

توحید

اهل الله

۱

ترجمه : بخش توحید از رساله لقاء الله

حضرت علامه ابوالفضائل
حسن حسن زاده آملی

مترجم : داود صمدی

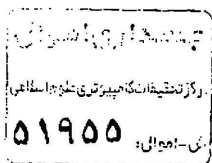
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





توحید اہل اللہ

ترجمہ بخش توحید از رسالہ لقاء اللہ
حضرت علامہ ابو الفضائل حسن زادہ آملی



مترجم: داؤد صدیقی آملی



نام کتاب / توحید اهل الله

مؤلف / حضرت علامہ حسن زاده آملی

ناشر / الف لام میم

نوبت چاپ / اول - ۱۳۸۷

چاپ / ولیعصر

تیراژ / ۱۰۰۰۰ نسخه

قطع / رقعی

قیمت / ۲۰۰۰ تومان

شابک: ۱ - ۰۳ - ۲۸۹۴ - ۹۶۴ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 964 - 2894 - 03 - 1

مرکز پخش:

قم - خیابان ارم - پاساژ قدس - طبقه همکف - پلاک ۸۴ - تلفن: ۷۷۳۹۵۲۵

فهرست

- فهرست ۵
- پیرامون معرفت الله ۱۱
- لقاء الله چیست؟ ۱۲
- مراتب معرفت الله ۱۶
- معرفت عارفان بالله ۱۸
- طعن نچشیده‌های توحید به اهل الله ۲۱
- بدگویی‌ها نسبت به وحدت وجود ۲۱
- حکایت حکیم اصفهانی با لاعن به وحدت وجود ۲۲
- حکایت لعن کردن قائلین به وحدت وجود ۲۳
- انحای وحدت وجود ۲۴
- بدان که بحث از وحدت وجود را انحای است: ۲۴
- ۱- وجه اول: ۲۴
- ۲- وجه دوم معنای وحدت وجود: (وحدت نسخه وجود) ۲۹
- ۳- وجه سوم وحدت وجود (وحدت شخصی نه عددی) ۳۲
- مقام لایق‌فی نفس ۳۳
- وحدت جمعیه حق تعالی و وحدت ظلیه نفس ۳۶
- کثرات نوریه بیانگر شدت وحدتند ۳۷
- توحید اهل الله ۳۸
- ۴- وجه چهارم وحدت وجود ۳۸

- ۳۹ تقریر این نحوه وحدت وجود عارفان
- ۴۰ موخذ حقیقی کیست؟
- ۴۱ وحدت عالم دال بر وحدت وجود
- ۴۱ تطبیق وحدت وجود عارفان با آیات و روایات
- ۴۸ معرفت و حکمت منامیه حضرت استاد
- ۴۹ توحید عارفان بالله همان توحید امام صادق علیه السلام
- ۵۰ تقریر دیگر برای وحدت وجود عارفان بالله
- ۵۱ لفظ ماهیت و مانیت در روایات و نفی آن از خداوند
- ۵۴ پیرامون اشتقاق انیت و اثبت و ماهیت در نزد اهل الله
- ۵۴ ماهیت در منظر اهل الله در توحید
- ۵۸ معنای اضلال خداوند
- ۵۸ سرّ اضلال حقّ تعالی
- ۶۰ بیان محقق قیصری در توحید اهل الله
- ۶۰ حق تعالی آغاز و انجام ندارد
- ۶۱ در حق تعالی تکثر راه ندارد
- ۶۲ حق تعالی وحدت مطلقه لا بشرط مفسمی دارد
- ۶۲ او نور محض و وجود صرف است
- ۶۳ صادر اول
- ۶۴ معنای ایجاد و اعدام حق تعالی اشیاء را در قیامت کبری و صغری
- ۶۵ پیرامون ماهیات
- توحید اهل الله همان توحید قرآنی و روایات است
- ۶۶ (یعنی وجود همان حق است)
- ۶۷ ماسوی الله آیات اویند

- ۶۸ تفکر در خلقت
- ۶۹ معنای لفظ آیت در مورد موجودات
- ۷۳ تفسیر وجه الله
- ۷۵ حکایت ماهیان دریا و دریا
- ۷۷ سرانکار منکرین وحدت وجود عرفانی
- ۸۲ پیرامون فاطریت حق تعالی
- ۸۶ پیرامون اسمای مستأثره‌ی الهی
- ۹۱ سخنان عارفان پیرامون آن
- ۹۳ همه موجودات ناطق هستند
- ۹۵ همه اشیاء نفس ناطقه دارند
- ۹۷ عظمت سوره‌ی توحید و آیات اوائل سوره‌ی حدید
- ۹۸ نکاتی پیرامون آیات اوائل سوره‌ی حدید
- ۹۸ نسیح موجودات:
- ۱۰۸ دین فطری است
- ۱۱۰ معرفت فطری برای موجودات
- ۱۱۲ مرتبه ذات الهیه، و مظاهر و مجالی آن
- ۱۱۴ پیرامون عالم بودن عالم که چیست؟
- ۱۱۴ نفی ذات احدیت از ناحیه جهله‌ی صوفیه
- ۱۱۶ معنای اخلاص در توحید
- ۱۱۷ توحید ذاتی و اخلاص در آن
- ۱۱۸ اعتبار احدیت و واحدیت و اعتبار معنای اطلاق
- ۱۱۹ حدیث حقیقت و توحید ذاتی
- ۱۲۱ تعریف توحید از منظر سید حیدر آملی

- ۱۲۴..... بیان توحید و اقسام آن در منازل السائرین
- ۱۲۶..... عقل را به حریم توحید ذاتی راه نیست
- ۱۲۸..... مراتب توحید
- ۱۲۸..... توحید عامه
- ۱۲۸..... توحید خاصه
- ۱۲۹..... توحید خاصه‌ی خاصه
- ۱۲۹..... توحید تقلیدی
- ۱۳۲..... توفیقیت اسماء الله تکوینی
- ۱۳۳..... معنای اخفای موجودات توسط حق
- ۱۳۴..... نحوه سیر عرفای بکناپرست
- ۱۳۵..... علم به فنا در توحید متوسطان
- ۱۳۶..... فنای در حق و بقای به آن و بعد از آن در رجوع به خلق
- ۱۳۷..... توحید حقیقی احدی اسقاط حدث است
- ۱۳۹..... توحید صوفیه چیست؟
- ۱۴۱..... معنای «وحدانیت عدد» در کلام امام چیست؟
- ۱۴۴..... نقل اقوال در تفسیر وحدانیت عدد بودن حق تعالی
- ۱۴۹..... تفسیر معنای وحدانیت عدد در نزد علامه‌ی حسن زاده روحی فداء
- ۱۵۰..... در اصول عقاید حکم عقل خالص معیار است
- ۱۵۲..... اما در مورد حدیث محل بحث
- ۱۵۷..... تطبیق وحدت در اعداد با توحید در وجود
- ۱۶۱..... تنظیر اعداد و واحد با حق متعال و کثرات
- ۱۶۲..... تنظیر حق به واحد
- ۱۶۳..... بیان حق و خلق در مثال واحد و عدد

-
- ۱۷۲ پیرامون سوره توحید قرآن.....
- ۱۷۲ ذکر قل هو الله احد و مداومت بر آن.....
- ۱۷۳ تفسیر سوره‌ی توحید.....
- ۱۷۵ عرفان ریشه در جوامع روایی دارد.....
- ۱۷۷ ذکر علی علیه السلام در بدر.....
- ۱۷۸ تفسیر سوره اخلاص از ملاصدرا.....
- ۱۷۸ اسامی سوره‌ی توحید و نکات آن.....
- ۱۸۲ بخشی از فضایل سوره‌ی توحید.....
- ۱۸۳ و اما معانی و نکات این سوره.....
- ۱۸۴ بحث دقیقتری در توحید.....
- ۱۸۷ وجه دیگر معنای صمدیت حق تعالی.....

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

قبل از ورود به ترجمه‌ی بخش توحیدی و معرفت اهل الله در رساله‌ی گرانسنگ لقاء الله حضرت ابو الفضایل علامه حسن زاده آملی ادام الله ظلّه علی رؤوس مشتاقه بحق خاتم الانبیاء و المرسلین و عترته الطاهرین سلام الله علیهم اجمعین، مقدمه‌ی عرض می‌کنم که جهت لقای حقّ متعال نیاز به معرفت حضرتش است که المعرفة بذکر المشاهدة که معرفت بذکر برای زیارت است، چه اینکه عطایای الهیه به مقدار قابلیت و ظرفیت افراد است تا سعه وجودی هر جدول از جداول دریای بیکران آن حقّ حقیقی صمدی تا چه مقدار باشد، و تا چه مقدار هم در مقام عینی از قوه به فعلیت می‌رسد که بتواند به همان اندازه از مقام لقای حقّ متعال برخوردار باشد. لذا ترجمه‌ی بخش اوایل این رساله به وفق تدوین این کمترین را تقدیم می‌نمائیم.

بیرامون معرفت الله

و مراد به معرفت الهیه هم به تعبیر علامه شیخ بهایی همان اطلاع بر نعوت و صفات جلالیه و جمالیه اوست، البته به مقدار طاقت بشریه، و اما اطلاع بر حقیقت ذات مقدس او که محل طمع برای ملائکه‌ی مقربین و

انبیای مرسلین هم نمی‌باشد تا چه رسد به غیر آنها، و در این مطلب اعلی هم فرمایش سید و آقای بشر (رسول الله ﷺ) کافی است که فرمود: ماعرفناک حق معرفتک، و در حدیث دیگر هم آمده که ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و ان الملائع الاعلی یطلبونه كما یتطلبونه انتم آنجا اقرار به عجز از معرفت شد که فرمود که ما حق معرفت تو را نشناختیم، و در این حدیث فرمود که او همانگونه که از دیدگان بالایی‌ها در حجاب است که او را نمی‌نگرند، از عقلها هم در احتجاب است، و بالائی‌ها هم مثل شما او را می‌طلبند.

پس به کسی که گمان وصل به کنه حقیقت مقدس او را دارد، التفات نکن، بلکه در دهان او خاک بریز که حرف گمراهی و دروغ و انحراف و افتراء را در ذهنش نهاد، زیرا که کنه ذات او، ارفع و پاکتر از آن است که به خواطر بشری آلوده گردد، وانگهی هرگاه عالم راسخ و استوار تصور آن کنه ذات نماید به فرسخ‌ها از او و حرم کبریایی او دور شده است، و نهایت چیزی که فکر عمیق بدان می‌رسد آنست که:

آنچه پیش تو غیر از آن ره نیست غایت فهم تست، الله نیست
خلاصه خاک کجا و رب الارباب کجا؟!

لقاء الله چیست؟

در راستای همین معرفت الله است که سخن از لقاء الله پیش آمده است که معرفت مبنای آن قرار گرفت که از لقاء الله به همان رؤیت قلبی به حق

تعالی که نیز همان کشف حضوری و شهودی او برای عبد است، تعبیر می‌شود که هر عبدی او را بنابر مقدار تقریبش به حقّ تعالی به قدم معرفت و درج معارف عقل، به شهود می‌نشیند:

آنچه عاشق کند تماشایش ای برادر به دیده سر نیست

پس مراد از لقاء الله هم به معنای رؤیت به کنه ذات حقّ تعالی نیست زیرا که معرفت اکتناهی او برای ماسوایش میسر نیست چون که معلول علتش را به مقدار سعی و جودیش می‌یابد که معلول سایه و عکس علت است که سایه مرتبه‌ی ضعیفی از صاحب سایه است، و لذا گفتند که دانایی به علت از علم به معلول همان علم به علت به یک وجهی است که علم ناقص به علت به قدر ظرف معلول است از نظر سعی و ضیق، که: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِ اللَّهِ إِلَّا بِمَا يُرِيدُ﴾^۱

فیلسوف عرب یعقوب بن اسحاق کندی چه نیکو گفته که:

«وقتی علت اولی بوسیله فیض خویش بر ما به ما متصل است، و ما هم به او اتصال نداریم مگر از جهت همان فیض او، پس برای ما امکان ملاحظه‌ی او بمقداری که فیض او بر ما افاضه می‌شود هست که مفاض علیه بتواند او را ملاحظه نماید، پس لازم است که نسبت داده نشود مقدار احاطه‌ی او به ما به سوی مقدار ملاحظه‌ی ما برای او، زیرا که

احاطه‌ی او بر ما غزیرتر و بیشتر و استغراقش شدیدتر است. بر کسانی که صاحبان عقل و درایت‌اند مخفی نیست که فرمایش کنندی خیلی پر عمق و بلند است، و محقق عارف افضل الدین کاشانی نیز در این مقام چه نیکو سروده که:

گفتم همه ملک حسن سرمایه تست

خورشید فلک چو ذره در سایه تست

گفتا غلطی زما نشان نتوان یافت

از ما تو هر آنچه دیده‌ای پایه تست

از این مطالب روشن است که هر موجودی همان «علم الله» است که

علم او به ماسوایش به نحو حضوری اشراقی است که ذره و مثقال ذره‌ای از علم او فروگذار نخواهد بود.

ولی عده‌ای از مفسرین آیات در باب لقاء الله چون معنای لقاء را به رؤیت ابصار و چشمان ظاهری سر اسناد دادند مجبور شدند که لقاء عبد مَر پروردگارش را به معنای ثواب اعمال عبد پندارند، و حال آنکه ندانستند که لقاء الله همان رؤیت قلبی است که همان کلام امام موحدین امیرالمؤمنین علی علیه السلام در جواب آن دانشمند است که از حضرت پرسید که: «آیا خدایی که تو او را پرستش می کنی دیده‌ای؟ فرمود: وای به حالت، من خدایی را که نیستم، عبادت نمی کنم، گفتم: چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: وای به حالت که او را چشمان سر در مشاهده‌ی دیداری ظاهری نمی بینند، ولکن دلها بوسیله حقایق ایمان او را مشاهده می کنند.»

آری اگر معنای لقاء الله را که ثواب می گیرید بدین معنی باشد چه خوب گفته شده است، وانگهی صفاتی که ما برای او اثبات می کنیم بر حسب اوهام و به مقدار افهام خودمان است (تا چه رسد که به کنه ذات او راه یابیم) پس وقتی ما معتقد می شویم به اتصاف او به بهترین دو طرف نقیض، این مقدار هم به اندازه عقل قاصر ما هست در حالی که او تعالی بالاتر و جلیل تر است از همه ی آنچه را که ما او را وصف می نمائیم، و در فرمایش حضرت امام ابو جعفر محمد بن علی الباقر علیه السلام اشاره ی به همین معناست که فرمود: «هر آنچه را که شما او را تمیز می دهید به او همتان در دقیق ترین معانی اش، ساخته شده شماست و مثل خودتان هست که به خودتان برمی گردد، و شاید که مورچه کوچک هم گمان نماید که برای خداوند تعالی دو شاخ است چون که این دو شاخ داشتن برای مورچه کمال است و تازه گمانش این است که نداشتن آن نقص محسوب می شود برای کسی که به این دو شاخ اتصاف ندارد، و اینچنین است حال عقلا در آنچه را که خداوند تعالی را به آن وصف می نمایند». (پایان یافت کلام حضرت صلوات الله و سلامه علیه).

ملأ جلال دوانی در حول این حدیث شریف امام باقر علیه السلام گوید که «این کلام دقیق و خوش و زیبا و خوش نمای شگفت آوری است که از مصدر تدقیق صادر شده است، و سرش آن است که تکلیف متوقف بر معرفت الله به حسب وسع و طاقت است، و همانا به زحمت می افتند که او را به همان صفاتی که خودشان بدان الف ت دارند معرفی نمایند با سلب نقائصی که از

انتساب آن صفات به خودشان نشأت می‌گیرد. و چون که انسان واجب الوجود به غیر خود است که عالم و مرید و قادر و حی و متکلم و سمیع و بصیر است به زحمت می‌افتد که اعتقاد یابد که این صفات در حق حق تعالی هم هست منتهی با سلب نقائصی که ناشی است از انتساب این صفات به انسان، بدین معنی که معتقد می‌شود که خداوند تعالی واجب لذاته است نه بغیره، عالم به همه معلومات، قادر بر همه‌ی ممکنات و نیز اینچنین در دیگر صفات است، ولی بزحمت نمی‌افتد تا اعتقاد پیدا کند به صفتی در حق تعالی که موجود باشد که مثال و مناسب آن صفت در خود انسان یافت نمی‌شود، وانگهی اگر هم بخواهد به زحمت اینچنین بیفتد برایش حقیقتاً امکان یک همچو تعقلی هم نیست که این معنی یکی از معانی فرمایش امام علیه السلام است که فرمود: هر کس که خودش را شناخت او را می‌شناسد، پایان کلام دوانی.

مراتب معرفت الله

تازه آن معرفتی که او هام و افهام بشری به او می‌رسد مراتب مختلفی و درجات متفاوتی دارد که محقق طوسی در بعضی از مصنفاتش آن را به مراتب آتش تمثیل کرد که:

۱- پائین‌ترین مرتبه‌ی آن اینکه، کسی می‌شنود که در وجود چیزی است که به هر چیزی برسد او را می‌سوزاند و هیچ می‌سازد، و اثر خود را در آن ظاهر می‌سازد که هر چیزی اگر از او چیزی را بگیرد از او کم

نمی‌شود، و این موجود اینچینی را آتش می‌نامند، و نظیر این مرتبه در معرفت‌الله تعالی همان معرفت مقلداتی است که دین را بدون وقوف و اطلاع بر دلیل آن تصدیق می‌کنند.

۲- و بالاتر از این مرتبه، مرتبه‌ی کسی است که دود آتش به او می‌رسد، و می‌داند که ناچار برای این دود، تأثیر‌گذاری است، پس حکم به ذاتی می‌کند که برایش این دود به عنوان اثر محسوب می‌شود، و نظیر این نحوه معرفت در معرفت‌الله، شناخت اهل نظر و استدلال و فلسفه است که با براهین قاطعه حکم بر وجود صانع می‌نمایند که این عالم به منزله‌ی دودی است که به آن صانع حکیم دلالت دارد.

۳- و بالاتر از این، مرتبه‌ی کسی است که حرارت آتش را به سبب مجاورت با آن احساس می‌کند، و موجودات را به نور آتش مشاهده می‌نماید و از این اثر آتش بهره‌مند می‌گردد، که نظیر این مرتبه در معرفت‌الله تعالی سبحانه، همان معرفت مؤمنین خالصی است که دل‌هایشان به حق تعالی اطمینان یافت و یقین یافتند که خداوند نور و روشنایی آسمانها و زمین است همانگونه که او خودش را به همین نور وصف کرده است.

۴- و بالاتر از این هم مرتبه‌ی کسی است که به طور کلی بوسیله‌ی آتش سوخته و جزغاله شده و متلاشی گردیده است، که نظیر این مرتبه در معرفت‌الله تعالی، معرفت اهل شهود و فنای در الله است که همان درجه‌ی علیا و مرتبه‌ی قصوای انسانی است که خداوند با منت و کرمش این

مرتب‌ی معرفت را روزی ما کند و ما را بر آن واقف و واصل گرداند.»

این فرمایشاتی که علامه شیخ بهایی از محقق دوانی و خواجه طوسی نقل کرد در مورد معرفت‌الله بسیار عمیق و شامخ است، و اینکه دوانی گفت که ما اعتقاد می‌یابیم اتصاف خداوند را به اشرف دو طرف نقیض به نظر به عقول کوتاهمان، برای اینکه عقل ما مثلاً به دو طرف حیات و عدم آن می‌نگرد و می‌بیند که حیات از موت با شرافت‌تر است، معتقد می‌شود به اتصاف خداوند به حیات نه مرگ، و می‌گوید که خداوند حی است، و یا مثلاً به علم و جهل می‌نگرد، و معتقد می‌شود که خداوند عالم است و جاهل نیست و هکذا، یعنی تازه که عقل ما در ادراک اوصاف حق سبحانه خودش را به زحمت می‌اندازد این مقدار فهم عایدش می‌شود، ولی در مثل صفات مستأثره‌ی حق تعالی که از آنها در خودش مثال و مناسبتی را نمی‌یابد، حتی به خودش این مقدار زحمت مذکور را هم نمی‌دهد که از آن اوصاف مستأثره چیزی عایدش بشود. پس نهایت چیزی که مردم در مقام خطابشان به حق تعالی می‌یابند همانی است که اهل معرفت می‌یابند که از آن به «وجدان به کشف و شهود» نام برده می‌شود.

معرفت عارفان بالله

علامه شیخ بهایی در کشکول گوید که: «عارف کسی است که خداوند تعالی او را شاهد گرداند به صفات و اسماء و افعال خودش، پس معرفت، حالی است که از شهود حادث می‌شود، ولی عالم کسی است که خداوند

او را به یقین مطلع گرداند به صفات و اسماء و افعال نه شهود».

کسی که این نحوه حلاوت معرفت را بپوشد و بدان لذت برد، و به این نعمت متنعم گردد به فوز و رستگاری عظیمی دست یافت، و این نحوه وجدان شهودی حضوری که برای اهل آن حاصل شده است، ادراک می شود ولی به وصف در نمی آید، که این نحوه شهود، طوری فوق طور عقل است که بوسیله‌ی مجاهدت‌های کشفیه، نه مناظرات عقلیه، می شود بدان دست یازید. با این حال اهل این وجدان حضوری قدرت بر تقریر آن برای غیر خود بدان نحوی که یافته است را ندارد، و هیچ لذت و ابتهاجی هم با این گونه معرفت وجودی، برابری نمی کند. لذا به فرمایش ولی الله متعال ابو عبدالله امام صادق علیه السلام توجه کن که ثقة الاسلام کلینی در کافی به اسنادش از جمیل بن دراج از حضرتش نقل کرد که فرمود: «اگر مردم می دانستند آنچه را که در فضیلت معرفت الله تعالی است هرگز چشمانشان را به آنچه که دشمنان بدان از خوشحالی دنیا و نعمت‌های آن بهره مندند نمی گشودند، و دنیای آنها در نزدشان کمترین چیزی جلوه می کرد از آنچه که دشمنان به پاهایشان رفت و آمد می کنند، و هر آینه به معرفت الله تعالی متنعم می شدند و بدان لذت و تلذذ می بردند همانند تلذذ کسی که دائماً در باغهای بهشتها با اولیاء الله بسر می برد، چون که معرفت الله آنس از هر وحشت، و مصاحبت با هر وحدتی، و نور از هر ظلمتی، و قوه‌ی از هر ضعفی، و شفای از هر دردی است. فرمود: قبل از شما قومی بودند که کشته می شدند و سوزانده می شدند و با آره‌ها پاره پاره می شدند که زمین با

این وسعت بر آنان تنگ آمده بود، پس برنگرداند آنان را از آنچه که بر آن بودند، چیزی از آنچه را که در او بودند بدون حقد، و این اعمال را از دشمنان می دیدند، ولی از آنچه که از آنها رنج می کشیدند اذیت‌شان نمی کردند جز اینکه سبب این اذیت نکردن دشمنان این بود که این قوم ایمان به خداوند عزیز حمید داشتند، پس شما هم از پروردگارتان درجات آنان را بخواهید و بر ناملازمات روزگارتان صبر نمایید.^۱

سپس همانا تو غل در عالم طبیعتی که عالم کثرت و پراکندگی است موجب حجاب برای فرورفته گان و متوغلین در دنیا است، و اگر از آن خلاصی یابند و به حق اصیل روی آورند و به معنای توحید و فنای در آن معرفت یابند، و موحدینی بشوند که بر مسیر این گفته قرآن باشند در توحید که: «او اول و آخر و ظاهر و باطن» است که توحیدشان بدون تنزیه محض و بدون تشبیه باطل باشد، قهراً اختلاف و نزاع و کشمکش‌ها در بین‌شان برداشته می‌شود، و با اهل الله و اهل معرفت و آنچه را که اهل معرفت یافتند و فائند که ما خدایی را که نیسیم عبادت نمی‌کنیم، مشاجره و دعوا نمی‌کنند. همچنانکه کسی که قادر بر جمع بین جمع و تفرقه در توحید نباشد، وقتی که از رسیده‌ها و چشیده‌های آن این توحید یعنی جمع بین جمع و تفرقه را می‌شنود، به طور کلی آنها را انکار می‌کند.

۱. واهی، باب ثواب العالم و المتعلم، جلد ۱، ص ۴۲.

طعن نچشیده‌های توحید به اهل الله

وقتی که تفوه می‌شود در توحید به این جمله‌های توحید که: لیس فی الذّار غیره دَیّار، در خانه هستی غیر از او کسی نیست، یا لیس فی الذّار و من فی الذّار الاّ هو، که در دار هستی کسی جز او نیست، یا گفته شود که: انّ الله کلّ الاشیاء، که خداوند تعالی همه‌ی اشیاست، یا امثال اینگونه از عبارات، می‌بینید کسانی که به فهم این گونه کلمات توحیدی نمی‌رسند بعضی از عبارات ناتمام و ناشایست را به کار می‌گیرند و نمی‌دانند که علّت این سخنان یاوه همان تراکم رگهای سبّل و مریضی ریشه‌های جهل و نادانی مرکّب (نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند) است که از تقلیدهای راسخ نشأت می‌گیرد که مانع از ادراک و فهم آن کلمات توحیدی می‌گردد. (خلاصه چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند، یعنی با جهل و نفهمی خود در ستیزند که حرف اهل الله را در توحید نمی‌فهمند که واقعاً خداوند توفیق فهم به کلمات نوریه‌ی اهل عصمت و اهل توحید حقیقی در مسیر صاحبان عصمت را به همه عطا فرماید).

بدگویی‌ها نسبت به وحدت وجود

بلکه در بسیاری از موارد می‌بینیم کسانی را که وقتی از یک انسان متألهی در مورد اینکه وجود یکی است و تعدد در آن نیست، و وجود همان خداست، می‌شنوند، فکر نکرده چیزهایی را می‌گویند و اینگونه معارف بلند را به کفر و الحاد و زندقه اسناد می‌دهند، و حال اینکه

نمی‌دانند که همانا نفی وجود حقیقی از اشیاء نه به این معناست که هر چیزی خداست، و نه به این معناست که قول به اتحاد باشد.

حکایت حکیم اصفهانی با لاین به وحدت وجود

طود علم و تقوی، عارف متاله مولی میرزا جواد آقا ملکی تبریزی اعلی الله تعالی درجانه در کتاب قیمه‌ی لقاءالله، حکایتی را بدین صورت نقل کرد:

«حکایت شد که حکیمی در اصفهان که روش او این بود که در هنگام غذا میل کردنش خادمش را می‌فرستاد به بازار تا برای او و کسانی که در وقت غذا نزد او حاضر بودند چیزی بخرد، اتفاق افتاد روزی یکی از طلبه‌های شهر جهت حاجتی در وقت غذا به حضور آن حکیم اصفهانی آمد، که حکیم به خادمش فرمود که برای ما غذا خریداری کن، خادم رفت و برای حکیم و آن طلبه غذا خریداری کرد و حاضر نمود. حکیم به آن فاضل تعارف به غذا کرد و فرمود: بسم الله، بیا و با هم غذا میل کنیم، آن شیخ طلبه گفت من غذا نمی‌خورم، حکیم گفت آیا غذا از قبل میل کردی؟ گفت: نه، حکیم گفت پس چرا تو که غذا نخوردی، غذا میل نمی‌کنی؟ آن طلبه گفت: من از خوردن غذای شما احتیاط می‌کنم، حکیم گفت وجه احتیاط شما در چیست؟ او گفت که من شنیدم شما قایل به وحدت وجود هستی که این قول کفر است و برایم جایز نیست که با شما (ی کافر) غذا بخورم، چونکه این غذا در ملاقات با شما نجس می‌شود! حکیم گفت تو از وحدت وجود چه معنایی را فرض می‌کنی و

می فهمی که بدان حکم به کفر قائل آن می‌نمایی؟ آن طلبه گفت از جهت اینکه قایل به وحدت وجود قایل است که خداوند همه‌ی اشیاست و همه‌ی موجودات خدایندا حکیم به او فرمود: تو در این فهمیدن از معنای وحدت وجود خطاء می‌کنی بیا جلو غذایت را بخور که من قایل به وحدت وجودم ولی قایل به این نیستم که همه چیز همان خداست، چون که از جمله‌ی اشیاء جنابعالی هستی که من شک ندارم در اینکه تو یک خر هستی یا حتی از خر هم پست‌تر و نفهم‌تری پس چه قایلی تو را به خدائیت می‌شناسد؟! پس احتیاط نکن و اشکالی هم نیست، بیا و غذا بخور، انتهى.

حکایت لعن کردن قائلین به وحدت وجود

حکیمی را نقل می‌کنند که فردی زاهد و مقدس‌مآب را دید که تسبیح در دست دارد و یک یک حکیمان را یکی پس از دیگری نام می‌برد و لعن می‌کرد که مثلاً: اللهم العن فلاناً! حکیم به او فرمود که چرا این آقایان را لعن می‌کنی و چه چیز موجب لعن‌شان شده است؟! آن زاهد در جواب گفت که چون این‌ها قائل به وحدت وجود واجب‌الوجود هستند! حکیم تبسمی از گفتارش زد و به او گفت که من هم قایل به وحدت واجب‌الوجود هستم، آن ناسک به شدت غضبناک شد و گفت که اسم تو چیست؟ حکیم جواب داد که اسم من فلان، آن مقدس‌مآب گفت: اللهم العن فلاناً.

انحای وحدت وجود

بدان که بحث از وحدت وجود را انحائی است:

۱- وجه اول

گاهی گمان می‌شود که همانا وجود یک شخص منحصر به فردی (به نحو وحدت عددی) است که او واجب بالذات است، و برای مفهوم (عددی) وجود، مصداق دیگری نیست، که طبق این نحوه برداشت، غیر حق تعالی از همه موجودات مثل آسمان و زمین و نبات و حیوان و نفس و عقل همه‌شان خیالات آن یک فرد عددی وجودند یعنی غیر از آن یک فرد عددی چیزی نیست، و این موجودات هم چیزهای دیگری غیر از همان یک فرد عددی نیستند، همانند آب دریا و امواج آن از حیث اینکه موجهای بزرگ و کوچک غیر از همان آب دریا نیستند جز اینکه اختلاف امواج و زیادی‌شان به گمان می‌اندازد که آن امواج موجوداتی مستقل غیر از آب‌اند. این نحوه توهم در مسئله‌ی وحدت وجودی (به صورت وحدت عددی) مخالف است با بسیاری از قواعد عقلیه حکمیّه‌ای که از جنبه‌ی مبانی بسیار رصین و محکم و استوار است، چون که این نحوه وحدت عددی وجود در واقع موجب می‌شود نفی علیت حق تعالی و معلولیت ممکنات را، و اینکه ممکنات به طور کلی احتیاجی به علت ندارند، بلکه موجب نفی ممکنات از اساس می‌شود، که مجموعاً مفاسد این قول به

وحدت عددی وجود از جنبه عقلی و شرعی خیلی زیاد است، و احدی از حکمای متأله و عرفای شامخین بدان نفوه نکرده است. و نسبت دادن این نحوه وحدت (عددی) وجود به آنان دروغی بزرگ محسوب می‌شود.

علاوه اینکه آثار مختلفی متنوعی مشهوره از انواع موجودات حسی و واقعی در خارج، این توهم را رد می‌کند و آن را ابطال می‌نماید، و با صدای بلند ندا می‌دهد که این قول و توهم وحدت عددی وجود از یک زیرک دم بریده‌ای متولد شده است و سرچشمه می‌گیرد.

جناب صدرالمتألهین در مبحث علت و معلول از اسفار^۱ فرمود:

«همانا اکثر نظرکنندگان در کلام عارفان الهی چون که به مقامشان نرسیدند و به کنه مرام آنان احاطه نیافتند، پنداشتند که از کلامشان در اثبات توحید خاصی در حقیقت وجود و موجود به ما هو موجود، یک وحدت شخصی (عددی) لازم می‌آید که هویات ممکنات، امور اعتباری محض اند، و حقایقشان، اوهام و خیالات است که برایشان جز به نحو اعتبار حاصل نمی‌شود، حتی این ناظرین در کلام عارفان که مرام عارفان را درست بدست نی‌آوردند، تصریح کردند به هیچ بودن ذوات کریمه‌ی قدسیه (مثل فرشتگان الهی) و اشخاص شریعت ملکوتیه مثل عقل اول و

۱. فصل ۲۷ از مرحله ۴، در اثبات تکثر در حقایق امکانیه، ج ۱، رحلی، ص ۱۹۰، و ج ۲ ط جدید،

دیگر ملائکه‌ی مقربین، و هیچ بودن ذوات انبیاء و اولیاء و اجرام بزرگ و متعدد آسمانی که دارای حرکات متعدد و مختلف از حیث جهت و مقدار و آثار گوناگونشان، و به طور کلی هیچ بودن نظام مورد شهود در این عالم محسوس و عالمهای فوق این عالم با تخالف اشخاص هر یک از عوالم از جنبه‌ی نوع و تشخص و هویت و عدد، و نیز هیچ بودن تضادی که بین بسیاری از حقایق واقع می‌باشد.

سپس برای هر یک از آنها آثار مخصوصه‌ای و احکام خاصه‌ای است، و مقصودمان از حقیقی بودن اشیاء هم این است که آنان مبدأ اثر خارجی‌اند، و از کثرت هم قصد نمی‌کنیم مگر آنچه را که موجب تعدد احکام و آثار است، پس چگونه می‌شود که ممکن نه چیزی در خارج باشد و نه موجود در آن باشد! و آنچه که از ظواهر کلمات صوفیه به نظر می‌نماید که ممکنات اموری اعتباریه یا انتزاعیه عقلی‌اند، معنایش آن نیست که جمهور از کسانی که قدم استوار در فهم معارف ندارند می‌فهمند باشد که می‌خواهند تطفن به اغراض و مقاصد صوفیه نمایند به صرف مطالعه کردن کتابهایشان، همانند کسی که می‌خواهد از جمله‌ی شاعران قرار گیرد به صرف تتبع در قوانین علم عروض بدون سلیقه‌ای که حکم می‌کند به استقامت اوزان یا اختلال آن اوزان از راه وحدت اعتدالی!

پس شما اگر از کسانی باشی که برایشان اهلیت زیرکی به حقایق عرفانیه است به جهت مناسبت ذاتی و استحقاق فطری، برایت این امکان هست که آگاهی بیایی از آنچه را که قبلاً آوردیم اینکه هر ممکنی از

ممکنات دارای دو جهت است:

۱- یک جهتش اینکه آن ممکن بوسیله‌ی این جهت موجودی است به صورت واجب برای غیرش از آن حیث که موجود است و واجب برای غیر است، که این ممکن به این اعتبار با همه موجودات در وجود مطلق بدون هیچ تفاوتی مشارکت دارد.

۲- جهت دیگر دارد که بوسیله‌ی آن هویت وجودی او تعیین می‌یابد، و این تعیین او همان اعتبار بودنش در چه درجه‌ی از درجات وجود از جهت قوت و ضعف و کمال و نقص است، چون که ممکنیت ممکن منبسط می‌شود از نزول آن ممکن از مرتبه‌ی کمال واجبی و قوه‌ی غیرمتناهی و قهر اتم و جلال ارفع، و به اعتبار هر درجه از درجات قصور از وجود مطلق که او را قصور و جهت امکانی و حیثیت امکانیه مشوب نمی‌سازد، حاصل می‌شود برای وجود خصایص عقلیه و تعیین‌های ذهنی که به ماهیات و اعیان ثابتة نامیده شده‌اند، پس هر ممکنی زوج ترکیبی است در نزد تحلیل از جهت مطلق وجود، و از جهت بودن آن ممکن در مرتبه‌ی معینیه از قصور...، تا آخر آنچه که ملاصدرا افاده کرد.

و حکیم سبزواری رضوان الله علیه در بیان فرمایش ملاصدرا، فرمود: «مغالطه سرمنشأ می‌گیرد از خلط کردن ماهیت به هویت، و اشتباه ماهیت از حیث ماهیت با حقیقت، و نمی‌دانند که وجود در نزدشان اصل است پس چگونه می‌شود که حقیقت و هویت در نزدشان اعتباری باشد، یا چگونه می‌شود که جهت نورانی از هر چیزی که آن جهت نورانی‌یه او

همان وجه الله و ظهور او و قدرت و مشیت اوست که مینه‌ی برای فاعل است نه مفعول؛ اعتباری باشد که بلند مرتبه است دامن جلالش از مرگ غبار اعتبار. پس زمانی که عرفای اخیاری که صاحبان دستهای تصرف و چشمهای شاهدند گفته‌اند که مَلْک و فَلَک و انسان و حیوان و دیگر مخلوقات، اعتباری‌اند، اراده کردند شینیات ماهیات غیر متأصله نزد اهل برهان و نزد اهل ذوق و وجدان را، و حال اینکه اهل اعتبار، اوهامشان به این رفته که آنان ماهیات موجوده به جهتی که موجود هستند را اعتباری می‌دانند که آنان از این اوهام مستثنی هستند بلکه این نظر عامی است که ساحت عزت فضلاء از این گفتار منزّه و پاک است.

نظیر این که وقتی فاضلی بگوید: «انسان مثلاً وجود و عدمش یکسان، یا انسان دو ضرورت وجود و عدمش سلب شده است، اراده کرد این فاضل شینیت ماهیت انسان و مثل او را که اینگونه است ولی عامی جاهل می‌پندارد که این فاضل اراده کرد انسان موجود در حال وجود یا به شرط وجود را، و حال اینکه نمی‌داند که انسان در حال وجود یا به شرط وجود محفوظ به دو ضرورت است، و این دو نسبت با هم متساوی نیستند و نه هر دو جایز باشد زیرا که سلب شیئی از خودش محال است، وانگهی ثبوت شیئی برای خودش حتمی است. بلکه اگر گفته شود به اصالت ماهیت، پس ماهیتی که به حضرت وجود منتسب است اصیل است در نزد این گوینده نه ماهیت از حیث خودش که آن ماهیت من حیث هی، اعتباری است در نزد همگان. و فرمایش شیخ شبستری که «تعینها امور اعتباری است» به

همین که گفتیم ندا می‌دهد.

و به آنچه که محقق ساختیم دانستی که آنچه را که بعضی پنداشتند، که وجود (به وحدت عددی) با بودنش عین واجب و غیر قابل برای تجزیه و انقسام، همانا گسترش یافت بر هیاکل موجودات و در آنها ظاهر شد، که از وجود، چیزی از اشیاء خالی نیست بلکه این وجود حقیقت آن اشیاء و عین آنهاست و همانا امتیاز یافت و تعین یافت به تقیدات و تعینات و تشخصات اعتباریه، و آن را به دریا و ظهور دریا در صورت امواج زیاد تمثیل می‌کند، با اینکه در اینجا چیزی جز فقط حقیقت دریا نیست، نه بر آن چه که سزاوار است می‌باشد بلکه این گفته وهم و پنداری است. بارالها مگر اینکه گفته شود که مرادش از قولش: (و تمثیل می‌شود این مطلب به دریا و ظهور آن در صورت امواج فراوان) حمل بر ظاهرش نمی‌شود بلکه مرادش شدت احتیاج ماسوی الله تعالی به اوست وجوداً، که همه به او قائم‌اند مثل اینکه امواج به دریا قائم‌اند مثلاً و یا مثل این معنی مرادشان باشد.

۲- وجه دوم معنای وحدت وجود (وحدت سنخیه وجود)

و گاهی از وحدت دائر در آلسنه‌ی آنان همان وحدت سنخیه تعقل می‌شود نه وحدت شخصیه ذکر شده (که به نحو وحدت عددی شخصی بود) به معنای اینکه بالاترین مرتبه وجود مثل اول تعالی با پائین‌ترین مرتبه‌ی آن متحد است (یعنی اول تعالی با مثل جسم و هیولی متحد است)

در سنخ اصل حقیقت وجود، ولی تفاوت و تمایز در شدت و ضعف و نقص و کمال و بزرگی درجه‌ی وجود، و کوچکی آن، و تفاوت شنون وجود از حیات و علم و قدرت و مثل آن است، و به طور کلی ما به امتیاز عین ما به الاشتراک است.

و اهل حکمت این معنای وحدت را به اوحدت سنخیه نام می‌برند، و یا آن را اشتراک معنوی گویند، و این قول، رأی فهلویین از حکماء است که متأله سبزواری رحمته الله علیه در غرر الفرائد به نظم در آورد که:

الفهلویون الوجود عندهم حقیقة ذات تشکک تعم
مراتباً غنی و فقراً تختلف کالنور حیثما تقوی و ضعف

و این رأی پهلوی‌های باستان با هیچ امری از امور عقلیه و نیز با مبانی شرعیه تنافی ندارد بلکه اکثر محققین به این سوی رفتند که صدور معلول از علت بر همین معنی صحیح می‌باشد، چون که موجودات اگر حقایق متباینه باشند چه اینکه به طایفه‌ای هم این قول تباین اسناد داده شد، این قول تباین مستلزم مفاسد فراوانی می‌شود که از آن مفاسد این است که ماسوی الله از آیات و علامات خداوند تعالی نباشند (چون با او مباین‌اند) برای اینکه سنخیت بین علت و معلول یک حکم عقلی است که هرگز شکی آن را مشوب و آلوده نمی‌کند، دلیلش آن که از شیئی ضد او صادر نمی‌شود و هیچ چیزی مباین خود را نمره نمی‌دهد و گرنه لازم می‌آید که هرگز وجود علت به عنوان حد تام برای وجود معلولش نباشد، و نیز وجود

معلول هم حد ناقص برای وجود علت نباشد، همچنانکه لازم می آید که در این صورت، علم به علت، مستلزم علم به معلول نباشد؛ که همی این حرفها را همانگونه که می بینی باطل و بی اساس است. (پس قهراً بین علت و معلول سخنیّت واحده است).

و اما آنان که قایل به تباین بین وجود حقّ و ممکنات و وجودات ممکناتند، از ظاهر فرمایش حکیم متاگه سبزواری در غرر منظومه معلوم می شود که آنان طایفه‌ی مشائین هستند که حاجی گفت: «و وجود نزد طایفه‌ی مشائیه از حکماء، حقایق متباینه است، و دایر در زبانهای بسیاری از کسانی که معاصر ما هستند نیز همین حرف تباین می باشد؛ و لکن صریح فرمایش ابن ترکه در کتاب تمهید در شرح رساله‌ی قواعد توحید این است که: «مذهب مشائین در این مسئله همان تشکیک است». حیث اینکه ابن ترکه گفت در شرح کلام مصنف ابی حامد ترکه: «سپس همانا وجود حاصل برای ماهیات مختلفه و طبایع متخالفه، الخ، اقول: من می گویم که این دلیل است بر بطلان قول به تشکیکی که مبنای قواعد مشائین در این مسئله، و عمده‌ی عقاید آنان است»، پایان یافت چیزی که از نقل کلام ابن ترکه اراده کرده بودیم.

و برایت مخفی نیست که کلام ابن ترکه با کلام سبزواری مباین است و بعید نیست اینکه گفته شود: «که مراد او از طایفه مشائیه بعضی از آنها باشند» خداوند سبحان دانایتر است.

۳- وجه سوم وحدت وجود (وحدت شخصی نه عددی)

و گاهی وحدت وجود به نحو شخصی تعقل و تصور می شود منتهی غیر از وحدت شخصی (عددی) وجه اول که باطل بود، بلکه به این معنی که وجود واحد کثیر یعنی یکی زیاد است، یعنی با اینکه وجود واحد بالمشخص است، زیاد و کثیر است، که این کثرت و تعدد و اختلاف انواع و آثار با وحدتش منافات ندارد، چون که وحدت او در نهایت وسعت و احاطه نسبت به ماسوای اوست که شامل بر همه کثرات واقعیه است، و وجود یک حقیقتی است که برایش وحدتی هست که وحدت ذاتی او با کثرت تقابل ندارد، و لذا این وحدت وجود همان وحدت ذاتیهی اوست و زیادی ظهورات و صورتهای او، به وحدت ذاتیش ضرر نمی رساند.

از این نحوه معنی به «وحدت در عین کثرت، و کثرت در عین وحدت» تعبیر می کنند، و آن را به نفس ناطقهی انسانیه تمثیل می کنند، چون که هر انسانی یک شخص است به ضرورت اینکه خداوند عزیز در قرآنش فرمود: «خداوند برای مرد دو قلب در درون او قرار نداده^۱ و نفس ناطقه با اینکه یک شخص است عین همهی قوای ظاهری و باطنی خود است، و آن قوی هم با اینکه کثیرند عین نفس ناطقه اند که یک شخص است.

پس نفس به حقیقت همان عاقله‌ی متوهمه‌ی متخیله‌ی حساسه‌ی

محرکه‌ی متحرکه و غیر آنها است، و این نفس همان اصل محفوظ در قوی است که قوامی برای قوی بدون نفس نیست.

مثاله سیزواری در بعضی تعالیقش بر کتاب غرر الفرائد خود گفت: «حق آنست که وجود نفس دارای مراتب است و این نفس اصل محفوظ در آن مراتب است، و اینکه هر کاری که برای هر قوه‌ای باشد در حقیقت همان فعل نفس است بدون مجاز، و این فرمایش همان ذوق ارباب عرفان است که شیخ عربی در فتوحاتش گفت: نفس ناطقه همان عاقله و متفکره و متخیله و حافظه و مصوره و مغذیه و منمیه و جاذبه و دافعه و هاضمه و ماسکه و سامعه و باصره و طاعمه و مستشقه و لامسه و مدرکه‌ی برای این امور است، پس اختلاف این قوی و اختلاف اسماء چیزی زاید بر نفس نیست بلکه نفس عین هر صورتی هست»^{۱۸}، این بود کلام شیخ.

پس انوار مراتب که همشان به قوی نام دارند در نور نفس ناطقه فانی هستند، و تنزیهی که حکماء مراعات آن را دارند همانا برای آنست که اذهان در مراتب جسم و جسمانیات نفس توقف نکنند مثل اذهان طباعیه و عوام، و این تنزیه حکماء برمی‌گردد به تنزیه مرتبه‌ای از نفس که بالاترین مراتب اوست که همان ذات نفس نام دارد و باقی همان اشرفات متفاضله‌ی نفس است^{۱۹}، انهی کلامه عز و جلاله.

مقام لایق‌فی نفس

و صدر المتألهین در اسفار گفت: «همانا نفس انسانیه برایش مقام معلومی

در هویت نیست و نیز برایش درجه‌ی معینی در وجود نیست مثل سایر موجودات طبیعی و نفسیه و عقلیه‌ای که برای هر کدامشان مقام معلوم و محدودی است، بلکه نفس انسانیه دارای مقامات و درجات متفاوت است و برایش نشأت سابقه و لاحق است و برای او در هر مقامی و عالمی صورت دیگری است.

بیان همین قول بلند و شریف ایشان را در کتاب مبداء و معاد نیز می‌شود طلب کرد که در آنجا فرمود: «وحدت شخصیه در هر چیزی بر یک منوال و بر یک درجه نیست، حکم وحدت شخصیه در جواهر مجرد غیر از حکم آن در جواهر ماده است، چون که در یک جسم شخصی محال است که اوصاف متضاده و اعراض متقابل از سیاهی و سفیدی، سعادت و شقاوت، لذت و درد، بالا و پائین، و دنیا و آخرت جمع شود، چونکه ذات آن جسم حوصله و چینه‌دان ضیق و تنگی دارد، و عبای وجودی آن جسم قاصر است از جمع کردن بین امور متخالفه، ولی بخلاف وجود جوهر نظمی از انسان که او با اینکه دارای وحدت شخصی است جمع‌کننده بین تجسم و تجرد، و محصورکننده‌ی برای سعادت و شقاوت است، که گاهی در یک وقت در بالاترین بالاها قرار دارد که در هنگام تصور امر قدسی است، و گاهی هم در اسفل سافلین است که این حالتش در حین تصور یک امر ظاهری و شهودی است، و گاهی ملّک مقرب می‌شود به اعتباری، و به اعتبار دیگر شیطان سرکش می‌گردد و دلیلش آنکه ادراک هر چیزی به این است که حقیقت ذات ادراک‌کننده (مدرک) به ما هو مدرک،

حقیقت ذات ادراک شونده (مدرک) را می‌یابد و بدان می‌رسد بلکه با او متحد می‌شود که این اتحاد را طایفه‌ی از عرفا و اکثر مشائخ و محققان بدان قائلند و شیخ ابونصر فارابی در چندین جای کتابش بدان تصریح کرد و شیخ رئیس هم در کتاب مبدء و معادش بدان اتحاد اعتراف کرد و در یک جا از شفا یعنی در فصل هفتم از مقاله‌ی نهم از الهیات شفا هم به این اتحاد اعتراف کرد که گفت: «سپس همچنین است تا اینکه نفس هیأت همه‌ی وجود را استیفاء می‌کند و دارا می‌شود طوری که به صورت عالم عقلی مشابه با عالم موجود عینی درمی‌آید که همه را مشاهده می‌کند بجهت اینکه این عالم موجود حسن مطلق و خیر مطلق و جمال حق است و با عالم موجود متحد می‌شود، و به مثال و هیأت آن منتقش می‌گردد و در سلک آن درمی‌آید و صایر از جوهر آن می‌شود. و از چیزهایی که تأیید می‌کند این اتحاد انسان با عالم را اینکه مدرک به همه‌ی ادراکات و فاعل به همه‌ی فعلهایی که از انسان واقع می‌شود این مدرک یعنی ادراک‌کننده همان نفس ناطقه‌ای است که به مرتبه‌ی حواس و آلات و اعضاء نزول کرده است و همان صعودکننده‌ی به مرتبه‌ی عقل مستفاد و عقل فعال در یک آن است، و دلیل این هم همان وسعت وجودی نفس و بسط و گسترش جوهریت نفس و انتشار نور او در اکناف و اطراف است، بلکه به تطور ذات نفس به شنون و اطوار، و تجلی نفس بر اعضا و ارواح، و تجلی و آراستگی نفس به زیور اجسام و اشباح است با بودن نفس از سنخ انوار و

معدن اسرار. و از این اصلی که گفتیم در مورد نفس و سعی و جودی او، روشن و محقق می‌شود آنچه را که ما ادعا کردیم از اینکه یک چیز گاهی در وجودش به عوارض مادی و لواحق جسمیه محتاج است که این احتیاج به جهت ضعف وجود و نقص تجوهر اوست، و گاهی هم همین یک شیء به ذات خود منفرد است و به وجودش متخلّص است و دلیلش اینکه این شیء در ذاتش استکمال یافته است و ائیت او قوت یافته است.

و آنچه که بین متقدمین مشائین اشتهاار یافت اینکه یک چیز برای او جز یک وجود رابطی یا استقلالی بیشتر نمی‌تواند باشد حرفی است که برهانی نشده است بلکه حق مطلب بر خلاف این اشتهاار است. (که می‌شود یک شیء هم وجود رابطی داشته باشد و هم استقلالی).

آری از این مطلب که گفته‌اند اگر اراده شود که یک شیء از یک جهت نمی‌شود که هم ناعتی و صفت رساننده باشد و هم غیر ناعتی، حرف درستی خواهد بود، انتهى کلامه علیه السلام.

وحدت جمعیه حق تعالی و وحدت ظلیه نفس

و تعبیر می‌آورند از وحدت جمعیه‌ای که در حق سبحانه است به «وحدت حقّی حقیقه»، و از وحدت جمعیه‌ی که در نفس ناطقه‌ی انسانی است به «وحدت حقّی ظلیه» تعبیر می‌نمایند، و کسی که برای او چشم بصیرت باز شده باشد از این مطلب، سر قول رسول الله صلی الله علیه و آله را می‌شناسد که فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

علم الهدی شریف المرتضی رضوان الله علیه در مجلس نوزدهم از امالی^۱ به نام غررالفوائد و دررالقلائد^۲ گفت که: «روایت شد که بعضی از زنان نبی ﷺ از او پرسیدند که چه زمانی انسان پروردگارش را می شناسد؟ پس حضرت فرمود: «زمانی که خودش را بشناسد»، و در جلد دوم از آن امالی^۱، گفت که از نبی ﷺ روایت شده که حضرت فرمود: «داناترین شما به خودش، داناترین شما به پروردگارش هست».

عارف رومی گوید:

سایه یزدان بود بنده خدا مرده این عالم و زنده خدا
کیف مدّ الظلّ نقش اولیاست کو دلیل نور خورشید خداست

کثرات نوریه بیانگر شدت وحدتند

و این کثرت هم به کثرت نوریه نام برده می شود، و هرچه این کثرت فراوان تر باشد در وحدت فرورفته تر است، و همین را خواجه لسان الغیب در قولش اختیار کرد:

زلف آشفته‌ی او موجب جمعیت ماست

چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

و در بیان دیگرش گفت که:

۱. ج ۱، ص ۲۷۴.

۲. امالی، ج ۲، ص ۳۲۹.

از خلاف آمد دوران بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
 و به تحقیق اختیار کرد صدرالمتهین مولی صدرای^ع همین وجه معنای
 وحدت را، و بر قسم اول هم طعنه زد و آن قسم را در مبحث علت و
 معلول اسفار ابطال کرد، همانگونه که درایت به خرج دادی، و این نحوه
 وحدت (که وحدت عین کثرت و کثرت عین وحدت) وجه وجیه و
 شریف دقیقی است که برهان موافق اوست و ذوق عرفان و یافتن هم با آن
 موافق است و با هیچ امری هم منافات ندارد.

توحید اهل الله

۴- وجه چهارم وحدت وجود

در این وجه چهارم تعقل می شود وحدت وجود بر وجهی که دقیق تر و
 لطیفتر از وجوه قبلی، و بالاتر و رفیع تر از آنها است که اخلاص داشتن در
 عبادت که عقل و نقل بسوی آن میل دارند و آن را نیکو شمردند، به عنوان
 مقدمه قرار می گیرد برای حصول این مقام منبع و بسیار بلند، و آن اخلاص
 در عبادت به منزله ی یک نردبان برای ارتقای به این منظر رفیع اعلی است؛
 و کسی که اخلاص و حضور را مراقبت کند آماده می شود برای وصول به
 مرتبه ی عظمی و بهشت غلیبا، و در این بهشت وحدت وجود به وجه چهارم
 که همان توحید حقیقی اهل الله است آنچه را که نفس ها اشتها دارند در آن

هست و نیز در این بهشت چیزهایی است که چشمان از آن لذت می‌برند و چیزها در او دیده می‌شود که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و بر قلب هیچ بشری خطور هم نکرده است. و به تحقیق به سوی همین وحدت وجود رفته‌اند عرفای شامخین.

تقریر این نحوه وحدت وجود عارفان

شکی نیست به وجود کثرت و تعدد و اختلاف انواع و اصناف و افراد، ولی خداوند جل‌جلاله در ایجاد ممکنات مختلفه و تکوین و تحقق آنها، همانا به حیات و قدرت، و علم و اراده تجلی کرده و ظاهر شده است همانند تجلی نمودن گوینده‌ی فصیح بلیغ در سخن گفتنش؛ و ظهور عاکس همانند انسان مثلاً در آئینه‌های متعدد که از نظر جنس و رنگ و شکل و جهت و بزرگی و کوچکی و غیر اینها از صفا و کدورت مختلف هستند، و شکی نیست آنچه که دیده می‌شود از عکسهای مختلف در اشکال گوناگون و فراوان در آن آینه‌ها، همه‌شان همان ظهور انسان در آنهاست نه وجود انسان در آنها، و نه حلول او و نه اتحادش با آنهاست. و اینچنین است سخن در تجلی متکلم در گفتارش.

پس وقتی شخصی دیگر در این آینه‌ها و مظاهر نگاه کند، عکسهای آن شخص اول را در این آینه‌ها به صورتهای متعدد و مختلف می‌بیند همچنانکه این شخص دوم آن آینه‌ها را هم می‌نگرد، پس کسی نظر و نگاهش را واقع سازد بر همان عکسهای متفاوت به تفاوت محل‌ها و مجالی

بدون اینکه آن عکسها را به صورت عنوانهایی برای عاکس مثل انسان قرار دهد، پس این شخص بیننده می‌پندارد که این عکسها، چیزهای مستقلی هستند، و به تحقیق از عاکس دور می‌ماند کما اینکه مذهب عموم مردم اینگونه است.

و کسی که نگاهش را فقط در عاکس مثلاً انسان قرار دهد به طوری که همه‌ی نگاه بیننده به همه‌ی عاکس اشتغال یابد و از شدت عشق به عاکس اصلاً التفاتی به غیر او حتی عکسهای او در آینه نداشته باشد و از آینه هم بی‌توجه باشد، و در این کثرات و تعینات عکسها جز به اصل آنها و صاحب آنها توجه نداشته باشد، که از این معنای شریف وحدت به «وحدت وجود در نظر و فنای در صورت» نام می‌برند پس آن وحدت وجود در منظر عارفان بالله به این معناست که گویند:

ز هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش

که من آن قدر عنا می‌شناسم

موخذ حقیقی کیست؟

پس موخذ حقیقی وقتی که اضافات را اسقاط کرد، و اعیان ممکنات و حقایق وجودی امکانی و جهات فراوان مختلف را مشاهده نمود، و در آن اعیان ممکنات نظر نکرد و ندید در آنها مگر تجلی حق تعالی و ظهور قدرت و صفات کمالیه‌اش را به طوری که این خوی و سرشت او را از وجود واجبی باز نداشت، و از لقاء الله عزوجل فراموشش نشد و از وجه الله در

هیچ چیزی ذهول و غفلت پیدا نکرد پس این موحد حقیقی فانی فی الله است و در نزد او مرزوق است، و ندیده است مگر او را. و توحید به این معنی را اوحدی از اهل الله روزی شده‌اند که به نعمت لقای عظمای او فائز گشته‌اند. ترجمه‌ی شعر: هر آینه ظاهر شد پس بر اوحدی پنهان نیست، مگر بر ناپینایی که نمی‌شناسد ماه را

وحدت عالم دال بر وحدت وجود

و موحد در این مشهد، ماسوی الله از آسمان و زمین و غیب و شهادت را به همدیگر مرتبط می‌بیند، و در بین آنها جدایی نمی‌داند بلکه ارتباطشان را همانند اجزای یک بدن نسبت به همدیگر می‌شناسد، و به همین معنی وحدت عالم را دلیل بر توحید حق تعالی می‌داند، و اگرچه هر یک از اشیای عالم هم به تنهایی دلالت بر وحدانیت الهی می‌نمایند که این مطلب هم در جای خود تفریر شده است که: ترجمه شعر: و در هر چیزی برای خداوند نشانه‌ای است، دلالت می‌کند بر اینکه او یکی است.

هر گیاهی که از زمین روید «وحدۀ لاشریک له» گوید

تطبیق وحدت وجود عارفان با آیات و روایات

و صدوق در باب ردّ بر ثنویت و زنادقه از توحید^۱ به اسنادش از هشام

بن حکم گوید که به امام صادق علیه السلام عرض کردم که چه دلیلی وجود دارد بر اینکه خداوند یکی است؟ حضرت فرمود: «اتصال تدبیر و تمام صنع»^۱،
 کما اینکه خداوند عزوجل فرمود: «اگر در آسمان و زمین غیر از خداوند
 تعالی خدای دیگری می بود هر آینه آسمان و زمین فاسد می شدند».

و وقتی که موحد به این مقام بلند نایل آمد، پادشاهی خداوند تعالی بر
 ماسوايش را می یابد و می بیند که: «هیچ جنبنده‌ی نیست مگر آنکه خداوند
 ناصبه‌ی او را به کف قدرت گرفته است»، و می گوید: «برای چه کسی
 است پادشاهی در امروز؟ برای خداوند واحد قهار است»، و به سر فرمایش
 امام الموحّدین امیرالمؤمنین علی علیه السلام می رسد که: «با هر چیزی خداوند
 هست ولی نه به صورت مقارنت (نزدیکی جسمی با جسمی)، و غیر از هر
 چیزی است ولی نه به مزایله (جدایی جسمی از جسمی)».

قیصری در شرح ادربیسی از فصوص الحکم گفت: «ای رونده و سالک
 راه حق بنگر که از وحدت و کثرت به صورت جمع و یا فرادی چگونه
 می بینی؟ پس اگر تو فقط وحدت را می بینی، پس تو با حق هستی به
 تنهایی چون که دو تایی مرتفع است، و اگر تو فقط کثرت را می بینی پس
 فقط با خلق هستی، ولی اگر وحدت را در کثرت می بینی به نحوی که
 وحدت در آنها محتجب است، و کثرت را هم در وحدت به نحو
 مستهلک می بینی، پس بین دو کمال جمع کردی و به مقام دو نیکویی
 (وحدت قاهر و کثرت مقهور) رسیده‌ای»، انهی کلامه.

و به آنچه که تقریر کردیم دانسته شد سر گفتار کاشف حقایق امام

جعفر بن محمد الصادق علیه السلام: «به خدا قسم که به تحقیق خداوند عزوجل برای خلق خود در کلامش تجلی فرمود و لکن آنان نمی بینند».

این روایت را عارف ربّانی عبدالرزاق کاشانی در تأویلاتش نقل کرد که در آخر کَشکول علامه بهائی^۱ هم آمده است. و نیز شیخ اکبر محیی الدین در مقدمه تفسیرش^۲ هم نقل کرد، و نیز ابوطالب محمد بن علی حارثی مکی در قوت القلوب^۳ از امام صادق علیه السلام نقل کرده است.

و قریب به همین روایت را ثقة الاسلام کلینی در روضه کافی^۴ از مولای ما امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خطبه‌ای که حضرتش در ذی قار سخن فرمود نقل کرد که حضرت فرمود: «پس برای آنان خداوند سبحانه در کتابش تجلی کرد بدون اینکه او را به بینند» و به همین روایت جناب فیض در وافی^۵ هم آورده است.

و بعد اللَّتِيَا وَ اَلْتِي مِي گونیم: و برای خداوند مثل اعلی است، و توحید بر این وجه چهارم دقیقتر از مثال و تمثیل مذکور یعنی مثل عاکس در مرایا است، و چه نیکو افاده کرد شیخ عارف محیی الدین عربی در باب ۶۳

۱. ط ۱، ص ۶۵۲

۲. ج ۱، ص ۴.

۳. ج ۱، ط مصر ۱۳۸۱، ص ۱۰۱.

۴. ط رحلی، ص ۳۷۱.

۵. ص ۲۲، م ۱۴.

کتاب فتوحاتش که:

«وفتی که انسان صورت خود را در آینه ادراک می‌کند قطعاً می‌داند که صورت خود را به یک وجهی ادراک کرده است و به وجهی هم آن را ادراک نکرده است بخاطر اینکه به جهت نهایت کوچکی جرم آینه یا بزرگی جرم آن، صورت خود را هم در نهایت کوچکی و یا بزرگی می‌بیند. و قادر نیست اینکه انکار کند که صورتش را دیده است، در حالی که می‌داند هم که در آینه صورت او نیست، و اینکه این صورت، بین انسان و بین آینه هم نیست، پس در گفتارش که بگوید که صورتش را دیده، و صورتش را ندیده نه صادق است و نه کاذب، پس چیست آن صورت دیده شده؟ و محل آن کجاست و شأن آن چیست؟ پس این صورت در آینه هم منفی است هم ثابت، و هم موجوده است و هم معدومه، و هم معلومه است و هم مجهوله.

خداوند سبحانه این حقیقت را برای بنده‌اش به صورت زدن مثالی اظهار کرد که تا عبدش بداند و برایش محقق باشد که وقتی در این صورت مرآتیی که از جنس همین عالم است از ادراک آن عاجز است و در ادراکش متحیر است و به حقیقت آن علم حقیقی برایش حاصل نیست، پس این عبد به خالق این صورت مرآتیی در این هنگام عاجزتر و جاهلتر و دارای حیرت بیشتری است»، انتهى.

نکته: اصل تمثیل به آینه از امام ثامن الحجج علیه السلام در جواب عمران

صابی است که در آخر باب ۶۵ از توحید صدوق آمده است.

غزالی در احیاء العلوم در بیان وجه اخیر از توحید گفت: «این توحید آنست که دیده نشود در موجود جز یکی، که این یکی مورد شهود صدیقین است، و صوفیه آن را فنای در توحید نامند چونکه جز یکی دیده نمی شود که حتی خودش را هم بیننده نمی بیند به این معنی که از دیدن خودش هم فانی شده است، پس اگر بگوییم: چگونه تصور می شود اینکه مشاهده نشود مگر یکی در حالی که این شخص بیننده آسمان و زمین و دیگر اجسام محسوسه ی فراوان را می بیند؟ پس در جواب بدان که این نحوه شهود، غایت علوم مکاشفات است و اینکه موجود حقیقی یکی است، و کثرت در این یکی مربوط به کسی است که نظرش را پراکنده کند و موخّد (حقیقی) نظرش را به دیدن آسمان و زمین و دیگر موجودات پراکنده نمی کند بلکه همه را در یک حکم می بیند، و اسرار علوم مکاشفات به سطر کتاب در نمی آید آری ذکر کردن چیزی که شدت استبعاد تو را بشکند ممکن است و آن اینکه یک شیئی را می شود به یک نوعی از مشاهده و اعتبار به نحو فراوان ملاحظه کرد، و همان چیز را به یک نحوه دیگر دیدن و اعتبار کردن، یکی ملاحظه نمود، کما اینکه انسان کثیر است وقتی که به روح و جسد و سایر اعضای او ملاحظه شود، و همین انسان به اعتبار و ملاحظه ی دیگر واحد است، زیرا که می گوئیم که او یک انسان است، پس او به نسبت به انسانیت، یکی است، و چه بسا

می‌شود که شخصی که انسان را مشاهده می‌کند و در ذهن او کثرت اجزاء و اعضاء و تفصیل روح و جسدش خطور نمی‌کند، و فرق بین این دو نحوه اعتبار در حالت استغراق و استهتار (آن مرد به فلان چیز حریص شد و تمام فکر و ذکرش متوجه آن شد) است که مستغرق واحدی است که در آن تفرّق نیست، و مثل اینکه او در عین جمع است، و مورد التفات است کثرتش در تفرّق آن.

و همچنین هر آنچه که در وجود است برایش اعتبارات و مشاهدات فراوان مختلفه است و آن چیز به اعتبار یکی از اعتبارات واحد است، و به اعتبار دیگر فراوان است که بعضی از آن اعتبارات شدت کثرت دارند از بعضی دیگر.

و مثال انسان اگر مطابق با فرض نیست ولی فی الجمله بر کشف کثیر آگاهی می‌دهد و از آن بطور اجمال، این استفاده می‌شود که اگر به مقامی نرسیده‌ای آن را انکار نکنی و منکرش نشوی، و اینکه به صورت ایمان تصدیقی ایمان آوری، که تا برای تو از این حیث که ایمان آوردی به این توحید، نصیبی از آن داشته باشی، و اگرچه این توحید بصورت بئین و روشن نباشد. و این نحوه مشاهده‌ای که در آن جز خدای یکی سبحانه ظاهر نمی‌شود گاهی دوام می‌یابد، و گاهی هم طاری می‌شود مثل برق جهنده که این نحوه ظهورش بیشتر است، و دوام آن کم است ولی خیلی نادر و عزیز است جداً.

و در جای دیگر همین کتابش هم غزالی گفت: «و اما کسی که بصیرت

خویش را تقویت کند و نیت او ضعیف نشود، پس همانا او در حال اعتدال امرش جز خدا نمی‌بیند و نمی‌شناسد، و می‌داند که در وجود جز خدای تعالی نیست، و افعال او اثری از آثار قدرت خداوند است، پس افعالش تابع مَر قدرت خداوند است، پس برای آن افعال به حقیقت وجود (جدایی) نیست، و همانا وجود فقط مال واحد حَقّی است که به او، همه‌ی افعال وجود دارند، و از این جاست حالش که در هیچ چیزی از افعال نظر نمی‌کند مگر اینکه در آن چیز فقط فاعل می‌بیند و از فعل فاعل از حیث اینکه آسمان و زمین و حیوان و درخت است ذهول و غفلت دارد، بلکه در فعل از آن حیث که صنعت الهی است می‌نگرد، و هرگز نظرش برای این فعل به سوی غیر فاعل تجاوز نمی‌کند مثل کسی که نظر می‌کند در شعر انسان و یا خط او و یا تصنیف او، پس انسان را شاعر و مصنف می‌بیند و آثارش را از حیث اینکه آثار این انسان است می‌بیند نه از حیث اینکه این اثر مثلاً خطش دوات و رنگ و زاج و... است که بر سفیدی نوشته شده است، پس او غیر نویسنده و مصنف نمی‌بیند. و لذا همه‌ی عالم هم تصنیف الهی است پس کسی که به این عالم از حیث اینکه فعل خداست بنگرد، و آن را از باب فعل الله دوست داشته باشد او در حقیقت غیر خدا نمی‌بیند و غیر خدا را عارف نیست، و غیر او را دوست ندارد، بلکه نظر نمی‌کند بسوی خودش از حیث اینکه خودش است، بلکه خودش را هم از باب اینکه عبدالله و بنده‌ی اوست می‌بیند، پس به این آقا گفته می‌شود که او در توحید فانی شده است، و اوست که در نفس خود فانی شده است، و به

سوی همین مطلب اشاره شد به قول کسی که گفت: «ما به ما بودیم پس از خود پنهان شدیم، پس باقی ماندیم ما بدون خودمان». پس اینها اموری است که در نزد صاحبان بصیرت و بینایی روشن است که صاحبان فهم و ادراک ضعیف از ادراک این امور دچار مشکل می‌باشند، و یا بخاطر اینکه عالمان به این امور از بیان و ابضاح این امور به عبارتی که تفهیم کننده و رساننده‌ی غرض و هدف برای آفهام و فهم‌ها باشد کوتاهی دارند، یا به خاطر اشتغال علماء و اعتقادشان هست که بیان این امور را برای غیرشان بی‌نیاز کننده‌ی آنها نمی‌یابند، انتهی کلام غزالی.

معرفت و حکمت منامیه‌ی حضرت استاد

می‌گویم من که: به تحقیق در شب دوشنبه ۲۳ از ربیع الاول از ماههای سال ۱۳۸۷ هجری قمری بعضی از مشایخ خودم را (یعنی مرحوم علامه آیت الله العظمی آشیخ محمدتقی آملی) در خواب مشاهده کردم که یک رساله‌ای را در سیر و سلوک الی الله تعالی به من داده‌اند و بعد از آن به من فرمود: التوحید أن تنسی غیر الله، بعد از بیدار شدن در فردای آن روز که به محضر انورش داستان خوابم را نقل کردم ایشان فرمود:

«نشانی داده‌اندت از خرابات که التوحید اسقاط الاضافات»

و این بیتی که ایشان به من فرمودند از گلشن‌راز شبستری رحمته‌الله علیه بود.

پس به آنچه که تقدیم داشتیم دانستی که مراد از وحدت وجود آن چیزی نیست که اوهام کسانی که به مغزای مرام و سرکلام عارفان

نرسیده‌اند، توهم می‌کنند و می‌پندارند، و نیز «لقاء الله» ای که برای اهلش حاصل شد آن چیزی نیست که جاهلانی که جمع بین جمع و تفرقه نمی‌کنند، تصور می‌کنند.

توحید عارفان بالله همان توحید امام صادق علیه السلام

و به تحقیق حدیثی از معدن حقایق امام ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق صلوات الله تعالی علیه آمده است بر این جمع در توحید که: ان الجمع بلا تفرقة زندقه، و التفرقة بدون الجمع تعطیل، و الجمع بینهما توحید. (و توحید یعنی وحدت وجود در منظر عارفان بالله برگرفته شده از این کلمه‌ی طیبه و سایر کلمات نوری‌ی صاحبان عصمت و طهارت علیهم السلام است).

و حکیم عارف متأله میرزا محمد رضای قمش‌ای رحمته الله در تعالیق خود بر تمهید القواعد ابن ترکه در شرح قواعد التوحید ابو حامد ترکه در بیان همین حدیث امام صادق علیه السلام فرمود:

۱- «طائفه‌ای از متصوفه بدین سوی رفتند در اینکه وجود، حقیقت واحده‌ای است که در او تکثر نیست و برایش تشان هم نمی‌باشد، و آنچه را که از ممکنات زیادی که مشاهده می‌شوند اموری موهومی‌اند که ذاتشان باطل و هیچ است مثل دومین آنچه را می‌ماند که صاحب چشم دوبین می‌بیند. این قول وحدت وجودی همان قول کفرگونه است که در حقیقت خدای را نفی می‌کند، زیرا که نفی ممکنات مستلزم نفی فاعلیت

حقّ تعالی است که وقتی فاعلیت حقّ تعالی عین ذاتش باشد پس نفی فاعلیت او مستلزم نفی ذات الهی هم می‌شود، و به سوی همین قول مردود حضرت امام صادق علیه السلام به فرمایش خود بدان اشاره کرد که فرمود: ان الجمع بلا تفرقة زندقه.

۲- و طایفه‌ی دیگر از متصوّفه به این سوی رفتند که ممکنات موجود هستند منتهی جاعل و فاعل برایشان در خارج از آنها نمی‌باشد، و وجود مطلق هم با ممکنات متحد است، بلکه عین ممکنات است. و قول این طایفه هم در حقیقت ابطال ممکنات و تعطیلی برای آنها در وجود است، چون در این صورت برای وجودشان معطی نخواهد بود زیرا که مفروض این قول آن است که واجبی برایشان در خارج از ذاتشان نیست بلکه وجود مطلق عین ذات خود آنهاست، وانگهی که شیئی خودش را به خود اعطاء نمی‌کند، و از طرفی هم ممکن به وجوب ذاتی وصف نمی‌شود، (که تا گفته شود که ممکنات چون واجب ذاتی‌اند به خارج از ذات خود نیازمند نیستند)، به این قول هم امام صادق علیه السلام اشاره کرد و فرمود: والتفرقة بدون الجمع تعطیل، از این بیان روشن می‌شود که هر دو قول ذکر شده مشتمل بر تناقض گویی‌اند، چون که جمع بدون تفرقه مستلزم نفی جمع است، و تفرقه‌ی بدون جمع هم مستلزم نفی تفرقه است، انتهی کلامه.

تقریر دیگر برای وحدت وجود عارفان بالله

و اگر خواستی تقریر این مطلب بسیار بلند را بر اسلوب دیگری که

روشن تر و واضح تر از آنچه که گذشت باشد پس بدان که: هر چه که از او خبر داده می شود، و از او اثری صادر می شود همان وجود است نه غیر آن، و ماسوای وجود هیچی محض و نیستی صرف و باطل الذات است، و چیزی که هیچی باشد، چیزی نیست تا اینکه بخواهد دارای اثر باشد، و وقتی تو در اشیای ممکنه تأمل نمایی آنها را می یابی که ظهورشان به وجود است، و اگر وجود نباشد برای اشیای ممکنه ظهوری نیست تا چه رسد که دارای اثری باشند، پس وقتی وجود در موطنی محقق شود اثر متناسب با آن هم در همان موطن به دنبالش درمی آید. و نیز می یابی که برای اشیای ممکنه دو اعتبار است: ۱- یکی از آن دو وجود آنهاست، ۲- و دیگری حدود آنست که به همین لحاظ حدود به صورت وجودات مقید و محدود می گردند، پس به خاطر قید و حدشان به اسمای لفظی نام برده می شوند که گفته می شوند، این زمین است، و آن آفتاب و آن ماه و فلک و ملک و هکذا، که از این حدود اشیاء در کتب حکمیة بلکه در جوامع رواییه به «ماهیت» تعبیر می شود، و چون که برای اول تعالی حدی نیست لذا برای او ماهیتی هم دانسته نمی شود.

لفظ ماهیت و مائیت در روایات و نفی آن از خداوند

و در دعای یمانی برای امام موحدین علی امیرالمؤمنین علیه السلام که سید اجل ابن طاووس علیه الرحمه بصورت مسند در مهج الدعوات روایت کرده است اینکه فرمود:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ الْحَقُّ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، أَلَيْسَ
 أَنْ قَالَ بَعْدَ سَطُورٍ: لَمْ تَعْنِ فِي قَدْرَتِكَ، وَ لَمْ تَشَارِكْ فِي الْهَيْتِكَ، وَ لَمْ تَعْلَمْ لَكَ
 مَائِيَّةٌ فَتَكُونُ لِلْأَشْيَاءِ الْمَخْتَلِفَةِ مَجَانِسًا، الْغ.

بارالها تو پادشاه حقی هستی که خداوندی جز تو نیست، نا اینکه بعد از
 سطوری گفت: «تو در قدرتت کمک نمی شوی و در الهیت و خدایی بودنست
 مشارکت نداری، و برای تو مائیتی دانسته نمی شود که تا با اشیاى مختلفه
 مجانست (در ماهیت و حد داشتن) داشته باشی.

و در باب نفی جسم و صورت و تشبیه از جلد دوم بحار به نقل از روضة
 الواعظین است که از امیرالمؤمنین ع نقل شده که به حضرت مردی
 عرض کرد: «کجاست معبود؟ پس حضرت در جوابش فرمود: «نگو که
 برای او مکانی است زیرا خداوند مکانیت را مکان قرار داد، و نگو که
 برای او کیف و چگونگی است، زیرا که او کیفیت را کیف قرار داد، و
 نگو که برای او چه نحوه ماهیتی است، زیرا که ماهیت را خلق کرد، و
 چستی را آفریده، الحدیث.

و ماهیت و مائیت به یک معنی است که از «ما هو» مشتق است چه اینکه
 صریح روایت امیرالمؤمنین ع هم بوده، و چه اینکه محقق خواجه
 نصیرالدین طوسی رحم در اول فصل دوم از مقصد اول تجرید بدان تصریح

کرد، و متأله سبزواری هم در اول فریده‌ی پنجم از غرر الفرائد، بدان صراحت گفتار داشت. و تعبیر ماهیت به مائیت هم در کتابهای قدماء بلکه در روایات فراوانی هم جداً آمده است. و فیلسوف عرب از ماهیت در رساله‌اش به مائیت تعبیر آورد که در رسائل فلسفی در مصر چاپ شده است.

و شیخ جلیل صدوق در باب تفسیر ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ از کتاب توحید به اسنادش از وهب بن وهب الفرشی گفت که شنیدم که امام صادق علیه السلام می فرمود: «یک گروه و جمعی از اهل فلسطین به محضر امام باقر علیه السلام مشرف شدند و از حضرت از مسائلی پرسیدند که حضرت به آنان جواب داد، سپس از حضرت در مورد ﴿الصَّمَدِ﴾ سؤال نمودند، حضرت فرمود که تفسیرش در خودش هست، که الصَّمَد دارای ۵ حرف است، الف آن دلیل بر ائیت خداوند است، و او همان قول خداوند است که فرمود: ﴿شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^۱ که او خودش شهادت می دهد که الهی غیر خودش نیست، و این امر تنبیه و اشاره است به اینکه او از ادراک حواس غایب است، و لام ﴿الصَّمَدِ﴾ دلیل بر الهیت اوست به اینکه او همان ﴿الله﴾ است، تا اینکه فرمود: برای اینکه تفسیر ﴿الله﴾ یعنی همان کسی که همه آفریده‌ها از ادراک مائیت و کیفیت او به وسیله حسن یا وهم عاجز ماندند تا اینکه

فرمود:

پس وقتی بنده در مائیت باری تعالی و کیفیت او به تفکر در او فرو رود سرگردان و متحیر می گردد، الخ.

بیرامون اشتقاق انیّت، و انیّت و ماهیّت در نزد اهل الله

و انیّت از «ان» مشتق می شود چه اینکه امام از زیبایی صنیعتش فرمود که این همان فرمایش خداوند است که فرمود: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، و تعبیر از تحقّق شیعی و وجود آن به انیّت، و از حدودش به ماهیّت یا مائیت در السنه ی اهل الله کم نمی باشد.

ماهیّت در منظر اهل الله در توحید

و ماهیات به طور کلی بوسیله وجود ظاهر می شوند، پس ماهیات روشنایی ذاتی ندارند بلکه به ذات خود هیچ و تاریکی محض اند، و همانا وجود و نورشان به همان وجود است. و چونکه برای خداوند حدّ و نهایت نیست پس در او ماهیّت تصور نمی شود و او بلند مرتبه تر است از اینکه بخواهد مجانس با آفریده هایش باشد. و در حدیثی آمده که: «پروردگار ما نوری الذّات، حی الذّات، قادر الذّات، عالم الذّات» (یعنی ذات او عین نور و حیات و قدرت و علم است)، کسی که می گوید که خداوند بوسیله ی

قدرتش قادر، و به وسیله علم عالم، و به وسیله حیات، زنده است هر آینه با خداوند یک خدای دیگری را متحد کرده است، در حالی که اینچنین کسی که اینجور در مورد خداوند قائل است از ولایت ما چیزی او را بهره نیست».

و در توحید از جابر جعفی از امام باقر علیه السلام آمد که گفت من از حضرت شنیدم که می فرمود: «همانا خداوند نوری است که تاریکی در او نیست، و علمی است که در او نادانی نیست، و زنده‌ای است که مرگ در او راه ندارد».

و در همین توحید صدوق به اسنادش از هشام بن سالم نقل شد که گفت من بر ابی عبدالله علیه السلام وارد شدم که به من فرمود: آیا خداوند را نعت می کنی؟ عرض کردم آری، فرمود: بگو، عرض کردم که او شنوای بیاست، فرمود: این صفتی است که مخلوقین هم در این صفت با او شریکند، عرض کردم که چگونه نعت کنیم؟ فرمود: او نوری است که تاریکی در او نیست و زنده‌ایست که مرگ در او راه ندارد، و علمی است که در او نادانی نیست، و حقی است که باطل در او نیست، پس از محضرش بیرون آمدم که در آن حال داناترین مردم به توحید بودم.

و چونکه نور ذاتاً روشن است و دیگران را هم روشن می نماید، چه اینکه روشنایی های محسوسه از نور ماه و ستارگان و پرتو آفتاب را هم می بینی که هم خود روشن هستند و هم دیگران را نور می دهند، و بر این

انوار محسوسه هم نور اطلاق می‌شود از همین حیث که خود ظاهرند و مظهر دیگرانند، همچنانکه نور اطلاق می‌شود بر علم از حیث اینکه ظهور علم برای عالم به آن هم اینگونه است، پس به تحقیق در خبری از سید مرسلین علیهم‌السلام آمده که فرمود: «علم نور است و ضیاء و پرتوی است که خداوند در دل‌های دوستانش می‌اندازد» که این حدیث در جامع الاسرار سید حیدر آملی هم نقل شده است.

و در خبر دیگری از حضرت علیه‌السلام آمده که فرمود: «علم به زیادی تعلم نیست، بلکه همانا علم نوری است که خداوند در دل کسی که می‌خواهد که هدایتش کند قذف می‌کند» که این حدیث در قرّة العیون فیض مقدس رضوان الله تعالی علیه آمده است.^۱

و در حدیث آینده که از عنوان بصری از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌شود، بر آفتاب وجودی که پرتودهنده غیر خود از ماهیات قالب‌ها و هیكل‌های امکانی است بلکه خارج کننده آنها از نیستی به سوی هستی است، اسم نور اطلاق می‌شود، بلکه نور حقیقی اوست که دیگر انوار حسیه از او نور می‌گیرند، برای آنکه درایت به کار آوردی که ظهور هر چیزی به وجود نوردنده است، پس وجود به ذات خود روشن است، و دیگر اشباح ماهیات و هیكل آنها را هم روشن‌گر است چه اینکه به سوی همین مطلب

آیه قرآن تو را هدایت می کند که ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾^۱ الآیة و همانا شیخ جلیل صدوق در اول باب تفسیر قول خداوند تعالی ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ تا آخر آیه، به اسنادش از عباس بن هلال روایت کرد که گفت من از حضرت رضا علیه السلام از این قول خداوند تعالی پرسیدم، فرمود: او هدایت گر برای اهل آسمان و هدایت گر برای اهل زمین است، و در روایت برقی است: «او کسانی که در آسمانها و زمین اند را هدایت کرد».

و بیانش اینکه هر کسی که به حقیقتی هدایت شد همانا به نور وجود هدایت یافت که بدون این نور وجود، تاریکیها غالب می شود، پس نور یعنی وجود، اوست هدایت گر، و نیست مگر اینکه ولی الله اعظم در فرمایش خود که نور را به هدایت گر تفسیر کرد راست گفته است.

اگر بگوییم که در تعدادی آیات و در ادعیه و روایات فراوانی آمده است که او تعالی گمراه کننده «مُضِلٌّ» هم هست مثل قول خداوند تعالی: ﴿مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُغْنِ عَنْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۲ و قول دیگرش که ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^۳ و مثل این دو آیه از آیات دیگر، پس بین این دو گونه آیات چگونه می شود توفیق حاصل نمود؟

۱. نور/ ۲۵

۲. انعام/ ۳۹

۳. فاطر/ ۸۱

معنای اضلال خداوند

در جواب می‌گوییم که «اضلال» یعنی خارج نمودن دیگران از راه از باب دواعی نفسانی و اغراض شخصی بوسیله اعمال کردن حقد و حسد و امثال آن دو تا اینکه با این اعمال کردن بک نحوه تشقی و دل‌خنکی برای گمراه کننده بوسیله‌ی این اضلال به غیر باشد، که بر شما مخفی نیست که اسناد این نحوه اضلال به حق تعالی قبیح عقلی است زیرا که عقل اسناد این نحوه اضلال را به حق تعالی تجویز نمی‌کند، پس اضلال به معنای حقیقی بدون توسل به واسطه‌ای به حق تعالی اسناد ندارد.

پس می‌گوییم: بحثی هم نیست که حق تعالی گمراه کننده است، و آن کس را که بخواهد گمراه می‌نماید.

سرّ اضلال حق تعالی

ولی در تحت این مطلب یک سرّی نهفته شده که با ایراد مثالی آن را برایت روشن می‌سازیم بدین بیان که گوئیم: «وقتی که برای شما فرزندان باشد که شما آنها را به عملی و دستوری هنوز امر نکرده باشید، صحیح نیست اینکه گفته شود که فلانی پدرش را اطاعت کرده است، و فلانی پدرش را عصیان و نافرمانی کرده است. و اما وقتی که شما دستوری را برایشان قرار دهید که آنان را امر به خیر و نیکی کرده باشید، پس بعضی هایشان می‌پذیرند و بعضی دیگر سرپیچی می‌نمایند، پس در این صورت به اولی گفته می‌شود که او پدرش را اطاعت کرده است، و به

دومی عنوان نافرمانی داده می‌شود، سپس وقتی که آن دستور حاوی چیزی باشد که در آن صلاح آنان و رشاد و رشد آنان باشد، پس شما به نسبت بعضی هدایتگری که گروه اولی باشند، و حیث اینکه دومی به خودش ستم کرد و از دستور سرپیچی کرد، در این هنگام به او گمراه شده و به شما گمراه کننده اطلاق می‌شود، به این معنی که اگر آن دستور شما نمی‌بود هدایت از ضلالت متمایز نمی‌شد و قبل از تعیین راه، صحیح نبود که گفته شود که فلانی هدایت یافت و دیگری گمراه شد، پس به حقیقت دومی از دستور شما منحرف شد و از راه شما که برایش به صلاح او قرار داده‌اید بیرون رفت که شما نسبت به او مضلّ و گمراه کننده‌ی به این معنای دقیق لطیف هستید.

وقتی که این مثال را فهمیدی، درمی‌یابی جواب پرسش خود را که این است که اگر فرستادن پیامبران و رسولان و نازل کردن کتابها از طرف خداوند نمی‌بود، خبیث از طیب تمیز داده نمی‌شد، و صحیح نبود اینکه گفته شود: «فلانی بسوی راه مستقیم هدایت شد که رستگار گشت، و فلانی هم گمراه شد پس عصیان کرد و منحرف شد؛ و حیث اینکه دستور هم همان قرآن است و همان قرآن راه و معیار و ترازو هست، و خداوند تعالی آن را برای هدایت بندگانش نازل کرد، پس هر کسی که استکبار ورزید و سر باز زده است، گمراه شد و به خودش ستم کرد، و به این معنی گفته می‌شود که خداوند او را گمراه کرد یا اینکه می‌گویی خداوند گمراه کننده است و امثال این عبارات؛ آیا نمی‌بینی که اضلال به ظالمین و

خاسرین و کافرین و امثال آنها اضافه گشت مثل قول خداوند تعالی که: ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾^۱ و قول خداوند: ﴿مَنْ يُضِلِّ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾^۲ و قول خداوند: ﴿كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ﴾^۳ و امثال اینگونه آیات. پس بصیرت به کار آور، و این مطلب را که سرّی نهفته بود را درست بگیر و مغتنم بشمار.

بیان محقق قیصری در توحید اهل الله

و قیصری در مقدمه اش بر شرح فصوص گفت که: وجود خیر محض است و هر چه که خیر است از اوست و به اوست، و قوام او به ذات خود برای ذات خود اوست، زیرا که در تحقق خود به چیزی بیرون از ذات خود نیازمند نیست پس او قیوم ثابت به ذات خود و مثبت برای غیر خود است.

حق تعالی آغاز و انجام ندارد

و برای حق تعالی آغازی نیست و گرنه باید محتاج به علت موجوده‌ای باشد چون که در این صورت حق تعالی ممکن می‌شود، و نیز برایش پایانی نیست و گرنه معروض برای عدم و نیستی قرار می‌گیرد که به ضد خودش

۱. ابراهیم/ ۲۷

۲. اعراف/ ۱۷۸

۳. عاف/ ۸۴

که عدم است متصف می‌شود، و انقلاب از وجود به عدم پیش می‌آید، (که هر دو وجه محال است) پس حق تعالی ازلی و ابدی (بی‌آغاز و انجام) است و او اول و آخر و ظاهر و باطن است چون که همه‌ی آنچه را که در ظاهر و باطن است به او برمی‌گردد، و او به هر چیزی علیم است به جهت احاطه‌ی او به اشیاء به ذاتش، و انگهی برای هر عالمی هم اگر علمی حاصل می‌شود بواسطه‌ی او حاصل می‌شود پس او خودش به علم اولی‌تر و سزاوارتر است بلکه اوست که همه‌ی کمالات لازمه‌ی اوست، و هر یک از صفات مثل حیات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و غیر اینها به او قائم است، پس او حیّ علیم مرید قادر سمیع بصیر به ذات خود است نه بواسطه‌ی چیز دیگری، زیرا که بواسطه‌ی او همه اشیاء به کمالاتشان می‌رسند، بلکه اوست که به تجلی‌اش و تحوّلش در صورت‌های مختلفه به صورت‌های آن کمالات ظاهر می‌شود، پس تابع برای ذوات می‌گردد زیرا همه‌ی آن صفات هم وجودهای مخصوصی‌اند که در مرتبه‌ی احدیّت مستهلک می‌شوند ولی در واحدیّت ظهور می‌یابند.

در حق تعالی تکثر راه ندارد

و او حقیقت واحده‌ای است که در او تکثر راه ندارد، و کثرت ظهورات و صورتهایش ضرری در وحدت ذات و تعین او نمی‌زند، و امتیاز آن حقیقت واحده به ذات خودش هست (که واجب‌الوجود متعین است) نه به تعینی زاید بر ذاتش، زیرا که در وجود چیزی که مغایر با او باشد نیست، تا

اینکه بخواهد با او در چیزی شریک باشد و از او در چیزی هم متمایز باشد، و این هم منافاتی ندارد با ظهور این حقیقت واحده در مراتب متعدّنه اش، بلکه او اصل همه تعینات صفاتی و اسمائیه و مظاهر علمیه و عینیه است.

حقّ تعالی وحدت مطلقه لا بشرط مقسمی دارد

و برای این حقیقت واحده، وحدتی هست که مقابل کثرت نیست، بلکه او را وحدتی است که وحدت او هم اصل همان وحدت در مقابل کثرت است، و این وحدت هم عین ذات احدیهی آن حقیقت واحده است، و وحدت اسمائیه‌ای که در مقابل کثرت است نیز ظلّ و سایه‌ی وحدت اصلیه ذاتیه هست، و به وجهی عین همان ذات احدیه است.

او نور محض و وجود صرف است

و حقّ تعالی نور محض است زیرا بوسیله‌ی همه‌ی اشیاء ادراک می‌شود، و برای اینکه او به ذات خود روشن و ظاهر است و روشن‌گر و نوردهنده‌ی آسمانهای پنهان و ارواح و زمین اجسام است که همه‌ی اینها بوسیله او یافت می‌شوند و تحقّق می‌یابند، و حقّ تعالی سرچشمه‌ی همه‌ی انوار روحانیه و جسمانیه است. و حقیقت او برای ماسوایش معلوم نیست (یعنی او را به کنه نمی‌شناسند)، و حقّ تعالی عبارت از کون و حصول و تحقّق و ثبوت هم نیست اگر اراده شود به اینها مصدر، زیرا که هر یک از اینها در این هنگامی که مصدر اراده شوند ضرورتاً عرض می‌باشند، و اگر

از اینها آن چیزی که از لفظ وجود اراده می‌شود، اراده گردد البته دعوایی نیست چه اینکه اهل الله از لفظ کون وجود عالم را اراده می‌کنند، و در این هنگام هیچ چیزی از کون و حصول ... جوهر و عرض نیستند و هم به حسب حقیقتشان معلوم واقع نمی‌شوند اگرچه به حسب اثبت معلوم‌اند. و تعریف لفظی ناچاراً باید به مشهورترش باشد تا اینکه علم را افاده کند، و وجود از لفظ کون و غیر آن به ضرورت مشهورتر است. (پس از آن حقیقت به وجود نام بردن بهتر است تا به کون، حصول، تحقق و ثبوت).

صادر اول

و وجود عامی که بر اعیان در مقام منبسط است سایه‌ای است از سایه‌های او زیرا که وجود عام یعنی صادر اول به قید عمومیت مقید شده است (ولی حق تعالی از این قید هم منزّه است)، و نیز وجود ذهنی و خارجی هم دو سایه‌ی برای این سایه یعنی صادر اولند چونکه تقییدات این دو از تقیید صادر اول بیشتر است (پس صادر اول ظل خداست، و وجود ذهنی و خارجی سایه‌ی صادر اولند)، و به همین مطلب آیه‌ی شریفه اشاره دارد که: ﴿أَلَمْ نَرِإِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَكِينًا﴾ پس او واجب الوجود حق سبحانه و تعالی است که به ذات خود ثابت است و ثابت کننده‌ی غیر خودش است و موصوف به اسمای الهیه است که

منعوت به نعوت ربانیه است که در لسان انبیاء و اولیا به لفظ «هادی» یعنی هدایتگر خلق بسوی ذات خویش است و دعوت کننده‌ی مظاهرش به وسیله‌ی انبیای بسوی عین جمع خداوند و بسوی مرتبه الوهیت اوست که به زبان آنان خبر داده شد که او یعنی صادر اول به هویت خودش با هر چیزی هست، و به حقیقت خودش با هر موجود زنده‌ای هست.

و آگاهی دادند نیز که او عین همه‌ی اشیاست به قول آیه‌ی قرآن: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۱ پس بود حق متعال بوسیله‌ی ظهورش در ملابس اسماء و صفاتش در دو عالم علم و عین، عین همه‌ی اشیاست، و بودن او غیر آنها بخاطر اختلافی او در ذات خود و برتری او به صفاتش از آنچه را که موجب نقص و شین می‌شود، و تنزه او از حصر و تعیین، و تقدس او از علامت‌های حدوث و تکوین.

معنای ایجاد و اعدام حق تعالی اشیا را در قیامت کبری و

صغری

و اینکه او اشیا را ایجاد می‌کند یعنی اختلافی (پنهانی) او در اشیا است با اظهار او آن اشیا را، و اعدام او مَر آن اشیا را در روز قیامت کبری یعنی ظهور وحدتش و ظهور قهرش آن اشیا را هست بوسیله ازاله کردن و زدودن تعینات و علامات آنهاست که آنها را متلاشی می‌کند،

کما اینکه فرمود: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^۱ (یعنی خودش می‌پرسد که برای چه کسی هست پادشاهی امروز؟ خودش جواب می‌دهد برای خدای واحد قهار است.) و نیز فرمود: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۲ چه اینکه خداوند در قیامت صغری اشیاء را اعدام می‌کند یعنی آنها را از عالم شهادت به عالم غیب تحویل می‌دهد یا از صورتی به صورتی در یک عالم متحوّل می‌سازد.

پیرامون ماهیات

پس ماهیات، صور کمالات او، و مظاهر اسماء و صفات اویند که در وهله‌ی اول در علم ظهور یافتند و سپس در عین ظاهر شدند البته به حسب حبّ خداوند در اظهار کردن آیات خود، و برافراشتن پرچمها و غلّم‌هایش، پس ذات او به حسب صورتشان متکثر شد ولی در عین حال در وحدت حقیقه و کمالات سرمدیه‌اش هم هست، و او حقایق اشیاء را ادراک می‌کند به همان ادراک ذات خود به ذات خودش نه به امر دیگری مثل عقل اول و غیر آن (که بعضی در علم خداوند به اشیاء قائل به آن شدند)، زیرا که آن حقایق نیز عین ذات اویند حقیقتاً اگرچه غیر ذات اویند در مقام تعین.

۱. خافر/ ۱۶

۲. قصص/ ۸۷

و غیر او، او را ادراک نمی کنند که فرمود: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^۱ و در آیه دیگر هم فرمود: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾^۲ و در آیه دیگر: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾^۳ و در آیه دیگر ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ﴾^۴ که یعنی ابصار او را ادراک نمی کنند ولی او ابصار را ادراک می کند، و به او علم احاطی ندارند، و آنان حق قدر و ارزش الهی را نمی دانند، و خداوند از خودش شما را برحذر می دارد که او به بندگانش رؤف است، که آگاهی داد بندگانش را از باب شدت مهربانی به آنها و از باب رحمت تا اینکه عمرشان را ضایع نکنند در چیزی که امکان ندارد آن چیز برایشان حاصل شود (یعنی در شناخت که ذات خدا وقت نگیرند که نمی توانند بدان وصول یابند).

توحید اهل الله همان توحید قرآنی و روایات است

(یعنی وجود همان حق است)

وقتی که دانستی وجود همان حق است سر این آیات را می یابی که فرمود: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾، (او با شماست هر جا که باشید)، و ﴿وَ

۱. انعام/۱۰۳

۲. طه/۱۱۰

۳. انعام/۹۱

۴. آل عمران/۳۰

نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ^۱ و ما به او از شما به او نزدیکتریم و لکن نمی بینید، ﴿وَلِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۲ و در خود شماستیم آیا پس نمی بینید؟ ﴿وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾^۳، او در آسمان خداست و در زمین هم خداست، و قولش: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ خداوند نور آسمانها و زمین است و او به هر چیزی محیط است، و یا در حدیث قدسی خداوند فرمود که من گوش و چشم اویم، و به سر این فرمایش هم می رسی که حضرت فرمود: «اگر شما به ریسمان آویزان شوید هر آینه بر خداوند هبوط می کنید» و امثال اینگونه آیات و روایات که از اسرار است که با زبان اشاره به توحید آگاهی دهنده هستند، پایان یافت از کلام قصری آنچه را که اراده کردیم در اینجا آورده شود.

ماسوی الله آیات اویند

و وقتی که حکم سنخیت بین علت و معلول از آن چیزهایی باشد که شک و شبهه ای بدان راه پیدا نمی کند، پس هر یک از ماسوای حق تعالی به عنوان آیت و علامت برای اویند و آیت شینی از او حکایت می کند از یک وجهی، و با آن شینی از جمیع وجوه مباین نخواهد بود، و نسبت آیت

۱. واقعه/۸۵

۲. ذاریات/۲۱

۳. زحرف/۸۴

به صاحب آیت مثل سایه نسبت به ذی ظل است، و اگر حکم سنخیت نمی بود هر آینه صحیح نبود که موجودات آفاقی و انفسی یعنی ماسوی الله آیات او باشند. و لذا در الفاظی مثل کلمه‌ی «آیت» و امثال او که در قرآن کریم ذکر شده است تأمل فرمائید تا انشاء الله به راه درست ارشاد شوید.

تفکر در خلقت

خداوند تعالی فرمود: «همانا در خلقت و آفرینش آسمانها و زمین، و اختلاف و جانشینی شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا سیر می کنند تا به مردم نفع برسانند، و آنچه را که خداوند از آسمان به عنوان آب باران نازل می کند که بوسیله آن زمین را بعد از مرگ و خواب زمستانی زنده و بیدار می سازد، و در اینکه در این زمین هر چه را که جنبنده است برمی انگیزاند، و نیز در جابجایی بادها، و ابرهای تسخیر شده بین آسمان و زمین، آیات و نشانه‌هایی است برای قومی که تعقل می کنند»^۱.

و خداوند در آل عمران فرمود: «همانا در آفرینش آسمانها و زمین و آمد و شد شب و روز، آیات و علاماتی است برای صاحبان خرد و اندیشه»، تا آخر آیات پنجگانه آن.

در مجمع فرمود: «و به تحقیق اشتهاار یافت روایت از نبی ﷺ که وقتی این آیات نازل شد حضرت فرمود: «وای بحال کسی که این آیات را بین

دو فکت خود بگرداند و بجزود ولی در آنها تأمل نکند.

و همانا ثقة الاسلام کلینی در کتاب فضل قرآن از اصول کافی^۱ به اسنادش از حفص بن غیاث، از زهری نقل کرد که گفت: از علی بن الحسین علیه السلام شنیدم که می فرمود: «آیات قرآن خزائن اند پس هر وقت خزانه ای از آن گشوده شد برای تو سزاوار است که در آن نظر (دقیق و عمیق) کنی».

معنای لفظ آیت در مورد موجودات

این لفظ «آیت» و امثال آن با صدای بلند ندا می دهند که همانا وجود اصل است و ماسوای او تعالی، علامت و فیئ و سایه ی برگشتی برای حق تعالی اند و اگر وجود نبود، از اشیاء نه عینی بود و نه اثری، و وقتی که وجود نور است پس آنچه که از حق تعالی صادر شد، هم نور است بر اساس حکم سنخیت که بین علت و معلول دارد. (نمی شود که علت نور باشد و معلول او ظلمت باشد...).

و در مجلد اول از بحار به نقل از کتاب علل الشرایع در سؤالات فرد شامی از امیرالمؤمنین علیه السلام، در مورد اول چیزی که خداوند تبارک و تعالی خلق کرد؟ حضرت فرمود: «نور بوده» (که اولین بار آن را خداوند آفرید).

و در جلد ۱۹ بحار^۱ در دعای مولای ما امیرالمؤمنین علیه السلام از رسول الله صلی الله علیه و آله آمده است: اللهم انی اسئلك یا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه، فقیه دلالة علی انه لاحجاب مضروب بینه و بین خلقه الا شدة ظهوره و قصور بصائرنا فضلاً عن ابصارنا عن اکتناه نوره.

«بارالها از تو مسئلت دارم ای کسی که به شعاع و پرتو نور خود از دیدگان خلق خودت در پنهانی هستی، پس در این امر دلالت بر این است که هیچ پرده‌ی حجابی بین او و بین آفریده‌ی او زده نشده است مگر شدت ظهور او و کوتاهی دیدگان ما، تا چه رسد که دیدگان ما بخواهد از اکتناه و کنه نور او دیدار داشته باشد.»

که همین حرف را به این نزدیکی‌ها هم گفته‌ایم. ترجمه بیت: جمال تو در همه حقایق در جریان است، و نیست برای او مگر اینکه جمال تو پوشش است.

حجاب روی تو هم روی تست در همه حال

نهانی از همه عالم زیس که پیدائی
و این دعاء هم به دعای احتجاب معروف است که علامه بهائی در
کشکول نقل کرد^۲ و سید اجل ابن طاووس رحمته الله علیه از امیرالمؤمنین علیه السلام از

۱. ط کمپانی، ص ۱۸۳.

۲. ط نجم الدولة، ص ۳۰۳.

رسول الله ﷺ در مهج الدعوات نیز روایت کرده است.

و در حرز مولای ما و امام ما محمد بن علی الجواد علیه السلام تأمل کن که سید بزرگوار ابن طاووس رفع الله تعالی درجاته در مهج الدعوات^۱ روایت کرد و در این حرز این جمله آمده که: و اسئلک یا نور النهار، و یا نور اللیل و یا نور السماء و الارض، و نور النور، و نوراً یضئ به کل نور...، الی ان قال: و ملاً کل شئی نورک. از تو مسئلت دارم، ای روشنایی روز، و روشنایی شب، و ای روشنایی آسمان و زمین، و ای روشنایی خود روشنایی، و روشنایی که بوسیله او هر روشنایی هم پرتو می گیرد...، تا اینکه حضرت عرض کرد به بیشگاه الهی که: «و پر کرد هر چیزی را نور تو».

در فرمایش حضرت که «ملاً = پر کرد هر چیزی را نور تو» در کلمه‌ی «ملاً» دقیقه‌ای است و آن دقیقه آنست که آن نور جایی را برای غیر خود رها نکرده و خالی نگذاشته تا اینکه در آن چیزی یافت شود که تألیف یافته‌ی از او و از غیر او باشد، بلکه هیچ چیزی نیست مگر اینکه فقط همان نور است، و حدود اشیاء هم نیستی‌های اعتباری ذهنی است نه واقعی.

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیاء شد

و در دعای ادریس علیه السلام که سید بن طاووس در همان مأخذ نیز نقل کرد این است که: یا نور کل شئی و هداه، أنت الذی فلق الظلمات نوره، ای

روشنایی هر چیزی و هدایت آن، تو آنی هستی که نور تو تاریکیها را شکافته است.

و در دعای ابراهیم خلیل الرحمن صلوات الله علیه آمده: یا الله یا نور النور، قد استضاء بنورک أهل سماواتک و أرضک؛ ای خدای، ای روشنایی روشنایی، همانا بوسیله‌ی نور تو اهل آسمانها و زمین پرتو می‌گیرند.

و در دعای نبی ﷺ ما هم آمده: فیا نور النور، و یا نور کل نور، که سید آن را در اقبال^۱ نقل کرد.

و در همان مهج نیز^۲ و از همان دعای آخر که جبرائیل به پیامبر نیز تعلیم داد، آمده است: بسم الله الرحمن الرحیم یا نور السماوات و الارض، و یا جمال السماوات و الارض؛ بسم الله الرحمن الرحیم، ای نور آسمانها و زمین، و ای جمال و زیبایی آسمانها و زمین، الخ.

و در دعای سحر امام ما محمد بن علی الباقر^۳ آمده: اللهم انی استلک من نورک بأنوره و کل نورک نیر، اللهم انی استلک بنورک کله، و مثل اینگونه از اذکار و دعاها که از حجج خداوند تعالی به نحو فراوان بدست ما رسیده است که یک مقداری از آنها را به عنوان پرتو و نور برای نورگیرندگان نقل کردیم تا دانسته شود که همه‌ی معارف در نزد

۱. ص ۱۲۶.

۲. ص ۸۸.

گنجینه‌های علم الهی یعنی امامان معصوم علیهم‌السلام و صاحبان عصمت هست (و وحدت وجود عارفان برگرفته شده از همین مخازن علم الهی است).
از رهگذر خاک سر کوی شما بود

هر نافه که در دست نسیم سحر افتاد

و آن نوری که هر چیزی را پُر کرده است همان وجه‌الله تعالی است:
«هر چیزی که بر اوست فانی است و وجه پروردگار دارای جلال و اکرامت، باقی می‌ماند»، «هر چیزی هلاک شونده است مگر وجه خداوند تعالی» و «برای خداوند است مشرق و مغرب، پس بهر طرف روی آورید پس آنجا وجه خداوند است».

تفسیر وجه الله

عارف متأله سید حیدر آملی رحمته‌الله در جامع الاسرار گفت: «حکایت شد که جماعتی از رهبانین در زمان خلافت ابوبکر وارد مدینه شده و بر ابوبکر داخل شدند، و از او در مورد پیامبر و کتابش پرسش نمودند، ابوبکر به آنها گفت: «آری پیامبر ما آمد و با او کتابی هم نازل شده است» پس به او گفتند: آیا در کتاب او وجه‌الله هم آمده است؟ گفت: آری گفتند: تفسیر آن چیست؟ ابوبکر گفت که این نحوه سؤال کردن در دین ما از آن نهی شده است، و پیامبر ما هم آن وجه‌الله در قرآن را به چیزی تفسیر و معنی نکرده است! پس رهبانین همه‌شان از این حرف ابوبکر خندیدند و گفتند: «بخدا قسم پیامبر شما جز یک دروغگو نبود، و کتاب شما هم جز

یک کتاب زور و بهتان بیش نمی‌باشد، تا اینکه این گروه رهبانان از پیش ابوبکر بیرون رفتند، که سلمان این مطلب را از آنان فهمیده بود، لذا آنان را به سوی امیرالمؤمنین علیه السلام دعوت کرد و به آنها گفت که این (امیرالمؤمنین علیه السلام) در حقیقت جانشین پیامبر و پسر عموی اوست، از او در مورد وجه‌الله سؤال کنید (تا جوابتان بدهد)، آنان همان پرسش را از حضرت پرسیدند، حضرت به آنان فرمود: ما جواب قولی و گفتاری به شما نمی‌دهیم بلکه جواب فعلی و عملی به شما می‌دهیم، پس امر کرد به حاضر کردن انگشتی، و امر فرمود به شعله‌ور نمودن آن، وقتی که آتش انگشت شعله‌ور شد و به طور کلی به صورت آتش درآمد، حضرت از رهبان سؤال کرد و فرمود: ای رهبان، وجه و صورت این آتش چیست؟ آن رهبان گفت که هم‌اش به صورت، وجه و صورت آتش است، حضرت علیه السلام فرمود: پس این وجود هم‌اش وجه‌الله است و بعد از آن آیه‌ی ﴿فَأَيُّهَا قَوْمُوا فَتَمَّ رَجَعُ اللَّهِ﴾^۱ و ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^۲ را قرائت کرد که همه‌ی رهبانان تسلیم شدند و در دست حضرتش به صورت خدا پرست اهل معرفت درآمدند.^۳

۱. بقره/۱۱۵.

۲. قصص/۸۸.

۳. ص/۲۱۰.

حکایت ماهیان دریا و دریا

و سید حیدر آملی گفت: و نیز حکایت شد که ماهیان دریا روزی اجتماع کردند در نزد بزرگشان و به او گفتند که: ای فلاسی ما تصمیم داریم به دریایی که در آن هستیم که بدون او هم هیچ می‌شویم توجه کنیم، پس لازم است که شما جهت آن را به ما تعلیم دهی، و راهی را معرفی کنی که بتوانیم به دریا توجه نمائیم و به حضور حضرتش مشرف شویم، چون که ما الآن مدت زیادی است که حرف از دریا می‌شنویم ولی جای و جهت او را نمی‌دانیم که او را زیارت کنیم.

بزرگ ماهیان به آنان فرمود: ای برادران و یاران من، این فرمایش شما در شأن شما و امثال شما نیست زیرا که دریا بزرگتر از آنست که احدی به او برسد، و این کار شما نیست و از مقام شما نیست که به دریا برسید پس ساکت شوید و بعد از این، این حرف را دوباره مطرح نکنید، بلکه همین مقدار که شما معتقد باشید که به وجود دریا موجود هستید و بدون او معدوم، شما را کفایت می‌کند.

ماهیان به بزرگشان عرض کردند که این فرمایش شما به ما نفعی نمی‌دهد و نه منع شما هم ما را دفع می‌کند، بلکه ما حتماً می‌خواهیم به دریا رو کنیم و شما هم باید ما را راهنمایی به شناخت او کنی و ما را به وجود دریا راهنما شوی.

پس وقتی بزرگ ماهیان صورت حال را اینچنین دید و منع کردن هم فایده نداشت شروع به بیان و روشنگری نمود و فرمود: ای برادرانم آن

دریایی که شما در طلب آن هستید و می‌خواهید به او توجه کنید، با خود شماست و شما هم با آن دریا هستید، و آن دریا بر شما احاطه دارد و شما هم در تحت احاطه‌ی او هستید، و هرگز محیط از محاط جدا نمی‌باشد، و دریا عبارت است از همین‌ی که شما در او هستید که به هر طرف رو می‌کنید همه‌اش دریاست، و غیر از دریا چیزی پیش شما نیست، پس دریا با شماست و شما هم با دریا هستید، و شما در دریا هستید و دریا هم در شماست که از شما پنهان نیست و شما هم از او پنهان نیستید، و او از خود شما هم به شما نزدیکتر است»، وقتی ماهیان این سخن از بزرگشان بشنیدند، همه‌شان برخاستند و قصد جان او نمودند تا او را به قتل برسانند؛ آن بزرگشان به آنان فرمود: چرا مرا می‌کشید و برای کدامین گناه استحقاق این کشته شدن را دارم؟ آنان گفتند که چون تو می‌گویی که آن دریایی که ما در پی آنیم همین‌ی هست که ما در او هستیم و حال اینکه ما در او هستیم او فقط آب است، و آب کجا می‌تواند دریا باشد، پس تو با این راهنمایی‌ات جز گمراهی ما در مسیر توحیدیمان را نداشتی!

بزرگ آنان گفت: به خدا قسم اینجوری که تصور می‌کنید نیست، و من جز حرف حق نگفتم و حرف ما همان واقع در نفس الامر بود، زیرا که دریا و آب در حقیقت یک چیزند و بین آن دو اصلاً مغایرت نیست که آب اسم برای دریا به حسب حقیقت و وجود است، و دریا نیز اسم برای آب به حسب کمالات و خصوصیات و انبساط و انتشار بر همه‌ی مظاهر است. با این فرمایش بزرگ ماهیان، بعضی از آنان دریاشناس شدند و

ساکت گشتند ولی بعضی دیگر حرف او را انکار نمودند و بدان کفر ورزیدند و از بزرگشان روگردان شدند که او را مورد طرد قرار دادند.

سِرّ انکار منکرین وحدت وجود عرفانی

و آنچه که از زبان ماهیان دریا حکایت شده، اگر از زبان امواج هم حکایت شود نیز صحیح است و هر دو تایش هم جایز است، و وقتی که این مطلب برای شما محقق شد، پس اینچنین است شأن خلق در طلب حقّ، که آنان در نزد پیامبر یا امام یا عارفی جمع می‌شوند و از او در مورد حقّ می‌پرسند، پس به آنان این نبی یا امام یا عارف می‌گوید:

«آن حقّی که شما از او می‌پرسید و در طلب آن هستید، او با شماست و شما هم با او هستید، و او محیط به شماست و شما هم محیط اویند، و محیط هیچگاه از محیط جدا نمی‌شود، و او با شماست هر جا که شما باشید، و او از شما به شما از رگ گردن تان هم نزدیکتر است که در قرآنش فرمود: «بین سه نفر شما حرف پنهانی ردّ و بدل نمی‌شود جز اینکه او چهارمی شماست، و نه پنج نفر تان که او ششمی تان است، و نه کمتر از این و بیشتر از آن جز اینکه او با آنهاست هر جوری که آنان باشند»، او اوّل و آخر و ظاهر و باطن است و او به هر چیزی داناست»، «به هر طرف رو نمایند پس همان جا وجه خداست»، «هر چیزی هلاک شونده است مگر وجه او که حکم برای وجه اوست و بسوی او برمی‌گردیده، و او از شما پنهان نیست، و شما نیز از او پنهان نیستید، به هر طرف توجه کنید پس

همانجا ذات و وجه و وجود اوست، و او با هر چیزی هست، و او عین هر چیزی است، بلکه او همه چیز است و همه چیز به او قائم‌اند و بدون او زایل هستند، و برای غیر او وجودی اصلاً نیست نه ذهناً و نه خارجاً، و او به ذات خود اول است و آخر است به کمالاتش، و ظاهر است به صفاتش، و بوجودش باطن است، و او برای هر چیزی جایگاه، و در هر زمان و روزگار است و با هر انسان و جن هست».

پس وقتی خلق این سخن توحیدی آن نبی یا امام یا عارف را می‌شنوند، بر علیه او قیام می‌کنند و قصد کشتن او را می‌نمایند، پس آن بزرگ به مردم می‌فرماید چرا قصد کشتن مرا می‌نمائید و به کدامین گناه مرا مستحق کشتن می‌دانید؟

به او می‌گویند: «چون که گفتی که حق با شماست و شما با او هستید، و در وجود جز او نیست، و برای غیر او وجودی ذهناً و خارجاً نیست، و حال اینکه به حقیقت می‌دانیم که این موجودات غیر از خداوند و از عقل و نفس و افلاک و اجرام و ملک و جن هستند، و دیگر موجودات، پس تو جز کافر ملحد زندیق نیستی، و جز گمراهی و گول‌زدن ما از راه حق را نخواستی».

آن بزرگ به مردم می‌فرماید: نه بخدا قسم، من جز حق به شما چیزی نگفتم و خلاف واقع حرفی نزد، و از این حرفهایم گمراهی و اغوای شما را قصد نداشتم، بلکه همانی که خداوند خودش در مورد خودش فرمود را به شما گفتم، و من خبر دادم شما را بر لسان پیامبرش، و گرنه پس چه چیز

است معنای فرمایش خداوند در قرآن که فرمود: «ما آیات مان را در آفاق و انفس به شما نمایانندیم؟!» و چه چیز است معنای آیه‌ی «او اول و آخر و ظاهر و باطن است»، و برای چه چیز فرمود: «نمی‌پرستید از غیر او مگر اسمایی را که شما و پدرانتان آنرا درست کردید، که خداوند آن را از سلطنت خود نازل نکرد، نیست حکم مگر برای خداوند که امر کرد که نپرستید مگر فقط او را، که این است دین با ارزش ولی بیشتر مردم نمی‌دانند، و برای چه فرمود: «آن چیز از فضل خداوند است که به هر کسی که بخواهد می‌دهد و خداوند دارای فضل عظیم است؟!»

برای اینکه خداوند می‌دانست که هر کسی نمی‌تواند آن را بشناسد و بر آن قدرت یابد، کما اینکه فرمود: «همانا در آنها هر آینه علامات و آیاتی برای صاحبان خرد هست» و «همانا در اینها تذکری است برای کسی که دارای قلب است یا شنیدن را بر او القاء کرد و او شهید است».

پس از این فرمایش آن امام یا نبی یا عارف، بعضی از مردم می‌فهمند و از او می‌پذیرند و عارف موحد یکتاپرست می‌شوند، ولی همین مطلب را بعضی دیگر از مردم نمی‌پذیرند و انکار می‌نمایند و از آن امام یا نبی یا عارف روگردان شده و او را مطرود و محجوب می‌کنند و او را ملعون و مورد لعن قرار می‌دهند که به خداوند تعالی از این بعض و امثال آنان پناه می‌بریم. این آخر مثالهای زده شده در این باب بود که نقل کردیم و خداوند به صواب آگاهتر است که بسوی او برگشت و پایان کار است که در قرآنش فرمود: «ما در این قرآن برای مردم از هر مثلی را آوردیم که

شاید آنان متذکر شوند» و در آیهی دیگر فرمود: «و این امثال را برای عموم مردم زدیم که جز عالمان آن را تعقل نمی کنند» پایان فرمایش جناب سید حیدر آملی در جامع الاسرار که در این مقام از او نقل کرده ایم.

و چون که ماهیات اصالت ندارند، و برایشان اثر و ظهوری جز به نور وجود نیست، و وجود هم جز ذات خداوند، و شئون نیست، و درایت نمودی که وجود هر چیزی را پرکرد و تاریکیهای ماهیات را نور وجود شکافت، پس اولین که در دار وجود دیده می شود و ادراک می گردد و مورد علم واقع می شود، همان خود وجود است که او نیست مگر اینکه به ذات خود ظاهر است و نیازی به معرف و راهنما ندارد که بر او دلالت نماید، زیرا که آن دلیل یا خودش وجود دارد یا غیر وجود است، اگر دلیل بسوی خدا همان وجود باشد که وجود خودش خودش است، و اگر هم آن دلیل غیر وجود باشد که غیر وجود نیستی است و عدم که هیچی محض است، و آنکه به طور کلی از ریشه هیچی و نیستی است چگونه دلالت بر موجود می نماید؟! آری همانا غیر وجود از ماهیات اشباح موجودات ممکنه به طور کلی بوسیلهی وجود شناخته می شوند، و لذا از پیامبر ﷺ سؤال شده که به چه چیزی پروردگارت را شناختی؟ فرمود: «من به خداوند اشیاء را شناختم». و مولای ما علی امیرالمؤمنین علیه السلام نیز فرمود: «شما خدای را به خود خدای بشناسید».

و کلینی به اسنادش از عبدالاعلی، از ابو عبدالله علیه السلام روایت کرد که

فرمود: «اسم خدا غیر خداست و هر چیزی که بر او اسم چیزی واقع شود پس او مخلوق و ساخته شده غیر خداست، تا اینکه حضرت فرمود:

کسی که گمان کند او خدا را به وسیله حجاب، یا به صورت و مثالی می‌شناسد پس او مشرک است چون که حجاب و صورت و مثال او غیر اوست، و همانا او یکی موحد است چگونه یکی می‌شمارد او را کسی که می‌پندارد که او را به غیرش شناخته است، و فقط آن کسی خداشناس است که او را با خودش شناخته باشد و گرنه کسی که او را با خودش شناخته باشد پس خداشناس نیست که غیر او را شناخته، و بین خالق و مخلوق هم که چیز دیگری نیست،^۱ الحدیث.

و در توحید صدوق^۲ از منصور بن حازم نقل شد که گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم که قومی را دیده بودم پس به آنان گفتم که همانا خداوند والاتر از آن است که بوسیله خلقش شناخته شود بلکه بندگان او بوسیله خداوند شناخته می‌شوند، پس امام (علیه السلام) فرمود: «خدای تو را رحمت کند».

و در دعای عرفه برای سیدالشهداء ابو عبدالله الحسین (علیه السلام) آمده که فرمود: «چگونه بر تو استدلال شود به چیزی که آن چیز در وجودش به تو

۱. اصول کافی، ج ۱، احادیث اسما، حدیث ۶.

۲. ص ۶۹۶.

محتاج است! وانگهی آیا برای غیر تو مگر ظهوری هست که آن ظهورش از تو نباشد تا اینکه بخواهد ظهور آن چیز، ظاهر کننده‌ی تو باشد! که قبلاً این جمله‌ی نورانی گذشت، و مخفی نباشد لطافت کلام حضرت «فی وجوده» چون برای این کلام شأن عظیمی است.

بیرامون فاطریت حق تعالی

و از چیزهایی که نیز تو را ارشاد می‌کند به اینکه ماسوای خدای تعالی، شئون و مجالی ذات او و مظاهر اسماء و صفات اویند همان کلمه‌ی «فاطر» و نیز «فَطَّرَهُ» و اخوات آن در قرآن است مثل قول خداوند که «آیا در خداوند شك دارید که او «فاطر» یعنی شکافنده‌ی آسمانها و زمین است»^۱ و قول دیگرش که به زبان حضرت ابراهیم نقل کرد که «همانا فقط من صورتم را بسوی آن کسی که آسمانها و زمین را شکافته است متوجه می‌سازم در حالی که او پاک است»^۲ و نیز در عده‌ای از آیات دیگر. چون که اصل فَطَّرَ، شَقَّ و پاره کردن است، گفته می‌شود «تَفَطَّرَ الشجر بالورق و الورده» یعنی درخت بوسیله برگها و گلها شکافته گردید وقتی که این برگها و گلها از او ظاهر شدند، که در غرایب القرآن نیشابوری آمده است.

۱. ابراهیم/۱۱

۲. انعام/۸۰

راغب در مفردات گفت:

«اصل فطر پاره کردن از طول است، گفته می‌شود: پاره کرد فلانی چیزی را پاره کردنی، و أفطر هو: یعنی پاره کرد و گشود او به نحو فطور و گشودنی، و انفطر انفطاراً: یعنی قبول پاره کردن کرد، و یا گوسفند را پاره کرد: یعنی شیرش را با دو انگشت دوشید، و «فطرت العجین...»: یعنی آن را خمیر کرد و از همان زمان آن را نان پخت، و از همین باب است مسئله «فطرت» و «فَطَّرَ اللهُ الخلق»: شق کرد خداوند خلق را یعنی آنها را ایجاد و ابداع کرد بر شکلی و بافتی که مترشح فعلی از افعال است. پس قول خداوند: ﴿فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؛ «فطرت خدای که مردم بر آن فطرت نهاده شده‌اند» پس اشاره است از حق تعالی به سوی آنچه را که شکافت یعنی ابداع کرد و در جان مردم از معرفت خودش مرتکز نمود، و فطرت خدا همانی است که در مردم مرتکز شد که آنان قوت و قدرت بر معرفت ایمان پیدا می‌کنند، و به همین مطلب هم خداوند در قرآن اشاره کرد که: «و اگر از آنان سؤال شود که چه کسی آنان را آفرید هر آینه می‌گویند خداه، و فرمود: «سپاس خدای را که آسمانها و زمین را شکافت»، و فرمود: «آن کسی که شکافت آنها را، و آن کس که شکافت ما راه یعنی ما را نوآوری کرد و ایجادمان نمود، پس صحیح است

که انفتار در آیهی ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ﴾^۱ اشاره‌ی به قبول آن چیزی باشد که خداوند آن را نوآورد و آن را بر ما از او افاضه کرده، انتهی.

و کلمه‌ی فطر و مشتقاتش به تو این آگاهی را می‌دهد که ماسوای حق تعالی از او شکافته شد و هر یک از ماسوی الله به تنهایی از او مشتق شد و از او منشق و شکافته شدند و لذا هر یک از آنها صورت و آیتی برای اویند. و از دعای سید ساجدین علیه السلام در درود بر آدم علیه السلام که در ملحقات صحیفه آمده است فرمود: «بار الها درود فرست بر آدم که آدم نوآورده شده‌ی فطرت و شکافتن تو است»، الخ.

و چون که هر یک از ماسوی الله متّصف به وجودند، قهراً به مقدار قابلیت و سعه و ضیقشان به اسماء و صفات لازمه‌ی برای وجود نیز اتصاف دارند، و در هر موطنی که از تو وجود ظاهر شود با او اسماء و صفات لایق به آن وجود هم ظهور می‌یابند مگر اسمای مستأثره‌ی الهی مثل وجوب ذاتی که این اسمای مستأثره از صفایای ملوکانه‌ی پادشاه واحد قهار است، که اسمای مخزون در نزد خداوند تعالی است و برای غیر او امکان اتصاف به آن نیست، و برای غیرش گنجایش آن نیست که آن وجوب ذاتی را طلب کند و گرنه خودش را در طلب ادراک وجوب ذاتی به زحمت می‌اندازد (که شدنی نیست).

و در حرز مولای ما محمد بن علی الجواد علیه السلام است: «و به اسمای مقدس و مکرم تو که در علم غیب در نزد تو مخزونند»، سید بن طاووس آن را در مهج الدعوات^۱ روایت کرد.

و در اعمال شب عید فطر آمده: «درخواست دارم از تو به هر اسمی که در نزد تو به صورت غیب و پنهان مخزون است». سید در اقبال هم آورد.^۲ و در دعای مولای ما موسی بن جعفر الکاظم علیه السلام است که شیخ کفعمی که خداوند قبرش را نورانی گرداند در بلد الامین^۳ آورده است که: «و به اسمی که تو او را از خلق خود پوشیده داری که از تو خارج نمی شود مگر به سوی خودت».

و در آخر دعای مروی از مولای ما حسین بن علی علیه السلام که همان دعای معروف به دعای جوانی که به گناهِش گرفته شده بود، که سید جلیل ابن طاووس در مهج الدعوات^۴ روایت کرد که: «از تو مسئلت دارم به هر اسمی که خودت را به آن نام می‌بری یا اینکه آن را در کتابهای نازل نمودی یا هر اسمی که در علم غیب در نزد خودت آن را اختصاصی خویش قرار دادی، الخ».

۱. ص ۳۶.

۲. ص ۲۷۳.

۳. ص ۵۲۱.

۴. ص ۱۵۱.

و در دعای پنجاهمین از صحیفه‌ی سجادیه: «پس بار الها مسئلت دارم از توبه آنچه که از اسمایت مخزون کردی».

و در ریاض سالکین^۱ در شرح صحیفه سید ساجدین از عالم ربانی صدرالدین علی بن احمد نظام‌الدین حسینی مدعوّ به سید علی خان رحمته از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شد که فرمود:

«همانا برای خداوند تعالی چهار هزار اسم است: هزار تایش را کسی نمی‌داند مگر خود خداوند، و هزار تایش را جز خدا و ملائکه نمی‌دانند، و هزارش را جز خدا و ملائکه و انبیاء نمی‌دانند، و هزار تایش را چهارمی‌اش را پس مؤمنون می‌دانند، که از این هزار چهارمی، سیصد تا در تورات، و سیصد تا در انجیل، و سیصد تا در زبور، و صدتایش در قرآن آمده است که از این صدتای در قرآن نود و نه تایش ظاهر و یکی از آنها پنهان شده است که هر کسی آن نود و نه تا را بشمارد یعنی بدان متخلق شود داخل بهشت می‌گردد».

پیرامون اسمای مستأثره‌ی الهی

و کلینی در حدیث اول از باب حدوث اسمای کافی به اسنادش از ابراهیم بن عمر از امام صادق علیه السلام نقل کرد که فرمود: «همانا خداوند

تبارک و تعالی آفرید اسمی را به حروف بدون صدا، و به لفظ بدون گویائی، و به شخص بدون تجسد و به تشبیه غیر موصوف، و به رنگ بدون مصبوغ که از او اقطار نفی شده است، و از آن اسم حدود دور شده، و حس هر متوهمی از او در حجاب است، و آن اسم پنهان است بدون مستور، پس خداوند آن اسم را کلمه‌ی تامه‌ای قرار داد بر چهار جزء با هم که هیچ یک از اجزاء قبل از دیگری خودش یکی به تنهایی نیست، پس از آن اجزاء اینگونه سه تا اسم را آشکار نمود که چون مردم بدان اسماء محتاج بودند، و یکی از آنها را هم در حجاب نهاد که آن یکی همان اسم مکنون مخزون است،^۱ الحدیث. (که در ادامه فرمود: آن سه اسمی که در اولین بار از آن اجزاء ظاهر ساخت اسم «الله» و اسم «تبارک» و اسم «تعالی» است).

همین روایت را صدوق در باب اسماء الله تعالی و در باب فرق بین معانی اسماء الله و معانی اسمای مخلوقین از کتاب توحید^۱ هم نقل کرد. و کلینی در حدیث اول از باب آنچه که ائمه علیهم السلام را از اسم اعظم الهی اعطاء کردند^۲ به اسنادش از جابر، از ابو جعفر علیه السلام نقل کرد که فرمود: «همانا اسم اعظم خداوند تعالی بر هفتاد و سه حرف است، و همانا در نزد

۱. ص ۱۸۳.

۲. ج ۱، معرب، ص ۱۷۹.

آصف (برخیا) یک حرف از آن بود که با آن تکلم کردن پس زمین ما بین او و بین تخت بلقیس سبک شد و برداشته شد تا اینکه بلقیس به تخت خود رسید سپس زمین با سرعتی به مقدار چشم به هم نهادن به سر و پیش برگشت، در حالی که نزد ما (ائمۀ علیّه) از اسم اعظم، هفتاد و دو حرف موجود است، و یک حرف آن در نزد خداوند تعالی در علم غیب او مستأثره شد و ماند و حول و قوه‌ای نیست جز به خدای علی عظیم.

و در حدیث دوم همان باب آمده، «و همانا اسم اعظم خداوند ۷۳ حرف است که به (حضرت) محمد ﷺ ۷۲ حرفش داده شد، و یک حرفش از او پنهان نگه داشته شد».

و در حدیث سوم همان باب: «و در نزد ما از آن ۷۲ حرف است و یک حرفش در نزد خداوند در علم غیب او برگزیده شد و باقی ماند».

و در حدیث شانزدهم از باب دعاء برای کرب و هم و حزن و خوف از کتاب دعای کافی^۱ از ابو عبدالله یعنی امام صادق علیه السلام آمده که: «بار اهلها من از تو مستلت دارم به هر اسمی که در کتابت نازل کردی و یا از راه یکی از آفریده‌هایت تعلیم دادی یا آن را در علم غیب در نزد خودت باقی نگه داشتی و مستأثره نمودی»، الحدیث.

اخبار و ادعیه در این مسئله جداً خیلی زیاد است، و برای حکیم رسولی

صالح مازندرانی سروری رحمته در شرح ابواب مذکور در کافی، و نیز برای استاد ما علامه میرزا ابوالحسن شعرانی معارف حقه الهیه‌ای در بیان همان اسرار صادره از خزانه‌های علم الهی است که بر تو باد خواستن آن معارف از آن جاها که عرض کردیم.

و به طور کلی وجود وقتی ظاهر شد به هر نحوی که باشد از او توابع نوریه و صفات والایش به حکم سنخینی که از کلمه‌ی «قطره» نیز استفاده می‌شود، جدا نمی‌گردد، و همانا تفاوت فقط به حسب نزدیکی اشیاء از مبدئشان و دوری آنها از مبدئشان می‌باشد آن عم به تفاوت طولی نه عرضی، پس هر چه به آن مبدأ نزدیکتر باشند سعی وجودیشان بیشتر و آثار وجودیشان شدیدتر و فراوان‌تر است، پس همه‌شان به کسی که واجب الوجود است منتهی می‌شوند و از وجودش به چشم بهم زدنی جدا نمی‌باشند، و ماسوای او نیستند مگر اینکه فیض قائم به اویند و او قیام و قوام این فیض است، پس در این هنگام همه‌ی صفات کمالیه بسوی او نیز منتهی می‌شوند و بالاتر از او وجود و کمالی نمی‌باشد، خداوند در قرآن فرمود: «آیا نمی‌بینید خداوندی که آنها را خلق کرد از جنبه قدرت و قوه از آنها شدیدتر است.»

و خداوند تعالی فرمود: «هیچ چیز نیست مگر اینکه در نزد ما خزائنی دارد که ما آن چیز را نازل نمی‌کنیم مگر به اندازه‌ی معلوم،» و فرمود: «او هر روزی در شأن است،» و فرمود: «ای مردم شما فقیران به سوی خداوندید. و اوست بی‌نیاز و غنی،» و فرمود: «بگو هر کسی بر شاکله‌ی

خود عمل می‌کند»، و فرمود: «همانا خداوند آسمان‌ها و زمین را از زوال حفظ می‌کند» و فرمود: «او به هر چیزی محیط است» و فرمود: «هر کس که در آسمان‌ها و زمین است خدای رحمان را به صورت فرد می‌آید»، و فرمود: «و همه‌ی صورت‌های حقیقی موجودات برای حیّ قیوم خضوع دارند».

و از آنچه که بر این دقیقه متفرع می‌گردد اینست که هیچ موجودی نیست مگر اینکه برایش ملکوتی است که به زبان لایق به خودش گویای به حقّ است، که خداوند تعالی فرمود: «نیست چیزی جز اینکه به ستایش او او را تسبیح می‌کند و لکن شما تسبیح‌شان را نمی‌فهمید». و فرمود: «ستاره‌گان و درختان او را سجده می‌کنند»، و فرمود: «در روز قیامت اعضا و جوارح گویند که به حرف درآورد ما را خدای ما، آن کسی که همگان را به حرف و گویائی درآورد»، و فرمود: «پس وقتی موسی به آن آتش نزدیک شد به او از جانب وادی ایمن در آن بارگاه مبارک از آن درخت مقدس ندایی رسید که ای موسی توجه دار که منم خدای پروراننده‌ی جهانیان»، و فرمود: «و سلیمان داود را ارث برد و گفت که ای مردم به ما زبان پرندگان تعلیم داده شد و از هر چیزی به ما عطا گردید»، و خداوند فرمود: «و برای سلیمان لشکریانی از جنّ و انس و پرندگان جمع شدند که آنها را نگه داشت تا به هم رسیدند تا آنجا که به وادی مورچه‌گان رسیدند که پیشوای موران چون جلال سلیمان و سپاه عظیم آنان مشاهده کرد گفت ای موران همه به خانه‌هایتان اندرون روید مبادا سلیمان و سپاهش

ندانسته شما را پایمال کنند که حضرت سلیمان از گفتارش خندید...^۱
و نیز فرمود: «و حضرت سلیمان پرندگان را تفقد نمود و فرمود چرا
هدهد را نمی بینم، تا فوثر: که هدهد آمد و گفت من تو را به چیزی خیر
می دهم که تو آگاه نشده ای و از ملک سباء به یقین برایت خبری مهم
آورده ام...»^۲

و قول خداوند تعالی در یس: «امروز ما بر دهان آنها مهر می زنیم و
دستان آنان را به حرف درمی آوریم و پاهایشان بدانچه که کسب می کنند
شهادت می دهد». و دیگر آیات قرآن.
و اما اخبار در تکلم حیوانات بلکه سخن گفتن جمادات برای حجج
الهی و اولیای او جداً خیلی فراوان است.

سخنان عارفان پیرامون آن

علامه بهائی در اوائل مجلد دوم کشکول دارد: «عالم با همه ی اجزای
آن زنده و گویایند و هیچ چیزی نیست مگر اینکه به سپاس او تسبیح گوی
است ولکن تسبیح شان را شما نمی فهمید، لکن سخن بعضی ها شنیده
می شود و فهمیده می شود مثل سخن دو نفری که در لغتی با هم اتفاق
دارند (یعنی هم زبان هم اند) که وقتی هریک سخن دیگری را بشنود

۱. سل ۱۹/

۲. نمل ۲۲/

می فهمد، و سخن بعضی دیگر شنیده می شود ولی فهمیده نمی گردد مثل دو نفری که در لغت اختلاف دارند، و از این باب است شنیدن ما صداهای حیوانات، و شنیدن آنها صداهای ما را، و بعضی هم سخن شان نه شنیده می شود و نه فهمیده مثل غیر این موارد، البته اینها که گفتیم به نسبت به محجوبین است، ولی غیر محجوبین سخن همه را می شنوند. و در جای دیگر کشکول^۱ آمده: «عارف ربانی ملا عبدالرزاق قاسانی در تأویلاتش آورد: «همانا صادق جعفر بن محمد علیه السلام به صورت بی هوش از نمازش افتاده بود که از این حال از حضرتش سؤال شد؟ پس فرمود: «من به طور دائم آیه ای را تکرار می کنم تا اینکه می شنوم آیه را از گوینده ای به آن آیه»، پس شیخ بهایی گفت که: «فاضل میبیدی در شرح دیوان از شیخ سهروردی نقل کرد که او بعد از نقل این حکایت از امام صادق علیه السلام گفت: «همانا زبان امام در آن وقت مثل درخت موسی در گفتن «من همانا فقط خدای هستم» را می ماند. و همین مطلب در احیاء در بخش تلاوت قرآن هم ذکر شده است»، انتهی حرف شیخ بهایی.

و شیخ عارف محیی الدین در اوایل فص هودی گوید: «جمیع ماسوی الله تعالی دابه یعنی جنبنده است زیرا که جان دارد (چه جماد باشد چه نبات و چه حیوان)، و در عالم کسی که بذاته دابه باشد نیست، بلکه به غیر

خود در جنبش و حرکت است، پس آنکه دابه است به حکم تبعیت مر ربی راست که بر صراط مستقیم است، چه اینکه صراط صراط نیست مگر به مشی بر او (پس صراط و ماشی بر او حق است) پس از آنکه شیخ فرمود هر صاحب روحی به تبعیت حرکت رب حاکم بر او حرکت می کند بعد از آن عکس آن را که تبعیت حق مر خلق راست آورده و مراد از (دان) انقیاد و اطاعت است که از دین مشتق است یعنی اگر خلق مطیع و منقاد شد، همانا حق اطاعتت کرده است، زیرا اطاعت خلق، ظل طاعت حق است و طاعت حق سابق است بر طاعت خلق، و چون حق برایت تجلی کرد و اطاعت کرد تو را و اسرارش را برایت کشف کرد، پس گاهی خلق به قبول آن و احکام آن تجلی، متابعت می کند، پس اعتقاد و عقیده حق و صدق در گفتار من داشته باش چه اینکه گفتار من همه حق است، و خلقی که در وجود، چشم آن را مشاهده می کند نیست مگر اینکه عین او و ذات او عین حق است که در این صورت ظاهر شده است، ولکن حق در خلق نهفته است که صورت‌های خلق ظرف حقتند.^۱

همه موجودات ناطق هستند

و قیصری در بیان قول شیخ گوید: «پس آنچه را که در عالم موجودات می بینی، برای آنها نطق است یعنی در وجود موجودی را نمی بینی جز

اینکه برایش روح مجرد ناطق به زبان لایق به اوست. و خداوند تعالی فرمود: «و هیچ چیزی نیست مگر اینکه به ستایش او تسبیح می کند و لکن شما تسبیحشان را نمی فهمیده، و این زبان، زبان حال نیست که محجوبین می پندارند».

و شیخ اکبر در آخر باب ۱۲ از فتوحات گفت: «در خبر وارد شد که برای مؤذن در روز قیامت تا آنجایی که در دنیا صدای اذان او می رفت هیچ تر و خشکی (موجودی) نیست مگر اینکه برایش در قیامت شهادت می دهند، و شرایع و نبوات از این قبیل روایات و اخبار فراوان دارد که پر است از آنها، و ما علاوه از ایمانی که به اخبار (صادره از معصومین) داریم کشف را هم بر آن افزودیم، که ما هم در مکاشفاتمان سنگ ها را دیدیم که آنان به زبان خویش حرف می زدند که گوش هایمان می شنوید آن صداها را از ایشان که ما را مثل مخاطبه با عارفین به جلال الله مورد خطاب قرار می دادند که البته نه اینکه هر انسانی بشنود و ادراک کند، که هر کسی ادراک نمی کند، و همانا نطق بعض موجودات پنهان شده است، به جهت عدم اعتدال که موجب برای ظهور آن فعل است، پس هر کسی آن را نمی شنود که نطق آنها در باطن باقی می ماند ولی محجوب می پندارد که برای آن موجود نطق نیست، اما فرد کامل چون که از او حجاب برداشته شده است، لذا روحانیت هر چیزی را مشاهده می کند و نطق هر باطن و ظاهر را ادراک می کند. و سپاس، خداوند راست اولاً و آخراً».

و در مقام جناب مولی عبدالرزاق قاسانی به فرمایش خود افاده کرد که:

«وقتی حق در هر موجودی تجلی کرد پس موجودی نیست جز اینکه او ناطق به حق است چون که حق در هیچ مظهری تجلی نمی‌کند مگر در صورت اسمی از اسمایش، و هر اسمی هم موصوف به همه اسماء است چون که حق تجزئه نمی‌پذیرد، لکن مظاهر حق در اعتدال و تسویه متفاوتند، پس وقتی که تسویه آن در نهایت اعتدال باشد حق به همه‌ی اسمایش بر او تجلی می‌کند، و وقتی که نباشد و از این اعتدال انسانی خارج نباشد ناطفیت ظاهر می‌شود ولی دیگر اسمها و کمالات باطن می‌شوند، و وقتی که از طور اعتدال انسانی سقوط کند، نطق در باطن در همه موجودات حتی در جماد هم باقی می‌ماند، و آن که بر او از اسمای الهی و صفاتش ظاهر نشود نطق در او باطن می‌شود چون که محل آن قابلیت برای ظهور نطق را ندارد، پس موجودی نیست جز اینکه برای او نطق یا به صورت ظاهر است و یا به نحو باطن، پس کسی که به کشف باطن‌های وجود دست یازد سخن همه را می‌شنود حتی کلام سنگ و گل راه، انتهى.

همه اشیاء نفس ناطقه دارند

و قیصری در فصل چهارم از مقدماتش بر شرح قصوص گوید: «گمان مبر که مبدء نطق که همان نفس ناطقه باشد برای حیوان این نفس ناطقه نیست که تا این مبدء با حیوان ضمیمه شود پس حیوان بوسیله‌ی او انسان شود با اینکه حیوان در ذاتش صلاحیت برای این فصلیت را ندارد،

چون که حیوان در خارج موجودی مستقل است؛ بلکه این مبدء نطق به نام نفس ناطقه با همه‌ی اشیاء حتی جمادات هم هست، پس همانا تحقیقاً برای هر چیزی یک نحوه بهره‌ای از عالم ملکوت و جبروت هست، و برای تأیید این سخن مطلبی از معدن رسالت که به حقایق اشیاء مشاهده دارد در مثل سخن گفتن حیوانات و جمادات با حضرتش هم به ما رسیده است، و خداوند در قرآن هم فرمود: «هیچ چیزی نیست مگر اینکه او را به سپاسش تسبیح می‌کند و لکن شما تسبیح‌شان را نمی‌فهمید». البته ظهور نطق برای هر یکی به حسب عادت و سنت الهیه است که موقوف بر اعتدال مزاج انسانی است، و اما برای کمل موقوف نیست چون که آنان بر باطن‌های اشیاء اطلاع دارند و کلامشان را می‌فهمند، و آنچه را که متأخرین می‌گویند که مراد از نطق همان ادراک کلیات است نه تکلم، این گفتار متأخرین علاوه بر اینکه مخالف با وضع لغت است، برایشان سودی نمی‌دهد، زیرا که ادراک کلیات موقوف بر اینست که نفس ناطقه مجرده باشد که فقط برای انسان است، در حالی که دلیلی برای این مطلبشان ندارند، و شعوری برایشان نیست بر اینکه حیوانات برایشان ادراک کلی نیست، و جهل به چیزی منافی با وجود و بودن آن نیست، ولی دقت نظر در آنچه را که از حیوانات صادر می‌شود از چیزهای عجیب، موجب می‌شود که برای حیوانات هم ادراکات کلیه باشد؛ و نیز ادراکات جزئی بدون ادراک کلی امکان تحقق ندارد زیرا که کلی است

منتهی با تشخیص (و خداوند هدایت کننده است) این

عظمت سوره‌ی توحید و آیات اوائل سوره‌ی حدید

و حکیم متاله مولی صدرا در شرح حدیث سوم از باب نسبت از کتاب توحید اصول کافی گفت که از عاصم بن حمید است که گوید از علی بن الحسین علیه السلام از توحید سؤال شد؟ در جواب فرمود که: همانا خدای عزوجل می‌دانست که در آخر زمان اقوامی می‌آیند که خیلی تعمق می‌کنند، پس سوره‌ی ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^۱ و آیات اوایل سوره‌ی الحدید تا ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^۲ را نازل فرمود، پس کسی در توحید غیر اینها را قصد کند، هلاک شده است.

سپس بدان که هر یک از آیات شش گانه‌ای که در حدیث بدان اشاره شده است، متضمن باب بزرگی از برای علم توحید و علم الهی است که حاوی بر امر حکیمی از احکام صمدیت و ربوبیت است که اگر زمان مهلت دهد، و روزگار غدار (خیانت کار) مساعدت کند برای عارف ربّانی و حکیم الهی، اخذ می‌کند علمش را از مشکات نبوت محمدیه که بر صاعد آن و بر آل او بهترین درود و تحیت‌هاست، و اقتباس می‌کند حکمت آن را از احادیث اصحاب عصمت و طهارت و تزکیه که سلام خداوند بر آنان باد، هر آینه از حق آن عارف و حکیم الهی و حق آن دو

۱. اخلاص/۱

۲. حدید/۶

این است که نوشته شود در تفسیر هریک از این آیات جلد بزرگی از کتاب بلکه مجلدات زیادی، ولكن ما هم ذکر می کنیم در هر آیه ای از این آیات چیزی را که شاهد بر مدعای ما باشد و مثل یک نمونه ای برای آنچه که مشاهده نمودیم پس می گوئیم:

نکاتی پیرامون آیات اوائل سوره ی حدید

تسییح موجودات

۱- اما آیه ی اولی (که در مورد تسییح است) در اخبار هم سخن از تسییح هرچه که در آسمانها و آنچه که در زمین است از موجودات به میان آمد حتی جماد و نبات و اجساد و مواد و ارض موات و جُثّه های اموات که همه شان برای خدای تسییح گویند، و معرفت این تسییح فطری و عرفانی کشفی وجودی از غامض و مشکلات علوم و از دقایق اسراری است که اذهان همگان و بیشتر حکماء تا چه رسد از غیر آنان، از ادراک آن عاجزند، و در نزدشان در این باب جز تقلید فقط و ایمان به غیب یا حمل کردن تسییح به عنوان دلالت تکوینی بر وحدانیت خداوند و تنزیه او از صفات نقص مثل تجسم و تغیر و تکثر، نیست.

و بعضی گفتند که کلمه ی «ما» در این آیه ی ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ به معنای «من» یعنی کس هست یعنی تسییح می کند مر خداوند را کسانی که در آسمانها

و زمین‌اند، و گفته شده که معنایش این است که هر کسی که از او تسبیح برمی‌آید. این تسام فرمایش بزرگان در این مقام است، و حال اینکه می‌دانی که هیچیک از دو وجه اخیر با آیه ملائمت و سازگاری ندارد بلکه هر آنچه که به عنوان تأویل و یا تخصیص برای بسیاری از آیات قرآنی و اخبار نبوی که دلالت بر تسبیح جماد و نبات از درخت و سنگ و سنگلاخ و تسبیح حیوان و پرندگان و بشر می‌کند، کردند و جهی ندارد و سازگاری با واقعش ندارد.

از آن آیات، این آیه **﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُمْ﴾**، آیا نمی‌بینید که برای خداوند کسانی که در آسمانها و زمین‌اند و آفتاب و ماه و ستارگان و کوهها و درختان و چهار پایان و بسیاری از مردم تسبیح می‌کنند، و نیز این آیه «آیا نمی‌بینند به آنچه که خداوند خلق کرد از چیزی که سایه و برگشتی آن از راست و چپ خداوند را سجده می‌کنند در حالی که همه‌شان در پیشگاه خداوند ذلیل و خوارند». و همچنین نظایر اینها از آیاتی که دلالت می‌کند بر وقوع تسبیح حقیقی از همه‌ی موجودات.

و حکایت تسبیح سنگریزه در دست مبارک رسول‌الله **ﷺ** و شنیدن و شنواندن آن معروف است، و در زبانهای راویان هم ذکر شده است، و آنچه که از ابن مسعود نیز روایت شد که گفت: من با جناب

رسول الله ﷺ در مکه بودم که از آن خارج می شدیم به طرف بعضی نواحی مکه که هیچ سنگ و چوبی به حضرت استقبال نمی کرد جز اینکه می گفت: السلام عليك يا رسول الله، و امثال این روایت خیلی فراوان است که در روایات ما که دلالت بر این تسبیح و سجود و سلام موجودات می کند که به نحو حقیقی واقع شده است حتی تا جایی که بسیاری از منتسبین به کشف و عرفان پنداشتند که نبات بلکه جماد تا چه رسد به حیوان برایشان نفس ناطقه ای مثل نفس ناطقه ای انسان است، که البته این پندار امر باطلی است و براهین بر خلاف آن استوار است که از جمله اینکه اگر این اشیای نامبرده به غیر از انسان، دارای نفس ناطقه باشند لازمه اش تعطیل و منع از فطرت الهی پیش می آید که طبیعت شیئی بر آن فرار گرفته است که یعنی یک چیزی نفس ناطقه داشته باشد ولی برای همیشه از او این امر درونی تعطیل باشد، وانگهی مشکل دیگرش قصر دائمی است بر افراد نوع و ابقای بر آن قصر است بر قوه و امکان برای آن چیز بدون اینکه از این قوه به سوی فعلیت خارج شود و آن را دارا گردد و غیر این موارد از مفاصد زشتی که با برهان و حکمت مصادمت دارد.

بلکه این تسبیح، فطری و سجود ذاتی و عبادت فطری است که از تجلی الهی و انبساط نور وجودی حق تعالی بر همه ی خلایق به تفاوت درجات و تفاضل مقاماتشان در رسیدن به وجود و ادراک شهود سرچشمه می گیرد، و با این تفاوت و تفاضل در نزدیکی و دوری و شرافت و خست اند پس همه ی افراد عالم مثل اجزای یک شخص اند که از روح

حیات و روح معرفت برخوردارند آنچه را که کلّ به صورت یک دفعه آن را نایل است، پس آنها را خداوندی که همه چیز را به نطق درمی آورد، گویا کرده که همه شتابان و خاضع بسوی او و به سجود کل او را در سجده اند، و به تسبیح کلّ او را در تسبیح اند که همه شان همانا صلاة و تسبیح شان را می دانند.

و آن که از این عبادت فطری منع می کند همان افکار وهمیه و تصرفات نفسانیه برای اکثر انسانهایی است که اینگونه افکار موجب خروج از فطرت اصلیه و استحقاق عذاب شده است که در قرآن هم آمده که «و بسیاری از مردم اند که عذاب بر آنها به صورت حقشان در آمده است».

و به طور کلی تحقیق این تسبیح فطری و اثبات این نحوه عبادت ذاتیه از آن چیزهایی است که مختص کاملین در کشف و عرفان است که در علم و ایقان راسخ اند، و اما شنیدن لفظ (تسبیح موجودات) یا شنواندن آن که از پیامبر ﷺ و اصحابش روایت شده نیز از باب معجزه‌ای است که آن نفس قدسیه آن را واقع ساخت بر انشاء صداها و شکل‌ها بر موازنه‌ی معانی و احوال، انھی کلامه طیب الله رسمه فی مقامه.

و من می گویم که ظاهر از فرمایش جناب ملاصدرا که گفت: حتی آن کثیراً من المنتسبین، الخ، (یعنی بسیاری از منتسبین به کشف و عرفان گمان می کنند ... که برای جماد و حیوان هم نفس ناطقه است).

با فرمایش قیصری و هم تناقض دارد که قیصری نیز گفته بود که به

همین نزدیکی نقل کردیم که گفت: (نطق و تسبیح موجودات موقوف بر این است که ناطقه‌ی مجرده مخصوص انسان باشد و حال اینکه دلیلی برای آنها نیست)، پس به ظاهر فرمایش این دو بزرگوار گمان می‌رود که ایشان تناقض باشد، ولیکن بعد از تأمل در کلام این دو بزرگوار روشن می‌شود که تناقض نیست و هر دو به یک مطلب اشاره دارند، و بیان عدم تنافی بین دو کلام این دو بزرگوار از فرمایش مولی عبدالرزاق قاسمی معلوم می‌شود که تازه‌گی نقل کردیم که اگر در آن گفتار دقت کنند معلوم می‌شود که مولی صدرا و قیسری همان مسیر ملا عبدالرزاق را طی نمودند و گفته‌ی ایشان را افاده نمودند و اختلاف و جدایی بین این بزرگان نخواهد بود، و چه نیکو هم عارف صاحب مثنوی به فرمایش خود به صورت نظم فرمود:

گر تو را از غیب چشمی باز شد

با تو ذرات جهان همراز شد

نطق خاک و نطق آب و نطق گل

هست محسوس حواس اهل دل

هر جمادی با تو می‌گوید سخن

کو ترا آن گوش و چشم ای یوالحسن

گر نبودی واقف از حق جان باد

فرق کی کردی میان قوم عباد

سنگ احمد را اسلامی می‌کند

کوه یحیی را پیامی می‌دهد

جمله ذرات در عالم نهان

با تو می گویند روزان و شبان

ما سمیعیم و بصیر و با هُشیم

باشما نامحرمان ما خامشیم

از جمادی سوی جان جان شوید

غفل اجزای عالم بشنوید

فاش تسبیح جمادات آیدت

وسوسه تأویلها بزدایدت

چون ندارد جان تو قندیلها

بهر بینش کرده‌ای تأویلها

پس وقتی درایت و آگاهی یافتی که ماسوای او، آیت او و مشتق از او

و از او منفطرنند، و نیز اینکه هیچ چیزی نیست مگر اینکه از او حکایت

دارند و مثال و صورت اویند و برای خداوند هم مثل اعلی است، و اینکه

وجود از آثار نوریه‌ی خویش جدا نمی‌باشد، قهراً درمی‌یابی اینکه خداوند

جلّ جلاله بوسیله کتاب و کلامش به ما خطاب می‌کند و ما را به آنچه

که خیر و سعادت ما در آن است می‌خواند مثلاً ما را به لقای خویش

دعوت می‌کند، حتماً فطرت ما با دعوت او مناسبت و مشابهت دارد و

اگرچه به یکک وجهی هم باشد او مناسبت دارد که ما را دعوت می‌کند

و گرنه خطاب او به ما و دعوتش ما را صحیح نمی‌بود، و نیز برای بیان آن

می‌افزائیم و می‌گوئیم که:

محبی الدین در فص آدمی از فصوص گفت: و چون استناد حادث به

کسی است که از او لذاته ظاهر شد (به حکم سنخیت بین محدث و محدث و اصل و فرع) اقتضای این استناد این است که حادث بر صورت و صفت کسی باشد که از او هویدا شد در تمام آنچه که به اصل نسبت داده می‌شود چه اسم باشد چه صفت، جز وجوب ذاتی زیرا این معنی که وجوب ذاتی است، برای حادث صحیح نیست برای اینکه حادث واجب بالغیر است نه واجب بالذات، اگرچه حادث واجب الوجود است ولیکن وجودش به غیر است نه به نفسش (تا وجوب ذاتی بر او صادق آید)، و قیصری در شرح آن گفت: «اقتضای این استناد آن است که حادث بر صورت واجب یعنی متصف به صفات او و متصف به جمیع آنچه که نسبت داده می‌شود به او از کمالاتش باشد جز وجوب ذاتی (حق تعالی حدوث ندارد و بدان متصف نمی‌شود) و گرنه انقلاب ممکن به واجب پیش می‌آید، و بیانش اینکه حادث متصف می‌شود به وجود و اسماء و صفات لازمه‌ی برای وجود، پس واجب است که به لوازم وجود هم اتصاف یابد و گرنه تخلف لازم از ملزوم، لازم می‌آید، و نیز برای اینکه معلول به عنوان اثر علت است، و آثار هم به ذات و صفاتشان دلایلی بر صفات مؤثر و ذات اویند، پس قهراً در دلیل باید چیزی از مدلول باشد برای همین است که دلیل عقلی هم مشتمل بر نتیجه است چون که یکی از دو مقدمه مشتمل بر موضوع نتیجه، و مقدمه‌ی دیگر مشتمل بر محمول نتیجه، و حدّ اوسط هم جامع آن موضوع و محمول نتیجه است.

و نیز برای اینکه علت غائیة از ایجاد حادث، همان شناخت و عرفان به

موجد و ایجاد کننده است که خداوند در قرآن فرمود: «ما جن و انس را جز برای عبادت خلق نکردیم»، و عبادت هم که مستلزم معرفت معبود است ولو به یک وجهی، علاوه اینکه ابن عباس رضی الله عنهما این عبادت در آیه را به معرفت تفسیر کرد. و شیئی دیگری را معرفی نمی کند مگر اینکه از آن دیگری چیزی در او باشد، برای همین است که وقتی از حضرت رسول صلی الله علیه و آله سؤال شد که به چه چیز خدای را شناختی فرمود: «من اشیاء را به خدا شناختم» یعنی اولاً به او خود او را شناختم سپس به وسیله او غیر او را شناختم پس وقتی وجود یک شیئی از غیر اوست قهراً وجوبش هم به غیر اوست، و غیر انسان از موجودات اگرچه به وجود متصفند لکن برای آنها صلاحیت ظهور همه ی کمالات در او نیست، انهی کلام قیصری.

و عارف جامی در شرح خود بر فصوص هم گفت: «قول شیخ اکبر که گفت: «اسم و صفت هر چیزی به حق تعالی نسبت دارد». این «من اسم و صفة» بیان برای شیئی است که حاصلش آن است که بر صفت حق تعالی است در هر اسم و صفتی که به او نسبت دارند یعنی همچنانکه هر اسم و صفتی به حق تعالی نسبت دارد همچنین به حادث هم نسبت دارند چون که خداوند به احدیت جمعی اسمایش در این شیئی متجلی و ساری است و برای همین است که گفته شده که هر موجودی متصف به صفات هفتگانه ی کمالیه است لکن ظهور این صفات سبعة در آن شیئی به حسب استعداد و قابلیت او می باشد».

و بعضی از محشّین بر شرح قیصری هم گفتند: «قول او: «لانه اَتَصَف بِالْوَجُودِ» از این جمله ظاهر می‌شود که ذات واجب به صرافت ذاتی‌اش در ممکن نمی‌باشد و گرنه لازم می‌آید که ممکن به وجوب ذاتی او متصف شود به خود همین دلیل. به این بیان که گفته می‌شود که همانا ممکن متصف می‌شود به وجودی که این وجود لذاته واجب است و از طرفی که وجوب لازمه‌ی واجب است پس واجب است که ممکن هم به همین لازم یعنی وجوب اتصاف یابد» انتهى.

یعنی اینکه ممکن متصف به وجود صرف واجب الوجود نمی‌شود تا اینکه انقلاب ممکن به واجب درست شود.

یکی از اساتید ما یعنی عالم‌نحیر محقق محمدحسین بن مولی عبدالعظیم تونی مشهور به فاضل تونی در تعلیقه‌اش بر همین قول نقل شده‌ی از قیصری که «و لا یعرف الشیء الا بما منه فی غیره» افاده کرد که: «برای اینکه غایب جز به شاهد شناخته نمی‌شود به معنی اینکه ممکن نیست که شناخته شود چیزی مگر باشد برای او مثالی در ذات عالم، پس وقتی گفته شود برایت که چگونه می‌شود که واجب تعالی به ذات خود عالم باشد؟ جواب این است که همچنانکه تو ذات ذات خودت را علم داری پس بفهم علم حق تعالی به ذاتش را، و وقتی گفته شد که چگونه خداوند غیر خودش را می‌داند، پس گفته می‌شود که همچنانکه تو غیر خودت را می‌دانی، و وقتی سؤال شود که چگونه واجب تعالی به یک

علم بسیط را به علوم اولیاء را می‌دانند که تا می‌شود همچنانکه نو جواب
مسائلی را بصورت دفعی بدون تفصیل می‌دانند و سپس به تفصیل آن
منتقل می‌شوند و وقتی سؤال شود چگونه علم خداوند مبدء برای وجود
اشیاء می‌شود؟ گفته می‌شود که چنانکه دو هم برای افتادن از دیوار مبدء
می‌شود برای ظهور و وقتی گفته شود که چگونه خداوند همه‌ی اشیاء را
می‌داند؟ در گفته می‌شود که چنانکه بخت سیم سوره ششم خسوف یا
کسوف را از راه علم به اشیاء می‌داند و خداوند اینکه تو قدرت نداری
که چیزی را از خداوند تعالی بفهمی مگر اینکه بدوی و بدی مقایسه آن با
چیزی از خودت بفهمی پس وقتی برای یک چیزی نظیر و مشابه آن را
در خودت نداشته باشی برایت علم به آن چیز میسر نیست، مثل وجوب
ذاتی و وجود بودن ماهیت که چون این دو تا در دو نظیر ندارد برایت
امکان علم به آن دو تا وجود ندارد، پس خودت را به زحمت نیانداز در
علم به این دو چیز و لذا خداوند تعالی فرمود: **وَيَحْذَرُ كُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ**
رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ (توبه: ۱۲۹) در سوره توبه می‌فرماید:

اگر چه فرمایند که ما سوگند خوریم تو را در مقام در تبدیل خسوف در علم
خداوند تمام به نظر می‌رسد.

پس بدانید که تا ما به معنای فرمایش امام هشتم علی بن موسی

الرضا علیه آلاف التحية و التناء را دانستی که فرمود: «هر آینه صاحبان اندیشه و خرد می‌دانند آنچه که در آنجا هست دانسته نمی‌شود مگر به آنچه که در اینجا هست». و این فرمایش و جیز حضرت خیلی عمیق است جداً همانند کلام جدّ بزرگوارش که باب مدینه‌ی علم است یعنی امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مورد صورت انسانی که فرمود: «و این صورت انسانی شاهد هر غایی است»^۱ کما اینکه در شرح اسمای متآله سبزواری^۱ آمده است که همچنانکه انسان متصف است به حسب استعداد و قابلیت خود به اوصاف وجودی که حکایت از اصلش می‌کند که خداوند فرمود: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^۲ و تفاوت این اوصاف وجودی انسانی و بین اصل آن مثل تفاوت دو مرحله‌ی وجودی است حیث اینکه وجود انسان مثل غیر او فیضی از وجود حق تعالی است، و سایه‌ای برای او و قائم به او و واجب به او، و فقیر به اوست، و نیز صفات منطبعه‌ی در فطرت او که «همان فطرت خدایی که خداوند مردم را بر آن فطرت نهاد».

دین فطری است

و از این بحث ما منتقل می‌شوی به اینکه «همانا دین اسلام همان دین فطرت است» یعنی چه؟، و در این مطلب استاد ما علامه طباطبایی که بارع

۱. ط ۱، ص ۱۲.

۲. بقره/ ۳۱.

در حکمت حقّه بود که خداوندش از ما او را بهترین جزای معلّمین را عطا کند، در جلد هفتم تفسیر پر ارزش المیزان در قول خداوند که ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا﴾، این فرمایش را گفت: «و در تخصیص کلمه‌ی فطر به سموات و ارض از بین صفاتش و نیز از بین الفاظ دال بر خلقت، مثل لفظ باری، خالق، بدیع، را می‌آورد اینها اشاره دارد به آنچه که حضرت ابراهیم علیه السلام را به دین فطری تحریک کرد و برانگیخت، و مکرراً وصف همین دین فطری را در قرآنش آورد که این دین فطری همان دین ابراهیم حنیف و پاک است، و دین فطری یعنی دینی که معارف و شرایع آن بر خلقت انسان بنا نهاده شده است و این دین بر نوع وجود انسانی است که تبدیل و تغییر بر نمی‌دارد، پس همانا دین همان راه رفته شده و پیموده شده‌ای است که بدان، وصول به سوی سعادت حقیقه قصد شده است، و سعادت حقیقه هم همان غایت مطلوبه‌ای است که آن غایت را شیئی طلب می‌کند بر حسب ترکیب وجودش و تجهیز وجودش بوسیله کمال، آن هم به نحو طلب خارجی و واقعی، و حاشا که انسان یا هر چیز دیگری از خلایق بخواهد به وسیله امری به سعادت برسد ولی به حسب خلقت خود بر آن امر به آمادگی نباشد یا اصلاً برای خلاف آن آمادگی داشته باشد مثل اینکه بخواهد به

ترک غذا یا ترک نکاح یا ترک معاشرت و اجتماع سعادتمند شود ولی به خلاف آن تجهیز شاه باشد، یا اینکه بخواهد به سعادت برسد، بوسیله طیران و پریدن و یا به زندگی در قعر دریا مثل ماهی ولی برایش چیزی که او را آمادگی آن دهد را آماده نکند؛ پس دین بحر آبی است که به نوامیس فطرت موافقت دارد، و مساحت ربوبی منزه است اینکه انسان یا هر مخلوق دیگری را که مکلف به دین است به سوی غایت سعادتش هدایت بکند ولی خفقت او را با آن موافق قرار ندهد، با او را تجهیز نکند به چیزی که بوسیله آن چیز بسوی آن غایت برود. پس همانا منحصراً دین در نزد خداوند فقط همان اسلام است که اسلام یعنی همان خضوع برای خداوند به حسب آنچه که بسویش هدایت می شود، و بر او صنع و ایجادش دلالت می کند،^{۱۱} نهی ما افاده فی الدعای ما یلین کلام علامه طباطبائی^{۱۲}.

معرفت فطری برای موجودات

بدانچه که تقدیم داشتیم بصیرت بکار آور که همانا معرفت فطری برای همه اشیاء است و خداوند در قرآن فرمود: «و انکر ان آنها پیرستند از خلقت آسمانها و زمین که آفریننده ی شان هستند؟ همانا جهالت می دهند که خداوند است»^{۱۳} و همانا از آنست که این افراد خلاق و حیوانی تعالی دارند، معرفت به معرفت است و بصیرت را رؤیت است و شهود است و در حد و حائل اینکا معرفت و رؤیت قلبیه است که در هر نفس از هر نفسی در انسان با او منبای بصیرت، نور حیوانیه است و براد از نور انسانی است که با از تقاضا

همین معرفت و رؤیت به همین معنی را اراده کرده‌ایم.

در توحید از ابوبصیر از ابو عبدالله امام صادق علیه السلام آمد، که به حضرت عرض کردم که از خداوند مرا خبر ده که آیا او را مؤمنان در قیامت می‌بینند؟ حضرت فرمود: آری که حتماً قبل از روز قیامت او را می‌بینند، عرض کردم چه زمانی؟ فرمود: هنگامی که به آنان گفت: «آیا نیستم من پروردگار شما که همه‌شان در جواب گفتند آری»، سپس حضرت مقداری سکوت کرد آنگاه فرمود: همانا مؤمنین هر آینه او را در دنیا قبل از روز قیامت می‌بینند، آیا تو او را همین الآن نمی‌بینی؟! ابوبصیر گفت عرض کردم که آقا جان فدایت شوم آیا اجازه می‌فرمایی که این سخن را از شما برای دیگران حدیث کنم؟ حضرت فرمود نه، چونکه حدیث کنی و نقل نمایی منکر نادان به گفته‌ی ما تو را انکار می‌کند، سپس می‌پندارد که گفته‌ی ما در دیدن حق تعالی شبیه به کفر است و حال اینکه رؤیت و دیدن با قلب که مثل دیدن با چشم نیست که بلندمرتبه است خداوند از آنچه که تشبیه کنندگان و ملحدان او را وصف می‌کنند و می‌ستایند.

و در آخر باب نفی مکان و زمان از خداوند تعالی از کتاب توحید^۱ نیز به اسنادش از اسحاق سیعی از حارث اعور، از علی بن ابیطالب علیه السلام اینکه حضرت داخل بازار شد و به مردی برخورد کرد که داشت جلوی

حضرت راه می‌رفت و پشت او طرف حضرت بود و می‌گفت: «نه به آن کسی قسم که به هفت آسمان در حجاب است» حضرت بر پشت او زد و فرمود: چه کسی به هفت آسمان در حجاب است؟ گفت: خدای امیرالمؤمنین علیه السلام، حضرت فرمود: اشتباه می‌کنی مادرت به عزایت بنشیند، همانا خداوند عزوجل حجابی نیست بین او و بین خلقش زیرا که او با آنهاست هر جا که باشند، عرض کرد کفاره‌ی آنچه که گفتم چیست ای امیرالمؤمنین؟ فرمود: اینکه بدانی که خداوند با توست هر جور می‌باشی، عرض کرد: به مسکین‌ها اطعام کنم؟ حضرت فرمود: نخیر چون که به غیر پروردگارت قسم خوردی».

و کسی که این مسلک را طی کند به حیات پاک، زنده می‌شود و داخل در ملک می‌شود که ضایع نمی‌شود و وارد بهشت دائمی می‌گردد که به اهل تقوی و عده داده شده است.

در توحید از حارث بن مغیره نضری است که گوید: «از امام صادق علیه السلام از فرمایش خداوند که فرمود: «هر چیزی هلاک‌شونده است جز وجه الله، سؤال کردم، حضرت فرمود: «هر چیزی هلاک‌شونده است مگر کسی که راه حق را در پیش گیرد».

مرتبۀ ذات الهیہ و مظاهر و مجالی آن

و بدان که همانا وجود با اینکه وحدت حقیقی و کثرت تشائی دارد، باز هر روزی در شأن خاص است که برای او مراتب طولی غنا و فقر و سعه و

ضیق است که همه‌ی این مراتب به ذات واجب‌الوجود ختم می‌شوند که همه‌ی این کثرات از مجالی و مظاهر و مریای اویند، و خداوند تعالی از ورایشان بر آنها احاطه‌ی وجودی دارد، پس برای خداوند تعالی مرتبه‌ای متحقق است که از این مظاهر و مجالی مجرد، و غیر متناهی است در همه‌ی صفات نوریه، و از ماسوای خود از جنبه‌ی وجود شدیدتر و قویتر است که خداوند هم فرمود: «آیا نمی‌بینند آن کسی که آنان را خلق کرد از آنها در جنبه قوه شدیدتر است؟!» (فصلت/۱۶)، و احدى به او احاطه علمی ندارد زیرا که پائینی را گنجایش احاطه‌ی به بالایی محیط به این دانی، نیست، همچنانکه نفس با اینکه در حال وحدتش همه‌ی قوی هست و همه‌ی قوای او هم مجالی و مظاهر نفس‌اند ولی نفس فقط مجموع این قوای ظاهری و باطنی هم نیست که تعلق به بدن داشته باشد و بس، بلکه برای نفس مرتبه‌ای فوق قوای ظاهری و باطنی است که از آنها بالاتر و شامخ‌تر است از نظر رتبه و آثار، که آن مرتبه‌ی فوقانی نفس همان جهت تجردش هست که در کنار ربّ خود بسر می‌برد، اگرچه این قوی هم مراتب نازله‌ی نفس‌اند و حال اینکه مرتبه‌ی نازله‌ای از نفس مثل واهمه احاطه‌ی به مرتبه‌ی عالی‌ای مثل عاقله که بر این نازله محیط است، ندارد. (اینکه عده‌ای بر علیه وحدت وجودی‌ها قایل به تغایر ذات حق تعالی با ممکناتند شاید مرادشان از این تغایر، همان مرتبه‌ی تجردی ذات حق متعال است که آن را با شئون و مجالی حق متعال اشتباه می‌گیرند که در این صورت، عارف هم با آنان همسو هست، ولی آنان به اتحاد ظاهر و

مظهر در مرتبه‌ی دون ذات غیبی غیب الغیبی توجه ندارند و لذا حرف تکفیر را مطرح می‌کنند.

پیرامون عالم بودن عالم که چیست؟

و صدرالمতألہین در شرح خود بر هدایه‌ی اثیریہ گوید:

«و صنف ثالث که همان راسخون در علم‌اند از حکماء فائند که همانا عالم عبارت از ممکن صرف نیست چه اینکه وجود صرف حقیقی هم نیست بلکه عالم موجود است به وجود حقیقی، که برایش اعتبار است، و از آن حیث که به عقول و نفوس و غیر آن تقسیم می‌شود نیز برایش اعتبار دیگری است، پس عالم، زوج ترکیب یافته‌ی از ممکن و سنخ باقی‌ای است که آن سنخ باقی به ذات خویش موجود و وجود است، پس نه اینکه عالم عبارت از ذوات متعدده باشد که محجوبها می‌پندارند بلکه ذات عالم یکی است که همان حق است که همان وجود حقیقی است، و برای ممکنات وجودی نیست مگر به وسیله‌ی ارتباط با حق؛ نه اینکه آن حق تعالی بر ممکنات وجودات متغایر با وجود حقیقی افاضه کند، و برهان این مطلب هم در کتاب دیگر ما که به نام اسفار اربعه هست ذکر شده است.»

نفی ذات احدیت از ناحیه جهله‌ی صوفیه

و در بحث علت و معلول از اسفار به صورت تنبیه فرمود:

بعضی از جاهلان متصوفه که مقلدین‌اند و برایشان راه علمای عارف

حاصل نشده و به مقام عرفان و معرفت نرسیدند، توهمی هست که از ضعف عقول و سُستی عقیده‌شان و غلبه‌ی سلطان وهم بر نفوس‌شان برمی‌خیزد که می‌گویند: برای ذات احدیت حق متعالی در السنه‌ی عارفان تحقیقی نیست یعنی اینکه عارفان آن ذات احدی را به مقام احدیت و غیب هویت و غیب غیوب که از مظاهر و مجالی مجرد است نام می‌برند، همچو ذاتی وجود و تحقق ندارد، بلکه آن که متحقق است همان عالم صورت و قوای روحانی و حسی است و خداوند هم همان ظاهر مجموع این صورت و قوای روحانی و حسی است نه بدون این مجموع، و این مجموع هم همان حقیقت انسان کبیر و کتاب مبین است که این انسان کوچک یک نمونه و نسخه‌ی مختصری از آن انسان کبیر است، و حال اینکه این قول جهله‌ی صوفیه کفر فضیح و زشت و زندقه‌ی صرف است که بدان نفوه نمی‌کند کسی که برایش کمترین مرتبه‌ای از علم باشد، و نسبت دادن این قول به بزرگان صوفیه و رؤسای صوفیه افترای محض و افک بزرگ است که از این نسبت، اسرار و باطن آنها تحاشی دارد.

و بعید هم نیست که سبب گمان این جهله‌ی صوفیه به آن بزرگان تصوف هم از این ناحیه باشد که چون اکابر صوفیه وجود را گاهی اطلاق می‌کنند بر ذات حق، و گاهی هم اطلاق می‌کنند بر مطلق شامل، و گاهی هم اطلاق می‌کنند بر معنای عام عقلی، چون که آن اکابر صوفیه خیلی فراوان کلمه‌ی وجود را بر معنای ظلی کونی اطلاق می‌کنند پس آن را حمل می‌کنند بر مراتب تعینات و وجودات خاصه پس بر آن احکام

مراتب تعینات را جاری می‌کنند.^۱

معنای اخلاص در توحید

و به آنچه که تقدیم شد از اینکه ماسوای حق تعالی مظاهر اسماء و صفات او، و مجالی اشراقات نور وجه او، و مریای ظل ذات اویند، دانستی که معنی اخلاص در توحید یعنی توحید ذاتی که موحدان به آن سخن می‌رانند و امام موحدین علی امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید که: اول و ابتدای دین معرفت و شناخت او یعنی خداست؛ و کمال معرفت او هم تصدیق به او است، و کمال تصدیق به او همان توحید او است، و کمال توحید او همان اخلاص برای اوست، و کمال اخلاص برای او نفی صفات از اوست (چون مقام احدیت صفات را تعیین نیست که مقام جمع الجمعی با ذات دارند) چون که هر صفت شهادت می‌دهد که غیر موصوفش هست، و شهادت هر موصوفی از اینکه غیر از صفت است، پس کسی که خداوند سبحانه را وصف کند همانا او را مقارن با صفات قرار داد، و کسی که او را مقارن صفات قرار داد همانا او را دوتايش کرد، و آن کس که او را دوتا نمود همانا او را تجزیه کرده است و آنکه او را تجزیه کرد همانا نسبت به او نادان است، و آن کس که او را نشناخته، بسوی او اشاره می‌کند (و او را در جهت خاصی می‌پندارد)، و آن که بسوی اشاره کرد

او را محدود ساخته است، و آن که محدودش ساخت او را به شمارش درآورد.^۱

توحید ذاتی و اخلاص در آن

بر تو روشن است که کلام حضرت اشاره‌ی به توحید ذاتی است و اخلاص آن، همان محض دانستن حقیقت احدیت از شائبه‌ی کثرت است، (یعنی توحید احدیت است نه واحدیت).

عارف سید حیدر آملی در رساله‌ی نقد النقود در معرفت وجود^۲ گفت: وقتی این نحوه توحید برایت تحقق یافت و ثابت شد که وجود مطلق در خارج موجود است و غیر از او وجودی اصلاً نیست، و نیز ثابت شد که وجود مطلق همان حق تعالی است، پس بدان که مراد عارفان از وجود من حیث وجود همان وجود صرف و ذات بحت خالص بدون اعتبار چیزی با اوست یعنی مقصود همان تصوّر آن وجود است از حیث اینکه خودش خودش است نه به شرط چیزی و نه به شرط هیچی یعنی از همه‌ی نسبت‌ها و اضافه‌ها و قیدها و اعتبارات برهنه است، (لابشرط مقسمی است که با هر شرط و قیدی جمع می‌شود که ﴿هُوَ مَعَكُمْ اِنَّمَا كُنْتُمْ﴾ است).

۱. خطبه اول نهج البلاغه.

۲. ص ۶۴۶.

اعتبار احدیت و واحدیت و اعتبار معنای اطلاق

و معلوم است که هر چیزی برایش دو اعتبار است: ۱- اعتبار ذات از حیث خود ذات و ۲- اعتبار ذات از حیث صفات او یعنی وصف آن ذات به صفتی، حال هر گونه صفت که باشد، پس اولی فقط همان اعتبار ذات است با قطع نظر از همه‌ی اعتبارات و اضافات مخصوصه‌ی به حضرت احدیت، که مراد عارفان از مطلق، همین ذات مطلقه‌ی تنزیه‌شده‌ی از همه‌ی این اعتبارات است، و اطلاق لفظ مطلق بر وجود صرف از همین حیثیت است نه از جهت مطلق به ازای مقید، و نه از جهت کلی به ازای جزئی، و نه از جهت عام در مقابل خاص است؛ برای اینکه چون او در ذات احدیش وجود صرف است از حیث خودش بی‌نیاز از اطلاق چیزی بر او به صورت اسم یا صفت، سلبی یا ثبوتی، اطلاق یا مقید، عام یا خاص است، (یعنی از اسم و رسم هم بی‌نیاز است که در مقام احدیت ذاتی اسم و رسم و صفت برایش اعتبار نمی‌شود) برای اینکه هر یک از اطلاق و تقید و عام در برابر خاص، سلبی در مقابل ثبوتی و اسم یا صفت که امور متقابل‌اند، اقتضای سلب دیگری، و یا اقتضای تقید و تعیین را دارند، و حال اینکه او که وجود مطلق در مقام احدیت است از همه متقابلات و تعینات منزّه است حتی از اطلاق در مقابل مقید و عدم اطلاق هم منزّه است، چون که این نحوه اطلاق هم خود تقیدی است که اطلاق بودن حق تعالی را مقید می‌سازد چه اینکه بی‌اطلاقی مقابل آن هم خود قیدی است برای عدم اطلاق، و همچنین تعین و لا تعین و دیگر از صفات مثل

وجود و قدّم و علم و قدرت و امثال آنها (که به عنوان اسمایند).

و از این تنزیه پاک و مقدس و شریف است که مولای ما و امام ما امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام در قولش خبر داد که فرمود: «اول الذین معرفته، الخ».

و غرض آنست که همه‌ی اینها اشاره‌ی به اطلاق و تجرد و تنزه و تقدّس او از کثرت وجودیه و اعتباریه است، چون که فرمایش حضرت در این خطبه که (و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه) اشاره است به وجود مطلق محض و ذات بحت خالصی که اصلاً امکان ندارد به چیزی وصف شود، و ابدأً قابل اشاره هم نمی‌باشد (نه به اشاره حسی و نه به اشاره عقلی و حتی فوق طور عقلی و شهودی در نمی‌آید لذا نه محسوس است و نه معقول و نه مشهود و نه معبود احدی است) کما اینکه حضرتش در جای دیگر به فرمایش خود بدان اشاره کرد که فرمود: «حقیقت به نحو اطلاق کشف سُبُحات جلال است بدون اشاره».

حدیث حقیقت و توحید ذاتی

آن فرمایش که فرمود: الحقیقة کشف سُبُحات الجلال من غیر اشاره، بخشی از حدیثی به نام حدیث حقیقت است که کمیل بن زیاد رضوان الله تعالی علیه بدان حدیث مخاطب گشت در وقتی که از حضرتش در مورد حقیقت سؤال کرد بدین نحوه که «چیست حقیقت (مَا الْحَقِيقَةُ؟)»، که حضرت در جوابش فرمود که: تو را با حقیقت چه کار (مَا لَكَ وَ

الحقیقه؟!»، کمیل عرض کرد که آیا من صاحب سرّ شما نیستم؟ حضرت فرمود: آری ولکن آنچه از مخزن جانم سرریز می‌کند، رشحه‌ای به تو می‌رسد (کنایه از اینکه صاحب سرّ هستی ولی ظرفیت کافی برای گرفتن خود سرّ را نداری و گرنه به وسیله گفتن حقیقت را از من نمی‌خواستی بلکه خودت از درون می‌گرفتی، حال که با گفتار، حقیقت را طلب می‌کنی فهوراً رشحه‌ای نصیب تو می‌شود آن هم سرریز شده را می‌گیری نه خود آن را)، عرض کرد آقا جان آیا مثل شما، سائل را ناامید می‌کند؟! حضرت فرمود که حقیقت کشف سُبُحات جلال بدون اشاره است (یعنی کنایه از اینکه حقیقت ذات احدیت را با اشاره نمی‌شود دریافت، تو چگونه می‌خواهی او را در گفتار دیگران بیابی! و حال اینکه او در آن مقام غیب الغیوبی به اشاره در نمی‌آید)، کمیل عرض کرد که آقا جان بیشتر بیان فرمائید، حضرت فرمود: «محو موهوم با صحو معلوم است» (کنایه از اینکه باید ابرهای اضافات و اسماء و صفات و نسبت‌ها را کنار بنهی و خودش را آن طوری که صاف و زلال است بیابی). کمیل عرض کرد که بیشتر روشن فرمائید! حضرت فرمود: حقیقت یعنی «دریدن پوشش برای غلبه‌ی سرّ است»، کمیل عرض کرد برایم در این فرمایش بیشتر بیان فرمائید! حضرت فرمود: «حقیقت همان جذب احدیت به صفت توحید است»؛ عرض کرد در این فرمایش هم روشن فرمائید! حضرت فرمود که حقیقت نوری است از صبح ازل و همیشگی شروق می‌داد پس بر هیاکل آثارش ظاهر می‌شد (خلاصه هرچه از حضرت توضیح بیشتر

خواست آن حقیقت احدیت را تنزل داد به حضرت واحدیت آورد که مورد فهم کمیل واقع شود) باز عرض کرد که در این فرمایشتان هم بیان فرمائید! حضرت فرمود که چراغ را خاموش کن که صبح آشکار گردید (کنایه از اینکه حقیقت مثل روشنایی روز را می ماند و معرفی کردن آن مثل چراغ شب که معرف از معرف روشن تر است و به روشنگری در نمی آید زیرا که آفتاب آمد دلیل آفتاب، بیان نمی خواهد).

همین حدیث حقیقت را سید حیدر آملی در چند جای جامع الاسرار، و شیخ علامه بهائی در کشکول و قاضی نورالله شهید در مجالس المؤمنین، و عارف شیخ عبدالرزاق لاهیجی در شرح گلشن راز، و خوانساری در روضات الجنات، و محدث قمی در سفینه البحار و غیر این آقایان از حکمت و عرفان در صحف با ارزش شان هم نقل فرمودند، و علامه قطب الدین شیرازی در رساله‌ی که فقط در این مورد نوشته است شرح کرده است، و بعضی از اساتید ما هم آن را به فارسی شرح کرده‌اند که منظورم از بعضی از اساتید ما همان عارف ربانی محیی الدین مهدی الهی قمش‌ای است.

تعریف توحید از منظر سید حیدر آملی

عارف آملی مذکور در جامع الاسرار در تعریف توحید گوید: «بدان که حقیقت توحید بزرگتر از آن است که بشود از آن به عبارتی تعبیر آورد یا بوسیله اشاره‌ای بشود بدان اشاره کرد، پس عبارت در طریق

معرفت حقیقت توحید حجاب است، و اشاره بر صورت اشراق آن هم نقاب، چون که حقیقت توحید منزّه است از اینکه به کنه آن عقول و فهم‌ها راه یابند، و مقدّس است از اینکه اوهام و افکار به شناخت آن دست یازند. شعر:

عقلهای خلق پیرامون قر قسگاه او می‌گردند

در حالی که از جهیدن آن جز ننگه‌ی ادراک نمی‌کنند
و به دشواری ادراک حقیقت توحید و شدت خفای آن مولای ما و امام
ما امیرمؤمنین و یسوب مسلمین، سلطان اولیاء و وصیین، وارث علوم انبیاء
و مرسلین علی بن ابی طالب علیه السلام در فرمایش خود اشاره کرد که: «او را
یکی ندانست کسی که او را با کیفیت درست کرد، و به حقیقت او نرسید
کسی که او را نمثیل کرد و مثل قرار داد، و او را قصد نکرد کسی که
تشبیه‌اش نمود، و او را مقصود خویش ساخت کسی که بسوی او اشاره
کرد و توهمش نمود؛ و به قولش که فرمود: او یکتا است نه به تأویل عدد
(وحدت عددی)، و خالق است نه به معنای حرکت و نصب و رنج کشیدن
در خلقت و شنواست نه بوسیله آلات و ادوات مثل چشم و پلک...، و
شاهد است نه به تماس بودن با اشیا، و جداست از همه نه به تراخی و
فاصله‌ی مسافت، و ظاهر است نه به رؤیت، و باطن است نه به لطافت، بر
اساس قهر و قدرتش بر اشیا از آنها جداست، و اشیا هم از او جدایند
بوسیله‌ی خضوع و رجوع برای او، کسی که او را وصف کند، او را
محدود شمرده است، و آن که محدودش کرد محدودش نمود، و آن کس

که او را به شمارش (یعنی به وحدت عددی) در آورد ازلیت او را ابطال کرد، و کسی که گفت که او چگونه است او را وصف کرد، و کسی که گوید او کجاست او را مکان‌دارش نمود، او داناست زمانی که معلومی نبود، و پروردگار است زمانی که مربوبی نبود، و قادر بود وقتی که مقدوری وجود نداشت (لذا تحت قدرت کسی در نمی‌آید).

و در قولش که فرمود: «آغاز دین معرفت و شناخت اوست تا آخر».

و نیز به دشواری ادراک حق تعالی اشاره کرد شیخ عارف شبلی بغدادی رحمت خدا بر او باد در قولش که: «کسی که از توحید به عبارتی جواب دهد پس او ملحد است، و کسی که بسویش اشاره کرد پس او زندیق است، و کسی که بسوی او ایمان نمود پس او بت‌پرست است، و کسی که در او نطق کرد پس او غافل است، و کسی که از او ساکت شد پس او نادان است، و کسی که پنداشت که به او رسید پس برایش حاصلی نیست، و کسی که گمان کرد او به حق تعالی نزدیک است پس از او دور است، و کسی که پندارد او را داراست، پس او را فاقد است، و هرچه که شما با او هام و عقلهاپتان او را تمیز می‌دهید و ادراکش می‌کنید در تام‌ترین معانی‌تان، به خودتان برمی‌گردد و ساخته‌شده‌ای مثل خودتان می‌باشد».

و مرادشان از این اشارات، امتناع از حصولش، و یأس و ناامیدی از رسیدنش نیست بلکه مراد از اشارات آن بلندای پرچمهای منزلت حق و ارتفاع ارکان درجه‌ی اوست و بیان این مطلب است که او قابل برای اشاره

و محلّ عبارت نیست، چون که او عبارت از وجود مطلق محض و ذات صرف بحتی است که نامش حقّ جلّ جلاله است که اصلاً اشاره قبول نمی‌کند، و عبارت به صورت قول و فعل نمی‌پذیرد، و این نحوه توحید حاصل نمی‌شود مگر در نزد فنای طالب در مطلوب، و فنای شاهد در مشهود و هنگام استغراق و استهلاک در آن مطلق محیط، و شکی نیست که در صورت فناء هم که نه اشاره‌ای باقی می‌ماند، و نه اشاره کننده، و نه اثری از غیر در عقل و باطن باقی می‌ماند.

و به سوی همین مطلب، امام علیه السلام به قولش نیز اشاره کرد که: «حقیقت همان کشف سبحات جلال است بدون اشاره» در حالی این نکته را آشکار می‌سازد که حقّ به نحو حقیقت بر احدی منکشف نمی‌شود مگر در وقت برطرف شدن کثرت به نحو مطلق، چه اسم باشد و یا صفت (در مقام احدیت)، و برای همین هم فرمود که سُبْحَاتِ جَلَالِ بَدُونِ جَمَالِ بَاشَد، زیرا که جمال مخصوص به اسماء و صفاتی است که منشأ کثرت است نه جلال،^{۱۰} بایان فرمایش سید حیدر آملی در توحید ذاتی.

بیان توحید و اقسام آن در منازل السائرین

و شیخ عارف محقق ابواسماعیل خواجه عبدالله بن اسماعیل انصاری هروی در کتابش به نام منازل السائرین باب جداگانه‌ای در توحید قرار داد که آن را به سه قسم تقسیم کرد، و جداً هم همه تلاش خویش را در این باب به کار بست و لکن در عین حال کوتاه سخن گفت که نیاز به بیان

و شرح دارد، و لذا مولی عارف محقق کمال الدین عبدالرزاق قاسانی شرحی بر آن نوشت که از دیگر شرح‌ها بالاتر است چه اینکه خودش بر دیگر شرح‌کنندگان برتری دارد، و آن باب هم بابی است که ما در صدد آیم، و لذا عبدالرزاق به متن آن با حرف میم و به شرح خود هم به حرف شین اشاره کرد که ما این باب و شرح آن را از باب هدیه و طریقه‌ای بدون تغییر می‌آوریم که به همان روش و قراردادی او باشد و آن باب این است که:

(متن:) باب التوحید، قال الله تعالی: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾،

گواهی داد خدا به اینکه خدایی نیست مگر او.

(شرح:) همانا مقداری از آیه را ذکر کرد چون که همین مقدار از آیه برای محض توحید جمعی است و این توحید جمعی محض آنست که چیزی با او نباشد، پس اگر ادامه‌ی آیه را که «و هو ملائکه و صاحبان علم» است می‌آورد از مقام جمعی به سوی فرق تنزل می‌شد پس با خداوند غیر او قرار می‌گرفت که توحید محض باقی نمی‌ماند؛ پس او به خودش برای خودش شاهد است پس غیر او شهادت نمی‌دهد که خدایی غیر او نیست جز خود او، پس کسی که بوسیله چشیدن به این توحید ذاتی متحقق شود به حقیقت، توحید را مشاهده کرده است.

عقل را به حریم توحید ذاتی راه نیست

(متن:) توحید یعنی منزّه کردن خداوند از حدث، و همانا علماء در این باب سخن گفتند و محققون در این راه به او اشاره کردند آن هم برای قصد نصیح توحید بود، و غیر این طریق و راه، از حال یا مقام پس همه‌یشان با نقص‌ها.

(شرح:) قول او که توحید تنزیه خداوند تعالی از حدث است، کلام مجملی است که شامل تنزیه عقلا از حکما و مسلمانان، و تنزیه عرفای موحدین هم می‌شود چون که همه‌ی عاقلان و اهل فکر، تنزیه او را ادعا می‌کنند با اینکه خودشان هم مقیدند زیرا که عقل جز به تقیید سخن نمی‌گوید و حدث را اثبات می‌کند و از حق تعالی نفی می‌کند و لذا حکما حق را از آن حدث اثبات شده تنزیه می‌نمایند، و اما عارفان محقق اصلاً حدث اثبات نمی‌کنند که شهود توحید، حدث را از اساس نفی می‌کند. پس شهود توحید، آن حدث را بعد از نفی آن، بوسیله‌ی حقّ اثبات می‌کند به این معنی که حقّ تعالی با آیاتش به وجوه خود در صورت تجلی می‌کند که پس حدوث در نزد عارفان همان ظهور مختلف حق به تجلیات پی‌درپی بدون تکرار است. و مراد شیخ این تنزیه است و حال اینکه عقل را به این راه توحیدی هدایت نیست که این توحید آن است که در آن با حق تعالی، سوایی نمی‌باشد، و عقل نمی‌تواند که حق را عین همه به‌بیند به طوری که در وجود چیزی، غیر حق نباشد، و همانا علماء بدان

سخن گفتند و محققان هم بدو اشاره نمودند در این راه، برای اینکه قصدشان تصحیح توحید است یعنی بدان سخن نگفتند و اشاره نکردند مگر برای قصد تصحیح این مقام بلند، زیرا که او مقصد اقصی و موقف اعلی است، و غیر آن از احوال و مقامات پس همه ایشان دچار نقص‌هایند که صحتی برایشان نیست چونکه هنوز در آن احوال و مقامات رسم‌ها و علامت‌ها باقی است و اگرچه در حضرت واحدیت و تجلیات اسمایی باشد. این آن چیزی است که خاطر مبدان رسیده است.

و وجه دیگر مبنی بر آنست که کلمه‌ی «ما» در «انما نطق» را موصله قرار دهیم که حتمش آن بود که جدا نوشته شود به این معنی که هر چیزی که علماء بدان سخن گفتند و محققان اشاره نمودند برای قصد تصحیح توحید بود، و ماسوای آن از احوال و مقامات پس همه‌ایشان با نقص‌ها همراهند که از آن مقامات خالی نیستند یعنی اینکه توحیدی که بوسیله علم و دانایی است از مریضی‌ها و نقص‌ها خالص نمی‌باشد، و همچنین اثبات احوال و مقامات به طریق علم، و اشارات محققین، خالی از نقص‌ها نیست، پس این حقیقت توحید همان یافتن‌های ذوقی و چشیدنی است که در تحت عباراتی مندرج نمی‌شود و اشارات او را احاطه نمی‌کنند و فرا نمی‌گیرند، و کلمات هم وافی به بیان آن نیستند، و علل و نقص‌ها هم همان نادانی‌هایند. (خلاصه اینکه توحید ذاتی، احدی جمعی بی‌اسم و رسم است).

مراتب توحید

(متن:) و توحید بر سه وجه است:

- ۱- وجه اول: توحید عامی است که بوسیله شواهد صحیح می‌باشد.
- ۲- و وجه دوم توحید خاصه است که به وسیله حقایق ثابت می‌شود.
- ۳- و وجه سوم توحید قائم به قدم است که توحید خاصه خاصه است.

توحید عامه

(شرح:) شواهد همان اکوان و مصنوعات اند که بدانها بر مکون و سازنده استدلال می‌شود و خلاصه مراد از شواهد همان دلایلی اند که عالمان بوسیله نظر و فکر و براهین عقلی بدان استدلال می‌کنند. پس توحید عامی همانا بوسیله استدلال به مثل این فرمایش خداوند در قرآن صحیح می‌باشد که فرمود: «اگر در آسمان و زمین خدایی غیر از الله بود هر آینه آن دو تباه می‌شدند»، ولیکن چون تباه نشدند پس در این دو، خدایی غیر الله نیست و امثال اینگونه آیات می‌تواند برای توحید عامه مستند و مستدل واقع شود.

توحید خاصه

و اما توحید خاصه که آنان همان متوسطون اند، همان توحیدی است که بوسیله حقایق ذکر شده‌ی در قسم نهم اثبات می‌شود که آن حقایق عبارتند از مکاشفه و مشاهده و معاینه و حیات و قبض و بسط و سکر و

صحو و اتصال و انفصال است.

توحید خاصه‌ی خاصه

و اما توحید خاصه‌ی خاصه همان توحیدی است که قائم به قدم است یعنی توحید حق برای خودش به نحو ازلی و ابدی است چه اینکه خودش گفت: «خداوند گواه است که خدایی غیر او نیست» و قیام این توحید به قدم، همان ازلیت او، و امتناع قیامش به حدث است و گرنه اثبات کننده‌ی غیر است که توحید نخواهد بود. و اهل این مقام همان‌هایی‌اند که در درجه‌ی سوم از هر باب از ابواب اقسام نهایات ذکر شده‌اند.

توحید تقلیدی

(متن:) پس اما توحید اول همان شهادت به این است که خدایی نیست مگر الله که یکی بی شریک است، احد و یکتای صمد و پُری است که نمی‌زاید و زائیده هم نمی‌شود و برایش همتایی هم نیست، این همان توحید روشن جلی‌ای است که شرک بزرگ را نفی می‌کند، و بر این توحید قبله نصب شده است و بدان ذمه واجب شده، و به او خونها و اموال محفوظ گشته، و دار اسلام از دار کفر جدا گشت و ملت و روش عموم بدان صحت یافت اگرچه بعد از سلامتی‌شان از شبهه و حیرت و شکت بوسیله راستی شهادت که قبولی قلبی آن را نصیح می‌کند ولی به حق استدلال آن نرسیدند و قیام نکردند.

(شرح:) این توحید روشن است و از شرح کردن بی‌نیاز است که همان اصل توحید تقلیدی است که ملت عامه بوسیله‌ی آن صحیح است بدلیل صدق شهادت صحّت آن ملت در شرع به اینکه دل‌های عامه آن را به عنوان تقلید قبول کرده است و شرع هم آن را صحیح دانست اگرچه آنان قدرت بر استدلال ندارند بعد از اینکه شبهه و حیرت و شک و دودلی هم به آنها حمله‌ور نشده، و دل‌هایشان از اینها سالم مانده است.

(متن:) این همان توحید عامه‌ای است که به وسیله شواهد صحیح می‌شود که شواهد همان رسالت و صنایع است.

(شرح:) یعنی اخباری است که رسالت بدان وارد کرده است و مصنوعات متقنه‌ی محکمه‌ای است که به نیکویی ساختار و اتقان بر وجود صانع و علم و حکمت و قدرتش دلالت می‌کند.

(متن:) این توحید بوسیله شنیدن حتمی می‌شود، و به بصیرت یافتن حق یافت می‌شود، و بر مشاهده‌ی شواهد رشد می‌یابد.

(شرح:) یعنی این توحید بوسیله ادله‌ی سمعیه که همان کتاب و سنتی است که از نبی ﷺ شنیده می‌شود واجب می‌شود که مثل فرمایش حضرت حق که فرمود: «پس بدان که همانا خدایی غیر از الله نیست» و نیز قولش که «و خدای شما همان یک خداست که خودش هم شهادت داد» و سوره اخلاص و امثال این‌گونه ادله‌ی سمعیه است، حقیقت و حلاوت و ادراک معنای این توحید یافت نمی‌شود مگر به اینکه حق تعالی به شخص

بینایی عطا کند بوسیله‌ی نوری که در دل مؤمن انداخته شده است، و به وسیله‌ی همین نور هم زیاد می‌شود و رشد می‌یابد البته به مواظبت کردن بر مشاهده‌ی شواهد به نظر اعتبار و تفکر در شواهد و مطالعه‌ی حکمت سازنده‌ی آن در احوال آن شواهد.

(متن:) و اما توحید دومی که بوسیله‌ی حقایق ثابت می‌شود همان توحید خاصه است که همان اسقاط اسباب ظاهری و بالا رفتن از کشمکش‌های عقلها، و از تعلق شواهد است و این توحید آنست که در توحید دلیلی را مشاهده نکنی، و در توکل سببی هم نبینی و برای نجات یافتن وسیله‌ای ندانی.

(شرح:) اسقاط اسباب ظاهری این است که مسبب‌ها را به اسباب معروف بین مردم معلق نکند و برای اسباب معروف تأثیری قابل نباشد و برای غیر حق فعلی را قرار ندهد، و به حقیقت به بیند که مؤثری جز خداوند نمی‌بیند، و بالا رود از کشمکش‌های عقلها که این صعود همان بالا رفتن به سوی مقام کشف، و خلاصی یافتن از دعوای عقلها، پیرامون احکام شرع به جهت کوری آن عقول از حکم آن احکام شرع و احتجاج عقول بوسیله قیاس‌هایشان است، و خلاصی یافتن بعضی عقول با بعض دیگر، و دعوایشان در احکام برای ثبوت او‌ها‌م‌شان نسبت به احکام، و معارضاتشان در مناظره‌ها به اتهام‌شان در احکام (به اتمام‌شان در احکام - خ ل)؛ و تصفیه‌ی باطن است از مخالفات و مجادلات در حالی که از طور

عقل بسوی نور کشف عبور کننده باشد یعنی از طور استدلال و تمسک به ادله، صعود کند، از باب اینکه به وسیله‌ی نور تجلی و خود عیان و مشاهده کردن متن واقع از اینگونه طور عقل و استدلال و تمسک به ادله، بی‌نیاز می‌شود.

قوله «و هو» اشاره است به صعود از تعلق به شواهد، و آن صعود آن است که در توحید دلیلی نبیند، پس توحید در نزد او از هر دلیل و راهنمایی روشنتر است چون که نور حق به خاطر شدت و قوه‌ی نوریتش به ادراک در نمی‌آید که به صورت شعر گفته شده:

پنهان است بخاطر افراط ظهورش که برای ادراک او چشمان مردم شب‌پره چشم از او روی گردان است.

و قولش که «و در توکل سببی نبیند» یعنی در توکل سببی مشاهده نمی‌کند چون که یقین او بسیار قوی است در اینکه مؤثری جز خداوند نیست، و لذا همه‌ی افعال را از او می‌بینی، پس همه‌ی اسباب در مستب در مقام شهود تو متلاشی می‌شود چون که شهود تو از خود او تأثیر می‌گیرد نه از سبب. و قولش که «و برای نجات وسیله‌ای نبینی» یعنی برای نجات از عذاب و عقوبت و طرد شدن وسیله‌ای از ناحیه‌ی اعمال صالح و حسنات مشاهده نکنی.

توقیفیت اسماء الله تکوینی

(متن:) پس شما حق تعالی را به حکم و علمش، و قرار دادن اشیاء را در

جایگاه‌هایشان، به صورت سابق مشاهده می‌کنی که بر همه‌ی آنها از قبل علم داشت که همه را در جایگاه‌هایشان قرار داد و در زمانهای خاصشان آویخت، و آنان را در رسومشان اخفاء نمود، و نیز شما به شناخت علت‌ها متحقق می‌شوی، و راه اسقاط حدث را می‌روی که این نحوه توحید، همان توحید خاصه‌ای است که به علم فناء تصحیح می‌گردد، و در علم جمع صاف می‌شود، و بسوی توحید ارباب جمع، جذب می‌شود.

(شرح:) یعنی تو مشاهده می‌کنی که حق بر اساس حکمش بر اشیاء سبقت گرفت به آنچه که متن واقع بود در ازل، پس جز به همان متن واقع که سبقت حکم حق بر اشیاست حکم نمی‌کنی، و نیز علم خدا به اشیاء را هم سابق بر آنها می‌بینی، و تقدیر و اندازه‌ی اشیاء بر همان متن واقعی که بنا بود باشد مشاهده می‌کنی، و حکم او هم از ازل بر اشیاء تابع مر علم اوست، پس اشیاء بر اساس علم و قضای سابق او می‌باشند. و اینکه اشیاء را در جایگاه‌هایشان قرار داد، یعنی تو مشاهده می‌کنی مَر قرار دادن حق تعالی هر چیزی را در جایگاهش بر اساس تقدیر و حکمتش در ازل، و نیز مشاهده می‌کنی آویختن حق آن اشیاء را به زمانهای مخصوصشان، یعنی اشیاء را نمی‌بینی مگر در همان وقتی که مقدر شده بود که در آن وقت خاص خویش واقع شود.

معنای اخفای موجودات توسط حق

و اخفای حق آن اشیاء را در رسومشان یعنی تو مشاهده می‌کنی سبق

حق را بوسیله اخفای حق آن اشیاء را در رسومشان از چشمان محجوبین که این محجوبین آن را به عنوان فعل حق نمی‌بینند و به حکم و تقدیر حق در قضای سابقی که جاری بر مجرای آن قضاء باشد مشاهده نمی‌کنند، لذا محجوبین این اشیاء را به اسبابشان نسبت می‌دهند و به مقتضیات رسوم خلقت و طبایع و اوقاتشان نسبت می‌دهند، و لذا برای هر تغییر حالی از احوال آن اشیاء، سببی را قرار می‌دهند، و بواسطه‌ی این نسبت‌ها از تصرف الهی و تقدیر ازلی در حجاب قرار می‌گیرند و بی‌خبرند، و این است معنای اخفای حق اشیاء را در رسومشان.

و قولش «و تحقیق عطف بر «فتکون» است یعنی شما مشاهده می‌کنی و به شناخت علت‌ها متحقق می‌شوی که این علت‌ها وسایطند، و اسناد احوال آن اشیاء به ماسوی الله تعالی از اسباب و رسوم خلقت از طبایع و اختیار خلق و اراده و قدرت‌شان، و اسناد به سوی حرکات افلاک و اوضاع ستارگان و امثال آنها که همه‌ی اینها علت‌هایی‌اند که اهل عادت‌ها را از خداوند تعالی و توحید او در حجاب قرار می‌دهند.

نحوه سیر عرفای یکتاپرست

ولی عرفای یکتاپرست این علت‌ها را می‌شناسند و حدث را ساقط می‌کنند و راه علم به قدم را به اسقاط حدث طی می‌کنند، پس نمی‌بینند مگر سابقه‌ی حکم ازلی الهی را، که در جریان احوال اشیاء با حق می‌باشند، و مشاهده می‌کنند تصرفات حق را برای اشیاء بوسیله فعل او که

بر مقتضای حکم و تقدیر و حکمت ازلی و قدرت و اراده‌ی اولیه‌ی اوست، پس عارفان فقط حق و اسماء و صفاتش را می‌بینند نه غیر آن.

علم به فنا در توحید متوسطان

این نحوه توحید همان توحید خاصه یعنی متوسطینی است که بوسیله‌ی علم فناء صحیح می‌باشد نه به خود فنایی که بعداً حرف آن گفته آید، چون که علم فناء حاصل می‌شود به وسیله‌ی فنای در حضرت صفات و اسماء یعنی در مرتبه حضرت واحدیت حاصل می‌شود که قبل از فنای در ذات احدیتی است که عین جمع است؛ و به علم جمع برگزیده می‌شود نه به خود جمع و اضمحلال رسوم، بلکه قبل از آن نزد فنای علم او در علم حق است و بسوی توحید ارباب جمعی که در فرمایش او می‌آید جذب می‌گردد.

(متن:) و اما توحید سوم پس همان توحیدی است که خداوند آن را به خود اختصاص داد و به مقدار خویش آن را مستحق می‌داند و از آن آشکار می‌سازد، نحوه آشکاری که بسوی اسرار طایفه‌ای از برگزیدگان است و آنان را از نعت خود گنگ نمود و از تحریک و برانگیختن آن عاجز کرد.

(شرح:) اختصاص داد خداوند آن را برای خودش یعنی اینکه برای خودش استثنای نمود که برای غیرش از آن بهره‌ای نمی‌باشد و نیز غیر را در آن قدمی نیست، زیرا این مقام توحید تحقق می‌یابد بوسیله‌ی فنای در

حقّ به طور کلی، و بقای در آن به تنهایی، پس ممکن نیست برای غیر حق که تا از او به عبارتی تعبیر آورد و نه بسوی او اشاره کند، و نه هیچیک از احکام خلق و اوصافشان بسوی او می‌رسد، چون این توحید به فنایشان حاصل می‌شود، و به مقدار خودشان از آن برخوردار می‌شوند یعنی او را به مقدار حقیقت و کنه او مستحق نمی‌شوند مگر خود او، و غیر او به او نمی‌رسد، و حقّ قدر الهی را نمی‌دانند، و از این توحید چیزی برایشان آشکار می‌شود که روشنگر بسوی اسرار طایفه‌ای از زبده و خلاصه‌ی آن است در حالت بقای بعد از فناء در عین جمع.

فنا‌ی در حق و بقای به آن و بعد از آن در رجوع به خلق

برای اینکه آنان در حال فناء در او غرق شدند و از اسرار او فانی گشتند و از اسرار پنهان شدند، و در حال بقاء هم به سوی خلق برگشتند و به حق باقی ماندند، پس شناختند که همانا حضرت احدیّت نه نعتی برایش هست، و هرچه که نعت و وصف می‌شود مربوط به حضرت واحدیّت است، پس در مقام احدیّت خداوند آنان را از وصف خود گنگ نمود نه این معنی که آنان وصف او را می‌شناسند که تا خداوند آنان را از گفتن آن منع کرده باشد، بلکه برای آنکه آنان شناختند که حضرت نعوت و وصفها زیر مقام جمع است، پس او همانند قول آن شاعر در شعرش هست: «برای من راه روشنی است که بوسیله تابلو هدایت نمی‌شود بلکه یعنی خود راه روشن است و تابلو نیاز ندارد. و نیز معنای فرمایش او که «و خداوند آنان

را عاجز کرد از تحریک و برانگیختن آن، یعنی از اظهار آن نور دهنده و از خبر دادن به آن عاجز نمود، برای اینکه آن مقام احدیت خبرپذیر نیست همچنانکه نمی‌شود آن را وصف کرد که وصف‌پذیر نیست.

توحید حقیقی احدی اسقاط حدث است

(متن:) و آنچه که می‌شود به آن مقام احدیت اشاره کرد بر زبان اشاره‌کنندگان آن است که آن توحید همان اسقاط حدث و اثبات قدم است. بنابر اینکه خود این رمز هم در آن توحید یک نقصی محسوب می‌شود که آن توحید صحیح نمی‌باشد مگر به اسقاط حدث.

(شرح:) در عبارت متن کلمه‌ی «و الذی یشار به الیه مبتدأست و خبرش هم «انه اسقاط الحدث» است، یعنی نیکوترین چیزی که بدان می‌شود اشاره کرد به این توحید، و لطیف‌ترین اشارات همین کلام رمزی است، با اینکه خود این رمز در این توحید نیز نقصی است که آن توحید تصحیح نمی‌شود مگر به اسقاط حدث، چون که حدث همیشه ساقط است، و همانا که قدم همیشه ثابت است، پس چه معنا دارد اسقاط آن و اثبات این؟ و چه چیزی ساقط می‌شود و چه چیزی ثابت می‌گردد؟ در حالی که چیزی در آنجا جز وجه الله نیست؟! اگر چه خود همین رمز هم یک نقصی در این توحید است، و آنان گمان کردند که به وسیله‌ی این تعریف، به این توحید و تعریف آن دست یازیدند و حال اینکه برایشان حاصل نشده است.

(متن:) همین اشاره‌ای که گفتیم، محور اشاره‌ی بسوی اوست بر زبانهای علمای این راه، و اگرچه برای او به عنوان نعت‌ها و اوصاف سخن آراستند، و آن اوصاف را جداگانه درست کردند، پس همانا آن توحید را عبارت پرداز می‌سازد، و وصف نمودنش او را بیشتر کوچ می‌دهد و رم می‌دهد، و بسط دادن آن سختی آور است.

(شرح:) این توحید یعنی قولشان که از آن به اسقاط حدث و اثبات قدمه تعبیر می‌کنند، قطب و محور مدار اشاره‌ی به این راه و از بزرگترین اشارات و محکمترین آنهاست، ولی در عین حال این بیان معلول و مریض هم هست که لازم است در تصحیح این توحید این نقص و مریضی را هم اسقاط نمود. و باقی متن که روشن است.

(متن:) و به سوی همین توحید اهل ریاضت و ارباب احوال و معارف رهسپار شدند و اهل تعظیم آن را قصد نمودند و آهنگ آن کردند و گویندگان در عین جمع فقط بسوی این توحید قصد نمودند، و بر همین توحید است که اشاره‌ها از بیخ بریده شدند که یعنی آن توحید اشاره بر نمی‌دارد، سپس نه زبانی بر آن توحید سخن راند، و نه عبارتی بسوی آن اشاره کرد، پس همانا توحید فوق آن است که تکوین یافته‌ای بخواهد بسویش اشاره کند، یا زمانی با او تعاطی و معامله نماید یا سببی بخواهد او را کم نماید و حملش کند.

(شرح:) یعنی بسوی همین توحید است که اهل ریاضت یعنی سالکان

رهسپار شدند، و بر همین توحید است که اشاره‌ها قطع شد و ریشه‌کن گردید و مستأصل گشتند، چون که توحید مافوق اشاره‌ی مخلوق است، زیرا این توحید صحیح نمی‌باشد مگر به فنای همه‌ی رسم‌ها، و صفای احدیت از کثرت عددیه، پس برای اشاره بسوی او مجالی نیست، و این توحید ماورای آنی است که در زمان متداول است چون که آن توحید در مقام قدّم فوق‌طور زمان و حدث است، و این توحید و رای چیزی است که سببی بخواهد او را حمل کند چون که او فقط به مسبب اسباب قائم است پس چگونه او را سبب حمل می‌کند؟ و کلام او روشن است نیازی به توضیح ندارد.

توحید صوفیه چیست؟

(متن:) و به تحقیق جواب دادم در زمان سابق در جواب کسی که مرا از توحید صوفیه سؤال کرده بود به این سه بیت شعر که توحید صوفیه این است که:

یکی نشمرد آن یکی را، یکی

زیرا هر یکی که او را یکی شمرد، انکارش کرد

توحید کسی که از نعت او سخن گوید

امانتی است که آن را آن یکی ابطال کرد

توحید او فقط همان توحید خود اوست

و وصف کسیکه وصفش میکند منحرف کننده است

(یکی شمردنش همانست که فقط او خودش را یکی می‌شمارد)

(شرح:) یعنی احدی حق توحید ذاتی او را توحید قرار نداده است، زیرا هر کس که او را توحید دانست فعل و رسم او را به وسیله توحیدش اثبات کرد که در این صورت او را بوسیله‌ی اثبات غیر انکار کرد زیرا که آن توحید ذاتی نیست مگر به فناء همه‌ی رسوم و آثار. توحید من ینطق عن نعته عاریه، زیرا که در حضرت احدیت نه نعت است و نه گفتار و نه رسم و نه علامت برای چیزی، و حال اینکه نطق و نعت رسم را اقتضاء می‌کند و هر چه هم که از او بوی وجود می‌آید پس او برای حق است و در نزد غیر امانت و عاریه است. پس لازم است که آن چیز به مالکش برگردد تا توحید صحیح باشد، و لذا حق خود تنهای تنها می‌ماند و بر همین اساس است که آن واحد و یکی حقیقی این عاریه‌ای که یعنی همان توحید است منتهی با بقای رسم و علامت غیر را باطل می‌کند چونکه آن رسم غیر فی نفسه در حضرت احدیت باطل است. و نعت من ینعته لاجد، یعنی وصف کسی که او را وصف می‌کند این است که این وصف کننده‌ی او مشرک است و از مسیر حق تعالی تجاوز کرده و منحرف شده است چون که این شخص نعت کننده در مقام احدیت اثبات نعت کرده است و حال اینکه در آنجا نعت (به نحو تفصیل و جمعی نیست بلکه همه اسماء و صفات به نحو جمع الجمع‌اند که لذا در آنجا نعت جمعی هم) نیست، و نیز این نعت کننده، برای حق تعالی در احدیت، رسم اثبات کرد بوسیله‌ی اثبات نعت، و حال اینکه برای هیچ چیزی در مقام حضرت احدیت رسمی نیست، و نه

اثری، و گرنه احدیت نمی بود»، بایان کلام.

معنای وحدانیت عدد در کلام امام چیست؟

فان قلت: اگر بگوئی که از آنچه که گذشت این استفاده بدست آمد در معنای توحید که یکی است بدون تأویل عدد، (یعنی وحدت عددی نیست) که حضرت امیر علیه السلام در فرمایش مذکور بدان تصریح کرد، و حال اینکه سید ساجدین و زینت عابدین علی بن حسین علیه السلام در دعای ۲۸ از صحیفه سجادیه که در آن دعا حضرتش که در حال تفرع و زاری بسوی خدای عزوجل است می گوید: لک یا الهی وحدانیه العدد، و ملکه القدرة الصمد، و فضیلة الحول و القوة، و درجة العلو و الرفعة...؛ یعنی برای فقط توست بگانگی عدد، و قدرت و کمال مطلق از آن توست، توانایی و نیرو تورا است و بس و بلندی و رفعت شأن خاص توست.

پس چگونه توفیق است بین فرمایش امام سجاد علیه السلام که عرض می کند که برای تو است ای خدای من وحدانیت عدد، و بین آنچه را که گذشت از امیرالمؤمنین علیه السلام که خدای تعالی منزّه از وحدت عددیه هست؟

قلت: در جواب گویم که عالم محقق صدرالدین معروف به سیدعلی خان مدنی رضوان الله تعالی علیه در شرح بر همین بخش صحیفه می گوید: «مقدم شدن مُسند «لک» برای افاده‌ی قصر مسند الیه است یعنی فقط برای توست وحدانیت عدد که از توبه غیر تو سرایت نمی کند، و وحدانیت چیزی همان بودن آن چیز است به صورت یکی، چون که «یای

نسبت، اگر به آخر کلمه ملحق شود و بعد از آن هم های تأنیث در آید، معنای مصدر را افاده می کند مثل الوهیه و ربوبیه، و الف و نون زایده هم برای مبالغه است. و اما در مورد «عدد» هم گفته شده که عدد همان کثرت آحاد است که این کثرت آحاد همان صورتی است که در نفس عاذا از تکرار آحاد منطبع می شود، و بر این اساس پس واحد، عدد نیست، و هم گفته اند که این عدد جواب واقع می شود برای «کم» و شمارش که پس واحد عدد می باشد.

و همانا اقوال اصحاب در معنای فرمایش حضرت مختلف شد چون که این جمله با وجوب تنزیه حق تعالی از وحدت عددیه از نظر عقل و نقل که باید تنزیهش کرد منافات دارد.

اما نقل، پس از اخبار انمه علیه السلام برای تنزیه حق تعالی از وحدت عددی به نحو مستفیض است که از آن جمله فرمایش امیرالمؤمنین در خطبه‌ی نهج البلاغه است که فرمود: الواحد بلا تأویل عدد، و فرمایش دیگرش در خطبه‌ی دیگر (۱۸۵): واحد لا بعدد و دائم لا بآمد، او یکی است نه به عدد، و همیشگی است نه به زمان و پایان.

و از آن جمله روایتی است که رئیس محدثین (صدوق) در کتاب توحید نقل کرد که یک نفر اعرابی در روز جنگ جمل خدمت حضرت امیر ایستاد و عرض کرد یا امیرالمؤمنین آیا تو می گویی که خدای یکی است؟ پس مردم بر او حمله کردند و گفتند که ای اعرابی آیا نمی بینی که

امیرالمؤمنین در چه حالی است؟ حضرت فرمود او را رها کنید آنچه را که این اعرابی می‌خواهد همانی است که ما از این قوم می‌خواهیم سپس برخاست و فرمود: ای اعرابی این فرمایش که خدای تعالی یکی هست بر چهار قسم است دو قسم از آن چهار تا بر حق تعالی جایز نیست، و دو وجه از وحدت در مورد او ثابت می‌باشد.

اما آن دو وجهی که بر خداوند جایز نیست:

- ۱- یکی قول کسی است که او را یکی می‌داند و از یکی بودن باب اعداد را قصد می‌کند که این نحو واحد بودن حق تعالی جایز نیست زیرا چیزی که دومی ندارد در باب اعداد داخل نمی‌شود، آیا نمی‌بینی که کفر می‌ورزد کسی که گفت خداوند سومی سه تایی است؟
- ۲- و دومی قول گوینده‌ای که خداوند را یکی از مردم می‌داند که مرادش یک نوعی از جنس است، پس این واحد بودن هم بر حق تعالی جایز نیست زیرا که این واحد گفتن تشبیه است و پروردگار ما از آن بالاتر است.

و اما دو وجهی که برای خداوند ثابت است:

- ۱- قول قایلی که او واحد و یکی است که برایش در بین اشیاء شبیه و مانند‌ی نیست، که پروردگار ما اینگونه واحد است.
- ۲- قول قایلی که حق تعالی «احدی المعنی» است یعنی اینکه او در وجود و در عقل و در وهم تقسیم نمی‌گردد و تجزیه نمی‌شود که پروردگار ما هم اینچنین است.

اما از نظر عقلی او وحدت عددیه ندارد، برای اینکه وحدت عددیه بوسیله‌ی تکرارش کثرت عددیه قوام می‌گیرد و به حسب وحدت عددیه است که کثرت عددیه صحیح می‌باشد که گفته شود که همانا متصف به وحدت عددیه یکی از اعداد وجود یا یکی از آحاد موجودات است و حال اینکه حق تعالی از این نحوه وحدت عددیه، عزیز و منزّه است که اینجوری باشد، بلکه وحدت عددیه و کثرت عددیه‌ای که در مقابل وحدت عددیه است، همه‌شان از صنع و ساخته شده‌ی آن وحدت محضه‌ی حقیقه‌ای‌اند که آن وحدت محضه‌ی حقیقه همان خود ذات قیوم اوست که همان وحدت حقه‌ی صرفه‌ی وجوبیه‌ی قائم به ذات است که مقابل ندارد، و از لوازم آن هم نفی کثرت است چه اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام در حدیث مذکور بدان اشاره فرمود که گفت او «أَحَدِيّ الْمَعْنَى» است که در وجود و عقل و وهم تقسیم برنمی‌دارد. وقتی این مطلب برایت شناخته شده است برای تو قول امام سجاد علیه السلام که فرمود: «لَكِ يَا إِلَهِي وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ» روشن می‌شود که مرادش وحدت عددیه نیست، بلکه ناچار باید برایش معنای دیگری باشد. که تخصیص دادن این وحدت به حق تعالی صحیح باشد و برای او لایق باشد که منحصر به او دانست که این اختصاص را از تقدیم مسند بر مسند الیه می‌باید.

نقل اقوال در تفسیر وحدانیت عدد بودن حق تعالی

۱- پس بعضی گفتند که مراد به این فرمایش نفی وحدت عددیه از حق

تعالی است نه اثبات آن برای خدا، که این گفتار بعضی روشن نمی‌باشد.

۲- و گفته شد که معنای آن این است برای تو یعنی خداوند از جنس عدد صفت برای وحدت است و آن همان بودن تو به عنوان یکی که شریکی برایش نیست، و برای تو در ربوبیت دومی نمی‌باشد.

۳- و گفته شده که معنای آن این است که وقتی موجودات به شمارش درمی‌آیند فقط تو هستی که از بین آنها به وحدانیت متمرّد هستی (و به شمارش در نمی‌آیی).

۴- و گفته شده که از این جمله اراده شده که همانا برای توست وحدانیت به خلق و ایجاد کردن برای خلق که وحدت عددیه هم از صنع و ساخته‌ی توست و از فیض وجود و بخشش توست. که البته این نحوه گفتن از مقام ما دور است.

۵- و بعضی هم گفتند که از وحدانیت عدد همان جهت وحدت کثرت و احدیت جمع آن کثرات اراده شده نه اثبات وحدت عددیه برای حق تعالی.

۶- و گفته شده که معنای فرمایش امام آنست که همانا در تو کثرتی نیست یعنی برای تو جزئی نیست و نیز برایت صفتی هم که آن جزء و صفت زاید برایت باشند نیست. که این گفته شده مناسبترین معانی ذکر شده نسبت به این مقام است.

و توضیح مراد اینکه فرمایش حضرت که: لک یا الهی وحدانیه العدد، فرمود، آن را تفسیر می‌کند فرمایش دیگرش که فرمود: «و کسی که

سواى توست حالات مختلف دارد و در صفات منتقل مى‌شود، چون امام سجاده عليه السلام در اين دعای ۲۸ چهار فقره دعا را برای ذات حق تعالى به نحو انحصاری دانست به مقابل چهار فقره‌ی دیگری در خلاف آن (که فرمود: و من سواک مرحومٌ فى عمره، مغلوب على امره، مقهور على شأنه، مختلف الحالات، مُتَنَقِّلٌ فى الصفات؛ يعنى غير تو در عمرش مورد رحمت توست، در امرش مغلوب است در هر حال، حالات او گوناگون است که از حالى بحالى و از صفتى به صفتى مى‌روند که در صفات‌شان در حال انتقال و جابجایی‌اند)، پس کسی که راه لف و نشری را که ارباب علم بدیع آن را «معکوس ترتیب» نامند بدانند که آن نکته‌ی علم بدیع این است که در وهله‌ی اول تعدادی به نحو تفصیل ذکر می‌شود سپس اشیای دیگر به همان تعداد اولی ذکر می‌شود که هریک از چیزها و جمله‌های بعدی به هریک از جملات اولی برمی‌گردد بدون اینکه گوینده آن این رجوع جملات بعدی به قبلی را تعیین کند چون اطمینان دارد که شنونده خودش هریک از جملات بعدی را که لایق با هریک از جملات اولی است برمی‌گرداند، و لذا جملات اولی به نحو لف است برای دیگری که نشر است و لذا اولی از نشر برای آخری از لف است و دومی از نشر برای ماقبل آخر از لف است و نیز به همین ترتیب، که در همین دعای ۲۸ صحیفه به همین صورت لف و نشر، حضرت عمل کرده است، پس فرمایش حضرت که فرمود: «مختلف الحالات منتقل فی الصفات» به آن

فرمایش حضرت که «لک یا الهی وحدانیه العده» برمی گردد، و این قولش که: «مقهور علی شأنه» به آن فرمایش حضرت: «و ملكة القدرة الصمد» برمی گردد، و قول حضرت: «مغلوب علی امره» به آن فرمایش حضرت که «و فضیلة الحول و القوة» برمی گردد، و قول دیگر حضرت که «مرحوم فی عمره» به «درجة العلو و الرفعة» برگشت دارد.

وقتی که این را دانستی برایت ظاهر می شود که مراد به وحدانیت عدد برای حق تعالی معنایی مخالف با معنای اختلاف حالات و تنقل صفات برای غیر خداوند دارد که پس مقصود از وحدانیه العده، همان اثبات وحدانیت است که در آن تعدد صفات و تکثر جهات راه ندارد، وانگهی عدد آن صفات و کثریشان در مقام اعتبارات و مفهومات (ذهنی) اقتضای اختلاف در جهات و حیثیات و نیز اقتضای ترکیب از اجزاء را ندارد، بلکه همه نعوت و صفات متعدد حق تعالی به وجود ذات او و حیثیت ذات او به عین همان ذاتش موجودند که حیثیت ذاتش به عین ذاتش همان حیثیت علم و قدرت و دیگر صفات ایجابی اوست پس اصلاً در او تعدد و کثرت نیست، بلکه او وحدانیت عدد است که موجود است به وجود واحد بسیط از هر وجهی، زیرا که هر یک از آن صفات عین ذات اویند، پس اگر تعدد می داشتند لازم می آمد که آن یک ذات، ذاتهای مختلف شود که بلند مرتبه است خداوند از تعدد ذات بنحو برتری بزرگ «تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً».

و این است معنای قول حکماء که گویند: واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از جمیع جهات است، پس همه صفات ایجابیهی او عین ذات اویند بدون اینکه تکثر لازم آید.

فان قلت: اگر سؤال کنی که چگونه صفاتش عین ذات اویند و حال اینکه مفهوم صفت غیر از مفهوم ذات است؟ و نیز معنای هر صفتی غیر از معنای صفت دیگری است، پس چگونه این صفات با ذات متحد است؟ در جواب گوئیم: گاهی مفهومات متعدد (در ذهن) به یک وجود در خارج موجودند، پس صفات به حسب مفهوم در ذهن اگرچه غیر از ذاتند و بعضی شان هم با بعضی دیگر مغایرند جز اینکه آنها به حسب وجود عینی غیر از ذات نیستند یعنی اینکه ذات احدیت حق تعالی شأنه به عین خودش همان صفات ذاتیه است بدین معنی که ذات او به ذات خودش همان وجود و علم و قدرت و حیات و سمع و بصر است، و همان ذات نیز موجود عالم قادر حیّ سیّح بصیر است که بر او آثار همه کمالات مترتب می شود که او خودش مبدء برای کمالات است بدون احتیاج به معانی دیگر که به او قائمند که آنان صفات نامند که بخواهند آن معانی دیگر مصدر برای آثار باشد، زیرا که این نحوه احتیاج به معانی دیگر با وحدتش منافات دارد، وانگهی ذات او بی نیاز است و اختصاص به قدم دارد، پس ذات او همان عین صفات اوست و صفات او هم عین ذات اوست نه زاید بر ذات مثل صفات دیگران از مخلوقها که صفات آنها با ذات آنها متغایرند، پس همانا علم به عنوان مثال در غیر حق سبحانه صفتی

زاید بر ذات آن ممکن است که مغایر با سَمْع در او است ولی در حق تعالی علم او عین ذات او و عین سَمْع اوست، و دیگر صفات ثبوتیه او را هم اینگونه قیاس بنما.

پس روشن شد که مراد از انحصار وحدانیت عدد بر حق تعالی، همین معناست که مخالف با صفات و حالات غیر حق تعالی است، که صفات و حالات غیر حق تعالی به نحو کیفیات نفسانی انفعالیه و حالات متغایره، و معانی مختلفه برای اوست، زیرا که غیر حق می‌شود بوسیله غیر آن چیزی که با آن می‌بیند، و می‌بیند بوسیله‌ی غیر آن چیزی که می‌شنود، و نیز در دیگر صفات متعدده‌ی متکثره‌ای که موجب اختلاف حالات و تنقل در صفات می‌شود.

و خلاصه معنای حصر وحدانیت عدد بر حق سبحانه به معنای نفی تعدد و تکثر و اختلاف از ذات و صفات اوست به نحو اطلاق، و این معنی هم فقط بر حق تعالی منحصر است و به غیر او نیز سرایت نمی‌کند. و الله اعلم بمقاصد اولیائه...، پابان کلام سیدعلی خان مدنی.

تفسیر معنای وحدانیت عدد در نزد علامه حسن زاده روح‌نوا،

من می‌گویم: اولاً اینکه حدیث اعرابی در روز جنگ جمل را علامه‌ی

شیخ بهایی نیز در اوائل مجلد سوم از کشکول^۱ نقل کرد از کتاب اعلام الدین به تألیف ابی محمد حسن بن ابی الحسن دیلمی، از مقداد بن شریح برهانی، از پدرش که گفت: «مردی در روز جنگ جمل در مقابل علی ایستاد... تا آخر».

در اصول عقاید حکم عقل خالص معیار است

و ثانیاً حکم در اصول عقاید و معیار در آن همان عقل است و پس، پس هر آنچه که عقل خالص حکم کند منبج خواهد بود، پس اگر امری از اهل بیت وحی و منبع‌های اسرار خداوند وارد شود اگر از چیزهایی بود که عقل ادراکش نماید که مطلوب حاصل است، و گرنه اگر عقل از ادراک آن عاجز و ناتوان بود، این ناتوانی عقل هم یا برای آن است که آن کلام خیلی بلند است که عقول بدون تلطیف سرّ و تدقیق فکر و نور علم نتوانند به آن کلام بسیار بلند برسند، پس ناچار است که از ناحیه درهای مخصوص به آن وارد شود؛ و یا اینکه آن کلام معصوم طوری است که از حیث ظاهرش با حکم صریح عقل منافات دارد پس ناچاریم از اینکه در آن تأمل کنیم آن هم حق تأمل، برای اینکه آن فرمایش صادر شده‌ی از اهل بیت وحی قهراً به ظاهرش حمل نمی‌شود چون علم قطعی داریم به اینکه آنچه که از اولیاء الله تعالی بخصوص از حجج و وسایط

فیض او صادر می‌شود واقعاً با حکم عقلی خالص منافات ندارد، بلکه منطقی آنان عقل است نه جز آن.

پس آنچه که بر جستجوگر سزاوار است این است که از خداوند بخواهد به فهم فرمایشات اهل بیت علیهم‌السلام راه یابد و به مغزای کلامشان و به مآدبه‌ی مرام آنان برسد.

پس ثقة الاسلام کلینی در بابی از اصول کافی در مورد اینکه حدیث اهل بیت علیهم‌السلام (صعب مستصعب) است از کتاب حجت اصول کافی به اسنادش از جابر نقل کرد که او گفت که امام باقر علیه‌السلام فرمود که رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: «همانا حدیث آل محمد، صعب مستصعب است که بدان ایمان نمی‌آورد مگر ملک مقرب یا نبی فرستاده شده، یا بنده‌ای که خداوند دلش را برای ایمان آزمایش نموده باشد پس آنچه که از حدیث آل محمد علیهم‌السلام بر شما وارد شد پس دلهایتان را نرم و تلطیف کنید و آن حدیث را درست بشناسید و بدان معرفت پیدا کنید آنگاه آن را بپذیرید، و آنچه هم که می‌بینید دلهایتان ناخوشی دارد و آن را انکار می‌کنید، به خدا و به رسول و به عالمی از آل محمد علیهم‌السلام برگردانید که همانا فقط هلاک کننده آن است که برای یکی از شماها چیزی از آن حدیث تحدیث شود که نتوانید آن را تحمل کند و بگوید که بخدا قسم اینجوری نیست، به خدا قسم اینجوری نیست و حال اینکه انکار حدیث

آنان کفر است»^۱.

و قریب به همین حدیث را هم جناب سید رضی فرمایشی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خطبه‌ی ۱۸۷ نهج آورده که اولش آنست که: «پس از ایمان چیزی است که ثابت است و در دلها مستقر است...».

اما در مورد حدیث محل بحث

می‌گوئیم که عقل حکم می‌کند که حق تعالی واحد به وحدت عددی به معنای شخصی نیست، زیرا چیزی که برایش دومی نباشد در باب اعداد داخل نمی‌شود، و حال اینکه معروض وحدت عددیه، هویات آحاد عالم امکان است، علاوه اینکه در جایش محقق شد که عدد بر مفارق عقلی عارض نمی‌شود نه ذاتاً و نه به عرض، و اگر هم بر نفوس (مجرده) عارض می‌شود به خاطر بدن است، بلکه خداوند تعالی واحد به وحدت حقه‌ای است که این وحدت حقه، حق و وحدت است زیرا ماهیتی برای او سوای وجود بحث بسیط نیست، و وجود همان وحدت قائم به ذات خودش است و وحدت هم همان وجود است.

پس بدان که وحدت آنی است که به چیزی که یکی است گفته می‌شود، ولی عدد همان مقدار تألیف یافته‌ی از وحدت است چه اینکه در ابتدای مقاله‌ی هفتم از اصول اقلیدس آمده است، پس وحدت عدد

نیست زیرا که در عدد، انفصال است چون که کم و مقدار است، و کم هم قبول انقسام می کند ولی وحدت قبول انقسام نمی کند، و کسی که وحدت را عدد قرار داد از عدد اراده کرد آنچه را که داخل در شمارش می شود، چه اینکه علامه خواجه طوسی در صدر مقاله‌ی مذکور گفت: «و گاهی برای هر چه که در مراتب شمارش واقع می شود عدد گفته می شود، پس اسم عدد بر واحد (یکی) هم به این اعتبار واقع می شود» (و قد یقال لكل ما يقع فی مراتب العدّ عددٌ فیقع اسم العدد علی الواحد ایضاً بهذا الاعتبار)، پس در حقیقت، نزاع و دعوا، لفظی است. و گاهی عدد تعریف می شود که مراد از عدد نصف مجموع دو حاشیه‌ی خود است، مثل چهار تا مثلاً دو طرف او سه و پنج قرار دارد که عدد چهار نصف مجموع آن‌ها یعنی نصف هشت است، که طبق این تعریف، واحد از عدد خارج می شود.

و وحدت مبدء عدد است که عدد به آن وحدت متقوم است، پس همانگونه که علامه بهایی در خلاصه الحساب به آن تصریح کرد حق این است که واحد عدد نیست اگرچه از او اعداد تألیف می شود، (چه اینکه جوهر فرد در نزد اثبات کنندگانش جسم نیست اگرچه از او اجسام تألیف می گردد) مثلاً عدد ده متقوم به یکی است منتهی ده مرتبه نه اینکه متقوم به پنج و پنج، و یا شش و چهار، و یا هفت و سه، و یا هشت و دو باشد، زیرا که ترکیب ده از دو پنج تا، اولویت ندارد نسبت به ترکیبش از شش و

چهار و غیر آن از انواع اعدادی که در زیر ده هستند. و بر همین اساس فیلسوف مقدم ارسطاطالیس گفت که حتماً حتماً گمان نکنید که شش، سه تا و سه تا است بلکه شش همان شش تا است به یک مرتبه، که این مطلب را از او، شیخ رئیس در فصل پنجم از مقاله‌ی سوم الهیات شفا نقل کرده است.

و شیخ نیز در همین فصل گفته است که: «و تعریف هریک از اعداد اگر اراده‌ی تحقیق آن را داری آنست که گفته می‌شود که او عدد است از اجتماع یکی و یکی و یکی است که همه‌ی آحاد را می‌گویی (مثلاً سه از اجتماع یکی و یکی و یکی است) دلیلش آنست که یا باید عدد تحدید شود بدون اینکه اشاره به ترکیب آن از آنچه که از او ترکیب می‌شود، بشود، بلکه به خاصیتی از خواصش باید اشاره شود که در این صورت این تعریف حدی جوهری آن عدد نیست بلکه تعریف رسمی اوست، و یا اینکه در تعریف عدد باید اشاره شود به ترکیب آن عدد از آنچه را که این عدد از آن ترکیب می‌شود پس اگر اشاره به ترکیب آن از دو عدد شود دون دیگری، مثلاً اینکه قرار داده شود برای تعریف عدد ده اینکه او ترکیب یافته از پنج و پنج است، قهراً این ترکیب آن نسبت به ترکیب ده از شش با چهار اولویت ندارد، و قهراً تعلق هویت این ده به یکی از آن دو نسبت به دیگری اولویت ندارد و حال اینکه عدد ده از نظر ماهیتش یک ماهیت است، و محال است که او خودش یک ماهیت باشد ولی آن که بر این یک ماهیت دلالت می‌کند حدود مختلف باشد، پس وقتی چنین شد

پس تعریف عدد ده این نیست یعنی نه ترکیب او از شش و چهار است، و نه ترکیب آن از پنج و پنج، بلکه ترکیب او به همانی است که ما گفتیم (یعنی از ده تا یکی است)، پس در این صورت برای او ترکیب‌های از پنج و پنج و از شش و چهار، و از سه و هفت از لوازم و تابع او محسوب می‌شوند که به عنوان رسوم اویند (نه تعریف حقیقی حدی جوهری آن)».

پس می‌گوییم:

همچنانکه وحدت مبدء عدد است ولی از عدد محسوب نمی‌شود، ولی اعداد به کثرتشان از او ترکیب می‌شوند که در مراتب آن اعداد هم بعد از فحص و تفتیش غیر از وحدت نمی‌یابید، و تحقیقاً دانستی که مفاهیم اعداد به تکرر مفهوم وحدت تحقق می‌یابند نه غیر آن، وحدت حقه‌ای که حق وحدت است نیز اینچنین مبدء برای حقایق است، و به تکرر تجلیات آن حقایق متحقق می‌شود، بدون اینکه تکثری در متجلی پیدا شود. و مثل اینکه در زبور (صحیفه سجادیه) آل محمد علیهم‌السلام آمده که برای حق تعالی وحدانیت عدد است اشاره‌ی به این سر مکنون و پنهان داشته باشد که اهل سر همین مسلک اقوم و طریق اوسط را طی می‌کنند. و سید محقق داماد گفت که: وحدت عددیه سایه‌ای برای وحدت حقه‌ی صرفه‌ی قیومیه است؛ و مولای ما محسن فیض گفت: «وحدانیت عدد یعنی جهت وحدت کثرات و احدیت جمع آن، زیرا که عددیت از حق سبحانه تعالی منتفی است، و آنکه برای او ثابت است معنای وحدت است که جز همان وحدت حقیقه نیست که در جای خود به صورت عقلی و نقلی ثابت شده

است.»

و صدر المتألهین در شواهد ربوبیه گفت: «و از لطایف آنست که عدد در نهایت تباین با وحدت است و هر مرتبه‌ای از عدد برای خودش یک حقیقت مستقلی است با خواص و لوازمی که در غیر آن یافت نمی‌شود، ولی وقتی که تفتیش شود در حالتی و در حال مراتب مختلفه‌ی آن عدد، باز غیر از وحدت در او چیز دیگری هم نمی‌یابی.»

و حکیم متأله سبزواری در حاشیه‌اش بر اسفار گفت: «پس هر عدد از اعداد با عدد دیگر بیشان از نسب چهارگانه، نسبت تباین است و حال اینکه اجزای آن عدد به غیر از واحد هم نیست، پس دو تا همان یکی و یکی است، و سه تا همان یکی و یکی و یکی است و هكذا پس از واحد بوسیله تکرارش اعداد متباین رسم می‌شود اگرچه در نهایت تباین‌اند، و حال اینکه تکرار چیزی، نیست مگر ظهور همان چیز ثانیاً و ثالثاً تا به بی‌نهایت، و ظهورات شیئی هم مکرر آن چیز نیستند. پس وقتی زید در یک خانه‌ای همینطور پی هم به طور مداوم ظاهر شود این زید با این ظهورات به صورت تعدد شخصی یا نوعی در نمی‌آید؛ و همین واحد است که چون لا بشرط است بوسیله لحاظهای فراوان به صورت اعداد متباینه درمی‌آید که برای این اعداد متباینه احکام و آثار متخالفه است که مشروح آن در علم حساب و علم اعداد و غیر آن دو آمده است.

پس مفهوم واحد در مفاهیم اعداد مثل حقیقت وجود به نسبت به انحای

وجودات است، و شاید که همین باشد معنای فرمایش سید ساجدین علی بن الحسین علیه السلام که فرمود: لک یا الهی وحدانیة العدد، یعنی فقط برای تو است وحدانیتی که آیت آن وحدانیت تو، وحدانیتی است که ترسیم کننده ی اعداد، و علت قوامشان و عاذ و فناکنده ی آنهاست، باین کلام حکیم سبزواری.

و ما هم فرمایشات این بزرگان را از تعلیقه ی حکیم متاله بارع آخوند هیدجی بر فریده ی سوم از مقصد اول از غرر الفرائد متاله سبزواری نقل کرده ایم. و حال اینکه تو هم می دانی که فرمایشات این بزرگان مبنی است بر همان سرّی که بدان اشاره شده است، و در این سرّ هم بسیاری از بزرگان متألهین بسط قول داده اند که از آن جمله محیی الدین در فص ادریسی از کتاب فصوص حکم و نیز مولی صدرا در فصل چهارم از مرحله ی پنجم از سفر اول از اسفار اربعه، و نیز مولی محسن فیض در عین الیقین می باشند که ما هم حرف دو بزرگوار اولی یعنی محیی الدین و مولی صدرا را می آوریم به عنوان تمهیم فایده و تکمیل آن.

تطبیق وحدت در اعداد با توحید در وجود

مولی صدرا فرمود: «فصل (چهارم) در بعضی احکام وحدت و کثرت است، همانا وحدت عدد نیست، اگرچه عدد از او ترکیب و تألیف می گردد، زیرا که عدد کم است و قبول انقسام می کند، ولی وحدت انقسام نمی پذیرد، و کسی که وحدت را از عدد قرار داد از عدد اراده کرد

آنچه را که در تحت شمارش درمی آید که در این صورت با او دعوایی نداریم چونکه دعوا به لفظ برگشت می کند. بلکه وحدت مبدء برای عدد است زیرا که عدد تقوّم آن جز به وحدت امکان ندارد نه به غیر آن عدد از اعداد دیگر، پس همانا ده تا اگر قوام یابد به غیر از یکی ها، لازم آید ترجیح بدون مرجح، چون که تقوّم ده به پنج و پنج نسبت به تقوّمش به شش و چهار و به هفت و سه اولویت ندارد، وانگهی تقوّم ده به همی آنها که امکان پذیر نیست، و گرنه تکرر اجزای ماهیت لازم می آید که مستلزم است برای بی نیازی شیئی از آنچه را که ذاتی برای اوست، زیرا که هریک از اجزای ماهیت در تقوّم آن ماهیتند که این هریک بوسیله این تقوّم از ماسوايش بی نیازند؛ و اگر هم تقویم ماهیت به اعتبار قدر مشترکی باشد که بین آن اجزاء وجود دارد نه به اعتبار خصوصیات، که این حرف، اعتراف کردن به همان مقصود است چونکه قدر مشترک بین اجزاء هم همان یکی هائند.

و از شواهد آن هم این است که ممکن است یک عدد به کنه او مورد تصور قرار گیرد ولی نسبت به اعداد مادون او غفلت وجود داشته باشد پس معلوم می شود که هیچیک از اعداد مادون آن عدد، در حقیقت او داخل نیستند، پس مقوم برای هر مرتبه ای از عدد همان وحدت متکرره است که اگر به وحدت مثل او ضمیمه شود (یکی و یکی) دو تا حاصل می شود، که این دو تا، نوعی از عدد است، و وقتی دو تا (یکی یکی) به آن (یکی) منضم شود سه تا حاصل می شود، و همچنین بوسیله تزیاید یکی

یکی تا بی نهایت انواع اعداد حاصل می شوند، چون که تزايد هم به حد خاصی منتهی نمی شود که زاید بر آن نباشد، پس انواع اعداد هم به نوع خاصی منتهی نمی شوند که بالاتر از آن، نوع دیگر نباشد.

و اما اینکه مراتب عدد از جنبه حقایق متخالفند که در نزد جمهور هم چنین است، برای اختلاف آن اعداد به لوازم و اوصافشان از صَمَم و مُنْطَقِیَّت، و تشارک و تباین، و عاذ بودن و معدودیت، و تجذیر و مالیت، و تکتب و امثال آنها است، و اختلاف لوازم هم بر اختلاف ملزومات دلالت می کند. و این مطلب از آن چیزهایی است که تأیید می کند آنچه را که ما در باب وجود بسوی آن رفتیم و انتخاب کردیم که همانا اختلاف بین حقایق وجود نشأت می گیرد از همان واقع شدن هر حقیقتی در مرتبه ای از مراتب، پس همچنانکه واقع شدن عددی که در بعد از دو، واقع می شود همان حقیقت سه تایی است زیرا که برای او خواصی است که در غیر این مرتبه از مراتب دیگر قبل و بعد او یافت نمی شود، پس همچنین مجرد بودن وجود که واقع در مرتبه ای از مراتب اکوان است لازم می آید او را معانی ای که در غیر آن، از وجود واقع شده ی در مراتب دیگر یافت نمی شود، پس وحدت لایشرط است در مثال ما به ازای وجود مطلق، و وحدت محضه ی متقدم بر همه ی مراتب عددیه به ازای وجود واجبی ای است که مبدء هر وجود است بدون واسطه و یا باواسطه، و محمولات خاصه ی انتزاع شده ی از نفس هر مرتبه از عدد، به ازای ماهیات متحده ی با هر مرتبه ی از وجود است.

و همچنانکه اختلاف بین اعداد به نفس مورد اتفاقشان برمی گردد، همچنین تفاوت بین وجودات هم به همان هویات متوافقه‌ی در سنخ موجودیشان می‌باشد.

و بنا بر آنچه که تقریر کردیم ممکن است قائل شدن به تخالف نوعی بین اعداد در نظر کردن به تخالف واقع بین معانی منتزعه‌ی از خود ذوات آن اعداد به ذوات خودشان باشد که این تخالف نوعی به ازای متخالف بودن ماهیات انتزاع شده‌ی از خود وجودات باشد.

و ممکن است که قایل شد به عدم تخالف نوعی از باب نظر کردن به اینکه تفاوت بین ذوات اعداد نیست مگر به مجرد قَلت و کثرت در وَحَدات، و به مجرد تفاوت به حسب کمی اجزاء و یا زیادی آنها در چیزی که موجب اختلاف نوعی در افراد آن چیز نمی‌شود، و اما اینکه اختلاف لوازم دلیل بر اختلاف ملزومات است، در حقیقت دلالتش بر همان قدر مشترک بین تخالف به حسب قوه و ضعف و کمال و نقص است،^۱ پایان کلام مولی صدر.

و اما آنچه را که در مقام ما اولی‌شان یعنی محیی الدین در فص ادریسی افاده کرد، پس چون که کشف دقایق آن بر طالبین آن مبتنی بر توضیح بیشتری است، سزاوار است بر ما که فرمایش ایشان را با شرح کاشف معضلات کتاب فصوص حکمش داود بن محمود قیصری بیاوریم که آن را به صورت متن و شرح اشاره می‌نمائیم:

تنظیر اعداد و واحد با حق متعال و کثرات

(متن:) پس امور در هم آمیخت و اعداد به سبب واحد در مراتب معلومه آشکار شد. (یعنی اختلاط به تجلیات مختلفه سبب وجود کثرت گردید، چنانکه ظهور اعداد در مراتب معلومه‌ی (آحاد و عشرات و مآت و الوف) به ظهور واحد است در آن مراتب).

(شرح:) یعنی امور در هم آمیخت، و بواسطه‌ی تکثری که در امور پیش آمد بر محجوبی که چشم بصیرت (دل) او باز نشده این امور مشتبه شد، و اگرچه این امور روشن‌اند که به واحد و یکی حقیقی برگشت دارد در نزد کسی که پرده‌ها از چشم او برکنار رفت و عین حق برایش منکشف شد، ولی این اختلاط و درهم آمیختگی بوسیله‌ی تجلیات مختلفه پیش آمد که وجود کثرت را سبب گردید، همچنانکه اعداد بواسطه‌ی واحد در مراتب معلومه آشکار گردید، و چون که ظهور یکی در مراتب متعدده‌ی اعداد یک مثال و نشانه‌ی تامی برای ظهور حق در مظاهرش می‌باشد لذا شیخ اکبر این کلام را مقدمه‌ای قرار داد و شروع کرد در تفریر عدد، و ظهور واحد در عدد تا اینکه بدین وسیله محجوب را راهنمایی کند بر کثرتی که در وجود مطلق واقع شد با اینکه این کثرت آن یکی حقیقی (وجود مطلق) را از یکی حقیقی بودنش خارج نساخته است. و لذا گفت:

(متن:) پس واحد به تکررش عدد را ایجاد کرد، و عدد مراتب واحد را تفصیل داد، (یعنی واحد در آنها تجلی کرد و آنها متجلی به واحدند. پس

جز واحد متکرر چیزی نیست).

(شرح:) یعنی واحد بواسطه‌ی تکررش عدد را ایجاد کرد، زیرا اگر واحد متکرر نمی‌شد، عدد حصول نمی‌یافت، و نیز عدد است که مراتب واحد را مثل دو، سه، چهار، و غیر آنها را تا بی‌نهایت تفصیل داده است، چون که هر مرتبه‌ای از مراتب آحاد، عشرات، مآت و الوف (یگان‌ها، دهگان‌ها، صدگان‌ها، هزارگان‌ها) غیر از همان واحد تجلی یافته‌ی به اینها نیستند، زیرا که دو مثلاً نیست مگر همان یکی و یکی، که به یک بافت وحدانی جمع شدند پس از آنها دو پدید آمد، پس ماده‌ی دو، همان یکی تکرر یافته است، چه اینکه صورت دو هم همان یکی است، پس در دو چیزی غیر از همان یکی تکرار شده نمی‌باشد، پس این عدد دو یک مرتبه‌ی از مراتب واحد است، و همچنین دیگر اعداد.

تنظیر حق به واحد

پس ایجاد واحد به تکرارش عدد را، مثال و نشانه‌ای است برای ایجاد نمودن حق خلق را بواسطه‌ی ظهور حق در صورت کونیه؛ و نیز تفصیل عدد که همان مراتب واحدند، نشانه‌ای برای اظهار نمودن اعیان است احکام اسمای الهیه و صفات ربانیه را؛ و ارتباط بین واحد و عدد هم نشانه‌ای برای ارتباط بین حق و خلق است؛ و اینکه واحد نصف دو، و ثلث سه، و ربع چهار و غیر اینهاست، علامت خوبی برای نسب لازمه‌ای است که همان صفات برای حق می‌باشند.

بیان حق و خلق در مثال واحد و عدد

(متن:) پس حکم عدد جز به معدود آشکار نمی‌گردد، پس بعضی از معدود، عدم است و بعضی از او وجود، پس گاهی چیزی از نظر حس معدوم می‌شود، و حال اینکه همین شیء از حیث عقل موجود است.

(شرح:) یعنی حکم عدد چونکه کم منفصل است و به عنوان عَرَض است که به خودش قیام ندارد، ناچاراً باید در معدودی واقع شود، چه معدود موجود در حس باشد یا معدوم در حس باشد ولی موجود در عقل. و ظهور عدد به معدود یک مثال و نشانه‌ای برای ظهور اعیان ثابته در علم به موجودات است که این موجودات بعضی‌ها حسی‌اند، و بعضی‌ها غیبی، چنانکه معدود بعضی در حسند و بعضی در عقل.

(متن:) پس ناچار باید عددی باشد و معدودی هم باشد، و ناچار باید واحدی هم باشد که مُنشئ و مُوجد آن عدد باشد تا اینکه واحد بسبب ظهور عدد آشکار شود.

(شرح:) یعنی چونکه حکم عدد آشکار نمی‌شود مگر به معدود، و مراتب عدد هم روشن نمی‌گردد مگر به سبب عدد، پس ناچار باید عدد و معدود باشند، و چون که عدد به تکرار واحد ایجاد می‌شود ناچار باید واحدی باشد که این عدد را انشاء کند و او را مُوجد باشد، پس واحد در مراتب عدد و مقامات مختلفی آن به سبب ظهور عدد، ظاهر می‌شود، و سبب در اینجا سبب قابلی است؛ (یعنی عدد سبب ظهور واحد می‌شود

مراد سبب قابلی است نه فاعلی)، و ناچار از واحدی هستیم که عدد را ایجاد کند، که تا عدد بسبب آن واحد انشاء شود، پس سبب، سبب فاعلی است. ولی اولی مناسبتر است.

(متن:) پس هر مرتبه از عدد، حقیقت واحده است مثلاً تسعه و عشره تا به کمتر و بیشتر تا بی نهایت. این مراتب عدد فقط مجموع آحاد نیست (بلکه به هر مرتبه امر دیگری نیز ضمیمه شده که آن مرتبه را از مرتبه‌ی غیرش تمیز می‌دهد). اگرچه اسم جمع آحاد (که به منزله‌ی جنس است و بر همه‌ی آن مراتب اطلاق می‌شود) از هر یک از آنها منفک نمی‌شود (پس همه‌ی مراتب در اینکه مجموع آحادند یکی‌اند، در عین حال این مرتبه عین آن مرتبه نیست، پس جمع آحاد (که چون جنس است برای آن مراتب) همه‌ی آنها را شامل و بر همه‌ی آنها صادق است (همانند صدق جنس بر انواعش) و این جامع بین مراتب حکم می‌کند بر آنها).

(شرح:) در بعضی از نسخ «حقیقه» دارد بدون واحده که ظاهراً کسی که معنایش را نمی‌دانست در این عبارت تصرف کرده است ولی مقصود شیخ در متن آنست که هر مرتبه‌ای از عدد حقیقت واحده است، یعنی اگر اعتبار کردیم در هر مرتبه‌ای چیزی را که بوسیله‌ی آن چیز عدد معین در آن مرتبه از غیر آن تمیز می‌یابد، مثلاً دو، دو است، و سه هم سه که این اعداد فقط همان مجموع آحاد نیستند بلکه به آنها امر دیگری ضمیمه می‌شود که او را از مرتبه‌ی دیگر جدا می‌کند، اگرچه اسم «جمع آحاد» از

آن مرتبه منفک نمی‌شود چون که این «جمع آحاد» به منزله‌ی جنس برای مراتب است که ناچاراً باید باشد، پس همانا عدد دو یک حقیقت واحده است که از سه ممتاز می‌شود، و عدد سه هم خود یک حقیقت واحده است که از دیگری ممتاز می‌شود تا به بی‌نهایت. (مثلاً عدد دو هم همان مجموع آحاد یعنی یکی و یکی است و عدد سه هم همان مجموع آحاد است ولی نه فقط مجموع آحاد بلکه با ضمیمه‌ی یک یکی دیگر که یکی و یکی و یکی می‌شوند سه تا، و عدد چهار هم همان مجموع آحاد است ولی با ضمیمه‌ی با یک «یکی» دیگر بر آن) پس قول شیخ که گفت: «ما هی مجموع» جواب شرط است و جمله‌ی اسمیه هم وقتی جواب شرط واقع شود می‌شود که «فاء» را از آن حذف کرد در نزد کوفین مثل قول شاعر:

مَنْ يَفْعَلُ الْحَسَنَاتِ اللَّهُ يَجْزِيهَا (که در کلمه‌ی الله، فاء حذف شده که فالله بود یعنی کسی که کارهای خوب انجام دهد پس خداوند پاداش آن را می‌دهد)؛ و اگر امور متمیزه‌ی بعضی با بعضی را اعتبار نکنی، و همان قدر مشترک بین همه را که همان «جمع آحاد» بودن است اخذ نمایی و اعتبار نمایی، امتیازی بین هریک از آن امور باقی نمی‌ماند مثل اینکه ما جنسی را که بین دو نوع مثلاً انسان و فرس مشترک است را اعتبار کنیم، و حکم کنیم بر آن انسان و فرس که آن دو حیوان هستند، پس همچنین در دو و سه و چهار هم حکم می‌شود به اینکه آنها مجموع از آحادند با قطع

نظر از آن ضمیمه که بوسیله‌ی آن از هم متمایز می‌شدند، و همین است مراد شیخ به قولش در متن بعدی که گفت:

(متن:) و اگرچه آن مجموع آحاد که جنس است یکی است و همه‌ی آن امور را شامل می‌شود، ولی باز عین هر مرتبه‌ای، عین مابقی مراتب نیست (یعنی نمی‌شود که دو مثلاً عین سه و چهار ... باشد).

(شرح:) و این شق دلالت می‌کند بر همان چیزی که اختیار کردیم از اینکه اصح آنست که پس اگرچه هر مرتبه‌ای از عدد حقیقی هست یعنی اگرچه همه‌ی مراتب یکی‌اند در اینکه همه‌شان همان جمع آحادند یا مجموع آحادند، ولی عین هر مرتبه‌ی از آن مراتب عین مابقی از مراتب نیست، زیرا که هر مرتبه‌ای از آن امور یک حقیقت مستقل است که به خواصی موصوف است که این خواص در غیر آن مرتبه نیست. و می‌شود که کلمه‌ی «ماه» در عبارت شیخ که گفت: «فما عین واحده...» به معنای «الذی» باشد، یعنی و اگرچه همه‌ی مراتب، یکی‌اند به حسب رجوعشان به یک حقیقت که همان مجموع آحاد بودن است، پس آن که عین یکی از مراتب دو، و سه، و غیر آنها است، عین مابقی هم هست در اینکه آن مابقی هم عبارت از همان جمع آحاد است، و این نحوه معنی کردن مناسبتر می‌باشد به فرمایش بعدی شیخ که فرمود:

(متن:) پس جمع آحاد (که چون جنس است برای آن مراتب) همه‌ی آنها را شامل و بر همه‌ی آنها صادق است، (همانند صدق جنس بر

انواعش)، و این جامع بین مراتب حکم می‌کند بر آنها.

(شرح:) یعنی وقتی که از آن مراتب، اسم «جمع آحادی» که به منزله‌ی جنس برای آن مراتب است جدا نباشد پس این اسم «جمع آحاد» آنها را شامل می‌شود و بر همه‌ی آنها همانند صدق جنس بر انواعش صادق می‌باشد، که از آن مراتب، به همان حقیقت جامع آنها سخن گفته می‌شود و به همین یک حقیقت بر آنها حکم می‌شود یعنی بوسیله همین جامع بین مراتب بر آن مراتب حکم می‌شود به چیزی که اعطا می‌کند آن احکام را، (یعنی به احکامی که به آنها عطا کرده است)، مثل حکم کردن حق بر اعیان و احوالی که به آنها عطا کرده است. تمام این احکام نیست مگر تجلیات وحدت در هر عدد، به این نظیر هر مخلوقی که ظهور حقیقه الحقایق است در آن تعین خاص دارای احوال و خواصی است که آن احوال و خواص همان تجلی حقیقه الحقایق است پس مرتبه بین خالق و مخلوق به اطلاق و تقیید است، و از این رو کأنه ماسوی الله فقر نوری که همان امکان و اضافه اشراقیه است به مبدأ خود دارند که امیر علیه السلام فرمود: ای کسی که بذات خود بر ذات خود دلالت می‌کند و از مجانست با مخلوقاتش منزّه می‌باشد.^۱

(متن:) در این گفتار بیست مرتبه پیدا شده و ترکیب در آنها راه یافت.

(شرح:) یعنی اینکه هر مرتبه حقیقتی است، و از ترکیب، مراتب بیست گانه اعداد غیر متناهی ظاهر می شود (از واحد تا تسعه، نه مرتبه، از ده تا نود، نه مرتبه، این هیجده مرتبه، صد و هزار، دو مرتبه‌ی دیگرند این بیست مرتبه و از ترتیب این مراتب، اعداد غیر متناهی پیدا می شود.

(متن:) پس همیشه اثبات می کنی در هر مرتبه‌ای از مراتب عین آن چیزی را که در مرتبه‌ی دیگر نفی می کنی.

(شرح:) یعنی همیشه در هر مرتبه‌ای از مراتب ثابت می کنی عین چیزی که در مرتبه‌ی دیگر نفی می کنی کما اینکه از جمهور اهل حساب گفته شده که واحد عدد نیست با اینکه همین واحد عین عدد است چون که با تکرار واحد است که اعداد یافت می شوند، پس این واحد را در همه‌ی مراتب عدد، لوازم و خصوصیات متعدده است. و نیز می گوئیم که برای هر مرتبه‌ای که آن مرتبه، همان «جمع آحاد» است، و ثابت می کنیم که آن مرتبه غیر «مجموع آحاد» نیست با اینکه همین حرف هم در نزد تو منفی است به اینکه آن مرتبه فقط مجموع آحاد هم نیست.

(متن:) و هر کس شناخت آنچه را که ما در اعداد تقریر کردیم و اینکه نفی عددیت از واحد، عین اثبات اوست، می داند که حق منزّه و تنزه شده، همان خلق مشبّه است اگرچه خلق از خالق تمیز دارد، پس امر خالق مخلوق است و امر مخلوق خالق است. (از آنچه که درباره‌ی واحد و عدد دانسته شد به کنه گفتار سید ساجدین و زین العابدین امام علی بن

الحسین علیه السلام در دعای بیست و هشتم صحیفه‌ی سجادیه که فرمود: لک یا الهی وحدانیة العدد، پی می‌بریم.^۱

(شرح:) یعنی کسی که شناخت که عدد، عبارت از ظهور واحد در مراتب متعدده است در حالی که خود واحد عدد نیست، بلکه مَقْرُومٌ و مُظْهِرٌ عدد است، و در حقیقت عدد غیر از آن واحد نیست، و همانا نفی عددیت از واحد عین اثباتش است چون که اعداد جز همان مجموع آحاد از نظر ماده و صورت نیستند؛ می‌داند که حقّ تنزیه‌شده‌ی از نقائص امکان بلکه از کمالات اکوان، همان عین خلق مشبّه است؛ و اگرچه خلق بوسیله امکانش از خالق جدا و متمایز می‌باشد، پس امر خالق یعنی آن چیزی که او خالق است، همان عین مخلوق است لکن در مرتبه‌ی دیگری غیر از مرتبه‌ی خالقیت، و امر مخلوق همان عین خالق است لکن به اعتبار ظهور حق در او. و بدان که دو مثلاً نیست مگر عبارت از ظهور واحد دو مرتبه (یکی و یکی) با جمع بین آن دو، و ظاهراً فردی و مجموع در عدد دو، همان واحد است، پس آن چیزی که بوسیله‌ی آن، دو، دو، می‌باشد و با واحد متغایر می‌شود نیست مگر امر متوهمی که حقیقتی برای آن چیز نیست، پس همچنین است شأن حق که اولاً به صورتهای بسایط ظاهر می‌شود و سپس به صور مرکبات ظاهر می‌گردد، و انمان محجوب

می‌پندارد که صور بسایط و مرکبات به حقایق شان متغایرنند، و حال اینکه نمی‌داند که آنها متوهمه‌اند و موجودی جز همان حق نمی‌باشد.

(متن:) جمیع وجود خلقی صادر از ذات واحدهی الهیه‌اند، نه بلکه وجود خلقی عین آن عین واحد ظاهر در مراتب متعدده است، و آن عین واحده که وجود مطلق است همان عیون کثیره است به اعتبار مظاهر متکثره.

(شرح:) یعنی همه وجود خلقی از یک ذات الهی صادر شدند سپس شیخ از این حرف اضراب و اعراض کرد که مشعر به مغایرت است، و گفت: بلکه آن وجود خلقی همان عین آن عین واحدی اند که در مراتب متعدده ظاهر شده است، و آن عین واحده که همان وجود مطلق است همان عین‌های متکثره است به اعتبار مظاهر متکثره، کما اینکه شیخ در ادامه به صورت دو بیت شعر فرمود:

(متن:)

سبحان من اظهره، ناسوته سرّنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فی خلقه ظاهراً فی صورة الأکل و الشارب

فانظر ماذا ترى.

یعنی: منزّه است خدایی که ناسوت او آشکار کرده است سرّ روشن و بلند عالم لاهوتش را سپس در خلق خود به صورت آکل و شارب آشکارا ظاهر شد.

پس بنگر چه می بینی.

(شرح:) یعنی ای سالک طریق حق بنگر از وحدت و کثرت در جمع و فرادی چه می بینی، اگر فقط وحدت می بینی، تو فقط با حقّی، زیرا ارتفاع اثبیت شده است، و اگر تنها کثرت می بینی تو فقط با خلقی، و اگر وحدت را در کثرت محتجب و کثرت را در وحدت مستهلک می بینی جمع بین دو کمال کردی و به مقام دو حُسن فایق آمدی. تا اینجا احراز آن جزئی بود که این فعل عارف مناله در مقام افاده کرده است.

پس بدانچه که تقدیم داشتیم سرگفتار ولی الله اعظم زین عابدین و سید ساجدین علی بن الحسین علیه السلام، که فرمود: لک یا الهی وحدانیة العدد، برایت روشن شد، و کلمات آن بزرگان بخصوص این بزرگ آخری از آنها یعنی محیی الدین، تفصیل آن کلام کوتاه افاضه شده‌ی از صقع ملکوت است که به تحقیق جدّاً او یعنی قدوه‌ی متألّهین و امام عارفین و برهان سالکین علی امیرالمؤمنین علیه السلام معرفی کرد به قولش که فرمود: «ما اهل بیت امیران کلام هستیم، و ریشه‌های کلام از ما سرچشمه می‌گیرد، و شاخه‌های آن بر ما فرو می‌ریزد»^۱ و به قولش: «آنان یعنی اهل بیت زنده کننده‌ی علم و کشندگی نادانی‌انده»^۲ پس به شرح ما بر این دو خطبه‌ی

۱. مختار ۲۳۱ از خطب نهج.

۲. مختار ۲۳۷ از خطب نهج.

حضرت در دو جلد اول و دوم از تکمله‌ی منهاج البراعة مراجعه فرما.

پیرامون سوره توحید قرآن

و چون که بحث ما به توحید منجر شد و لقاء الله ما را بسوی توحید سوق داد پس باید شروع کنیم به مقداری از آنچه را که در سوره توحید به ودیعت نهاده شده است یعنی سوره‌ی اخلاص تا اینکه این توحید به همان نحوه‌ای که اهل آن مشاهده می‌کنند بر دل‌های مستعدین به آن استقرار یابد و معنای لقای که از آن بحث شد بنحو اتمّ واضح شود برای آرزومندان، علاوه اینکه این سوره در نسبت حق تبارک و تعالی و وصف اوست، و دوست یاد دوست را اشتیاق دارد و از وصف آن لذت می‌برد، چون خلوت با او و انس به او، و آثارش از رسول و کتاب و اولیایش، واجب می‌باشد.

ذکر قل هو الله احد و مداومت بر آن

در آخر باب ۲۱ از ارشاد القلوب دیلمی رحمته علیه در ذکر و محافظت بر آن آمده است که حضرت امام صادق علیه السلام فرمود که رسول الله صلی الله علیه و آله بر سعد بن معاذ نماز گذاشت و فرمود: «که نود هزار ملائکه هم آمدند که در بین‌شان جبرئیل هم بود که بر سعد بن معاذ نماز گزاردند، من به جبرئیل عرض کردم که به چه چیزی سعد معاذ نماز شما فرشتگان را استحقاق یافت؟ گفت که او سوره‌ی **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾** را در حال ایستاده و

نشسته، سواره و پیاده، رفت و آمد (یعنی در همه‌ی حالات) قرائت می‌کرد.

و شیخ ابو جعفر صدوق رضوان الله علیه در کتاب توحید بابی را در تفسیر سوره‌ی ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ منعقد نمود و از ائمه احادیث باارزشی را هم آورده که طالب آن را بسوی آن باب و بسوی شرح قاضی سعید قمی اعلی الله مقامه بر آن کتاب که از مشکاة ولایت مقتبس است رجوع می‌دهم ولی خودمان به نقل بعضی از آن و به نقل آنچه که عارف متأله میرزا محمد رضا قمشاه‌ای رحمته در تعلیقه بر شرح فصوص قیصری افاده کرده است اکتفا می‌کنیم. و از حکیم بارع مولی صدر رحمته در شرح اصول کافی در تفسیر سوره‌ی اخلاص هم نقل می‌کنیم زیرا که نقل همه‌ی آن فرمایشات منجر به اطاله‌ی کلام می‌شود، برای اینکه همه‌ی آن احادیث جداً صعب مستصعب است که ناچار باید تفسیرش کرد و معضلات آن را کشف نمود. و اما قمشاه‌ای در تعلیقه‌ی بر فصل اول از مقدمات قیصری بر شرح فصوص در اشاره‌ی به مقداری از آنچه که در سوره توحید گفت اینست:

تفسیر سوره‌ی توحید

«بدان که وجود چون که حیث ذات آن همان حیث تحقق و اثبت است، پس او به نفس ذاتش متحقق است، و وقتی که واجب بذاته شد و واجب بالذات هم ماهیت او همان اثبت اوست، پس در او غیر از حیث وجود، حیث دیگری نیست، و چون که در او سوای حیث وجود، حیثی نیست،

پس با او چیزی هم نیست، پس او بود و چیزی با او نبود، و الآن هم همانگونه است، و این همانی است که به وهم می‌اندازد که او وجود بشرط لاه هست و حال اینکه امر اینگونه نیست جز اینکه این «بشرط لاه» بودن از لوازم ذات اوست و دخالتی در وجوب ذاتی او ندارد.

اگر بررسی که پس معنای سریان آن حقیقت در واجب و ممکن یعنی چه؟ می‌گوییم که معنای سریان، همان ظهور است، پس تحقیقاً او به نفس ذاتش برای خود ظاهر است و این است سریان او در واجب، و گاهی هم در ملابس اسماء و اعیان ثابتة در علم ظاهر می‌شود، و گاهی هم در ملابس اعیان موجودات در اعیان و اذهان ظاهر می‌گردد، و این است سریانش در ممکن که همه‌ی اینها از شئون ذاتیه‌ی اویند، پس وجود مأخوذ لا بشرط عین وجود بشرط است به حسب هویت، و اختلاف مربوط به اعتبار است که به همین مطلب قول خداوند اشاره دارد که: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، همانا لفظ «هو» ضمیری است که اشاره می‌کند بسوی او که بی‌اسم است، و لفظ «الله» اسم برای ذات است به حسب ظهور ذاتیش، و لفظ «احد» قرینه‌ای است که دلالت دارد بر اینکه اسم الله در اینجا برای ذات است، چون که این اسم مشترک است بین ذات و بین ذات جامع مر جمیع صفات، و در ظهور ذاتی که نعت و صفت برایش نیست، بلکه صفات در آنجا منفی هستند، کما اینکه امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: «و کمال توحید نفی صفات از حق تعالی است» یعنی غیب مجهول همان ذات ظاهره‌ی به احدیت است.

و چونکه لفظ «احد» گاهی برای معنای سلبی اطلاق می‌شود مثل همین موضع، پس از او همه‌ی اشیا بلکه اسماء و صفات هم سلب می‌شود، که به گمان می‌اندازد که او خالی از اثبات و فاقد مر آنهاست، بلکه فاقد نعوت و کمالات است و حال اینکه حق تعالی با وحدت خود همه‌ی اشیا، و همه‌ی نعوت و کمالات است، پس استدراک کرد به قولش که فرمود: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾، که صمد همان واحد جامع است، سپس استدلال کرد بر او به اینکه او ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾ یعنی نه می‌زاید و نه زاده شده است یعنی از او چیزی خارج نمی‌شود و خودش هم از چیزی بیرون نمی‌آید تا اینکه بوسیله خروج چیزی از او یا به خروج خود از چیزی ناقص باشد، پس احدیت او به سلب تعینات اشیا از اوست، و صمدیت او به اندماج حقایق اشیا در او ثابت می‌شود^{۱۱}، پایان کلام قمنه‌ای.

اما من می‌گویم: آنچه که ایشان در تفسیر سوره‌ی مذکور افاده کرد جداً شریف و متین است، و در این معانی دقیق فائض شده‌ی از عرش تحقیق، اشارات انیقی از ائمه‌ی دین صلوات الله علیهم اجمعین هم وجود دارد.

عرفان ریشه در جوامع روایی دارد

و کسی که در جوامع روایی امامیه تأمل نماید به عیان می‌بیند که اصل عرفان از ریشه‌های آن در جوامع روایی امامان پیدا می‌شود و منشعب می‌گردد، و این شاخه‌های جوامع روایی امامیه است که بر عارفان فرو گذاشته شد جز اینکه جهله یعنی نادانان از متصوفه و اشباه عرفا که در

حقیقت عارف نیستند مردم را بسوی دین فقه‌ری بردند و منحرف نمودند. و آنچه که از کلام این عارف بزرگ در «هو» شنیدی مأخوذ از گنجینه‌های علم و صندوقهای اسرار الهی است، لذا ابو جعفر شیخ صدوق در باب تفسیر ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ از کتاب توحیدش به اسنادش از ابی البختری و هب بن وهب قرشی از امام صادق از پدرش محمد بن علی الباقر علیه السلام در قول خداوند تبارک و تعالی: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ روایت کرد که فرمود: «قل» یعنی ظاهر کن آنچه را که ما به تو وحی نمودیم و به تألیف حروفی که برایت قرائت کردیم، به تو خبر دادیم، تا هدایت گیرند به این کلمات کسی که به گوش می‌گیرد و شاهد است. و «هو» اسمی است به صورت ضمیر آورده شده که اشاره‌ی به غایب دارد، پس «ها» تنبیه بر معنای ثابت دارد، و «واو» اشاره‌ی به غایب از حواس، مثل قول تو «هذا» اشاره است به حاضر در نزد حواس، و آن بخاطر این است که همانا کافران از خدایانشان به حرف اشاره‌ی شاهد مدرک آگاهی می‌دهند که می‌گویند: «این است خدایان محسوسه‌ی مدرکه‌ای که بوسیله چشمان دیده می‌شوند، پس تو ای محمد صلی الله علیه و آله خدایت را نشان بده که آن را با چشمانمان بینیم و ادراک کنیم و در آن متحیر نباشیم، آنگاه خداوند تبارک و تعالی نازل کرد: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، پس «ها» برای ثابت، و «واو» اشاره‌ی به غایب بودن از ادراک ابصار و لمس حواس است، و اینکه حق تعالی از ادراک به ابصار و لمس به حواس منزّه و برتر است، بلکه او مدرک ابصار و ابداع‌کننده‌ی حواس است، پدرم از پدرش از

امیرالمؤمنین حدیث کرد که فرمود:

ذکر علی علیه السلام در بدر

«من خضر علیه السلام را یک شب قبل از بدر در خواب دیدم، بدو گفتم: مرا چیزی تعلیم بنما که بدان بر علیه دشمنان کمک گیرم، پس فرمود: بگو: یا هو یا من لا هو الا هو، وقتی که صبح شد بر رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم نقل کردم، به من فرمود: «ای علی تو اسم اعظم را تعلیم گرفتی» پس همین ذکر بر زبانم در روز جنگ بدر بود. و نیز امیرالمؤمنین قرائت کرد: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ را، و وقتی فارغ شد فرمود: «یا هو یا من لا هو الا هو اغفر لی و انصرنی علی القوم الکافرین» و نیز علی علیه السلام همین ذکر را هم در روز صفین می فرمود که دشمنان را برمی گرداند، پس عمار بن یاسر به حضرت عرض کرد: یا امیرالمؤمنین این ضمایر و کنایات چیست؟ فرمود: اسم اعظم الهی و ستون توحید برای خدایی است که خداوندی غیر از او نیست، سپس قرائت کرد: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، و نیز آیات آخر حشر را تلاوت کرد آنگاه قبل از زوال، چهار رکعت نماز خواند.

بیان: قولش: «و لا نألهُ فیه» یعنی در او متحیر نباشیم که «نألهُ» از ماده ی «أله» بر وزن «فَرِحَ» به معنای تحیر و سرگردانی است. و قولش «حدیث

کرد مرا پدرم از پدرش تا آخره تنمهی حدیث است و فائش همان امام باقر است که می فرماید پدرم امام زین العابدین علی بن حسین از پدرش حسین بن علی، از پدرش امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه... و قولش: «قبل از بدر به یک شب، یعنی جنگ بدر».

تفسیر سوره اخلاص از ملاصدرا

و اما آنچه که حکیم متأله مولی صدرا در تفسیر این سوره افاده کرد اینکه گفت در شرح حدیث سوم از باب نسبت از کتاب توحید اصول کافی که قبلاً از سید ساجدین در مورد سورهی توحید و آیات از سورهی حدید نقل کردیم. وی گوید:

اما سوره توحید برای کسی که در آن تعمق و تدبّر نماید مخفی نیست که این سوره، مشتمل بر غوامض و مشکلات علوم توحید، و لطایف اسرار تقدیس است، که مقداری از اسرار عمیقہی آن را دانستی با اینکه آنچه که گفته شده بسیار کم است از آنچه که ما می دانیم، و آنچه که ما می دانیم چیز کوچکی است در کنار آنچه که پوشیده شده است از علوم احدیت و اسرار صمدیت.

اسامی سورهی توحید و نکات آن

بدان که کثرت اسامی و القاب دلالت بر زیادی فضیلت و شرف می کند چه اینکه پنهان نیست، پس اسامی سوره توحید بدین قرار است:

۱- سوره‌ی تفرید.

۲- تجرید.

۳- توحید.

۴- اخلاص چون که در این سوره غیر از صفات سلیبه که همان صفات جلال است ذکر نشده است، و برای اینکه هر کسی بدان اعتقاد داشته باشد در دین خدا مخلص است، و برای اینکه نهایت تنزیه و تفرید و توحید مستلزم غایت نزدیکی و قرب است که مستلزم محبت و اخلاص در دنیا است.

۵- سوره‌ی نجات، چون که شما را از تشبیه و کفر در دنیا نجات می‌دهد، و از آتش در آخرت می‌رهاند.

۶- سوره‌ی ولایت، کسی آن را قرائت کند به اسرارش عارف می‌شود و از اولیاء الله می‌گردد.

۷- سوره‌ی نسبت، بخاطر آن که روایت شد که این سوره جواب برای سؤال کسی که گفت: برای من نسبت پروردگارت را بیان کن.

۸- سوره معرفت، که از جابر روایت شد که مردی نماز خواند پس ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ را قرائت کرد، پیامبر ﷺ فرمود: «همانا این شخص بنده‌ای است که پروردگارش را شناخت» پس به سوره معرفت شناخته و نامگذاری گردید.

۹- سوره‌ی جمال، چون که جلال از جمال جدا نمی‌باشد که بدان اشاره کردیم، ولی وقتی روایت شد که رسول الله ﷺ که فرمود: «همانا خداوند

زیباست و جمال را دوست دارد از حضرت در مورد جمال سؤال شد، فرمود: «او احد صمد - یکتای پُر - است که نه می‌زاید و نه زاده شده است».

۱۰- سوره‌ی مفتحه، گفته می‌شود: قششش یقششش المریض یعنی مریض خوب شد و عافیت یافت، پس هر کسی این سوره را بشناسد از شرک و نفاق، تبرئه می‌شود چون که نفاق و دو رنگی مرض است، چه اینکه در دل‌هایشان مریضی است.

۱۱- سوره معوذه، از رسول الله ﷺ روایت شد که به عثمان بن مظعون داخل شد که او را به این سوره و دو سوره‌ی بعد از آن تعویذ نمود و پناه داد، آنگاه فرمود: «به این سوره‌ها پناه ببر که پناهی بهتر از این نمی‌یابی».

۱۲- سوره صمد.

۱۳- سوره اساس برای روایتی که حضرت فرمود: آسمانهای هفتگانه و زمین‌های هفت‌گانه بر ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ اساس گذاری شده است، و از آنچه که دلالت می‌کند که قول به سه تایی (تثلیث) سبب برای خراب کردن آسمانها و زمین است به دلیل فرمایش خداوند که: ﴿تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا﴾، یعنی نزدیک است که از آن آسمانها شکافته شوند، و زمین از هم به گسلد، و کوهها

پاره پاره شوند و فرو ریزند، پس لازم است که سوره توحید سبب برای آبادی عالم و نظام آن باشد.

۱۴- سوره‌ی مانعه، برای روایتی که این سوره منع می‌کند فتنه‌های قبر و نفخه‌های آتش را.

۱۵- سوره‌ی مُحَضَّرَه، برای اینکه ملائکه برای شنیدن آن وقتی که قرائت می‌شود حاضر می‌شوند.

۱۶- سوره‌ی مُنْفَرَه، برای اینکه شیطان در هنگام قرائت آن فرار می‌کند و می‌گریزد.

۱۷- سوره‌ی برائت، چونکه از شرک شخص را دور می‌سازد، و برای اینکه از رسول الله ﷺ روایت شد که مردی را دید که این سوره را قرائت می‌کند، فرمود: «این شخص از شرک دور شده است».

۱۸- سوره‌ی مُذْکَّرَه، چون که به بنده، خالص توحید را تذکر می‌دهد و یادآوری می‌کند.

۱۹- سوره‌ی نور، چون که خداوند نور آسمانها و زمین است، و این سوره در بیان معرفت این نور است و معرفت او هم نور است و نور او هم معرفت است، و نیز به جهت اینکه حضرتش فرمود: «برای هر چیزی نوری است، و نور قرآن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ است، و مشابه آن نور انسان در کوچکترین اعضایش به نام مردمک چشم است که این سوره‌ی توحید برای قرآن همانند مردمک برای چشم انسان است، (یعنی این سوره انسان العین قرآن است).

۲۰- سوره‌ی امان، که رسول الله ﷺ فرمود: «وقتی بنده گفت: لا اله الا الله» داخل در دژ من شده است و کسی که در دژ من داخل شود از عذاب من در امان است.»

پس این بیست اسم از اسمای این سوره است و برایش فضایل زیاد و معانی و نکات بی‌نهایت است، و آنچه که از فضیلت و برتری قرائت این سوره و ثواب نمازی که مشتمل بر عددی از آن سوره است روایت شد، به شمارش در نمی‌آید.

بخشی از فضایل سوره‌ی توحید

۱- از فضایل آن این است که یک سوم قرآن است که برای ثلث قرآن بودنش و جوهی را ذکر کردند که بهترین شان آن است که مقصود اشرف از جمیع شرایع و عبادات همان معرفت ذات خداوند است، و نیز معرفت صفات و معرفت افعال اوست، و این سوره مشتمل بر معرفت ذات الهی است پس معادل یک سوم قرآن است.

۲- از فضایل آن اینکه دلایل و براهین بر این نکته قائم‌اند که بالاترین درجات بنده، و بزرگترین سعادت‌هایش اینست که قلب او به نور جلال و کبریای خداوند نورانی گردد که این استناره هم به شناخت همین سوره حاصل می‌گردد پس این سوره برترین سوره‌ها و بزرگترین آنها است.

اگر بگوییم: صفات خدای تعالی در دیگر سوره‌ها هم هست؟ گوئیم: لکن برای این سوره خصوصیتی است که با و جازت و کوتاهی خود

همشتمل بر بزرگترین های اسرار توحیدی است، پس در قلب محفوظ می ماند و در عقل معقول، و ذکر جلال خداوند حاضر می شود به همین سبب، که لاجرم از دیگر سوره ها امتیاز می یابد.

و اما معانی و نکات این سوره

بعضی از معانی و نکات گذشت، و بعضی ها هم وجوه زیاد دیگری از معانی را داراست که اگر به تفسیر این سوره روی آوریم از آنچه که الآن درصدد شرح احادیث اصول کافی هستیم خارج می شویم ولی نمونه هایی را هم نام می بریم که بر کثیری از آنها تنبّه می دهد برای کسی که اهل آن است. پس می گوئیم: قولش: «هُوَ اللهُ أَخْذُهُ سَهٌ تَالْفُظِّ اسْتِ كِه هَرِيكْ از آن به مقامی اشاره دارد:

مقام اول: «هو» برای مقررین است، که بالاترین سیرکنندگان و رونده گان بسوی خداوند تعالی اند، که آنان دیدند که موجودیت ماهیت بوسیله وجود است و نیز اصل حقیقت وجود به ذات خود موجود و به نفس خود واجب الوجود متعین الذات است نه به تعین زاید، لذا دانستند که هر دارای ماهیتی، معلول محتاج است، و او تعالی خود حقیقت وجود و وجوب و تعین است، لذا وقتی کلمه ی «هو» را شنیدند دانستند که او حق تعالی است چون که غیر او موجود بذاته نیستند و آنچه هم که به ذات خود موجود نباشد بالذات نمی شود به او اشاره کرد.

و مقام دوم: مقام اصحاب یمین است که اینان شاهدند که حق موجود

است و خلق هم موجودند، پس کثرت موجود است و حصول دارد، لاجرم این مقدار در اشاره‌ی به حق کافی نیست، بلکه ناچارند از یک ممیزی که حق را از خلق تمیز دهد، پس آنان احتیاج پیدا کردند که لفظ «الله» به «هو» مقارن شود که به همین جهت گفته شده «هو الله»، چون که الله همان موجودی است که همگان به او محتاجند، ولی او از همه‌شان بی‌نیاز است، پس لفظ جلاله دلالت بر احدیت دارد بدون اقتران و نزدیکی لفظ «احد» به آن.

مقام سوم: مقام اصحاب شمال است که پائین‌ترین مقامات و فرومایه‌ترین آنهاست که در واجب الوجود کثرت را هم تجویز می‌کنند چه اینکه در اصل وجود هم کثرت راه می‌دهند، پس لفظ «احد» به کلمه‌ی «الله» مقارن شد تا ردی بر علیه آنان باشد و ابطالی برای گفتارشان، لذا گفته شده: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾.

بحث دقیق‌تری در توحید

بحث شریف‌ترش آنکه هر موجودی که ماهیت او غیر از انیت اوست، آن موجود به عنوان موجود بذاته نخواهد بود، ولی آن موجودی که ماهیت او عین هویت و حقیقت نفس تعین او باشد، برایش اسم و حد نمی‌باشد، و امکان ندارد شرح آن مگر به لوازمی که بعضی از لوازم او اضافیه، و بعضی هم سلبیه‌اند، و کاملترین در تعریف آنی است که هر دو نوعش را با هم دارا باشد که این هویت همان «إله» می‌باشد، چونکه الهیت

اقتضا می‌کند که غیر او به او انتساب یابند ولی او به غیر خود منتسب نمی‌شود، معنای اولی اضافی و معنای دومی سلبی است ناچار باید کلمه‌ی «الله» به دنباله قول «هو» ذکر گردد.

آنگاه بدان آن حقیقتی که برایش علت نباشد اگرچه تعریف آن به وسیله حد نیست چون که او بسیطی است که علتی برایش نمی‌باشد، او مبداء همه‌ی اشیاست که سلسله‌ی ترتیبی طولیه و عرضیه از او نازل می‌شود، پس روشن است آنکه نزدیکترین مجعولات به اوست بلکه لازم اقربی است که از حاق ذات ملزوم منبث می‌شود وقتی در تعریف واقع شود، از تعریف غیرش شدیدتر است و نزدیکترین لوازم به حق تعالی آن است که واجب الوجود از ماسوایش بی‌نیاز است و او مبداء همه است و همه به او محتاج، که مجموع این دو (بی‌نیازی او و نیازمندی همه به او) امر همان معنای الهیّت است، به همین خاطر کلمه‌ی «الله» دنباله‌ی «هو» واقع شد تا شرح و تعریف او قرار گیرد.

و چون که مطلب هلیه‌ی بسیطه بوسیله «هو» ثابت شد که این کلمه‌ی «هو» دلالت دارد بر اینکه او همان هویت مطلقه‌ای است که بر غیرش توقف ندارد، و به همین جهت، همین نکته برهان بر وجود ذات اوست، و مطلوب هلیه‌ی بسیطه به همین قولش ثابت می‌شود که در نتیجه به مجموع دو کلمه، معرفت ائیت ماهیت حاصل می‌شود، لذا اراده شد که به دنباله‌ی این کلمه، صفات جلالیه و جمالیه هم ذکر گردد، پس قول خداوند: «أَحَدٌ» به عنوان مبالغه‌ی در وحدت است، و وحدت تامه نه تقسیم می‌شود

و نه به هیچ وجهی تکثر می‌پذیرد نه به حسب عقل همانند انقسام به جنس و فصل، و نه بحسب عین همانند انقسام از ماده و صورت، و نه در حس و نه در وهم همانند انقسام به اعضا و اجزاء؛ و اکمل در وحدت است که در حق تعالی اصلاً کثرتی نیست، لذا الله تعالی غایت در وحدت است، پس قولش: «أَحَدٌ» دلالت دارد بر اینکه او از همه‌ی جهات یکی است، اینکه او را از همه‌ی جهات یکی دانستیم چون اگر چنین نباشد، خدا نخواهد بود زیرا هر چه که مرکب است محتاج به اجزاء است، و اجزای او قهراً غیر اویند، پس او واجب الوجود و مبدا همه نخواهد بود. سپس این صفت که همان احدیت تامه‌ی خالص از شوب و آمیختگی با کثرت است همچنانکه موجب تنزیه از جنس و فصل و ماده و صورت و از جسمیت و مقداریت و ابعاد و اعضاء و الوان و دیگر کیفیات حسیه‌ی انفعالیه است، و هر چه که موجب قوه یا استعداد و یا امکان برای توست، اقتضا می‌کند هر صفت کمالیه‌ی از علم تام و قدرت کامله و حیات سرمدیه و اراده‌ی تامه و خیر محض و جود محض را، پس کسی که امعان نظر و تأمل کافی نماید برایش ظاهر می‌شود که احدیت تامه منبع همه‌ی صفات کمالیه است، که اگر ترس طولانی شدن بحث را نداشتیم استلزام هر یک یک از آن صفات را تبیین می‌کردم، لکن عاقل صحت ادعای ما را ادراک می‌کند.

و قوله تعالی ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ گذشت که برای صمدیت دو تفسیر است:

۱- صمد یعنی آن را که جوف و جاخالی نباشد.

۲- صمد یعنی سید.

بنابر معنای اول معنای سلبی است که اشاره‌ی به نفی ماهیت است، چون هر چه برایش ماهیت باشد از این جنبه قابلیت عدم دارد و هر موجودی که این جهت و اعتبار را ندارد که وجود محض است او قابل عدم نمی‌باشد پس او از هر جهت واجب الوجود است که همان صمد حق است، ولی بنابر تفسیر دوم معنای اضافی دارد یعنی او آقای همه یعنی مبدأ همه است که صمدیت او از صفات اضافیه‌ی او محسوب می‌شود.

وجه دیگر معنای صمدیت حق تعالی

در اینجا وجه دیگری هم هست که کلمه‌ی صمد در لغت یعنی آن مصمت و پری است که جوف و جاخالی ندارد، وقتی این جوف و خالی بودن، در حق خداوند مستحیل شد، پس باید او را بر فرد مطلق حمل نمود یعنی او واحد منزّه از مثل و نظیر است یا در همان آغاز بی‌مثل است یا بعد از نقل آن به سوی معنای احدیتی که مستلزم احدیت است که قبلاً هم بیان شد، پس صمد اشاره‌ی به نفی شریک است چه اینکه کلمه‌ی «احد» به نفی انقسام اشاره دارد. بنگر که چگونه در اول هویت و ایت او را شناساند، و سپس معرفی نمود که او خالق این عالم است، و آنگاه معرفی نمود اینکه اموری که بخاطر آن امور، این عالم به خالق محتاج شد همانند ترکیب و امکان و ماهیت و عموم و اشتراک و احتیاج، ناچار باید این امور از حق تعالی نفی گردد تا اینکه دور یا تسلسل لازم نیاید. آنگاه

چون که از عادت محققین آنست که اولاً آن که اصل و قاعده است را ذکر می کنند و سپس از آن اصل، مسائل را اخراج می نمایند، پس اولاً ذکر کرد که او موجودی است الهی، سپس به این الهیت توصل یافت به صمدیت او، آنگاه بر آن احکام سه گانه را مرتب نمود که:

۱- او «الم یلده» است چون که تولید موجب ترکیب است، زیرا تولید عبارت از انفصال بعضی از ناقص از ابعاض اوست، آنگاه ترقی می کند و مساوی با او در ذات و حقیقت می گردد، و روشن است که نقصان بعضی مستلزم ترکیب کل خواهد بود.

۲- او «و لم یولد» است چون که فرزند بودن مستلزم حدوث و نقصان و احتیاج به علل از جهات گوناگون است همانند اعداد و احداث و ابقاء و تربیت و تکمیل.

۳- قولش ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^۱ بیانش اینکه اگر برای او فرض هم کفو شود در رتبهی وجود، پس آن مکافی اگر ممکن الوجود باشد قهراً به او محتاج است و از او در وجود متأخر است، چگونه پس مکافی و هم کفو و هم طراز او می شود؟! و اگر آن کفو او واجب الوجود باشد، دانستی که تعدد واجب الوجود با احدیت منافات دارد و آنگهی این تعدد ترکیب را در پی دارد. پس این است نمونه ای از دقایق اسرار توحید که

این سوره در بردارنده‌ی آن اسرار است، پایان کلام مولی صدرا قدس سره الشریف.

(مترجم گوید: توحید عارفان همین توحید صمدی قرآنی است و بس چه اینکه همین یک ذکر توحید از طرف مولایم تو را کافی است و بس).

ترجمه‌ی این بخش توحیدی رساله‌ی عظیم‌الشان لقاءالله حضرت مولی که در شب دوشنبه ۸۶/۹/۵ برابر با ۱۵ ذی‌القعدة ۱۴۲۸ هـ. ق شروع شده بود، در شب پنجشنبه ۸۶/۱۰/۶ مصادف با ۱۶ ذی‌الحجة ۱۴۲۸ هـ. ق به اتمام رسید، و الحمد لله رب العالمین.

داود صمدی آملی