

بسم الله الرحمن الرحيم

حق حمد به جمیع السنه حامد و محمود، حق عین وجود است که صمد حق منزّه از مشاین حدود، و محدود به حدّ کلّ محدود است. صلوات و سلام نامعدود بر نفس نفیس حامل لوائ حمد و نائل مقام محمود، سید انبیاء محمّد و احمد که ادلّ دلیل شاهد و مشهود است. و بر آل او اهل بیت عصمت و وحی که اولشان آدم اولیاء الله، سید اوصیاء، نقطه بسمله کتاب موجود است. و خاتمشان واسطه فیض جود، مرکز دائره شهود، بقیة الله و تتمه النبوة، مهدی موعود است. و بر قاطبه انبیاء و اوصیاء و اولیاء تا سخن از عارف و معروف و عابد و معبود است. و بعد این وجیزه کلماتی چند در معارف علمی و عملی مسماة به رساله **أنه الحق** از خامه خام راقم آن حسن حسن زاده آملی است که به تشبیه و تقلید اولیای حق ترقیم نموده است، و اعتراف دارد که:

از مقلد تا محقق فرقه‌هاست

کاین چون داودست واندیگر صداست

و آن را به عنوان ذکرای اولین اربعین رحلت فخر اسلام، علم علم و عمل، طود تحقیق، آیت دین، صاحب تفسیر عظیم و قویم المیزان، استاد علامه حاج سید محمّد حسین قاضی طباطبائی تبریزی، اعلی الله تعالی مقاماته و رفع درجاته، به حضور شریف اهل حق و حقیقت، به منظور ایفاء و ادای شکر

حقی از حقوق بسیاری که بر این کمترین دارد، اهداء می‌نماید، انّ الهدایا علی مقدار مُهدیها.

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

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

«انّ ما جاء به محمّد - صلی الله علیه و آله - حقّ، و انّ الموت حقّ، و سؤال منکر و نکیر فی القبر حقّ، و البعث حقّ، و النشور حقّ، و الصراط حقّ، و المیزان حقّ، و تطائر الکتب حقّ، و الجنّة حقّ، و النار حقّ».

اطوار معانی و مظاهر حق در نظام احسن عالم در نظرم جلوه گریهای خاصّ می‌نمود، تا بالاخره این انگیزه سبب شد که دوبار با بضاعت مُزجاء خود مقاله ای در پیرامون حق نوشته ام، ولی هر بار ناتمام مانده است.

تا در این بار به مناسبت ذکرای نام برده همان مرقومه ها را با بعضی از اضافات که مجدداً گرد آورده‌ایم و فکر کرده‌ایم به نام رساله «انّه الحقّ» تنظیم و به محضر مبارک ارباب فضیلت تقدیم داشته‌ایم. مع ذلک در پیرامون حق و موارد استعمال آن مباحث بسیار در پیش است لعلّ الله یحدث بعد ذلک امرأً.

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

اول در حق.

دوم در نفس.

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

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

در آخر سوره یاد شده فرمود: «

¹» و در آخر اسراء فرمود: «

«

کلمه مبارکه هو در أنه و له به حکم سیاق ابای از کنایه نحوی دارد، بلکه آیتی باهر است که یک هویت ظاهر در مظاهر است، و همه اسماء قائم به

1 فصلت / ۵۴

2 اسراء / ۱۱۱

یک حقیقت محیط قاهراند؛ چنانکه در توحید صدوق و تفسیر اخلاص مجمع طبرسی _ رضوان الله علیهما _ مروی است عن امیرالمؤمنین _ علیه السلام _ قال: «رَأَيْتَ الْخَضْرَاءَ فِي الْمَنَامِ قَبْلَ بَدْرِ بَلِيلِهِ فَقُلْتُ لَهُ: عَلَّمَنِي شَيْئاً أَنْصُرَ بِهِ عَلَى الْأَعْدَاءِ، فَقَالَ: قُلْ يَا هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ الْإِهُو، فَلَمَّا أَصْبَحَتْ قِصَصُهَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَالَ لِي يَا عَلِيُّ عَلَّمْتَ الْأَسْمَ الْأَعْظَمَ فَكَانَ عَلَى لِسَانِي يَوْمَ بَدْرِ، وَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فَلَمَّا فَرَّغَ قَالَ يَا هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ الْإِهُو أَغْفِرْ لِي وَ أَنْصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ. وَ كَانَ عَلِيٌّ _ عَلَيْهِ السَّلَامُ _ يَقُولُ ذَلِكَ يَوْمَ صَفِينِ وَ هُوَ يَطَّارِدُ، فَقَالَ لَهُ عِمَارُ بْنُ يَاسِرٍ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَا هَذِهِ الْكُنَايَاتُ؟ قَالَ: اسْمُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ وَ عِمَادُ التَّوْحِيدِ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ثُمَّ قَرَأَ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ آخِرَ الْحَشْرِ ثُمَّ نَزَلَ فَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ قَبْلَ الزَّوَالِ».

و آنکه در نحو گفته شد:

و لا تَقُلْ عِنْدَ النَّدَاءِ يَا هُوَ
و لیس فی النِّحَاةِ مِنْ رِوَاةِ
مقصود این است که ندای مضمَر جائز نیست، و کلمه مبارکه هو در حدیث شریف مذکور و نظائر آن، ضمیر نیست و جمله یا هو یا من لا هو آلاء هو فرموده کسی است که پدر جد نحو و صرف است چنانکه خود فرمود: «وَ إِنَّا لَأَمْرَاءُ الْكَلَامِ وَ فِينَا تَنْشَبُتُ عِرْوَقُهُ، عَلَيْنَا تَهْدَلَّتْ غِصُونُهُ»^۱ و این هو است که لیس کمثلہ شیء.

۱ نهج البلاغه، خطبه ۲۳۳.

نهفته معنی نازک بسی است در خط یار

تو فهم آن نکنی ای ادیب من دانم

این رساله حاوی مطالبی در بعضی از امهات و عیون مسائل معارف علمی و عملی سائر بین اهل تحقیق و اهل نظر است که عبارتند از:
 ا _ فرق میان موضوع علم اهل تحقیق، و موضوع فن اهل نظر که مطلب عمده است.

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

ج _ معانی حق.

د _ حق تعالی ائیت محض است به بیان اهل تحقیق و اهل نظر.

ه _ تشکیک وجود از دیدگاه فریقین.

و _ حق تعالی صمد حق است.

ز _ وحدانیت حق.

ح _ سبق بالحق.

ط _ مرتبه در لسان فریقین.

ی _ تمیز محیط از محاط.

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

یب _ طرق اقتنای معارف.

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

ید _ نفس ناطقه انسانی را مقام فوق مجرد است.

یه _ معرفت نفس.

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

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

«إنّ تقریر مسألة التوحید علی النحو الذی ذهب الیه العارفون و اشار الیه المحققون من المسائل الغامضة التي لا یصل الیها افکار العلماء الناظرین من المجادلین، و لا یدرکها اذهان الفضلاء الباحثین من الناظرین.»

قسم اول رساله در طایفه ای از معارف حقه توحیدیه:

موضوع مسائل اهل حق، حق سبحانه است

موضوع علم سالکان طریقه مثلی، که از حیث ثمره نهائی، اعلی و اهم علوم انسانی است که انسان ساز است، مطلق وجود است. مطلقاً به اطلاق صمدی عینی از حیث ارتباط او به خلق، و انتشاء عالم از او، و آن وجود حق تعالی است.

» «.

که واقع جز ذات و شئون ذاتیه معبر به اسمای حسنی و صفات علیای او نیست. «.

لذا این فریق اهل تحقیق، قائل به حقیقت واحده ذات مظاهرند که همان وحدت واجب الوجود است و حق مساوق وجود است.

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

1 حدید/۴.

2 زخرف/۸۵.

و به عبارۀ أُخری وجود را واحد شخصی می دانند که وجود حق _عزوجل_ است که همان ذات احدیه و نعوت ازلیه و صفات سرمدیه است. و به بیان دیگر: وجود واحد شخصی متّصف به وحدت حقیقی اطلاق است، و این اطلاق هم اطلاق ذاتی حقیقی است که نسبت تقيید و عدم تقيید به آن علی السویه است، نه اطلاق مقابل تقيید که در حقیقت تقيید است. عزیز نسفی در کشف الحقائق آورده است که از شاه اولیاء امیرالمؤمنین علی_ علیه السلام_ سؤال کردند که وجود چیست؟ گفت: بغیر وجود چیست؟!

خواجه طوسی در آغازِ آغاز و انجام گوید: سپاس آفریدگاری را که آغاز همه از اوست و انجام همه بدو است بلکه خود همه اوست. حکمای اهل نظر، مثلاً در علم طبیعی بحث از طبیعیات می کنند که جسم از آن جهت که موضوع حرکت و سکون است موضوع علم طبیعی است، و در علم الهی به معنی اخصّ بحث از واجب تعالی و مسائل خاصه آن می کنند، چه موضوع صنعت اهل نظر وجود مطلق است، ولی اهل تحقیق فقط از علم الهی بحث می کنند یعنی موضوع مسائل علم آنان مطلقاً حق تعالی است « لانّ الوجود الصمدی الحقّ هو الحقّ سبحانه»، لذا بعضی از ائمه تحقیق در بیان موضوع مذکور گوید: «موضوعه الخصیص به وجود الحق سبحانه»، و دیگری گوید: «موضوعه هو الحق تعالی»، و دیگری گوید: «العلوم الالهیه ما یکون موضوعه الحق وصفاته کعلم الاسماء والصفات و علم احکامها ولوازمها وکیفیه ظهوراتها فی مظاهرها و علم الاعیان الثابتة والاعیان الخارجیه من حیث إنها مظاهر الحق».

اولی بیان صدرالدین قونوی در مفتاح است، و دومی قول محمد بن حمزه شهیر به ابن فناری در مصباح است، و سومی کلام قیصری در فص هودی فصوص الحکم است و همگی یک حکم محکم است.

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

تبصره: در موضوع بحث اهل نظر سخن از علت و معلول پیش می‌آید که موجودی علت و موجودی معلول آن است و اولی بر دومی سبق بالعلییه دارد، قوی تر از این نحو تقدم بالعلییه، تقدم و تأخر بالحقیقه والمجاز است که در آن مطلق ثبوت و کون ملحوظ است خواه ثبوت بالحقیقه باشد و خواه بالعرض والمجاز، هر چند باز در آن علیت و معلولیت ملحوظ است. و به مراتب اشد و اقوی از این سبق ولحوق به حقیقت و مجاز، سبق بالحق است که تقدم و تأخر به سمت علیت و معلولیت در آن راه ندارد، بلکه ملاک تقدم در این قسم شأن الهی است. این سبق بالحق سخن اهل تحقیق است و این حق موضوع علم آنان از حیث ارتباطین یاد شده است.

وحدت حقه حقیقه موضوع مسائل اهل تحقیق به صورت بحث نظری
 وحدت حقه حقیقه همان وجود صمد حق است و وجوب وجود صمد حق با وحدت مطلقه آن یکی است و این وحدت مطلقه منزه از اطلاق و تقیید است. مطلق است اما نه اطلاق در مقابل تقیید که خود تقیید است. در توضیح آن گوییم:

حقیقت وجود صمد حق من حیث هی هی چنانکه واجب الوجود بذاتها است، یعنی محال است که قابل عدم باشد، زیرا که در صورت اتصاف به عدم اگر باقی باشد لازم آید اتصاف احدالنقیضین به آخر، و اگر باقی نباشد لازم آید انقلاب طبیعت وجود به طبیعت عدم و هر دو وجه بین الاستحاله است؛ همچنین مطلق از قید عام و اطلاق، و قید خاص منحصص است، مطلقاً به اطلاق حقیقی صمدی که عام سعی وجودی است نه اطلاق مقابل تقیید که خود در حقیقت تقیید است. یعنی محال است که مأخوذ به قید عموم و اطلاق، یا مأخوذ به قید منحصص گردد. زیرا که در صورت اولی قید عموم برای تجرید مقید از سایر قیود است، بنابراین طبیعت وجود یعنی حقیقت واجب مأخوذ به قید عموم باید مفهوم عام ذهنی باشد و در خارج متحقق نباشد.

و در صورت ثانیه، قید منحصص یا از قیود عدمی اعتباری است، یا از قیود وجودی حقیقی است، بنابر وجه اول لازم آید اتصاف وجود به عدم که اتصاف احد نقیضین به دیگری است.

و بنابر وجه دوم، قید وجودی نسبت آن به حقیقت و طبیعت وجود واجب، یا نسبت فصل به مرکب است، و یا نسبت عرض به ملحوق اوست که اگر مبدأ عروض نفس ملحوق یعنی معروض باشد لاجرم عارض مساوی معروض خود است آنگاه قید مفروض، منحصص نخواهد بود زیرا که قید منحصص مُخرج بعض افراد منحصص است دون بعضی دیگر، و حال اینکه عارض مساوی چنین نیست.

و اگر مبدأ عروض جزء معروض و ملحوق باشد لازم آید که ملحوق: یعنی حقیقت واجب مرکب باشد.

و اگر مبدأ عروض، خارج حقیقت ملحق است لازم آید که حقیقت واجب بذاتها در وجوب ذاتیش افتقار به غیرش که مبائن اوست داشته باشد. محققین از قدمای مشاء در اعتقاد به توحید بر همین مبنای قویم بوده‌اند که تقدیم داشته‌ایم جز اینکه متأخرین آنان سخن از طرف سلسله ممکنات پیش کشیده‌اند و برهان وسط و طرف إقامة کرده‌اند و حقیقت واجبه را طبیعت خاصه فردی از افراد وجود مطلق که موضوع بحث فلسفی آنان است، در مقابل وجودات خاصه ممکنه دانستند با این تفاوت که حق اینیت محض است و ممکنات را ماهیات که معروضات وجوداتند چنانکه کتب رائج آنان در این موضوع حکم عدل‌اند، آنگاه در حل عیون مسائل حکمی مرتکب تکلفات ناگوار شدند و راههای دشوار پیمودند و در طایفه ای از امهات و عیون مسائل به سر منزل مقصود نرسیدند.

صائن الدین علی بن ترکه در تمهید گوید: «ذهب الیه المتأخرون من المشائین ممّا نسبوه الی الحکماء المحققین تحقیقاً لما مهّده بالبرهان و تشبیحاً لما أسسه من البیان فإنهم ذهبوا الی أنّ الحقیقه الواجبه هی الطبیعه الخاصه الّتی هی فرد من افراد الوجود المطلق، و مقابل للوجودات الخاصه الممكنه إلا ان الوجودات الممكنات لها ماهیات معروضه لها دون الطبیعه الخاصه الواجبه فان الوجود نفس ماهيتها اذ لیس للواجب ماهیه غیر طبیعه الوجود كما قضت به البرهنه القاطعه الناطقه»^۱.

۱. تمهید القواعد ط ۱ ص ۳۶ (ص ۶۱ با تعلیقات راقم)

مانند همین کلامش در چند جای دیگر تمهید، تصریح کرده است که متأخرین مشاء را در توحید چنین ممشا است، اما قدمای آنان بر همان توحید اهل تحقیق بوده‌اند. رسائل و کلمات آنان مصدق ابن ترکه‌اند. و کتب تذکره قدما، بسیاری از آنها را ورثه انبیاء_ علیهم السلام_ معرفی کرده‌اند که تنی چند از آنان را قرآن کریم نام برده است از آن جمله‌اند حضرت ادریس و داود و سلیمان _ علیهم السلام _؛ بلکه در بعضی از روایات ما عده ای از آنان را در عدد انبیاء معرفی فرموده‌اند.

در صحف کریمه اهل الله در تبیان مسیر تکاملی انسان به مدارج و معارج الهیه اهتمام اکید و اعتنای شدید بر اقتضای به کتاب وحی ختمی_ صلی الله علیه و آله_ و اقتدای به سیرت و سنت منطق و سائط فیض حق است که:

» ، لذا در تأدیه حقائق و رقائق به

لسان صدق مرزوقین به فصل خطاب تمسک جسته‌اند.

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

کتاب حق بیش از هر کتابی از حق و مشتقات آن در موارد گوناگون سخن به میان آورده است و در هیچ کتابی بدین پایه عنایت به حق نشده

است و سرسلسله همه آن موارد که احق حقائق و احق اقاویل است کریمه»
«است.

حق و میزان چون یوسف و حسن ازل در نزد واقفان حروف، دو جسم یک روح اند که افتراقشان را نشاید هر نیکبختی که به لب آن رسید و مغزای آن را چشید و معنی آیت را به درستی فهمید که چشم حق بیانش به دیدار فروغ طلعت دل آرای»
«از آیات آفاق و انفس روشن شد، می‌یابد که چون او حق است همه آثار صنع او حق است، زمین و آسمان حق است، ماه و خورشید و ستارگان حق است، از ذره تا کهکشانشا حق است، نظام هستی حق است، دولت او دولت حق است، و رسول او حق است، و کتاب او حق است، بعث و نشور حق است، صراط و میزان حق است، و آنچه را که حق فرمود حق است، حق است که سالک در این مقام به اعتباری، سفری من الحق الی الخلق بالحق می‌کند، چنانکه از آیات آفاق و انفس سفری من الخلق الی الحق کرده است.

در کتب اساطین حکمت و ارباب معرفت از قدیم الدهر بحث از حق و معانی آن دائر بود که الحکمة معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته:

ارسطو در چندین جای ما بعد الطبیعة از حق و معانی آن بحث کرد. فارابی در اغراض ما بعد الطبیعة² و در رساله تعلیقات¹ از ارسطو سخن از حق نقل کرده است.

1 فصلت/۵۴.

2 ص ۱۸ ط حیدر آباد.

يعقوب بن اسحاق كندی معروف به فيلسوف عرب نیز از وجود حق و فروع آن در چند رساله فلسفی خود بحث نموده است. و فارابی بحث حق را در مدینه فاضله و در فص دوازدهم فصوص به اجمال و سپس در فص هفتم آن به تفصیل عنوان کرده است. و پس از وی ابن سینا در فصل هفتم مقاله اولی الهیات شفا² و در اول فصل ششم مقاله هشتم آن³ به اقتضای فارابی چنانکه در فلسفه دأب اوست بحث کرده است.

و همچنین محیی الدین عربی و صدرالدین قونوی و ابن فناری در چندین موضع فتوحات و مفتاح و مصباح، و قیصری در اول فصل اول مقدمات شرح فصوص الحکم گوید: الفصل الاول فی الوجود وأنه هو الحق. و در اواخر شرح فص یوسفی گوید:

الوجود من حیث هو هو الله والوجود الذهنی والخارجی والاسمائی الذی هو وجود الاعیان الثابتة ظلالة.

و همچنین میرداماد در قبسات و مولی صدرا در فصل اول منهج ثالث مرحله اولی اسفار⁴ و متأله سبزواری در اوائل حکمت منظومه بحث کرده‌اند.

1 ص ۶ و ۹ حیدر آباد.

2 ص ۴۲ چاپ سنگی رحلی، ص ۵۶ با تعلیقات راقم.

3 ص ۲۳۲ چاپ سنگی رحلی، ص ۳۸۰ با تعلیقات راقم.

4 ص ۲۰، ج ۱ ط ۱.

بحث حق از نظری ناظر به تبکیت سوفسطائی است

بحث حق و به خصوص افتتاح بحث حق و حقیقت در صدر مؤلفات اصول معارف حقه حقیقه از جهتی ناظر به رد پندار سوفسطائی است زیرا بحث حق منتهی است به اینکه احق حقائق در اعیان وجود حق است، و احق اقاویل حقه در مقدمات علمی اینکه ایجاب و سلب نه جمع آن دو را در موردی شاید و نه رفع آن دو را، که تقابل ایجاب و سلب، اول الاوائل و ابدیه البدیهیات است، و در السنه اهل میزان دائر است که **إنَّ أوَّلَ الاوائل هو ان الايجاب والسلب لا یجتمعان ولا یرتفعان، و یا اینکه: الايجاب والسلب فی قضیه واحده بعینها لا یصدقان معاً ولا یکذبان معاً**، که در حقیقت قضیه منفصله حقیقه است. خلاصه بحث حق منتهی است به اینکه **انه الحق**.

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

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

کار از نادان فرومایه تر است چه نادان بی حقیقت رنج فرا گرفتن بی حقیقتها را بر خود هموار نکرده است و این بی حقیقت کرده است.

شیخ در شفاء سوفسطائی را متعنت خوانده است و در تبکیت وی به تفصیل بحث کرده است و به این سخن خاتمه داده است که: « واما المتعنت فینبغی ان یکلف شروع النار اذ النار واللانار واحد؛ وان یولم ضرباً اذ الوجلج واللاوجلج واحد؛ وان یمنع الطعام والشراب اذ الاکل والشرب وترکهما واحد»^۱.

بیان:

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

معانی حق

چنانکه گفته ایم بحث از حق و معانی آن از قدیم الدهر در السنه حکمای الهی دائر بود، فارابی در فص دوازده و هفتاد فصوص الحکم به اجمال و تفصیل سخن از آن عنوان کرده است، در اول گوید: «هو الحق فکیف لا وقد وجب، وهو الباطن فکیف لا وقد ظهر، فهو ظاهر من حیث هو باطن وباطن من حیث هو ظاهر فخذ من بطونه الی ظهوره حتی یظهر لک ویبطن عنک». یعنی حق تنها اوست چگونه نباشد و حال آنکه واجب است، و باطن تنها اوست چگونه نباشد و حال آنکه ظاهر است، پس از آن جهت که باطن است ظاهر

1 ص ۴۷، ج ۲ ط ۱ رحلی.

است و از آن جهت که ظاهر است باطن است، پس بگیر از بطونش به سوی ظهورش تا بر تو پیدا شود و از تو پنهان شود.

توضیح اجمالی آن اینکه حق در اینجا به معنی وجود ثابت محض و بحت و بسیطی است که به بطلان آمیخته نیست و زوال در او راه نمی‌یابد و هستی حق او است، بقول لبید: الاكل شيء ما خلا الله باطل، و بقول خواجه طوسی:

موجود به حق واحد اول باشد

باقی همه موجود مخیل باشد

هر چیز جز او که آید اندر نظرت

نقش دومین چشم احول باشد

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

پس از آن جهت که باطن «ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار، وان الملا الاعلی یطلبونه كما تطلبونه انتم»، است ظاهر است و بالعکس،

•

چون از بطون او گیری یعنی سعی کنی از مغرس جسمانیت قلع عرق کنی و از کدورات آن متعری شوی و به صفات ربوبی متحلی گردی تا به سوی ظهور او سر درآوری، بر تو آشکار گردد و از تو پنهان شود. در حقیقت حجابی جز گناهان ما نیست شیخ اجل صدوق در باب ردّ بر ثنویه و زنادقه از کتاب توحید، روایت کرده است که ثامن الائمة _ علیه السلام _ فرمود:

« ان الاحتجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم » .

سعدی حجاب نیست تو آئینه پاک دار

زنگار خورده چون بنماید جمال دوست

و در دوم گوید: يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول، ويقال حق للوجود الحاصل للمخبر عنه اذا طابق الواقع، ويقال حق للذی لا سبیل للبطان الیه، والاول _ تعالی حق من جهة المخبر عنه، حق من جهة الوجود، حق من جهة انه لا سبیل للبطان الیه، لكننا اذا قلنا له انه حق فلانته الواجب الذی لا یخالطه بطلان وبه یجب وجود کل باطل ألا کل شیء ما خلا الله باطن. هو باطن لانه شدید الظهور غلب ظهوره علی الادراک فخفی وهو ظاهر من حیث ان الاثار تنسب الی صفاته وتجب عن ذاته فیصدق بها مثل القدرة والعلم یعنی ان فی القدرة والعلم مساعاً و سعةً فأما الذات فهي متمنعة فلا یطلع علی حقیقة الذات فهو باطن باعتبارنا وذلك لا من جهته، وظاهر باعتباره و جهته:

إنک اذا اکتسبت ظلاً من صفاته قطعک ذلك من الصفات البشریة و قلع عرقک من مغرس الجسمانية فوصلت الی ادراک الذات من حیث لا تدرك

فالتذذت بأن تدرک ان لا تدرک فلذلک علیک ان تأخذ من بطونه الی ظهوره
فیظهر لک الاعلی و عالم الربوبیة عن الافق الاسفل و عالم البشریة.

این فص فصوص فارابی را در بسیاری از کتب فلسفی با اسناد به اینکه
از رساله فصوص فارابی است نقل کرده‌اند. جمله‌ و الاول تعالی حق من جهة
المخبر عنه در منظومه حاجی تصحیف شده است که المخبر عنه به هیأت
اسم مفعولی، به صورت الخبر عنه نوشته آمد.

قول در عبارت فارابی به معنی خبر است که از آن به عقد و قضیه نیز
تعبیر می‌شود. هر قولی که مطابق بودن مخبر عنه با آن لحاظ شود آن قول را
حق گویند که حق صفت قول است چنانکه می‌گوییم کلمه لا اله الا الله حق
است که مخبر عنه مطابق بکسر باء است و قول مطابق بفتح باء. و اگر به
عکس آن اعنی مطابق بودن قول با مخبر عنه لحاظ شود آن قول را صدق
گویند که باز صدق صفت قول است چنانکه می‌گوییم قول فلانی صدق
است و او در قول خود صادق است یعنی قول او مطابق است با آنچه که از
او خبر داده است که قول مطابق بکسر باء است و مخبر عنه مطابق بفتح باء،
قسم اول این دو قسم که همان حق بودن قول است وجه اول از وجوه معانی
حق در کلام فارابی است.

و بیان وجه دوم از معانی حق که گفته است: « و یقال حق للوجود
الحاصل للمخبر عنه اذا طابق الواقع» این است که ممکن است مخبر عنه در
واقع موجود نباشد و هنوز رنگ وجود نگرفته باشد مثل اینکه بگویی:

دریای نقره مذاب سیال است که این قول تو صدق و حق است اگر چه وجود خارجی برای چنین دریائی نیست.

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

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

ولکن سید فاضل نحیر امیر اسماعیل شنب غازی وجه دوم را اینچنین نقل کرده است: «ویقال حق للوجود الحاصل بالفعل»، یعنی عبارت فارابی مطابق نسخه او چنین است: «هو الحق فكيف لا ويقال حق للقول المطابق للمخبر عنه اذا طابق القول، ويقال حق للوجود الحاصل بالفعل، ويقال حق للموجود الذي لا سبيل للبطان اليه، الخ».

آنگاه بالفعل را به اصطلاح منطقی که مطلقه عامه است دانسته است که آن را به وقتی از اوقات شرح کرده است به این عبارت: «أى فى وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولنا الجنة حقّ والنار حقّ، او سيتحقق كقولنا القيامة حقّ والحساب حقّ». ولی در صورت صحت این نسخه سزاوار است

که بالفعل در این مقام تفسیر شود: «بأنّه فی مقابل ما یکون الوجود فیہ بالقوه» چنانکه بعضی از اساتید فن در تعلیقاتش بر حکمت منظومه افاده فرموده است و این تعلیقات نسخه ای خطی است در نزد ما محفوظ است، خلاصه اینکه بالفعل مقابل آنی باشد که وجود در او بالقوه است که این وجود الآن حق است و تحقق یافته است و به ثبوت رسیده است و آنی که هنوز تحقق نیافته است بالفعل باطل است و چون از قوه به فعلیت رسید حق می شود. و دیگر اینکه فاضل مذکور معانی حق را در عبارت فارابی سه وجه دانسته است و استدراک فارابی را که گفت: لکننا اذا قلنا انه حق الخ، چنین معنی کرده است که ما چون حق را بر واجب تعالی اطلاق کرده ایم همان معنی ثالث مراد است.

لکن ظاهر استدراک این است که معانی حق بر چهار قسم است، و وجه استدراک این است که معنی سوم یعنی حق من جهة انه لا سبیل للبطان الیه، اعم از واجب بالذات و از واجب بالغیر دائمی است که بطلان در او راه ندارد. و به عبارۀ اخری عدم تطرق بطلان همان دوام است و دوام اعم از واجب و ممکن دائمی مانند مفارقات است، بنابراین قول فارابی، لکننا اذا قلنا الخ استدراک از این دوام عام است که ما وقتی گفتیم اول تعالی حق است یعنی واجبی است که هیچگونه بطلان در او راه ندارد. خلاصه اینکه استدراک مفید معنی چهارم برای حق است و فرق بین آن و معنی سوم اینکه سوم اعم است از واجب و ممکن دائمی چون مفارق نوری، و چهارم اختصاص به واجب بالذات دارد که مطلقاً بطلان در او راه ندارد و به نظر فلسفی طرف سلسله

ممکنات است، این مطلب را متأله سبزواری در تعلیقات منظومه اش افاده فرمود:

نعم لو تفوه بنظر عرفانی اشمخ او برهانی ادق علی ما يعرفه الراسخون
الحکمة المتعالیة من ان جهة الوجود هو فعلیة الوجود وما سوی الواجب هالک
اذ الهالک عبارة عن لا استحقاقیه الوجود و «، کان
لما ذکره الفاضل المذكور وجه.

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

بیان:

«حق من جهة انه لا سبیل للبطان الیه» عدم تطرق بطلان بذات باری تعالی از این رو است که صمد حق است یعنی واجب الوجود بالذات و صرف هستی است لذا ماهیت که حکایت از فقر و نداری و بطلان می کند، در حق علی الاطلاق راه ندارد و به این لطیفه سقراط در گفتارش اشارت دارد که قفطی در تاریخ الحکماء آورده است: «قال له رجل ما مائیة الرب؟»

فقال القول فيما لا يحاط به جهل»، و ما سوايش که فقر نوری و امکان وجودی دارند روابط صرف و شئون و تطورات حق محض و واجب به او و قائم به اویند.

«هو باطن لانه شديد الظهور» کلامی رفیع است که علت باطن بودن او شدت ظهور اوست که الشیء اذا جاوز حده انعكس الى ضده، وفي دعاء الاحتجاب عن مولانا امير المؤمنين _ عليه السلام _ عن رسول الله _ صلى الله عليه و آله _:

اللهم انى اسئلك يا من احتجب بشعاع نوره عن نواظر خلقه¹

حجاب روی تو هم روی تست در همه حال

نهانی از همه عالم ز بسکه پیدایی

پس در حقیقت حجاب جمالش جز عزت جلالش نیست. طریحی در ماده (ده ر) مجمع آورده است که: وفي الخبر لا تسبوا الدهر لان الدهر هو الله. در آخر سنن ابی داود از پیغمبر اکرم _ صلى الله عليه وآله _ روایت شده است که:

«يؤذيني ابن آدم يسبّ الدهر وانا الدهر بیدی الامر اقلب الليل والنهار»

عين القضاء همدانی در تمهیدات گوید: از مصطفی _ صلى الله عليه وآله _ بشنو که گفت: لا تسبوا الريح فانها من نفس الرحمن² و نیز در آن

1 بحار، ج ۱۹، ص ۱۸۳ ط کمپانی.

2 ص ۱۶۶.

کتاب^۱ و در تحفة الملوك فى السير والسلوك منسوب به سيد بحر العلوم و بخصوص در قوت القلوب ابوطالب مکى^۲ به عنوان دعای مأثور و در اسفار صدر المتألهين^۳ بعنوان فى الادعية النبوية آمده است:

« اللهم انى ادعوك باسمك المكنون المخزون السلام الطهر الطاهر القدس المقدس يا دهر يا دهور يا ديهوار الخ ».

مرحوم حاجى گوید:

چشم ما دیده خفاش بود ورنه ترا

پرتو حسن به دیوار ودری نیست که نیست

موسى ای نیست که دعوى انا الحق شنود

ورنه اين زمزمه اندر شجرى نیست که نیست

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

«وهو ظاهر من حيث إن الإثارة الخ» ظهور حق را از جهت انتساب صفات چون قدرت و علم به حق می داند که این صفات از او واجب شده اند پس از

1 ص ۳۸.

2 ج ۱، ص ۲۳.

3 ج ۱، ص ۲۴۰ ط ۱.

راه صفات مساع و وسعتی برای نیل و ادراک به صفات حق است اما ذات
چون متمنعه یعنی بسیار منیع است در کمال جلال و عزت است به حقیقت
آن نمی توانیم آگاهی بیابیم

عنقا شکار کس نشود دام باز چین

کاینجا همیشه باد به دست است دام را

در علم و قدرت و دیگر صفات که مساغ و وسعتی است در حقیقت انحاء و اطوار وجودات جزئیه‌اند که شئونات حق‌اند دانسته می‌شود نه ذات مطلق صمد حق غیب الغیوب.

«فهو باطن باعتبارنا الخ» این گفتار نتیجه بیان باطن و ظاهر بودن حق است که چون باطن بودنش به علت شدت ظهور و غلبه آن بر ادراک ما است پس باطن بودنش به اعتبار ما است که ضعف و قصور ادراک ما حجاب آمد و در حقیقت حجابی نیست و مرجع حجاب به امر عدمی است. و ظاهر بودنش به اعتبار او و از جهت او است که ظاهر بذاته است و ظهور اشیاء به اوست.

متأله سبزواری در شرح اسماء¹ در وجوه باطن و ظاهر گوید: باطن بکنه و ظاهر بوجهه، او باطن من فرط الظهور و ظاهر من شدة الاحاطة، او باطن باسمائه التنزیهیه و ظاهر باسمائه التشبیهیه، او باطن بانه مقوم الارواح، و ظاهر بانه قیوم الاشباح.

«انک اذا اکتسبت ظلا الخ» سخن در اکتساب کمالات انسانی است که انسان آن کسی است که به صفات کمالیه حق متحقق شده است، این صفات مکتسب ظل صفات حق است از این جهت که همه ذوات و کمالات وجودیه منتهی می‌شوند به ذاتی که واجب بذاته و عین کمالات است و در

1 بند ۸۵، ص ۲۷۱ ط ۱ چاپ سنگی.

جميع صفات کمالیه تمام بلکه فوق تمام است پس همه ممکنات آیات و
ظلال آن اصل اند

»
«.

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

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

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

ج _ وجود حاصل بالفعل در مقابل بالقوه یعنی آنی که در او قوه وجود
است، خواه این وجود حاصل بالفعل وجود ثابت باشد یا نباشد. مثلاً صورت
به این معنی حق است که وجود حاصل بالفعل است، ولی هیولی اولی که او
را قوه وجود است حق به این معنی نیست.

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

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

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

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

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

ح _ موجودی که عین وجود و صرف وجود است و چیزی جز وجود از امور عدم و عدمی مثل حد و ماهیت در او راه ندارد و از او اعتبار و انتزاع نمی‌شود، به این معنی حق اول تعالی حق مطلق است و ماسوای او از جهت وجود او حق‌اند و حق مطلق نیستند زیرا در آنها جز وجود که نفاذ و حد و ماهیت است با اختلاف مراتبشان اعتبار می‌شود، و از این معنی تعبیر می‌کنند به اینکه حق تعالی بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه کل الاشياء است، مرحوم حاجی فرماید:

فذا ته عقل بسیط جامع لكل معقول و الأمر تابع

ط _ و ذلك بأن الله هو الحق و ان ما يدعون من دونه الباطل. اهل تحقیق و اهل نظر اتفاق دارند که ما سوی الله باطل‌اند والله تعالی حق محض و مطلق است و فریقین به این کریمه تبرک جسته‌اند و به قول لبید تمسک، ولی تفاوت رأیین بقدر فرق موضوعین و نظر در ما سوی الله است.

فارابی در مدینه فاضله حق را مساوق وجود گفته است این سخن به منظر افق اعلاهی اهل تحقیق تمام است که حق و وجود مساوق هم‌اند جز اینکه معنی و مراد از حق باید محقق شود که فارابی از حق طرف سلسله ممکنات که ما سوی‌اند چه اراده کرده است.

بیان اهل نظر و اهل تحقیق در اینکه حق تعالی انیت محض است

در جوامع روائی ما از لسان صدق و سائط فیض الهی نفی ماهیت از حق تعالی شده است گاهی به لفظ ماهیت و گاهی به لفظ مائیت و هر دو به یک معنی مشتق از ما هو هستند و در کتب قدماء بسیار تعبیر به مائیت شده است.

در دعای یمانی امام الموحدین علی امیرالمؤمنین _ علیه السلام _ چنانکه سید بن طاوس به اسنادش در مهج الدعوات روایت کرده است¹ امام فرمود:

«بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انت الملك الحق الذي لا اله الا انت _ الی

قوله: _ ولم تعلم لك مائیه فتكون للاشياء المختلفه مجانسا. »

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

روی عن امیرالمؤمنین _ علیه السلام _ انه قال له رجل اين المعبود؟ فقال

_ علیه السلام _ لا يقال له اين لانه اين الاينیه، و لا يقال له كيف لانه كيف

1 ص ۱۰۵ ط ۱ چاپ سنگی.

الکیفیه، و لا یقال له ما هو لانه خلق الماهیه . و در باب تفسیر قل هو الله احد توحید صدوق به اسنادش روایت شده از وهب بن وهب قرشی بدین صورت: قال سمعت الصادق_ علیه السلام_ یقول: قدم وفد من اهل فلسطین علی الباقر_ علیه السلام_:

«فسألوه عن مسائل فأجابهم، ثم سألوه عن الصمد فقال تفسیره فیہ الصمد خمسة احرف فالالف دلیل علی انیتہ و هو قوله_ عزوجل_ شهد الله انه لا اله الا هو و ذلك تنبیه و اشارة الی الغائب عن ادراک الحواس». و السلام دلیل علی إلهیتہ بانه هو الله.

الی ان قال_ علیه السلام_: لان تفسیر الاله هو الذی اله الخلق عن درک مائیتہ و کیفیتہ بحس او وهم. الی ان قال_ علیه السلام_: فمتی تفکر العبد فی مائیه الباری و کیفیتہ اله فیہ و تحیر.

از حسن صنیعت امام_ علیه السلام_ استشهاد به کریمه »

« است چه انیت مشتق از (إن) است و تعبیر از تحقق و وجود شیء به انیت و از حدود و ماهیت آن به مائیت در السنه اهل الله بسیار است، و چه بسا که ماهیت به معنی ما به الشیء هو هو است که اعم از معنی ماهیت خاصه است که حکایت از حد و نهایت می کند و وصف خاص ممکن است و به تعبیر فلاسفه الهی کل ممکن زوج ترکیبی، و فرد حقیقی حق تعالی است که مبرای از ماهیت به این معنی است لذا فقط حق تعالی متصف به اسماء و

اوصاف جمالی و جلالی بطور اطلاق صمدی است و دیگر کلمات وجودی هر چند به لحاظ باطن تجلیات و شئون ذاتیه حق مطلق‌اند، ولی به لحاظ ظاهر خلقی که هر یک را قدری معلوم است حائز اتصاف مقیداند که نفاذ و ظلمت و بطلان از حدود خلقی‌اند.

فی التوحید عن جابر الجعفی عن ابی جعفر_علیه السلام_ قال سمعته یقول ان الله نور لا ظلمة فیہ و علم لا جهل فیہ و حیوة لا موت فیہ.

و فیہ باسناده عن هشام بن سالم قال دخلت علی ابی عبد الله_علیه السلام_ فقال

لی: اتنعت الله؟

قلت: نعم.

قال: هات فقلت هو السميع البصیر.

قال_علیه السلام_: هذه صفة یشترک فیہ المخلوقون.

قلت: وکیف تنعته؟

فقال_علیه السلام_: هو نور لا ظلمة فیہ، و حیوة لا موت فیہ، و علم لا جهل

فیہ، و حق لا باطل فیہ، فخرجت من عنده و انا اعلم الناس بالتوحید.

و چون حق تعالی نوری الذات است همه آثار وجودی و ظهورات اسمائی و تجلیات ذاتی او نور است. در مجلد اول بحار از علل شرایع نقل کرده است که مردی شامی از امیرالمؤمنین_علیه السلام_ سؤالاتی کرده است از جمله اینکه:

سأله عن اول ما خلق الله_تبارک و تعالی_؟

فقال _عليه السلام_: النور.

و فی حرز امامنا الجواد _عليه السلام_^۱ و اسألك يا نور النهار و يا نور الليل و يا نور السماء و الارض، و نور النور، و نوراً بضیء به كل نور الى قوله _عليه السلام_: و ملا كل شئ نورگ .

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

و همانطور که گفته ایم اهل نظر، فرد و واحد حقیقی حق تعالی را دانسته اند و ممکن را زوج ترکیبی. یعنی هیچ ممکنی بسیط الحقیقه نیست بلکه یا زوج از امکان و وجوب بالغیر است کما فی جمیع ما سواه تعالی اعم از مفارقات نوریه و طبیعیات، و یا علاوه بر زوج مذکور زوج از قوه و فعل نیز هست کما فی عالم الطبیعة. و هر دو قسم به اعتبار ذاتشان ممکن الوجودند که حتی در حال حصول هویت وجودیشان نیز این امکان و افتقار از آنها سلب نمی گردد، جز اینکه قسم اول چون عاری از ماده طبیعی است وجود او مسبوق به عدم زمانی نیست یعنی وجود او که واجب بالغیر است وجودی دائمی است، و قسم دوم چون ممنو به ماده است مسبوق به تقدم زمانی ماده است و وجود دائمی ندارد بلکه در وقتی نیست و در وقتی هست.

1 مهج الدعوات سید بن طاووس قدس سره، ص ۳۶ ط ۱ چاپ سنگی.

شیخ در آخر فصل هفتم مقاله اولی الهیات شفاء¹ گوید: «و اما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته و هو انه يحتاج ضرورة الى شيء آخر يجعله بالفعل موجوداً، وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب وجوده بغيره و ذلك اما ان يعرض له دائماً و اما ان يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائماً بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان تكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان. و الذي يجب وجوده لغيره دائماً فهو ايضاً غير بسيط الحقيقة.»

لان الذي باعتبار ذاته غير الذي له من غيره و هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة و الامكان باعتبار نفسه، و هو الفرد و غيره زوج ترکیبی.»

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

1 ج ۲، ص ۴۱-ط ارحلی، ص ۶۰ با تعلیقات راقم.

و شیخ در فصل سوم مقاله هشتم الهیات شفاء¹ به این وجه نیز ایما و اشارتی دارد که: کل شیء الا الواحد الذی هو لذاته واحد و الموجود الذی هو لذاته موجود فانه مستفید الوجود عن غیره، وهو ایس به، لیس فی ذاته.

و لکن این فریق اعنی حکمای اهل نظر قائل به مراتب و تشکیک در مراتب وجودند که مراتب به قوت و ضعف و اولیت و ثانویت و تقدم و تأخر اختلاف دارند و ما به الاختلاف عین ما به الاتفاق است زیرا حقیقت دیگری جز این حقیقت نیست تا تمایز و اختلاف بواسطه آن حقیقت مفروض و موهوم دیگر باشد، و بر اساس تشکیک وجود، مرتبه سامیه آن را که علی الاطلاق اعلی المراتب است بنا بر یک مبنا، و یا طرف سلسله ممکنات است بنا بر مبنای دیگر حقیقت.

بحث و انیت محض یعنی وجود مجرد صرف و غیر متناهی و منزله از ماهیت می دانند به ادله ای که در کتب فن آورده اند و از آن مرتبه تعبیر به احدیت ذات می کنند، اما بر مشرب رحیق اهل تحقیق وجود عین موجود است و تمایز موجودات به اضافات و نسب اسمائی است، و بر همه وجودات حقائق صادق است که اعیان حقایق عین هویت و وجود آنها است، چنانکه بر مبنای اهل نظر بر ماهیات نیز صادق است چون صدق عارض بر معروضاتش.

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

ثمره بحث اینکه انیت محض بودن حق تعالی در کتب اهل نظر بابی خاص دارد، و در صحف اهل تحقیق بدین عنوان معنون نیست هر چند در اثنای مسائل و مطاوی مباحث بدان تفوه شده است ولی تفاوت در میان بسیار است زیرا نظر اهل نظر در تنزیه قاصر به مرتبه ای از وجود است و تنزیه او عین تشبیه است مثلاً گویند: واجب الوجود عقل محض لانه ذات مفارقة للمادة، و كذلك هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا هو ان يكون في المادة و علاقتها فالبريء عن المادة والعلائق هو معقول لذاته فذاته عقل و عاقل و معقول¹.

ولی بنابر حقیقت توحید بر عرف تحقیق، جمع بین تفرقه و جمع، و تنزیه از تنزیه و تشبیه است كما هو المروى عن مولانا و امامنا صادق آل محمد _صلوات الله عليهم_:

انّ الجمع بلا تفرقة زندقه، و التفرقة بدون الجمع تعطيل، و الجمع بينهما توحيد.

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

1 الهیات شفاء، ط ۱، ص ۲۳۳ (تعلیقات راقم ص ۳۸۲) و مدینه فاضله فارابی، ص ۱۰ ط مصر.

در اول فص نوحی فصوص الحکم بر مشرب اهل تحقیق گوید: «اعلم ان التنزیه عند اهل الحقائق فی الجناب الالهی عین التحدید و التقیید، و المنزه اما جاهل و اما صاحب سوء ادب».

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

فلا تنظر الی الحق	فتعریه عن الخلق
و لا تنظر الی الخلق	و تکسوه سوی الحق
و نزهه و شبهه	و قم فی مقعد صدق
و کن فی الجمع ان شئت	و ان شئت ففی الفرق
تحز بالکل ان کل	تبدی قصب السبق
فلا تفنی و لا تبقى	و لا تفنی و لا تبقى
و لا یلقى علیک الوحی	فی غیر و لا تلقی

همانطور که در این ابیات ناظر به فرموده امام_علیه السلام_ است، همچنین اکابر اهل تحقیق و اعظام توحید از مائده مآدبه امامت و ولایت حائز حظ وافر و اوفرند چه محال است که بدون استضاءه از مشکوه ولایت نوری بگیرند و فروغی بیابند. فی الکافی باسناده عن ابی البختری عن ابی عبدالله_ علیه السلام_ قال: «إن العلماء ورثة الانبیاء و ذاک ان الانبیاء لم یورثوا درهما و لا دینارا و انما اورثوا احادیث من احادیثهم فمن اخذ بشیء منها فقد اخذ حظا و افرا الحدیث»^۱

1 ج ۱، ص ۲۴ ط معرب.

در این مقام به چند فقره از احادیث اهل بیت عصمت و وحی_علیهم السلام_ تبرک می جوئیم: آدم اولیاء الله و امام العارفين و برهان الحكماء و نور الموحدین امیرالمؤمنین علی_ علیه افضل الصلوات_ فرمود: مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة¹

و فرمود: لیس فی الاشیاء، بوالج و لا عنها بخارج².

و فرمود: باطن لا بمزایلة مبائن لا بمسافة³.

و فرمود: هو فی الاشیاء کلها غیر متمازج بها و لا بائن عنها⁴.

و فرمود: انه لیکل مکان و فی کل حین و اوان و مع کل إنس و جان⁵.

و فرمود: و البائن لا بتراخی مسافة، بان من الاشیاء بالقهر لها و القدره

علیها، و بانت الاشیاء منه بالخضوع له و الرجوع الیه⁶.

و مانند این فقره است دعای اول ماه رجب که سید در اقبال⁷ نقل فرمود:

یا من بان من الاشیاء و بانت الاشیاء منه بقهره لها و خضوعها له.

1 نهج البلاغه، خطبه اولی .

2 خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه .

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

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

5 نهج البلاغه، خطبه ۱۹۵.

6 نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲.

7 ص ۶۴۱.

و فرمود: فارق الاشياء لا على اختلاف الاماكن و تمكن منها لا عن الممازجة¹

و فرمود: قريب من الاشياء غير ملامس، بعيد منها غير مبائن².

و فرمود: سبق في العلو فلا شيء اعلى منه، و قرب في الدنو فلا شيء اقرب منه. فلا استعلائه باعده عن شيء من خلقه، و لا قربه ساواهم في المكان به³ و فرمود: توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة⁴.

و فرمود: داخل في الاشياء لا كشيء داخل في شيء و خارج من الاشياء لا كشيء خارج من شيء⁵.

و فرمود: و هو حيوة كل شيء و نور كل شيء⁶

و فرمود: لا حجاب بينه و بين خلقه غير خلقه⁷

1 بحار، ج ٢، ص ١٦٧.

2 نهج البلاغة، خطبه ١٧٩.

3 نهج البلاغة، خطبه ٤٩.

4 نهج البلاغة، خطبه ١٧٧.

5 كتاب توحيد كافي، ج ١، باب انه لا يعرف الا به، ص ٦٦ معرب.

6 كافي، ج ١، ص ١٠٠ معرب.

7 بحار، ج ٢، ص ٢٠١ ط ١.

و فرمود: لم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن و لم ينأ عنها فيقال هو منها بائن

۱

و فرمود: هو في الاشياء كلها غير متمازج بها و لا بائن منها^۲

پس بینونت حقیقه الحقائق از خلق بینونت وصفی مثل بینونت شیئی و فیئی است نه بینونت عزلی مثل بینونت شیئی و شیئی یعنی به صفت قهر و قدرت از آنها جدا است، چه بر همه احاطه شمولی دارد و قائم بر همه است و مغایر و مابین چیزی نیست و چیزی مابین او نیست.

دائما او پادشاه مطلق است در مقام عزّ خود مستغرق است

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

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

. شیخ صدوق در باب توحید و نفی تشبیه توحید

به اسنادش از ابراهیم بن عبدالحمید روایت کرده است که قال: سمعت ابوالحسن_ علیه السلام_ (ثامن الحجج علی بن موسی الرضا)_ علیه السلام_ يقول فی سجوده یا من علی فلا شیء فوقه یا من دنی فلا شیء دونه اغفرلی و لاصحابی.

و نیز فرمود: البائن لا بیراح مسافه، الباطن لا باجتنان¹. و در کافی² به اسنادش از حسین بن سعید روایت کرده است که قال سئل ابوجعفر الثانی _ علیه السلام_ (امام جواد)_ علیه السلام:

یجوز أن یقال لله انه شیء ؟

قال: نعم یخرجه من الحدین حد التعطیل و حد التشبیه.

نتیجه بحث اینکه کسانی قائل به واحد شخصی بودن وجود نیستند یعنی آن را صمد حق و حقیقت واحده ذات مظاهر نمی دانند و می گویند واجب الوجود انیت محضه است، از آنان سؤال می شود که اولاً موضوع مسأله واجب الوجود انیت محضه است محرز شود که از این موضوع اعنی واجب الوجود چه اراده می کنند که آن را انیت محضه می دانند؟ هر چند به موازین قویم معارف معارج عرفانیه و مدارج حکمت متعالیه، حق تعالی انیت محضه است چه اینکه حد حکایت از نفاد و تناهی می کند و غیر متناهی که صمد حق است به حیث که لا یخلو منه شیء و لا یشد منه مثقال عشر عشر اعشار

1 توحید صدوق، باب دوم.

2 ج ۱، ص ۶۴ معرب.

ذره، تطرق ماهیت در او محال است، و لکن انیت محضه ای را که دیگران مثلاً شیخ در فصل چهارم مقاله هشتم الهیات شفاء¹ اثبات کرده است تنزیهی است که عین تشبیه است نه تنزیه از تنزیه و تشبیه که حق توحید و توحید حق است، هر چند در اثبات مدعی انصافاً بسیار زحمت کشیده‌اند و حسن صنعت بکار برده‌اند شکر الله مساعیهم الجمیله، مع الوصف.

حدیث عشق ز حافظ شنو نه از واعظ

اگر چه صنعت بسیار در عبارت کرد

تشکیک وجود در اصطلاح اهل نظر و اهل تحقیق

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

این عصاره مطلب در تشکیک است که تقدیم داشتیم. توضیحاً گوییم: وجود اصیل در نزد متأخرین از طائفه مشاء چنانکه از ظاهر تعبیرات کتب اهل فن مستفاد است حقائق متباینه مشککه است. حقائق متباینه و در عین حالت تشکیک به بیانی است که خواجه طوسی در شرح فصل هفدهم نمط چهارم اشارات افاده فرموده است و اجمال آن به فرموده متاله سبزواری

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

اینکه: الوجود عند المشائین حقائق متباینه بتمام ذواتها البسیطة لا بالفصول لیلزم التركيب و يكون الوجود المطلق جنساً، و لا بالمصنفات و المشخصات لیکون نوعاً بل المطلق عرضی لها بمعنی انه خارج محمول لا انه عرضی بمعنی المحمول بالضمیمة.

پارسی گو گرچه تازی خوشتر است، به ممشای متأخرین از مشاء، حقیقت هر چیز آن وجود خاص او است که حقیقت به این معنی مساوی وجود است، و وجودی که قسط اول تعالی است اکمل وجود است و موجودات حقائق متباینه‌اند و وجود اصل در تحقق است و ماهیت اعتباری است، و این حقایق متخالفه ملزوم و معروض وجود عام مطلق‌اند که وجود مطلق عام مقول بر همه آنها بطور اشتراک و تشکیک است، و مقول به تشکیک بر اشیاء محال است که مقوم اشیاء یعنی نفس حقیقت اشیاء یا جزء حقیقت آنها باشد که بنابر اول نوع و بنابر دوم جنس باشد بلکه خارج لازم آنها است و صحیح است که حقایق مختلفه در لازم واحد مشترک باشند. و از اینکه لازم واحد حقایق متخالفه مشکک است لازم نمی‌آید که ملزومات هم مشکک باشند و یا ملزومها در احکام وجودیه یکسان باشند، لذا صحیح است که مثلاً یکی از ملزومها محض وجود و انیت صرف باشد که ذات واجب است یعنی الحق انیته ماهیته، و ملزومی دیگر که ممکناتند وجودش زائد بر ماهیت باشد؛ و نیز از اینکه لازم که وجود عام است بدیهی است، لازم نمی‌آید که ملزوم آن هم بدیهی باشد لذا مفهوم عام وجود اولی التصور و از اعرف اشیاء است ولی ملزومی مثلاً که حقیقت واجب است در غایت خفا است. این بیان خلاصه تحقیق بهمنیار در تحصیل و خواجه طوسی در شرح

اشارات که نام برده‌ایم و مسئله سی و ششم شرح تجرید علّامه است و به مبنای مولی صدر المتألهین و طائفه اشراقیین این وجود اصیل حقیقت واحده ذات مراتب مشککه است. هر چند برای شیخ سهروردی و پیروان وی در اصالت آن، دغدغه ای روی آورد و پیش از وی کسی به اعتباریت آن تفوه نکرده است، ولی خود مستبصر شد تا به حدی که ناطق به النفس و ما فوقها انبیات محضه و وجودات صرفه شد، علاوه اینکه ابوحامد محمد ترکه در قواعد توحید، و صائن الدین ابن ترکه در تمهید قواعد در ازاله وسوسه وی داد سخن داده‌اند. وانگهی دغدغه ای بدان حد سخت سست است که صاحب شوارق در دو جای آن یکی در شرح مسئله بیست و هفتم تجرید ضمن عنوان تتمیم تحصیلی¹ و دیگر در حاشیه شرح مسئله سی و پنجم² گوید:

المراد بكون المجعول هو الماهية هو نفی توهم ان تكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل و وجود ثم يصدر عن الجاعل الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فاذا ارتفع التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان تبين ان لا ماهية قبل الجعل و الى هذا يؤول مذهب استاذنا الحكيم المحقق الالهی_ قدس سره_ في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات و الماهية مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم و يطابقه كلام المصنف (یعنی المحقق الطوسی) فی شرح الاشارات، الخ.

1 ج ۱، ص ۱۰۸ چاپ سنگی رحلی.

2 ج ۱ ص ۱۲۸.

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

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

ای برون از وهم و قال و قیل من

خاک بر فرق من و تمثیل من

اهل تحقیق نافی تشکیک اهل نظر به خصوص تشکیک به مبنای حقائق متبائنه‌اند که در یک حقیقت بدون دخالت هیچ عامل مؤثر و مشخص دیگر چگونه دو مرتبه و مراتب متفاوت، صورت پذیر است؟!

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

به اعتبار وجود من حیث هوهو است، ممنوع است؛ زیرا که این مذکورات یعنی تقدم و تأخر و اولویت و عدم آن و شدت و ضعف، از امور اضافیه‌اند که جز به نسبت بعضی با بعضی متصور نیست.

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

و اگر مراد این است که تشکیک به قیاس با ماهیت، لاحق و عارض وجود می‌شود، مسلم است؛ ولی ازین قول لازم نمی‌آید که وجود من حیث هو بر آن مذکورات به تشکیک مقول شود بلکه مقول به تواطؤ است زیرا اعتبار معروضات که ماهیات‌اند غیر اعتبار وجود است بنابراین از تفاوت ماهیات، تفاوت وجود لازم نمی‌آید چه اینکه جائز است ماهیات به سبب نسبت بعضی از آنها به بعضی دیگر متفاوت باشند و در وجود متساوی باشند، و این بعینه کلام اهل الله است چه اینکه آنان بر این مبنی‌اند که وجود به اعتبار تنزلش در مراتب اکوان، و ظهورش در حظائر امکان، و به اعتبار کثرت و سائط، خفای آن اشتداد می‌یابد لذا ظهور کمالاتش ضعیف می‌شود؛ و به اعتبار قلت و سائط نوریتش اشتداد می‌یابد و ظهورش قوی می‌گردد و کمالات و صفاتش ظاهر می‌گردد، لذا اطلاق وجود بر قوی اولی از اطلاقش بر ضعیف است، زیرا هر چه حجابها کمتر باشد آثار وجود از حیث کمال و صفا و ادراک و غیرها بیشتر است.

و تحقیق این مطلب به این است که بدانی وجود را در عقل مظاهری است چنانکه او را در خارج مظاهری است، از جمله این مظاهر امور عامه و کلیاتی است که جز در عقل آنها را وجودی نیست، و وجود که بر افراد

مضاف به ماهیات، مقول به تشکیک است هر آینه وجود به اعتبار این ظهور عقلی است. و آنکه گفته شده است وجود اعتباری است وجود به این معنی است. پس وجود من حیث هو هو بر آن افراد مضاف به ماهیات مقول به تشکیک نیست بل از این حیث که کلی محمول عقلی است، مقول به تشکیک بر آنها است. و این معنی منافی نیست که وجود به اعتبار طبیعت کلیت خود عین ماهیت افرادش باشد، چنانکه حیوان طبیعتش یعنی طبیعت بشرط لا جزء افرادش است و محمول بر آنها نیست، و به اعتبار اطلااقش یعنی لا بشرط شیء جنس است و محمول بر افراد، و به اعتبار عروضش بر فصول انواعی که تحت طبیعت اوست عرض عام آن فصول است، و آنچه بر افرادش به تشکیک واقع می‌گردد بر همین امر است، و تفاوت در افراد وجود نفس وجود نیست بلکه در ظهور خواص او از علیت به معلولیت در علت و معلول است، و به اینکه قائم به نفس خود است در جوهر، و غیر قائم به نفس خود است در عرض، و به شدت ظهور در قارالذات و ضعف آن در غیر قارالذات است. چنانکه تفاوت بین افراد انسان در نفس انسانیت نیست بلکه به حسب ظهور خواص انسانیت در افراد انسان است. پس اگر تفاوت یعنی تفاوت ظهوری، مخرج وجود از عین حقیقت افرادش باشد، باید تفاوت بین افراد انسان، مخرج انسانیت از عین حقیقت افرادش باشد و حال اینکه تفاوتی که بین افراد انسانیت است مانند آن در افراد موجودات دیگر ممکن نیست. لذا بعضی از آنها به حسب مرتبه اعلی و به حسب مقام اشرف از ملائکه است. و بعضی از آنها به رتبت اسفل و به حال اخس از حیوانند کما قال الله تعالی:

و به همین جهت است که:

اینقدر در رد قول به تشکیک در حقیقت وجود برای اهل استبصار کافی است، و کسی که خداوند چشم بصیرت او را منور گردانید، و آنچه را که گفته شد فهمید و در آن امعان نظر کرد از رفع شبهه های وهمیه و معارضات باطله عاجز نیست

این بود بیان قیصری در رد قول به تشکیک در حقیقت وجود با فی الجملة زیاداتی که در اثنای ترجمه برای مزید توضیح آورده ایم.

نتیجه بحث اینک:

تشکیک در حقیقت خارجی وجود مقابل مفهوم است که به مشرب اهل تحقیق به معنی سعه و ضیق مجالی و مظاهر این حقیقت واحده است. و به نظر صاحب اسفار به معنی اختلاف مراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر و اولیت و ثانویت و اولویت و عدم آن در این حقیقت واحده است، و به حکمت رائج مشاء، تشکیک و اولویت در حقائق متباینه موجودات است و وجود در نزد هر سه فرقه اصیل است، و دو رأی اخیر تشکیک، در مشرب اهل تحقیق فائل است به بیانی که تقدیم داشته ایم. بعضی از مشایخ ما_ رضوان الله تعالی علیه _در این مقام فرموده است:

1 اعراف/۱۸۰.

2 تین/۵۶.

3 نبأ/۴۱.

حقیقت وجود به دو معنی اطلاق می‌شود اولاً حقیقت مقابل ظل که حقیقت واحده است به وحدت حقیقیه اطلاقیه ذاتیه و تعدد و تکثر در آن نیست بلکه در ظهورات آنست و تشکیک در حقیقت وجود به این معنی راجع است به سریان آن حقیقت در هر موجودی و معیت قیومیه آنست با اشیاء كما قال الله تعالی پس در حقیقت این تشکیک

راجع است به تشکیک در ظهورات نه در حقیقت وجود به معنی مذکور.

ثانیا حقیقت مقابل مفهوم و حقیقت به این معنی است که صدرالمتألهین در کتب خود به آن تصریح می‌کند که حقیقتی است مشکک و صاحب مراتب مرتبه ای واجب و مرتبه ای ممکن، و مرتبه واجب مباین است با مرتبه ممکن به بینونت صفتی نه بینونت عزلی، و غرض قیصری از نفی تشکیک در حقیقت وجود نفی تشکیک است در حقیقت به معنی اول که تشکیک در حقیقت به معنی اول راجع است به تشکیک در ظهورات نه در حقیقت پس منافاتی با آنچه از صدرالمتألهین نقل کردیم ندارد.

این بود کلام آن جناب _ قدس سره العزیز _ در جمع بین رأیین نامبرده در تشکیک حقیقت وجود که بانندک اختصاری نقل کرده‌ایم، و لکن با حق تدبر در آنچه تقدیم داشته‌ایم حکم حق محقق می‌گردد.

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

دائما او پادشاه مطلق است
 در مقام عزّ خود مستغرق است
 او به سر ناید ز خود آنجا که اوست
 کی رسد دست خرد آنجا که اوست

رد و بدل شد، بنگرد می‌بیند که محور بیان مرحوم آقا سید احمد وحدت
 شخصیه وجود است و مدار فکر مرحوم کمپانی به تشکیک وجود به مبنای
 حقیقت واحده ذات مراتب که صدر المتألهین بر آنست نه چنانکه به ظاهر
 حکیم مشایی گوید که تشکیک در وجود به مبنای حقائق متباینه است. بر
 این دو سلسله مکاتبات تزییلاتی به عنوان محاکمات از قلم شریف طود علم
 و تحقیق مفسر کبیر استاد علامه آیة الله العظمی طباطبائی _ قدس سره العزیز _
 فائض شده است که امید است ان شاء الله اصل مکاتبات و خود محاکمات به
 حلیه طبع متحلی گردد و در اختیار طالبان معارف حقه قرار گیرد.

مرتبه در لسان اهل تحقیق و اهل نظر

اهل تحقیق چون اهل نظر قائل به مراتب کلیه و جزئیه وجودند، مراتب
 کلیه وجود به مشرب اهل تحقیق از قبیل مرتبه احدیت است که مقام جمع
 جمع یعنی جمع وجودی است که جمیع اسماء و صفات در آن مستهلک
 است، و مرتبه واحدیت که مقام جمع است، و مرتبه لوح قضا و مرتبه لوح
 قدر و مرتبه لوح محو و اثبات تا مرتبه انسان کامل مضاهی مرتبه الهیه که در
 صحف کریمه مشایخ اهل عرفان به احسن وجه مبین است، همه این مراتب

به لحاظ عظم و صغر مجالی حقیقت واحده ذات مظاهر به تشکیک عارف است چه آنان وجود را صمد حق یعنی واحد شخصی می‌دانند که وجود حق_ عزّ و جلّ_ است چنانکه دانسته شد، و به لحاظ شدت و ضعف وجودی و نحو آن به تشکیک فیلسوف الهی است. تشکیک در اصطلاح اهل نظر و اهل تحقیق چون دانسته شود، فهم مراد از مرتبه در اصطلاح فریقین بر آن مبتنی است.

مراتب اقسام اقلام و الواح را در باب سیصد و شانزدهم فتوحات مکیه، و بیان مراتب را در فصل اول مقدمات شرح قیصری بر فصوص الحکم، و مشروح و مفصل در شرح مصباح الانس ابن فناری، بر مفتاح الغیب صدرالدین قونوی، و در آخر موقف ثالث الهیات اسفار طلب باید کرد که همه مبرهن به براهین عقلی و مؤید به کلمات اهل وحی و عصمت است و در حقیقت بیان اسرار آیات و شرح رموز روایات صادره از نبی ختم و اوصیای او_ صلوات الله علیهم_ است که:

هر بوی که از مشک و قرنفل شنوی

از دولت آن زلف چو سنبل شنوی

گر نغمهٔ بلبل از پی گل شنوی

گل گفته بود گر چه ز بلبل شنوی

وجود حق غیر متناهی است، لا یشمل بحدّ ولا یحسب بعد¹

1 نهج البلاغه، خطبه ۶ ۱۸ ص ۲۵۸.

این جمله مبارکه از یگانه خطبه توحیدیه نهج البلاغه است که یکپارچه حکم و معارف الهیه است، جناب سید رضی_ رضوان الله علیه_ در عنوان آن فرمود: **و من خطبة له_ عليه السلام_ . و تجمع هذه الخطبة من اصول العلم ما لا تجمه خطبة.**

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

و روایات دیگری نیز قریب به همین مضمون و تعبیر در توحید صدوق و توحید بحار روایت شده است و اعتراض جناب ثقة الاسلام کلینی در باب تأویل صمد کافی، خالی از دغدغه نیست که فرمود: **لا ما ذهب اليه المشبهة أن تأويل الصمد المصمت الذي لا جوف له لان ذلك لا يكون الا من صفة الجسم الخ**

مگر اینکه به کلمه مصمت نظر داشته باشد که ظاهراً در جوامع روایی ما نیامده است، فتأمل.

و قریب به همین مضمون لا جوف له در بحار از امام سجّاد_ علیه السلام_ روایت شده است که: و صمد لا مدخل فيه¹ مرحوم میرداماد در بیان تفسیر صمد به الذی لا جوف له فرماید^۲ المخلوق اجوف لما قد برهن و استبان فی حکمة ما فوق الطبیعة ان کل ممکن زوج ترکیبی و کل مرکب مزدوج الحقیقة فانه اجوف الذات لا محالة فما لا جوف لذاته علی الحقیقة هو الاحد الحق سبحانه لا غیر فاذن الصمد الحق لیس هو الا الذات الاحدیة الحقّة من کل جهة فقد تصحح من هذا الحدیث الشریف تأویل الصمد بما لا جوف له و لا مدخل لمفهوم من المفهومات و شیء من الاشیاء فی ذاته اصلاً.

و نیز امیر_ علیه السلام_ در همان خطبة توحیدیه فرمود: و لا صمده من اشار الیه و این کلام شریف نیز به همان مفاد لا مدخل فيه، و لا جوف له است؛ زیرا هر چه که قابل اشاره است واحد عددی است و واحد عددی مزدوج الحقیقه است و چون حق سبحانه وجود غیر متناهی است و شامل و جامع جمیع خیرات و فعلیات است که هیچ چیزی از حیطه وجودی او خارج نیست اشاره بدان نتوان کرد و من اشار الیه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه.

بیان:

آنکه مرحوم میر فرمود: فاذن الصمد الحق لیس هو الا الذات الخ، وصف صمد به حق از این جهت است که قوای عالیّه اعنی مفارقات نوری، به براهین قطعی عقلی مُمضای به امضای اصفیای حق، عاری از ماده و احکام

1 ج ۲، ص ۲۰۰ ط ۱ کمپانی.

2 بحار، ج ۲، ص ۱۲۴.

آنند لذا خالی از قوه و استعدادند، چنانکه جناب عبدالواحد آمدی_ رضوان الله علیه_ در غرر و درر از کلمات امیرالمؤمنین_ علیه السلام_ آورده است که:

سئل_ علیه السلام_ عن العالم العلوی ؟ فقال علیه السلام: صور عالیة (عاریة
خ ل) عن المواد عالیة عن القوة والاستعداد تجلی لها فأشرق و طالعتها فتالات
والقی فی هویتها مثاله فظاهر عنها افعاله.

بنابراین ملائکه همه صمدند، چنانکه سید اجل صدرالدین مدنی در شرح
صحیفه کامله انجیل اهل بیت و زبور آل محمد_ صلی الله علیه و آله _ موسوم به
ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین در روضه سوم آنجا که امام
_ علیه السلام_ فرمود:

«وقبائل الملائكة الذين اختصتهم لنفسك واغنيهم عن الطعام والشراب
بتقدیسک» آورده است که:

فی الخبر ان الله تعالى خلق الملائكة صمداً ليس لهم اجواف¹

اما چون ممکن‌اند و غنی مطلق نیستند صمد حق نیستند چنانکه در
حکمت متعالیه مفارقات نوریه که قوای عالیه و ملائکه الله و جنود الله‌اند
تعبیر به تمام، و حق_ جلّ و علی_ تعبیر به فوق تمام شده است. صمد یعنی
تمام و صمد حق یعنی فوق تمام و در قرآن کریم یک صمد بیش نیست که
یک صمد بیش نیست و آن صمد حق است _ جلت عظمته _

و چون ملائکه الله را درجات و مراتب بسیار است صمد هم باید به
همان نسبت باشد و چنانکه حق سبحانه در ذاتش صمد است در جمیع

صفات جمال و جلالش، و به عبارت دیگر در جمیع صفات لطف و قهرش نیز صمد است چه اینکه صفاتش عین ذات اوست یعنی علم او صمد است و قدرت او صمد است و هکذا دیگر صفاتش. حضرت امام سجّاد_ علیه السلام_ در دعای بیست و هشتم زبور آل محمّد_ صلی الله علیه و آله_ صحیفه کامله فرمود:

«الهی لک وحدانیة العدد وملكة القدرة الصمد» که مطابق چندین نسخه مصحح صحیفه کامله، الصمد، صفتِ القدرة است بدون فاصله و او. لذا گفته اند که: ان سریان الهیة الالهیة فی الموجودات کلها اوجب سریان جمیع الصفات الالهیة فیها من حیوة و العلم و القدرة و السمع و البصر و غیرها کلّیها و جزئیها.

بیان استاد علّامه شعرانی در شرح لا یشمل بحدّ ولا یحسب بعدّ

مرحوم استاد ذوالفنون عَلمِ علم و دین آیه الله العظمی علّامه حاج میرزا ابالحسن شعرانی_ روحی فداه_ بیست و سه جمله خطبه توحیدیه نامبرده امیرالمؤمنین_ علیه السلام_ را که قریب به نصف آنست به فارسی شرح فرموده است و نسخه آن به خط مبارک آنجناب در نزد راقم سطور محفوظ است که شایسته است به گفته حکیم انوری تمسک جوید:

هست در دیده من خوبتر از روی سفید

روی حرفی که به نوک قلمت گشته سیاه

عزم من بنده چنانست که تا آخر عمر

دارم از بهر شرف خط شریف تو نگاه

این بنده در نظر دارد که به توفیق خداوند متعال باقی خطبه را نیز به همان سبک شرح کند و در اختیار طالبان حقائق و معارف قرار دهد. غرض اینکه آنجناب در بیان جمله معنون در صدر این بحث (لا یشمل یحد ولا یحسب بعد) بیانی دارد که بمناسبت غرض مقاله به نقل آن تبرک می جوئیم:

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

حدود شرعیه از قبیل حد زنا که صد تازیانه است یا حد دزدی بریدن دست است و حد شارب هشتاد و حد قاذف نیز هشتاد تازیانه است یعنی به این طریق زنا و دزدی و قذف را باید منع نمود که اگر دزد دید دستش را می برند دیگر حاضر برای دزدی کردن نیست اما به مجازاتهای دیگر جلوی دزد را نمی توان گرفت چون تحمل حبس و شلاق و شکنجه برای عیار و طرار اثری ندارد اما وقتی دید دست ندارد دیگر نمی تواند قفلی بشکند یا کمندی بیاندازد و نقبی بزند و سری ببرد و اینها چیزهایی است که دزد ناچار باید این کارها را بکند تا دزدی تواند کرد، لذا دزدان طاقت حبس و تازیانه دارند اما طاقت دست بریدن ندارند، اما زنا منحصر به اشخاص زرنگ و عیار نیست که طاقت کارهای دشوار داشته باشند غالباً جوانهای متجمل و آبرومند و چیزدار مرتکب آن می شوند که برهنه کردن و تازیانه زدن و رسوا شدن در آن تأثیر می کند، از اینها بگذریم غرض این است که:

حد به معنی منع کردن است و حد دزد قطع ید است یعنی منع نمودن او به این است و در حدیث است که ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً یعنی قرآن ظاهری دارد و باطنی، و حدی دارد و مطلعی و غرض از حد آن اندازه از معنی است که دیگران نمی‌توانند از آن تجاوز کنند یعنی عجز مردم آنها را منع می‌کند از تجاوز، چنانکه در حدیث وارد است که چون خداوند می‌دانست در آخر الزمان اقوامی مدقق خواهند آمد، قل هو الله احد و اوائل سورة حدید نازل فرمود فی باب النسبة من اصول الکافی ص ۷۲_ ج ۱ معرب باسناده عن عاصم بن حمید قال: سئل علی بن الحسین علیهما السلام_ عن التوحید؟ فقال: ان الله عزّ و جلّ علم انه یکون فی آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل الله تعالی قل هو الله احد، و الإیات من سورة الحدید. الی قوله و هو علیم بذات الصدور، فمن رام وراء ذلك فقد هلك برای اینکه عجز عرب بیابانی مانع بود از اینکه آیه را بفهمد، اما مثل آخوند ملاصدرا معنی این آیه را ادراک می‌کند چنانکه خود گوید که من پیوسته در این آیات تفکر می‌کردم تا وقتی این حدیث را دیدم گریه کردم از شوق.

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

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

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

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

حضرت امیرالمؤمنین_ علیه السلام_ می فرماید: خداوند عالم حد ندارد یعنی اینطور نیست که در ممکنات ذکر کردیم یک صفات محدوده ای ندارد که خاصیت خود را دارا باشد و خاصیت دیگران را نداشته باشد، و او هم در عرض سایر ممکنات که می گوئیم اجناس موجود مختلف است: انسان، درخت، یاقوت، زمرد، الماس، ملائکه، یکی هم خدا، که هر یک خواصی

دارند جدای از هم، خدای تعالی هم خواص و حدودی داشته باشد غیر از آنها.

دلیل و تقریب این مطلب به ذهن اگر چه قدری دقیق است، اولاً رجوع به خود کنیم می‌بینیم ما مرکب هستیم از اعضای مختلفه چشم و گوش و دست و پا و زبان و بینی و غیره و هر یک از اعضا حد و خاصیت معین دارد مثلاً چشم فقط می‌بیند اگر بخواهی با چشم بفهمی غذاها چه مزه می‌دهد ممکن نیست. گوش فقط می‌شنود اگر بخواهی شکل صاحب صدا را بدانی با گوش ممکن نیست چون کار گوش چیز دیگر است. و همچنین از زبان کار چشم نمی‌آید وقتی غذا را به زور در دهن شما کردند فقط مزه را می‌فهمی.

و هکذا قلب به منزله امام است در عالم و روح را که ملاحظه کنید می‌بینید اولاً یک عضو محدود علیحده نیست هیچ نمی‌توان گفت جان در کجای انسان است و با اینکه یک عضو علیحده نیست در محل چشم چشم است یعنی در چشم هست و در گوش هست و در دست و پا و غیره تمام حاضر است بطوری که اگر یک عضو علیحده ممکن نبود اینطور مسلط بر تمام اعضا و جوارح باشد چون خاصیت او منحصر به یک خاصیت معین نیست و حد محدودی ندارد لذا در همه جای بدن هست و تمام خاصیات و کارهای اعضای دیگر به توسط او اداره می‌شود.

خداوند تبارک و تعالی هم در عالم همینطور، اگر بینونت عزلی داشت و یک موجودی ممتاز و محدود جدای از سایر موجودات اینطور قیومیت

نداشت که در همه جا حاضر و ناظر باشد و اختیار همه در ید قدرت او باشد.

علاوه بر این ما می‌خواهیم همه خاصیات همه چیزها را نسبت به حضرت حق بدهیم مثلاً بگوییم آفتاب که عالم را روشن می‌کند خدا روشن می‌کند و آفتاب واسطه است، و آتش که اطاق را گرم می‌کند خدا گرم می‌کند، و آب و کوه و زمین که نبات را می‌رویاند حقیقتاً خدا می‌رویاند، و دواهایی که انسان مریض را شفا می‌دهد در حقیقت خدا شفا می‌دهد همانطوری که در روح و اعضا گفتیم که چشم می‌بیند در حقیقت دیدن کار روح است و چشم واسطه و هکذا گوش و دست و پا.

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

از عجائب امور اینکه بسیاری از اهل قشر این همه آیات و احادیث و مخصوصاً کلام امیرالمؤمنین _علیه السلام_ را می‌بینند که صریح در وحدت وجود است و خودشان می‌گویند وجود حق نامحدود است، آنگاه قائل به وحدت وجود نمی‌شوند، و اگر وحدت وجود صحیح نباشد باید حق تعالی محدود باشد تعالی عن ذلک علواً کبیراً.

به تقریر دیگر همین مطلب را بیان نمائیم ان شاء الله:

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

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

و همچنین در خوزستان حاکمی باید فرستاد که اخلاقیش طوری معتدل بوده که با عرب و عجم هر دو بسازد، اگر تعصب عربی داشته باشد قهراً بر عجم آنجا بد می گذرد، و اگر تعصب عجمی داشته باشد بر عرب بد می گذرد. همینطور واجب الوجود اگر حدود و خواصی داشته باشد بر ضد بعضی از ممکنات یا بر ضد تمام ممکنات البته آنهایی که صفات و خواص ضدی

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

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

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

اعرابی در جنگ جمل برخاسته گفت: یا امیرالمؤمنین می گویی خدا یکی است؟! و مردم حمله بر او کرده گفتند: اما تری ما فيه امیرالمؤمنین من تقسم القلب؟

حضرت فرمود: دعوه فان الذی یریده الاعرابی هو الذی یریده من القوم، ثم قال ای اعرابی قول الله واحد بر چهار قسم است دو قسم آن بر خدا جائز نیست و دو قسم بر خدا جائز است اما آن دو که جائز نیست فقول القائل واحد یقصد به باب الاعداد فهذا ما لا یجوز لان ما لا ثانی له لا یدخل فی باب الاعداد اما تری انه تعالی کفر من قال ثالث ثلاثه، وقول القائل هو واحد من الناس یرید به النوع من الجنس فهذا ما لا یجوز علیه لانه تشبیه وجل ربنا عن ذلك وتعالی.

اما آن دو وجهی که در خدای تعالی ثابت است فقول القائل انه _ عز و جل _ واحد یعنی لیس له فی الاشیاء شبه، كذلك ربنا؛ وقول القائل انه _ عز و جل _ واحد بمعنی انه احدی المعنی یعنی به انه لا ینقسم فی وجود ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا _ عز و جل _.

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

این بود بیان استاد علّامه شعرانی _ افاض الله علينا من بركات انفاسه النفیسة _ در شرح عبارت مذکور امیرالمؤمنین _ علیه السلام _ که چون آن را حاوی نکات علمی و اساسی در توحید دیده‌ایم با اندک تصرف در اختصار نقل کرده‌ایم. و به این بیان صحیح و سالم است قول مشایخ علم توحید که گفته‌اند: و بالاخبار الصحیح مثل کنت سمعه و بصره انه عین الاشیاء والاشیاء محدودة وان اختلفت حدودها فهو محدود بحد کل محدود فما یحد شیء الا وهو حد للحق فهو الساری فی مسمى المخلوقات والمبدعات ولو لم یکن الامر کذلک ما صح الوجود فهو عین الوجود فهو علی کل شیء حفیظ بذاته ولا یؤوده حفظ شیء. از زبان هود _ علیه السلام _ بشنو که »¹.

لک یا الهی وحدانیة العدد²

حقیقت واحده غیر متناهی صمد حق است که محال است محدود به حد و معدود به عد شود، چه حد حکایت از نهایت و نفاد می‌کند، و عد روایت از کثرت منفصل از یکدیگر. لازمه حد عد است که تا شیء محدود نشود معدود نمی‌شود، و من حده فقد عدّه از کلمات سید اوصیاء است. و صمد حق بودن در حقیقت سرّ این کلمه سامیه است که بسیط الحقیقه کل الاشیاء، و این کلمه علیا که حق انیت محض است و انیت صرف هویت است و این

1 هود/۵۷.

2 صحیفه کامله سجادیه، دعای ۲۸.

مقاله انه الحق برخی از کریمه فصلت است که سخن در سه کلمه إن هو الحق است.

اساطین حکمت در عین حال که نفی وحدت عددی در واحد کرده‌اند اطلاق عدد بر او نموده‌اند چنانکه شیخ در فصل سوم مقاله هشتم الهیات شفاء¹ گوید: فقد بان من هذا ومما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد، ولكن مراد از این واحد بالعدد به معنی واحد بالشخص و بالتشخص وبالتعین است نه واحد بالعدد مستعمل در کم منفصل، و خلاصه سخن در وحدت و توحید واجب الوجود است.

بلکه حضرت آدم اهل بیت و وتدِ اوتاد و زین عباد در صحیفه کامله فرمود:

لک یا الهی وحدانیة العدد وملكة القدرة الصمد.

هیچ مرزوق به عقل و فهم وحدانیت عددی را برای ذات واجب الوجود که صمد حق است روا نمی‌دارد، و هیچ حکیم موحد بدان تفوه نمی‌کند تا چه رسد به وسائط فیض الهی که عقل کل اند، امیرالمؤمنین _ علیه السلام _ فرمود: الاحد بلا تأویل عدد، واحد لا بعدد² و ثامن الائمة ابی الحسن الرضا _ علیه السلام _ فرمود: احد لا بتأویل عدد³.

1 ص ۲۲۳ ط ۱ رحلی .

2 نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲ و ۱۸۵ .

3 توحید صدوق، باب دوم .

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

در ما فوق الطبیعه از حکمت متعالیه چنانکه توحید در وجوب وجود مبرهن است، همچنین توحید در الهیت مستدل است لذا الله در فاتحه مکرر نیست. فصل ششم موقف الهیات اسفار متکفل برهان توحید در وجوب وجود است (فصل فی توحیده تعالی ای انه لا شریک له فی وجوب الوجود) و فصل هشتم آن متضمن استدلال توحید در الهیت (فصل فی ان واجب الوجود لا شریک له فی الالهیه وان اله العالم واحد) از فیثاغورس حکیم که در زمان حضرت سلیمان بن داود_ علی نبینا و علیهما السلام_ بود و اخذ حکمت از معدن نبوت فرموده بود نقل است که گفت: ان الباری تعالی واحد کالاحاد ولا یدخل فی العدد. در رساله لقاء الله به تفصیل در کلام امام_ علیه السلام _ بحث کرده ایم.

سبق بالحق

در کتب فن از سبق و لحوق، تعبیر به تقدم و تأخر و قبل و بعد نیز می شود. مثلاً ارسطو در ما بعد الطبیعة^۱ و فارابی در فص شصت و هشتم

1 ص ۵۶۷، ج ۲ تفسیر ابن رشد بر آن .

فصوص تعبیر به قبل و بعد کرده‌اند، و این تعبیر در مؤلفات پیشینیان بیشتر رائج است. شیخ رئیس در اول مقاله چهارم الهیات شفاء^۱ و مولی صدرا در اسفار^۲ به تقدم و تأخر عنوان کرده‌اند. و حاجی در منظومه^۳ سبق و لحوق گفته است، و شیخ در دانشنامه علائی^۴ به فارسی تعبیر به، پیشی و سپسی، کرده است.

انواع تقدم در کتب اوائل به پنج قسم گفته آمد: تقدم بالزمان، تقدم بالذات که از آن تقدم بالسبب و تقدم بالعلیه نیز تعبیر می‌شود، تقدم بالطبع، تقدم بالوضع که از آن تعبیر به تقدم بالرتبه و بالمرتبه و بالترتیب نیز می‌شود، و تقدم بالشرف که از آن تقدم بالفضل نیز تعبیر می‌کنند چنانکه سهیلی در الروض الانف تعبیر کرده است^۵. عبارت سهیلی این است: ان القبلیه تکون بالفضل نحو قوله تعالی: من النبیین والصدیقین^۶، و تکون بالرتبه نحو قوله تعالی حین ذکر الیهود والنصارى فقدم الیهود لمجاورتهم المدینه فهم فی الرتبه قبل النصارى، و قبلیه بالزمان نحو ذکر التوراه والانجیل بعده، و نوحاً

1 ص ۱۱۰ رحلی. ص ۱۶۷ با تعلیقات راقم.

2 ص ۲۶۴، ج ۱ رحلی.

3 ص ۸۰، ج ۲ با تصحیح و تعلیقات راقم.

4 ص ۵۰، ج ۳ ط ۱.

5 ص ۳۰۹، ج ۲ ط ۱ مصر.

6 نساء/۷۰.

وابراهيم، و قلیبۃ بالسبب وهو ان یذکر علۃ الشیء و سبب وجوده ثم یذکر المسبب بعده وهو کثیر فی الکلام مثل ان یذکر معصیۃ و عقابا او طاعۃ و ثواباً فالاجود فی حکم الفصاحۃ تقدیم السبب.

بیان: ظاهر عبارت سهیلی چهار قسم قبل است: قبل بفضل، قبل برتبه قبل بزمان، قبل بسبب؛ ولی در واقع پنج قسم است زیرا که مراد از سبب. علت است پس اگر سبب تام باشد قبل بالذات است که قبل بعلیت گویند، اگر سبب ناقص بود قبل بالطبع است. چنانکه در کتب حکمیہ تقدم بالذات می گویند و شامل تقدم بالعلیه و بالطبع است، پس چه بگویی تقدم بفضل و برتبه و بزمان و بذات، و چه بگویی قبل بفضل، و قبل برتبه و قبل بزمان و قبل بسبب، هر دو تعبیر به ظاهر چهار قسم اند و در واقع پنج قسم. بلکه گاهی در کتب متأخرین سبق بالذات گفته می شود و از آن معنی عام شامل سبق بالطبع و بالعلیه و بالماهیه اراده می شود.

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

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

در تاج العروس گوید: سهیل کزبیر حصن بالاندلس الیه نسب الامام ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله بن ابی الحسن الخثعمی السهیلی مؤلف الروض

الانف و غيره مات بمراكش سنة ٥٨١، و قال غيره: المولود بمدينة مالقة سنة ٥٠٨.

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

سبق بزمان چون سبق پیر بر کودک آن بزمان پیش از این است و این بزمان پس از آن.

سبق بشرف چون سبق دانا بر نادان، در این نوع سبق ممکن است که متأخر بزمان بر متقدم به زمان تقدم داشته باشد چون جوان دانا بر پیر نادان. سبق بترتیب چون سبق صف اول بر ثانی هر گاه مثلاً از جهت قبله آغاز شود.

سبق به طبع چنانست که لاحق بدون سابق یافت نشود و سابق بدون لاحق یافت بشود چون سبق واحد بر اثنان که سبق سبب ناقص است. و سبق بذات چون سبق علت تامه بر معلولش که مقدم علت وجود متأخر است پس چنانکه به وجود بر او مقدم است به وجود نیز بر او مقدم است.

چون اقسام سبق و لاحق معلوم گردد، اقسام معیت نیز معلوم خواهد شد. مرحوم علامه در شرح تجرید¹ پس از بیان اقسام پنجگانه تقدم فرمود:

1 مسأله سی و سه ص ٥٨ به تصحیح و تعلیق راقم .

ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم و سموه التقدم الذاتى و تمثلوا فيه بتقدم الامس على اليوم فانه ليس تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان و الا لاحتاج الزمان الى زمان آخر و تسلسل، و ظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الاقسام.

مرحوم حاجى در منظومه اقسام سبق را هشت قسم آورده است: پنج قسم مذکور و سبق بالماهية که آن را سبق بالتجوهر نیز گویند، و سبق بالحقیقه و سبق بالدهر و السرمدم. و گفته است سبق بالحقیقه را صدرالمتألهين بر اقسام سبق افزوده است و سبق دهرى و سرمدى را میرداماد.

سبق بالتجوهر یا بالجوهر که به سبق بالماهية نیز تعبیر می‌گردد:

تقدم علل قوام یعنی اجزای ماهیت نوعیه که جنس و فصل است بر خود ماهیت نوعیه است، و مقابل آن لحوق و تأخر ماهیت از اجزایش است، و از این قسم سبق است سبق ماهیت بر لوازمش.

سبق دهرى و سرمدى تقدم علت بر معلولش است ولى نه به لحاظ ايجاب علت وجود معلول را بلکه به لحاظ سبق مرتبه تحقق علت بر مرتبه تحقق معلول و تأخر و انفکاک این از مرتبه آنست مثل سبق نشأه مجرد عقلى بر نشأه مادى.

اما سبق بالحقیقه، در مقابل حقیقت، مجاز و عرض است که تعبیر به تقدم و تأخر بالحقیقه و المجاز، و بالحقیقه و العرض می‌کنند که مقدم و مؤخر هر دو در اتصاف به وصفی مشترکند جز این که یکی بالذات و بالحقیقه است و دیگر بالمجاز و بالعرض چون تقدم وجود بر ماهیت بنا بر مذهب منصور که

وجود اصل در تحقق است و ماهیت به سبب وجود موجود و متحقق است در این قسم سبق و لحوق مطلق ثبوت و کون ملحوظ است خواه ثبوت بالحقیقه باشد و خواه بالعرض والمجاز.

این هشت قسم سبق است که در کتب حکمیه محرر است. و بدانکه در اصطلاح اهل تحقیق که قائل به وحدت شخصیه وجودند و وجود را واحد شخصی می‌دانند سبق دیگر است که آن را تقدم بالحق گویند، چنانکه تقدم بالحقیقه در مقابل مجاز بود، این سبق بالحق در مقابل باطل است ذلك، بأن الله هو الحق وان ما يدعون من دونه الباطل. در سبق بالحقیقه مطلق ثبوت و کون برای متأخر مثلاً ماهیت فرض می‌شد ولی در سبق بالحق مقابل آن الاکل شیء ما خلا الله باطل است.

این سبق ناظر به کریمه

است که هر چند مظاهر، حق مخلوق^۱ به هستند ولی چون حق بدین حقیقت و واقعیت در دیده حق بین موحد در مجالی و مظاهر آفاق و انفس متبیین شده است جز او را مانند نقش دومین چشم احوال باطل می‌یابد. بقول شاعر مفلح مخضرم ابو عقیل لبید بن ربیع عامری: الا کل شیء ما خلا الله باطل. در صحیح بخاری و مسلم و سنن ابن ماجه به چند وجه از رسول الله -صلی الله علیه و آله- روایت شده است که اصدق کلمه قالها شاعر،

کلمه لبید الا کل شیء الخ. طوسی در شرح دیوان لبید گوید: هذا البيت تردده كتب الحديث لاتصاله بقول الرسول: اصدق كلمة الخ بعد از آن گفت: وتذهب الروایات الى ان عثمان بن مظعون او ابابكر او النبي قال له عند ما انشد القصيدة.

مرحوم آخوند در اسفار^۱ فرمود: وبهذه النعمة الروحانية قيل اهتزت نفس النبي - صلى الله عليه و آله - اهتزازاً علوياً لاسفلياً حيث سمع قول لبید الا كل شیء - البيت - وطربت طرباً قدسيا لا حسياً وقال اللهم الا ان العيش عيش الآخرة. بطلان ما خلا الله، نفی كثرت و القای وسائط و ابطال اسباب و آلات نیست زیرا که رب مطلق از مجالی كثرت اسمائی که ارباب جزئیة و جنود وی یعنی شئون ذاتیه اویند باید افاضه فیض بفرماید و این فریضه حتم اقتضای نظام احسن علم عنایی حق تعالی است. قرآن کریم فرقان و فصل خطاب است در اسناد به وسائط فرمود:

^۲ و در عین حال فرمود: و قس ما لم یقل. جز اینکه شردمه ای از كثرت حسن صنع، به تماشای نقش از نقاش، ذاهل اند.

1 ج ۱، ص ۲۰ ط ۱ رحلی .

2 انعام / ۶۲.

3 زمر / ۴۳ .

متاله سبزواری در منظومه متعرض این قسم سبق یعنی سبق بالحق، نشده است ولی صدرالمتألهین در اسفار عنوان کرده است¹ و فرموده است: التقدّم بالحق والتأخر به، وهذا ضرب غامض من اقسام التقدّم والتأخر لا يعرفه الا العارفون الراسخون فان للحق تعالی عندهم مقامات فی الالهیه كما ان له شئونا ذاتیه ایضا لا ینثلّم احدیته الخاصه. وبالجملة وجود کل علة موجبه یتقدم علی وجود معلولها الذاتی هذا النحو من التقدّم اذ الحکماء عرفوا العلة الفاعلة بما یؤثر فی شیء مغائر للفاعل فتقدم ذات الفاعل علی ذات المعلوم تقدم بالعلیه، واما تقدم الوجود علی الوجود فهو تقدم آخر غیر ما بالعلیه اذ لیس بینهما تأثیر و تأثر ولا فاعلیه ولا مفعولیة بل حکمهما حکم شیء واحد له شئون واطوار وله تطور من طور الی طور. وملاک التقدّم فی هذا القسم هو الشأن الالهی.

اگر كما ینبغی نیل به معنی سبق بالحق حاصل آید، فرق بین موضوع معارف اهل تحقیق، و بین موضوع مباحث اهل نظر به شایستگی معلوم خواهد شد.

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

1 ج ۱، ص ۲۶۵، رحلی .

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

مطلبی به صورت خطابی و استحسانی در تأکید موضوع مسائل عرفانی

این مطلبی به صورت خطابی و استحسانی در تأکید موضوع مسائل اهل تحقیق است: شیخ عربی در باب هفتاد و سوم فتوحات مکیه گوید: علم الحروف والاسماء هو علم الاولیاء فیتعلمون ما اودع الله فی الحروف والاسماء من الخواص العجیبه التي تنفعل عنها الاشیاء لهم فی عالم الحقیقه والخیال الخ غرض اینکه مولی عبدالصمد همدانی در بحر المعارف¹ آورده است که قال علی _ علیه السلام: _ ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن الرحیم.

1 ص ۳۷۴ ط ۱ چاپ سنگی .

و همین حدیث با زیادتی در دو چوب و یک سنگ است به این عبارت: **ظهرت الموجودات عن باء بسم الله وانا النقطة التي تحت الباء**^۱. الموجودات جمع محلی به الف و لام است که مفادش این است هیچ موجودی در جمیع عوالم، از ذره تا بیضاء، از قطره تا دریا از کران تا کران دار هستی نیست مگر این که همه و همه از بسم الله الرحمن الرحیم ظاهر شده‌اند که همه مظاهر این کلمه مبارک‌اند بدون اینکه یک نقطه تکوینی یا تدوینی از آن خارج باشد این ظهور، انفطار موجودات از بسم الله الرحمن الرحیم است

. و به عبارت اخیری این

ظهور قیام موجودات به **بسم الله الرحمن الرحیم** است و به مثل مانند اشتقاق کلمات از مصدرشان است، حدیث اشتقاق: (یا آدم هذه اشباح افضل خلقتی ویرباتی هذا محمد وانا الحمید المحمود فی فعالی شققت له اسما من اسمی، وهذا علی وانا العلی العظیم شققت له اسماً من اسمی الحدیث) مؤید است. در این معنی گفته شد.

1 ص ۱۸ .

2 ابراهیم/۱۱ .

3 یوسف/۱۰۲ .

4 روم / ۳۱ .

5 انعام/ ۸۰ .

مصدر به مثل هستی مطلق باشد

عالم همه اسم و فعل مشتق باشد

چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست

پس هر چه در او نظر کنی حق باشد.

پس هیچ ذره ای و هیچ دمی و حرفی و قولی و نقطه ای از (ظهرت الموجودات) بدر نیست.

انفطار، انشقاق و ظهور شیء از شیء است يقال تفطر الشجر بالورق والنور. برگ و گل از درخت منفطرنند و قائم به درختند بلکه جزء درخت و شأنی از شئون اویند.

آیه مبارکه بسم الله الرحمن الرحيم نوزده حرف است و در هر حرف آن بسیار حرف است یکی از مشایخم - قدس سره العزیز - حکایت می فرمود که عبدالکریم جیلی صاحب انسان کامل متوفی ۸۹۹ ه.ق عدد حروف این آیه مبارکه درباره این حروف کتاب نوشت یعنی نوزده جلد که در هر حرف یک کتاب نوشته است، یک کتاب در ب و یک کتاب درس و هکذا.

راقم این دوره کتاب جیلی را ندیده است و در جائی سراغ نگرفته است جز اینکه رساله ای موجز از جیلی در این باب دارد به نام الکهف والرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحيم.

در فاتحة تفسیر مجمع آمده است که: (روی) عن ابن مسعود قال: من اراد ان ینجیه الله من الزبانية التسعة عشر فلیقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فانها تسعة عشر حرفاً لیجعل الله کل حرف منها جنة من واحد منهم.

و سیوطی در درّ منثور آورده است که:

واخرج وكيع والتعلبي عن ابن مسعود قال من اراد ان ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر فليقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ليجعل الله بكل حرف منها جنّة من كل واحد.

در حدیث مبارک فوق زبانیه را موصوف به نوزده کرده است، در قرآن مجید زبانیه در آخر علق است (فلیدع نادیه سندع الزبانیه) و در قرآن همین یک زبانیه است، و تسعة عشر در سوره مدثر است سأصلیه سقر وما ادریک ما سقر لا تبقى ولا تذر لواحہ للبشر علیها تسعة عشر وما جعلنا اصحاب النار الاملائکة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذین کفروا لیستیقن الذین اوتوا الكتاب ویزداد الذین آمنوا ایماناً، و در قرآن همین یک تسعة عشر است.

ذیل حدیث مروی مجمع این بود که لیجعل الله کل حرف منها جنّة من واحد منهم و به ظاهر عبارت باید بفرماید منها چه هم در ذوی العقول است و حدیث در مجمع از مخطوط مصحح، و مطبوع معتمد چنانست که نقل کرده ایم و همان هم صحیح است زیرا در علق زبانیه مدعو است. این نوزده زبانیه به بیان آیه بعد آن ملائکه اند و در تحریم هم تصریح به ملائکه شده است

و

1 ج ۱، ص ۹ ط ۱ مصر.

2 تحریم ۷/.

در ملک تعبیر به خزنه شده است: كلما التقى فيها فوج سألهم خزنتها الم یا تکم نذیر. پس زبانیه ملائکه موکل بر نارند که به اصحاب نار و خزنه تعبیر شده‌اند حضرت وصی _ علیه السلام _ فرمود: ان الكتاب یصدق بعضه بعضاً^۱، و نیز فرمود: کتاب الله ینطق بعضه ببعض ویشهد بعضه على بعض^۲ و چون زبانیه ملائکه اصحاب نارند، در فهم آیات و عید بر خلود مثل

بین صحبت نار و عذاب باید فرق گذاشت که مجرد مصاحبت عذاب نیست. اما چرا آن عده فتنه‌اند این زمان بگذار تا وقت دگر. مرحوم نراقی در خزائن آورده است که: البسمة تسعة عشر حرفاً و قلما كلمة فی القرآن تخلو من واحدة منها وربما تحصل النجاة من شرور القوى التسعة عشر التي فی البدن اعنى الحواس العشرة الظاهرة والباطنة والقوى الشهوية والغضبية والسبع الطبيعية التي هی منبع الشرور ولهذا جعل الله سبحانه خزنة النار تسعة عشر بازاء تلك القوى فقال علیها تسعة عشر. (صفحه ۳۷۵ به تصحیح اینجانب) این کلام منقول از خزائن نکته ای بسیار شریف است و سر این که خزنه نار به ازای این قوی هستند در حکمت متعالیه بخصوص در صحف اهل تحقیق محقق است، و ما شاید در قسمت دوم این مقاله بدان اشارتی بنماییم.

1 نهج البلاغه ، خطبة ۱۸.

2 نهج البلاغه ، خطبة ۱۳۳.

مرحوم میرداماد در جذوات فرمود: العقل والنفس والافلاك التسعة والاركان الاربعه والمواليد الثلاثة وعالم المثال، فهذه تسعة عشر بعدد حروف البسمة.

و دانستی که وجود و واحد مانند حق و میزان دو جسم یک روح اند و هر یک چون عوالم و قوی به زنه حروف بسمله اند و «ظهرت الموجودات عن بسم الله الرحمن الرحيم» و تلفیق این نکات با یکدیگر ناطق است که «هو الاول والاخر والظاهر والباطن» که به اصطلاح خواص وجود واحد شخصی یعنی صمد حق است و هر کسی را اصطلاحی داده اند. چقدر از مبانی حقه توحیدیه دور است آنکه قائل به حلول است و حال اینکه بقول شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دوئی عین ضلال است

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

بینونة صفة لا بینونة عزلة¹

هر چند با تدبیر از اصول سالفه تمیز محیط از محاط بر اهل تمیز معلوم می گردد، مع ذلک در بیان کلام مذکور امام _علیه السلام_ در حکم تمیز گوئیم:

1 امام امیرالمؤمنین حضرت وصی علیه السلام، خطبه ۱۷۷ نهج البلاغه .

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

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

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

و امارات تمیز در قسم اول که تمیز تقابل بود ناچار خارج از متعین است زیرا که بدیهی است آن امارات نسبتهایی است که از امور متقابله پدید آمده است، امارات قسم دوم ممکن نیست که امارات تمیز امر زائد بر متعین باشد، چه اینکه بدیهی است به عدم آن امر که فرض زائد بودنش شد حقیقت متعین منتفی می‌گردد و به وجود او حقیقت متعین، متحقق می‌گردد زیرا که حقیقت کل همانا که کلیت او به اعتبار احاطه او به اجزایش تحقق می‌یابد و به این احاطه از اجزایش امتیاز پیدا می‌کند، و همچنین عام عموم او به اعتبار احاطه او به خصوصیات و جزئیات و جامع بودنش مر آن خصوصیات را

است و به این احاطه از خواص خود امتیاز می‌یابد و شک نیست که هیأت مجموعه و صور احاطیه ای که اشیا را است برای آنها حقیقتی و رای این خصوصیات و احدیت جمع آنها نیست.

حال گوییم که تعین واجب تعالی از قبیل قسم دوم است زیرا که در مقابل او چیزی نیست و او در مقابل چیزی نیست تا تمیز تقابلی داشته باشد. و اگر زیادت تحقیق در این معنی خواهی و اقامه بینه بر این دعوی طلبی در قول خداوند متعال: ((لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ^۱))

تامل کن که چگونه نفی را در گفتارش بطوری سر بیان داد که نفی متوجه به دو نوع وجودی از انواع و اصناف متقابلات است؛ که دو وجود نیست یعنی دو وجود ندارد، خواه دو صنف وجود و خواه دو نوع وجود، که از هر یک از ، والد و مولود، دو صنف وجود استفاده گردد که دو صنف وجود نیست، و از ، کفو با کفو، دو نوع وجود، و سر بیان نفی یعنی بودن لم در هر سه جمله که نفی وجود دوم می‌کند مطلقاً، و چون دومی نیست یعنی دومی وجود ندارد پس تمایز تقابلی در باری تعالی راه ندارد.

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

امارات تمیز در این قسم خارج از متعین است زیرا که آنها نسبتهایی اند که از امور متقابله پدید می آیند به مثل چون امارات تشخص زید از عمرو که هر یک به صفاتی که داراست متمیز از دیگری است.

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

شایسته است در این مقام به ذکر حدیثی از کعبه عشاق امام سوم جناب سید الشهداء_ علیه السلام_ در تفسیر کلمه مبارکه الصمد، تبرک جوییم:

مرحوم صدوق در باب تفسیر
روایت فرموده است: قال
وهب بن وهب القرشی و حدثنی الصادق جعفر بن محمد عن ابیه الباقر عن ابیه
_ علیهم السلام_ ان اهل البصرة کتبوا الی الحسن بن علی_ علیهما السلام_
یسألونه عن الصمد؟ فکتب الیهم: بسم الله الرحمن الرحیم اما بعد فلا تخوضوا

فى القرآن و لا تجاد لوا فيه بغير علم فقد سمعت جدى رسول الله _صلى الله عليه و آله _يقول: من قال فى القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار.

و ان الله سبحانه قد فسر الصمد فقال الله احد الله الصمد ثم فسرہ فقال لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد.

لم يلد: لم يخرج منه شىء كثيف كالولد وسائر الاشياء الكثيفة التى تخرج من المخلوقين، ولا شىء لطيف كالنفس، ولا يتشعب منه البدوات كالسنة والنوم والخطرة والهم والحزن والبهجة والضحك والبكاء والخوف والرجاء والرغبة والسامة والجوع والشبع، تعالى ان يخرج منه شىء وان يتولد منه شىء كثيف او لطيف.

ولم يولد: ولم يتولد من شىء، ولم يخرج من شىء كما يخرج الاشياء الكثيفة من عناصرها كالشئ من الشئ، والدابة من الدابة، والنبات من الارض، والماء من الينابيع، والثمار من الاشجار؛ ولا كما يخرج الاشياء اللطيفة من مراكزها كالبصر من العين، والسمع من الاذن، والشم من الانف، والذوق من الفم، والكلام من اللسان، والمعرفة والتميز من القلب، وكالنار من الحجر، لا بل هو الله الصمد الذى لا من شىء ولا فى شىء ولا على شىء، مبدع الاشياء وخالقها، ومنشئ الاشياء بقدرته، يتلاشى ما خلق للفناء بمشيته، ويبقى ما خلق للبقاء بعلمه: فذلكم الله الصمد الذى لم يلد ولم يولد، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال ولم يكن له كفواً احد.

خاتمه: مرحوم علامه شیخ بهائی در اواسط مجلد چهارم کَشکول¹ فرمود:
 قال السيد الشريف في حاشية شرح التجريد: ان قلت ما تقول في من يرى
 ان الوجود مع كونه عين الواجب و غير قابل للتجزى والانقسام قد انبسط على
 هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو منه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها
 وعينها وانما امتازت وتعينت بتقييدات وتعينات وتشخصات اعتبارية ويمثل
 ذلك بالبحر وظهوره في صورة الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة
 البحر فقط؟

قلت هذا طور وراء طور العقل لا يتوصل اليه الا بالمجاهدة الكشفية دون
 المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له.

قسم دوم رساله در طایفه ای از معارف علمی و عملی گوهر نفس
 است:

ای يظهرهم عن كل شيء سوى الله اذ لا طاهر من تدنس بشيء من
 الاكوان الا الله. روه عن جعفر بن محمد_ عليه السلام_^۳ من در امت خاتم_
 صلى الله عليه و آله_ از عرب و عجم، كلامی بدین پایه که از صادق آل محمد_

1 ص ۳۸۵، چاپ نجم .

2 انسان/ ۲۲.

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

صلی الله علیه و آله_ در غایت قصوای طهارت انسانی روایت شده است، از هیچ عارفی نه دیده ام و نه شنیده ام.

باب اوّل ارشاد القلوب دیلمی_ قدس سره: قال_ صلی الله علیه و آله_ لكل شیء معدن ومعدن التقوی قلوب العارفين.^۱

بحر المعارف مولی عبدالصمد همدانی_ قدس سره^۲: فی کتاب فردوس العارفين قال امیرالمؤمنین_ علیه السلام: العارف اذا خرج من الدنيا لم یجده السائق والشهید فی القيامة، ولا رضوان الجنة فی الجنة ولا مالک النار فی النار، قيل: واین یقعد العارف؟ قال_ علیه السلام: فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر.

تاسع بحار به نقل از خرائج قطب راوندی^۳ قال الباقر_ علیه السلام_ خرج علی_ علیه السلام_ یسیر بالناس حتی اذا کان بکربلاء علی میلین او میل تقدم بین ایدیهم حتی طاف بمکان یقال له المقدفان، فقال_ علیه السلام_ قتل فیها مائتا نبی ومائتا سبط کلهم شهداء ومناخ رکاب ومصارع عشاق شهداء لا یسبقهم من کان قبلهم ولا یلحقهم من بعدهم.

1 ص ۱۰ به تصحیح استاد علامه شعرانی_ قدس سره_.

2 ص ۴ ط ۱ چاپ سنگی .

3 ص ۵۸۰ ط کمپانی .

باب العبادة من اصول كافي^١ باسناده عن عمرو بن جميع عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله: افضل الناس من عشق العبادة فعانقها واحبها بقلبه وباشرها بجسده وتفرغ لها فهو لا يبالي على ما اصبح من الدنيا على عسر أم على يسر.

ماده ع ش ق سفينة البحار. ان الجنة لا عشق لسلمان من سلمان للجنة

صحيفه ثانيه سيّد الساجدين عليه السلام. كه محدث جليل شيخ حر عاملي صاحب وسائل الشيعه - قدس سره - جمع آوري كرده است، در مناجاة العارفين فرمايد: الهى فاجعلنا من الذين توشجت اشجار الشوق اليك فى حدائق صدورهم واخذت لوعة محبتك بمجامع قلوبهم فهم الى اوكار الافكار يأوون وفى رياض القرب والمكاشفة يرتعون ومن حياض المحبة بكأس الملاطفة يكرعون.

ايمان و كفر كافي^٢ باسناده عن عيسى النهري عن ابي عبدالله عليه السلام قال

قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من عرف الله وعظمه منع فاه من الكلام وبطنه من الطعام وعفى نفسه بالصيام والقيام، قالوا بآ بائنا وامهاتنا يا رسول الله هؤلاء اولياء الله؟ قال: ان اولياء الله سكتوا فكان سكوتهم ذكراً، و نظروا فكان نظرهم عبرة، ونطقوا فكان نطقهم حكمة، ومشوا فكان مشيهم بين الناس بركة،

1 ج ٢، ص ٨٦ معرب .

2 ج ٢، ص ١٨٦ معرب .

لو لا الإِجال التي قد كتبت عليهم لم تفر ارواحهم في اجساد هم خوفاً من العذاب و شوقاً الى الثواب.

انسان حی بن یقظان است فرزند پدری به نام عقل کل، و مادری به نام نفس کل است

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

انسان به فعلیت رسیده مظهر عقل کل و نفس کل است، لذا از مشایخ علم مأثور است که امیرالمؤمنین_ علیه السلام_ مظهر عقل کل است، و سیده نساء عالمین فاطمه سلام الله علیها مظهر نفس کل. عقل در عالم کبیر و صغیر قائم بر نفس و نفس قائم به اوست، و مرد مطلقا نموداری از عقل، و زن مطلقا نموداری از نفس است

¹ انسان هر چند از رحم طبیعت روییده است و در دامن آن پروریده شده است که ² ولکن این نطفه نقطه ای است که جفر جامع حروف اسرار هستی و بزرگترین کتاب آفاقی و انفسی و بهترین آیت ³ می گردد.

1 نساء/ ۳۵.

2 مومنون/ ۱۳ و ۱۴.

3 یس/ ۱۳.

این نطفه حبه‌ای است که در آغاز از مزرعه¹ روییده شده است و لکن آن را از قدرت کامله اله، قوه و منه ایست که در تحت تربیت مربیان آنسوئی شجره طیبه طوبی می‌گردد و از آن کل ثمرات می‌روید.

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

نطفه انسانی آخرین صورت سلسله نزولی وجودی ممکنات است که از همه آنها خلاصه‌گیری و عصاره‌گیری شده است و محتوی جمیع قوای رقائق عالم کیانی بلکه حائز همه اصول و حقائق عالم ربانی است که صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی²

همانطور که ثمر خلاصه شجر، و کلمه موجز و مختصر شجره مفصل بالقوه است نطفه انسانی نیز نسبت به شجره کون اینچنین است این آخرین مرحله سیر نزولی صورت جمیع موجودات است که در عین حال اولین مرتبه و مرحله صعودی و عروجی کمالات انسانی است که کم کم به اعداد

1 بقره/ ۲۲۴.

2 واقعه/ ۶۳.

معدات و فیض فیاض علی الاطلاق مظهر تام¹ و سلطان عالم ارضی و خلیفه الله می گردد.

به مثل نطفه انسانی که زیده عالم و صفوت و لباب و خلاصه آن است آن چنانکه از ماست در مشک، به زدن مشک زیده آن گرفته می شود، عالم همچو مشکی است که از جنب و جوش و حرکات حیرت آور آن زیده ای به نام نطفه انسانی حاصل می شود که آخر همه آنها و عصاره همه آنها است و در وی قوای عالم جمع است. همین نطفه آدمی که در آخرین مرحله تنزل وجودی قرار گرفته است، در اولین مرحله قوس صعودی است که مشترک بین دو قوس نزول و صعود است،

گاه گاهی که در طی تحوّل اطوار و تقلّب حالات و تنوع اوقاتم، نسائم نفعات ریاض قدس از نشئات جان فزای عالم انس، مشام جان را معطر می سازد، لطائفی در کسوت الفاظ مکتسی می گردد که زمره ای از آنها به حلیت تسمیت الهی نامه متحلّی گردیده است، و طایفه ای از آنها به سمت نکات متسم. در الهی نامه آمده است:

الهی چه شگفتی از این بیشتر که ماء مهین خوانا و نویسا شد، و سلاله طین گویا و شنوا.
الهی همه این و آن را تماشا کنند و حسن خود را که عجب تر از خود نیافت.

1 بقره / ۳۲.

2 سجده / ۶.

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

نکته: ملکیت با علم ملک است و خیالت با عالم مثال و عقلت با عالم
 عقول، قابل حشر با همه ای و دارای سرمایه کسب همه، از صادق آل محمد
 صلی الله علیه و آله مروی است که:

ان الله عز وجل خلق ملکه علی مثال ملکوته و اساس ملکوته علی مثال
 جبروته لیستدل بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته.

نکته: آنچه در احوال و اطوار سالک در خواب و بیداری عائدش می شود
 ثمره هایی است که از کمون شجره وجودش بروز می کند.
 نکته: معرفه النفس مرقاه معرفه الرب است، اقرأ و ارقه.
 نکته: انسان کلید خزائن اسرار است.

نکته: سفرنامه معراج رسول _صلی الله علیه و آله_ شرح اطوار آدمی است.

انسان را شأنی است که تواند عاقل موجودات گردد، لاجرم

موجودات را شأنی است که معقول وی می گردند

به منطق اهل نظر و اهل حکمت متعالیه انسان دارای شأنی است که
 تواند از قوت به فعلیتی رسد که صاحب مقام عقل مستفاد گردد، و این طریق

استکمال نفس ناطقه است، و صاحب ولایت کلیه الهیه اعنی انسان کامل همه این مقامات و مراحل را مع الاضافه واجد است.

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

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

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

هر یک از مراتب عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل قوه ای از قوای نفس است که قوای نظری وی اند ولی عقل مستفاد قوه نفس نیست بلکه حضور معقولات در نزد نفس بالفعل است. لفظ عقل بر عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعال، به اشتراک لفظی

اطلاق می‌شود، و رساله اطلاقات عقل فارابی در این باب، جداً مطلوب است.

هیچ بخردی در این شأنیت نفس دو دلی ندارد بلکه تسلیم است و بدان تصدیق دارد و می‌بیند که خود هر چه از قوت به فعل می‌رسد قدرت و سلطان وی بیشتر می‌شود و نور بینش وی فزونی می‌گیرد و از تاریکی نادانی رهایی می‌یابد و هر چه دانایتر می‌شود استعداد و آمادگی وی برای معارف بالاتر قوی تر می‌گردد، و گنجایش وی برای گرد آوردن حقایق دیگر بیشتر می‌شود، و از این معنی پی می‌برد که گوهر نفس ناطقه از نشأه دیگر و از ماورای عالم طبیعت و ماده است و به سر و رمز کلام عالی امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - می‌رسد که فرمود: **كل وعاء يضيق بما جعل فيه إلهاء العلم فانه يتسع به¹**. و چون روح انسانی هراندازه بیشتر نایل به حقایق نوری وجودی عقلی شد استعداد و ظرفیت وی برای تحصیل و اکتساب معارف بالاتر بیشتر می‌شود، سرّ این جمله جمیل دعای افتتاح معلوم می‌گردد که حضرت بقیه‌الله فرمود: **الذی لا تنقص خزائنه ولا تزیده کثرة العطاء إلهاء جوداً و کرماً انه هو العزیز الوهاب**.

صورت مقرون به ماده پس از تفرید و تجرید نفس ناطقه آن را از ماده. و یا به انشاء نفس ناطقه مانند آن را در خود به اعداد آلات قوی جسمانی، و یا از ناحیه ارتباط نفس به حقائق اشیاء از راه اتصال به علت آنها، صورت

1 نهج البلاغه. حکمت ۲۰۵.

فعلی مجرد بدون ماده می‌یابد، و وجود آن به نفس قائم است و نفس با آنها معیت قیومیه و اضافه اشراقیه دارد.

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

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

اگر صورت فعلی در وجودش مقرون به ماده نباشد، چنین صورتی نیاز به تفرید و تجرید ندارد و خود بذاته عقل و عاقل و معقول یعنی علم و عالم و معلوم است و نفس ناطقه را شأنیت علم بدانها نیز هست اگر چه استعدادها متفاوت است.¹ و چنانکه

شأنیت نفس است که عاقل و مدرک موجودات گردد و علم بدانها تحصیل کند، شأن همه موجودات نیز این است که معقول وی گردند جز اینکه²

مرحوم آخوند صدرالمتألهین در اسفار فرماید: ما من شیء الا ومن شأنه ان یصیر معقولا اما بذاته واما بعد عمل تجرید. وان جمیع الموجودات الطبیعیة من شأنها ان تصیر معقولة اذ ما من شیء الا ویمكن ان یتصور فی العقل اما بنزعه و تجریده عن المادة واما بنفسه صالح لان تصیر معقولة لا بعمل من تجرید و غیره یعمل فیہ حتی تصیر معقولة بالفعل⁴

و معلم ثانی فارابی_ قدس سره_ در رساله اطلاقات العقل فرماید: شأن الموجودات کلها ان تعقل و تحصل صورا لتلك الذات یعنی بها ذات النفس الناطقة الانسانیة.

1 بقره/ ۵۷.

2 طه/ ۱۱۲.

3 طه/ ۱۱۱.

4 ج ۱، ص ۳۰۷ و ۳۱۱ ط ۱ رحلی.

و نیز در همان رساله گوید: فاذا حصلت معقولات بالفعل صارت حينئذ احد

موجودات العالم اذ عدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات.

چون شأن همه موجودات این است که معلوم نفس انسانی گردند، و شأن نفس نیز این است که تواند از مرتبه عقل هیولانی به مرتبت عقل مستفاد و عقل بسیط رسد بلکه بر آنها نیز محیط شود، لذا از ظلمت جهل به جهان نور علم انتقال می‌یابد و به دانستن هر حقیقت علمی کلی بآبی از عالم غیب برویش گشوده می‌شود چه اینکه علم وجودی نوری و محیط و مبسوط و بسیط است. و همچنین درجه درجه که بر نردبان معرفت ارتقاء می‌یابد سعه وجودی او و گسترش نور ذات او و اقتدار و استیلاوی وی بیشتر می‌شود و آمادگی برای انتقالات بیشتر و قویتر و شدیدتر، و سیر علمی بهتر پیدا می‌کند.

تا کم کم مفاتیح حقایق را به دست می‌آورد. و چون استعدادش تام باشد و واجب تعالی هم که فیاض علی الاطلاق است به مرحله عقل مستفاد می‌رسد و به عبارت دیگر عقل بسیط می‌شود که عقل بسیط علم بسیط است اعنی وجودی است که از سعه نوریت و جامعیتش حایز همه انوار معارف حقه است و جمیع اسمای الهی را به استثنای اسمای مستأثره، واجد است پس چنین کسی خزانة علوم و مظهر تام و کامل¹

می‌گردد و به مقام شامخ ولایت تکوینیه و خلیفه‌اللهمی می‌رسد و در قوت عقل نظری و عقل عملی به غایت قصوی نایل می‌شود و به تعبیر شریف

شیخ رئیس قدس سره در آخر الهیات شفاء کاد ان یصیر ربا انسانیا وکاد ان
 تحل عبادته بعد الله تعالی وهو سلطان العالم الارضی و خلیفة الله فیہ.
 این سخنان برای کسانی که از حسیض طبع و حس بدر نرفتند، و از
 مرتبه و هم و مقام خیال قدم فراتر نهند، افسانه می نماید
 ، و شیخ در اشارات چه نیکو گفته است:

طرق اقتنای معارف

تحصیل معرفت صحیح در مرقومات و زبر فریقین به دو طریق بیان شده
 است یکی طریق برهان نظری، و دیگری طریق عیان کشفی.
 اهل تحقیق در بسیاری از موارد تصریح به عدم کفایت نظری کرده اند که
 سبیل علوم معرفت، طوری و رای طور عقل نظری است و به نظم و نثر بر آن
 حرفها دارند که ترک تعرض بدانها را اولی دیده ایم.
 محیی الدین عربی در فص آدمی فصوص الحکم گوید: و هذا لا یعرفه
 عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لا یكون الا عن کشف الهی.
 قیصری در شرح گوید: فان ادراکه یحتاج الی نور ربانی یرفع الحجب عن
 عین القلب و یحد بصره فیراه القلب بذلک النور بل یکشف جمیع الحقائق
 الکوئیة و الالهیة، و اما العقل بطریق النظر الفکری و ترتیب المقدمات و الاشکال
 القیاسیة فلا یمکن ان یعرف من هذه الحقائق شیئا لانها لا تفید الا اثبات الامور
 الخارجة عنها اللازمة اياها لزوما غیر بین. و الاقوال الشارحة لابد وان تكون

اجزائها معلومة قبلها ان كان المحدود مركبا والكلام فيها كالكلام فى الاول، وان كان بسيطاً لا جزء له فى العقل ولا فى الخارج فلا يمكن تعريفه الا باللوازم البينة، فالحقائق على حالها مجهولة فمتى توجه العقل النظرى الى معرفتها من غير تطهير المحل من الريبون الحاجبة اياها عن ادراكها كما هي، يقع فى تيهه الحيرة وبيداء الظلمة ويخبط خبطة عشواء واكثر من اخذت الفطنة بيده وادراك المعقولات من وراء الحجاب لغاية الذكاء وقوة الفطنة من الحكماء زعم انه ادركها على ما هي عليه ولما تنبه فى آخر امره اعترف بالعجز والتقصير.

اين كلام قيصرى اجمال گفتار صدرالدين قونوى در اين موضوع است كه ابن فنارى به تفصيل در فصل سوم مصباح الانس شرح مفتاح الغيب قونوى آورده است كه به نه وجه استدلال کرده است كه معرفت اشياء آن چنان كه در واقع هستند با ادله نظريه متعذر است و نتیجه اينكه چون تحصيل معرفت صحيح يا به طريق برهان نظرى است و يا به طريق عيان كشفى، و طريق نظرى از خلل صافى نيست پس طريق دوم متعين است كه با توجه به حق تعالى و مراقبت كامل و تعريه و التجاى تام و تفرغ قلب به كلى از جميع تعلقات، آن هم در تحت تدبير و ارشاد كاملان مكمل كه واقف منازل اند چون انبياء و وارثان به حق آنان، صورت پذير است.

اينان جان آكنده از اصطلاحات علوم غير ايقانى را حجاب بزرگ يعنى حجاب الله مى دانند كه قلب مجلو و فارغ از آنها بايد ادراك حقائق كما هي بنمايد. در فص عزيزى فصوص الحكم گويد:

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

اگر بودى کمال اندر نویسایى و خوانایى

چرا آن قبله کل نانویسا بود و ناخوا

آن وجوه نه گانه به این بیان است:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اول در جنس بودن جوهر برای جسم.

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

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

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

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

ششم اینکه چگونه ماهیت انسان از دو حقیقت متباین یکی روح و دیگری جسم ترکیب شده است؟ و تشبث به حدیث عشق و تدبیر بین روح و جسم، از تعشق به حدیث و سوء تدبیر است. یعنی آنکه سخن از عشق و روح به میان می‌آورد تا بدین سخن ترکیب بین‌اندو را اثبات کند عشق به حدیث دارد و دوست دارد که حرفی بزند و گرنه حدیث عشق بین روح و جسم مثبت مدعی نیست و این سخن از سوء تدبیر و بداندیشی است، زیرا انسان را صورت احدیت حقیقیه است یعنی صورت وحدانی و هویت واحده دارد، و اینگونه معانی اضافی چون ابوت و ملک‌اند که اضافه بین متضایفین مثلا جسم و روح مفید چنین صورت وحدانی نیست.

هفتم اینکه اگر حیوان جنس، و ناطق فصل، در خارج تحقق بیابند حمل‌اندو را بر یکدیگر نشاید، و اگر نه حیوان در خارج تحقق داشته باشد و نه ناطق، پس چگونه انسان در خارج تحقق می‌یابد؟ و باید حیوان ناطق، بنابر فرض عدم وجود خارجیشان، از معقولات ثانیه باشند، و حال اینکه هیچیک از اهل نظر قائل بدان نیست، چگونه بایداندو را از معقولات ثانیه دانست و حال اینکه عبارت از جسم و روح مخصوص خارجی‌اند.

هشتم از شکوک اینکه در تمثیل به حقیقت انسانی، اهل نظر گفتند حقیقت شیء آن است که شیء بدان تحقق می‌یابد، اگر مراد از این حقیقت آنی است که ما آنرا تصور می‌کنیم؟ باید تصور شیء بنا بر این فرض سبب تحقق و وجود شیء باشد. و اگر مراد از این حقیقت آنی است که ما آن را تصدیق می‌کنیم؟ تصدیق بعد از تحقق شیء است، و سبب تصدیق قبل از تصدیق است. و اگر مراد از این حقیقت آنی است که ما محقق آنیم؟

بنابراین وجه حقیقت واحده ای به حسب خارج در هر فردی متحقق است نه بطور تعدد و توزع، و حال اینکه شرکت خارجیه بدون تعدد و توزع ممتنع است و احدی هم قائل به تعدد و توزع حقیقت واحده در خارج به حسب افراد نیست، پس امر حقیقت شیء چگونه است؟

این بود ادله نه گانه ای که در عدم اعتماد بر مبانی اهل نظر گفته شده است و ما نقل به ترجمه کرده ایم و فعلاً از ورود در رد و ایراد و نقض و ابرام آنها اعراض می کنیم، ولی سخن در این است که اقامه دلیل بر رد مبانی علوم نظریه، با سلاح دلیل به جنگ دلیل رفتن است و دلیل خود فلسفه است. و حق این است که هیچگاه جامعه بشری نمی تواند از منطق و برهان مستغنی باشد. ائمه دین ما_ علیهم السلام_ به طریق فکر و نظر با مردم احتجاج می فرمودند و کتاب احتجاج شیخ جلیل احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی_ رضوان الله علیه_ و دیگر جوامع روایی مأثور از اهل بیت عصمت و وحی بر این مدعی شاهد عدل اند. بلکه قرآن مجید حجت بالغه است، در چند جا احتجاج انبیاء_ علیهم السلام_ را حکایت فرموده است. قاضی نورالله شهید_ قدس سره_ را در اول مجلس ششم مجالس المؤمنین بیانی اوسط است که:

تحصیل یقین به مطالب حقیقیه که حکمت عبارت از آن است یا به نظر و استدلال حاصل می شود چنانکه طریقه اهل نظر است و ایشان را علماء و حکماء می خوانند، یا به طریق تصفیة و استکمال چنان که شیوة اهل فقر است و ایشان را عرفاء و اولیاء نامند.

و اگر چه هر دو طایفه به حقیقت حکماوند لیکن این طایفه ثانیه چون به محض موهبت ربانی فائز به درجه کمال شده اند و از مکتبخانه

¹ سبق گرفته‌اند و در طریق ایشان اشواک شکوک و غوائل اوهام کمتر است، اشرف و اعلى باشند و به وراثت انبياء که صفوت خلایق‌اند اقرب و اولی خواهند بود و هر دو طریق در نهایت وصول سر به هم باز می‌آورد و .

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

و افلاطون الهی فرمود: قد تحقق لي الوفاء من المسائل ليس لي عليها برهان. و شیخ ابوعلی در مقامات العارفين گوید: فمن احب ان يتعرفها فليتدرج الي ان يصير من اهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين الي العين دون السامعين للآثر.

این بود کلام مرحوم قاضی که جمع بین رأیین و احقاق حقیقین نموده است. و حق هم این است که مرحوم قاضی احقاق کرده است، و چنانکه گفته‌ایم جامعه بشری با برهان و استدلال به سوی کمال ارتقاء می‌یابد، و این برهان و استدلال فلسفه الهی است که عین صواب است و سیرت حسنه

سفرای الهی که معلمان و مریبان واقعی بشنند بوده و هست، و قرآن کریم به بینه و برهان دعوت می فرماید:

أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلُوبٌ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ¹
لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ²

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ³

امیر_ علیه السلام_ فرمود: فبعث فيهم رسله وواتر اليهم انبيائه ليستأدوهم
ميثاق فطرتہ ويزكروهم منسى نعمته ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويثيروا لهم دفائن
العقول⁴.

امام صادق_ علیه السلام_ در آخر توحيد مفضل⁵ ارسطو را به بزرگی ياد
می کند که وی مردم را از وحدت صنع و تقدير و تدبير نظام احسن عالم به
وحدت صانع مقدر مدبر آن، رهبری کرده است:

وقد كان من القدماء طائفة انكروا العمد والتدبير في الاشياء وزعموا ان
كونها بالعرض والاتفاق وكان مما احتجوا به هذه الاناث التي تلد غير مجرى
العرف والعادة كالانسان يولد ناقصاً او زائداً اصعباً ويكون المولود مشوها مبدل

1 نمل/ ۶۵

2 انفال/ ۴۳

3 سوره نحل، آیه ۱۲۶ .

4 نهج البلاغه، خطبه یکم .

5 بحار، ج ۲، ص ۴۷، طبع کمپانی .

الخلق، فجعلوا هذا دليلاً على ان كون الاشياء ليس بعمد و تقدير بل بالعرض كيف ما اتفق ان يكون. وقد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال: ان الذى يكون بالعرض والاتفاق انما هو شىء يأتى فى الفرط مرة لاعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها وليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً الخ.

و شيخ رئيس ابو على در فصل چهاردهم مقاله اولی طبيعیات شفاء¹ در رد و نقض حجج قائلین به بخت و اتفاق همین سبک و شیوه ارسطو را پیش گرفته است که بالعرض و بالاتفاق یکبار است نه دائماً.

محبی الدین عربی را در فص محمدی_صلی الله علیه و آله و صالحی_علیه السلام_فصوص الحکم کلامی در غایت جودت است که اساس انتاج در تعلیم و تکوین، تثلیث است و تثلیث در معنویات که مراد تعلیم است، اصغر و اوسط و اکبر دلیل است. یعنی یک حکم در تکوین و تعلیم سریان دارد که عوالم را با یکدیگر تطابق و محاکمات است.

صدر المتألهین در علت و معلول اسفار² فرماید: ایاک وان تظن بفظانتک البتراء ان مقاصد هؤلاء القوم من اکابر العرفاء واصطلاحاتهم وکلماتهم المرموزة خالیة عن البرهان الخ.

امت وسط، حق هر ذی حق را ایفاء فرموده‌اند که هم حواس را شبکه اصطیاد می‌دانند، و هم هر یک از قوای باطنه را که هر یک را در کارش

1 ج ۱، ص ۲۹ چاپ سنگی .

2 ج ۱، ص ۱۸۹ ط رحلی .

می‌گمارند، و عقل نظری را نیز مستنبط می‌شناسند، و بر عقل عملی هم تعطیل روا نمی‌دارند، و فوق‌طور عقل را هم فوق همه مراحل می‌بینند، و انسان را از مرتبه نازله‌اش که بدن اوست تا مقام فوق‌تجردش یک هویت وحدانی احدی ممتد مدرک به ادراکات گوناگون مرموز می‌یابند، و برهان قائم بر مبنای قویم، و منتظم از مقدمات صحیح را در انتاجش عاصم و معصوم می‌دانند. و چنانکه علوم کسبی را ذو مراتب یافته‌اند، معارف کشفی را نیز ذو درجات شناخته‌اند که آخرین مراتب نهائی آن به وحی الهی منتهی می‌گردد که میزان قسط جمیع علوم و افکار و آراء و مکاشفات است، و تمامت درس و بحث و تعلیم و فکر و حد و رسم و سیر و سلوک و برهان و عرفان و غیرها همه را معدمات می‌دانند و مفیض علی الاطلاق و واهب صور حق سبحانه را که

نفس ناطقه انسانی و شئون و اطوار وجودیه او

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

1 بروج / ۲۱.

2 نوح / ۱۴ و ۱۵.

ا_ یکی مغایرت نفس با مزاج است که نفس مزاج نیست تا به فساد مزاج فوت گردد و تباه شود بلکه نفس است که حافظ مزاج است و بر این امر ادله ای چند اقامه شده است.

ب_ و دیگر مغایرت نفس با بدن است و بر این امر نیز ادله ای چند اقامه شده است. این ادله نظر به تجرد نفس ناطقه ندارند بلکه همین اندازه مغایرت نفس با بدن را اثبات می‌کنند که علاوه بر اینکه نفس مزاج نیست گوهری قائم به وجود و مغایر با بدن محسوس است.

ج_ و دیگر تجرد نفس ناطقه به تجرد برزخی است که در مقام خیال نفس و مثال متصل است و بر این تجرد چندین دلیل اقامه شده است.

د_ و دیگر تجرد نفس ناطقه است در مقام تجرد عقلانی و بر این امر نیز ادله بسیار اقامه شده است. و هر یک از ادله تجرد، منتج این نتیجه‌اند یعنی همه در این نتیجه شریک‌اند که چون نفس عاری از ماده و احکام ماده است گوهری بسیط غیر محسوس از عالم و رای طبیعت است، و از فساد و اضمحلال که لازمه مرکبات طبیعی است، مبری است. و چون فساد نمی‌پذیرد هیچگاه زوال و فنا نمی‌یابد بلکه برای همیشه باقی است.

ه_ و دیگر فوق تجرد بودن نفس است که علاوه بر مجرد و عاری بودن از ماده و احکام آن، مجرد از ماهیت نیز هست که او را حد یقف نیست. بر این امر نیز ادله عقلی و نقلی اقامه شده است.

و_ و دیگر بودن نفس عین مدرکات خود است که اتحاد مدرک و مدرک و ادراک است و ادله اتحاد عاقل و معقول متکفل اثبات این امر است.

ز و دیگر اتحاد نفس به عقل فعال یعنی مفیض صور علمیه و فنای وی در آنست. و نیل به این مسأله و توفیق ادراک این مطلب مهم اعنی اتحاد نفس به عقل فعال و استفاضه از آن بقدری غامض است و نیاز به تصفیت ذهن و تهذیب خاطر و ریاضتهای علمی و عملی دارد که مثل صدرالمتألهین در این باره گوید:

وقد كنا ابتهلنا اليه بعقولنا ورفعنا اليه ايدينا الباطنة لا ايدينا الدائرة فقط،
وبسطنا بين يديه وتضرعنا اليه طلبا لكشف هذه المسألة وامثالها¹.

و نیز فرمود: ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء المعقولة من اغمض
المسائل الحكمية الخ².

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

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

1 اسفار، ج ۱، ص ۲۸۴ ط رحلی .

2 اسفار، ج ۱، ص ۲۷۸ ط رحلی .

ی_ و دیگر این که ملکات نفس مواد صور برزخی‌اند، یعنی هر عمل صورتی دارد که در عالم برزخ، آن عمل بر آن صورت، بر عاملش ظاهر می‌شود که صورت انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیاست و هم‌نشینهای او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات اوست که در صقع ذات او پدید می‌آیند و بر او ظاهر می‌شوند که در نتیجه انسان در این نشأه، نوع و در تحت آن افراد است، و در نشأه آخرت جنس و در تحت آن انواع است. و از این امر تعبیر به تجسم اعمال می‌کنند. یا_ و دیگر تکامل برزخی انسان است.

یب_ و دیگر احوال او در قیامت کبری است.

عالم جلیل محمد دهدار_ قدس سره_ در رساله قضا و قدر در بیان سه امر_ ح، ط، ی_ بیانی رسا دارد که: « از جمله ضروریات دانستن این است که هر فعلی و عملی صورتی دارد در عالم برزخ که آن فعل بر آن صورت بر فاعلش ظاهر می‌شود بعد از انتقال او به عالم برزخ و جزاء همین است که انما هی اعمالکم ترد علیکم، و جزاء بما کانوا یعملون، والناس مجزیون بأعمالهم. و نیز باید دانست که علم انسان مشخص روح است و عملش مشخص بدن او در نشأه اخروی پس هر که بصورت علم و عمل در نشأه اخروی برانگیخته می‌شود چنانچه در اخبار و آثار وارد است به سبب خصوصیت خود که او آنست هر جا که باشد. و سرّ آن، آن است که به موجب کریمه وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا^۱ هر چیزی در وجود خود اطوار هست و هر طوری

حکمی و صورتی دارد، مثلاً انگور را چون در خم کنی در اول حال جوش می‌زند و تلخ می‌شود و مسکر، و در اینحال حکمش حرمت است و نجس است و در آخر حال ترش می‌شود و اسکارش و تلخی زایل می‌گردد و در اینجا حکمش حلّیت است و طهارت».

این بود کلام عالی مقدار دهدار که به نقل آن تبرک جست‌ایم، و به بیان واضحتر گوئیم: علم و عمل عرض نیستند بلکه دو گوهر انسان سازند، چنانکه در علم ادب هر دو از یک باب و از یک ماده‌اند، نفس انسانی پذیرفتن علم و عمل توسع و اشتداد وجودی می‌یابد و گوهری نورانی می‌گردد، هر نیکبختی که بهره او از آنها بیشتر است به حسب وجود انسان تر است و وزن انسانی او فزون تر است.

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

و جزا نفس علم و عمل و در طول آنها است. و هر کس در تحصیل علم و عمل، زرع و زارع و مزرعه و بذر خود است. و صورت هر انسان در آخرت نتیجه عمل و غایت فعل او در دنیا است که الدنيا مزرعة الآخرة. و لذات و آلام او همه انحای ادراکات اوست. و همنشینهای او از زشت و زیبا همگی غایات افعال و صور اعمال و آثار ملکات اوست که ملکات

نفس مواد صور برزخی اند لذا انسان که در اینجا نوع است و در تحت او اشخاص است، در آن نشأه جنس است و در تحت او انواع است و آن انواع صور جوهریه اند که از ملکات نفس تحقق می یابند و از صقع ذات نفس بدر نیستند. و به عبارت دیگر عود ارواح به سوی آن چیزهایی است که از آنها خلق شده اند. و صورت برزخی او را جسد مثالی و بدن مکتسب گویند، پس بدن اخروی تجسم صور غیبی است.

و قیامت هر کس قیام کرده و حساب او رسیده است. و باطن انسان در دنیا عین ظاهر او در آخرت می گردد که تمثل و تجسم علوم و اعمال است. و موت عدم انسان نیست بلکه در حقیقت جدائی انسان از غیر خودش است که اضافات و انتسابات اعتباری با این و آن داشت و همه در واقع غیر از او بودند. از آنها منقطع گردید. چگونه نفوس معدوم می گردند و حال آنکه در سر و سرشت آنها محبت وجود و بقاء و کراهت عدم و فناء سرشته شده است؟! و هر کس از مرگ می ترسد در واقع از خودش می ترسد.

مرگ هر یک ای پسر هم رنگ اوست

آینه صافی یقین هم رنگ روست

ای که می ترسی ز مرگ اندر فرار

آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار

زشت روی تست نی رخسار مرگ

جان تو همچون درخت و مرگ برگ

تو رسته است از نکویست از بدست

ناخوش و خوش هم ضمیرت از خودست

گر به خاری خسته ای خود کشته‌ای

و حریر و قز دری خود رشته‌ای

و چون موت فناء و عدم نیست بلکه جدایی انسان از غیر خودش و انتقال او از نشأه دیگر است، در آیات قرآنی تعبیر به وفات شده است نه فوت، و وفات اخذ شیء به تمامه است و توفاه الله ای قبض روحه، و اگر احیاناً در روایتی تعبیر به فوت شده است تعبیر راوی است نه نبی و وصی، و جناب شهید ثانی _قدس سره_ در درایه¹ فقط حدیث شریف من کذب علی متعمداً فلیتیوا مقعده من النار را متواتر لفظی دانسته است آن هم به این عبارت که یمكن ادعاء تواتره.

و وزان قبر در این نشأه و نشأه آخرت وزان انسان در نشأتین است یعنی چنانکه انسان در این نشأه افراد متشابه و متمائل‌اند و در آن نشأه به حسب علوم و افعالشان به صور مختلفه‌اند، قبرهای این نشأه نیز افراد متشابه‌اند _ که در واقع همان انسانهایند _ اما قبرهای آخرت، قبری روضه ای از ریاض جنت است و قبری حفره ای از حفره های نار است.

1 ص ۶۱ چاپ اول سنگی .

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

۱-

مشابه این آیات کریمه چند آیات دیگر نیز هست، که مثلاً نفرمود: بما کنتم تعملون، یا مما کنتم تعملون، برای اینکه افاده فرماید جزا نفس عمل است.

4

ب-

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

1 بس/ ۵۵.

2 اعراف/ ۱۴۸.

3 مطفین/ ۳۷.

4 هود/ ۴۷.

مرحوم طبرسی در مجمع البیان در ضمن تفسیر آیه چهارم تحریم: و اظهره الله علیه عرف، الایة فرموده است: که قرائت حفص از عاصم، قرائت امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - است مگر در ده کلمه. و هم آنجناب و مرحوم علامه حلی در تذکره الفقهاء فرمودند: آن ده کلمه را ابوبکر در قرآن آورده است که روایت ابوبکر از عاصم کاملاً همان قرائت امیرالمؤمنین - علیه السلام - است. در منتهی فرمود: اضبط هذه القراءات السبع عند ارباب البصيرة هو قرائة عاصم بروایة ابی بکر بن عباس، و در تذکره فرمود: ان هذا المصحف الموجود الآن هو مصحف علی - علیه السلام - و بقرائت هر دو میم و تنوین لام و رفع غیر است.

پس بدانکه جنت و نار در ارواح اند نه ارواح در جنت و نار، بلکه در اطلاق کلمه درکه مشعر به ظرفیت است خیلی دقت باید. پس بدانکه جنت و نار را در همه عوالم مظاهر است.

ج - می فرماید جزاء موافق اعمال و عقاید است. وفاق مصدر دوم باب مفاعله از وفق است و مفاعله بین دو چیز است یعنی عمل را باجزاء و جزاء را با عمل موافقت است

1 نیا / ۲۷ .

2 بقره / ۲۶ .

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

د -

قاضی ناصر بن عبدالله بیضاوی متوفی ۶۸۵ هـ ق در تفسیر گرانقدرش به نام انوار التنزیل و اسرار التأویل در تفسیر همین آیه کریمه افاده فرمود:

فیها دلالة علی ان الارواح جواهر قائمة بانفسها مغائرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراکة وعلیه جمهور الصحابه والتابعین وبه نطقت الإیات والسنن.

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

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

یا قیس ان مع العذلا، ومع الحیوة موتا، وان مع الدنيا آخرة، وان لكل شیء رقیبا، وعلی کل شیء حسیبا، وان لكل اجل کتابا، وانه لا یدلک من قرین یدفن معک وهو حی، و تدفن معه وانت میت، فان کان کریماً اکرمک، وان کان لئیماً

اسلمک، ثم لا يحشر الا معك، ولا تحشر الامعه، ولا تسئل الاعنه، فلا تجعله الا صالحاً، فانه ان صلح آنست به، وان فسد لا تستوحش الا منه، وهو فعلک .
 این حدیث شریف اگر چه همه آن نور است، و هر جمله آن بابی از حقیقت را به روی انسان می‌گشاید، و برای اهل سر به سری اشارت می‌کند، مع ذلک باید در این چند جمله دقت و تأمل بسزا کرد که فرمود: با دنیا آخرت است، نفرمود بعد دنیا آخرت است تا آخرت در طول زمانی دنیا قرار گیرد. و فرمود قرینی که با تو دفن می‌شود حی است و محشور نمی‌شوی مگر با او، و وحشت نمی‌کنی مگر از وی به خصوص که در آخر فرمود: آن قرین فعل تو است.

و—^۱ برای انسان نیست مگر آنچه را که سعی کرده
 است یعنی سعی او خود اوست او هر چه آموخت همانست و هر چه سعی کرد و کسب کرد و عمل کرد همان، پس انسان همان علم و عمل خود است که علم و عمل جوهرند نه عرض. سبحان الله، سعی حرکت است و حرکت اضعف مقولات تسع عرضیه و از چنین عرض بغایت ضعیف ناپایدار، گوهری دائمی باذن الله تعالی بیار آید که گوهرهای شب چراغ را با منزلت او نسبت سها به شمس است بلکه چه جای نسبت که آن صعوه ممنوبه حدود است، و این عنقای مطلق از قیود.

این عرضها نقل شد لون دگر حشر هر فانی بود کون دگر
 وقت محشر هر عرض را صورتی است صورت هر یک عرض را رؤیتی است

ر_ثقة الاسلام كليني در باب ادخال سرور كتاب ايمان و كفر كافي¹ به اسنادش از امام صادق_ عليه السلام_ روايت فرموده است كه:

ان المؤمن اذا خرج من قبره خرج معه مثال من قبره يقول له: ابشر بالكرامة من الله والسرور فيقول له: بشرك الله بخير، قال ثم يمضي معه يبشره بمثل ما قال، واذا مر بهول قال ليس هذا لك واذا مرّ بخير، قال: هذا لك، فلا يزال معه يؤمنه مما يخاف ويبشره بما يحب حتى يقف معه بين يدي الله_ عزّ و جلّ_ فاذا امر به الى الجنة قال له المثال: ابشر فان الله_ عزّ و جلّ_ قد امر بك الى الجنة، قال: فيقول: من انت رحمك الله تبشرنى من حين خرجت من قبرى و آنستنى فى طريقى و خبرتنى عن ربى ؟ قال: فيقول: انا السرور الذى كنت تدخله على اخوانك فى الدنيا خلقت منه لا بشرك و اونس وحشتك .

و نیز در همان باب از امام صادق _ عليه السلام_ روايت کرده است كه: من ادخل على مؤمن سرورا خلق الله_ عزّ و جلّ_ من ذلك السرور خلقا فيلقاه عند موته فيقول له ابشر يا ولى الله بكرامة من الله و رضوان، الحديث.

از اينگونه روايات كه بطون و اسرار آيات قرآنى اند از اهل بيت عصمت و وحى كه مرزوق به علم لدنى اند بسيار است كه دلالت دارند بر اينكه ملكات نفس مواد صور برزخى اند. چنانكه مثال در جواب گفت: خلقت منه، يعنى من از سرور آفريده شدم و ماده خلقت من سرور است. اين سرور در صقع نفس فاعل آنست كه در حديث قبل رسول الله_ صلى الله عليه و آله_ به

قیس فرمود: هو فعلک. و این مثال را خداوند از آن ملکه خلق فرموده است. و شخص فاعل ماده این مثال را از دنیا با خود برده است که الدنيا مزرعة الاخرة پس هر کس زرع و زارع و مزرعه خود است و هر کس آن درود عاقبت کار که کشت آن ملکات مانند روح‌اند و این صور مانند اجساد و روح الارواح نفس آدمی است.

در آیه کریمه. هم در تمثل و هم در لها تدبر لازم باید که مفتاح حل مشکلات اینگونه مسائل است. زبان لها این است که تمثل حقایق برای ذات نفس مستعد است و تمثلات هر کس اختصاص به او دارد، تو صد حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

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

نفس ناطقه انسانی را مقام فوق مجرد است

نفس ناطقه انسانی را مقام فوق مجرد است یعنی علاوه بر اینکه او را مجرد برزخی در مقام مثال مقید، و مجرد عقلانی در مقام ادراک معانی مطلقه و حقایق مرسله است، مقام فوق مجرد نیز هست که برای او حد یقف نیست. مرحوم آخوند در فصل سوم باب هفتم نفس اسفار فرموده است:

«ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة ولها نشأت سابقة ولا حقة ولها في كل مقام وعالم صورة اخرى».

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

مرحوم حاجی در منظومه گوید:

وأنها بحت وجود ظل حق عندی وذا فوق التجرد انطلق

توضیحاً گوئیم: نفس گوهری بسیط و وجود بحت و ظل وجود حق تعالی است که موجودی مجرد از ماهیت است یعنی احکام وجود بر او غلبه دارد و آثار ماهیت در آن مندک است، چه ماهیت حکایت از حد و قصور شیء و ضعف و نقص آن دارد و حال اینکه نفس را حد یقف نیست لذا حد منطقی برای او نیست هر چند او را نسبت به مافوقش حد به معنی نفاذ است، بنابراین ترکیب از جنس و فصل و مشابه آن بر او صادق نیست زیرا

مرکب از جنس و فصل همان ماهیت است، تا چه رسد ترکیب از ماده و صورت که جسم را است. و چون مجرد از ماهیت است فوق مقولت است زیرا موجود مجرد از ماهیت وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض یعنی فوق مقولت است.

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

در این مطلب سامی‌اعنی مقام فوق تجرد بودن نفس، به اهدای بعضی از موارد علمی و سائنط فیض الهی تشریف می‌یابیم:

اِبْرَهُانَ الْمُتَأَلِّهِينَ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فَرَمَودَ: كَلَّ وَعَاءٌ يَضِيقُ

بما جعل فيه الا وعاء العلم فانه يتسع به.

یعنی هر ظرف به آنچه که در او نهاده شد گنجایش او تنگ می‌شود، مگر ظرف علم که گنجایش او بیشتر می‌گردد.

هر یک از ظرفهای جسمانی را حد معینی است که گنجایش آنها را تحدید می‌کند، مثلاً پیمانها و برکه‌ها و دریاچه‌ها و دریاها هر یک را اندازه ایست که بیش از آن اندازه آب را نمی‌پذیرند، به خلاف نفس ناطقه انسانی که هر چه مظروف او که آب حیات علوم و معارف است در او ریخته شود سعه وجودی و ظرفیت ذاتی و گنجایش او بیشتر و برای فرا گرفتن حقائق بیشتر آماده تر می‌شود.

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

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

ب _ صدوق_ قدس سره_ در من لا یحضره الفقیه از امیرالمؤمنین_علیه السلام_

روایت کرده است که در وصیت به فرزندش محمد بن حنفیه فرمود:

اعلم ان درجات الجنة علی عدد آیات القرآن فاذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن اقرأ وارق.

ج _ ثقة الاسلام کلینی_ قدس سره_ در کتاب فضل القرآن کافی به اسنادش از حفص از امام هفتم موسی بن جعفر_علیهما السلام_ روایت کرده است که امام به حفص فرمود:

یا حفص من مات من اولیائنا وشیعتنا ولم یحسن القرآن علم فی قبره لیرفع الله به من درجته فان درجات الجنة علی قدر آیات القرآن یقال له اقرأ وارق فیکراً ثم یرقی.

این دو حدیث شریف من حیث المجموع مفید چند مطلب مهم‌اند:
 ا_ یکی اینکه درجات بهشت غیر متناهی است زیرا آیات قرآن غیر
 متناهی است به بیان خود قرآن

¹ و در ماده جمع

مجمع طریحی_ رحمه الله _ آمده است که: روى عنه_ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ_ انه قال:
 ما من حرف من حروف القرآن الا وله سبعون الف معنى. آیات قرآن که
 درجات آن است کلمات الله‌اند و کلمات الله را نفاد نیست.

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

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

د_ و دیگر اینکه به انسان مستعد در قبر خودش، تعلیم قرآن داده می‌شود
 پس مراد از قبر، این قبر عالم طبیعت که حفره ای از ارض است نیست، این
 قبر طبیعی قشری و ظل و نمودی از قبرهای انسان است.

در کافی ثقة الاسلام کلینی به اسنادش از عمر بن یزید روایت کرده است
 که قال: قلت لابی عبدالله_ عليه السلام_: انى سمعتك وانت تقول كل شيعتنا
 فى الجنة على ما كان منهم؟ قال_ عليه السلام_: صدقتك، كلهم والله فى

الجنة. قال: قلت جعلت فداك ان الذنوب كثيرة كبار، فقال_ عليه السلام_ : اما في القيامة فلكم في الجنة بشفاعه النبي المطاع او وصي النبي، ولكني اتخوف عليكم في البرزخ، قلت وما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته الى يوم القيامة^۱.

ه_ ديگر اينکه انسان غير کامل را پس از اين نشأه تکامل برزخی است. چنانکه همين حديث عمر بن يزيد نيز بر آن دلالت دارد. تکامل برزخی به حکم محکم روايات صادره از بيت وحی مسلم و بی دغدغه است، و از حيث اقامه برهان عقلي بر آن، از اهم مسائل حکمت متعالیه است. شيخ رئيس در جمع بين جهتين بحث در اين مطلب اهم در يك جای تعليقات گوید: لا برهان على ان النفوس الغير المستكملة اذا فارقت يكون لها مكملات، كما يعتقد بعضهم ان نفوس الكواكب مكمله لها وانت لك النفوس المقارنه مكمله لها. وكذلك لا برهان على ان النفوس الغير المستكملة اذا فارقت لا يكون لها بعد المفارقة مكملات^۲.

و در جای ديگر تعليقات گوید: الجسم شرط في وجود النفس لا محالة، فاما في بقائها فلا حاجة لها اليه، ولعلها اذا فارقت ولم تكن كاملة كانت لها تكميلات من دونه اذ لم يكن شرطاً في تكميلها كما هو شرط في وجودها^۳.

1 وافي، ص ۹۴، م ۱۳.

2 ص ۸۷ ط ۱ مصر.

3 ص ۸۱ ط ۱ مصر.

چنانکه از زبان قرآنهاى ناطق، آیات قرآن تعبیر به درجات شده است، تعبیر به خزائن نیز شده است، که هر آیه به تنهایی خزینه ای از خزائن الهی است، چنانکه کلینی- رضوان الله تعالى علیه- در کتاب فضل القرآن کافی به اسنادش از زهری روایت کرده است که قال: سمعت علی بن الحسین- علیهما السلام- یقول: آیات القرآن خزائن فکلما فتحت خزائنه ینبغی لک ان تنظر ما فیها.

و درجات قرآن همه حکمت بلکه حکیم است یس و القرآن الحکیم و حکمت بهشت است کما فی المجلس الواحد والستین من امالی الصدوق- رحمه الله علیه- قال رسول الله- صلی الله علیه و آله- لعلی بن ابی طالب: یا علی انا مدینه الحکمه وهی الجنه وانت یا علی بابها.

پس به آن اندازه که از این درجات ارتقاء یافته ای به همان اندازه قرآنی و به همان اندازه خزائن الهی هستی و به همان اندازه بهشتی

•
امام- علیه السلام- فرمود: درجات بهشت بر عدد آیات قرآن، و بر قدر آیات قرآن است، و فرمود: هر مقامی از مقامات قرآن را قرائت کرده ای توقف مکن و بالا برو که آن را مقامات دیگر است و خبرهایی است. نفس در مقام قلب در تقلب و تطور است که هر دم تجلیات الهیه بدون تکرار در تجلی، بر او فائض می شود این قلب عارف بالله است که کشیک نفس می کشد و پاسبان حرم دل است و در مقام قلب است. شیخ اکبر محیی الدین عربی در ترجمان الاشواق گوید:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان، و دیر لرهبان
و بیت لاونان و کعبه طائف
و الواح توراة و مصحف قرآن

این قلب عارف است زیرا قلب غیر عارف به اصطلاح خواص قلب نیست، هر چند در نزد عوام قلب است سلطان بحث قلب را فص شعیی فصوص الحکم حائز است چنانکه هر فص از فصوص بیست و هفتگانه آن در بیان یک مقام اعلای مقامات انسانی است هر چند مطلب عالیه بسیار دیگری در اثنای هر فص مستفاد است در فص اسحاقی از عارف بسطامی در بیان قلب نقل کرده است که:

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

عارف مذکور از مقام قلب خود اخبار کرده است، لذا شیخ بعد از آن فرمود: هذا وسع ابي يزيد في عالم الاجسام، بل اقول لو ان ما لا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجودة له في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسن بذلك في علمه فانه قد ثبت ان القلب وسع الحق ومع ذلك ما اتصف بالرى فلو امتلى ارتوى.

فصل شانزدهم طرف اول مسلک پنجم اسفار¹ به این عنوان است که:
في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة. این فصل رفیع ذوالقدر به اعتلای فهم خطاب محمدی _صلی الله علیه و آله_

1 ج ۱، ص ۲۹۴ ط ۱ رحلی .

ارشاد می‌نماید. آری انسان کامل مؤید به روح القدس که لا یشغله شأن عن شأن بر اثر استشراق و استشراق به انوار قاهره به خصوص به نور الانوار طی زمان می‌نماید چنانکه در آنی سریع تر از انتقال حدسی راه چندین هزار ساله را می‌پیماید.

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

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

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

1 قدر/ ۲.

2 شرح/ ۲.

3 قدر/ ۲.

الحمد لله که در مبارک سحر ليله چهارشنبه هفدهم ربيع المولود ۱۴۰۲ هـ، مطابق بيست و سوم ديماه ۱۳۶۰ هـ ش، شب فرخنده ميلاد خاتم انبياء_صلى الله عليه و آله_ و وصى او صادق آل محمد_عليه الصلوٰه والسلام_ که به ترقيم اين رساله_ انه الحق_ بعنوان يادنامه مفسر كبير آيت علم و دين فخر اسلام استاد علامه طباطبائى رضوان الله تعالى عليه که شب شصتم از رحلت آنجناب بود اشتغال داشتم، مثال مبارکش با سيمای نورانی که از

حکایت می فرمود، برايم متمثل شد، و تفقدی فرمود

که با لهجه ای شیرین و دل نشین از طيب طويت و حسن سيرت و سريرتم بشارتم داد، و فرمود: «تو نیکو صورت و نیکو سيرت و نیکو سريرتی»، تا چند لحظه ای در حضور انورش مشرف بودم، و چون به خود آمدم تعبير رفت که اين تحفه و هديه انه الحق مرضی خاطر آن متأله به حق است، و بر اين صحيفه عمل چند روزه ام به رسم عیدی عيد سعيد ميلاد نبی و وصی مهر قبول خورده است افاض الله علينا من برکات انفاسه النفيسه، و اين ابیات ناقابل از طبع خامل و فائل قائل آن به ياد مرحوم استاد علامه طباطبائى، برخاسته است، تا چه قبول افتد و چه در نظر آيد:

صبا به کوی عزيزان روضه رضوان

سلام ما به حضور عزيز ما برسان

حضور قدسی قدیس عيسوی مشرب

که مرده زنده نمودی به حکمت و عرفان

حضور فخر امثال جناب علامه
حضور صدر افاضل مفسر قرآن
حضور نور دل و دیدگان اهل و لا
حضور صاحب تفسیر فرد المیزان
حضور مالک درج نهاییه الحکمه
حضور سالک مجذوب اولیای زمان
پیام ما برسانش که ای فرشته خصال
که ای خجسته فعال و که ای ستوده بیان
به بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا
تو راست شادی وصل و مرا غم هجران
لقای روی توام آنزمان که شد حاصل
نموده ام به حقیقت زیارت انسان
زامهات و اصول مجالس فیضت
رسیده ایم به معنی واقع احسان
سکوت توهمه فکر و کلام توهمه ذکر
بیان توهمه بکر و نوشته ات برهان
به حکمت نظری بو علی و تو صنوان
به حکمت عملی بو سعید و توسیان
دراست توبه معیار خواجه و صدرا
قداست تو نمودار بوذر و سلمان

اشارت تو نجات و عبارت تو شفا
 روایت تو نصوص روایت و قرآن
 عنایت تو فتوحات فیض عین حیات
 حکایت تو فیوضات جلوه سبحان
 ز عقل کل پدری و ز نفس کل مادر
 سزا است مثل تو فرزند حی بن یقظان
 فغان و آه که نشناختیم قدر تو را
 گرفت از کف ما نعمتی چنین کفران
 کنون به سوگ تو بنشسته ایم در حسرت
 کنون ز دوری تو اوفتاده در حرمان
 نه من ز هجر تو اندر خروش و افغانم
 که در خروش و فغانست خطه ایران
 قیامتی شده بر پا به قم که واهمه گفت
 مگر که زلزلت الارض را رسیده زمان
 مگر که یونسی اندر دهان ماهی شد
 مگر که نوح به کشتی نشست در طوفان
 مگر که مه به محاقش رسید نا هنگام
 مگر که تیر اعظم به ظل شده است نهان
 مگر که عرش برین بر زمین فرود آمد
 و یا جنازه علامه شد به عرض روان

صدای ضجه مرد و زن و صغیر و کبیر
 ز ارتحال چنان عالم عظیم الشان
 قلم شکسته و دل خسته و زبان بسته
 چگونه وصف تو را مثل من کند عنوان
 ز درس و بحث و ز تعلیم و تربیت تا هست
 سخن فیوض الهی تو را رسد هر آن
 تو جان جان حسن زاده کی روی از یاد

اگر چه پیکرت از دیدگان شده پنهان

آیه الله علامه طباطبائی در آخر ذی الحججه ۱۳۲۱ هـ. ق در تبریز دیده به
 جهان گشود، و در صبح یکشنبه ۱۸ محرم الحرام ۱۴۰۲ هـ ق مطابق ۲۴ آبان
 ۱۳۶۰ هـ ش، در ارض اقدس قم که هنالک الولاية لله الحق، ندای حق را لبیک
 گفت و به خطاب

مخاطب شد. و به محض اخبار رحلت آنجناب از
 اطراف و اکناف، از دور و نزدیک به قم روی آوردند که لاجرم تشییع جنازه
 به فردای آن روز موکول شد و با امامت حضرت آیه الله حاج سید
 محمدرضای گلپایگانی. دامت برکاته الوافره. بر آن مرحوم نماز گذاردند، و پیکر
 شریفش مقارن ظهر روز دوشنبه ۱۹ محرم در مسجد بالا سر حرم مطهر
 حضرت فاطمه معصومه بنت باب الحوائج الی الله موسی بن جعفر. علیهم
 السلام. به خاک سپرده شد. رضوان الله علیه.

معرفت نفس

۲ پاداش

کسانی که خدا را فراموش کرده‌اند این است که خداوند آنان را از خودشان فراموشی می‌دهد.

شیطان که بر کسی دست یافت او را از یاد خدا

فراموشی می‌دهد.

۴ مرحوم آخوند در اسرار الآیات^۵ فرمود: و هذا

بمنزلة عكس التقيض لقوله_ عليه السلام_ : من عرف نفسه فقد عرف ربه.

1 فصلت / ۵۴ .

2 حشر / ۲۱، ۲۰، ۱۹ .

3 مجادله / ۲۰ .

4 توبه / ۶۸ .

5 ص ۴ چاپ سنگی .

6 آل عمران / ۳۱ .

این آیه آخرین سفارش خداوند عالم به بندگانش است.^۱
 در تفسیر مجمع البیان طبرسی، و کشف زمخشری، و اتقان سیوطی و در
 دیگر تفاسیر اجلاء علماء آمده است که: عن ابن عباس والسدي ان قوله
 تعالى واتقوا يوما الاية، آخر آية نزلت من الفرقان على رسول الله -صلى الله عليه و
 آله- و ان جبرئيل -عليه السلام- قال له: ضعها في رأس الثمانين والمأتين من
 البقرة: وهذا القول كانما اجماعى وانما الاختلاف في مدة حياة رسول الله -صلى
 الله عليه و آله- بعد نزولها فعن ابن عباس انه -صلى الله عليه و آله- عاش بعدها احدا
 وعشرين يوما، وقال ابن جريح: تسع ليال، وقال سعيد بن جبير ومقاتل: سبع
 ليال، وفي الكشاف قيل: ثلاث ليال.

آنکه فرمودند: جبرئیل -عليه السلام- به رسول الله -صلى الله عليه و آله- عرض
 کرد این آیه را در رأس دویست و هشتاد سوره بقره قرار بده، این تنصیص
 اختصاص به همین یک کریمه ندارد، بلکه در تمام آیات قرآن این حکم
 محکم حاکم است. یعنی ترتیب سور و وضع آیات در مواضعشان به همین
 صورت قرآن مابین الدفتین که اول آن فاتحه و آخر آن ناس است، همه به
 فرمان وحی الهی است زیرا که تنزیل قرآن که نزول تدریجی آن است به
 وفق انزال قرآن که نزول دفعی آنست به طبق قرآن لوح محفوظ است، بل هو
 قرآن مجید^۲.

1 بقره/ ۲۸۲ .

2 بروج/ ۲۳ .

رساله ای به نام (التبیان فی عدم تحریف القرآن) در این موضوع نوشته ایم که در جلد دوم تکمله منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه به طبع رسیده است شاید حائز مطالبی در موضوع مذکور باشد.

ز_ علم الهدی سید مرتضی متوفی ۴۳۶ ه ق در غرر و درر³ از رسول الله_ صلی الله علیه و آله_ روایت کرده است که آن جناب فرمود: اعلمکم بنفسه اعلمکم بربه.

ح_ و نیز در مجلس نوزدهم آن⁴ فرمود که: ان بعض ازواج النبی_ صلی الله علیه و آله_ سألته متى يعرف الانسان ربه ؟ فقال: اذا عرف نفسه.

ط_ شیخ رئیس ابو علی سینا در آغاز رساله موسوم به حجج عشر گوید: و رویت عن امام الائمه امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب،_ علیه السلام_ انه قال: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

وسمعت رأس الحكماء ارسطاطاليس يقول علی وفاق قول امیر المؤمنین
_ علیه

السلام: ان من عجز عن معرفة نفسه فاخلق به ان يعجز عن معرفة ربه،

وکیف

1 قدر/ ۲.

2 انسان/ ۲۴.

3 ج ۲، ص ۳۲۹، ط مصر.

4 ج ۱، ص ۲۷۴.

يرى المرأ موثقاً به فى معرفة شىء من الاشياء بعد ما جهل نفسه ؟ الخ.
 من عين عبارت شيخ را نقل کرده ام. و حديث فوق هم از رسول الله
 صلى الله عليه و آله مروى است و هم از اميرالمؤمنين على _عليه السلام_.
 ي_ الخبر المروى عن رسول الله _صلى الله عليه و آله_: اطلبوا العلم ولو
 بالصين، فسرہ الامام الصادق _عليه السلام_ بقوله: هو علم معرفة النفس وفيها
 معرفة الرب¹.

حدود يك قرن بعد از شريف رضى جامع نهج البلاغه _رضوان الله عليه_،
 عالم

اوحدى قاضى ناصح الدين ابوالفتح عبدالواحد بن محمد تميمى آمدى
 متوفى ۵۱۰ هـ ق، يازده هزار و پنجاه كلمه از كلمات قصار اميرالمؤمنين على _
 عليه السلام_ را به روشى خاص به ترتيب حروف تهجى به نام (غرر الحكم و
 درر الكلم) گرد آورده است و محقق بارع آقا جمال خوانسارى متوفى ۱۱۲۵
 هـ ق آن را به فارسى ترجمه و شرح نموده است. تا آنجا كه نگارنده آگاه
 است كتابى به اين تفصيل در جمع آورى كلمات قصار امير _عليه السلام_
 تدوين نشده است. در غرر و درر آمدى بسيارى از كلمات اميرالمؤمنين _عليه
 السلام_ در معرفت نفس آمده است كه از آنجمله اين چند كلمه را اهداء
 مى نماييم:

يا _اعظم الجهل جهل الانسان امر نفسه .

يب _اعظم الحكمة معرفة الانسان نفسه وقوفه عند قدره .

1 مصباح الشريعة، قوائم الانوار ص ۵۱، مبین کرمانی ص ۲۵۲، ج ۲ .

يحـ_ افضل العقل معرفة المرأ بنفسه «معرفة الانسان نفسه، نسخة» فمن عرف نفسه عقل ومن جهلها ضل .

يدـ_ افضل المعرفة معرفة الانسان نفسه.

يهـ_ اكثر الناس معرفة لنفسه اخوفهم لربه.

يوـ_ العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزّها عن كل ما يبغدها.

يزـ_ الكيس من عرف نفسه واخلص اعماله.

يحـ_ المعرفة بالنفس انفع المعرفتين .

يطـ_ ان النفس لجوهرة ثمينة من صانها رفعها ومن ابتذلها وضعها.

كـ_ سئل_ عليه السلام_ عن العالم العلوى ؟ فقال: صور عارية عن المواد، عالية «وفي نسخة: خالية» عن القوة والاستعداد، تجلى لها ربها فاشرقت، وطالعتها فتلايات، والقي في هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله وخلق الانسان ذا نفس ناطقة اذا زكيها بالعلم والعمل فقد شابته جواهر اوائل عللها، واذا اعتدل مزاجها وفارقت الاضداد فقد شارك بها السبع الشداد .

كاـ_ عجبت لمن يجهل نفسه كيف يعرف ربه.

كبـ_ عجبت لمن ينشد ضالته وقد اضل نفسه فلا يطلبها .

كجـ_ غايه المعرفة ان يعرف المرأ نفسه .

كدـ_ كفى بالمرء جهلا ان يجهل نفسه.

كهـ_ كفى بالمرء معرفة ان يعرف نفسه .

كوـ_ كيف يعرف غيره من يجهل نفسه.

كزـ_ لا تجهل نفسك فان الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شىء.

کح_ معرفة النفس انفع المعارف .

کظ_ من جهل نفسه اهملها.

ل_ من جهل نفسه كان بغيره «بغير نفسه، نسخه» اجهل.

لا_ من عرف نفسه تجرد.

لب_ من عرف نفسه جاهدها.

لج_ من عرف نفسه جل امره.

لد_ من عرف نفسه عرف ربه.

له_ من عرف نفسه فقد انتهى الى غاية كل معرفة وعلم.

لو_ من عرف نفسه فهو لغيره اعرف .

لز_ من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة وخط في الضلال والجهالات.

لح_ نال الفوز الاكبر من ظفر بمعرفة النفس.

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

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

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

سقراط خودشناسی و اخلاق را از همه مهمتر می شمرد.

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

خود را بشناس

همین کلام را اساس فلسفه خود قرار داد.

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

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

و برای ما هیچ فایده در دانستن آن نیست و آنچه برای ما مفید است آن است که بدانیم خود ما چه هستیم و برای چه آفریده شده‌ایم و سعادت ما در چیست و کاری بکنیم که برای خود و دیگران فایده داشته باشیم، لذا گفته‌اند سقراط فلسفه را از آسمان به زمین آورد، یعنی از مباحثی که انسان راهی به آن ندارد منصرف نموده وارد مباحثی شد که انسان می‌تواند اعمال نظر کند، و لیکن حقیقت این است که سقراط فلسفه را از زمین به آسمان برد زیرا که از علم جسمانی وارد عالم روحانی شد.

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

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

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

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

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

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

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

آیات و روایات در حث و ترغیب به معرفت نفس بسیار آمده است، و همچنین در نکوهش از اعراض و ترک معرفت نفس کردن و یله و رها نمودنش و به آن آشنایی پیدا نکردن وارد شده است. و همچنین در هر دو قسم مذکور از اعظام حکما و اکابر عارفان و سالکان از قدیم و حدیث کلماتی قصار و عالی‌المضامین به عربی و فارسی و به زبانهای دیگر به نظم

و نثر منقول است. بلکه رساله هایی جداگانه در معرفت نفس و درجات و مقامات آن نوشته‌اند و معرفت نفس را مرقاء معرفت رب دانسته‌اند.

حدیث شریف من عرف نفسه فقد عرف ربه تعلیق بر محال نیست یعنی چنانکه معرفت نفس محال است معرفت رب نیز محال است. و بعضی حدیث را معنی کرده‌اند که چنانچه راه یافتن به شناخت نفس ناطقه ممکن نیست، پی بردن به معرفت کنه پروردگار نیز ممکن نیست.

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

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

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

آن هم چنانکه آیات مفسر یکدیگرند که ان الكتاب یصدق بعضه بعضا، و کتاب الله ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض^۱. همچنین روایات نیز

1 نهج البلاغه، خطبه ۱۸ و ۱۳۳.

مصدق و ناطق یکدیگرند، و چنانکه گفته‌ایم روایات در حث و ترغیب معرفت نفس بسیار آمده است.

و فوق این همه که گفته‌ایم، خداوند متعال در قرآن کریم ارائه آیات خود را که طرق شناسایی به او است در دو چیز قرار داده است یکی آفاق و یکی انفس، سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ^۱ و آن هم کلمه آیات را در آیات قرآنی شأنی به خصوص است که آیه، علامت و نشانه و نمایانگر است، و این آیات نمایانگر حق تعالی در آفاق و انفس چیست و چگونه نمایان گردند؟ و اگر صحیفه مکرمه نفس قرائت نشود و آیات نهفته در کلمات این صحیفه الهیه آشکار نگردد ارائه را چه معنی است؟

فخر رازی در تفسیر کبیر مفاتیح الغیب در بیان آیه کریمه:

۲. نیکو گفته است که:

المانع اما ان یكون فی النفس، واما ان یكون خارجا عنها ولهم المانعان جميعا من الايمان، اما فی النفس فالغل، واما من الخارج فالسد، ولا یقع نظرهم علی انفسهم فیرون الايات التي فی انفسهم كما قال تعالی سنرهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم وذلك لان المقمح لا یری نفس ولا یقع بصره علی یدیه ولا یقع نظرهم علی الافاق لان من بین السدین لا یبصرون الافاق فلا تبین لهم الايات

1 حم فصلت/۵۴.

2 پس/۹ و ۱۰.

التی فی الافاق وعلی هذا فقولہ انا جعلنا فی اعناقہم وجعلنا من بین ایدیہم
اشارۃ الی عدم ہدایتہم لایات اللہ فی الانفس والافاق.

و باز ہم از ہر چیز نزدیکتر و وابستہ تر بہ رب مطلق کہ حقیقت حق
تعالی است خودمانیم
در آفاق از انفس آغاز می گردد، پس چگونہ معرفت نفس را محال بدانیم
و حال این کہ این معرفت باب الابواب است، و اگر بستہ گردد تمام درہای
معارف بہ روی انسان بستہ می گردد.

از این قائل بہ محال می پرسیم کہ پس چگونہ بہ معرفت رب خود راہ
پیدا کردہ ای؟ تو کہ از خود بیخبری از دیگری چہ خبر داری و از کجا با
خبری، کدام معرفت تو را بہ این پندار بہ محال کشانده است؟ این اعجوبہ
کون معجونہ شگفت است کہ ہمہ اسباب کار در وی جمع است.

با سرشتت چہ ہا کہ ہمراہ است

خنک آنرا کہ از خود آگاہ است

گوہری در میان این سنگ است

یوسفی در میان این چاہ است

پس این کویہ قرص خورشید است

زیر این ابر زہرہ و ماہ است

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

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

در معرفت نفس همه معارف منطوی است و این معرفتی است که به خلافت الهیه منتهی می‌گردد و از آن تعبیر به انسان کامل می‌گردد، فارابی در تحصیل سعادت از آن تعبیر به فیلسوف کامل علی الاطلاق کرده است و فیلسوف کامل را امام دانسته است و بقول شیخ رئیس در آخر الهیات شفاء: کاد ان یصیر ربا انسانیا وکاد ان تحل عبادته بعد الله تعالی وهو سلطان العالم الارضی و خلیفة الله فیه.

و صدر الدین قونوی در فکوک گوید: ان الانسان الكامل الحقیقی هو البرزخ بین الوجود والامکان، والمرأة الجامعة بین صفات القدم واحکامه، و بین صفات الحدثان. وهو الواسطة بین الحق والخلق وبه ومن مرتبته یصل فیض الحق والمدد الذی هو سبب بقاء ما سوی الحق فی العالم کله علوا وسفلا، ولو لاه من حیث برزخیه التي لا تغایر الطرفین لم یقبل شیء من العالم المدد الالهی الواحدانی لعدم المناسبة والارتباط ولم یصل المدد الیه.

علی بن ربین طبری که از قدمای اطباء است در اول مقاله دوم نوع دوم فردوس الحکمة در طب گوید: قال ارسطاطالیس الفیلسوف: ان العلم بالنفس الناطقة اکبر من سائر العلوم لان من عرفها فقد عرف ذاته ومن عرف ذاته قوی

علی معرفة الله. و خود پس از نقل کلام ارسطو گوید: وقد صدق الفيلسوف فان من جهل نفسه وحواسه كان لغير ذلك اجهل.

و صدر المتألهين در اسفار¹ فرمود: قالت الحكماء في حد الفيلسفة: انها التشبيه بالاله بقدر الطاقة البشرية. ومفاده ان من يكون علومه حقيقية وصنایعه محكمة واعماله سالحة و اخلاقه جميلة وآراؤه سالحة وفيضه على غيره متصلا يكون قربه الى الله وتشبيهه به اكثر لان الله سبحانه كذلك.

لازم به تذکر است که محیی الدین عربی با اینکه خریّت در دقائق عرفان است و فصوص و فتوحات مکیه وی از مهمترین صحف در معرفت نفس اند در اول فص محمدی _صلی الله علیه و آله_ فصوص الحکم گوید: معرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال_ عليه السلام_ من عرف نفسه فقد عرف ربه، فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والعجز عن الوصول فانه سائغ فيه، وان شئت قلت بثبوت المعرفة، فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك، والثاني ان تعرفها فتعرف ربك.

بدانکه فصوص و فتوحات بلکه اکثر مؤلفات ایشان فقط شرح صحیفه الهیه نفس اند، و بیست و هفت کلمه علیای فصوص الحکم در بیان مقامات کلیه الهیه انسان اند نه صرف قصص انبیاء _علیهم السلام_، چنانکه روایات معراجیه خاتم_صلی الله علیه و آله_ کتاب سرگذشت و احوال و اطوار آدمی اند نه صرف سفرنامه آن حضرت. و پانصد و شصت باب فتوحات مکیه همه در

1 ج ۳، ص ۱۲۵ چاپ سنگی .

سیر مدارج و معارج نفس‌اند، و مثل شیخ را زبید که در دیباچه فصوص بگوید: لست بنبی ولا رسول ولکنی وارث ولاخرتی حارث. و یا در فص یوسفی آن بگوید: فانظر ما اشرف علم ورثة محمد صلی الله علیه و آله، و یا در آخر باب دوازدهم فتوحات بفرماید: نحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف.

چند عبارت او را در معرفت نفس نقل می‌کنیم تا حق مطلب دانسته شود: ادر فص نوحی که در اشمال نفس به جمیع مراتب کونیه والهیه بحث به میان آورده است گوید: ولذلك ربط النبي صلی الله علیه و آله معرفة الحق بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه، وقال تعالى: سنريهم آياتنا في الافاق وهو ما خرج عنك، وفي انفسهم وهو عينك حتى يتبين لهم اي للناظرين انه الحق من حيث انك صورته وهو روحك.

قیصری در شرح آن گوید: ای ولکون النفس الانسانية مشتملة علی جمیع المراتب الکونیه والالهیه، والحق ایضا مشتمل علیها بحسب ظهوراته فیها وما يعرف العارف نفسه غالباً الا مجملاً، كما لا يعلم مراتب ربه الا مجملاً، ربط النبي صلی الله علیه و آله معرفة الرب بمعرفة النفس.

این یکی از معانی حدیث شریف من عرف است که ارائه آیات در آفاق یعنی اکوان، ظهور و تجلیات حق در حقایق اکوان است، و هر یک از اکوان بر یک مرتبه معین و بر یک حقیقت خاص الهی دلالت می‌کنند،

چنانکه ارائه آیات در انفس، ظهور تجلیات حق به حسب مراتب انفس است، پس غالباً عارف نفس خود را نمی‌شناسد مگر به اجمال، چنانکه مراتب رب خود را نمی‌شناسد مگر به اجمال، چنانکه خود شیخ پیش از

عبارت فوق گوید: لانه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الاحاطة بما فى العالم من الصور فقد عرفه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل.

قيد غالب از اين جهت است كه نفوس كامله اى كه واجد مقام سامى روح قدسى اند مظهر مى باشند و آنان را كارى از كارى باز نمى دارد قيصرى در شرح همين مقام فصوص گوید: ان المرتبة الانسانية محيطه بجميع مراتب العالم و الانسان لا يقدر ان يعرف تلك المراتب على التفصيل بل اذا علم ان مرتبته مشتملة بمراتب العالم كلها علماً اجمالياً فهو عارف بنفسه معرفة اجمالية الا من له مقام القطبية فانه من حيث سرياته فى الحقائق بالحق يطلع على المراتب كلها تفصيلاً و ان كان هو ايضاً من حيث تعيينه وبشريته لا يقدر عليها دائماً.

معنى مذکور برای نفوس اكثرى كه غالب ناس اند معرفت اجمالى نفس را جائز شمرده است بنابراین عجز معرفت به كنه بر قوت خود باقى است چنانكه ابن فنارى در مصباح الانس آورده است كه: اقرب الحقائق الى الانسان نفسه ولا يدرك كنهها فكيف بغيرها ؟

سنائی كه خود يکى از مشايخ عارفان است و عارف مقامات ارتقاء و اعتلاى شخص را در معرفت نفس مى داند، در حديقه الحقائق گوید:

ای شده از شناخت خود عاجز

کى شناسى خدای را هرگز

چون تو در علم خود زبون باشی

عارف کردگار چون باشی

چون ندانی تو سر ساختنش

چون تو هم کنی شناختنش

آنکه او نبض خویش نشناسد

نبض دیگر کسی چه پر ماسد

ممکن است که سنایی در مقام حث و ترغیب به معرفت نفس گفته است که نفس شناسی راه خداشناسی است و هرگاه تو به خود آگاه نگردی چگونه توانی خدای خود را شناسی؟! و یا اینکه به لحاظ بعضی از مراتب معرفت اعنی معرفت به کنه گفته باشد و گرنه هیچ عاقلی به عدم امکان معرفت آن مطلقاً، تفوه نمی‌کند.

ب_ در فص ابراهیمی در اینکه صفات و نسب اسمائیه باید به ثبوت اعیان باشد گوید: ثم ان الذات لو تعرفت عن هذه النسب لم تكن الها، وهذه النسب احداثها اعياننا، فنحن جعلناه بمألوهيتنا الها فلا يعرف حتى نعرف قال _عليه السلام_: من عرف نفسه فقد عرف ربه وهو اعلم الخلق بالله.

این کلام حق یک عارف است که مفادش این است: رب و مربوب متضایف‌اند، واحد المتضایفین شناخته نمی‌شود مگر به متضایف دیگر لذا رسول الله _صلی الله علیه و آله_ معرفت رب را به معرفت نفس تعلیق فرمود.

ج_ روشن تر از دو مورد مذکور این سخن او در آخر فص شعیبی که فص حکمت قلبیه است افاده فرمود و به این بیانش، مقصودش از عبارت فص محمّدی به خوبی معلوم می‌گردد:

صاحب التحقيق يرى الكثرة فى الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية وان اختلفت حقايقها وكثرت انها عين واحده فهذه كثره معقولة فى واحد العين فيكون فى التجلى كثره مشهودة فى عين واحده كما ان الهولى تؤخذ فى حد كل صورة وهى مع كثره الصور واختلفها ترجع فى الحقيقة الى جوهر واحد وهو هيو لاها، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فانه على صورته خلقه بل هو عين حقيقته وهويته، ولهذا ما عثر احد من الحكماء والعلماء على معرفة النفس وحقيقتها الا الالهيون من الرسل والاكابر من العارفين بالله واما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين فى كلامهم فى النفس وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيها النظر الفكرى ابدا فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكرى فقد استسمن ذاووم و نفع فى غير ضرم الخ.

حق سخن در معرفت نفس همين است كه در اين فص شيعبى فرمود و با استفاد از آيات و روايات مطابق است. چگونه انسان عاقل منكر معرفت نفس مى گردد و حال اينكه خود خزينه سعى اعمال خود است و جميع مسائل شعوب معارف انساني از آغاز تا انجام مربوط به معرفت نفس است. ملای رومی هم در دفتر سوم مثنوی به همين وجه ناظر است كه فرمود:

هیچ ماهیات اوصاف کمال

کس نداند جز به آثار و مثال

پس اگر گوئی بدانم دور نیست

ور بگوئی كه ندانم زور نیست

عجز از ادراک ماهیت عمو

حالت عامه بود مطلق مگو

زانکه ماهیات و سرّ سرّ آن

پیش چشم کاملان باشد عیان

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

ولست ادرك من شیء حقیقه

وکیف ادركه وانتموفیه

زیرا که نفس از این حکم کلی خارج نیست، و هر موجودی به لحاظ یلی
ربه مشمول این حکم است به علت این که همه شئون و اطوار وجودیه اویند
و به این وجه آنان را حد نبود همچون امواج و دریا که از یک سو حد
موجی است و از جانب دیگر دریا است.

خاک چون عنقا و آدم اوج اوست

فعل حق دریا و عالم موج اوست

در حضيض موج او بس اوجهاست

موجها دریا و دریا موجهاست

صدرالدین قونوی در نصوص گوید: اعلم انه ليس في الوجود موجود
يوصف بالاطلاق الاوله وجه الى التقييد، وكذلك ليس في الوجود موجود
محكوم عليه بالتقييد الاوله وجه الى الاطلاق، ومن لم يشهد هذا المشهد ذوقا
لم يتحقق بمعرفة الحق والخلق. انتهى ملخصا.

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

ه_ در باب ۳۱۹ فتوحات مکیه در معرفت تنزل سراح نفس مطالبی دارد از آنجمله گوید: و قال_ صلی الله علیه و آله: من عرف نفسه عرف ربه ولم یقل عرف ذات ربه فان ذات الرب له الغناء علی الاطلاق وانی للمقید بمعرفة المطلق.

من عرف نفسه عرف ربه

در بیان حدیث شریف من عرف از وجوهی در صحف علمیه بحث شده است و

مطالبی مفید آورده‌اند ما چند وجه را برای مزید بصیرت ذکر می‌کنیم:
ا_ ابن فناری در مصباح الانس از جنبدی اولین شارح فصوص الحکم محیی الدین

عربی به این عنوان آورده است: و هیهنا تنبیه شریف ذکره الجنبدی وهو ان حال النفس الناطقة مع قواها المبتوثة فی جسمانیتها وروحانیتها ادل دلیل علی ان النفس الکیة مع قواها المبتوثة فی طبقات السموات و ارکان الامهات والمولدات الموكلة للحفظ والتربية وهی الملائكة الذین قال الله تعالی لا یعصون الله ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون، كذلك و یترقی منه الی ان الحق تعالی مطلع

على كل كلى وجزئى من اسرار المخلوقات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السموات بالطريق الاولى لان المخلوق مع انه ملازم العجز والفقر اذا كان مطلعاً على جميع ما فى مملكته، فالخالق اولى بان لا يفوته علم شىء كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ويكون الكل فى عبادته وطاعته وتحت امره ونهييه كما قال تعالى كل له قانتون وان من شىء الا يسبح بحمده والى هذا التنبيه اشار قوله _صلى الله عليه وآله_ من عرف نفسه فقد عرف ربه¹.

ب _قال عزالدين المقدسى فى تفسير كلامه_ عليه السلام_ من عرف نفسه فقد عرف ربه: الروح لطيفة لاهوتية فى جثة ناسوتية دالة على وحدانيته تعالى من عشرة اوجه:

- الاول لما حركت الهيكل ودبرته علمنا انه لا بد للعالم من محرك مدبر.
- الثانى دلت وحدته على وحدته تعالى.
- الثالث دل تحريكها للجسد على قدرته عز وجل.
- الرابع دل اطلاعه على ما فى الجسد على علمه تعالى.
- الخامس دل استوائه على استوائه على خلقه.
- السادس دل تقدمها عليه وبقائها بعد خراب البدن على ازليته وابديته.
- السابع دل عدم العلم بمحلها من الجسد على عدم ايئته.
- الثامن دل عدم العلم بكيفيتها على عدم الاحاطة به.

التاسع دل عدم مسها وحسها على عدم مسه وحسه.

العاشر دل عدم ابصارها على عدم امتناع رؤيته.

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

ج_ چند وجه از معانی حدیث من عرف را متأله سبزواری در تعلیقه اش بر فصل دوم باب ششم نفس اسفار ذکر کرده است که به اختصار اینک: من عرف نفسه بانه برزخ جامع بین صفتی الوجوب والامکان بل بانه جامع بین صفتی التشبیه والتنزیه، وانه معلم بالاسماء جمیعا ومرآة لها تحاکی کلها، فقد عرف ربه. او من عرف نفسه بانه خلقها تعالی مثلا له ذاتا وصفة وفعلا، فقد عرف ربه ذاتا وصفة وفعلا.

این وجه را به تفصیل مرحوم آخوند در اول وجود ذهنی اسفار عنوان کرده است و بحث نموده است.

أو من عرف نفسه ای نفس الكل كما قال تعالی النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم، فقد عرف ربه.

أو من عرف نفسه بالفقر، عرف ربه بالغناء ومن عرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتی والحركة الجوهریة والسیلان الوجودی عرف ربه بالبقاء، وعلى هذا القیاس.

مراقبت

یکی از امور اهم در وصول به معرفت نفس، استقامت در مراقبت کامل است که همواره انسان مشغول بذكر الله یعنی به یاد او و در حضور او باشد و ظاهر و باطن انسان در جمیع شئون زندگی او مطابق دستورالعمل مسیر تکاملی او باشد و آن دستورالعمل هم جز قرآن کریم نیست و این دستور العمل باید در متن شئون حیاتی او پیاده گردد مثل دستورالعمل نهال پروریدن و آنرا به بار رساندن که باغبان باید آنرا در مسیر رشد و تکامل و شئون نهال پیاده کند چون دین مسیر تکاملی انسان و صراط مستقیم و عین صراط الله و صراط الی الله است، هر که از آن تجاوز کرده است بر خویشتن ستم کرد و از سیر تکاملی انسانی و حرکت استکمالی الی الله تعالی باز ماند.

کلید همه مشکلات مراقبت است، و تخم هرگونه سعادت مراقبت است و مراقبت وظیفه هر فرد مسلمان است، و هر چه مراقبت کاملتر باشد عوائد نفس که نزل و موائد الهیه اند زلال تر و صافی تراند، و از اغبرار و استتار دورترند تا اینکه حقیقت و واقع اشیا کما هی بر مراقبت آشکار گردد که

1 اسراء/ ۱۰.

2 طلاق/ ۲.

3 بقره/ ۲۳۰.

صدق محض و حق طلق است و عین مکیال و معیار است و دیگران را میزان قسط.

ولی الله اعظم امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - در مناجات خود خواسته است که: اللهم نور ظاهری بطاعتک، و باطنی بمحبتک، و قلبی بمعرفتک، و روحی بمشاهدتک، و سری باستقلال اتصال حضرتک یا ذا الجلال والاکرام. و اهم این فقره های مناجات، فقره «و سری باستقلال اتصال حضرتک» است که سر انسان در اتصال به حضرت حق استقرار داشته باشد و ادب مع الله را مراعات و مراقبت کند که وظیفه انسان است و این حضور است که نور است و عارف بالله بدان مرزوق است شیخ رئیس در فصل دوم مقامات العارفین اشارات ناظر به این فقره نوریه علویه است که گفت: المنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیما لشروق نور الحق فی سرّه یخص باسم العارف.

مراقبت کشیک نفس کشیدن و پاسبان حرم دل بودن است.

پاسبان حرم دل شده ام شب همه شب

تا در این پرده جزاندیشه تو نگذارم

مراقبت در کتب اهل تحقیق نوعا معنون است، و در آخر قواعد التوحید و شرح آن تمهید خیلی محققانه بیان شده است و در شرح بدین عبارت آغاز شده است: ان دوام المراقبة التي هي عبارة عن ملاحظة الحقيقة المطلقة فی تنوعات تعیناتها بحيث لا یغیب عن الواحد الظاهر بكثره المظاهر، مما یستجلب تلك الكمالات ویستحصل به سائر العلوم والمعارف.

در آخر ماده غفل سفینه البحار آمده است که: وعن لب اللباب وفى
الخبيران اهل الجنة لا يتحسرون على شىء فاتهم من الدنيا كتحسرههم على ساعة
مرت من غير ذكر الله.

مقاله آیه الله علامه حاج میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی_ قدس سره العزیز_

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

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

بسم الله الرحمن الرحيم

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

مرتبّه اولی که او را تجلیه خوانند آنست که نفس قوی و اعضای بدن را
به مراقبت کامله در تحت انقیاد و اطاعت احکام شرع و نوامیس الهیه وارد
نموده که اطاعت اوامر، و اجتناب از منهیات شرعیه را به نحو اکمل نماید تا
پاکی صوری و طهارت ظاهریه در بدن نمایان شود و در نفس هم رفته رفته
خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده حق متحقق گردد و برای حصول این

مرتبۀ علم فقه بر طبق طریقه حقه جعفریه کافی و به نحو اکمل عهده دار این امر است.

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

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

و پس از حصول و تحقق مراتب سه گانه فوق از برکت صفا و پاکی روح در نهاد آدمی جاذبه محبت به حضرت حق پیدا گردد که تولید آن از مجذوب شدن قهری است به عالم حقیقت و سرد شدن از عالم مجازی که

عرصه ناپایدار ممکناتست و رفته رفته محبت شدت نماید و اشتغال و افروختگی در روح عیان گردد و از خود بیخود و بی خبر شود و این مقام را که مرتبه چهارم از کمال قوه عملیه است فناء گویند و مقام فناء فی الله سه درجه دارد:

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

درجه ثانیه فناء در صفات حق است، بیان این مقام آنکه انواع مختلفه کائنات که هر یک در حد خود تعینی و نامی دارند مانند ملک و فلک و انسان و حیوان و اشجار و معادن که در نظر اهل حجاب به صورت کثرت و تعدد و غیریت متصور و مشهود هستند در نظر عارف الهی یکی شوند یعنی همه را از عرش اعلائی تجرد تا مرکز خاک به صورت نگارستانی مشاهده نماید که در تمامت سقف و دیوار آن عکس علم و قدرت و حیات و رحمت و

نقش و لطف و مهر و محبت الهی و عنایات یزدانی به قلم تجلی نگاشته و پرتو جمال و جلال حق بر آن افتاده است. در این نظر بر و بحر و دریاها و خشکیها، افلاک و خاک، عالی و دانی به هم متصل و پیوسته و یکی خواهند بود و همه با یک نغمه و به یک صدای موزون خبر از عظمت عالم ربوبی دهند و در این مقام به حقیقت توحید و کلمه طیبه لا اله الا الله متحقق شود یعنی همه صفات کمال را منحصر به حق داند و در غیر حق ظل و عکس صفات کمال را پندارد و این مقام را طمس خوانند.

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

گر وعده دوزخ است و یا خلد غم مدار

بیرون نمی‌برند تو را از دیار دوست

و شاید یکی از مراتب استقامت که در صحیفه الهیه امر بدان فرموده و ممدوح در علم اخلاق و محمود در فن عرفان است همین مقام شامخ فناء در ذات است و این مقام را محق خوانند که به کلی اغیار از هر جهت محو و

نابود گشته توحید صافی و خالص ظهور و تحقق یافته است. در این مرتبه که آخرین منازل و سفر الی الله جلت عظمته بود به لسان حقیقت گوید یا هو یا من لیس الا هو و چون طالب حق به این مقام رسید از هویت او و هویت همه ممکنات چیزی نمانده بلکه در تجلی حقیقت حق متلاشی و مضمحل شده‌اند

این بود مقالت آن جناب در تقریر مراتب قوی عملیه نفس که به نقل آن تبرک جستیم ایم _رضوان الله تعالی علیه_.

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

قم حسن حسن زاده آملی