

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# رسالہ شریفہ صاحبیہ

تألیف

حضرت آقای حاج ملا علی کنابادی نورعلی شاہ ثانی قدس سرہ

ہمراہ با شرح

حضرت آقای حاج سلطان حسین تابندہ رضا علی شاہ قدس سرہ

جلد اول : توحید

بہ اہتمام

حضرت آقای حاج مهندس سید علیرضا جذبی ثابت علی شاہ



- سرشناسه : نورعلیشاه ثانی، علی بن سلطان محمد، ۱۲۸۴-۱۳۳۷ق.
- عنوان و نام پدیدآور : رساله شریفه صالحیه/ تالیف ملاعلی گنابادی نورعلیشاه ثانی؛ همراه با شرح سلطان حسین تابنده رضاعلیشاه؛ به اهتمام سیدعلیرضا جذبی؛ جلد اول: توحید.
- مشخصات نشر : اراک: انتشارات شهرآرا با همکاری مؤسسه فرهنگی - هنری یاران علم و فرهنگ عرشیان، ۱۳۹۸ -
- مشخصات ظاهری : ۴۹۲ ص.
- شابک : دوره ج. ۰-۷۵۳۲۵۶-۶۰۰-۹۷۸-۱؛ ۷-۷۵۳۲۵۷-۶۰۰-۹۷۸-۱
- وضعیت فهرست نویسی : فیبا
- موضوع : عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
- موضوع : Mysticism
- موضوع : تصوف-- متون قدیمی تا قرن ۱۴
- موضوع : Sufism
- شناسه افزوده : تابنده، سلطانحسین، ۱۲۹۳ - ۱۳۷۱. شارح
- شناسه افزوده : جذبی، سیدعلیرضا، ۱۳۰۴ - . گردآورنده
- رده بندی کنگره : ۵/BP۲۸۴
- رده بندی دیویی : ۸۳/۲۹۷
- شماره کتابشناسی ملی : ۶۰۹۷۳۵۳

#### مشخصات نشر

**نام کتاب:** رساله شریفه صالحیه. جلد اول: توحید. همراه با شرح

**مؤلف:** حضرت آقای حاج ملاعلی گنابادی (نورعلیشاه)

**شارح:** حضرت آقای حاج سلطانحسین تابنده گنابادی (رضاعلیشاه)

**به اهتمام:** حضرت آقای حاج مهندس سیدعلیرضا جذبی (تابتعلیشاه)

**ناشر:** انتشارات شهرآرا با همکاری مؤسسه فرهنگی - هنری یاران علم و فرهنگ عرشیان

**نوبت چاپ:** چاپ اول، اراک ۱۳۹۹

**شابک:** ۰۱-۷۵۳۲۵۶-۶۰۰-۹۷۸

**شمارگان:** ۱۰۰ نسخه

**قیمت:** ۱۴۰ هزار تومان

((این اثر به عنوان یک نشریه داخلی منتشر می گردد))

کتاب صالحیه، تألیف حضرت  
نورعلیشاه، بسیار کتاب با  
ارزشی است و از نظر علمی و  
عرفانی همردیف کتاب‌های  
محمی الدین ابن عربی است و  
در سطح بسیار بالایی است.

حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده  
(مجنوب‌علیشاه)

## فهرست

صفحه	عنوان
۱۰	فهرست موضوعی
۱۱	سخنی از ناشر
۱۳	درباره کتاب مستطاب صالحیه
۱۶	درباره حضرت آقای نورعلیشاه ثانی <small>رحمته الله علیه</small>
۳۴	درباره حضرت آقای صالحعلیشاه <small>رحمته الله علیه</small>
۴۴	درباره حضرت آقای رضاعلیشاه <small>رحمته الله علیه</small>
۵۱	مقدمه حضرت آقای صالحعلیشاه <small>رحمته الله علیه</small>
۵۱	بر اولین چاپ صالحیه
۵۸	رسالة صالحیة
۶۱	حضرت التَّقْطَطَةُ وَ اللّاهُوت
۶۲	توحید [۱]
۶۴	توحید [۲]
۶۷	توحید [۳]
۷۶	توحید [۴]
۸۰	توحید [۵]
۸۲	توحید [۶]
۸۹	توحید [۷]
۹۴	توحید [۸]
۱۰۸	توحید [۹]
۱۱۱	توحید [۱۰]
۱۱۹	توحید [۱۱]
۱۲۴	توحید [۱۲]
۱۲۵	توحید [۱۳]

١٢٦.....	توحيدٌ [١٤]
١٣١.....	توحيدٌ [١٥]
١٤٩.....	توحيدٌ [١٦]
٢٠٨.....	توحيدٌ [١٧]
٢١٦.....	توحيدٌ [١٨]
٢٢٩.....	توحيدٌ [١٩]
٢٣٩.....	توحيدٌ [٢٠]
٢٤٤.....	توحيدٌ [٢١]
٢٤٨.....	توحيدٌ [٢٢]
٢٥٦.....	توحيدٌ [٢٣]
٢٥٧.....	توحيدٌ [٢٤]
٢٥٩.....	توحيدٌ [٢٥]
٢٦٢.....	توحيدٌ [٢٦]
٢٦٨.....	توحيدٌ [٢٧]
٢٧٣.....	توحيدٌ [٢٨]
٢٧٨.....	توحيدٌ [٢٩]
٢٨٣.....	توحيدٌ [٣٠]
٢٨٦.....	توحيدٌ [٣١]
٢٨٨.....	توحيدٌ [٣٢]
٢٨٩.....	توحيدٌ [٣٣]
٢٩١.....	توحيدٌ [٣٤]
٢٩٨.....	توحيدٌ [٣٥]
٣٠١.....	توحيدٌ [٣٦]
٣٠٢.....	توحيدٌ [٣٧]
٣٠٥.....	توحيدٌ [٣٨]

٣٠٦ .....	[٣٩] توحيدُ
٣٠٧ .....	[٤٠] توحيدُ
٣٠٨ .....	[٤١] توحيدُ
٣٠٩ .....	[٤٢] توحيدُ
٣١٩ .....	[٤٣] توحيدُ
٣٢٠ .....	[٤٤] توحيدُ
٣٢٤ .....	[٤٥] توحيدُ
٣٢٨ .....	[٤٦] توحيدُ
٣٣١ .....	[٤٧] توحيدُ
٣٤٢ .....	[٤٨] توحيدُ
٣٤٨ .....	[٤٩] توحيدُ
٣٥٤ .....	[٥٠] توحيدُ
٣٦٠ .....	[٥١] توحيدُ
٣٦٨ .....	[٥٢] توحيدُ
٣٧٤ .....	[٥٣] توحيدُ
٣٧٩ .....	[٥٤] توحيدُ
٣٨٠ .....	[٥٥] توحيدُ
٣٨١ .....	[٥٦] توحيدُ
٣٨٩ .....	[٥٧] توحيدُ
٣٩٥ .....	[٥٨] توحيدُ
٣٩٨ .....	[٥٩] توحيدُ
٤٠٥ .....	[٦٠] توحيدُ
٤١٣ .....	[٦١] توحيدُ
٤١٨ .....	[٦٢] توحيدُ
٤٢١ .....	[٦٣] توحيدُ



٤٣٠ .....	توحيدٌ [٤٤]
٤٣٧ .....	توحيدٌ [٤٥]
٤٤٥ .....	توحيدٌ [٤٦]
٤٤٦ .....	توحيدٌ [٤٧]
٤٤٧ .....	توحيدٌ [٤٨]
٤٤٨ .....	توحيدٌ [٤٩]
٤٥٢ .....	توحيدٌ [٧٠]
٤٥٥ .....	توحيدٌ [٧١]
٤٥٦ .....	توحيدٌ [٧٢]
٤٥٧ .....	توحيدٌ [٧٣]
٤٥٨ .....	توحيدٌ [٧٤]
٤٥٩ .....	توحيدٌ [٧٥]
٤٦٠ .....	توحيدٌ [٧٦]
٤٦١ .....	توحيدٌ [٧٧]
٤٦٢ .....	توحيدٌ [٧٨]
٤٦٣ .....	توحيدٌ [٧٩]
٤٦٤ .....	توحيدٌ [٨٠]
٤٦٥ .....	توحيدٌ [٨١]
٤٧٣ .....	توحيدٌ [٨٢]
٤٧٥ .....	توحيدٌ [٨٣]
٤٧٩ .....	توحيدٌ [٨٤]
٤٨٤ .....	توحيدٌ [٨٥]
٤٨٨ .....	منايع

## فهرست موضوعی

صفحه	عنوان
۵۸.....	خطبه.....
۸۲.....	فی التوحید - توحیداً [۶].....
۱۴۹.....	اعتبارات الوجود - توحیداً [۱۶].....
۱۷۱.....	فی العوالم - توحیداً [۱۶].....
۲۰۸.....	فی صفاته عظم سلطانه - توحیداً [۱۷].....
۲۶۲.....	فی صفات الحق - توحیداً [۲۶].....
۲۹۱.....	فی صفاته تعالی - توحیداً [۳۴].....
۳۲۸.....	فی التشبيه و التنزیه - توحیداً [۴۶].....
۳۶۸.....	فی صفات الفعلیه - توحیداً [۵۲].....
۳۹۸.....	فی صفته تعالی و جامعیه - توحیداً [۵۹].....
۴۳۰.....	فی ان الوجود خیر محض - توحیداً [۶۴].....
۴۴۸.....	فی الجبر و الاختیار - توحیداً [۶۹].....
۴۶۲.....	فی الجبر و التفویض - توحیداً [۷۸].....

## سخنی از ناشر

سپاس و ستایش خداوند یکتا را که توفیق بهره‌مندی از عنایات و توجهات بندگان حضرت آقای حاج مهندس سیدعلیرضا جذبی (ثابت‌علیشاه) ارواحنا له الفداء، نصیب‌مان نمود تا در تدوین و انتشار فرمایشات حضرت آقای حاج سلطان‌حسین تابنده (رضاعلیشاه) رحمته‌الله در شرح کتاب مستطاب *صالحیه* تألیف حضرت آقای نورعلیشاه ثانی رحمته‌الله، سهم ناچیز داشته باشیم.

پیش از هر چیز جا دارد، یاد و خاطره‌ی پیر بزرگوار حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده (مجدوب‌علیشاه) رحمته‌الله را گرامی بداریم که تدوین این مجموعه، به اذن و در زمان حضرتشان آغاز گردید. هزاران دریغ که بخت یارمان نشد تا در حیات ایشان موفق به انتشار آن گردیم. امید که روح پرفتوحشان از نتیجه‌ی کار خوشنود باشند.

ضمن تشکر و قدردانی از همه‌ی اخوانی که هر یک به نحوی در گردآوری و تهیه و تدوین متن فرمایشات معظم‌له همکاری داشتند، تذکر چند نکته ضروری می‌نماید. نخست اینکه نسخه‌ای از *صالحیه* که ملاک ما در تهیه این مجموعه قرار داشت، چاپ *سوم صالحیه* است که به خط مبارک حضرت آقای صالح‌علیشاه رحمته‌الله انتشار یافته، و همان متنی است که حضرت آقای رضاعلیشاه رحمته‌الله هنگام شرح *صالحیه* از روی آن، فرمایش فرموده‌اند. در دستنویس مبارک حضرت صالح‌علیشاه فرازهای *صالحیه* شماره‌بندی ندارد و شماره‌بندی در چاپ‌های بعدی توسط ناشران برای سهولت دنبال کردن مطالب افزوده شده است. ما نیز از این رویه‌ی شماره‌بندی پیروی کرده‌ایم. البته تفاوت مختصری در شماره‌بندی این کتاب با چاپ‌های دیگر ممکن است به چشم بخورد. زیرا در چاپ‌های قبلی گاهی چند فراز از *صالحیه* به عنوان یک فراز تلقی شده و به آنها یک شماره اختصاص داده شده است. علاوه بر این، فهرست موضوعی نیز از همان چاپ *سوم* و از عناوین سرصفحه‌ی نسخه‌ی دستنویس حضرت آقای صالح‌علیشاه رحمته‌الله اقتباس گردیده است.

نکته *دوم* اینکه حضرت آقای رضاعلیشاه رحمته‌الله برخی فرازهای *صالحیه* را در چند نوبت و گاهی مکرراً شرح فرموده‌اند. این شرح‌ها بطور مجزا و با درج مجدد آن فراز از *صالحیه*

ارائه گردیده است. البته در پاورقی نیز ذکر شده است.

نکته سوّم اینکه متأسفانه نوار صوتی همه‌ی فرمایشات حضرت آقای رضاعلی‌شاه رحمته‌الله در شرح رساله شریفه *صالحیه* در دسترس ما نبود و آنچه در این مجلدات گردآمده صرفاً بخشی از فرمایشات معظم‌له است، این احتمال دور از ذهن نیست که نوارهای صوتی دیگری از فرمایشات ایشان در شرح رساله شریفه *صالحیه* در نزد فقرای ارجمند و دوستداران ایشان باشد، لذا از عموم علاقه‌مندان ایشان خواهشمندیم که چنانچه نوار صوتی شرحی که در این مجموعه نیامده باشد، در اختیار دارند، نسخه‌ای از آن را در اختیار ناشر قرار دهند تا متن آن را در چاپ‌های بعدی به شرح *صالحیه* بیفزاییم.

نکته آخری که لازم به یادآوری است، اینکه در برخی نوارهای صوتی، جمله یا عبارتی وجود دارد که به علت کیفیت نازل ضبط صدا، فرمایش ایشان به درستی مفهوم نیست، در چنین مواردی، از نشانه‌ی «...» استفاده گردیده است، در مواردی نیز که عبارتی را بنا به حدس یا بنا به ملاحظات ویرایشی به متن افزوده‌ایم، آن را داخل کروشه [ ] درج کرده‌ایم، که روشن باشد، عین عبارت از ایشان نیست.

در انتها، ضمن قدردانی از آقای احمدآقایی که بانی چاپ و انتشار این مجموعه گردیدند و با تشکر از مساعی آقایان مهدی حمزه‌لو در تبدیل نوارهای صوتی به متن مکتوب و مسعود خرسند در حروفچینی و صفحه‌بندی کتاب، خاطر نشان می‌سازیم که هر آنچه در این کتاب سودمند افتد بی‌شک از الطاف و عنایات بندگان حضرت آقا ارواحنا له الفداء و ارواح طیبه‌ی اقطاب سلف است و هر کاستی و کمبودی که مشاهده گردد از ناتوانی و قصور ماست، لذا از همه خوانندگان گرامی خواهشمندیم با بزرگواری و ارائه انتقادهای خود، ما را در تصحیح اشتباهات مان در چاپ‌های بعدی یاری رسانند و از همه توفیق خدمت و التماس دعا داریم.

## درباره کتاب مستطاب صالحیه<sup>۱</sup>

کتاب شریف صالحیه از تألیفات حضرت نورعلیشاه ثانی، پدر بزرگوار جناب آقای صالحعلیشاه رحمته الله علیه می باشد که به نام مبارک فرزند برومند خود تألیف فرموده و علت آن این بوده، که فرزند بزرگوارش در ایام تحصیل اصفهان در عرایض خود مطالبی را سؤال نموده و بعضی رموز عرفانی را استفسار می کرد و همینطور حضوراً مکاشفات و مشاهداتی را که حاصل می شد به عرض می رسانید و چون مطالب و سؤالات زیاد می شد ایشان از حضور پدر بزرگوار تقاضا کردند که کتابی در بیان حقایق عرفانی و رموز معرفت و آداب دیانت مرقوم دارند، و حضرتش هم که در آن موقع در تهران و حضرت عبدالعظیم توقف داشت تقاضای فرزند را پذیرفته شروع به نوشتن این رساله ی شریفه فرمود و با کدورت زیاد و کارهای بسیاری که داشت (و در آخر رساله نیز اشاره فرموده) معذک با عجله ی زیاد شروع به نوشتن نمود. و همه حقایق عرفانی و رموز سلوک را با بیانی شیوا که غالباً به زبان رمز است ذکر فرمود.

آن جناب بسیار تندنویس بود بطوری که کتاب هدایه نحو را که شروع به نوشتن نمود در یک روز همه آن را نوشت و در عین حال بسیار خوش خط بود بطوری که هر موقع با دقت می نوشت از بهترین خطاطان محسوب می شد و نیز بسیار باحافظه بود که کمتر چیزی را فراموش می نمود.

از این رو با آنکه هیچ کتابی در دسترس نداشت و از طرفی به واسطه ی ماه رمضان در جلسه قرائت قرآن و نماز و جلسات فقری شبانه نیز مرتباً حاضر می شد و در عین حال شبها گاهی بازدید هم می فرمود معذک این کتاب مستطاب را در مدت یک هفته بدون مراجعه به کتابی نوشت. و همه اخبار و مطالب را در صفحه ذهن خود که بسیار باحافظه بود ضبط داشت و حقایق عرفانی را نیز که خود در حقیقت به کشف و شهود دریافته بود آنچه مطابق استعداد و فهم خوانندگان است ذکر فرمود. حتی موقعی هم که برای بازدید تشریف می برد

---

۱. برگرفته از مقدمه حضرت آقای حاج سلطانحسین تابنده (رضاعلیشاه) رحمته الله علیه بر چاپ دوم کتاب شریف صالحیه، در عید فطر ۱۳۸۶ قمری مطابق با ۲۲ دی ماه ۱۳۴۵ و همچنین مقدمه معظم له بر چاپ سوم، در نیمه شعبان ۱۳۹۱ قمری میلاد حضرت حجة بن الحسن رحمته الله علیه مطابق ۱۴ مهر ماه ۱۳۵۰.

طبق آنچه پدر بزرگوارم (حضرت آقای صالح علیشاه رحمته الله علیه) نقل فرمود، قلمدان و کاغذ همراه داشته و در همانجا نیز شروع به نوشتن و تحریر می نمود که در این مدّت کم آن را به اتمام رسانید. اتمام آن در رمضان سال ۱۳۲۸ قمری در تهران بود.

این کتاب دارای تمام مطالب و حقایق عرفانی و سلوکی و محتوی رموز بسیاری از مراحل سلوک و سیرالی الله می باشد و اسرار احکام قالبیّه را نیز ذکر فرموده است، و از بهترین کتاب هاست که تاکنون درباره مطالب عرفانی نوشته شده و در سبک تحریر کم نظیر است.

پدر بزرگوارم (حضرت آقای صالح علیشاه رحمته الله علیه) شب های جمعه این کتاب شریف را تفسیر و شرح می فرمود و تصمیم داشت که شرحی بر آن مرقوم فرمایند. و حتّی در مقدمه می پند صالح نیز بدان اشاره فرمودند، ولی متأسفانه به واسطه کسالت های متمادی و گرفتاری های زیاد که برای ایشان بود فرصت نفرمود و آرزوی فقرا در این باره الی الابد مبدّل به یأس گردید.

کتاب صالحیه ابتدا در سال ۱۳۳۰ قمری با چاپ سنگی به چاپ رسید ولی نسخه های آن در اواخر زمان حضرت آقای صالح علیشاه رحمته الله علیه که کتاب شریف به نام آن حضرت از طرف پدر بزرگوارش قبل از صدور اجازه و لقب نامیده شده بود، نایاب گردید و حضرتش ابراز میل و علاقه به تجدید چاپ آن می فرمود و برادر مکرم آقای دکتر حسن شفیعیان راد از حضرتش دو سال قبل از رحلت آن حضرت تقاضا نمود که اجازه چاپ به ایشان مرحمت شود و حضرتش اجازه فرمود. ولی متأسفانه آن حضرت در سحرگاه پنج شنبه نهم ربیع الثانی سال ۱۳۸۶ قمری مطابق ششم مرداد ۱۳۴۵ شمسی ترک این عالم ناپایدار فرمود و روح پاکش به جنة اللقاء و جنة الرضوان پرواز نمود و ما و عالم فقر را مصیبت زده و داغدار ساخت.

پس از چند ماه از رحلت ایشان آقای دکتر شفیعیان درخواست خود را تجدید نمود و فقیر هم طبق اجازه پدر بزرگوار طاب ثراه موافقت کرده و ایشان به چاپ دوم با چاپ سربی اقدام نموده و با وضع زیبایی طبع و منتشر گردید.

اخیراً هم جناب آقای ابوالقاسم تفضّلی فرزند مرحوم آقای غلامرضا خان تفضّلی

مصدق السلطان رحمته الله علیه که از فقرای بسیار با محبت و بزرگواری و دارای بصیرت قلبیه و کشف و شهود بودند، نسخه‌ای از آن کتاب به خط مبارک حضرت آقای صالح علیشاه اعلی الله مقامه فی اعلی علیین که از پدرشان آقای مصدق السلطان به ایشان رسیده بود و با خط بسیار شیوا و زیبا که رسم الخط آن جناب بود نوشته شده، ارائه دادند و خواهش کردند که موافقت شود نسخه مزبوره به خرج ایشان و برادر اکبر محترمشان جناب آقای صادق تفضلی موفق السلطان زید توفیقه که از فقرای بسیار با محبت و محترم و وجودشان مصدر خدمات زیاد برای برادران دینی بوده و می‌باشد چاپ افست شود. فقیر هم از نظر اینکه خط مبارک آن حضرت است و خودم و همه برادران ایمانی به زیارت آن علاقه‌مند بوده و می‌باشیم موافقت نموده و از نیت خیرایشان خوشوقت گردیدیم. از خداوند متعال مزید عزت و اجر دارین برای هر دو خواهان و قبولی این خدمت را در درگاه الهی خواستارم و شادی روح پدر عالی مقدارشان را مسئلت دارم و امیدوارم به همه‌ی برادران توفیق درک شمه‌ای از حقایق این کتاب شریف که مشحون از حقایق است عنایت شود.<sup>۱</sup>

---

۱. حضرت آقای رضاعلیشاه رحمته الله علیه در مجالس فقری همین چاپ سوم صالحیه را شرح می‌فرمودند، لذا در این کتاب ملاک شماره‌بندی بخش‌های صالحیه همین چاپ سوم است که در برخی موارد از لحاظ شماره‌بندی، تفاوت‌های مختصری با چاپ‌های بعدی دارد.

## درباره حضرت آقای نورعلیشاه ثانی رحمته الله علیه

جناب حاج ملاعلی نورعلیشاه ثانی فرزند حضرت قطب زمان نابغه علم و عرفان جناب حاج ملاسلطان محمد سلطانعلیشاه گنابادی و از طایفه بیچاره بود، که دو نفر از اجداد این طایفه از ملازمین حضرت رضا علیه السلام بوده و مفتخر به خطاب بیچاره از زبان مبارک آن حضرت شده و آن نام را افتخاراً برای فامیل خود گذاشته بودند.

جنابش در هفدهم ربیع الثانی سال ۱۲۸۴ قمری مطابق ۲۷ مرداد ۱۲۴۶ شمسی در بیدخت متولد گردید، هنگامی که دوساله شد مادرش به مرض وبا درگذشت و او تحت تربیت پدر بزرگوارش واقع گردید و در اول مراهقت شروع به فراگرفتن قرآن مجید و خواندن و نوشتن نمود و بعداً تحصیلات فارسی و سپس علوم عربیّت را ادامه داد، آنگاه به تحصیل فقه و اصول و حکمت نزد پدر بزرگوار پرداخت و در عین حال در صدد تحقیق و جستجوی مذهب حقّ بود، و با آنکه در اوایل بلوغ خدمت پدر به فقر مشرف شد مع ذلک اطمینان قلبی و آرامش روحی نداشت و بالاخره برای تحصیل به دستور پدر به مشهد حرکت کرد، پس از چند ماهی که مشغول بود شور تحقیق در مذاهب و تجسس راه حق در او به هیجان آمده و بدون اطلاع پدر در حدود سال ۱۳۰۰ قمری برای تفحص و جستجوی اهل حق به طرف ترکستان مسافرت نموده، سپس به افغانستان و هندوستان و کشمیر و حجاز و عراق و یمن و ممالک عثمانی (ترکیه و مصر و شام و غیر آنها) سفر نمود. و در هر جا با بزرگان و کسانی که ادّعی مقام و دعوی مراتبی داشتند معاشرت و مصاحبت نموده بر ادّعی آنها واقف شد و با فرقه‌ها و طوایف مختلفه مذهبی ارتباط پیدا کرده دعاوی هر یک را بررسی نمود.

موقعی که ناپیدا شد اقوام در گناباد خیلی ناراحت و پریشان و متوسّل بودند که گمشده آنان پیدا شود، ولی پدر بزرگوارش به آنان فرموده بود پریشان نباشید و او را به حال خود واگذارید که موقع پیدایش او آتشی از شوق و شور طلب حقیقت در درون من مشتعل بود که در نهاد او نیز تأثیر نموده و تا سیاحت و سفر نکند حال اضطراب و اشتعال درونی او از

---

۱. برگرفته از مقدمه حضرت آقای حاج سلطانحسین تاینده (رضاعلیشاه) رحمته الله علیه بر چاپ دوم کتاب شریف صالحیه، در عید فطر ۱۳۸۶ قمری مطابق با ۲۲ دی ماه ۱۳۴۵.



بین نمی‌رود ولی بالاخره مراجعت خواهد کرد.

آن جناب پس از چندین سال سفر سیاحت و تحقیق مذاهب در ذیحجه ۱۳۰۵ به مکه مشرف شده و در آنجا از دور به زیارت پدر بزرگوار نائل گردید و با عشق و شوق زیادی که به زیارت پدر داشت چون تحقیقات مذهبی او کامل نشده بود اراده‌ی او بر احساسات فائق شده و اظهار آشنایی نکرد و پس از حرکت از مکه باز پدر را ندید، تا آنکه در اواخر تحقیقات خود برای توصل و التجاء بذیل عنایت ائمه معصومین علیهم‌السلام و استمداد از آن بزرگواران و راهنمایی او و نشان دادن راه حق به عتبات عالیات مشرف شده و با لباس روحانین کشمیر چندی در آنجا بود، و در حرم‌های مطهره دست التجاء به سوی آن بزرگواران دراز داشت و ضمناً به حوزه‌های علمی علماء نیز می‌رفت و گاهی مطالبی اظهار و مشکلات علمی را جواب می‌گفت که مورد تعجب آمیخته به احترام همه علماء و طلاب واقع می‌شد.

اتفاقاً در همان اوقات پدر بزرگوارش نامه‌ای به آقای حاج شیخ عبدالله حائری فرزند برومند مرحوم آقا شیخ زین العابدین مجتهد مازندرانی که ربوده‌ی جنابش شده بود (و بعدها نیز مجاز در ارشاد شده ملقب به رحمتعلی گردید و سپس از طرف حضرت نورعلیشاه به لقب رحمت‌علیشاه مفتخر شد) مرقوم داشته و دستور داده بود که چون محتمل است در این اوقات فرزندم در آن حدود باشد شما در جستجوی او برآیید، و ایشان هم حاج علی خادم را به جستجو گماشت و او هم با آنکه قبلاً ندیده و آشنایی نداشت در بازار کربلا با ایشان مصادف شده و روی فراست ایمانی که المؤمن یَنْظُرُ بِنورِ الله ایشان را شناخت، و هرچه ایشان انکار نمود او قبول نکرد و بالاخره آن جناب تصدیق نموده با یکدیگر نزد آقای حاج شیخ عبدالله رفتند و همه شادی نمودند.

بعداً آقای حاج شیخ عبدالله به گناباد رفته و ایشان برای تکمیل تحصیلات خود توقف نمود، پس از چندی پدر او را به مراجعت امر نمود و در حرم مطهر که حال حضور دست داده به او الهام شد که امر پدر را اطاعت نماید لذا به طرف گناباد عازم گردید و در سال ۱۳۰۷ قمری به گناباد عودت نمود و همه فامیل و فقراء خیلی خوشحال شده شادی‌ها نمودند و سرائی شاعر که با علی اکبرخان پسر عمادالملک طوسی بود بالبداهه این

رباعی را سرود:

فرزند جناب تو که ممتاز آمد  
چندی پی مقصد به تک و تاز آمد  
چون دید که مقصود تویی در عالم  
برگشت و به خانقاه خود باز آمد

این سفر هفت سال طول کشید و در سال ۱۳۰۷ قمری به گناباد مراجعت نموده پس از چندی با صبیّه خالوی خود که قبل از سفر او را برای آن جناب عقد نموده بودند زناشویی نمود نخستین فرزند آن بزرگوار مولانا و مقتدانا حضرت آقای حاج شیخ محمدحسن صالح علیشاه بود.

جنابش پس از مراجعت از سفر مدّتی برحسب امر پدر به ریاضت و خلوت و تخلیه و تجلیه مشغول و چند اربعین ریاضت کشید و پس از چندی در تاریخ ۱۴ رمضان سال ۱۳۱۵ قمری از طرف پدر بزرگوار مجاز در دستگیری و ارشاد شده و به جانشینی پدر تعیین گردید و به لقب نورعلیشاه ملقب شد، در سال ۱۳۱۷ با اجازه پدر به مشهد مشرف شد و مجدداً در سال ۱۳۱۸ به دستور پدر بزرگوارش عازم مکه معظمه گردید و در مراجعت به عتبات عالیات مشرف شده و با آقایان علماء و مراجع تقلید نیز ملاقات نمود و مورد محبّت و احترام همه واقع گردید، در شام نیز در مجلس شیخ بکری با قاضی بیت المقدس بطور بی طرفی و درویشی نقل قول شیعه کرد و قاضی را که با شیعه عداوت زیادی داشت ملزم و مجاب نمود.

پس از رحلت پدر بزرگوارش که در شب شنبه ۲۶ ربیع الاول ۱۳۲۷ قمری در بیدخت اتفاق افتاد آن بزرگوار به جای پدر عهده دار تربیت فقرا و هدایت طالبین راه شد و ده سال پس از پدر زندگی نمود، ولی همه‌ی آن مدّت گرفتار ناراحتی‌ها و صدمات و اذیت‌های دشمنان بود و هیچگاه آسایش و راحت نداشت ابتدا گرفتار توهین‌ها و صدمات سالارخان بلوچ شد و تحریک دشمنان داخلی را دید لذا ناچار سفری به تهران نمود و مدت مسافرت حدود یک سال به طول انجامید سپس به گناباد مراجعت کرد. ولی باز هم پس از چندی

گرفتار عداوت‌های محلی و عدم امنیّت داخلی گردید. در جنگ بین الملل اوّل هم مجدّداً بر اثر تحریک و اتّهامات دشمنان داخلی گرفتار تاخت و تاز روس‌های تزاری شده در ماه مبارک رمضان سالدات‌های روسی ایشان را به تهمت ارتباط با آلمان‌ها حرکت داده به تربت حیدریّه بردند ولی کنسول روس پس از ملاقات و مذاکرات مذهبی که با ایشان نمود به بی‌گناهی ایشان پی برده و نظریّه خود را به دولت روس اطلاع داد و سپس دستور استخلاص ایشان رسید، و خود کنسول به کمال احترام ایشان را به گناباد مراجعت داد، پس از آن نیز دشمنان که دیدند تیر عداوت آنان به هدف نرسید و مسند فقر و عرفان ثابت و پابرجاست مجدّداً در صدد اذیّت و آزار برآمده تصمیم گرفتند مجتمعاً به بیدخت آمده علناً به طرفیّت و احیاناً قتل و غارت بپردازند؛ شدّت عداوت آنان بقدری بود که امکان داشت به قتل آن حضرت منجر شود لذا حضرتش شبانه خائفاً بترقّب از بیدخت به طرف تهران حرکت نمود و چندی در آنجا سکونت گزید، بعداً برحسب خواهش فقرای سلطان‌آباد (اراک کنونی) بدانجا رفت و پس از مراجعت از آنجا به تقاضای فقرای کاشان بدان صوب عزیمت نمود و چون ماشاءالله خان پسر نایب حسین که به کذب و ریا و برای استفاده مادی و پیشرفت‌های دنیوی حضورشان اظهار ارادت می‌نمود به رفتار و اعمال ناهنجار خود خاطر مبارکش را رنج می‌داشت، و ایشان بارها او را نصیحت نموده بلکه مورد ملامت و تغیّر و تشدّد قرار داد، که از طغیان و سرکشی و قتل نفوس و نهب اموال مردم و ظلم و جور دست بکشد و در او اثر نمی‌کرد بالاخره حضرتش ناچار در مجالس عمومی از رفتار او اظهار تنقّر و انزجار فرموده وی را تبه‌کار و عاصی خواند، از این رو او افسرده شده و با آنکه به ظاهر اظهاری نمی‌کرد ولی تصمیم به قتل ایشان گرفت و با قهوه ایشان را مسموم نمود و ایشان به محض نوشیدن قهوه موضوع را درک کرده فوراً به تهران حرکت نمود، ولی متأسفانه پیش از رسیدن به تهران در سحر پانزدهم ربیع الاول ۱۳۳۷ در کهریزک رحلت فرمود، و از آنجا به فقرای تهران اطلاع داده شد و فقراء همه مجتمع شده جنازه را با تجلیل بسیار تشییع نموده به حضرت عبدالعظیم علیه السلام آورده در صحن امامزاده حمزه آرامگاه جناب سعادت‌علیشاه به خاک سپردند. سن آن حضرت در آن موقع پنجاه و سه سال تمام بود.

## آثار و تألیفات حضرت آقای نورعلیشاه رحمته الله علیه ۱

حضرت آقای نورعلیشاه ثانی علیرغم زندگی سراسر پرتلاطم و پرهیجان خود چه در دوران سفر هفت ساله و چه در ایام استفاده از محضر پدر و چه در قطبیت که ده سال به طول انجامید، کتب و تألیف بسیاری را تصنیف کردند که از جنبه‌ی کثرت و تنوع در موضوعات در بین اقطاب سلسله‌ی نعمت‌اللهمی، کم‌نظیر، بلکه بی‌نظیر بوده و از این رو تنها می‌توان ایشان را تنها با حضرت شاه نعمت‌الله ولی (طاب ثراه) مقایسه کرد.

موضوعاتی چون صرف، نحو، معانی، بیان، منطق، فقه، اصول، کلام، تفسیر، فلسفه، عرفان، اخلاق، تاریخ، علوم غریبه، هیأت و ریاضیات و تربیت کودکان از جمله مواردی است که دستمایه‌ی تألیفات ایشان شده است. برخی از آن‌ها هنوز استنساخ نشده، بعضی دیگر مفقود و یا بعداً خود آن جناب از آن‌ها صرف‌نظر کرده‌اند. ایشان در پایان کتاب سلطان فلک سعادت پس از نام بردن از برخی از آثار خود می‌نویسند: «پس این‌ها را استنساخ نکرده، ترک کرده‌ام و برای بقاء حفظ نکرده‌ام.» و در جایی دیگر می‌فرمایند: «[این کتاب‌ها] استنساخ نشده یا نباید بشود، غرض بقاء آن‌ها نبوده به دهور» البته لازم است ذکر شود که همانطور که در ادامه خواهیم گفت، تعدادی از آثار ایشان نیز به چاپ رسیده و در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

غیر از مواردی که خود آقای نورعلیشاه در مورد کتاب‌ها و رسائلشان توضیحی فرموده‌اند، در کتاب‌های مختلفی چون مقدمه صالحیه، نابغه علم و عرفان و ظهور نور نیز به برخی از آن‌ها اشاره شده است و این در حالی است که تاکنون یک فهرست جامع که در بردارنده‌ی تمامی آثار ایشان باشد، وجود نداشته است، لذا در ادامه سعی شده است که به این موضوع پرداخته شود. در ضمن برای آشنایی و درک بهتر با این آثار و تألیفات، بررسی خود را در سه مقطع از زندگی ایشان انجام خواهیم داد. مقطع اول: مدت هفت ساله‌ی سفر، مقطع دوم: در دوران بازگشت از سفر و حضور در خدمت پدر که بیست سال بوده است و مقطع سوم: دوران قطبیت ده ساله‌ی ایشان.

۱. برگرفته از مجموعه عرفان ایران شماره ۴۰، هیئت تحریریه انتشارات حقیقت، تهران: حقیقت، ۱۳۹۶.

البته در اینجا ذکر دو نکته نیز حائز اهمیت است، اول اینکه تاریخ تألیف برخی از آثار ایشان به دست نیامد، به همین جهت این آثار را در پایان و تحت عنوان «کتاب‌ها و رسائل دیگر» آورده‌ایم و دوم اینکه برای بعضی دیگر بنا به قرائنی تنها حدود زمانی تألیف مشخص شد لذا آن‌ها را در مقطع زمانی متناسب با آن قرائن معرفی کرده‌ایم.

### مقطع اول (۱۳۰۰ الی ۱۳۰۷ قمری)

همانطور که گفته شد، ایشان علوم مذهبی و دینی را نزد پدر بزرگوار و دیگر اساتید آموختند و سپس در شانزده سالگی (۱۳۰۰ قمری) راهی سفر شدند. ره توشه‌ی این آموختن و نیز توجه به این نکته که یکی از راه‌های امرار معاش ایشان تدریس بوده است، سبب شده کتاب‌هایی که در این ایام نگارش فرموده‌اند، عموماً آموزشی و برای استفاده‌ی محصلان و شاگردان باشد. اما چون همواره در سفر بوده‌اند، لذا از بسیاری از کتب ایشان جز نامی باقی نمانده و یا خود نخواسته‌اند که باقی بماند. در ضمن ذکر این نکته نیز ضروری است که اطلاعی در مورد نگارش احتمالی کتاب در ایام قبل از سفر از سوی ایشان، در دست نیست.

۱. *تذهیب/تهذیب*: این کتاب بنا بر توضیحی که در کتاب *نابغه علم و عرفان* آمده است، در سال ۱۳۰۰ قمری تألیف شده و شرحی مزجی و کوتاه است بر کتاب *تهذیب المنطق و الکلام* نوشته ملاسعد تفتازانی (فقیه و ادیب حنفی مذهب و متوفی به سال ۷۹۲ قمری). لازم به ذکر است که حضرت آقای سلطان‌علیشاه نیز شرح دیگری بر این کتاب نگاشته‌اند. از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست.

۲. *اسرار/النحو*: این کتاب در نحو به رشته تحریر در آمده است. به علت آنکه در مقدمه‌ی کتاب/اختیار به نام این کتاب اشاره شده و از آنجا که آن کتاب در ربیع‌الاول ۱۳۰۳ قمری نگاشته شده است، لذا زمان تألیف کتاب *اسرار/النحو* نیز باید قبل از سال ۱۳۰۳ قمری باشد. متأسفانه از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست.

۳. *زاد الحجاج/افغان*: این کتاب در ایام توقف ایشان در کابل و به خواهش امیر عبدالرحمن خان (متوفی در ۱۳۱۸ قمری) حاکم وقت آنجا نوشته شده است. موضوع کتاب آنطور که از اسمش بر می‌آید در خصوص توشه‌ی راه حاجیان در سفر مکه می‌باشد. تاریخ

نگارش آن احتمالاً بین سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۳ قمری می باشد. متأسفانه از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست.

۴. *زاد المسافرین کابل*: این کتاب همانطور که از نامش پیداست در ایام اقامات ایشان در کابل نوشته شده است. هر چند که احتمال دارد این کتاب همان کتاب *زاد الحجاج افغان* باشد ولی به علت اینکه قرینه‌ای حاصل نشد، به عنوان تألیفی جدا آورده شد. تاریخ احتمالی نگارش آن بین سال ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۳ قمری می باشد و از محتوای آن اطلاعی در دست نیست.

۵. *حجّ مکه*: رساله‌ای است که مؤلف محترم در پایان کتاب *سلطان فلک سعادت* به آن اشاره کرده‌اند. به نظر می‌رسد که موضوع کتاب همانطور که از نام آن مشخص است، در مورد مسائل حجّ می باشد. در ضمن این احتمال وجود دارد که نام دیگری برای کتاب *زاد الحجاج افغان* باشد ولی در عین حال نمی‌تواند نام دیگری برای کتاب *زاد المسافرین کابل* باشد، چرا که در پایان کتاب *سلطان فلک سعادت* در کنار هم و به صورت جداگانه به آن اشاره شده است.

۶. *التنباک*: نام رساله‌ای است که به گفته‌ی خود مؤلف در پایان کتاب *سلطان فلک سعادت* آمده است در کشمیر تألیف شده و از اسم کتاب بر می‌آید که در موضوع تنباکو و موارد مرتبط با آن است. تاریخ تألیف آن باید قبل از سال ۱۳۰۳ قمری باشد و در زمان حضور ایشان در کشمیر باشد. از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست.

۷. *نخبه المقدمات*: این کتاب در صرف و نحو به رشته تحریر در آمده است و آنطور که از نامش پیداست جهت استفاده‌ی محصلین و به صورت مقدماتی به بیان مطالب پرداخته است. زمان تألیف این کتاب نیز به علت آنکه در مقدمه کتاب/ختیار به نام آن اشاره شده است، تاریخ تألیف آن باید قبل از سال ۱۳۰۳ قمری باشد. از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست.

۸. *رافع الاحراض*: در علم نحو و صرف. تصریف و اشتقاق به طرزى مخصوص که مرغوب اهل و آسان و سهل نماید. از آنجا که در مقدمه‌ی کتاب/ختیار به نام این کتاب

اشاره شده است، نگارش آن باید قبل از سال ۱۳۰۳ قمری باشد. از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست.

۹. کامل: کتابی است در علم منطق و در مقدمه کتاب/اختیار به نام آن اشاره شده است. تاریخ تألیف این کتاب نیز به یقین قبل از ۱۳۰۳ قمری می باشد. از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست.

۱۰. نظیم: الفیه‌ای است عربی در تشریح علم معانی و بیان و بدیع در بحر رجز که هزار بیت کامل می باشد. بر حسب آنکه در مقدمه کتاب/اختیار به نام آن اشاره شده، تاریخ نگارش آن باید قبل از سال ۱۳۰۳ قمری باشد. از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست. از این کتاب به اسم نظیمه نیز نام برده شده است.

۱۱. نور/الغیب: بنا بر آنچه مؤلف در مقدمه‌ی کتاب/اختیار بیان کرده موضوع کتاب در ردّ تمام مذاهب می باشد. تاریخ تألیف این کتاب نیز بنا بر مقدمه‌ی کتاب/اختیار، می بایست قبل از ۱۳۰۳ قمری باشد.

۱۲. علویة کلام: از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست ولی آنطور که خود مؤلف محترم در پایان کتاب *سلطان فلک سعادت* به آن اشاره فرموده‌اند، در موضوع عقاید به نگارش درآمده است. تاریخ تألیف آن قبل از ۱۳۱۱ قمری می باشد.

۱۳. مختصر هیئت و جفر: از آنجایی که ایشان در زمان نوجوانی و در طول سفر هفت ساله‌ی خود هیئت و جفر را آموخته و آشنایی داشتند، لذا می توان به این نکته پی برد که موضوع آن توضیحاتی در مورد آن دو مقوله می باشد و از آنجا که از این کتاب در پایان کتاب *سلطان فلک سعادت* نام برده شده است لذا زمان نگارش آن باید قبل از سال ۱۳۱۱ قمری باشد.

۱۴. شرح عوامل: شرحی اجمالی و کوتاه است بر کتاب عوامل ملامحسن فیض کاشانی در موضوع نحو عربی. لازم به ذکر است که کتاب *عوامل* خود جزئی از کتاب *جامع المقدمات* می باشد. تاریخ نگارش آن باید قبل از سال ۱۳۰۳ قمری باشد. از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست.

۱۵. معین الادراک: کتابی است مختصر نحو به فارسی. نسخه‌ی خطی این کتاب موجود بوده و با کتاب‌های اختیار، مقلب القلوب، رساله در اسطرلاب، صحافی شده است. ایشان پس از حمد و سپاس پروردگار و صلوات بر حضرت خاتم النبیین صلی الله علیه و آله و وصی ایشان، علی علیه السلام علت نگارش را مشوش الخاطر و بی تاب شدن جمعی از طلاب در درک نحو بیان فرموده و می‌نویسند: «خواهش نمودند که رساله فارسیه در نحو، انشاء نمایم که خالی باشد از چیزی که محتاج به دقت و نظر کردن» و ابراز امیدواری می‌کنند که «یاحتمل از وادی تحریر بر راه درک مطالب بیایند.» کتاب در یک مقدمه، سه مقاله و یک خاتمه تدوین شده است. تاریخ تألیف آن نیز به یقین قبل از ۱۳۰۳ قمری می‌باشد. این کتاب تاکنون به چاپ نرسیده است و نسخه‌ای از آن به خط مؤلف محترم در کتابخانه‌ی حضرت آقای محبوب‌علیشاه موجود است.

۱۶. جمع: کتابی است که در مقدمه‌ی کتاب/اختیار به آن اشاره شده است، بنابراین تاریخ تألیف آن نیز به یقین قبل از ۱۳۰۳ قمری می‌باشد. با توجه به نام آن، موضوع کتاب احتمالاً در ریاضیات و حساب است. از محتوای کتاب اطلاعی در دست نیست.

۱۷. مناهج الوصول: این کتاب با نام کامل مناهج الوصول إلى معالم الأصول فی شرح معالم الأصول فی علم الأصول در شرح کتاب معالم الدین و ملاذ المجتهدین معروف به معالم الأصول که تألیف جمال الدین حسن بن شیخ زین الدین شهید ثانی و از کتاب‌های معتبر در فقه و اصول می‌باشد، نوشته شده است. تاریخ تألیف این کتاب نیز بنا بر مقدمه‌ی کتاب/اختیار می‌بایست قبل از ۱۳۰۳ قمری باشد.

۱۸. حُساب حساب: نام دیگر این کتاب مُحسِب است که احتمالاً با توجه به نام آن در علم اعداد، حساب و ریاضیات نوشته شده است. در مقدمه‌ی کتاب/اختیار به نام این تألیف اشاره شده است، بنابراین تاریخ نگارش آن نیز به یقین قبل از ۱۳۰۳ قمری می‌باشد.

۱۹. اختیار: مؤلف محترم که این کتاب را با موضوع هیئت، رمل، نجوم و احکام در سن نوزده سالگی به رشته تحریر در آورده، در مقدمه‌ی آن می‌نویسد: «اراده کردم در این زمان‌ها که قریب نوزده سال از عمر [می‌گذرد] از بخل بیرون آیم و رمل خود را که بجز این



ضعیف در ایران کسی ندارد به نسخه در آرم تا هر که ریاضت او را بکشد، بفهمد و منوط بُود به هیئت و نجوم و حساب، لهذا این کتاب را گفتم و نامیدم به اختیار تا آن که ان شاء الله بعد تصنیف نمایم و ترتیب دادم بر چهار باب. « این کتاب با کتاب های مقلب القلوب، معین الادراک و رساله ای در اسطرلاب در یک مجلد صحافی شده ولی تاکنون به چاپ نرسیده است.

۲۰. مقلب القلوب: این کتاب که با یک مقدمه و سه باب در اثبات اسلام، تشیع و عرفان نوشته شده است تاکنون به چاپ نرسیده است و با کتاب های معین الادراک، اختیار و رساله ای در اسطرلاب به خط مؤلف محترم و در یک مجلد صحافی و در کتابخانه حضرت آقای محبوب علی شاه موجود است. ایشان در پایان این کتاب می نویسند: «چون این حقیر ضعیف علی از پانزده سالگی که اول بلوغ بوده است، چهار سال می گذرد با کسری، در وادی تحیّر گردش می کردم و دری نمی جستم و هر روز نمی جستم و هر روز به گوشه [ای] بودم و همه مذاهب را اختیار کردم و از تمامی گردیدم و کتب متعدده در انکار تمام مذاهب حتی یهود و نصاری و چستی و زردستی و نحو ذلک خصوص اسلام خصوص شیعه خصوص علماء خصوص عرفاء [خواندم]. در این اوان به توفیق الهی سعادت قرین گردید و در نجات را باز گردانید، اگر نبندد، لازم دانستم که در تدارک مافات برآیم و بر معتقد خود دلیل اقامه نمایم و امیدوارم که بعضی را از شقاوت ابدی برهاند و هر چه گفتم در این کتاب آنچه بود که به زبان درآمد و الا آنچه فهمیدنی است که به زبان نیاید یا نتوان آورد.» این نوشته نشان می دهد که این کتاب در ایامی نوشته شده است که ایشان با یقین قلبی به حقانیت مکتب تصوف و تشیع ایمان داشته و به همین جهت این کتاب را در جهت جبران شک قبلی خود نگاشته اند. تاریخ تألیف آن بنا به آنچه خود در پایان کتاب آورده اند، ۱۴ محرم الحرام ۱۳۰۳ قمری بوده است.

### مقطع دوم (۱۳۰۷ الی ۱۳۲۷ قمری)

در این ایام که بیست سال به طول انجامیده است، آقای نورعلی شاه از سفر بازگشته و با توجه به اطلاعات کسب شده، ملاقات های حاصله و سیر آفاق و انفسی که در مدت هفت

سال داشته‌اند، شروع به نگارش و تألیف می‌کنند. ایشان که در این مرحله از زندگی با یقین قلبی در مسیر سیر و سلوک الهی قدم بر می‌داشتند و در ظلّ عنایات و تربیت معنوی پدر عالی‌مقدار مراتب عرفانی را طی می‌کنند. غالب کتب تألیف شده در این زمان در اثبات و تبیین مکتب تشیع و عرفان و تشریح مبانی فقهی-عرفانی خود و پدر گرامیشان و در عین حال توجه به مسائل مبتلابه جامعه از جمله کشیدن تریاک و تربیت فرزندان می‌باشد.

۲۱. رساله آیات: به نوشته‌ی خود مؤلف محترم محتوای این رساله «در اثبات حقیقت عرفای حقّه» بوده و در دو بخش که هر یک را یک آیه نامیده‌اند که عبارت است از الف: در ذکر ادله اثبات طریقه عرفاء عقلاً، نقلاً، سنّه و کتاباً و ب: در جواب ایراداتی که بر فرقه ناجیه عرفاء گرفته شده است. زمان تألیف این رساله با توجه به اشاره مؤلف به کتاب‌های مقلب القلوب (تألیف ۱۳۰۳ قمری) و سعادت‌نامه (تألیف حضرت آقای سلطانعلیشاه در ۱۳۰۵ ق) در متن آن و عدم دسترسی حضرت آقای نورعلیشاه به کتاب سعادت‌نامه در زمان سفر، به سال‌های بعد از سال ۱۳۰۷ قمری (زمان بازگشت از سفر) باز می‌گردد. این رساله هنوز چاپ نشده است.

۲۲. قلزم: کتابی است حجیم مانند دائرةالمعارف که در آن درباره‌ی آفرینش جهان، تاریخ زندگی پیامبران و امامان علیهم‌السلام، اصول عقائد مانند: توحید، معاد، امامت و نیز مسائل مربوط به فروع دین پرداخته می‌شود. همچنین مسائلی چون عرفان و تصوف، قصص عرفانی، مسائل کلامی، اخلاق، حکم و مواظب، تجارت، ازدواج، طب، کهانت و سحر نیز مورد توجه قرار گرفته است. هدف نویسنده‌ی محترم در این کتاب صرفاً جمع‌آوری و نقل جمیع اطلاعات موجود درباره‌ی موضوعات مختلف مزبور و حتی اطلاعاتی از عهد عتیق و جدید اعمّ از صحیح و نادرست می‌باشد و از این حیث بسیار به کتاب بحارالأنوار علامه مجلسی شبیه است. این مجموعه‌ی عظیم در هفت مجلد ترتیب داده شده است و مؤلف محترم در جمع مطالب به گفته‌ی خویش به جز قرآن کریم از بیش از دویست کتاب بهره برده است. آقای نورعلیشاه در انتهای کتاب سلطان فلک سعادت و به تاریخ ۱۳۱۱ قمری به چند کتاب و نوشته‌ی خود اشاره دارند که کتاب قلزم هم یکی از آنهاست، لذا مشخص

می‌گردد که زمان شروع این کتاب باید قبل از سال ۱۳۱۱ قمری باشد، اما از آنجایی که نگارش و تکمیل این کتاب حجیم بسیار طولانی به نظر می‌رسد، لذا زمان دقیقی برای پایان نگارش آن در دست نیست. این کتاب به همراه ترجمه‌ی آن در چهل مجلد وزیری توسط انتشارات ضامن آهو و انتشارات سلسله‌الرضا، در مشهد و طی سال‌های ۱۳۸۹ تا ۱۳۹۲ شمسی به چاپ رسیده است. لازم به ذکر است که در بعضی کتب، از بخشی از کتاب *قلزم* به عنوان اثری مستقل به نام *سلطنة الحسین* نام برده شده است. اما در بررسی‌های به عمل آمده مشخص گردید که این کتاب که شامل مراثی و شرح حال حضرت سیدالشهداء علیه السلام و ائمه اطهار علیهم السلام می‌باشد، بخشی از کتاب *قلزم* بوده و نباید به عنوان یک اثر مستقل در نظر گرفته شود.

۲۳. *ذوالفقار*: کتابی است که مؤلف با توجه به گرایش مردم آن زمان به ماده مخدر و ضررهای ناشی از آن درصدد برآمدند که با نوشتن آن به «دفع این فساد و اصلاح عباد و تعمیر بلاد» بپردازند. بخش بندی کتاب به یک مقدمه، چهار فقره و خاتمه بوده و ۱۱۰ دلیل عقلی و شرعی در اثبات حرمت کشیدن تریاک اقامه شده است. این رساله برای اولین بار در سال ۱۳۱۸ قمری به چاپ رسید و از چند مراجع تقلید آن زمان هم در این باب استفتاء شده، که آن‌ها نیز حرمت آن را تأیید نموده‌اند و در آخر کتاب چاپ شده است. با توجه به اشاره‌ی مؤلف محترم در پایان کتاب *سلطان فلک سعادت* به این کتاب، لذا تاریخ تألیف آن باید به قبل از سال ۱۳۱۱ قمری بازگردد. این کتاب تاکنون چهار بار به چاپ رسیده است که آخرین بار در سال ۱۳۸۵ شمسی و توسط انتشارات حقیقت بوده است.

۲۴. *سلطان فلک سعادت*: این کتاب در چهارده شریعت تنظیم شده که هر شریعت خود شامل چند دلیل و شعبه است. در بخش شریعت اول تا نهم به موضوعاتی فلسفی و کلامی چون اثبات خالق، فعل حق، عدل، قضا و قدر، لزوم ارسال پیامبر از جانب خدا، اثبات نبوت حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم و... اشاره و از شریعت نهم تا پایان کتاب به مباحثی چون اثبات طریقه عرفاء و پاسخ‌گویی به شبهات گرفته شده بر این مسلک و همچنین ارائه ادله در ردّ مذاهب گوناگون و ادیان منسوخ شده، پرداخته شده است. از آنجایی که مؤلف

محترم در شریعت نهم این کتاب به سال ۱۳۰۸ قمری اشاره می‌کنند لذا زمان شروع نگارش آن باید قبل از این سال باشد. همچنین زمان پایان آن بنا به گفته‌ی مؤلف محترم آخر سال ۱۳۱۱ قمری می‌باشد. این کتاب در دو جلد، توسط انتشارات حقیقت آماده‌ی چاپ می‌باشد.

۲۵. *رجوم الشیاطین*: آقای نورعلیشاه این رساله را در سال ۱۳۱۵ قمری در زمان حیات پدر بزرگوار خود، حضرت آقای سلطان علیشاه، به عنوان تقریظی بر تفسیر شریف *بیان السعادة فی مقامات العبادة* ایشان به رشته تحریر در آوردند. مؤلف محتوای رساله را به پنج شهاب تقسیم کرده که به ترتیب: در بیان نسب جسمانی و روحانی، در ذکر قسمتی از حالات، در ذکر سیره و شمایل و گفتار آن حضرت، در معنی کشف و کرامات و بالاخره ذکر از تفسیر *بیان السعادة* و فضل آن است. این کتاب یک بار در همان سال و به صورت سنگی در مطبعه آقا سیدمرتضی در تهران و بار دیگر توسط انتشارات حقیقت و به همراه رساله شهیدیه عباسعلی کیوان قزوینی در سال ۱۳۸۷ شمسی به چاپ رسیده است.

۲۶. *زاد المنازل*: این رساله حاوی یادداشت‌های سفر دوم آقای نورعلیشاه به مکه معظمه در سال ۱۳۱۸ قمری است که ایشان آن را در قالب این مجموعه کوچک به رشته تحریر در آورده‌اند. ایشان در مقدمه علت نگارش این رساله را اینگونه بیان می‌فرمایند: «اراده کردم که برای شکرانه، سفرنامه‌ی مختصری بنویسم که مسافرین این راه از وقایع آگاه بوده باشند تا این شکر سبب مزید توفیق شود.» در ابتدای این رساله ایشان به سفر هفت‌ساله‌ی خود اشاره کرده و سپس به بیان مطلب می‌پردازند. این رساله به عنوان بخشی از کتاب *تاریخ حج‌گزاری ایرانیان* توسط خانم اسرا دوغان، محقق ترک، توسط انتشارات مشعر و در سال ۱۳۸۹ شمسی به چاپ رسیده است.

۲۷. *خوبی‌نامه*: این کتاب به زبان ساده و به صورت کاملاً عامیانه، به عنوان یک اندرزنامه برای تربیت کودکان تألیف شده است. بخش‌بندی‌های این کتاب با عنوان «ورق» مشخص شده و شامل بیست و سه ورق است. موضوعات کتاب با عناوینی چون در چیزهایی که باید بدانی، در آنچه ما باید خود بکنیم، در طریقه شاگردی، در آداب معاشرت، در مکافات عمل و... نوشته شده است. مؤلف پس از ذکر این بیست و سه ورق، خاتمه‌ای با

عنوان «خداحافظ کتاب در متفرقات» ذکر می کنند که حاوی برخی نصایح اخلاقی است. این اثر که در سال ۱۳۲۳ قمری نوشته شده است، در سال ۱۳۴۷ قمری و به خط علی اکبر خطاط خراسانی تحریر و در مطبعه علمی به صورت سنگی به چاپ رسیده است. این کتاب چاپی دارای برخی نقاشی های مرتبط نیز می باشد که به زیبایی آن افزوده است.

۲۸. کرسی نامه های سلاسل عرفانی: از آنجایی که مضبوط بودن سلسله عرفای حقه همواره مورد تأکید بزرگان دین بوده است لذا حضرت آقای نورعلیشاه ثانی در زمان حیات پدر بزرگوار خود اقدام به نوشتن کرسی نامه سلسله نعمت اللہی کرده اند. البته در کنار این سلسله جهت آگاهی سایر سلاسل را نیز ذکر کرده اند و در ابتدای یکی از این کرسی نامه ها می نویسند: «واضح بوده باشد که این خادم فقراى نعمت اللہی علی بن سلطان علیشاه خواستم که سلاسل حقه و باطله عرفا و مشایخ و اولیاء و داعیان بطریقت و صوفیه شیعه و اهل سنت مضبوط بوده باشد که بر ناظر سهل باشد لهذا بانجام این ورقه پرداختم و حتی الوسع در تتبع و تصحیح آن کوشیدم و در ذکر بسیاری به تاریخ و نسب آن ها هم اشاره نمودم و اغلب مدعی های ارشاد و شیخوخت را درج کردم، خواه صدق و خواه کذب؛ و خواه با مرشد و خواه اوپسی؛ و خواه منصوص و خواه مدعی مفتری» ایشان نفرات مجاز در این سلسله اجازات را نیز بدین گونه بیان فرموده اند: «قطب در زمان حضرت محمد ﷺ خود آن حضرت بودند و بعد رشته ی قطبیت به علی ع و از او به اولاد امجاد تا امام م ح م د مهدی دوازده قطب بودند و اگر چه نبی نبودند و لکن ممتاز بودند به مرتبه خلافت نبوت و ولایت و امامت کلیه... لکن معروف و سری قطب نبودند... لکن شیخ جنید که خلیفه سری بود بعد از رحلت امام حسن عسگری زنده بودند و حضرت حجت مشایخ را معزول فرمودند و اجراء نداشتند غیر از حضرت جنید... لهذا بعد از حضرت حجت ع در سلسله ی اقطاب شیخ جنید را نوشتم لکن دایره شیخ معروف و شیخ سری را امتیاز دادم... و سلاسل دیگر یا مطیع بودند یا به طرف دیگران رفته بودند و علاوه بر کرسی نامه ها که حاضر بود و خود تفحص بعض سلاسل را نمودم از بعض کتب سیاحت نامه ها و احادیث شیعه و سنی و تواریخ و تذکره ها حاضر بود و در نزدم.» تعداد کرسی نامه هایی که بدین گونه توسط مؤلف

محترم تحریر شده است، مشخص نیست ولی حداقل پنج نمونه از آن اکنون موجود می باشد.

### مقطع سوم (۱۳۲۷-۱۳۳۷ قمری)

در این ایام ده ساله که مصادف با دوران قطیبت ایشان و تکیه زدن بر مسند ارشاد سلسله ی نعمت اللہمی می باشد، ایشان همانطور که به صورت اجمال گفته شد، دچار انواع حوادث، گزندها و آزارها از سوی مخالفین خود بوده و به هیچ وجه آسودگی نداشتند و نهایتاً هم توسط یکی از کسانی که ظاهراً به ایشان ارادت می ورزید، به شهادت رسیدند. اما با همه ی این وجود دست از تربیت مریدان و هدایت خلق بر نداشته و در این مدت دو کتاب ارزشمند که به لحاظ محتوایی و اهمیت موضوع و نگارش از تمامی آثار گرانقدر دیگرشان ارزشمندتر و غنی تر می باشد، را به رشته تحریر درآوردند.

۲۹. *صالحیّه*: این کتاب به عنوان مهم ترین اثر حضرت آقای نورعلیشاه ثانی به نام فرزند برومندشان حضرت آقای صالح علیشاه تألیف شده است. علت نگارش آن هم این بوده که فرزند بزرگوارشان در ایام تحصیل اصفهان در عرایض خود سؤالات و بعضی رموزات عرفانی را به عرض می رسانده و چون مطالب زیاد بوده از حضور پدر گرانقدرشان تقاضا می کنند که کتابی در بیان حقایق عرفانی، رموز معرفت و آداب دیانت مرقوم دارند. آقای نورعلیشاه نیز که در آن ایام در تهران و شهرری توقف داشتند، این تقاضا را پذیرفته و با مشغولیت زیاد و کارهای بسیار، این کتاب شریف را در ایام ماه رمضان ۱۳۲۸ قمری و در طول تنها یک هفته به رشته تحریر درآوردند. غالب مسائل عرفانی و رموز سلوک در این کتاب با بیانی شیوا که غالباً به زبان رمز است ذکر شده است. این کتاب به گفته ی اکثر محققین و دانشمندان علوم عرفانی از بهترین کتاب ها و محتوی رموز بسیاری از مراحل سلوک و سیر الی الله است. در باره ی *صالحیّه* گفته شده است که:

صالحیّه شد چو قرآن مدل

هادی آنکس که دارد ذوق دل

این کتاب برای اولین بار در ذی القعدة سال ۱۳۳۰ قمری و با مقدمه حضرت آقای

صالح‌علیشاه و خط خوشنویس شهیر شیخ‌المشایخ امیرمعزی به چاپ رسید و مجدداً در سال‌های ۱۳۴۵ و ۱۳۵۰ نیز به زیور طبع آراسته شده است.

۳۰. محمدیه: کتابی در مورد احکام عملیه است و مشتمل بر چهار شریعت به این ترتیب است: شریعت اولی در آنچه در شریعت اسلام بدان امر شده است؛ شریعت دوم در نواهی؛ سوم در سیاست‌المدن، چهارم در آداب و سنن. زمان آغاز نگارش این کتاب ۱۳۳۳ قمری بوده ولی به علت گرفتاری‌هایی که برای ایشان بوجود می‌آمد و غالباً در سفر بودند، نوشتن آن به طول انجامید که متأسفانه قبل از شروع به نوشتن شریعت چهارم، ماجرای مسمومیت و شهادت ایشان رخ داد. از سه شریعت نوشته‌شده نیز تنها دو شریعت اول به چاپ رسیده است.

### کتاب‌ها و رسائل دیگر:

غیر از کتبی که در قسمت بالا معرفی شد، برخی دیگر از آثاری که در زیر به آن اشاره می‌شود نیز توسط حضرت آقای نورعلیشاه ثانی تألیف شده است ولی از زمان نگارش آن‌ها و در برخی موارد محتویات آن اطلاعی در دست نیست.

۳۱. نجد الهدایه: موضوع این کتاب در اختلاف مذاهب و ملل و در عقاید و اعمال و مشتمل بر مهمّات تواریخ و بعض عجایب عالم و اشاره مختصر به علوم رسمیه و علوم غریبه است. تاریخ نگارش این کتاب نامشخص و به علت مشغله‌های بوجود آمده، نگارش آن ناتمام مانده است. حجم این کتاب دو جلد بوده و به تازگی استنساخ شده و آماده چاپ می‌باشد.

۳۲. رساله اسطرلاب: این رساله در حقیقت مختصر کتاب بیست باب در معرفت اسطرلاب خواجه نصیر طوسی است که مؤلف محترم آن را برای سهولت یادگیری دانش پژوهان تألیف فرموده‌اند. تاریخ تألیف کتاب نامشخص ولی نسخه خطی آن موجود می‌باشد.

۳۳. سهل و آسان: کتابی است در نحو و صرف عربی که برای مبتدئین فارسی زبان به نگارش درآمده است که بدون معلّم نیز می‌توان مباحث آن را مطالعه کرده و متوجه شد.

از محتوای کتاب و زمان نگارش آن اطلاعی در دست نیست، هر چند که با توجه به موضوع آن می‌توان اینگونه حدس زد که باید در مقطع اوّل (۱۳۰۰ تا ۱۳۰۷ قمری) و برای محصلین و دانش‌آموزان خود تحریر فرموده‌اند.

۳۴. *صحیفه مکاشفات*: با اینکه از محتوی این کتاب اطلاعی در دست نیست اما آنطور که از نام کتاب بر می‌آید شامل توضیحاتی در خصوص مکاشفات ایشان بوده است. گفته شده است که این مجموعه توسط خود ایشان و بنا بر مصالحی از بین رفته است.

۳۵. *رساله در ملل و نحل*: نسخه خطی این رساله به خط مؤلف محترم موجود و در آن به برخی از مذاهب کلامی و اعتقادی مانند بشریه، کیسانیه، ارزقیه، جاحظیه، مزدکیه و مؤسسین آن اشاره شده است. علاوه بر اینکه این رساله هنوز به چاپ نرسیده است، تاریخ نگارش آن نیز مشخص نیست.

۳۶. *رساله در طب سنتی*: هر چند این رساله تاکنون به چاپ نرسیده است اما نسخه‌ی خطی آن به خط مؤلف محترم موجود می‌باشد که در آن به خواص درمانی بعضی مواد اشاره و دستورالعمل‌هایی برای رفع بعضی بیماری‌ها ارائه شده است. تاریخ نگارش این اثر نامعلوم است.

۳۷. *رساله در اعداد*: نسخه خطی این رساله به خط مؤلف محترم موجود و در آن به برخی از خواص اعداد اشاره شده است. این رساله هنوز به چاپ نرسیده است و تاریخ نگارش آن هم مشخص نیست.

۳۸. *حکوما*: این کتاب با موضوع علوم غریبه نوشته شده و از محتوای آن اطلاعی در دست نیست. زمان نگارش آن با توجه به موضوع آن احتمالاً در مقطع اوّل (۱۳۰۰ تا ۱۳۰۷ قمری) بوده باشد.

۳۹. *کشکول*: از زمان نگارش و محتوای این کتاب که در انتهای کتاب *سلطان فلک سعادت* به آن اشاره فرموده‌اند اطلاعی در دست نیست ولی مشخص است که جنگی بوده که موارد جالب و یا نکته‌های نغزی که دیده و یا خوانده بودند را در آن یادداشت می‌کردند.

۴۰. *دم‌آدم*: از محتوای کتاب و زمان نگارش آن اطلاعی در دست نیست.



۴۱. نسخه در رمل: هر چند می‌توان از عنوان این رساله به موضوع آن پی برد ولی از محتویات و زمان نگارش آن اطلاعی در دست نیست.

۴۲. نسخه رمزی در صنعت و اوراق و نقشه سیاحت: از محتوای این نسخه که حضرت آقای صالح علیشاه در مقدمه‌ی کتاب صالحیه به آن اشاره فرمودند، اطلاعی در دست نیست، اما موضوع کتاب از عنوان آن مشخص می‌باشد. تاریخ نگارش آن احتمالاً باید در مقطع اول (۱۳۰۰ تا ۱۳۰۷ قمری) بوده باشد.

۴۳. ترجمه هدایه نحو: اصل این کتاب به زبان عربی و موضع آن همانگونه که از نامش پیداست در نحو می‌باشد. در مورد نویسنده متن عربی آن اختلاف وجود دارد؛ برخی او را ابو حیان اندلسی، بعضی، زبیر بصری و بعضی ابن درستویه دانسته‌اند. اکنون از محتویات این ترجمه اطلاعی در دست نیست و به علت آنکه در پایان کتاب سلطان فلک سعادت به آن اشاره است، می‌توان تاریخ نگارش این کتاب را قبل از ۱۳۱۱ قمری دانست.

## درباره حضرت آقای صالح علیشاه رحمته الله علیه ۱

حضرت بندگان قطب العارفين و كهف الواصلين و صالح المؤمنین المولى المؤمن مولانا الحاج شيخ محمد حسن بیچاره بیدختی ملقب به صالح علیشاه رحمته الله علیه قریب به ظهر روز چهارشنبه هشتم ذیحجه سال ۱۳۰۸ قمری مطابق ۲۴ تیرماه ۱۲۷۰ شمسی متولد شد، در ابتدای مراهقت شروع به خواندن و نوشتن نمود پس از فراغت از خواندن قرآن مجید و صد کلمه قصار امیرالمؤمنین علیه السلام و بعض کتب فارسی به تحصیل عربیت مشغول گردیده و علوم ادب و منطق و اصول و فقه و حکمت را نزد جدّ بزرگوار و پدر عالیقدر و اساتید فن در بیدخت فراگرفت.

در سال ۱۳۲۷ پس از شهادت جدّ بزرگوار که در ۲۶ ربیع الاول آن سال اتفاق افتاد توسط پدر بزرگوار تلقین ذکر و فکر یافت و به فقر مشرف گردید، و برای تکمیل تحصیلات به دستور پدر با عمّ محترم خود جناب حاج محمد باقر سلطانی که از ایشان از حیث سنّ کوچکتر بود برای تکمیل تحصیل به اصفهان حرکت نموده چندی نزد اساتید فنّ مانند مرحوم آخوند ملا محمد کاشانی و جهانگیرخان قشقائی که هر دو در زهد و تقوی و فضل و کمال و علوم معقول و منقول متبحر و شهرت کامل داشتند و سایر اساتید آن زمان در آنجا به تحصیل اشتغال داشت، و در ضمن طبق دستورات پدر به ریاضات و تزکیه و تصفیه نفس و تحلیه و تجلیه قلب اشتغال داشته و از لوازم آنها حتی اتیان به مستحبات فروگذار نداشت، که نام نیک و حسن سیرت جنابش نزد همه مدرّسین و طلاب و دیگران مشهور گردید و حتی کسانی که با فقر و تصوّف مخالفت نموده و عداوت داشتند نسبت به رفتار ایشان تمجید می نمودند و مرحومین آخوند کاشانی و جهانگیرخان و مرحوم حاج شیخ محمد تقی نجفی اصفهانی کمال محبت و علاقه نسبت به ایشان ابراز می نمودند و مرحوم آقا شیخ محمد بیلندی گنابادی نیز که نسبت دوری هم با ایشان داشتند و در آن زمان از مدرّسین درجه‌ی دوّم و از تلامذه درجه‌ی اوّل مرحومین کاشانی و قشقائی بودند به دستور جناب نورعلیشاه

۱. برگرفته از مقدمه حضرت آقای حاج سلطانحسین تاینده (رضاعلیشاه) رحمته الله علیه بر چاپ دوم کتاب شریف صالحیه، در عید

مراقبت و رسیدگی کامل در امور تحصیلی آن حضرت می نمودند.

پس از توقف قریب یک سال در اصفهان به دستور پدر به تهران آمده و با ایشان در اواخر سال ۱۳۲۸ به گناباد مراجعت نمود در ۲۰ شعبان ۱۳۲۸ از طرف پدر بزرگوار در اقامه نماز جماعت فقراء مأذون گردیده و در یازدهم ربیع الثانی سال ۱۳۲۹ مجاز در دستگیری و ارشاد طالبین راه شده به لقب صالح علیشاه ملقب گردید.

آن جناب در ۲۶ ماه شعبان سال ۱۳۲۹ به امر پدر با صبیبه ی خالوی خود جناب ملاً محمد صدرالعلماء فرزند مرحوم حاج ملاً صالح که در سوم ربیع الثانی سال ۱۳۱۷ قمری تولّد یافت ازدواج نمود و نخستین فرزند ایشان سلطانحسین تابنده در تاریخ سه شنبه ۲۸ ذیحجه سال ۱۳۳۲ مطابق ۲۵ آبان ۱۲۹۳ متولد شد.

جنابش در تاریخ رمضان ۱۳۳۰ از طرف پدر بزرگوار به جانشینی تعیین گردید و امور فقرا پس از رحلت پدر به ایشان مفوض شد، و سپس در همان روزها در ماه رمضان بر حسب امر پدر برای حجّ به مکه مشرف شده و در مراجعت از حجّ به عتبات عالیات تشرف حاصل نموده و از آقایان علماء و مراجع تقلید مانند مرحوم آیت الله سیّد محمد کاظم طباطبائی یزدی و شیخ الشریعه اصفهانی و آیت الله مازندرانی و غیرهم ملاقات کرده و همه کمال محبت را نموده و حتی از حالات جدّ بزرگوارشان و علّت مقتول شدن ایشان سؤال نموده و ایشان هم قضایا و علل دشمنی را که روی اغراض مادّی و دنیوی و حسادت واقع شد شرح داده بودند، و مرحوم شیخ الشریعه درخواست دادن دعا و اوراد از ایشان نموده بودند.

پس از زیارت عتبات مقدّسه ی نجف و کربلا و کاظمین و سائمه به ایران مراجعت و در بلاد عرض راه هر جا فقرا اطلاع پیدا می کردند استقبال نموده و احساسات مذهبی پرشوری اظهار داشته و از محضر فیض آثارش بهره مند گردیدند و در ماه شعبان ۱۳۳۱ به گناباد مراجعت نمود و این سفر قریب یازده ماه طول کشید.

آن جناب پس از آنکه به جانشینی پدر تعیین گردید در مسافرت های پدر بزرگوار نیز امور زندگانی و کارها را رسیدگی می نمود و در همه گرفتاری های پدر ایشان نیز گرفتار ناراحتی

و کدورت و شداید بوده و در سفر اخیر پدر که مراجعت نفرمود آن جناب هم از دست اعدای گناباد خیلی زجر و کدورت کشید. و حتی دشمنان تصمیم گرفته بودند که به بیدخت حمله نموده مزار متبرک را ویران یا اقلماً مورد توهین قرار دهند و نسبت به ایشان هم توهین و صدمه وارد بیاورند، ولی یک عده از فقرای بیدخت دست از جان شسته آماده فداکاری و دفاع گردیدند و خداوند هم که همواره در موقع اضطرار ناصر مؤمنین است در دل بعض اعدای انداخت که از تصمیم خود منصرف شده و تفرقه بین آنها افتاد و به مقصود نرسیدند. و جنابش هم برحسب امر پدر و تلگرافات و دستورات کتبی که داده بود با نهایت قوت قلب در گناباد به رتق و فتق امور مشغول بود. آن جناب پس از شهادت پدر بزرگوار که در سحرگاه پانزدهم ربیع الاول ۱۳۳۷ در کهریزک تهران اتفاق افتاد جانشین آن حضرت گردیده و پس از انجام مراسم سوگواری که در آن زمان در گناباد بی نظیر بود به رسیدگی به امور فقرا و کارهای اجتماعی و دینی پرداخته و دقیقه‌ای از مراقبت در وظائف مقرره غفلت نداشت، کسانی هم که در زمان پدر مخالفت داشته و ابراز عداوت می نمودند دست از رویه و رفتار ناپسند خود برداشته و عده‌ای هم تسلیم او امر او گردیدند و جنابش نیز طبق سنجیه‌ی مرضیه و شیمه‌ی (خلق و خوی) پسندیده‌ای که داشت از همه عفو فرمود و گناباد امن و آرام شده و فقرا هم آسایش یافتند.

آن جناب پس از تمشیت دادن کارهای گناباد برای زیارت مرقد پدر بزرگوار و بعداً تشرف عتبات عالیات با جمعی از بستگان و نزدیکان حرکت نمود و روز سال رحلت پدر را در حضرت عبدالعظیم علیه السلام در جوار مرقد آن بزرگوار گذرانید و سپس عازم زیارت اعتاب مقدسه عراق عرب گردید، و در آنجا بر اثر تحریکات بعض مغرضین در نجف اشرف عده‌ای از اراذل و اوباش در صدد توهین و اذیت و آزار ایشان برآمده ولی بعض علماء و مراجع تقلید جلوگیری کرده و نسبت به ایشان کمال محبت و مهربانی ابراز داشتند. عده‌ای از دوستان از روی سادگی و دلسوزی و بعضی از محرکین اختلاف نیز از نظر اینکه میل داشتند بین افراد شیعه اختلاف و نفاق و تفرقه زیادتر شود اصرار داشتند که ایشان به حکومت وقت عراق مراجعه نمایند تا آنها جلوگیری کنند، حتی خودشان هم پیغام داده بودند ولی ایشان صلاح

ندانستند که از خودی و برادر دینی به بیگانه شکایت کنند و ناراحتی و زحمت را متحمل شده شکایتی ننمود، و پس از انجام زیارات به ایران مراجعت کرد و این سفر تا موقع مراجعت گناباد بیش از هفت ماه طول کشید، نتیجه روش حضرت ایشان که امر را به خدا واگذار نموده و شکایت ننمود این شد که پس از مراجعت ایشان خداوند برای محرّکین ایجاد زحماتی نمود که مجبور به ترک آنجا گردیدند، بلکه بعض بیگناهان هم به آتش آنان سوختند و گرفتار شدند، آن جناب طبق روّیه پدر و جدّ بزرگوار در بیدخت سکونت داشته و به کار کشاورزی و امور فلاحتی و حفر قنوات و انجام خیرات و رسیدگی به امور فقراء و تدریس و بیان حقایق دین اشتغال داشت و گاهی هم مسافرت می نمود، از جمله در زمستان ۱۳۰۲ شمسی ۱۳۴۲ قمری به قصد زیارت عتبات حرکت نمود ولی چون بعداً معلوم شد که اوضاع سیاسی عراق عرب آشفته است از این رو صرفنظر فرمود و چند ماهی در تهران توقّف کرده سپس به گناباد مراجعت نمود. در سال ۱۳۵۱ قمری نیز به زیارت عتبات عالیات مشرف شده و در مراجعت از راه خوزستان وارد ایران شده به اصفهان و کرمان و شیراز نیز مسافرت نمود و قریب یک ماه هم در تهران توقّف کرده بعداً به گناباد مراجعت فرمود ولی جنابش بطور کلی مایل به تظاهرات مختلفه از طرف فقراء از قبیل پیشواز و بدرقه و اجتماعات زیاد جز در جلسات فقری نبود، و در همه اسفار میل داشت که عنوان یک نفر مسافر عادی را داشته و گمنام سفر کند مخصوصاً در اسفار زیارتی به هیچوجه راضی نبود که عدّه زیادی در ملازمتش باشند یا دوستان هنگام ورود یا حرکت استقبال و بدرقه نمایند و اگر هم در بعض اسفار تظاهرات مختصری بدون اطلاع ایشان می شد ناشی از شور احساسات و عواطف مذهبی فقرا بود، در سال ۱۳۵۶ قمری نیز سفری برای معالجه به تهران نمود و مجدّد برای تکمیل معالجه در اواخر سال ۱۳۵۷ به تهران آمد و در اوایل ۱۳۵۸ (اردیبهشت ۱۳۱۸) مراجعت به گناباد فرمود.

اسفار دیگری نیز بعداً فرموده و در اوایل سال ۱۳۳۳ شمسی (۱۳۷۳ قمری) بواسطه کسالت و احتیاج به عمل جراحی و تأکید پزشکان مجبوراً به ژنو حرکت کرد و حقیرو برادر محترم آقای دکتر آزاده و آقایان حاج مهدی ملک صالحی و حسینعلیخان مصداقی و

ابوالحسن خان مصداقی نیز در ژنو در ملازمتشان بودیم، و آن حضرت و از فرودگاه به منزل آقای دکتر حافظی تشریف برده عصر همان روز هم به بیمارستانی بنام (کلینیک لاکلین) که قبلاً آقای دکتر حافظی برای استراحت و معالجه آن حضرت در نظر گرفته بودند تشریف برده پس از سه چهار روز عمل جراحی انجام شد. و بعد از دوازده روز مبتلا به فلیت گردید. و بر اثر آن عارضه قریب دو ماه دیگر در بیمارستان توقف فرمود، و درین مدت ما و همه فقرا برای بهبودی حضرتش به درگاه خداوند ملتجی بودیم، پزشک معالج دکتر پریه که همان جراح بود کاملاً مراقبت داشت و حال حضرتش روبه بهبود گذاشت پس از آنکه پزشک اجازه‌ی حرکت از تختخواب داد توقّفی نفرموده به طرف ایران حرکت نمود و مستقیماً به تهران آمده در آنجا چندی استراحت فرمود، قبلاً میل داشت در آن سفر پس از بهبودی به زیارت عتبات عالیات مشرف گردد ولی چون فلیت (تورم آورده) بهبودی کامل نیافته و نمی‌توانست زیاد حرکت کند یا راحت بنشیند لذا به گناباد مراجعت فرمود و سال بعد زمستان ۱۳۳۴ مجدداً به قصد زیارت عتبات حرکت نموده در تهران توقّف زیادی نفرمود، و در آنجا با بسیاری از آقایان علماء و مراجع تقلید و روحانیین ملاقات نموده و عموماً کمال محبت ابراز داشتند، پس از زیارت مشاهد مشرفه عراق برای زیارت اماکن مقدّسه به اردن و از آنجا برای زیارت حرم حضرت زینب علیها السلام در راه دمشق که بارگاهی بسیار حزن‌انگیز دارد و مظهر عظمت و جلالت صاحب آن است و برای صاحب‌دلان گوئیا صاحب آن زنده است مشرف گردید، و بعداً مجدداً هم به عتبات مشرف شد و حقیر و برادرم آقای دکتر نورعلی تابنده و چند نفر از برادران ایمانی در ملازمت بودیم، در مراجعت از عراق برای عید نوروز ۱۳۳۵ (شعبان ۱۳۷۵) در تهران توقف فرموده قریب دو ماه توقف داشت و در خرداد (ذیقعه) بطرف گناباد حرکت کرد. پس از آن برای بهبودی کامل و رسیدگی به کارهای معوقه چندی در گناباد توقف داشت و فقط سفر مختصری برای زیارت به مشهد فرمود و در اواخر جمادی الاولی ۱۳۸۰ (آذر ۱۳۳۹) برای عمل جراحی غده‌ای که در پا پیدا شده بود و بعداً انجام عمره‌ی رجبیه از گناباد حرکت و پس از چند روز توقف تهران به بیمارستان منتقل شده غده‌ی عارضه عمل شد و بعد از چند روزی از بیمارستان خارج گردید، و اوایل ماه رجب برای زیارت مدینه طیبه

و انجام عمل عمره با هواپیما به عربستان سعودی حرکت نموده و حقیر و جناب حاج سید هبة الله جذبی و چند نفر از برادران ایمانی در ملازمت بودیم، ابتدا در جدّه فرود آمده و از آنجا برای عمل عمره به مکه معظمه مشرف شده و سیزدهم رجب روز تولّد حضرت مولی الموالی علیه السلام در مکه مشرف بوده و به زیارت مولد پاک او تشرف حاصل نمودیم و پس از ده روز توقف به مدینه منوره مشرف شده و ۲۷ رجب عید مبعث در جوار حرم مقدّس نبوی مشرف بود، پس از ده روز توقف به جدّه مراجعت نموده مجدّد توفیق عمل عمره حاصل نموده بعداً برای زیارت اماکن مقدّسه به اردن عازم و از آنجا به عتبات عالیات مشرف شده اواخر ماه شعبان به تهران مراجعت فرمود و قریب دو ماه در تهران توقف و در ضمن به اصفهان و شیراز هم به تقاضای فقرای آنجا مسافرت نمود و اواخر ذیقعه به گناباد مراجعت فرمود.

سپس در شعبان ۱۳۸۴ برای زیارت به مشهد مقدّس مشرف شده و بعداً مجدّداً در ماه شوال به تهران برای معالجه حرکت و در اواخر ذیحجه به قصد تشرف عتبات عالیات عازم شده و ایام عاشورا را در کربلای معلی گذرانید و به نجف اشرف و کاظمین و سامراء نیز تشرف حاصل نمود. و اواخر محرم ۱۳۸۵ مراجعت کرده توقفی در تهران فرمود و به طرف گناباد حرکت نمود. در تمام مدت این سفر گرفتار ناراحتی سینه و کسالت های دیگر بود و ضعف مزاج روزبه روز در تزايد بود ولی در عین حال آنی از وظایف محوّله ی دینی و رسیدگی به امور فقرا غفلت نداشت. ولی روزبه روز ضعیف تر می شد و غالباً کسالت بر وجود شریفش عارض بود تا آنکه در تابستان ۱۳۴۵ چند مرتبه مبتلا به حالت قی و اسهال شده و ضعف زیادی در حضرتش ایجاد گردید بطوری که در هر چند روز یک مرتبه گرفتار این حالت می شد. تا آنکه در روز چهارشنبه هشتم ربیع الثانی ۱۳۸۶ مطابق پنجم مردادماه ۱۳۴۵ اوّل ظهر، حال مبارک منقلب شده و اغمائی عارض گردید فوراً دواهای لازمه داده شده و حقیر نزد آقای دکتر معینی پزشک درمانگاه بیدخت سپس آقای دکتر روحانی رئیس بهداری گناباد و آقای حاج سعادت عمّ محترم فرستاده و آقایان هم بزودی آمده و معالجات لازمه را انجام دادند که حال مبارک قدری بهتر شد، ولی متأسفانه از اوّل شب مجدّداً حال بهم خورده و

استفراغ عارض شد و فشار خون به ۹ رسید و آقای دکتر معینی معالجات لازمه را انجام داد و حقیر در حدود نیمه شب مجدداً نزد اطبای بهداری گناباد فرستاده و آنان نیز فوراً حاضر شده دستورات لازمه را دادند، ولی با نهایت اسف و اندوه معالجات مؤثر واقع نشده اول اذان صبح ساعت سه و نیم پس از نصف شب به وقت محل هنگامی که مؤذن شروع به اذان کرد ندای ارجعی را لبیک گفت و روح مقدّسش به عالم قدس پرواز نمود و همه ما را خاک به سر و یتیم و داغدار فرمود که جراحت آن تا ابد التیام پذیر نیست، حزن طویل ابی ان ینجلی ابدًا.

جسد مبارکش در مزار متبرک سلطانی بیدخت در جوار جدّ بزرگوارش جناب آقای سلطان‌علیشاه طبق وصیّت و دستوری که خودش فرموده و قبر جا معین نموده بودند به خاک سپرده شد و آن بدن پاک همجوار خاک گردید، «تفو برتوای چرخ گردون تفو»، همه طبقات مختلفه گناباد در تشییع و مجالس تذکّر با نهایت تأثر و تأسف و گریه و اندوه شرکت نمودند و عموم متدیّنین از نزدیک و دور و دوست و دشمن در این مصیبت متأسف بلکه اشکبار بودند.

مراثی و مادّه تاریخ زیادی در رحلت آن حضرت سروده شد که از جمله، این دو سه تا است:

آقای محمدحسن کاردان دررثاء خود برای ماده تاریخ گفته:

بمبدأ آمد از سیرالی الله

صفی اصفیا صالح‌علیشاه

آقای پرویز صدیقی در قطعه مرثیه گفته:

یکی بیرون شد از جمع و بگفتا

بقول حق علی عرش آشیان شد

آقای محمدعلی ماهوری گفته:

همایون میهمان بزم دادار

ولی کبریا صالح‌علیشاه



آقای محمد اسمعیل مهرعلی گفته:

با پنج تن چو رفت ز جمع آن ستوده خو

سلطانعلی گرفت به بر صالح زمان

و نیز آقای مهدی سنبل کار گفته:

دو برون کن ز جمع و آن گه

گو صالح وقت رفت از دنیا

مرثیه ها و مادّه تاریخ دیگر نیز بسیار گفته شده است.

از آن حضرت هفت فرزند ذکور و یک اناث باقی ماند و نام ذکور از این قرار است:

۱- حقیر سلطانحسین تابنده ملقب به رضاعلیشاه ۲- آقایان دکتر محب الله آزاده

۳- دکتر نورعلی تابنده ۴- دکتر نعمت الله تابنده ۵- مهندس نصرالله تابنده ۶- مهندس

شکرالله تابنده ۷- دکتر محمود تابنده.

آن حضرت مانند جدّ و پدر بزرگوار و سایر اسلاف خود در آداب دینی کاملاً مقید بوده و حتی الامکان در عمل به مستحبات هم مراقبت داشت از جمله از بیداری اسحار اصلاً غفلت ننمود و در تابستان و زمستان اقلّاً یک ساعت به اذان صبح بیدار بوده به تهجد و بندگی خدا اشتغال داشت و پس از نماز صبح به قرائت قرآن مشغول می شد.

در اقامه ی مجالس سوگواری حضرت خامس آل عبا و سایر ائمه هدی علیهم السلام نیز کاملاً

جدیت و کوشش داشت و خود با نهایت علاقه در مجالس شرکت می نمود.

معمول نداشت که در مجالس روضه از وعظ معینی دعوت نماید بلکه مانند جدّ و پدر که همین رویّه را معمول داشتند می فرمود مجلس ذکر مصیبت برای توسل است و مجلس فیض است و هریک از وعظ و ذکر که مایل باشند شرکت کنند با نهایت میل بلکه با افتخار از آنان پذیرائی می نمود. از این رو در مجالس ذکر مصیبت که از طرف ایشان منعقد می شد عده ی زیادی از وعظ و روضه خوان های خارج بیدخت نیز شرکت می کردند و مجالس بسیار گرم و بی ریا تشکیل می شد.

در مراقبت امور وقف و به مصرف رساندن در محل آن بقدری دقیق بود که کمتر نظیر

آن دیده شده و همه جزئیات آن را در دفاتر ثبت می‌نمود که اشتباهی رخ ندهد، عصرها به تدریس تفسیر قرآن مجید در صحن متبرک سلطانی اشتغال داشت و حقایق دینی و معارف الهی را مطابق فهم عموم بیان می‌فرمود و گاهی درس دیگری هم از فقه یا حکمت یا منطق اضافه بر تفسیر می‌فرمود، از رسیدگی به امور فقرا و مراقبت در جلسات فقری به هیچوجه غفلت نداشت و شب‌های جمعه خود حضرتش کتاب مستطاب صالحیه را شرح و تفسیر می‌فرمود.

در عین آنکه در انجام وظائف مقرره دینی جدی وافر داشت از مراقبت در امور دینی دیگران و کارهای زندگانی خود و پذیرائی واردین و نوشتن جواب مراسلات هم غفلت نداشت.

ایشان نیز مانند جد و پدر عالی‌مقدار به کشاورزی و فلاحت اشتغال داشته و از آن طریق امرارمعاش می‌نمود و به فقرا نیز مرتب دستور کسب و کار داده و بیکاری را مذمت می‌فرمود و روش آن حضرت در زراعت کاملاً سرمشق بود و چون کاملاً خبره امور زراعتی بوده شخصاً دستورات لازمه را به زارعین می‌داد، همچنین در امور ساختمانی و حفر قنوات و دامداری کاملاً با اطلاع بوده و خود بدان‌ها رسیدگی می‌فرمود.

در پرداخت حقوق خدایی به هیچوجه تسامح نورزیده و حساب مخصوصی برای این امر داشت که مبادا گاهی مختصری غفلت شود یا فراموش کند، و از حال مستحقین و مساکین به هیچوجه غفلت نداشت. در امور خیریه و انجام کارهای نیک بسیار راغب و کوشا بود بطوریکه در همه اطراف گناباد یادگارهای نیک آن حضرت از حوض و آب‌انبار و حمام و مسجد به چشم می‌خورد که یا خود آن جناب ساخته یا کمک در ساختمان یا تعمیر آنها نموده است و آثار نیک آن حضرت در خود بیدخت بیش از حدّ احصاء است. مزار متبرک سلطانی بیدخت هرچند در زمان پدر بزرگوارش شروع به ساختمان گردید ولی تکمیل و اتمام آن به وضع فعلی و ساختمان گنبد و صحن‌ها و تکیه و غیر آنها تماماً در زمان آن حضرت بود که قضیه مسجد اقصی و اتمام آن را به وسیله حضرت سلیمان بخاطر می‌آورد، و بطور خلاصه آثار خیریه آن حضرت بقدری زیاد است که فراموش شدنی نیست و دل دوستان از

## شرح رساله شریفه صالحیه / ۴۳

دیدن آنان داغدارتر می‌شود، و قضیه سائلی که به حضرت حسین علیه السلام پس از دریافت وجه هنگفت که زیادتر از حدّ انتظارش بود و گریه کرده گفت، حیف از چنین دست بدّال و با بخشش که زیرخاک رود! بخاطر می‌آورد، و همه افسوس می‌خوریم که چنین وجود منبع فیض از میان ما برود و جسد مبارکش در خاک تیره‌ی لحد پنهان گردد.

رساله پندصالح که دستورات حضرتش برای فقرا می‌باشد بسیار جامع و در حقیقت با کوچکی حجم آن بهترین و بزرگترین رساله است که تاکنون نوشته شده و خودی و بیگانه و دوست و دشمن از مطالعه آن بهره‌مند گردیده و هرکس آن را دیده پسندیده است و می‌توان گفت رساله‌ای با این جامعیت و به این اختصار کمتر نوشته شده است:

من نمی‌گویم که آن عالیجناب

هست پیغمبر ولی دارد کتاب

حتی چند نفر از فضلاء تقاضا داشتند که به زبان عربی و زبان‌های لاتین نیز ترجمه شود و تاکنون سه مرتبه به چاپ رسیده است.

مرقومات و مکاتیبی هم از آن حضرت به یادگار مانده که هریک از آنها حاوی مطالب بسیار مهم عرفانی و اخلاقی و دینی است و دلالت بر تبخّر آن جناب در علوم دینی و عقلی نیز علاوه بر مراتب کامله‌ی عرفانی دارد.

## درباره حضرت آقای رضاعلیشاه علیه السلام

عالم حقایق ایمانی و عارف معارف ربانی، زین العرفاء و قرّة عین الفقراء الحاج سلطانحسین تابنده رضا علیشاه، فرزند و خلیفه قطب الاقطاب و لبّ الالباب مؤلینا المؤمن الحاج شیخ محمد حسن صالحعلیشاه طاب ثراه و نتیجه سلطان الحکماء المتألّهین و برهان العرفاء الموحّدین مرحوم سلطانعلیشاه نورالله ثراه می باشند.

جناب آقای رضا علیشاه تولد با سعادتش در ۲۸ ذیحجه الحرام ۱۳۳۲ قمری برابر ۲۵ آبان ۱۲۹۳ شمسی از عقیقه کریمه معظمه صبیّه مرحوم آقای ملا محمد صدرالعلماء بوده است. پس از ایام رضاعت و صباوت، به آموختن خواندن و نوشتن نزد مرحوم ملا خداداد خیبرگی مشغول گردید. سپس مقدمات عربیت را در بیدخت نزد مرحوم آقا ملا محمد رحمانی نودهی مشهور به ادیب و بعد نزد مرحوم ملا محمد اسماعیل رئیس العلماء، و معانی و بیان را نزد مرحوم آقا ملا محمد صدرالعلماء و معالم و شرایع و شرح لمعه و شرح منظومه حکمت و منطق را در محضر انوار مرحوم آقای صالحعلیشاه طاب ثراه استفاده نمود.

در سال ۱۳۱۰ شمسی (۱۳۵۰ قمری) به امر پدر بزرگوار برای تکمیل تحصیلات به اصفهان مسافرت فرمود. و در آنجا/شارات و قوانین را نزد مرحوم آقا شیخ محمد گنابادی و اسفار را نزد مرحوم آقا شیخ محمود مفید و شرح مکاسب و هندسه و هیئت را نزد آیه الله مرحوم حاج آقا رحیم ارباب و فرائد الاصول را نزد آقای حاج سید مرتضی خراسانی معروف به جارچی و کفایة الاصول را نزد مرحوم آیه الله آقای سید محمد نجف آبادی استفاده نمود و موفق به اخذ اجازه روایت گردید.

و در همان اصفهان تحصیلات خود را ادامه داد و شرح فصوص و بعض علوم دیگر را نزد مرحوم آقا شیخ اسدالله ایزد گشسب (درویش ناصرعلی) تلمذ نمود و پس از پنج سال توقف در اصفهان به تهران آمده، وارد دانشکده معقول و منقول شد و از آقایان مرحوم عصار و مرحوم مشکوة و مرحوم آشتیانی و سایر اساتید محترم استفاده علمی نمود. ضمناً در دانشسرای عالی مشغول تحصیل گردید و در سال ۱۳۱۸ شمسی موفق به اخذ گواهینامه

۱. برگرفته از کتاب خورشید تابنده، تألیف حضرت آقای حاج علی تابنده محبوب علیشاه، تهران: حقیقت، ۱۳۷۷.

لیسانس شد. بعداً مدتی در تهران توقف فرمود و در سال ۱۳۲۱ شمسی به بیدخت تشریف برد و در خدمت و ملازمت پدر بزرگوار و استفاضه از محضر انوار و انجام دستورات سلوکی ایشان اقامت نمود.

و در سال ۱۳۱۶ شمسی (۱۳۵۶ قمری) با صبیبه مکرمه مرحوم آقای دکتر علی نورالحکماء ازدواج فرمود و در هفتم ذیحجه الحرام ۱۳۶۴ قمری (۲۲ آبان ۱۳۲۴ شمسی) خداوند متعال اولین فرزند سعادت‌مند ذکور به نام علی که سومین فرزندشان است، به ایشان عنایت فرمود. دومین فرزند ذکور ایشان به نام محمد است که در سوم ربیع الثانی ۱۳۷۴ مطابق نهم آذرماه ۱۳۳۳ متولد شده و فرزندان ذکور ایشان منحصر به این دو نفر می باشد.

در سال ۱۳۶۴ قمری (۱۳۲۴ شمسی) به عزم تشرف عتبات عالیات حرکت فرمود و به آستانه بوسی اعتبار مقدسه عراق مشرف شد و در ضمن به ملاقات علماء اعلام و حجج اسلام و مراجع تقلید از قبیل آیه الله مرحوم آقای سید ابوالحسن اصفهانی و آیات الله آقای حاج آقا حسین قمی و آقای حاج شیخ عبدالکریم زنجانی و مرحوم آقای سید هبه‌الدین شهرستانی و مرحوم آقای حاج شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء، موفق و مورد احترام آنان واقع گردید و در سفر بعدی در سال ۱۳۶۸ قمری در نجف اشرف از آیه الله مرحوم آل کاشف الغطاء پس از امتحان و پرسش بعض مطالب غامض فقهی و اصولی به اجازه اجتهاد نائل گردید.

پس از درک استفاضه کامل از زیارات اعتبار مقدسه در سال ۱۳۶۴ قمری به طرف سوریه حرکت فرمود و در دمشق به زیارت مزار کثیرالانوار حضرت زینب علیها السلام و سایر مقابر اهل بیت موفق گردید و پس از گردش در شهرهای حمس و حلب به بیروت رفته و از آنجا به طرف مصر حرکت نمود و در قاهره و اسکندریه نقاط تاریخی و مراکز علمی و امکانه تماشایی را مشاهده فرمود و از مصر به فلسطین تشریف برد و به زیارت مسجد اقصی و مسجد صخره موفق شد و ضمناً کلیساهای مهم مانند کلیسای قیامت و کلیسای مریم و کلیسای جتسیمانی و سایر کلیساهای را دیدن فرمود و به خلیل الرحمن و بیت اللحم و زیارت مرقد مطهر حضرت موسی علیه السلام موفق گردید و از آنجا به سوریه و سپس به عراق حرکت فرمود و از

راه بصره به ایران مراجعت نمود. پس از توقّف چندی و رفتن به قم و زیارت حضرت معصومه علیها السلام و ملاقات آیات الله و حجج اسلام به تهران آمد و از آنجا به گناباد تشریف برد. و تحت تربیت و مراقبت پدر عالیقدر به ریاضت و مجاهده و تزکیه نفس و تصفیه قلب مشغول گردید و پس از خالص شدن از کدورت نفسانیه و منزّه شدن از تبعات و لوازم عالم طبع و نیل به فناء در توحید و انغمار در احدیت و سیر کامل مراتب سلوک، در شعبان ۱۳۶۹ قمری به اخذ اجازه امامت جماعت و تلقین اذکار و اوراد لسانی از طرف پدر بزرگوار موفق گردید و در یازدهم ذی القعدة همان سال (۱۳۶۹ قمری) به ارشاد عباد و دستگیری طالبین با لقب «رضا علی» مفتخر گردید.

سپس در همان سال ۱۳۶۹ قمری (۱۳۲۹ شمسی) برای تشرّف مکه معظمه حرکت نمود و پس از انجام مناسک حج و زیارت روضه منوره نبوی و قبور متبرکه ائمه اربعه علیهم السلام در بقیع و سایر مقابر بزرگان به طرف سوریه و لبنان حرکت فرمود و از آنجا به مصر و اردن و فلسطین رفت و پس از تشرّف به بیت المقدس و سایر اماکن مقدسه و گردش در شهرهای معروف لبنان مانند: بعلبک و طرابلس و شهرهای دیگر به امان رفته سپس به سوی عراق حرکت فرمود و پس از درک زیارت اعتاب مقدسه و ملاقات مراجع تقلید به سوی ایران مراجعت فرمود.

در سال ۱۳۳۳ شمسی مرحوم صالحعلیشاه طاب ثراه مبتلا به کسالت شدیدی شد، به تهران تشریف آورد و اطباء پس از معاینات دقیقه لزوم حرکت ایشان را به اروپا برای معالجه لازم دانسته و با اصرار دوستان و الزام اطباء عازم اروپا شد. و آقای حاج آقا تابنده نیز در ملازمت پدر بزرگوار به ژنو تشریف برد و مراقبت و پرستاری کامل در بیمارستان از ایشان می نمود و مدت معالجه قریب سه ماه به طول انجامید و عمل جراحی انجام شد. در خلال این مدت بر حسب دعوت و اصرار آقای شیخ مصطفی سرسلسله طریقه شاذلیه که در پاریس مقیم بود، آقای حاج آقا تابنده به پاریس تشریف برد و مورد استقبال و تجلیل کامل واقع گردید و چند روزی در پاریس توقف فرمود و نقاط دیدنی و موزه های تاریخی و مراکز علمی آنجا را دیدن نمود. در این سفر آقایان دکتر محب الله آزاده و حسینعلی مصداقی و

## شرح رساله شریفه صالحیه / ۴۷

ابوالحسن مصداقی و حاج مهدی آقا ملک صالحی در ملازمت حضرت آقای صالحعلیشاه طاب ثراه بودند و آقای دکتر محمد حسین حافظی نیز در آنجا سکونت داشت، در امور پرستاری در بیمارستان مراقبت کامل داشت.

در سال ۱۳۳۶ شمسی (۱۳۷۶ قمری) بنا به دعوت مرحوم آقای حاج ابوالفضل حاذقی نماینده فرهنگی ایران به افغانستان مسافرت نمود و در مدت اقامت چند روزه شهرهای هرات، کابل، غزنین، و مزار شریف را گردش کرد و به زیارت مقابر بزرگان و عرفاء موفق گردید و به طرف پاکستان حرکت کرد و در شهرهای پیشاور و لاهور و کراچی و کویته گردش نموده به ایران مراجعت فرمود و از زاهدان به کرمان رفت و به زیارت مزار کثیرالانوار حضرت شاه نعمه‌الله ولی طاب ثراه در ماهان موفق شد و سپس به یزد و اصفهان و شیراز و کاشان و قم تشریف برده، به تهران مراجعت فرمود و پس از توقف چندی به گناباد تشریف برد. در سال ۱۳۳۸ شمسی هم سفری به شهرهای شمالی و غربی ایران نمود. و در ذیقعه ۱۳۷۹ قمری فرمان خلیفه الخلفائی و جانشینی پدر عالیمقدار با لقب «رضا علیشاه» برای ایشان صادر گردید.

در سال ۱۳۸۰ قمری (۱۳۴۰ شمسی) در ملازمت پدر بزرگوار برای انجام عمره رجبیه به مکه معظمه و مدینه طیبه مشرف گردید و ولادت با سعادت مولای متقیان صلوات الله علیه را در مکه معظمه و روز بعثت پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در مدینه منوره مشرف بود و از آنجا در ملازمت پدر عالیمقدار به امان و فلسطین رفته، به زیارت بیت المقدس و اماکن مقدسه موفق گردید؛ سپس به طرف عراق حرکت فرمود و به زیارت عتبات عالیات مشرف گردیده، به ایران مراجعت فرمود.

در سال ۱۳۸۲ قمری مطابق اوائل سال ۱۳۴۲ شمسی نیز بر حسب اجازه پدر بزرگوار به مکه معظمه برای حج تمتع و پس از زیارت روضه منوره نبوی و ائمه اربعه عَلَيْهِمُ السَّلَام در بقیع و حرم مطهر حضرت زینب عَلَيْهَا السَّلَام در دمشق و رفتن اردن و بیروت در محرم ۱۳۸۳ به تهران مراجعت نمود. مکرر هم به زیارت مرقد مطهر حضرت ثامن الائمه، علیه آلاف الثناء و التحیه، مشرف می‌شد و به افتخار خدمت در کشیک سوم آستان ملک پاسبان رضوی عَلَيْهِ السَّلَام

مفتخر گردید.

در هشتم ربیع الثانی ۱۳۸۶ قمری (۱۳۴۵ شمسی) آقای صالحعلیشاه طاب‌ثراه بر حسب معمول به بیرونی تشریف آورده و به رسیدگی امور و پذیرائی مشغول شد. ناگاه کسالتی که از سابق مبتلا بود شدت یافت و به اندرون تشریف برد و اطباء حاضر شده و مشغول معالجه شدند، ولی با کمال تأثر و تألم صبح روز نهم موقع اذان صبح پس از پنجاه سال هدایت و ارشاد در سن ۷۸ سالگی مرغ روح مطهرش قفس تن را شکست و در ملأ‌اعلی به محبوب حقیقی و معشوق واقعی پیوست، رحمة‌الله الواسعة علیه، و عالم تشیع و عرفان را عزادار و سوگوار نمود. و جناب آقای رضا علیشاه تا مدت چهل روز صبح و عصر در مزار متبرک و داخل قریه بیدخت و قراء گناباد به تعزیه‌داری مشغول بود.

پس از رحلت مرحوم آقای صالح‌علیشاه طاب‌ثراه، به موجب فرمان و وصیت، مسند ارشاد و هدایت و پیشوایی سلسله جلیله علویه رضویه نعمة‌اللهیه سلطانعلیشاهی به وجود مقدس آقای رضاعلیشاه زیب و زینت یافت و به امور فقراء و ارشاد طالبین و دستگیری مشتاقین مشغول گردید. ضمناً رسیدگی به امور کشاورزی و تکمیل و توسعه صحن‌های مزار متبرک مرحوم آقای سلطانعلیشاه طاب‌ثراه و آبادی محل و حفر و تنقیه قنوات اشتغال داشت و در صحن کوثر مهمانسرای مفصلی به هزینه خود برای پذیرایی وافدین و زائرین بنا فرمود و محلی از خود برای هزینه پذیرایی معین نمود.

پس از رحلت آقای صالح‌علیشاه طاب‌ثراه یک سفر حج تمتع و چهار سفر برای انجام عمره به مکه معظمه مشرف گردید. چند سفر هم در سالهای ۱۳۴۸ و ۱۳۵۰ و ۱۳۵۸ شمسی به هندوستان و اروپا برای معالجه قلب و روماتیسم مسافرت فرمود. در تاریخ ۱۷ بهمن ۱۳۵۹ که کسالت‌های سابق شدت یافته بود به هندوستان مسافرت فرمود. در ایران هم بر حسب تقاضا و دعوت دوستان چندین نوبت به شهرهای شمالی و غربی و جنوبی تشریف برد. در سال ۱۳۵۹ شمسی هم مسافرتی به کرمان و زیارت مقبره متبرکه ماهان و شهرهای بین راه فرمود.

معمول آن جناب در بیدخت عصرها به صحن مزار تشریف آورده، تفسیر منیر بیان



السعادة را (تألیف مرحوم آقای سلطانعلیشاه طاب ثراه) با بیانی جامع که هم عالم کامل و افراد جاهل استفاده می نمودند، تدریس می فرمود و در ضمن بیان به مناسبت، نصایح و دستورات مذهبی و اخلاقی و مواظب لازم ذکر می نمود. شب های جمعه هم پس از ادای فریضه رساله صالحیه (تألیف مرحوم آقای نورعلیشاه طاب ثراه) را شرح می داد.

آقای رضا علیشاه از فضلاء عصر و علماء و محققین زمان خود محسوب می گردید و علاوه بر مقام عالی معنویت و روحانیت در فضائل انسانی و کمالات نفسانی و ملکات فاضله ممتاز و کم نظیر بود. عشق و علاقه وافری به مطالعه کتب و تهیه آنها و تألیف و تصنیف داشت و کتب مفیده بسیاری در موضوعات مختلفه مذهبی و اخلاقی و تاریخی به فارسی و عربی تألیف و تصنیف فرمود که بعض آنها چندین نوبت به چاپ رسید و مکرر هم مقالات علمی و مذهبی از ایشان به فارسی و عربی در مجلات درج شد.

تالیفات و تصنیفات آن جناب:

- ۱ - تجلی حقیقت در اسرار فاجعه کربلا؛ ۲ - رساله خواب مغناطیسی ضمیمه کتاب تنبیه النائمین؛ ۳ - شرح حال خواجه عبدالله انصاری؛ ۴ - ترجمه دعای ابوحمزه ثمالی؛ ۵ - فلسفه فلوطین رومی؛ ۶ - نابغه علم و عرفان؛ ۷ - فلسفه ابن رشد و ترجمه کتاب «الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة»؛ ۸ - سیر تکاملی و حرکت جوهریه؛ ۹ - تاریخ و جغرافیای گناباد؛ ۱۰ - یادداشت های سفر به ممالک عربی؛ ۱۱ - خاطرات سفر حج؛ ۱۲ - گردش در افغانستان و پاکستان؛ ۱۳ - یادداشت های سفر از گناباد به ژنو؛ ۱۴ - رساله رفع شبهات؛ ۱۵ - رهنمای سعادت؛ ۱۶ - نظر مذهبی به اعلامیه حقوق بشر؛ ۱۷ - ده سخنرانی (متن سخنرانی های حضرتش)؛ ۱۸ - قرآن مجید و سه داستان اسرار آمیز عرفانی؛ ۱۹ - سه گوهر تابناک از دریای پرفیض کلام الهی؛ ۲۰ - التاريخ المختصر فی احوال المعصومین الاربعه عشر (که در ایام صباوت مرقوم فرمودند)؛ ۲۱ - چهل گوهر تابنده (متن سخنرانی های حضرتش).

حضرت آقای رضاعلیشاه در سحرگاه ۱۸ شهریور ۱۳۷۱ شمسی مطابق با ۱۱ ربیع الاول

۱۴۱۳ قمری دارفانی را وداع گفت و به ملکوت اعلی پیوست. جانشین منصوص ایشان

فرزند ارشد ذکورشان حضرت آقای حاج علی تابنده محبوب علیشاه، ایام ارشادشان کوتاه و فقط چهارسال و چند ماه بود و در ۲۷ دی سال ۱۳۷۵ مطابق با ۶ رمضان ۱۴۱۷ قمری از قید تن جسمانی رهایی یافته و روح مقدسش به وصال محبوب رسید. جانشین منصوص معظم له، عم مکرّمشان حضرت آقای حاج دکتر نورعلی تابنده مجذوب علیشاه نیز پس از ۲۳ سال قطبیت و ارشاد فقرا سرانجام در ۳ دی ۱۳۹۸ مطابق با ۲۷ ربیع الثانی ۱۴۴۱ دارفانی را وداع گفته، به لقاء الله پیوست.

اینک مقام قطبیت و ارشاد در سلسله جلیله نعمت اللهی گنابادی مزین است به وجود بندگان حضرت آقای حاج مهندس سیدعلیرضا جذبی ثابت علیشاه که خداوند سایه‌ی مبارکشان را بر سر جمیع اهل سلوک پیوسته گسترده دارد.

## مقدمه حضرت آقاي صالح عيشاه عليه السلام

### بر اولين چاپ صالحيه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَبِهِ اسْتَعِينُ

ستایش واجبی راست که به پرتو او ماهیات ممکنات قدم به عرصه وجود گذاشته و درود از بارگاه حضرت اله بر مصداق **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ** و مرشد کامل آگاه حبيب حضرت **وَدُودِ أَعْنَى مُحَمَّدِ الْمَحْمُودِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ** و بر آل امجاد آن حضرت، مظاهر حضرت عزت لا سیما سر حلقه ی اهل صفا و خاتم الاولیاء وصی بلا فصل حضرت مصطفی اعنی علیاً **الْمُرْتَضَى عَلَيْهِ سَلَامُ اللَّهِ الْمَلِكِ الْأَعْلَى**.

و بعد، چنین می گوید این عبد عاصی خا طی محمد حسن جنابذی که بر طالبین طریق هدایت و اصحاب تحقیق و ذکاوت و علمای اعلام و عرفای ذوی المقام پوشیده و مخفی نماند که حضرت عالم ربانی و عارف صمدانی الجامع بین المعقول و المنقول و حاوی الفروع و الأصول، مجمع الکمالات الصوریة و المحيط علی المراتب الباطنیة، مُرْشِد السلسلة العلیة الغالیة النعمة الیهیة، و حید الزمان، مرجع اهل الايقان، زبده العلماء الکاملین و نُخبَةُ الحُکماء المتألهین و نَبِجَةُ العُرفاء الزاشدین و امام الهدی و الیقین، قُطْبُ الْأَقْطَابِ وَ لُبُّ الْأَبَابِ، مَوْلَى الْمَوَالِی، مَوْلَانَا الْحَاجُّ مُلَاعَلَى الْجَنَابَذِی را کتب و افاضات بسیار است که هر یک مبین کتب و مُهیمن فن خود است مثل کتاب **رافع الاحراض** در علم نحو و صرف و تصریف و اشتقاق به طرزى مخصوص که مرغوب

اهل فضل و آسان و سهل نماید و معین الادراک مختصر نحو فارسی و کتاب سهل و آسان در نحو و صرف فارسی برای مبتدئین نوشته شده بطوری که محتاج به معلّم نیست و هیچ مسئله سابق، موقوف بر لاحق نیست و کتاب نظیم که الفیه‌ای است به بحر جزی عربی در علم معانی و بیان و بدیع، هزار بیت کامل است و کتاب تذهیب التّهذیب شرح مزجی بر تهذیب المنطق و کتاب کامل در مطالب منطقیّه تصنیف است و کتاب *مناهج الوصول إلى معالم الأصول فی شرح معالم الأصول فی علم الأصول* و کتاب حکوما در علوم غریبه و کتاب *سلطان در الهی اخص* مشتمل بر کلام و حکمت و عرفان و کتاب *سلطنته الحسین* در مراثی و کتاب *قلزم* در اخبار و تواریخ مشتمل بر هفت جلد کبیر و کتاب *نجد الهدایه* در اختلاف مذاهب و در عقاید و اعمال و اقوال مشتمل بر مهمّات تواریخ و بعضی عجایب عالم و در ضمن آن علوم رسمیه و غریبه مندرج شده در دوازده جلد و *رجوم الشیاطین* تقریظ بر تفسیر *بیان السعاده* حضرت والد شهید ایشان جدّ راقم حروف و در ضمن اجمال حالات ایشان درج شده و کتاب *ذوالفقار* در حرمت کشیدن تریاک به ادلّه اربعه مشتمل بر صد و ده مسئله فقهیه از مقوله کشیدن تریاک.

و این قدری که ذکر شد غیر از کتبی است که استنساخ نشده و نسخه آن مفقود گردیده یا صرف نظر از آن فرموده‌اند مثل *نخبه و حاج و زاد الحجاج افغان* و *دم آدم و حسابان حساب* و رساله *اسطرلاب و علویه کلام* و نسخه در رمل و نسخه رمزی در صنعت و اوراق و نقشه سیاحت و صحیفه مکاشفات. و اگر

چه ناظر در هر یک از آنها به دیده‌ی انصاف نظر کند جمیع آنها را به طرز خوب و احسن اسلوب یابد و از منافیات فصاحت و بلاغت خالی و از ایجاز مخلّ و اطناب مملّ عاری بیند لکن این رساله موسوم به صالحیه که به اسم این خاکروبه آستان درویشان مرقوم گردیده از جهاتی احسن تمام صحائف و اشرف جمیع طرائف است که مشتمل است بر معرفت اله و مظاهر آگاه که اشرف موضوع و غایت است و دارای جمیع مطالب حکمیّه و کلامیّه و مشتمل بر جمیع علوم رسمیّه و اشارات علوم غیر رسمیّه، بطوری که برنده به مقصد و مُعین به مطلب است دقایق تمام علوم را دارا است مشتمل بر هزار کلمه معرفت که از هر یک هزار در گشوده شود و بر آداب شریعت و وظایف طریقت و دقایق کلمات حکمت مُنطوی بر مبدء و معاد دارای عبارات و اشارات و لطایف پس ترجمه قرآن و اخبار است:

### صالحیه شد چو قرآن مدل

هادی آن کس که دارد ذوق دل

و الحقّ تابه حال چنین رساله‌ای در عرفان نوشته نشده و نکات شریعت و طریقت و حقیقت به اینطور مکشوف نگردیده ظاهر و باطن در او مندرج و مراتب و مقامات در او مندمج است. فَهُوَ حَرَىٰ بِأَن يُكْتَبَ بِمِدَادِ التُّورِ عَلَىٰ صَفْحَاتٍ مِّنْ خُدُودِ الْحُورِ اگر چه مطالب حقیقت به لفظ در نیاید ولیکن ذکر نان گرسنگی و ذکر آب تشنگی آورد، یاد یاران دل رباید، لکن بر هیجان محبّت افزایش. پس ای برادران جسمانی و اخوان ایمانی، او را چون گوهر گرانبها بگیرید و رموز آن را از غیر اهل

**پوشید و در دقایق آن غور نمایید تا از متاع این شجره‌ی  
طیبه بهره بردارید و راقم را در اوقات دعا به دعای خیر یاد  
نمایید. وَقَفَّكُمُ اللَّهُ وَإِيَّايَ لِمَا يُحِبُّ وَيَرْضَى وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنْ اتَّبَعَ  
الْهُدَى وَاجْتَنَبَ الْغَيَّ وَالرَّدَى.**

این مقدمه‌ای است که حضرت آقا بر صالحیه قبل از چاپ اولش مرقوم فرموده‌اند، که مقدمه چاپ اولش است و چاپ اول در همان زمان که انجام شد به خط مرحوم آقای حاج شیخ المشایخ، حاج شیخ اسماعیل امیر معزی، و به همت و خرج مرحوم معین‌الحکما (پدر آقای دکتر علی نور) در همان اوایل چاپ شد.

موقعی که ایشان در تهران تشریف داشتند، در آن سفری که بعد از رحلت مرحوم آقای شهید به تهران رفتند، که قضایای انقلابات اینجا و سالار خان بلوچ و گرفتاری‌هایی پیدا شد که مجبور شدند حرکت کنند. در آنجا، در حضرت عبدالعظیم منزل کردند، برای اینکه دور از سیاست‌ها باشند. ولی در آنجا هم که بودند رجال مملکت همه برای دیدن می‌آمدند؛ حتی نایب‌السلطنه، عضدالملک، پدر مرحوم آقای مشیرالسلطنه، سایرین، وزراء همه برای دیدن می‌آمدند. ایشان هم خب مقید به بازدید بودند.

ایشان قبل از حرکت، آن اوایل حضرت آقا [صالح‌علیشاه] را فرموده بودند: از اینجا حرکت کن! موقعی که در حبس سالار خان بودند پیغام داده بودند که حضرت آقا [صالح‌علیشاه] از اینجا حرکت کنند به تهران بروند و از آنجا هم برای تحصیل به اصفهان بروند که ایشان هم حسب الامر مرحوم آقای نورعلیشاه حرکت کردند. تهران بودند تا موقعی که آقای نورعلیشاه وارد تهران شدند، آن وقت ایشان را خودشان به اصفهان بردند؛ برای تحصیل در مدرسه صدر اصفهان و نزد مرحوم آشیخ محمد بیلندی، برادر مرحوم آشیخ نظام که غالباً می‌شناسند.

آشیخ نظام‌الدین بسیار حکیم دانشمند خوبی بود، مدت‌ها در سبزوار بودند این اواخر عمر به بیدخت آمدند. از حکما و مدرسین معروف بودند. خب به واسطه‌ی اینکه هم نسبت دوری داشتند و هم اینکه اهل گناباد بودند مرحوم آقای نورعلیشاه حضرت

آقا[صالح‌علیشاه] را خودشان به یک اتاقی در مدرسه بردند و به مرحوم آشیخ محمد سپردند، که مراقبت از درس ایشان بکند.

یادم می‌آید سالی که من به اصفهان رفتم و همان اول خدمت مرحوم آشیخ محمد رسیدم، ایشان (حالا روز اول بود یا روز دوم) گفتند چند روز پیش از آنکه تو بیایی، خواب دیدم آقای نورعلیشاه همانطوری که دست حضرت آقا[صالح‌علیشاه] را گرفتند آوردند پیش من، دست تو را گرفتند آوردند اتاق من و گفتند که من فلانی را برای تحصیل به تو سپردم. مقصود، در آنجا تحصیل می‌کردند. خب عرایضی هم عرض می‌کردند؛ با پست یا با مسافر می‌فرستادند. هر دفعه مطالبی و سؤالاتی می‌کردند. آنچه مشکلات فقری بوده، مکاشفاتی، مشاهداتی یا مطالب فقری سؤال می‌کردند و درخواست جواب می‌کردند. حتی یک مرتبه هم خدمت مرحوم آقای نورعلیشاه عرض کرده بودند که چقدر خوب است که برای مطالب عرفانی چیزی مرقوم بفرمایید که مدام محتاج به زحمت دادن نشود که مدام از من یا دیگران عریضه عرض بشود. این است که ایشان شروع کردند به نوشتن *صالحیه*.

تمام مطالب و رموز عرفان و آنچه برای یک نفر سالک واقعی لازم است در کتاب *صالحیه* ذکر شده است. من در تهران که بودم مرحوم کاظم‌زاده ایرانشهر به یکی از رفقاییش نوشته بودند که کتاب *صالحیه*، بهترین کتاب عرفانی، را اگر در آنجا پیدا می‌شود بفرستید. ایشان به من گفتند، من هم کتاب *صالحیه* را فرستادم. آقای کاظم‌زاده خیلی اظهار تشکر کرده و نوشته بود: «بهترین کتاب در عرفان است و نمی‌دانم در فامیل ایشان کسی هست که بتواند این را شرح و تفسیر بکند.» نوشته بود «در فامیل ایشان»، برای اینکه مطالب و درک حقایقش خیلی مشکل است و هر کسی نمی‌تواند. مرحوم کاظم‌زاده در سوئیس بود.

*صالحیه* را در ظرف یک هفته مرقوم فرمودند؛ با گرفتاری‌های زیادی که داشتند تأثرات و ناراحتی‌ها و هنوز از زمان شهادت مرحوم آقای شهید هم خیلی نگذشته بود و بعد از آن هم گرفتاری‌های سالارخان و در واقع از ناچاری حرکت کردند و از وضع زندگانی بیدخت بی‌خبر بودند و در آنجا هم همینطور وضع مملکت هرج و مرج بود. هر روز در یک جایی طغیانی می‌شد و ایشان هم بی‌پرده مطالبی را می‌فرمودند؛ از جمله، یک روز بازدید

عضدالملک بودند. عضدالملک نایب السلطنه بود، پیرمرد با اینکه نایب السلطنه بود، معمولش این بوده که روی مخدّه می نشست. ایشان نشسته بودند و حضرت آقا و مرحوم آقای شیخ عبدالله حائری و مرحوم حاج آقای سلطانی در خدمتشان بودند. می آیند خبر می کنند، به عضدالملک می گویند که رئیس الوزرا می خواهد شرفیاب بشود، اجازه می فرمایید؟ گفته بودند: بگو بیاید اینها غریبه نیستند از خود ما هستند و بیاید بنشینند. رئیس الوزرا هم که صمصام السلطنه بختیاری بوده آمده نشسته. چندی طول نکشیده که گفتند: وزیر جنگ می خواهد شرفیاب بشود، سردار اسعد بوده، آن سردار اسعد بزرگ، آن هم می آید می نشیند. مقصود، دو سه نفر از این وزرای ایشان که هرروز مطالب مملکتی را، گزارشات مملکتی را به عرض می رسانند، اظهار می کنند که فلان جا باز عدّه ای طغیان کردند، دستور دادند که قشونی برود آنجا، در فلان جای دیگر همینطور، چند جا. هم وزیر جنگ و هم رئیس الوزرا از عضدالملک کسب دستور می کردند. ایشان بدون اراده، بی اختیار می فرمایند: اگر از من می پرسید آصف الدوله شاهسون را دار بزید همه ی مملکت [آرام می شود]. عضدالملک ساکت می شود. آنها هم هیچی نمی گویند و دیگر مطلب تمام می شود و هیچکس دیگر صحبتی نمی کند و حرکت می کنند.

بعد عضدالملک می گوید: اینها استعداد ندارند که همه مطالب پیش شان بطور صریح گفته بشود. فرموده بودند: راست می گویند، شما فردا به دار بزید! چون آصف الدوله شاهسون کسی بود که مدام رؤسای طبس را بر مخالفت مرحوم آقای شهید تحریک می کرد و در زمانی که والی خراسان بود بانی مقدمات قتل مرحوم آقای شهید بود. این است که بطور صریح فرموده بودند که دروغ نمی گویم و بی پرده مطالب را می گویم، اگر این کار را بکنید همه ی مملکت آرام می شود.

یا ایشان به سلطان آباد اراک، مسافرتی می کنند. اتفاقاً عدّه زیادی قبل از اینکه ایشان بروند، از حاکم آنجا شکایت می کنند و موقعی که ایشان مراجعت می کنند، خب رئیس الوزرا، هر کی بوده در آن موقع، می آید برای دیدن ایشان. بعد می گوید که وضع اراک، سلطان آباد چطور بود و شما نظرتان چیست؟ شما که رفتید همه جاها را با فقرا دیدید. رفتار



حاکم نسبت به مردم چطور است؟ چون مردم بعضی شکایت داشتند. فرموده بودند: در این دوره در ایران گمان نمی‌کنم هیچ زبردستی از بالا دستش راضی باشد. یعنی همانطور که آن مردم از او ناراضی هستند، حاکم آنجا هم از تو ناراضی است؛ بی‌پرده. دیگر او خجالت کشیده و ساکت شد.

این است که ایشان بارها هم مطالب و حقایق را بی‌پرده می‌فرمودند. هم باز دیده‌ها را می‌کردند، دیدنی‌ها هم در عین حال بوده. همانطور که پیشتر گفتیم یک قلمدان در آستین ایشان بود، سابقاً آستین‌های گشاد دگمه داشت، به محض اینکه می‌نشستند کاغذ و قلمدان را بیرون می‌آوردند و شروع به نوشتن می‌کردند.

نسخه همین کتاب را در ظرف یک هفته بدون مراجعه به کتب دیگر نوشته‌اند. به هیچ کتابی مراجعه نکردند نه از کتب عرفا، نه از حکما و نه از اخبار و احادیث. این کتاب را به این ترتیب مرقوم فرموده بودند و با اینکه هنوز اجازه به حضرت آقا نداده بودند که لقبی داشته باشند مع ذالک این کتاب را صالحیه [نامیدند].

## رساله صالحیه

مُشْتَمِلَةٌ عَلَى أَلْفٍ مَطْلَبٍ أَكْثَرُهَا مَرْمُوزٌ وَمِنْهَا مَا لَا يَنْحَلُّ إِلَّا بِمِفْتَاحٍ<sup>۱</sup>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كَيْفَ نَحْمَدُ مِنَ الْحَمْدِ مِنْهُ وَالْحَامِدُ مِنْهُ وَالْمَحْمُودِيَّةُ لَيْسَتْ إِلَّا لَهُ وَ  
كَيْفَ نُسَمِّي مَنْ لَا أَعْرَفَ مِنْهُ وَالْكُلُّ آيَاتُهُ إِلَّا أَنْ نَسَمَهُ بِأَعْرَفِ آيَاتِهِ وَ  
أَشْهَرِ أَسْمَائِهِ وَآمَجِّعِ صِفَاتِهِ وَمَظْهَرَ ذَاتِهِ وَنَعْرِفَهُ بِمَجْلَى مَعْرُوفِيَّتِهِ أَعْنَى  
مُحَمَّدًا ﷺ الْمَحْمُودَ بِذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَ أَعَالِيهِ وَ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ الْعَالِي  
بِقِيُومِيَّتِهِ كُلِّ مَخْلُوقَاتِهِ وَ سَائِرِ جَلَوَاتِهِ الْعَامَّةِ وَ مَظَاهِرِهِ الْآيَةِ التَّامَّةِ.

و بعد اجابت نمودم ملتتمس فرزند صلبی و روحانی خود را در ذکر  
نکاتی که اصول معرفت کلمات آیات و اخبار و آثار انبیاء و اولیاء و  
عرفاست و شمه‌ای از مطالب معارف و حقائق مبدئیّه و معادیّه و  
مظهریّه کشفیّه و علمیّه را بلفظ و کتاب درآوردم، اگر چه شدنی  
تحقق خواهد یا بکشف و شهود و عیان درآید و در عبارت نگنجد  
مخفی شود هر چند واضح گردد، مگر ذوق سلیم از عبارت اندکی  
ذوق نماید و وجدان صاف شمه‌ای دریافت فرماید و چون در  
اذهان عوام لغز می نمود بکلمات منفرد ادا نمودم تا مطابق افتد  
و جمعیت اسماء صورت گیرد و اگر چه اسم آن فرزند محمد  
حسن است لکن ملهم شدم که این رساله معارف را صالحیه نام  
گذارم رَجَاءً أَنْ يَكُونَ صَالِحًا و قسمت نمودم آن را بر پنج حضرت،  
موافق عدد حضرات خمسه:

حضرت اولی: در معارف راجع به نقطه و مبدء.

حضرت ثانیّه: در معارف راجعه‌ی به قوس نزول و ملکوت و غیب

که جبروت و ملکوت مثال است.

۱. رساله صالحیه مشتمل بر هزار مطلب، که بیشتر آنها رمزی است و بجز با کلید گشوده نمی شود.

**حضرت نائثه: در قاعده تا به مقابل نقطه که مظهر است.**

**حضرت رابعه: در قوس صعود و معاد تا به مرجع.**

**حضرت خامسه: در حضرت جامع اطوار و مجمع اکوار و نقطه‌ی**

**سیار که انسان کامل است و عَلِيُّ هُوَ الْمُتَحَقِّقُ بِالْكَلِّ.**

این کتاب را تألیف فرمودند و مشتمل بر پنج حضرت، حضرات خمسه که حضرت اولی آنچه که مربوط به نقطه و مبداء می باشند؛ یعنی به ذات حق تعالی و معارف حقیقی مربوط به غیب و ذات حق و تجلی اسماء و صفات و آنچه که مربوط به آن عالم است، این حضرت اولی است. معارف راجع به حضرت اولی.

حضرت دوّم، حضرت ثانیّه، راجع به قوس نزول. چون عرفا این عالم را به دایره‌ای تشبیه کردند که یک قسمتش قوس نزول گفته می شود، یک قسمت قوس صعود. از نقطه‌ی مبداء که بالا بگیریم همینطور یک قسمت می آید تا به پایین، نقطه‌ی مقابل او این را قوس نزول می گویند. از آنجا به طرف بالا می رود این را قوس صعود می گویند که بعبارت الاخری، آن حضرت اولی راجع به اصل نقطه که مبداء دایره است، مبداء دایره‌ی عالم وجود است که همان حقیقت وجود باشد، این حضرت اولی است.

حضرت دوّم از قوس نزول، قوس نزول مشتمل بر عوالم مختلفه است، از حضرت جبروت و ملکوت و مثال و ناسوت و هیولی، عالم ماده و هیولی، این حضرت دوّم می شود. حضرت سوّم آن نقطه‌ی مقابل نقطه‌ی اولی؛ یعنی درباره‌ی نقطه‌ی مقابل نقطه‌ی اولی که عالم هیولی باشد و چون مرکز ترقی همانجاست همانطور که انتهای نزول آنجاست ابتدای صعود هم همانجاست و این حضرت درباره‌ی نقطه‌ی مقابل نقطه‌ی مبداء است. حضرت چهارم در قوس صعود که از آنجا رو به عالم بالا می روند در معاد به اصطلاح قوس صعود همان معاد است.

معاد ای دوستان عودی به اصل است

تا برسد به مبداء اولی و به نقطه‌ی اولی که این چهارتا. آنوقت منظور از خلقت این عالم و منظور از این دوائر و مقصود از این عوالمی که در قوس نزول و قوس صعود است،

چیست؟ خلقت انسان است که غایت خلقت عالم، خلقت انسان است و غایت خلقت انسان هم وجود پیغمبر ما ﷺ، خَلَقْتُ الْاَشْيَاءَ لِاَجْلِكَ وَ خَلَقْتُكَ لِاَجْلِي<sup>۱</sup>، پس منظور اصلی از خلقت عالم، انسان است؛ انسان کامل. این است که حضرت [پنجم] درباره‌ی انسان است. حقیقت که درباره‌ی انسان و مراتب انسان و تکالیفی که هست. در اینجا دیگر تمام مراتب شریعت و طریقت و همه‌ی اینها در آن حضرت ذکر می‌شود.

---

۱. رسایل فیض کاشانی (الكلمات المخزونة)، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۲۱.

## حضرت النُّقْطَةُ وَ اللّاهُوت

اینجا چون هر کدام به مناسبتی چون اصطلاح کلمه گذاشتند که بطوریکه شمرده شده از اول تا آخر هزارتاست، هزارتا کلمه. در حضرت لاهوت، **توحید** است، در حضرت انسان، **حقیقت** است و در حضرت دوّم، **ظهور**، در حضرت قوس صعود، **سرّ**. هر کدام به مناسبت، مثل فصل فصل، یا این کلمات استعمال شده است. **حضرة النُّقْطَةُ وَ اللّاهُوت**، چون این مربوط به حقیقت وجود است و توحید است و مراتب، یعنی مراتب حقیقت وجود و آنچه مربوط به آن هست. این است که به عنوان **توحید** می فرمایند.

## توحید [۱]

وجود بدیهی نماید اما کنه او مخفی تر مخفیات است.

دانش حق ذوات را فطریست

دانش دانش است کان فکریست<sup>۱</sup>

به کنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خس بقعر دریا<sup>۲</sup>

شناوری خس در روی آب است و بس.

این مسأله‌ای است که در اصطلاح حکما و عرفا است که وجود (وجود یعنی هستی) هستی به صورت ظاهر، همه می‌فهمند معنیش چیست؟ به اصطلاح ابده بدیهیات است ولی اگر بخواهیم هستی را تفسیر کنیم و خوب کنجکاوی کنیم که معنی واقعیش را بفهمیم، کسی نمی‌تواند درست درک بکند.

إِنَّ الْوُجُودَ عِنْدَنَا أَصْلِيلٌ

وَدَلِيلٌ مِّنْ خَالِفِنَا عَلِيلٌ<sup>۳</sup>

مَفْهُومُهُ مَن أَعْرَفَ الْأَشْيَاءِ

وَكُنْهَهُ فِي غَايَةِ الْخَفَائِ<sup>۴</sup>

مفهوم ظاهر و عبارت ظاهر «وجود» را همه کس می‌فهمد، هیچکس نیست که معنی وجود و هستی را نفهمد ولی حقیقت وجود و هستی چیست؟ هیچکس نمی‌تواند، یعنی به آسانی نمی‌تواند درک بکند. برای اینکه، اینهایی که ما می‌بینیم آثار و عوارض است، اینهایی که می‌بینیم خود هستی و وجود نیست. پس، صورت ظاهر، بدیهی است ولی از نظر واقعیت، مخفی‌تر مخفیات است:

۱. نسایم گلشن (شرح گلشن راز)، شاه داعی شیرازی، تهران: الهام، ۱۳۷۷، ص ۲۱.

۲. دیوان مشتاق اصفهانی، مصحح حسین مکی، تهران: انتشارات کتابفروشی مروج، ۱۳۲۰، ص ۲.

۳. شرح المنظومه، حاج ملاهادی سبزواری، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۲.

۴. شرح المنظومه، ص ۵۹.

مَفْهُومُهُ مَن أَعْرَفَ الْأَشْيَاءِ  
وَ كُنْهَهُ فِي غَايَةِ الْخَفَائِ

این است که می فرماید:

### دانش حق ذوات را فطریست

علم به حق تعالی، حق کیست؟ همان حقیقت وجود و هستی است، همه می دانند. فطرت موجودات بر توحید و توجّه به خالق و صانع است ولی صورت ظاهر، خیلی ها هستند منکر می شوند. این صورت ظاهرش، پرده ای جلویش گرفته شده و مانع شده است. پس:

### دانش حق ذوات را فطریست

#### دانش دانش است کان فکریست

بداند که می داند و علم دارد، آن مهم است و به کنه ذات حق تعالی هم همه کس نمی تواند پی ببرد، یعنی موجودات نمی توانند پی ببرند. مثل اینکه گاه نمی تواند هیچوقت زیر آب برود. گاه باید روی آب باشد. پس آن نمی تواند زیر آب برود. اگر در دریا غوّاصی بخواهند بکنند و دُرّ بیاورند، مروارید بیاورند او اصلاً از این چیزها خبر ندارد.

## توحید [۲]

نور آفتاب اگر دائم می بود گمان نمی رفت که غیر اصیل و تابع آفتاب باشد بلکه اگر در قرص چندی نظر کنی چشم خیرگی کند و امتیاز ندهد.

مَنْ إِذَا حَيَّرْنَا أَيْقَنَّا أَنَّهُ هُوَ اللَّهُ، تَعَرَّفَتْ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهَلَكَ شَيْءٌ  
وَتَعَرَّفَتْ إِلَىٰ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَأَنْتَ الظَّاهِرُ فِي كُلِّ شَيْءٍ.<sup>۱</sup>  
کس نداند چه کسی تو که ز چشم همه

### سخت پنهانی و در چشم همه پیدایی<sup>۲</sup>

صورت ظاهر، آفتاب همیشگی هست و همه می بینند. ولی اگر فرض کنیم غروبی نباشد و همیشه آفتاب وجود داشته باشد که انسان قدر آفتاب را نمی داند، خیال نمی کند که این نور از اوست و خیال می کند که آن هم یک موجودی است در آنجا. این نور هم همیشه در عالم بوده و هست. آفتاب باید غروب بکند تا اینکه ما بفهمیم که این نوری که عالم را روشن کرده مال آفتاب است، مال خودش نیست، مال در و دیوار نیست، مال ذرات هوا نیست، بلکه همه اش از آفتاب است که ما بفهمیم.

از طرفی، می بینیم اگر با چشم مان به دقت نگاه به آفتاب بکنیم خیرگی می کند، نمی تواند. اگر زیاد این کار را بکنند، گاهی هست که این چشم کور می شود، گاهی حال جنون پیدا می شود. برای چه؟ بواسطه ی اینکه نشان بدهد به اینکه ما نمی توانیم به حقیقت ذات او پی ببریم. حالا در این عالم هم اگر همیشه حالات در مراتب سلوک بر یک منوال بودی، بر یک حال بودی:

اگر درویش بر یک حال بودی

سرو دست از دو عالم برفشاندی<sup>۳</sup>

۱. مفاتیح الجنان، حاج شیخ عباس قمی، تهران: انتشارات اسوه، دعای عرفه، ص ۲۷۴ (با کمی تفاوت).

۲. دیوان مشتاقیه، میرزا محمدتقی بن محمدکاظم مظفرعلیشاه، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ص ۲۹۸.

۳. کلیات سعدی، مصلح بن عبدالله سعدی، تهران: روزنه، ۱۳۸۵، گلستان، ص ۴۸.



اگر همه، حال کشف و شهود برایشان پیدا بشود، گمان می‌کنند این مال همه است و همیشه هست. پس باید گاهی حال قبض باشد گاهی حال بسط باشد تا بفهمد این افاضه از آن طرف است. این است که می‌فرماید: نَحْنُ إِذَا تَحَيَّرْنَا أَيَقْنَأَنَّ هُوَ اللَّهُ، ما وقتی متحیر بشویم یقین می‌کنیم که او خداست. یعنی باید به جایی برسیم که اصلاً از خودمان گم بشویم و سرگشته بشویم. آنوقت حال تحیر که پیدا بشود یقین می‌کنیم که آن که نسبت به ما عنایت فرموده و بسطی یا قبضی فرموده یا حال کشف و شهودی پیدا شده آنوقت خداست. این است که تا وقتی که موسی هنوز به خودش بود و متوجه بود، نرسید. هر چه رو به او می‌رفت، می‌دید نور دور است. وقتی که از خودش بیخود شد، متحیر شد، سرگشته شد، آنوقت توجه کرد دید که، گفت: إِنِّي أَنَا اللَّهُ. از اطراف، ظهور نور را دید و از اطراف، این ندا را شنید که إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ<sup>۱</sup>. برای چه؟ برای اینکه از خودش غفلت کرد و متحیر شد، گیج شد، توجهی نداشت، این است که آن حالت پیدا شد. ولی هنوز هم کاملاً فانی نشده بود. پیش خودش فکر کرد که شاید این مکاشفه، این ظهور و نور، رحمانی نباشد و شیطانی باشد. ندا رسید که این چیست در دست تو؟ عرض کرد عصاست و من بر او تکیه می‌کنم، گوسفندانم را می‌چرانم، مثلاً اگر درنده‌ای باشد، او را می‌زنم، حمله می‌کنم و امثال اینها.

برای چیست؟ برای اینکه نشان بدهند به اینکه در آنجا وقتی رحمانی باشد مرده زنده می‌شود، اما اگر شیطانی باشد، زنده می‌میرد. آنجا می‌خواست از این راه به او نشان بدهد به اینکه این مشاهداتی که تو داری رحمانی است، شیطانی نیست. به دلیل اینکه مرده زنده شد، عصایی که هیچ‌کاره بود، زنده شد؛ که تا آن موقع اصلاً سابقه نداشت.

پس باید این حالات گاهی برای فقیر باشد، برای آن کسی که سالک راه است چه در بالا، بالاتر و چه ناقص‌تر به حسب شدت و ضعف این حالات باشد، گاهی حال قبض و گاهی حال بسط، گاهی کشف و شهود، گاهی هم دوری و تاریکی. برای اینکه اگر همه‌اش کشف و شهود باشد، هم غرور پیدا می‌کند، هم خیال می‌کند این همیشگی است و دیگر به جایی

۱. سوره قصص، آیه ۳۰: من خدای یکتا پروردگار جهانیانم.

رسیده است. گاهی اگر همه‌اش تاریکی باشد خب مایوس می‌شود، می‌گوید خب پس چه؟ بله، گاهی حالت روشنی پیدا می‌شود و گاهی هم تاریکی؛ برای اینکه در موقع تاریکی بفهمد که یک خطایی کرده است، توجّهی به آن عالم بکند تا اینکه دومرتبه آن حالت نورانیّت برای او پیدا بشود که همان *لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ*<sup>۱</sup>، برای اوست که متوجّه بشویم که معبودی نیست جز تو، پاک و پاکیزه‌ای، من بر خودم ظلم کرده‌ام، من ناقص هستم و بر خودم ظلم کردم پس باید همینطور باشد، وَاِلَّا نُرِجِعُكَ بِرَأْسِكَ إِلَىٰ نَارِ السُّعُورِ فَذَلِكُنَّ أَصْحَابُ الْعَذَابِ أَلْوَمُونَ، حقیقت هستی و حقیقت وجود همیشه هست و آن افاضه و فیض او از بین نمی‌رود.

### توحید [۳]

هر شیئی شعور به ذات خود دارد و هیچکس ذات خود را منکر نباشد و شناسا به خود به ذات خود هست، پس منکر حق نتواند شد زیرا که خود او خودیّتی و هستیئی دارد.

ذات بی مذوّت نباشد؛ هیچ موجودی بی موجد، و مخلوقی بی خالق، و مصنوعی بی صانع، و ممکنى بی واجب، و مساوی بی مرجّح، و حادثی بی محدث، و بنائی بی بناء، و نمونه‌ای بی خرمن، و آهنی بی معدن، و دریایی بی آب، و برقی بی سحاب، و جداری بی اساس، و بنیانی بی مقیاس، و سرّیانی بی منبع، و عشقی بی معشوق، و حدّی بی محدّد، و تعینی بی معین، و قائمی بی قوام و قیوم، و فیضی بی فیاض، و مظهری بی ظاهر، و نضدی دائر بدون مدیر، و ترتیبی سایر بدون مشیر، و ضیائی بی منیر، و دارائی بی دارائی، و حرکتی بی محرّک، و ساکنی بی مُمسک، و کاملی بی کمال، و محمودی بی جمال، و مقهوری بی جلال، و موتلفی بی مؤلف، و مرگبی بی جامع، و اضدادی قویّه بی مانع، و تنی بی جان، و حیاتی بی روان، و نسجی بی تناسب، و معلولی بی علّت، و تفرقه‌ای بی وحدت، و قاصدی بی مقصود، و فعلی بی فاعل، و نتیجه و کلامی بی نفس، و کتابی بی کاتب، و انشائی بی منشی، و ظلّی بی شاخص، و عکسی بی اصل، و فرعی بی اصل، و فصلی بی وصل، و ظلّی بی ذی ظلّ، و شوری بی مستی، و هستی خالی از هستی، صورت نگیرد و وجود نپذیرد و هر یک از مذکور برهانی است مندمج و رمزی است

## مبتلج و مقصود از همه یکی است عباراتُنَا شَتَّى وَ حُسْنُكَ وَاحِدٌ.

این حضرت همانطور گفتیم در مراتب الوهیی و مراتبی که مربوط به توحید است و حَضْرَةُ التَّقَطَّةِ وَاللَّاهُوتِ.

اینجا می‌فرمایند هر شیئی، هر چیزی، شعور به ذات خودش دارد. شعور یعنی در توجّه کردن به ذات خودش و آنچه که منفعت خودش در اوست، او را در نظر می‌گیرد و به ذات خود شعور دارد و نمی‌تواند منکر ذات خود بشود و توجّه به آنچه که مصالح اوست دارد. مثلاً حتی درخت؛ درخت علاقه به آفتاب دارد. اگر چند درخت در زیر سایه‌ی درخت بزرگتری واقع بشوند، می‌بینیم به تدریج درخت‌های ضعیف در ظرف چند سال مدام شاخه‌هایشان را کج می‌کنند که از زیر سایه بیرون بیایند و آفتاب را ببینند و عجیب است که کج هم که می‌کنند به طرف آفتاب است. یعنی فرض کنیم اگر این طرف سرد باشد و آفتاب نداشته باشد و آن طرف رو به آفتاب باشد، هیچ دیده نشده که شاخه‌ی درختی از آن طرفی که سرد است، آفتاب ندارد یا کم دارد، برود و بلند بشود، همیشه به طرف آفتاب است. این چیست؟ شعور دارد دیگر. پس شعور به ذات خودش دارد و متوجّه مصالح خودش هست و ممکن نیست هیچکسی باشد که ذات خود را منکر باشد، چون موجودات همه شعور دارند.

انسان شعور به شعور هم دارد، یعنی متوجّه می‌شود به اینکه قوه‌ی شعوری در وجود او هست و درک می‌کند. شعور به شعور می‌گویند، علم به علم می‌گویند و الا همه‌ی موجودات به اندازه‌ی استعداد خودشان این شعور را دارند و در انسان هم هیچکس نمی‌تواند منکر ذات خودش بشود که خب خودش وجودی دارد و منکر نمی‌تواند بشود و بلکه شناسای به ذات خودش نیز هست. به دلیل اینکه آنچه که برای ذات او، مصلحت اوست انجام می‌دهد، بدون اینکه متوجّه باشد. به محض اینکه دست نزدیک آتش رفت بی‌اختیار، ولو در خواب باشد یک مرتبه برمی‌گرداند، برای چه؟ بواسطه‌ی اینکه شعور دارد. ولو آنکه در خواب است و توجّه ندارد، چون می‌داند این مصلحت نیست، سوزندگی دارد، از این جهت دست را عقب می‌برد. یا مثلاً مگسی در موقع خواب روی صورتش است، فوری دست را تکان

می دهد، یا مثلاً احساس می کند به اینکه مگسی هست از خواب بیدار می شود. پس هم شعور دارد، هم اینکه در موقع خواب است. این شعور است که در وجود او هست، ولو خواب است. این شعور را دارد و هم شعور به شعور دارد که در موقع بیداری است. وقتی که بیدار است متوجه است شعور به این شعور هم دارد.

بنابراین، چون که ذات او خودش می داند که توجه دارد به اینکه ذات او از خودش وجود پیدا نکرده، به دلیل اینکه یک وقتی نبوده و بعد بود شده، خواب است، بعد بیدار می شود. در موقع خواب آن شعور به شعور نیست، بیدار که می شود شعور به شعور هست. پس یک چیزهایی در وجود او هست که پیش نبوده یا در یک موقعی نبوده، این را کی برای او آورده و کی به او داده، بالاخره مجبور است بگوید به اینکه دیگری هست که این قسمت ها را به او عنایت کرده و به او بخشیده است. بنابراین نمی تواند منکر حق بشود. یعنی لازمه ی این عالم و لازمه ی حرکت استکمالی این عالم، این است که بالاخره اقرار بکنند همه به اینکه محرکی هست، موجبی هست که آنها را ایجاد می کند، خالق آنهاست، آنها را رو به سوی عالم بالا می برد. یعنی اگر ما با خودمان توجه داشته باشیم جهل مرگب در ما پیدا نشود که روی جهالت و روی اغراض نفسانی و هواجس و اهواء مانع بشوند اینکه ما به حقیقت توجه داشته باشیم... یعنی اگر او را به خودش واگذارند که دیگر مانعی در خارج نباشد، او را یعنی منصفانه به خودش واگذارد و دقت بکند، در استعدادش هست به اینکه باید خالق داشته باشد و ممکن نیست که بدون خالق باشد. اما گاهی عوارضی هست، گاهی عوارض در داخل وجود خودش چیزهایی می خواهد که به میلش انجام نمی شود، ممکن است ابتدا مثلاً قبول داشته باشد خالقش را و چیزهایی انجام می شود که به میلش نیست آنوقت برمی گردد، العیاذبالله، منکر خدا می شود. در صورتی که اینها با هم ارتباطی ندارند. یا اینکه دیگران بیایند مدام به خیال خودشان به دلیل (ولی دلیل نیست) به سفسطه و مغالطه راه را بر او، بر عقل او ببندند و مانع بشوند به اینکه توجه به عالم بالا و به وحدت بکند. آنوقت منکر می شود و اینها عوارض است که: *كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ الْاَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ وَيَنْصَرَانِهِ*، یعنی هر کسی، نوزادی، هر که به این دنیا می آید بر فطرت

انسانیت، بر فطرت توحید متولد می‌شود. مگر آنکه پدر و مادر او، او را منحرف کنند. یا دوستان او، او را برگردانند، وَاِلَّا طَبِيعَتِ مُنْفَطِرٍ بر توحید است. برای اینکه خودش می‌داند این هستی که از خودش نیست، وجودیّتی که دارد، از خودش نیست، دیگری به او این خودیّت را داده است، دیگری به او هستی را داده است. این ذاتی که به او وجود داده شده است، ذات او که به او وجود داده شده است. کی به او وجود داده؟ این ذات را ذات کرده و انسان را انسان کرده است؟ باید یک مذوّتی باشد. این است که دنباله‌ی همین می‌فرمایند:

**هیچ موجودی بی موجد؛** ممکن نیست که موجودی باشد و این موجدی نداشته

باشد، ایجاد کننده‌ای نداشته باشد. برای اینکه طبیعت است، ما می‌بینیم هر چیزی که ایجاد می‌شود یک موجدی دارد که ایجاد کننده است و مقدمه‌ای دارد. حتّی موضوعی است در مسأله تولید، که بسیاری از فلاسفه معتقد بودند و هستند به اینکه تولید بدون توالد ممکن است. به دلیل اینکه می‌گویند اگر دو آجر آب ندیده را اگر روی هم بگذارند بعد از مدّتی از وسط آن عقرب متولد می‌شود، پیدا می‌شود، توالدی که نبوده. یعنی نرو ماده‌ای که نبوده که از آنها پیدا بشود، این از خودش پیدا می‌شود وجود پیدا می‌کند. ولی دانشمندان محقق معتقدند به اینکه هیچ موجودی، هیچ تولدی بدون توالد نیست، یعنی بدون آب‌وین نیست که باید حتماً آن باشد، وجود داشته باشند و اینها هم می‌گویند قبلاً لابد آن تخم‌هایی را که، ممکن است تخم‌هایی در آنجا افتاده باشد و اینها بر اثر گرمی بین دو آجر کم‌کم زنده بشوند به دلیل اینکه اینطور که نیست که هر دو آجر را روی هم بگذاریم، دو آجر آب ندیده، عقرب پیدا بشود، بعضی آجرها اینطور نیست، بعضی‌ها نیست. این خودش دلیل این است که در آنها بذر عقرب هست، وجود پیدا کرده و وقتی که روی هم گذاشته می‌شود، مدّتی می‌ماند، یک حرارتی مطابق آن اندازه‌ای که باید برای او زندگی پیدا بشود آن اندازه حرارت پیدا می‌شود، بعد این زنده می‌شود وَاِلَّا از خودش ممکن نیست که اینطور چیزی پیدا بشود.

**هیچ مخلوقی بی خالق؛** هر مخلوقی خلق شده باید، آخر مخلوق به اصطلاح اسم

مفعول است، اسم مفعول اسم فاعل هم می‌خواهد، به اصطلاح عرب خلق شده، یعنی چه؟

یعنی دیگری او را خلق کرده است پس ممکن نیست مخلوقی باشد بدون اینکه خالق داشته باشد که همانطور که بارها گفتیم قضیه‌ی انیشتین، که خب فیلسوف معروف زمان خودش بود که چند سال پیش مُرد، یهودی بود و از آلمان او را تبعید کردند یعنی چون یهودی‌ها را بیرون می‌کردند با اینکه اولین فیلسوف دنیا شناخته شده بود نظریه‌های او و تئوری‌های او در فلسفه و علوم طبیعی خیلی دارای اهمیت است. معذک خب هیتلر گفت که چون یهودی است نباید باشد و بیرونش کردند. به امریکا رفت. از او سؤال می‌کنند راجع به خدا و دلیل بر وجود خدا. شخص خب نسبتاً عامی شاید بوده که اینطور جوابی گفته است. انیشتین گفته بود که ما وقتی وارد یک کتابخانه‌ای می‌شویم که بینیم تمام کتاب‌ها منظم است و پشت آنها نوشته شده و نمره‌بندی هم شده است، تمام قفسه‌ها مرتب و سایر قسمت‌های آن هم مرتب است، وارد می‌شویم و کسی را نمی‌بینیم، کتابداری یا کارمندی، هیچکسی را نمی‌بینیم، آیا خیال می‌کنیم که اینها از خودشان مرتب شده، این کتاب‌ها خودش به خودی خودش آمده سر جای خودش و بعد هم نمره‌گذاری شده و خودش به خودی خود، هر کسی که بیاید، این پیش خودش می‌گوید عجب مدیر، یعنی اداره‌کننده‌ی خوبی دارد، یقین پیدا می‌کند که یک کتابدار، یک مدیری هست که این ترتیب را ایجاد کرده، پس چطور این عالم به این عظمت بدون آفریننده باشد، بدون ناظمی باشد که نظم این عالم در اختیار اوست.

یا آن یکی دیگر اعرابی که آمد خدمت حضرت و اسلام آورد، فرمود یا دیگران از او پرسیدند که به چه دلیل آمدی اسلام آوردی، از کجا معلوم، ترک بت‌پرستی برای چه کردی و چرا آمدی برای توحید؟ گفت که *الْبُعْرَةَ تَدُلُّ عَلَى الْبُعَيْرِ وَ اثْرَ الْأَقْدَامِ يَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ*، وقتی از راهی می‌رویم پشکل شتر را می‌بینیم، این خودش دلیل بر این است که شتری از اینجا رد شده. اثر پای را می‌بینیم، این خودش دلیل بر این است که شخصی از اینجا عبور کرده. آنوقت این آثار به این عظمت، به این بزرگی، دلالت نمی‌کند بر آفریننده و خالق؟ که از این راه آن عرب بیابانی بوده؛ از آن راه، آن پیرزن، پیرزنی که از او پرسیدند که از کجا علم به خالق پیدا کردی؟ فوری آن چرخ نخریسی خود را که می‌چرخاند و نخ می‌ریسید، دستش

را برداشت و ایستاد. گفت که چرخ به این کوچکی را تا من حرکتش ندهم حرکت نمی‌کند، آنوقت عالم به این بزرگی بی محرکی باید باشد؟ چطور ممکن است بی محرک باشد؟

**مصنوعی بی صانع؛** ممکن نیست که ساخته شده‌ای و کارخانه‌ای باشد بدون

اینکه مهندسی داشته باشد که او را نصب کرده باشد و آن تئوری‌اش را پیاده کرد و تئوری‌اش را کشیده باشد، نقشه‌اش را و بعد هم پیاده بکند در اینجا و بالاخره باید باشد. آیا می‌شود کارخانه‌ای را بدون اینکه مهندسی داشته باشد و ایجاد بکند، فکر کرد.

**ممکنی بی واجب؛** عالم همه ممکنات هستند، یعنی وجودشان از خودشان نیست،

ممکن است باشند و ممکن است نباشند. یک وقتی هستند یک وقتی نیستند. پس یکی می‌خواهد. وقتی می‌گوییم من وجود دارم ولی ممکن الوجود هستم، یعنی چه؟ یعنی گاهی وجود دارم، گاهی وجود ندارم. این خودش لازمه‌اش این است که پس یک وجودی باید باشد که همیشه ثابت و دائم باشد. این واجب است، این واجب الوجود است و حق است تعالی‌شأنه.

**حادثی بی محدث؛** آیا حادثی باشد بدون اینکه چیزی تازه ایجاد شده باشد ولی

موجدی نداشته باشد، محدثی، احداث کننده‌ای نداشته باشد؟ ممکن نیست.

**بنائی بی بناء؛** آیا ساختمانی ممکن است که ما بر فرض هم که هیچکس را نبینیم و

ساختمان کهنه‌ای هم باشد، قدیمی باشد، بگوییم این از خودش پیدا شده؟ ممکن نیست از خودش پیدا بشود. بالاخره بنایی دارد.

یا اگر ما مثلاً فرض کنیم یک مشت گندم ببینیم می‌توانیم منکر وجود گندم و خرمن

بشویم؟ خود همین می‌گویند مشت نمونه خروار است. وقتی این اندازه گندم ببینیم، این دلیل بر این است که ممکن است خرمن‌های گندم باشد و خرمن باید باشد که این از آن گرفته شده است.

**آهنی بی معدن؛** آیا آهن ممکن است که از معدن نباشد و استخراج نشود و از خودش

همین جوری مثلاً؟ نه! آیا دریایی باشد آب نداشته باشد؟ بالاخره باید آب، دریا را، دریا بکند. یا برقی باشد و ابری نباشد، ببینیم برق می‌زند ولی ابری نیست. چطور ممکن است؟ اینها



همه هر کدامش یک دلیل است بر وجود خالق یکتا.

**جداری بی اساس؛** آیا دیواری باشد و پایه نداشته باشد؛ یعنی دیواری باشد زیرش

خالی باشد، چطور ممکن است؟

**و بنیانی بی مقیاس؛** آیا بنایی باشد ولی ترکیب و اندازه و ترکیب‌گیری نداشته باشد

یا صاحبی که مقیاس بکند ندارد؟

**و سرّیانی بی منبع؛** ببینیم آبی جاری است، آیا این آب جاری نمی‌گوییم چشمه

است، این قنات است، از کجا پیدا شده؟ آب سیل است، بالاخره باید یک منبعی داشته باشد.

**عشقی بی معشوق؛** کسی که گفت ادّعی عشق و محبّت می‌کند بالاخره باید

معشوقی داشته باشد که مورد علاقه‌ی اوست، بدون آن که نمی‌شود.

**حدّی بی مُحدّد؛** اندازه، مثلاً فرض کنیم که قالیچه است، این حدّ دارد. بالاخره

این از خودش حدّ پیدا کرده؟ نه، آن قالیباف این کار را کرده.

**تعینی بی معین؛** که آن تعینات وجودها و ماهیّات بالاخره باید که یک معینی که

تعیین کننده باشد. یا چیزی که قائم است، ایستاده است، قوام دارد، آیا ممکن است بی قیوم، کسی که او را نگاه دارد؟

**فیضی بی فیاض،** به ما خیری می‌رسد، بالاخره با آن رساننده‌ی خیری باید باشد.

**مظهری بی ظاهر؛** آیا مظهر باشد بی ظاهر؟ یعنی ما بگوییم که این مظهر برق است

مثلاً، محلّ ظهور برق است. پس باید برقی باشد که آن مظهر باشد. نظم و ترتیب باشد ولی ممکن است نظم و ترتیب بدون ناظم و بدون مدیر؟ ترتیب معینی باشد، ولی کسی که مراقب باشد نداشته باشد؟ ممکن نیست.

آیا روشنی باشد ولی ما نه خورشیدی داشته باشیم نه ماهی داشته باشیم، نه برقی از

خودش روشنی؟ این ممکن نیست. پس، خود ضیاء دلالت می‌کند بر اینکه ضیاء‌دهنده‌ای هست، روشن‌کننده‌ای هست.

یا می‌گوییم مثلاً دارایی است. اینها ملک است، این پول است، صاحب دارد، خب

بالاخره اگر دارایی هست بدون صاحبش، بدون دارا و بدون مالکی ممکن است؟ نه! هر حرکتی محرک می‌خواهد یا حرکت طبیعی، حرکت ارادی، هر چیزی باید بالاخره آن حرکت یک محرکی داشته باشد. آن هم که ساکن است باید نگاهداری باشد که: **وَلَيْنُ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ** <sup>۱</sup>.

**و کاملی بی کمال؛** می‌گویند خیلی دانشمند و کامل است. آیا دانشمندی بدون علم ممکن است؟ پس باید علمی باشد که این دانشمند باشد، یا کمالی باشد که او کامل بشود. اینها خبر هر کدامش اشاره به یک چیز دارد. کاملی بی کمال.

**محمودی بی جمال؛** یک شخص پسندیده‌ای، شخص پسندیده یعنی چه؟ یعنی دارای جمال است، دارای خوبی است، حالا جمال معنوی یا جمال صوری و امثال اینها، بدون آن که ممکن نیست.

یا کسی مقهور است و مغلوب است، مغلوب بالاخره غالبی می‌خواهد. چند تا چیز که به هم ائتلاف کردند، به هم ترکیب شدند، بالاخره یک ترکیب‌کننده‌ای می‌خواهد.

**و مرکبی بی جامع؛** و می‌گویند این مرکب از چه چیز و چه چیز و چه چیز، این باید یک چیزی که جامع اینها باشد وجود داشته باشد.

**و تنی بی جان و حیاتی بی روان؛** آیا ممکن است؟ زنده است ولی جان ندارد؟ مثلاً تن انسان، نه مردار، تن چون غیر از جسد است. جسد مال مردار است، تن که می‌گویند یعنی دارای روح است، روح در بدن او هست.

هیچ معلولی بی علت نمی‌شود. هر چیزی که معلول است، یعنی چه معلول؟ یعنی علّت داشته که شده، پس باید علّتی داشته باشد.

وقتی می‌گویند تفرقه بین اینها افتاد پس معلوم می‌شود یک وحدتی هست که تفرقه می‌گویند.

**هیچ قاصدی بی مقصود** نمی‌شود. کسی همینطور در حرکت باشد و بگوید من مقصدی دارم، پس لازمه اش این است که مقصودی هم داشته باشد.

۱. سوره فاطر، آیه ۴۱؛ و اگر به زوال گرایند، هیچ یک از شما- جز او- نمی‌تواند آنها را نگه دارد.

**فعلی بی فاعل**، ممکن است؟ نه، نتیجه و کلامی بی نَفَس یا بی نَفَس، که کلام اگر گفته بشود خب همین نفس انسان است که خارج می شود.

**کتابی بی کاتب**؛ آیا کتاب از خودش نوشته شده باشد؟ ممکن نیست.

**ظَلّی بی شاخص**؛ سایه ای باشد ولی صاحب سایه ای نباشد؟ این ممکن نیست.

**عکسی بی اصل**؛ این عکس هایی که برداشته می شود بالاخره یک نگاتیوی

به اصطلاح باید داشته باشد، فیلمی داشته باشد که از روی آن عکس چاپ کنند.

**فرعی بی اصل**؛ اصل و فرع، اگر می گویند این فرع اوست پس اصلی باید

داشته باشد.

**وفصلی بی وصل**؛ جدایی بدون اتصال، اگر می گویند اینها از هم جدا هستند، یعنی

چه؟ یعنی اتّصالی هم فرض می شود که اینها جدا شدند.

**و شوری بی مستی**؛ وقتی می گویند مثلاً شور و شری دارد این دلیل مستی

است دیگر.

**هستی خالی از هستی**، صورت نگیرد. اگر هستی داشته باشد چطور ممکن است

هستی نداشته باشد. پس همه ی اینها دلالت می کند بر اینکه غیر از خود ما یک موجد و

خالقی داریم که اوست در همه ی عالم سریان دارد و هر کدام از اینها خودش اگر دقت کنیم

برهانی است خیلی قوی بر توحید و اینکه غیر از او، حق تعالی موجد همه ی عالم است.

**عِبَارَاتُنَا شَتَّى وَ حُسْنُكَ وَاحِدٌ**، یعنی به عبارات مختلف ذکر کردیم ولی منظور اصلی

یکی است، یعنی اثبات واجب الوجود حق تعالی شأنه.

## توحید [۴]

اگر از صحت سؤال شود که چیست؟ بگویند آن است که به اوست مدار قوی و سلامتی افعال و هر قدر تعریف شود به آثار باشد، پس حدّ او نشود جز به آثار و حقّ مرگب نیست پس شناخته نشود مگر به آثار و در هیچ جای بدن یافته نشود با آنکه در همه جا هست و جدا از آثار نیست.

حکما درباره‌ی وجود می‌گویند:

مُعَرِّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ الْإِسْمِ

وَلَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ<sup>۱</sup>

تعریف باید یا حدّ باشد، تعریف حقیقی؛ یا رسم باشد. حدّ عبارت است از آن تعریفی که جنس و فصل با هم مرگب بشوند، مثل «حیوان ناطق»، نسبت به انسان. در رسم آن است که باید از خواص او مثل «حیوان ضاحک» که خب این رسم است نسبت به انسان. اما اگر حقیقت او را نتوانیم بیان کنیم، گنه ذات آن موجود را نتوانیم، مثلاً نور، خب حقیقت نور را ما نمی‌توانیم درک بکنیم و نمی‌توانیم ذات او را تعریف بکنیم، مثل انسان که می‌گوییم «حیوان ناطق»، نور را هم همینطوری. این است که اگر تعریفی برای نور بشود، این را یک تعریف لفظی می‌گویند و مفهوم که همان مفهوم ظاهر باشد، یعنی خب ظاهر نور را بیان می‌کند که می‌گویند: نور الظاهر بذاته والمُظهِر لغيره، نور آن چیزی است که خودش بالذات ظاهر است و غیره را هم ظاهر می‌کند، این تعریف نور است. حالا تعریف وجود هم همینطور است و برای اینکه وجود یعنی هستی را چطور تعریف می‌کنند؟ هر چه که تعریف بشوند باز هم همان شرح اسم است، یعنی خود وجود روشن‌تر است از این تعریف‌هایی که بکنند. یا مثلاً در اینجا می‌فرمایند اگر بگوید صحت چیست؟ صحت یعنی به اصطلاح ما تندرستی. تندرستی، سلامت چیست؟ آنوقت چطور تعریف می‌کنند که بیانی که می‌کنند این است که یعنی در واقع شرط اسم است. می‌گویند که صحت این است که قوا در سر جای

خودش تعدیل داشته باشد و به اصطلاح اطباء، «تفریق اّصال» در آن نباشد و سلامتی افعال هم باشد. یعنی افعال انسان از روی اراده و اختیار و مطابق روشی که طبیعت معین کرده، باشد. مثلاً دست، وقتی سالم است که اختیار حرکت با خودش باشد. اگر ارتعاش داشته باشد این معلوم می شود سالم نیست. برای اینکه در اختیارش نیست و بدون اختیار. یا چشم، چشم برای این است که ببیند اگر دیدش کامل باشد آنوقت خوب است. اگر دید ناقص باشد یا دیدی نباشد، این دیگر سلامت نیست. پس صحّت در وجود انسان را تعریف می کنند به اینکه، صحّت چیزی است که مدار قوی بر اوست یا تناسب افعال و سلامتی افعال با اوست یا همانطور که گفتیم، صحّت این است که در جایی که باید اّصال باشد، به اصطلاح اطباء «تفرق اّصال» نباشد. اینها چیست؟ اینها حقیقت صحّت است؟ مگر نمی گویند یعنی نمی توان تعریف کرد حقیقت صحّت را، بلکه اینها آثارش هست. یعنی از اثرات صحّت در وجود انسان، این است که افعال او به اختیار باشد و به اراده باشد یا اعمال قوای داخلی و خارجی همه طبق نظم و ترتیب و به اراده ی نفس باشد. این را صحّت تعریف می کنند. ولی اینها هم که آثارش است، این خود حقیقت صحّت که نیست، اینها آثاری است که صحّت را بیان می کنند.

همانطور وقتی که نسبت به این مفهوم مثلاً صحّت یا نور و امثال آنها نمی توانیم تعریف حقیقی بگوییم برای حق تعالی که معلوم است دیگر. برای اینکه اصلاً از حیطه ی فکر و خیال ما دور است، برای اینکه فکر و خیال ما محدود است و او نامحدود است، غیرمتناهی است. چطور می تواند آن موجود متناهی پی به نامتناهی ببرد؟ لازمه ی پی بردن و احاطه پیدا کردن این است که او محاط بشود. حق تعالی که محاط نیست، خداوند که محاط نیست، بلکه محیط بر همه هست. پس نمی توانیم او را تعریف بکنیم و تعریف حقیقی و درک بکنیم.

به اضافه، موجودات این عالم که شناسایی پیدا می شود مرگب است، همه ی موجودات این عالم [را مرگب از آب و خاک و هوا و آتش می گفتند. ولی حالا اینها را می گویند خود آب مرگب است، خود آب عنصر بسیط نیست. به دلیل اینکه فرمول شیمیایی آن

می‌گویند  $H_2O$ ؛ یعنی هیدروژن با اکسیژن با هم مخلوط می‌شوند، آنوقت آب پیدا می‌شود. پس مرکب است، عنصر نیست، بسیط نیست. اما سابقاً می‌گفتند عنصر، او را بسیط می‌گفتند.

به هر حال، موجودات این عالم بسیط نیستند، مرکب هستند، مرکب از چند چیز. وجود انسان، به اصطلاح طبای قدیم می‌گفتند مرکب از چهار خلط است: خون، صفرا، سودا و بلغم که اینها با هم ترکیب می‌شوند وجود انسان را تشکیل می‌دهند. دیگر سایر قسمت‌هایی که ترکیب می‌شوند، او که البته اعضایی که دارد، گوشت و پوست، استخوان و رگ و پی و اعصاب و امثال اینها، اینها هم که هست. ولی حق تعالی که این ترکیب‌ها را ندارد. حق تعالی بسیط صرف است که حتی مرکب از ماهیت و وجود هم نیست.

ترکیب، یا ترکیب خارجی است و یا ترکیب ذهنی یا ترکیب عقلی یا ترکیب تأملی. ترکیب تأملی یعنی به زحمت و خیال کردن ترکیب مثل ماهیت موجودات یا بگوئیم مرکب از ماهیت و وجود است. حتی ملائکه و فرشته‌ها، عقول، اینها هم مرکب از ماهیت و وجود هستند که ترکیب تأملی می‌گویند. ولی حق تعالی شانه، از آن ترکیب هم ندارد، ترکیب تأملی هم ندارد. پس چیزی که به هیچ‌وجه ترکیب در آن نیست و بساطت دارد چطور ما می‌توانیم تعریفش بکنیم؟

«واحد» و «احد» فرقی این است که احد یعنی هیچ ترکیبی هم در آن نیست، بسیط صرف است، بسیط الحقیقة است و ترکیب اصلاً در آن وجود ندارد. واحد این است که یکی هست، در مقابل آن یکی دیگر، می‌گویند واحد است که یکتاست. به عبارت الاخری، «احد» یعنی یگانه و «واحد» یعنی یکتا. وقتی می‌گویند یکتا، این در مقابل او می‌گویند یکتاست. اما یگانه اصلاً در خود وجود خودش هم به هیچ‌وجه اجزایی ندارد. پس آن چیزی که اجزا ندارد و اعضایی ندارد ترکیبی ندارد، ولو ترکیب تأملی، که ماهیت وجود باشد، بنابراین چطور می‌شود که برای او تعریفی قائل بشویم؟

تعریف وقتی می‌گویند، تعریف حقیقی حد است. حد هم این است که تعریفش کنیم از جنس و فصل، مثل حیوان ناطق. ولی حق تعالی که جوهر نیست که جنس و فصلی

داشته باشد. بنابراین اصلاً در او نمی‌توانیم ترکیب قائل بشویم. که ما به هر حال، ذهن ما خیلی محدود است، فکر ما محدود است و نمی‌شود به آنجا رفت، راهیابی پیدا کرد. ولی در عین حال در همه جا هست، با آنکه در هیچ جا نمی‌توانیم او را مشاهده بکنیم. چون لازمه‌ی دیدن، محدود شدن طرف است و محاط شدن طرف است و نمی‌توانیم. او را رؤیت محال است. در عین حال در همه جا هست با اینکه در هیچ جا مشاهده نمی‌شود، ولی در عین حال در همه جا هست.

يَا مَنْ هُوَ اَخْتَفَى لِقَرُطِ نُورِهِ

الظَّاهِرِ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ<sup>۱</sup>

یا آیه‌ی شریفه‌ی: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ<sup>۲</sup>.

---

۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۳۵.

۲. سوره حدید، آیه ۳: اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.

## توحید [۵]

غیر هستی نیست است و نباشد پس چگونه تعدد در افراد  
وجود راه یابد؟ آنچه غیر فرض شود یا نیست است یا داخل  
در ملک هستی و ذات هستی اقتضای یگانگی کند، چون  
انواع انوار که در حقیقت نوریت واحدند.

تو یک چیزی ولی چندین هزاری

دلیل از خویش روشن تر نداری<sup>۱</sup>

وَاحِدٌ لَا بَعْدَیْ.

...ولی واقعه نور یکی است، مال خورشید است. آنوقت همه جا، نورانی  
است، همه جا. آنوقت ما می‌گوییم خورشید از خودش نور دارد و احتیاج ندارد به  
خارج و نور از خودش است. اما موجودات دیگر، همه از خورشید دارند. پس نور،  
یکی است، نمی‌توانیم بگوییم نور خورشید جداگانه است، نور زمین جداگانه. نه!  
نور زمین از خودش نیست. منازل، بیابان، همه جا نورش از خورشید است.  
همینطور برای وجود نمی‌توانیم دو تا وجود قائل بشویم و مراتب مختلفه  
می‌گویند، که همان تنزلات باشد ولی دو وجود که نقطه‌ی مقابل هم باشند، از هم  
جدا باشند، ممکن نیست دو وجود. همانطور که دو نور نمی‌توانیم بگوییم که این  
موجودات که این عالم از خودشان نور دارند. نور این غیر از نور خورشید است. نه!  
این عین نور خورشید است یعنی همان است که افاضه می‌شود. حالا وجود  
موجودات از خودشان نیست، از طرف حق است، افاضه می‌شود. وجود او از  
خودش است و عین ذات خودش است ولی وجودات ما نه.

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما<sup>۲</sup>

۱. خسرونامه، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۵۵، ص ۵.

۲. شرح مثنوی، ملا هادی سبزواری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۷.



بنابراین چطور ممکن است که تعدّد در افراد وجود راه پیدا بکند و در ملک هستی و ذات هستی دو وجود باشد؟ که لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا<sup>۱</sup>، اگر فرض کنیم یک وجود این باشد در مقابلش نیستی، آیا این نیستی در مقابل آن وجود است یا در مقابل این وجود؟ این ممکن نیست یک نیستی در مقابل چندین وجود باشد، نه. پس معلوم می‌شود نیستی در مقابل هستی است. آنوقت هستی یکی از خودش دارد، یکی هم هست که دیگری به او می‌دهد که خدا باشد.

### تو یک چیزی ولی چندین هزاری

#### دلیل از خویش روشن تر نداری

که معلوم است اگر انسان هم فکر بکند، تعقل بکند، می‌فهمد به اینکه یک حقیقت است که در همه جا ساری است و عیناً واضح است که همان مثال نور، یک نور است، نور خورشید است که در همه جا سریان دارد. نور دیگران بالعرض است ولی نور خورشید از خودش هست.

وَاحِدٌ لَا يَعْدَدُ. یکتاست ولی نه یکتا در مقابل عدد که یک و دو و سه. برای اینکه اگر بگوییم عدد یک، دو، سه، آن «دو» در مقابل «یک» می‌شود «سه» در مقابل آن می‌شود. ولی هیچ چیز در مقابل خدا نیست. پس، وَاحِدٌ لَا يَعْدَدُ یعنی یکتاست، یعنی غیر از او بی اصلاً نیست، عددی نیست اصلاً.

---

۱. سوره انبیاء، آیه ۲۲: اگر در زمین و آسمان خدایانی جز الله می‌بود، هر دو تباہ می‌شدند.

## توحید [۶]

سما و ارض و علُو و سفَل و ظاهر و باطن و اصل و ضلال و حسّ و خیال همه به وجود موجود و هر یک بدون او نابود و او به خود موجود است، پس او به خود پیدا و همه به او هویداست، شیئیّت هر شیئی به او و ظهور هر شخص و فیئ از اوست، نه نفس الامریتی بی پرتو او واقع و نه ظاهری بی او ساطع و نه خیالی بی او متحقّق است عالم به او هست و غیب بدون او نیست و ماهیّات بدون تابش او امتیاز ندارند:

عدم موجود گردد این محال است

وجود از روی هستی لایزال است<sup>۱</sup>

و تحقّق به اوست و تصوّر پرتو اوست، هر چه بی او فرض شود به او فرض شده، و نیست هم به پرتو او محکوم گردد و بی تابش او متصوّر به ذهن نیاید، پس همه اوست و به اوست و از اوست، عدم مطلق نباشد و تمایز نگیرد.

تصوّر، تصوّر هستی که مفهوم عامی ست که آنچه که از ظاهر او وجود یعنی هستی، هستی یک مفهومی دارد که جنبه‌ی همان فهمیده می‌شود آن هستی خب یک مفهوم تصوّری است و البته حاقّ واقعه و نفس الامریتی برای او نیست مفهوم است که می‌گویند هستی. ولی یک حقیقت هستی هست که در خارج وجود دارد و تحقّق هر چیزی به اوست، به آن هستی، به مفهوم هستی.

اینکه ما به زبان بیاوریم و فکر بکنیم، تحقّق موجودات به آن مفهوم نیست بلکه تحقّق موجودات به حقیقت هستی است. حقیقت هستی آن چیزی که واقعاً حقیقت هستی باشد، این اصلاً متحقّق به هستی است. یعنی دیگر نمی‌شود آن حقیقت هستی را بگوییم که غیر از حقیقت هستی چیز دیگری است غیر از وجود است. نه! حقیقت هستی همان

۱. گلشن راز، محمود بن عبدالکریم شبستری، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲، ص ۷۴.

است. مثل اینکه ما بگوییم حقیقت گندم چیز دیگری است که در گندم متحقق شده است. نه! گندم همان گندم است و حقیقت است. منتها اینها به عنوان مثال می‌گوییم و اصطلاح است و برای تمثیل و الا آن واقعیت بالاتر از همه‌ی اینهاست.

پس، او به خودش موجود است. یعنی حقیقت هستی دیگر محتاج به هستی دیگری نیست. حقیقت هستی به خودش موجود است و هستی عین خودش است و عین ذات اوست. بنابراین، چیزی که عین ذات او هستی باشد ممکن نیست هستی از او برود و فانی بشود و جدا. این است که واجب الوجود است. مثل اینکه ما همانطور مثالی که زدیم گندم، گندم را هر چه هم خرد بکنند، هر چه هم ریز بکنند باز از گندم بودن غیر از آن نیست چه یک دانه باشد، چه آن دانه را بکوبند و ذراتی پیدا کند باز همه‌ی آنها گندم است. حالا وجود هم وقتی خودش حقیقت هستی است ممکن نیست که حقیقت هستی از خودش جدا بشود بلکه عین خودش هست. اما دیگران، آنهایی که حقیقت هستی غیر ذاتشان هست. آنها گاهی ممکن است هست بشوند، گاهی ممکن است نیست بشوند. یعنی وجود از خودشان نیست، هستی از خودشان نیست اینها را «ممکن» می‌گویند.

آن وجودی که هستی از خودش هست و جدا نیست از او، او را «واجب الوجود» می‌گویند. یعنی ممکن نیست وجود از او جدا بشود، عین وجود است و عین هستی است. آن موجوداتی که یعنی وجود عین ذات خودشان نیست و می‌شود تصور کرد به اینکه نیستند و گاهی هم نخواهند بود و نبوده‌اند، می‌توان تصور نیستی برای آنها کرد، آنها را «ممکن» می‌گویند.

«ممکن» یعنی وجود و عدم، نسبت به ذات او مساوی است که به اصطلاح متکلمین، واسطه است، بین بین است و به اصطلاح شیخ محی‌الدین عربی او را «عین ثابت» می‌گویند. یعنی نه وجود و نه عدم، نه از خودش وجود دارد و نه از خودش معدوم است، هیچکدام نیست، بلکه مهیاست برای اینکه اگر وجود به او برسد این ظهور پیدا بکند، هستی پیدا بکند، از این جهت است که می‌فرمایند این موجودات ممکنه‌ای که ما می‌بینیم همه‌ی این موجودات، موجودات این عالم از آسمان و زمین، بلندی و پایی، بالا و پایین،

ظاهر و باطن، آنچه که ظاهر است، همه‌ی این موجودات که ظاهر است یا آن قوای باطنی چه در وجود خود ما حواس باطنی و چه در خارج، در خارج هم خب مثل فرض کنیم قوه‌ی برق که مغناطیس برق، الکتریسیته این به ظاهر نیست ولی بالاخره یکی از قوای عالم وجود است، این باطن است. یا اصل آن وجودات اصلی یا ضلال، سایه‌ها، سایه‌هایی که در پرتو آن وجود اصل پیدا می‌شود. حس ما، حواسی که داریم، خیال ما که در وجود خود ماست، همه‌ی اینها از خودشان که وجودی ندارند، از خودشان که هستی ندارند. نه حواس ما و نه آسمان و نه زمین، بلکه همه به وجود موجود هستند یعنی به واسطه‌ی هستی. پس خودشان هم قابل هستی هستند و استعداد هستی و موجود شدن را دارند و هم عدم را. از این جهت آنها را «ممکن» می‌گویند چه آسمان باشد و چه زمین باشد و همه‌ی موجودات اینها «ممکن» هستند و به وجود موجودند. پس، از خودشان هستی ندارند، از خودشان به هیچ وجه هستی ندارند. این موجودات و هستی آنها از حقیقت وجود است. حقیقت وجود هم یعنی آن وجود واجب که ذات حق است تعالی‌شأنه.

حق تعالی‌شأنه وجود از خودش است و به هیچ وجه احتیاج به غیر ندارد. چون ما می‌گوییم بسیط است و مرکب نیست، یعنی عضو ندارد و اعضایی برای او نمی‌توان فرض کرد. از این جهت پس وجود عین ذات خودش است، جدا نیست.

ما یا موجودات این عالم، مثلاً انسان یک وجودی دارد یک ماهیتی، شخصیتی دارد که آن شخصیت اگر وجود به او برسد، موجود می‌شود. اگر وجود به او نرسد، موجود نیست. اما ذات حق تعالی‌شأنه که اگر اینطوری باشد که خُب گاهی ممکن است برای او فرض کنیم نیست، العیاذبالله، ولی اینطور نیست چون که وجود، عین ذات اوست. بنابراین همیشه هست و واجب‌الوجود است.

آنچه تغیر نپذیرد تویی

آنکه نمرده است و نمیرد تویی<sup>۱</sup>

برای چه؟ بواسطه‌ی اینکه جدا نیست از وجود. پس حقیقت وجود عین اوست و

مثل فرض کنیم خورشید نوری که دارد، این ممکن نیست این اتاق یا این عالم ممکن است تاریک بشود، اما خورشید که نور از خودش هست، نمی‌شود برایش تاریکی فرض کرد. مگر تاریک باشد در مقابل ما، یعنی ما نتوانیم ببینیم؛ مثل حالت کسوف. حالت کسوف که ماه بین خورشید و زمین حائل می‌شود و نمی‌گذارد. مانع می‌شود از اینکه نور او به ما برسد، آنوقت تاریک می‌شود؛ مثل کسوف. اما نور او از بین نرفته، ماه حائل و حاجبی برای ما پیدا شده است که نتوانسته‌ایم او را با نور خودش ببینیم. حالا ذات حق تعالی شانه هم همینطور. هستی از خودش هست و عین ذات خودش هست و ممکن نیست از او جدا بشود، سایر موجودات بدون او نابود است و وجودش به خود اوست یعنی به همان افاضه‌ی وجود و هستی، منتها نه اینکه بگوییم وجود حقیقی که ذات حق تعالی شانه به آنها، جزء آنها شده است که بگوییم العیاذ بالله خدا جزء ذات آنهاست، نه! وجود افاضه‌ای شده است مثل همان نور خورشید که به همه‌ی عوالم می‌تابد، به همه‌ی زمین‌ها، به همه‌ی موجودات این عالم می‌تابد و آنها را روشن می‌کند. نه اینکه بگوییم خود خورشید جزء آنها شده است. خورشید جزء آنها نشده، آن افاضه‌ی او و فیض و نورانیت او، آنها را روشن کرده است.

حالا همینطور فیض حق تعالی آن حقیقت وجود و حقیقت اصلی که ذات حق است فیض او به همه‌ی عالم می‌رسد، هر ممکنی که از او مستفیض بشود و حقیقت آن پرتو هستی به او برسد، وجود پیدا می‌کند. ولی او از خودش وجود دارد و به خودش پیداست، او دیگر محتاج نیست که به وسیله‌ی دیگری ظاهر بشود.

در دعای عرفه است که حضرت سیدالشهداء عرض می‌کند: **أَيُّكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ** ما لیس لک؟ آیا برای غیر تو هست ظهوری که برای تو نباشد؟ این است که **بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ**، تو خودت واسطه شناسایی هستی، چون معرّف به اصطلاح باید اجلی از معرّف باشد، یعنی آنکه تعریف می‌کند و شناسد و معرفی می‌کند باید روشن‌تر باشد، کسی که مثلاً دیگری را، ناشناسی را می‌خواهد معرفی بکند باید طوری باشد که آن طرف خودش شناخته بشود که بعد بگوید. اما اگر اجلی نباشد که فایده‌ایی ندارد.

آنوقت چه کسی از حقّ تعالی شأنه آجلّی است که ما به واسطه‌ی او معرفت پیدا بکنیم به ذات حقّ تعالی شأنه؟ همه‌ی ممکنات به او موجود هستند و همه مخلوق او هستند، پس چطور می‌توانیم ما به توسط موجودات، به او پی ببریم. بلکه او خودش، یا مَنْ ذَلَّ عَلٰی ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَتَنَزَّهَ مُجَانِسَهُ مَخْلُوقَاتِهِ، ای کسی که به ذات خودش بر ذات خودش دلالت می‌کند یعنی آن شخص عارف و آن شخصی که واقعاً بصیرت داشته باشد می‌فهمد و درک می‌کند که همه‌ی موجودات به او ظاهر است و نه اینکه او را به توسط موجودات بفهمانند.

برهان صدیقین که اصطلاحی در حکمت و فلسفه است، این است که به اصطلاح برهان لَمّی، یعنی از علّت معلول را بشناسند، نه از معلول علّت را. از خدا پی به موجودات ببرند نه از موجودات پی به خدا بردن. این مرحله‌ی اوّل برهان است، ولی در مرحله‌ی آخر به جایی می‌رسد که غیر او را نمی‌بیند و اگر هم ببیند همه را پرتو او می‌بیند و از او مشاهده می‌کند. پس همه به او هویدا است، همه به او آشکار است و ظاهر است. همه‌ی موجودات و شیئیّت آن را، اصلاً هستی هر موجودی، شیئیّت هر موجودی، آن که به او هر چیزی چیز می‌شود به اصطلاح، او به واسطه‌ی چیست؟ به واسطه‌ی همان حقیقت وجود و تابش حق تعالی شأنه و ظهور هر شیء و شخصی و فیئی از اوست. هر ظهوری که در عالم باشد، هر تشخّصی که در عالم باشد به واسطه‌ی هستی است، هستی هم که از اوست. بنابراین هر چه هست و نیست از اوست و فیئی هم از اوست. ظلّ سایه است و فیئی اصطلاحاً به معنی رجوع است، برگشت است، آفتاب که می‌تابد از صبح تا ظهر، عرب ظلّ می‌گویند. از ظهر به بعد فیئی می‌گویند، به واسطه‌ی اینکه بر می‌گردد. چون آخرین مرحله‌ی نقصان سایه، اوّل ظهر است که دیگر کم می‌شود، کمتر از او دیگر نمی‌شود. هر سایه‌ای در اوّل ظهر به مرحله‌ی نقصان می‌رسد، بعداً بر می‌گردد، هی زیاد می‌شود، هی سایه زیاد می‌شود. این است که او را فیئی می‌گویند. حالا می‌فرماید: هر شخصی و هر چیزی که به آن شخص بستگی دارد، فیئی اوست و سایه‌ی اوست. در فارسی هر دو را سایه می‌گویند، هم ظلّ و هم فیئی. هر دو را سایه می‌گویند ولی در عربی ظلّ داریم و فیئی داریم.

پس بنابراین همه چیز از وقتی شخص از او باشد، فیئی هم از اوست، هر نفس

الامرئیتی. یعنی هر چیزی که در خارج تحقق دارد و حقیقتی در خارج برای او می‌توانیم فرض کنیم بر اثر پرتو افاضه‌ی حق است تعالی‌شأنه که حقیقت وجود باشد و حقیقت هستی باشد و **نه نفس الامرئیتی بی پرتو او واقع و نه ظاهری بی او ساطع**، هیچ چیزی ظهور ندارد بدون او و نه خیالی بی او محقق است.

تو جهانی بر خیالی دان روان<sup>۱</sup>

حالا این خیال وقتی است که تحقق نداشته باشد، ولی اگر بخواهد خیال تحقق پیدا کند باید با او ارتباط داشته باشد.

**عالم به او هست و غیب بدون او نیست.** یعنی همه‌ی عالم به واسطه‌ی اوست و هیچ غیبی هم بدون او نیست. یعنی آن هم که پنهان است، آن که از ما پنهان است، آن هم بدون او نیست. باز هم هر چه هست، تحقق و حقیقتی که هست همه به توسط اوست و **ماهیات بدون تابش او امتیاز ندارند.** وقتی که ماهیات از طرف او افاضه شد به آنها آنوقت ظهور پیدا می‌کند، تابش پیدا می‌کند ولی بدون افاضه‌ی او تابشی ندارد. چطور ممکن است که ماهیتی بدون وجود، بدون افاضه‌ی هستی که از هستی به او فیض داده بشود، چطور ممکن است تحقق پیدا بکند؟

### عدم موجود گردد این محال است

ما می‌توانیم بگوییم عدم تحقق پیدا می‌کند؟ اصلاً عدم که ممکن نیست که تحقق پیدا بکند. پس باید ممکن و ماهیات به توسط وجود تحقق پیدا بکند. وجود هم که سایه‌ی حق تعالی‌شأنه است. پس هر تحقق در این عالم به واسطه‌ی حق است و پرتو اوست، تصوّر پرتو اوست. اما هر چه بی او فرض شود، ممکن نیست بدون فیض حق تعالی. برای اینکه ما می‌گوییم بطور کلی حقیقت وجود یکی است. یعنی حقیقت هستی که، آن وجودی که حقیقتاً با خودش متحد است و ممکن نیست که جدا بشود. آخر، هر چیزی می‌گویند وجود دارد یا ندارد، می‌گوییم دارد یا ندارد، اما خود وجود را می‌توانیم بگوییم، ندارد؟ وجود وجود ندارد؟ اگر بگوییم وجود وجود ندارد، هستی ندارد، خب پس هیچی

۱. مثنوی معنوی، جلال‌الدین محمد بن محمد مولوی، تهران: روزنه، ۱۳۷۸، دفتر اول، بیت ۷۰

دیگر. اگر هستی هستی ندارد که هیچی هستی ندارد.

پس بنابراین مجبوریم بگوییم ممکن نیست که در هستی نیستی پیدا بشود. هستی عین هستی است و ممکن نیست که خالی از هستی بشود. این معنی واجب الوجود است. واجب الوجودی که اصطلاح حکماست این است. این یک حقیقت است که هستی از آن جدا نمی‌شود. آنوقت سایر موجودات هستی دارند، گاهی هست نیست می‌شود. پس اینها هم ممکن است وجود داشته باشند و هم نه. پس از خودشان نیست. چون از خودشان نیست پس از حق تعالی‌شأنه است. چون هستی او از خودش است. پس او افاضه می‌کند آنوقت اینها پیدا می‌شوند، اینها ظهور پیدا می‌کنند، وجود پیدا می‌کنند و بدون او ممکن نیست. پس بنابراین همه از جهتی پرتو اوست و همه افاضه‌ی اوست و ممکن نیست در عالم، عدم مطلق باشد. یعنی چیزی که نیست او، چطور می‌شود که بگوییم هست او و فرض کنیم؟ حتی آن چیزی، فرض کنیم یک موجودی خیالی در ذهن مان تصور کنیم، انسان هزارپا مثلاً در ذهن مان، این در خارج وجود ندارد ولی همان تصویری که می‌کنیم با یک موجود خیالی برایش فرض می‌کنیم در مرحله‌ی خیال وجود دارد. پس بدون او ممکن نیست، تصور هم ممکن نیست، خیال هم ممکن نیست. پس هر چیزی در عالم، چه وجود خارجی داشته باشد، چه وجود ذهنی داشته باشد، چه وجود کتبی مثلاً یا لفظی داشته باشد، همه باید با حقیقت حق تعالی ارتباط پیدا بکند و الا نمی‌شود برایش وجود فرض کرد.



## توحید [۷]

هر آنچه به نظر آید ذات موجوده‌ی او در خارج یا در ذهن بدون وجود تصوّر نشود. لکن شیئی با وجود غیر اوست با قطع نظر از وجود، و شیئی با قطع نظر از وجود موجود نباشد اگر چه معدوم هم نباشد، پس هر شیئی به حسب ذات غیر وجود است پس شیئی موجود محتاج به وجود است و بذات خود ممکن باشد و وجود و عدم نسبت به او یکسان باشد، مگر ذاتی که ذات او عین وجود است و غیر وجود نباشد و تصوّر او تصوّر وجود است و آن نیست مگر وجود بحت.

پس اوست که ممکن نیست و اوست که واجب است هستی او، و وجود او به خود او نه به غیر او، و سایر اشیاء تمام به او برپا شده و از تساوی دو طرف به سرحدّ وجود آمده‌اند.

اوست به خود موجود، و اوست به خود قائم، و اوست به ذات خود دارای کمال، پس اوست دارای کلّ و جدا از کلّ و با همه و بی همه، و دارای غیر نادر، و اصل غیر فرع، و منیر بی تابش و حقیقت غیر نمایش.

باز توضیح همان مطلب است به یک زبان دیگر و بیان دیگر که می فرماید: به اینکه آن چیزی که ما تصوّر می کنیم، هر چیزی که به ذهن ما می آید و به نظر ما می آید، یا در خارج بدون وجود ممکن نیست باید حتماً وجود داشته باشد. ولی آن شیئی که در ذهن خودمان فرض می کنیم، با وجود غیر اوست با قطع نظر از وجود. یعنی یک مرتبه فرض می کنیم انسانی، وجود پیدا بکند، یک مرتبه فرض می کنیم انسانی می میرد نیست می شود. آنوقت اینکه انسانی که ما با وجود فرض می کنیم غیر از آن انسانی است که بدون

وجود است. پس این معلوم می‌شود از خودش هستی ندارد، از خودش هیچ تشخصی ندارد و وقتی که به سر حدّ وجود نزدیک شد آنوقت تشخّص پیدا می‌کند و وجود به او می‌رسد. اما اگر وجود به او نرسد نمی‌توانیم بگوییم معدوم صرف است. به واسطه‌ی اینکه معدوم صرف، چیزی که عدم صرف باشد، یعنی چه؟ یعنی ممتنع الوجود است. چیزی که ممتنع باشد به اصطلاح حکما می‌گویند، مثال می‌زنند آنچه که در عالم برای انسان تصوّر میشود یا واجب است یا ممکن یا ممتنع.

«واجب» ذات حق تعالی‌شأنه است که وجود عین ذات اوست و از او جدا نیست و حقیقتِ اوست. «ممکن» هم آن چیزی است که وجودش و عدمش نسبت به هم مساوی باشد. یعنی اگر وجود به او برسد موجود می‌شود. اگر وجود به او نرسد معدوم است، مثل موجودات، موجودات این عالم. «ممتنع» یعنی آن چیزی که به هیچ‌وجه هیچوقت قابل وجود نیست، اصلاً قبول وجود نمی‌کند. در حکمت مثال می‌زنند به شَرِيكَ الْبَارِي، یعنی شریک برای خدا، که برای خدا شریکی فرض نکنیم و خدای دیگری فرض نکنیم در ردیف خدا، این ممتنع است. به هیچ‌وجه قابل وجود نیست و وجود برای او نیست. این است که ممتنع را مثال می‌زنند به شَرِيكَ الْبَارِي. یعنی آنچه برای خدا شریک ما فرض کنیم، این ممکن نیست وجود پیدا نکند.

اقوام گذشته و قبایل سابقه خیلی‌ها بت پرست بودند و یک عقاید فلسفی هم داشتند در خدایان و یک عده بودند خدایان متعدّد قائل بودند و این بت‌هایی را هم که می‌پرستیدند هر کدام را مظهر یک خدا می‌گفتند. مثلاً در مصر، فراعنه‌ی مصر، آنوقت مراتب مختلفی برای خدا قائل بودند. اوّل یک وجود واحد مطلق می‌گفتند، تجلّی کرد و سه خدا پیدا شد که اینها مظهر آن خدا بودند که عقیده‌ی تثلیث در سابق بیشتر قبائل و اقوام گذشته داشتند که به همین جهت در مسیحیت هم عقیده‌ی تثلیث پیدا شد برای آنکه یک ارتباطی با آنها بود، با آن فلسفه‌ی سابقین یا در قبائل کلد و آشور.

در کلد و آشور که پادشاهان کلد مرکزشان بابل بود که نزدیک حله‌ی کنونی است و آشور هم، پادشاهان آشور مرکزشان نینوا بود که حالا قریه‌ای جزء موصل است که آن سفر

اولی که ما رفتیم، جدا بود، آن شطی جدا بود، آن طرف نهر نینوا بود، این طرف نهر، موصل بود. ولی در این سفر اخیر که چند سال پیش رفتم دیگر آنجا هم آباد شده بود، وصل شده بود. اصلاً قریه‌ی نینوا، قصبه‌ی نینوا جزو موصل شده بود، مرکز آنجا بود که حضرت یونس مأمور دعوت آنها بود که خداوند در قرآن مجید از آن قوم یونس به خوبی یاد می‌کند. می‌فرماید چرا دیگران از آنها یاد نمی‌گیرند که وقتی فهمیدند عذاب می‌خواهد نازل بشود رفتند توبه کردند و خداوند هم عذاب را از آنها برداشت.

مقصود اینکه اینها، قبائل حثی روی فلسفه و روی دلایل علمی همانطور که خب بسیاری از مطالب هست که روی آن اصول علمی و فلسفی بیان شده است، ولو فلسفه‌ی مادّی به اصطلاح امروز ماتریالیستی، باشد. آن هم خودش فلسفه‌ی بسیار مشکل و خیلی دقیق است و فهم همه‌ی آنها مشکل است که هر کسی نمی‌تواند این فلسفه را درک بکند. آنها هم همینطور فلسفه‌هایی داشتند که عقیده‌ی به خدایان متعدد داشتند و آنوقت بت‌هایی که داشتند هر کدام مظهر یکی از خداها بود. مثلاً خدای آسمان در همان عقاید خدایان کلد و آشور. مخصوصاً اقوام کلد، اینها خدای آسمان، خدای زمین، خدای کوه‌ها، خدای دریاها، خدای باها، برای هر کدام یک خدایی قائل بودند و خدایان زمین هم خیلی زیاد و حثی عقاید مضحکی بعداً در میان ملّیین اینها، یعنی در میان آن رؤسای مذاهب آنها پیدا شد که واقعاً مضحک است. مثلاً در تاریخ خدایان آنها، می‌نویسند روزی خدای آسمان قربانی می‌کرد، بوی قربانی به مشام خدایان زمین رسید همه مانند مگس دور او جمع شدند. خب اینها واقعاً انسان فکر بکنند، عقل قبول می‌کند اینطور چیزهایی را باور بکنند؟ ولی خب جزء فلسفه‌ی آنها بود، جزء عقاید آنها بود، به خدایان متعدّد قائل بودند. آنوقت برای هر کدام از آنها بتی قائل می‌شدند یعنی مظهر آن خدا و بت‌کده‌ها داشتند؛ هم در کلد، هم در مملکت مصر، در فینیقی‌ها که بعلبک باشد و دیگران.

امروز بت پرستی در این ممالک متمدّن از بین رفته است ولی معدّک الآن در هندوستان، البته بودا دعوت به بت پرستی نکرده و دعوت به توحید کرده که ما عقیده داریم که بودا هم پیغمبر بوده، و الاّ یک حکیم بسیار بزرگواری بوده که تمام دستورات او

مبتنی بر حکمت است و فلسفه و دعوت آنها به تهذیب اخلاق است.

امروز طوری شده که همان بودایی‌ها مجسمه‌هایی از بودا می‌سازند و ساخته‌اند و آن مجسمه‌ها را مظهر بودا می‌دانند و می‌روند خودش را زیارت می‌کنند و خود این مجسمه‌ها را می‌بوسند و حتی مجسمه‌های دیگری هم در بتکده‌های هندوستان که چند تا را ما رفتیم دیدیم، حتی یکی را تازه ساخته بودند، گفتند در ۱۹۲۹ آن که در دهلی بتکده بلا، همانطور چیزی می‌گفتند که یکی هم می‌گفتند او که مرده باز پسرش در کوه‌های حیدرآباد بالای کوه بتکده‌ای می‌سازد و آن بتکده می‌گفتند در ۱۹۲۹ ساخته شده، یعنی تقریباً ۵۰ سال پیش می‌شود. این بتکده همه جور مجسمه داشت و حتی همان‌هایی که مجسمه‌ها را ساخته بودند، وقتی آنجا می‌آوردند، نصب کرده بودند، هم آنها می‌رفتند باز عبادت می‌کردند، همانها که خودشان ساخته بودند می‌رفتند عبادت می‌کردند. اینها را مظهر خدایان حساب می‌کردند و خیلی احترام قائل بودند.

اما در آفریقا، البته بت پرستی هست ولی در آسیا به همان هندوستان و بعضی از ممالک نزدیک هندوستان مثل بعضی قبایل هندوچین، و الا جاهای دیگر بت پرستی نیست، بتکده نیست ولی حقیقت هستی اگر فکر بکنیم و دقت بکنیم، دیگر ممکن نیست هستی دو تا بشود، هستی یکی است. برای اینکه اگر دو تا بشود لازمه‌اش این است که وقتی اینها دو تا باشد، فرض کنیم این کتاب ورقش با آن کتاب دوتا است، یعنی چه؟ یعنی این جلدی جداگانه دارد او جلدی جداگانه. از حیث سفیدی و کاغذ شبیه به هم است ولی از جهات دیگر شبیه به هم نیست. پس بنابراین باز یک مرگب می‌شود یعنی یک وجه مابه‌الامتیازی دارد و یک مابه‌الاشتراکی دارد. وقتی مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک داشته باشد این مرگب می‌شود، یعنی جزء پیدا می‌کند. خداوند که جزء ندارد، عضو ندارد، بسیط صرف است، بسیط محض است که بسیط الحقیقة است و نمی‌شود برای او جزئی پیدا کرد. بنابراین نمی‌شود گفت دو تا وجود است. وجود ممکن نیست دو تا باشد، باید یکی باشد. حقیقت هستی یکی است. وقتی حقیقت هستی یکی باشد یعنی چه؟ یعنی حقیقت خالق یکی است چون هستی خالق موجودات است، افاضه و فیض اوست که می‌رسد به

موجودات پس چطور می شود که حقیقت [دو تا باشد؟]

[اگر موجودات] به وجود نزدیک شده باشد آنوقت فیض وجود به او می رسد و اگر دور باشد به او افاضه نمی شود ولی او به خودش موجود است، سایر موجودات به او. این است که او قائم به خودش است، قیوم موجودات است و قائم به خودش است، یعنی قوام همه‌ی موجودات به اوست ولی او خودش به خودش قائم است و به دیگری استوار نیست، استواری آن از خودش است. بنابراین همه‌ی کمالات از اوست. وقتی می گوییم، این دارای کمال است یعنی چه؟ کمال که بدون هستی نیست، هر کمالی تابع هستی است و اگر هست باشد، کمال برای او پیدا می شود، اگر نیست باشد که کمال برای او پیدا نمی شود. پس بنابراین خود هستی، حقیقت هستی، باید همه‌ی کمالات را داشته باشد. بنابراین، کَمَالٌ کُلٌّ، حقیقت هستی عین کمال است. هر دارایی از هستی و حقیقت هستی است. پس خودش همه جور داراست. این است که او غنی است، دیگران به او محتاجند. ولی او خودش غنی است یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ<sup>۱</sup>، ای مردم شما باید محتاجان به سوی خدا، وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، خداوند است بی نیاز و شما همه به او احتیاج دارید. برای چه؟ برای اینکه همه‌ی کمالات در او هست پس احتیاج به دیگری ندارد. پس دارایی هم از اوست و دیگران از خودشان ندارند و همه‌ی دارایی‌ها از اوست، اصل همه‌ی چیزها اوست ولی خودش فرع چیز دیگری نیست. پدر نسبت به اولاد اصل است ولی خودش نسبت به پدر خودش فرع است، همینطور به ردیف. اما او دیگر اینطور نیست، او که منشأی ندارد، علّتی ندارد که او را ایجاد کرده باشد. موجدی ندارد، موجد همه‌ی عالم است. پس بنابراین اصل همه‌ی عالم است، اصل است و فرع چیز دیگری نیست و افاضه‌ی نور هم از اوست و حقیقت همه‌ی موجودات اوست.

## توحید [۸]

سفید غیر سیاه و سر غیر کلاه و آفتاب وراء ماه، پستی  
بلندی نباشد و سماء ارض نگردد و غیب وراء شهادت و  
سعادت مُبَرَّئِ از شقاوت و عقل سوای جهل؛ قُلْ هَلْ  
يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ؟ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ؟<sup>۱</sup>  
احیاء و اموات مساوی نباشد، برد و حرور یکی نگردند، پس  
سعید از شقی ممتاز و نیک از بد در امتیاز و محیط از محاط  
بی نیاز است، دنیا دور از آخرت و معصیت مهجور از اطاعت و  
رحمتی به مقام بلند و لعنتی رجیم و در کوند، شیطان  
ناپسند و ملک ارجمند:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد

گر حفظ مراتب نکنی زندیقی<sup>۲</sup>

فَلَا وَاحِدٌ إِلَّا اللَّهُ.

در موضوع افاضه‌ی وجود بر ممکنات است و آنها از خود وجودی ندارند، از خود  
هستی ندارند و اینها افاضه‌ی حق است تعالی شأنه؛ یعنی همان پرتو وجودی حق است که  
بر آنها افاضه می‌شود و آن هم که یکی است وحدت دارد. حقیقت وجود یکی است و هستی  
متحد؛ یعنی هستی متکثر نمی‌شود، زیاد نمی‌شود گفت کثرت دارد. حقیقت هستی یکی  
است. برای اینکه همانطور که گفتیم اگر دو تا هستی حساب کنیم باید اینها با هم مابه  
الاشتراکی داشته باشند و مابه الامتیازی.

آنوقت اگر مابه الاشتراک فرض کنیم هم او مابه الامتیاز باعث تَرَكُّبِ او می‌شود.  
بسیط نیست، وحدت ندارد، احد نمی‌شود. پس همان، در واقع ما به الاشتراک، واجب  
می‌شود آن هم که یکی است. پس آنها واجب نیستند.

۱. سوره رعد، آیه ۱۶: بگو: آیا نابینا و بینا برابرنند؟ یا تاریکی و روشنی یکسانند؟

۲. بهارستان و رسائل جامی، عبدالرحمان جامی، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹، لایحه ۲۲، ص ۴۶۲.

بعضی شاید خیال کنند که بنابراین همه‌ی وجودات، همه‌ی موجودات یکی هستند، چون که همه فیض حق تعالی‌شأنه هستند. همه پرتو نور او هستند. اینجا رد آن قسمت می‌فرمایند. می‌فرمایند: این بدیهی است و هر حسی و هر عقلی حکم می‌کند که موجودات این عالم با هم اختلاف دارند و از همدیگر امتیاز دارند. نمی‌توانیم بگوییم که سفید با سیاه یکی است یا بگوییم سر با کلاه یکی است. هر عقلی حکم می‌کند که اینها همه متکثر هستند. اینها یکی نیستند و بلکه زیادتر هستند و کثرت هم خیلی زیاد است. هر دو چیزی را که ما حساب کنیم غیر از همدیگر هستند. آفتاب با ماه دوتاست. پستی با بلندی دوتاست، نمی‌شود گفت پست عین بلند است. بلند عین پست است یا آسمان عین زمین و زمین عین آسمان است، آنچه در پنهان است عین شهادت است، یعنی آنچه شهادت است عین غیب است. هیچ عقلی اینطور نمی‌گوید، هیچ حسی اینطور اظهار نمی‌کند. بلکه کثرت است.

چطور می‌شود علم و جهل را، یا بالاتر، عقل و جهل را یکی قرار داد؟ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ<sup>۱</sup>، آیا مساوی هستند آن اشخاصی که می‌دانند و آنهایی که نمی‌دانند؟ این ممکن نیست. هر عقلی حکم می‌کند به اینکه دانا غیر از نادان است و اینها با هم تمایز دارند. تاریکی با نور یکی نمی‌شود. نور غیر از ظلمت است و ظلمت از او جداست.

یا زنده و مرده، آن کسی که می‌گوید مُرد، یعنی چه؟ یعنی حیات و آن روح از او رفت و آن کسی که روح دارد، وجود دارد. اینها یکی هستند؟ ممکن نیست بگوییم یکی باشند. ممکن نیست. شخص سعید، نیکبخت، شخصی که سعادت‌مند است در اعمالش در رفتارش، کردارش، اینها سعادت‌مند است و رفتارش پسندیده است. این با آن شخصی که شقی است یکی می‌شود؟ اینها ممکن نیست. نیک از بد جداست، ممکن نیست نیک و بد یکی باشد. یا آن کسی که محیط است با آنکه محاط است با هم مختلف است و اینها با هم اختلاف دارد. دنیا غیر از آخرت است، آخرت غیر از دنیا است.

نافرمانی، آن کسی که نافرمانی می‌کند غیر از آنی است که فرمانبرداری می‌کند. خود نافرمانی با اطاعت یکی است؟ اگر اینطور باشد که بنابراین اطاعت کردن لزومی ندارد و همه نافرمانی بکنند، برای اینکه وقتی آن کسی که معصیت بکند و آن کسی که اطاعت بکند، و اگر خود معصیت و اطاعت یکی باشد، پس دیگر برای چه تکلیف می‌آید؟ برای چه می‌گوییم حکم عقل به اطاعت وادار می‌کند، در صورتی که یکی است؟ ولی ما می‌گوییم: نه، اینطور نیست. اینها با هم امتیاز دارند، اینها با هم مختلف هستند، دو تا هستند.

آن کسی که مورد رحمت الهی هست یا مورد محبت و در مقام بلندی واقع می‌شود با آن کسی که مورد لعنت است مثل شیطان، در جهنم است به اصطلاح در کوند است اینها با هم متمایز هستند.

بنابراین چون هر مرتبه از وجود حکمی دارد اینها مراتب مختلفه هستند، عوالم مختلفه پیدا می‌شود. افراد در اینجا متمایز و مختلف هستند. باید در همه‌ی موارد حفظ مراتب را کرد و اینطور چیزی تفوق نکرد. بنابراین، آن که یکتای بی‌همتاست، حق است تعالی‌شأنه. همه، بقیه، همه با هم متمایز هستند و همه یک ظلّی هستند یا

كُلُّ مَا فِي الْكُونِ وَهَمٌّ أَوْ خِيَالٌ

أَوْ عُكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظَلَالٌ<sup>۱</sup>

بنابراین مختلف هستند. پس چطور می‌توانیم بگوییم که وحدتی هست، وحدت وجودی هست، که آن وحدت وجود یعنی همه‌ی موجودات با هم، وجود همه، یکی است و همه اتحاد دارند؟

**وحدت ذات است با کثرت اسماء و صفات، ظاهر واحد و**

**مظاهر متکثر، واحد در مقام عالی بی‌مقامی و کثیر در مقام**

**دانی ذاتی افتاده، احاطه محیط است به کل با بینونت هر**

**یک از هم:**

۱. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، عبدالرحمن جامی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۱؛ ترجمه: هر چه در عالم تکوین هست همه یا وهم است و یا خیال، و یا عکس‌هایی در آینه‌هاست، و یا سایه‌هایی است.



## چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد

### موسیئ با موسیئ در جنگ شد<sup>۱</sup>

مرتبه‌ی ذات یکی است. وحدت دارد. لا اله الا هو؛ یعنی هیچ هویتی در عالم نیست جز هویت حق تعالی‌شأنه و ذات اوست که این مقام واحدیت است و همچنین بالاتر، مقام احدیت.

مقام احدیت یعنی احد، یعنی جزء هم ندارد و ترکیب در او نیست، نه ترکیب خارجی و نه ترکیب عقلی و نه ترکیب تأملی اعتباری که اینها مراتب مختلفه‌ای است، اصطلاحاتی است که حکما می‌گویند.

ترکیب خارجی و ترکیب ذهنی، ترکیب عقلی، ترکیب تأملی، ترکیب اعتباری، اینها مراتب مختلفه‌ی ترکیب است. هیچ ترکیبی در این مراحل، یعنی هیچیک از این قسم‌های ترکیب در ذات حق تعالی‌شأنه نیست، ذاتش از ترکیب منزّه است و بسیط محض است و این معنی احدیت هست. حدّ واحدیت این است که در مقابل او موجود دیگری و واجب‌الوجود دیگری نیست؛ یعنی یکتاست. و وقتی می‌گوییم احد یعنی یگانه و واحد یعنی یکتا که هیچ شریکی با او نیست و موجودات دیگر، همه ظلّ او هستند، در این مرحله هم ذات حق تعالی‌شأنه یکی است. یکی است و وحدت دارد و هیچ تکثری در او نیست ولو همان واحد در مقام اسماء و صفات متکثر می‌شود که جاءت الکترة کمر شئت یعنی وقتی به صورت اسم و صفت درآمد، آنوقت اسم داریم و صفت. و صفات هم باز، اصطلاح که کرده‌اند، صفات حقیقه داریم و صفات اضافیه. و حقیقه محضه و اضافیه‌ی محضه و ذات اضافه که سه قسم صفت داریم. آنوقت هر کدام از آنها مراتب مختلفه‌ای دارد، اسماء مختلفه‌ای. مثلاً متکلم، سمیع، بصیر، اینها جزء صفات حقیقه‌ی حق است تعالی‌شأنه. خالق و قادر و اینها جزء صفات اضافیه است ولی همه‌ی اینها صفات حق است تعالی‌شأنه. در مرحله‌ی صفات هم جبار است و هم غفار؛ یعنی هم آمرزنده است و هم منتقم است. همه‌ی این قدرت‌ها و همه‌ی این صفات در او وجود دارد، یک حقیقت است ولی این صفات مختلفه‌ی متضاده

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۷۷.

هم در او وجود دارد که جاءت الْكَثْرَةَ كَمَا شِئْتُ، در مقام اسماء و صفات، کثرت زیاد است. این است که حکما می‌گویند هر یک از موجودات مظهر یک اسمی از اسماء حق تعالی هستند. هر یک از انواع موجودات و بلکه در افراد انسان هم هر یک از افراد انسان مظهر یکی از اسماء حق تعالی‌شأنه هستند. بنابراین او کثرت دارد از حیث اسماء و صفات، و موجودات هم، مظاهر او هستند. مظاهر بنابراین متکثر است، چون او ظهور دارد در آنها. همانطور که هفته‌ی گذشته مثال برای خورشید زدیم، گفتیم نور خورشید یکی است، شعاع خورشید یکی است ولی به منازل مختلفه، به کوه، دریا، آب، زمین‌های رنگ‌های مختلفه یا دیوار، به داخل خانه، به هر کدام که می‌تابد یک رنگی پیدا می‌کند یک صورتی پیدا می‌کند. آنوقت ما می‌گوییم نور خورشید اختلاف دارد. نور خورشید متکثر است؟ نه، نور خورشید یکی است. کثرت از طرف این تعینات است، از طرف آنهایی است که از او استفاده می‌کنند و نور خورشید به آنها می‌تابد، یکی رنگش سفید، یکی زرد است، یکی قرمز که،

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود

تابید در او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

خورشید در آن هرچه در او بود نمود<sup>۱</sup>

شیشه وقتی قرمز باشد، می‌بینیم نور قرمز می‌تابد. شیشه وقتی سفید باشد، نور سفید؛ زرد باشد نور زرد می‌تابد. پس آیا بگوییم نور خورشید فرق می‌کند و نور خورشید متکثر است؟ نه! نور خورشید یکی است، به تعینات مختلفه و در حال و در موارد مختلفه، اختلاف شکل پیدا می‌کند و مظاهر متکثر هستند ولی حقیقت یکی است. حقیقت آن ظهور، یکی است و مظهر یکی است. او در مقام عالی است. در مقام عالی در جای خودش وحدت دارد؛ مثل خورشید. وقتی می‌آید به این عالم افاضه می‌شود و به اینهایی که در او تجلی شده آنوقت فرق می‌کند افاضه حق تعالی. فیض او هم همینطور است و حتی ممکن است با چیزهای متباین با

۱. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۷۲.

همدیگر که با هم اختلاف دارند با هم بینونت دارد به همه‌ی آنها بتابد و در آن مقام، در مقام اصلی وحدت دارد ولی در اینجا تکثرات متضاد است، مختلف است که مثال می‌زنند:

### چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد

#### موسیئ با موسیئ در جنگ شد

چون به بیرنگی رسی کان داشتی

موسی و فرعون دارند آشتی<sup>۱</sup>

حالا بعضی‌ها ایراد می‌کنند بر مولوی به اینکه این شعر چطور می‌شود که

### چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد

#### موسیئ با موسیئ در جنگ شد

یعنی مثلاً فرعون هم موسی است و ایراد می‌گیرند، می‌گویند این کفر است که بگویند فرعون هم موسی است ولی باید کلمات هر قومی را، هر دسته‌ای را از روی آن رویه‌ی خودشان درک کرد و فهمید تا اشتباه معلوم بشود که ما اشتباه کردیم اگر غیر از آن بود. و مقصود این است که در آن عالم، در عالم بالا، در عالم اعیان ثابت‌ه که افاضه‌ی حق بر آنها می‌شود، آنجا دیگر فرعون نیست. اصلاً فرعون وجود ندارد، فرعون در کار نیست، اینها بر اثر وجود شیطان در این عالم پیدا می‌شود. در آن عالم اصلاً اینطور چیزی نیست. آنچه که به آن عالم اتصال دارد، تا وقتی در آن عالم است، هیچ ادعای فرعون ندارد؛ هیچ.

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ<sup>۲</sup>، ولی وقتی می‌آید به این عالم آنوقت فرعون می‌شود. منتهی در رجعت، یعنی در قوس صعود، دیگر برگشتش به آن مقام نیست که با موسی یکی باشد. در قوس نزول همه در آن عالم هستند، اعیان ثابت‌ه هستند و تحت افاضه‌ی حق هستند. ولی در صعود، آنوقت در قوس بعدی فرعون می‌رود به

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۷۷ و ۲۴۷۸.

۲. سوره غافر، آیه ۱۶.

اسفل السافلین. چون روحش ارتباط با آن عالم پیدا کرده و موسی می‌رود به همان مقام اصلی خودش. پس وقتی که آن عالم، عالم بی‌رنگی ست یعنی در آنجا دیگر فرعون نیست، پس هر چه باشد در آن عالم بنده‌اند و تا وقتی در آن عالم هستند مطیع صرف هستند؛ بنابراین فرعون وجود ندارد. آنوقت وقتی به این عالم می‌آید یکی صورت موسی پیدا می‌کند، یکی صورت فرعون. در آن عالم همه جنبه‌ی بطئی و اطاعت و بندگی داشته، در اینجا به این صورت در می‌آید. آنوقت اختلاف پیدا می‌شود ولی:

چون به بیرنگی رسی کان داشتی

موسی و فرعون دارند آشتی

یعنی در آن مقام بی‌رنگی، دیگر آنجا موسی و فرعون نیست همه عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْئُرُونَ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِ يَعْمَلُونَ<sup>۱</sup> که مقصود این است و بنابراین در این عالم البته اختلاف است. آنوقت ظهور افاضه‌ی حق تعالی‌شأنه از نظر رحمانیت و فیض رحمانی هم به فرعون می‌رسد هم به موسی. ولی فیض رحیمی مخصوص موسی است. دیگر به فرعون نمی‌رسد. ولی رحمانی در هر دو هست و در این عالم به آن و به این می‌رسد. این است که مانند نور خورشید که به همه می‌تابد، آن هم به همه می‌تابد.

**پس اعتقاد به وحدت وجود که ممنوعه است از نقص  
احاطه و عدم تفکر، و طعن زدن بر کلمات حکمت و نکات  
معرفت، از جهل و عدم تعمق و کمی تدبّر است، و گمان  
اتّحاد سفید و سیاه از عدم انتباه است، و مرگب را عین  
بسیط دانستن اشتباه، و مُظْهِر و مَظْهِر را یکی  
گفتن ناشکفتن، و این نسبت را به دانایان دادن افترا بستن  
است. و مرتبه فهم خود را نمایاندن است. الْمَرَّةُ مَحْبُوءٌ**

۱. سوره انبیاء، آیات ۲۶-۲۷: آنان بندگانی گرامی هستند که در سخن بر او پیشی نمی‌گیرند و به فرمان او کار می‌کنند.

## تَحْتِ لِسَانِهِ<sup>۱</sup>:

### هر که را بینی شکایت می‌کند

### او ز خوی خود حکایت می‌کند

که این دنباله‌ی همان موضوعی است که برگشت به عقیده‌ی وحدت وجود و در آن باره بیان می‌فرماید که بعضی خیال کردند که وحدت وجود یعنی همه‌ی موجودات یکی هستند، همه، العیاذ بالله، حق‌اند تعالی‌شأنه. در صورتی که اینطور نیست. چطور می‌شود؟ شخص عاقل هیچ می‌تواند بگوید به اینکه یکی با هزار تا یکی است؟ ممکن نیست. سفید با سیاه یکی است؟ هیچ عاقلی اینطور نمی‌گوید و مراتب وحدت وجود هم البته فرق می‌کند. یکی مرتبه‌ی وحدت وجودی است که اینکه بعضی‌ها نسبت داده‌اند و گفته‌اند که آنهایی که اینطور می‌گویند کافر هستند، مشرک هستند به اینکه بگویند وحدت وجود یعنی همه‌ی افراد، همه‌ی موجودات خدا هستند.

همانطور که مرحوم شیخ احساسی عصا زد به فضله‌ی سگ گفت: *بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ*. برای چه؟ بواسطه‌ی اینکه آخوند ملاًصدرا می‌گوید: «*بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ*»<sup>۲</sup>؛ یعنی آن کسی که حقیقت بسیط دارد و بساطت صرف است و ترکیبی در او نیست همه‌ی اشیاء است؛ یعنی ذات حق تعالی‌شأنه همه‌ی اشیاء است. اولاً نمی‌گوید، چون در علم منطبق هست که عکس موجب‌ی کلیه، موجب‌ی جزئی‌ه است. «*بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ*» برمی‌گردد به یعنی «*كُلُّ بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ*». آنوقت عکسش چه می‌شود؟ «*بَعْضُ الْأَشْيَاءِ بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ*»، این همان ذات حق تعالی‌شأنه است، ولی آنها اشتباه کردند. او می‌گوید *بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ*، همه‌ی اشیاء است نه همه‌ی اشیاء، *بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ* هستند. نمی‌گوید همه‌ی چیزها *بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ* هستند، این ذات حق است که *بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ* است و افاضه بر همه‌ی اشیاء در همه جا می‌کند که *الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا*<sup>۳</sup> (که باز آن هم

۱. نهج البلاغه، امام علی بن ابیطالب (ع)، گردآورنده سید رضی، قم: انتشارات دارالهیجره، کلمات قصار ۱۴۸، ص ۴۹۷.

۲. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م،

ج ۶، ص ۱۱۰.

۳. فصوص الحکم، محی الدین ابن عربی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰، ص ۲۵.

شرح مفصّلی را دارد که بعضی «عَبِيْهَا» می خوانند («وَهُوَ عَبِيْهَا») («وَهُوَ عَيْنُهَا») یعنی تعین آنها به اوست و وجود آنها از اوست. تعین آنها عین آنهاست، یعنی تعین آنها به اوست. بله، هستی همان تعین می شود. این معنی تعین است، این معنی هستی که او می گوید. ولی حقیقت وجود که بگوییم، معنیش این است که همه ی موجودات خدا هستند، این را هیچ عاقلی نمی گوید. آنوقت نسبت دادن اینطور نسبت ها به بعض دسته ها، این خودش خلاف است، خلاف شرع است که کسی معنی مطلبی را درک نکند، معنی آن را ملتفت نشود و بعد نسبت خلاف بدهد. مثل شاعر که راجع به شراب می گوید: دوش شراب خوردم و امثال اینها.

دوش وقت سحر از غصّه نجاتم دادند

واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند<sup>۱</sup>

آب حیات که شعرا می گویند، مقصودشان شراب است. آنوقت بگویند پس این اقرار کرده به اینکه شراب خورده. بنابراین حدّش باید زد. امثال اینها که مولوی می گوید:

من مست و تو دیوانه ما را که برد خانه

صد بار تو را گفتم کم خور دو سه پیمانه<sup>۲</sup>

بنابراین باید بگویند اقرار است دیگر، اقرار است به اینکه شراب خورده، حدّ بزنند. در صورتی که اینطور نیست. از این جهت شرعاً هم گفته اند که در شعرا اگر کسی اقرار به فساد و خلافی بکند، اقرار به کار خلاف بکند، این اقرار حساب نمی شود و حدّ بر او جاری نمی شود. برای اینکه شعر غیر از نثر است و غیر از اقرار است؛ بنابراین آن کسی که بخواهد مطلبی درک بکند، بفهمد معنی این شعر چیست، باید اصطلاح شعرا را بداند. نه اینکه بگوید اصطلاح فقه را که می گویند شراب خوردند، یعنی آن اقرار کردن است، «اقرار العُقلاء علی أنفُسِهِم» می شود و بنابراین اقرار کرده است، باید حدّش زد. نه! آن اصطلاح فقه است ولی این نه، اصطلاح شعر است. شعرا اینطور چیزهایی می گویند و هیچ منظوری هم ندارند. منظور ندارند که شرابی خوردند، خلافی کردند. پس باید بروند و مطلب را طبق اصطلاحاتی که خود همان

۱. دیوان حافظ، خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، تهران: زوار، ۱۳۸۵، ص ۳۱۷.

۲. غزلیات شمس تبریزی، جلال الدین محمد بن محمد مولوی، تهران: صفی علیشاه، ۱۳۳۸، ص ۶۹۵.

دسته دارند، اظهار بکنند، نه اینکه مطابق دیگری. حالا آنها می گویند وقتی که گفتند:

در هر چه نظر کردم سیمای تو می بینم

خیال کردند، العیاذبالله، همه خدا هستند و سیمای تو. مرحوم آقای مست علیشاه

حال جذبه ای داشتند. بلند می خواندند:

در هر چه نظر کردم سیمای تو می بینم

سیمای تو می بینم در هر چه نظر کردم

طلبه ای از آن جلورده شده بود، گفته بود ولو الاغی را ببینی؟ و همانطور دنبالش آمده

بود. «سیمای تو می بینم» بله همانطور می خواندند.

مقصود اینکه اینطور نیست که هر چیز را که ببینند اوست. آن جلوه ای اوست، یعنی

جلوه ای اوست. و الا ما می گوئیم وحدت وجود ممنوعه اصلاً وحدت وجود حساب نمی شود.

عقل به هیچ وجه این را تصدیق نمی کند و باطل می داند که اینطور بگویند که همه خداست.

ولی آنها یک نسبتی می دهند به بعض درویش به بعض سلاسل. در صورتی که آنها اینطور

نمی گویند و این نسبت اگر کسی اینطور باشد واقعاً باید گفت عاقل نیست. اصلاً کسی اینطور

باشد اصلاً عاقل نیست، چه رسد به اینکه بگوئیم متدین نیست.

اما آن وحدت وجودی که اصطلاح عرفاست، آن هم مراتب مختلفه ای دارد. بعضی

می گویند وحدت وجود یعنی افاضه ای حق، که مراتب مختلفه ای دارد. وجود و هستی که

اصطلاح حکما تشکیک می گویند، در حقیقت وجود تشکیک قائلند.

الفهلویون الوجود عندهم

حقیقة ذات تشکک تعم<sup>۱</sup>

تشکیک یعنی مراتب مختلفه مانند نور چراغ که یک لامپ صد شمعی داریم، یک

لامپ نور افکن داریم هزار شمعی داریم، لامپ پنج شمعی داریم، اینها همه روشن هستند،

اینها همه نور دارند ولی حقیقت نور یکی است، حقیقت نور فرق نمی کند حقیقت نور یکی

است و مراتب مختلفه دارد. هر چه به حقیقت اولیه و به حقیقت هستی و ذات واجب الوجود

۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۰۴، به این معنی که وجود از نظر فهلویون حقیقتی است دارای مراتب مختلف.

نزدیکتر باشد، از وجود بیشتر فیض گرفته. مثل چراغ‌های، لامپ‌های هزار شمعی که پرنورتر است و همینطور طبقات پایین. ولی مع ذلک می‌گویند وجود برای خود آنها هست، خود اینها وجود دارند ولی وجود تشکیکی، یعنی مراتب مختلفه. هر چه پایین‌تر آمد، آن قوتش کمتر می‌شود و وضعی در او پیدا می‌شود، یعنی کمتر وجود پیدا می‌کند. اینها معتقدند به حقیقت وجود و کثرت موجود.

یک عده هستند که بالاتر می‌گویند. می‌گویند که نه، اصلاً این وجودی که به موجودات، به ما داده می‌شود این فقط انتسابی است و الا ما اصلاً وجودی نداریم مانند «لایِن» و «تامِر». لاین منظور شیردهنده نیست، لاین یعنی شیرفروش، یعنی منتسب به شیر است. یا تامِر که می‌گویند یعنی خرمافروش نه خرماشونده، خرماشونده یا خرماکننده نمی‌گویند او را. تامر مقصود این نیست، یعنی منتسب به تمر و خرما.

حالا وقتی می‌گویند مثلاً این عالم یا فلان کس موجود است یا فلان چیز موجود است نه اینکه خودش وجود دارد. مانند اینکه می‌گویند این اتاق روشن است. این اتاق از خودش که روشن نیست، اصلاً روشنی جزء ذات خودش نیست. روشنی یا از کارخانه برق است یا از نور آفتاب است. پس، از خودش نیست، از خودش تاریک است. خود این اتاق تاریک است، نور چیز دیگری است، امر دیگری است. دیوار از چراغ یا از آفتاب روشن شده است.

حالا ما هم وجودی که داریم، این وجود منتسب است مثل همان نوری که به ما تابیده، ولی از خودمان نیست. چون از خودمان نیست پس اصلاً وجود به ما نرسیده. مثل رشحه‌ای که از آفتاب به ما می‌رسد، همانطور یک رشحه‌ای از آن عالم، از وجود، به ما می‌رسد و چون در پرتو او هستیم موجود می‌شویم. به این عبارت، به این اصطلاح، می‌گویند وحدت وجود. یعنی موجود حقیقی حق تعالی‌شأنه است، حقیقت موجود هم اوست. هم حقیقت وجود اوست هم حقیقت موجود اوست. ما اصلاً موجود نیستیم:



ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما<sup>۱</sup>

یا:

گر بپزّانیم تیر، آن نی ز ماست

ما کمان و تیراندازش خداست<sup>۲</sup>

یعنی از خودمان اصلاً هیچی نداریم. این معنی حقیقت وجود و حقیقت موجود است. این هم شرک نیست، برای اینکه ما نمی‌گوییم که ماها وجود نداریم، وحدت موجود یعنی همه‌ی ماها موجود هستیم و وحدت داریم. نه، هیچ عاقلی هم اینطور نمی‌گوید. آن که می‌گوید وحدت وجود و وحدت موجود، به این اعتبار آن هم توحید است.

بلکه یک عده‌ای از عرفا، سابقاً هم می‌گفتند و می‌گویند به اینکه، اگر کسی واقعاً این عقیده‌ی وحدت موجود را نداشته باشد موّحد حساب نمی‌شود. اصلاً موّحد آنی است که بداند، برای اینکه ما بگوییم من هم موجودم، او هم موجود است، خدا هم موجود است، پس دو تا می‌شویم، آخر این از خودمان که نیست اگر از خودمان باشد سه موجود می‌شویم و صد موجود یا میلیاردها موجود می‌شویم و این البتّه شرک است. پس کمال در این است که ما بفهمیم و وحدت وجود و وحدت موجود را درک بکنیم. اینکه این مرحله بالاتر باشد که حتّی فلاسفه‌ی اخیر اروپا هم مثل «اسپینوزا» یا «برگسون»، اینها هم همین عقیده را دارند. آنوقت اصلاً ممکن نیست فلسفه‌ای واقعی پیدا بشود مگر وحدت وجود در آن باشد، این وحدت وجود است، نه آن وحدت وجود باطله‌ی ممنوعه. آنوقت این هم مراتبی دارد، این هم اصطلاحات مختلفه‌ای در میان آنهاست و مراتب مختلفه که:

كُلُّ مَا فِي الْكُونِ وَهْمٌ أَوْ خِيَالٌ

أَوْ عُكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظَلَالٌ<sup>۳</sup>

بعضی می‌گویند که اصلاً وجود ما باطل است، ما وجودی نداریم، وهم است؛ یعنی

۱. شرح مثنوی، ملاً هادی سبزواری، ج ۱، ص ۶۷.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۶۲۰.

۳. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۱۸۱.

فقط خیال، وَهُمُّ أَوْ خَيَالٌ، چون فرق بین وهم و خیال این است که، اصطلاح موهوم که می‌گویند، یعنی چیزهایی که حقیقتی در خارج ندارد. ولی خیال، آن چیزی است که از خارج می‌گیرد، از خارج می‌گیرد و آنوقت برای خودش درست می‌کند. فلان شخص صورتش را در نظر می‌گیریم یا اینکه فکر می‌کنیم که این فردا اگر برود یا بیاید یا فلان صحبت بکند و امثال اینها، از خارج کسب می‌کنیم و آنوقت برای خودمان پر و بالی در اطرافش می‌دهیم، این را خیال می‌گویند. بعضی می‌گویند به اینکه اصلاً وجود موجودات این عالم وهم است؛ یعنی اصلاً ارتباطی، حقیقتی ندارد، به هیچ‌وجه حقیقتی ندارد. فقط همان در مقابل پرتو وجود واقع شده است و نشانه‌ی روشنی در او پیدا شده، آنوقت ما خیال می‌کنیم موجود است. یک عده‌ی بیشتر می‌گویند خیال؛ یعنی از آنجا منعکس می‌شود؛ یعنی پرتوی می‌تابد و یک حقیقتی در او ظاهر می‌شود. منتها حقیقت افاضه است، نه اینکه حقیقت در خودش باشد، در خیال باشد.

بعضی می‌گویند که نه، مانند آینه است. آینه در مقابل شخص که می‌گذارند صورت شخص در آنجا هست، آنوقت ما می‌توانیم بگوییم این عین همان شخص است، یا این انسانی است. آن صورتی که در آینه هست که انسان نیست. آن صورت منعکس از انسان است، عکس انسان در آن افتاده و الا خودش هیچی که نیست. به این دلیل، به محض اینکه رو برگرداند او هم رو برمی‌گرداند. به محض اینکه تاریک شد، دیده نمی‌شود، نیست. به محض اینکه آینه را پشت و رو کردند، باز آن شخص نیست. پس، این فقط ارتباط به خود آن صاحب عکس باشد، صاحب آن که در آینه است، ناظری که در آنجا هست، ارتباط به او دارد.

بعضی می‌گویند: اصلاً نه، اینطور هم نیست، مانند سایه است. سایه وقتی که انسان رو به آفتاب راه می‌رود، پشت سرش سایه می‌آید، دنبالش سایه می‌آید، سایه وجود دارد؛ اما چه وجودی؟ وجودی که اصلاً به هیچ‌وجه از خودش تعین ندارد، به هیچ‌وجه استقلالی ندارد. دنبال هم او می‌رود و بلکه یک نوری هم به او نتابیده، سایه است. این است که این دنبال هم که می‌رود چون فیض حق تعالی، افاضه‌ی حق تعالی، نور حق تعالی همه جا

هست، اینها هم در مقابل مثل سایه پیدا می شوند، و الا شخصیتی ندارند، حقیقتی ندارند.

اینها مراتب مختلفه ای است که برای وحدت وجود ذکر کرده اند.

كُلُّ مَا فِي الْكُونِ وَهْمٌ أَوْ خِيَالٌ

أَوْ عُكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظَلَالٌ

و اینها همچون اصلش آن بیاناتی است که عرفا کرده اند. عرفا هم روی خیال، آن عرفای حقیقی روی خیال نکردند. سیر و سلوک که برای آنها پیدا شده هر کدام مشاهداتی کردند، هر کدام در یک مرتبه ای که واقع شدند آن مرتبه را یکی مشاهده می کند به اینکه حقیقتش مثلاً مراتب تشکیکی است و برای او وجود ضعیفی قائل می شوند.

یک عده بالاتر می روند که همه ی عالم را می بینند از خودش هیچی ندارد. همان وحدت وجود و وحدت موجود هر دو قائلند. آنوقت در آنجا هم گاهی هست که می بینند مانند سایه ای است و هیچ اثری در او نیست. بعضی اوقات هست که باز مانند آینه است، آینه در مقابل افاضه ی حق است. هر طور دیدند به همانطور اظهار کردند که اینها مراتب مختلفه ای است برای عقیده ی وحدت وجود و آنچه باطل است آن عقیده ی اولی است که وحدت وجود ممنوعه که هیچ عاقلی به آن تفوه نمی کند.

## توحید [۹]

منشأ آثار نحو وجود است، بی وجود موجودی نیست تا اثری از او زاید، از نان موهوم طفل ساکت نشود و در سراب بی آب کشتی سیر ننماید، سامع از شنیدن خبر هستی شیئی مُلذَّ ممنون و از نیستی آن محزون و از هستی مکروه غمناک و از نیستی آن فرحناک شود و اثر از ماهیات بی وجود مفقود، بلکه اندک امتیاز آنها در عالم تقرر بنحوی از وجود است با آنکه ما شَمَّتْ رَاحَةَ الْوُجُودِ<sup>۱</sup>.

اینجا باز می‌خواهند بفرمایند همه‌ی آثار و اینها از همان افاضه‌ی وجود است که افاضه‌ی هستی و حقیقت هستی، چون حقیقت هستی همان ذات حق تعالی‌شأنه است. هر چه در این عالم هست منشأ آثار و این چیزهایی که ما می‌بینیم بواسطه‌ی افاضه‌ی وجود از طرف حق تعالی‌شأنه است؛ و تعینات، تعینات یعنی ذاتیات افراد و آن ماهیت افراد، اینها از خودش هیچی ندارد؛ یعنی اگر فرض کنیم موجودی بدون هستی باشد، یعنی موجود نمی‌تواند باشد. شیئی و ممکنی بدون هستی باشد اثری از او پیدا نمی‌شود. اصلاً آثاری بر او مترتب نمی‌شود. مثلاً فرض کنیم دریا اگر وجود نداشته باشد، با همان کلمه‌ی دریا، کشتی سیر می‌کند؟ حرکت می‌کند؟ نه! باید وجود پیدا بکند تا اینکه این آثار در آن ظاهر بشود. یا نان، خب ماهیت نان این است که برای رفع گرسنگی و برای خوردن است. حالا نان یک وجود موهومی دارد که وجود ذهنی باشد. چون هر چیزی، هر شیئی چهار مرتبه از وجود برای او فرض می‌شود: وجود خارجی، وجود ذهنی، وجود کتبی و وجود لفظی. بیشتر آثار بر وجود خارجی مترتب می‌شود؛ یعنی کلمه‌ی نان گفتن، هر چه هم ما نان بگوییم و گرسنه باشیم، سیر نمی‌شویم. هر چه هم نان بنویسیم و گرسنه باشیم سیر نمی‌شویم. هر چه هم در دلمان خیال نان بکنیم باز سیر نمی‌شویم. چه چیز سیر می‌کند؟ آن نان خارجی که وجود

۱. شرح فصوص الحکم، صائِن الدین علی بن ترکه، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۳.

خارجی داشته باشد؛ یعنی چه؟ یعنی وجود به او برسد، وجود خارجی به او برسد که مرحله‌ی کامل از وجود است. برای اعیان و برای ماهیّات آن مرحله‌ی کامل به او برسد، آنوقت از نان استفاده می‌شود و گرسنه سیر می‌شود. ولی تنها به لفظ نان که همان ماهیّتش باشد و به خیال نان گرسنه سیر نمی‌شود یا به خیال اینکه ما در دل خیال بکنیم به اینکه کشتی، این کشتی حرکت بکند در دریا و راه برود و ما را حرکت بدهد و برویم به فلان شهر برسیم و به فلان مملکت برسیم، اینکه ما را نمی‌رساند که به همان خیال و وجود خیالی. بلکه باید دریا در خارج وجود داشته باشد و بعد هم کشتی موجود باشد تا اینکه مورد استفاده واقع بشود یا چیزهایی که لذّت دار باشد. آنها باز یک مرحله‌ی قویتری دارد که در دو مرحله اثر می‌کند، یکی انسان مثلاً خیال دوستش بکند یا خیال پدرش، مادرش که از او دور است می‌خواهد بکند، می‌بیند، لذّت می‌برد. علاوه بر وجود خارجی که از او دور است حال وقتی بیاید لذّت می‌برد. در وجودش هم در ذهنش هم هست. اما در نوشتن و تکلم کردن این اثر نیست. ولی در آن مرحله در وجودش اثر می‌کند، یعنی چه وجود ذهنی باشد و چه وجود خارجی که از نیستی آن محزون می‌شود و از هستی آن خوشحال می‌شود، لذّت می‌برد. یا اگر چیز ناگواری باشد، ناگوار اگر در خارج باشد البته مؤثر است، اثر کامل دارد. ولی اگر وجود خارجی نداشته باشد آن اندازه اثر ندارد. پس این چیست؟ این آثار مال نحو وجود است.

نحو وجود یعنی همان وجودی که در آن مرحله است. بسیاری از چیزهاست که در خیال هم مؤثر است. انسان خیال مثلاً مکروهی بکند، چیز ناگواری بکند همان خیال در او مؤثر است. پس بنابراین خود همان نحو وجودی که در ذهن او هست، وجود ذهنی در او مؤثر می‌شود. گاهی مرحله‌ی بالاتر اگر کسی در کاغذ فحشی به کسی بنویسد این فحش که نشنیده است یا اینکه عملاً اظهار عداوتی نکرده ولی همان کاغذ که می‌نویسد آن فحش نحو وجود است. اثر می‌کند، اثر می‌کند و او را ناراحت می‌کند. ولی تمام اینها، این آثار روی نحو وجود است؛ یعنی همان نحو وجودی که در او پیدا می‌شود، چه وجود لفظی، چه وجود کتبی، بالاتر وجود ذهنی و بالاتر از همه وجود خارجی اینها مؤثر است. ولی اگر اینها نباشد، اینها وجود نداشته باشد هیچ اثری در آن نیست. پس بنابراین همه‌ی آثار از وجود پیدا

می‌شود؛ یعنی ماهیّات از خودشان اثری ندارند، از خودشان نه مؤثّر می‌شوند و نه اثر حزنی دارند نه اثر لذّتی در آنها هست و امتیازی که پیدا می‌کنند به همان نحو وجود است؛ یعنی همان نحو وجود لفظی یا کتبی، بالاتر وجود ذهنی، بالاتر وجود خارجی. اینها آثارش، اثری بر آن مترتب است و با آنکه در همان ذهن، الْأَعْيَانِ ثَابِتَهُ مَا شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُودِ أَبَدًا (که کلام شیخ محی‌الدین است) اعیان ثابت‌ه یعنی آن استعداداتی که در عالم ذر هست و در پرتو عالم اسماء و صفات هست. در آن مرحله هیچ وجودی از خودشان ندارند، هیچوقت. وقتی که به این عالم آمدند، افاضه‌ی وجود شد، آنوقت در این عالم سیر می‌کنند، می‌آیند منزل می‌کنند به عوالم مختلفه‌ای که عالم جبروت باشد، عالم ملکوت و مثال، ناسوت و اصطلاحات مختلفه‌ای که در این قسمت هست. آنوقت با آنکه در آن عالم رایحه‌ی وجود اصلاً در آنها نیست ولی معذک هر آثاری که پیدا می‌شود از همان وجود پیدا می‌شود، همان نحو وجودی که در آنها هست. بنابراین موجودات این عالم ممکنات‌اند و از خودشان هیچ ندارند، هیچ اثری از آنها پیدا نمی‌شود. مگر افاضه‌ی حق تعالی بشود. وَالْأَمَثَلُ فَرَضُ كُنَيْمٍ گندمی که نیست با کُزّه (کُزّه یک علف است که ما می‌گوییم) این دو تا وقتی نباشد چه فرق می‌کند؟ چه اثر هست در آنها؟ هیچکدام. ولی وقتی که آب آمد و آنها آبیاری شدند این تخمی که در زمین پاشیده شده، آن تخم گندم پیدا می‌شود. آن یکی دیگر آن تلخه می‌شود مثلاً. این چیست؟ بر اثر فیض وجود است، آب هم حکم وجود است، این افاضه‌ای دارد آنوقت در او مؤثّر است و الا از خودشان هیچ فرقی ندارد، یعنی بدون وجود که ما گندم خیال بکنیم یا تلخه خیال بکنیم اینها برای ما چه فرقی دارد؟ برای ذهن ما تلخه با گندم هیچ اثری ندارد و هیچ فرقی ندارد.

پس بنابراین باید بدانیم که موجودات از خودشان هیچ‌اند و هیچ اثری هم از آنها پیدا نمی‌شود و آنچه پیدا می‌شود، آثاری که مترتب می‌شود بواسطه‌ی افاضه‌ی وجود است که فیض حق تعالی‌شانه باشد.

## توحید [۱۰]

گمان نرود که غیب مطلق منعزل از شهادت و مراتب کثرت است، یا کثرت مراتب رخنه‌ی وحدت است، بلکه کثرت مؤید وحدت و تعدد مراتب موحد ذات واجب است، وحدتی است غیر تمام و وحدات و موحد تمام وحدات، وحدتی است وحدت آفرین، نه وحدت عددی و نه جنسی و نه نوعی و نه شخصی یا غیره، پس نه واحد است و نه کثیر بلکه اگر یک ذره از کثرات خارج فرض شود نقص جامعیت وحدت گردد و کثرت آید:

تویک چیزی ولی چندین هزاری

دلیل از خویش روشن تر نداری<sup>۱</sup>

و احدی و رای او نباشد هو الله احد.

همانطور که گفتیم ذات حق تعالی شانه در مرتبه‌ی احدیت غیب الغیوب است و لا اسم و لا رسم، اسم و رسمی از آن نیست.

به کنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خس به قعر دریا<sup>۲</sup>

به همین جهت است که فرمود: لا تفکروا فی ذات الله، پس، تفکروا فی آلاء الله. تفکر در ذات خدا نکنید، بلکه تفکر در آلاء نعمت‌های او بکنید، یعنی مراتب متعدده. چون ذات او مهتنه نیست و به آنجا راه نیست؛ که خدمت حضرت عرض کردند: این‌گان قبل آن یخلق الخلق؟<sup>۳</sup> کجا بود خدای ما پیش از آنکه خلق بکند موجودات را؟ فرمود: کان فی عماء، در کوری؛ یعنی در کوری از ما، ما راه به او نداریم و الآن کما کان، فرمود الآن هم مثل

۱. خسرونامه، ص ۵، بیت ۹۷.

۲. دیوان مشتاق اصفهانی، ص ۲.

۳. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۱۴۰.

گذشته است؛ یعنی می فرماید: كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ؛ یعنی خدا بود و هیچکس با او نبود، هیچ چیزی با او نبود که مثل معروفی است عامیانه ولی عارفانه: یکی بود و یکی نبود، غیر از خدا هیچ کس نبود. این مثلی است معروف و بسیار حکیمانه و عارفانه. وقتی جنید شنید فرمود: أَلَا نَ كَمَا كَانَ، نه اینکه بگوییم كَانِ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ، بود خدا با او چیزی نبود. می فرماید الآن هم همینطور است؛ یعنی در مرحله ی ذات و مرحله ی غیب الغیوبی هیچ به او چیزی راه ندارد و کسی به ذات او نمی رسد، این مقام غیب است، غیب مطلق که مقام احدیّت باشد. وقتی که به مرحله ی ظهور رسید که ظاهر شد و تجلّی کرد مقام واحدیّت است، مقام اسماء و صفات است که جاءت الكثرة کمر شئت. در آن مقام است که حضرت می فرماید به تمام اعیان موجودات افاضه می شود نور حقّ در آن مرتبه و کثرت ظاهر می شود، همه ی کثرات در آنجا ظهور می کند ولی نه اینکه خیال کنیم که غیب مطلق منعزل از شهادت است، یعنی جداگانه است. بگوییم غیب مطلق ذات حقّ تعالی شأنه جداست و ارتباطی با مقام کثرات و با مرحله ی پایین ندارد. اینطور نیست بلکه در عین اینکه غیب مطلق است و این عالم عالم شهادت است، عالم حضور و ظهور است و در عین حال همان غیب مطلق در مراتب کثرات هست، ظهور و تجلّی دارد. مثل همان مثالی که همیشه می زنیم، شعاع خورشید در خود خورشید راهی به او نیست وقتی منتشر می شود، یعنی آن شعاع ظهور می کند، آنوقت می تابد بر همه ی موجودات؛ و خود شعاع، صرفنظر از اینکه افاضه ی بر موجودات می شود یکی است، شعاعی که در اینجا هست و در سایر شهرها، در سایر بلاد، در سایر ممالک، همه یک شعاع که بیشتر نیست ولی وقتی به این عالم می رسد و به روی زمین می رسد مختلف می شود. اینجا شعاعی دارد، از شعاع خورشید استفاده می شود، آن منزل جداگانه، این شهر جداگانه، آن شهر همینطور، هر کدام استفاده می کنند از خورشید. در عین اینکه یکی است متکثر است، در همه جا هست و کثرت دارد و این کثرت رخنه به وحدت او نمی زند؛ یعنی بهتر همین است که همین شعاع خورشید را که مثال می زنیم شرح بدهیم، برای اینکه خورشید افاضه می کند، نور می پاشد و این تکثر هیچ رخنه به شعاع خورشید نمی زند. شعاع خورشید در همه جا یکی است و هیچ فرق ندارد و در عین



حال کثرت هم دارد. این شعاعی که در اینجا هست غیر از این است که در آن شهر دیگر هست، این شعاعی که در این منزل غیر آن شعاعی است که در آن محلّ دیگرست. پس **غیب مطلق منعل از شهادت** نیست و مراتب کثرت هست.

### گمان نرود که غیب مطلق منعل از شهادت و مراتب کثرت است که بگوییم مثل

اینکه در یک جایی، خانه‌ای، منزلی، قصری، عرش خدایی نشسته است و هیچ کاری با اینها ندارد، نه اینطور نیست. در عین اینکه به حقیقت او راه نیست و به کنه ذاتش کسی نمی‌تواند برسد، ولی در عین حال همه جا فیض اوست و همه جا تجلّی اوست؛ و این کثرت مؤید آن وحدت است و بلکه می‌رساند موّحد آن وحدت است؛ یعنی وقتی که به ظاهر خودمان فکر می‌کنیم این دیوارها، این ساختمان‌ها، اینها را برمی‌داریم می‌بینیم که یک خورشید، یک شعاع بیشتر نیست. پس همین کثرتی که در شعاع هست مؤید وحدت اوست و **موّحد ذات واجب است** یعنی چون ما از خودمان وجودی نداریم، به ما داده شده است. دهنده کیست؟ فیض حقّ تعالی است. اگر ما بگوییم که این کثرت غیر از آن وحدت که اوست و جداگانه است، این شرک می‌آید؛ یعنی ما جداگانه هستیم، او جداگانه است، یعنی فیض او.

پس بنابراین همه‌ی موجودات این عالم از فیض اوست و فیض او مثل شعاع است نسبت به خورشید. شعاع البتّه عین خورشید نیست، شعاع از خورشید خارج می‌شود و شعاع خورشید است که می‌تابد بر این عالم ولی در عین حال آنچه در این عالم هست روشنی از شعاع خورشید است و آن شعاع هم مالِ خورشید است. پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که این کثرات از وحدت ذات حقّ تعالی جداست. نه، این وحدت غیر از باقی وحدت است. یک وحدت عددی داریم یعنی یک، یک چیز، یک چیز را می‌گوییم یکی است، وقتی یکی دیگر پهلوی آن گذاشتیم دو تا می‌شود، یکی دیگر گذاشتیم سه تا می‌شود. این درست است همه‌ی این عددها از وحدت پیدا شده است و تا یک نباشد دو نمی‌باشد تا یک نباشد سه پیدا نمی‌شود، همینطور همه از اوست. ولی در عین حال این وحدتی که برای ذات حقّ تعالی شأنه هست، نه اینکه بگوییم این مثلاً یکی است و در مقابل، یک مرتبه‌ی دیگر پیدا

شد، یک مرتبه‌ی دیگر پیدا شد سه تا شد، آن وحدتی است که تمام افاضه دارد بر همه‌ی موجودات و بر همه‌ی کثرات و در عین حال وحدت دارد.

در دعا هست لَكَ يَا رَبَّ وَحْدَانِيَّةِ الْعَدَدِ، برای توست ای خدا وحدانیت عدد؛ یعنی آن وحدتی که در عدد هست، چون هر چه هست، یک میلیون هم حساب کنیم باز از وحدت است، یک وحدت تک تک، یکی یکی چیزی نیست یک میلیون، یعنی یک میلیون وحدت که پهلوی هم گذاشته شده باشد. منتها فرقی این است که در وَحَدَاتِ وقتی دو تا یا سه تا یا یک میلیون پهلوی هم گذاشته شد، این یکی غیر از آن یکی است. ولی در وحدت الهیه و در این عالم و مراتب کثرت اینها از او جدا نیستند. اینها از او افاضه شده است و به او برمی‌گردد، پس، از خودشان چیزی نیستند. این است که باز در یک جای دیگر در دعا عرض می‌کند: لَيْسَ لَكَ يَا رَبَّ وَحْدَانِيَّةِ الْعَدَدِ. یک مرتبه عرض می‌کند: لَكَ يَا رَبَّ وَحْدَانِيَّةِ الْعَدَدِ، برای توست ای خدا وحدانیت عدد؛ یعنی همانطور که همه‌ی اعداد از وحدت پیدا می‌شود، همه‌ی موجودات هم از تو. ولی در عین حال نه اینکه مثل همین واحد باشد که بگوییم این جداست از او و یک جداست از یک و یک جداست از آن یکی دیگر، آنوقت پهلوی هم که بگذاریم سه تا می‌شود، نه اینطور نیست. بلکه او مُمِهْمِن است و محیط است، آن وحدت محیط است بر تمام کثرات و وحدت جداگانه‌ای نیست، این است که لَيْسَ لَكَ يَا رَبَّ وَحْدَانِيَّةِ الْعَدَدِ.

پس، در عین اینکه شبیه به وحدت عددی است از وحدت عددی نیست. وحدت نه وحدت عددی است نه وحدت جنسی. آخر وحدت جنسی این است که بگویند مثلاً انسان با اسب با سایر حیوانات، اینها وحدت دارند از حیث جنس؛ یعنی جنسشان حیوانیت است. اینطوری نیست که بگوییم این کثرات از آن نظر، وحدت جنسی دارند با خدا یا وحدت نوعی. انسان، این هم انسان است آن هم انسان، پس همه وحدت دارند. یکی در نوعشان وحدت دارند، یکی هستند. ولی خدا که اینطور نیست که بگوییم ما هم از آن نوع هستیم، آن هم از آن نوع. بلکه دیگری است و نه شخصی است، وحدت شخصی که بگوییم هر کدام از ما وحدتی داشته باشیم در مقابل وحدت حقّ تعالی‌شأنه، اینطور نیست.

پس وحدت حقّ تعالیٰ نه نوعی، نه جنسی، نه شخصی است و یک چیزی است مافوق همه‌ی این وحدت‌ها و مافوق فکر و خیال ماست که وهم ما به آنجاها نمی‌رسد که بتوانیم وحدت حقیقی را پیدا کنیم. بلکه می‌فرماید وحدت آفرین است، یعنی اصلاً ایجاد کننده‌ی وحدت اوست. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه خودش عین ذات خودش است و وجود عین وجود اوست و هستی از او جدا نمی‌شود، آنوقت به همه افاضه می‌شود. آنوقت به قول حکماء از عقل اوّل، صادر اوّل، آن عقل اوّل می‌شود که **أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ** یا **أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورَی**. اوّل چیزی که خداوند خلق کرد نور من است یا اوّل چیزی که خداوند خلق کرد عقل است؛ که عقل اوّل، عین نور پیغمبر **ﷺ** است. آنوقت عقل به قول حکماء صادر اوّل، عقل اوّل حساب می‌شود. پس این وحدت آفرین است؛ یعنی ذات حقّ تعالیٰ شأنه در مرحله‌ی اوّلی در مقام شرف و رتبت، نه اینکه امتیاز زمانی داشته باشد که بگوییم از حیث زمان او مقدّم باشد، نه، زمانی در آن موقع نبود، در آن مقام عقل نیست. پس اوّلی زمانی نیست که بگوییم اوّل او صادر شد. پس این وحدت ایجاد این واحد را کرد. از او باز بطوری که حکماء می‌گویند عقل اوّل پیدا شد.

عقل اوّل یک جهتی دارد به طرف خالق و یک جهتی هم از حیث ماهیت خودش. از آن وجهه‌ای که به طرف خالق و ذات حقّ تعالیٰ شأنه دارد عقل دوّم پیدا شد. از جهت ماهیتش، نفس کلیّه پیدا شد. به همین ترتیب اصطلاح می‌کنند که عقول عشره می‌گویند. عقل عاشر آن عقل فعال را می‌گویند که مدبّر این عالم است و این عالم تحت اختیار اوست و تربیت‌کننده که به اصطلاح فقه، به اصطلاح متکلمین و شرع، جبرئیل عقل فعال است.

حالا همه‌ی اینها، همه‌ی این وحدت‌ها و همه‌ی کثرت‌ها از فیض حقّ تعالیٰ شأنه پیدا می‌شود. یعنی همان وجودی که او دارد افاضه می‌شود، او افاضه می‌کند نورش و فیضش به همه‌ی موجودات می‌تابد و همه‌ی کثرات پیدا می‌شود. پس ذات حقّ تعالیٰ شأنه مافوق اینهاست، مافوق وحدتی است که مثل عقل اوّل بگوییم و مافوق کثرات است. به واسطه‌ی اینکه اصلاً مهیمن و محیط این عالم است، نه مثل عقل اوّل است که

وحدت شخصی داشته باشد و نه مثل موجودات وحدت نوعی یا جنسی، پس بالاتراز همه ی اینهاست.

### تو یک چیزی ولی چندین هزاری

یعنی از هراهی که برویم و بخواهیم او را پیدا بکنیم می توانیم، از هر طریقی. به واسطه ی اینکه همه ی موجودات آیات او هستند، علامت برای او هستند، آیه ی خدایی هستند. آیت هم، آیه هم، یعنی علامت. همه ی موجودات علامتند.

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَّهُ آيَةٌ  
تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ وَاحِدٌ<sup>۱</sup>

در هر چیزی برای او علامتی و آیتی ست که دلالت می کند بر وحدت او که آنها آیت هستند و نشانه ی خدا هستند.

### دلیل از خویش روشن تر نداری

یعنی همان افاضه ی اوست. هیچوقت می توانیم چراغی بیاوریم به اینکه بگوییم به دلیل چراغ، چراغ آوردیم معلوم بشود این روشن است؟ این خودش اصلاً دلیل بر روشنی خودش هست، محتاج نیست به اینکه استفاده بکنیم از چراغ تا روشنی این را بفهمیم. حالا اگر آن مرحله ی بالاتر که مرحله ی کمال عرفان باشد، در آن مرحله انسان احتیاج به دلیل ندارد.

قضیه ی حقیقت، حدیث حقیقت که حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَامُ، کمیل عرض می کند که یا امیر المؤمنین مَا الْحَقِيقَةُ؟ حقیقت چیست؟ حضرت می فرماید: مَا لَكَ وَالْحَقِيقَةُ؟ تو را چه به حقیقت. با مقامی که کمیل داشت، معذک می فرماید: مَا لَكَ وَالْحَقِيقَةُ، تو را چه به حقیقت. عرض کرد که: أَوْلَسْتُ صَاحِبَ سِرِّكَ؟ مگر من صاحب سر تو نیستم؟ حضرت می فرماید: بَلَىٰ! وَلَكِنْ يَرُشِّحُ عَلَيْكَ مَا يَطْفَحُ مِنِّي. چرا، صاحب سر من هستی ولی ترشح می کند بر تو آنچه از دیگ سینه ی من که زیاد بیاید. وقتی دیگ به جوش بیاید یک قطراتی، قل قلی که می کند یک قطراتی به خارج سرایت می کند و به خارج می افتد. حالا

همانطور که وقتی دیگ معرفت من به جوش آمد و بیخود شدم، آنوقت یک چیزهایی که بگویم آن اندازه تو می توانی، مثلاً به اندازه ی خودت درک بکنی، ولی زیادتر نه. آنوقت عرض می کند که: **أَوْ مِثْلُكَ يَخِيْبُ سَائِلًا؟** آیا مانند تو شخصی سائلی را مایوس می کند، ناامید می کند که کسی به درگاه تو بیاید و تو مایوس کنی و ناامید کنی؟ آنوقت حضرت بیان می فرماید: **الْحَقِيْقَةُ كَشَفُ سُبْحَاتِ الْجَلَالِ مِنْ غَيْرِ اِشَارَةٍ**. باز عرض می کند: **زِدْنِي فِيْهِ بَيَانًا**. حضرت پاسخی می فرماید و به هر حال پنج مرتبه می پرسد. بعد مجدد عرض می کند، حضرت می فرماید: **أَطْفِ السِّرَاجَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحُ!** چراغ را خاموش کن دیگر صبح رسید، یعنی دیگر زیادتر از این به حرف و گفتگو نیست. اینجا گفتگو نیست و باید درک بکنی، حقیقت را به باطن خودت درک بکنی.

این برای چیست؟ به واسطه ی اینکه در اینجا دیگر نمی توانیم از موجودات پی به او ببریم که این را برهان صدیقین می گویند، برهان لیمی می گویند؛ که **يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، وَ تَمَرَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ**<sup>۱</sup>، ای کسی که بر ذات خودش به ذات خودش دلالت می کند، نه آنکه موجودات بر او. در اوّل مرحله البته برهان برای ماها که وارد در راه که هنوز معرفتی پیدا نکردیم، درکی پیدا نشده برای ما، درک حقیقی پیدا نشده باید از راه ظاهر، یعنی از راه موجودات و از راه ممکنات پی ببریم به خالق خودمان و اینکه عالم بدون خالق و آفریننده نیست. ولی وقتی به مقام بالاتر رسیدند که مقام عرفان و معرفت باشد و مقام اولیاء باشد، آنوقت موجودات را از آن درک می کنند؛ یعنی می فهمند به اینکه او هست، ظهور دارد و موجودات را به واسطه ی او پی می برند؛ که **لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ**<sup>۲</sup>؟ در دعای عرفه حضرت سیدالشهداء عرض می کند به درگاه خداوند که آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نباشد؟ پس من چطور از آنها به تو پی ببرم؟ تو از همه ظاهرتر هستی، تو از همه هویداتر هستی.

۱. مفاتیح الجنان، ص ۶۰ (از دعای صباح).

۲. مفاتیح الجنان، ص ۲۷۲.

يَا مَنْ هُوَ أَخْتَفَى لِفَرْطِ نُورِهِ  
الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ<sup>۱</sup>

ای کسی که از نهایت روشنی و حضور مخفی هستی.

الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ

هم ظاهر هستی هم باطن هستی در عین ظهور.

بنابراین از موجودات دیگر نمی‌شود در اینجا به او پی برد. این است که در آنجاست

وقتی متوجه بشود هُوَ اللهُ أَحَدٌ؛ که خداوند امر به پیغمبرش می‌کند می‌فرماید بگو که

خداست، اوست که خداست واحد است، یکتاست و غیر از اویی نیست.

## توحید [۱۱]

بینونت از حدود است و امتیاز در کثرات است و دوری تمام  
از مرتبه ذات است نه از عزلت ذات و دوری او از آیات بلکه:  
یار نزدیکتر از من به من است

وین عجب تر که من از وی دورم<sup>۱</sup>

بَائِنٌ لَّابْيُنُونَةَ عَزَلَةٍ، خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لِابْتِمَائِنَةِ خَارِجٍ عَنِ  
الْأَشْيَاءِ لِاِكْخُرُوجِ شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ، عَلَى فِي  
دُنُوهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ بَلْكَه تَمَامِ مَرَاتِبِ تَعْيِنَاتِ ظَهْوَرَاتِ  
ذَاتِ اِحْدِيَّتٍ وَ هَمَّه كَثْرَاتِ اِمْتَعِهِ وَحَدَّتِ وَ تَمَامِ مَوْجُودَاتِ  
نَهَايَاتِ نَقْطِهِ بَدَايَتِ وَ مَظَاهِرِ وَ اِحْدِيَّتِ اسْتِ. دَنَى فِي عُلُوِّهِ، وَ  
هُوَ الْعَلِيُّ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لِابْتِمَارَجَةِ، لِادْخُولِ حُلُولِ وَ اِتْحَادِ:  
حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دویی عین ضلال است<sup>۲</sup>

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لِاِكْدُخُولِ شَيْءٍ فِي شَيْءٍ، هُوَ مُشِيءٌ الْأَشْيَاءِ وَ  
مُكَوِّنُ الْأَكْوَانِ وَ مُدَوِّتُ الذَّوَاتِ، بَعْدَ فَلَائِرِي وَ قَرَبَ فَشْهَدَ  
التَّجْوَى، وَ هُوَ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَ لِهَذَا قِيلَ سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ  
الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْئُهَا. اَيْنِ وَحْدَتِ جَانِ كَثْرَتِ وَ اَيْنِ يگانگی  
قوام تمام بیگانگی است.

جدا بودن و امتیاز و کثرت، مالِ حدود است. وقتی که مثلاً فرض کنیم از یک مملکت  
یا ده مملکت وقتی که حدودی پیدا کرد، مرزهایی پیدا کرد آنوقت از هم جدا می‌شوند. اما  
اگر حدودی پیدا نکرد همه را مثلاً بگویند مملکت ایران، یک جای کوچکی است که ممکن  
است فرض کنیم مثل مملکت ایرانی، ده مملکت مثلاً در اروپا به قدر یک مملکت ایران، ده

۱. کلیات سعدی، گلستان، ص ۴۸. (با اندکی تفاوت)

۲. گلشن راز، ص ۵۱

مملکت هست. خاک ده مملکت به اندازه‌ی یک مملکت ایران است. در آنجا مملکت کوچک است، همی حدود پیدا می‌شود. ولی در اینجا حدود نیست، یکی است. زاهدان را می‌گویند ایران، کرمانشاه را هم می‌گویند ایران، قصر شیرین را هم می‌گویند ایران. به واسطه‌ی وحدت، همه ایران است. برای اینکه حدود نیست. وقتی حدود باشد کثرات پیدا می‌شود. آنوقت بینونت پیدا می‌شود، جدایی پیدا می‌شود، انسان پیدا می‌شود و حیوان پیدا می‌شود، جماد وجود پیدا می‌کند، نبات، سایر عناصر و اشیاء و سایر جزئیات. این برای چیست؟ برای حدود است؛ و الا اگر حد نباشد، حدودی نباشد. همانطور که گفتیم در بیابان، در اینجا ممکن است صد تا منزل، ده هزار تا منزل هر کدام یک شعاعی از خورشید، یک قسمتی از شعاع خورشید را می‌گیرند. ولی در وسط بیابان همه یکی است. اصلاً شعاع دو تا نیست، همه‌ی شعاع یکی است. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه حدود در آنجا نیست. پس این کثراتی که پیدا می‌شود همه به واسطه‌ی تعینات ماهیّات است که تعین ماهیّات سبب می‌شود برای ظهور کثرات و الا کثرتی نیست. حقیقت وجود، واحد است. حقیقت هستی، واحد است؛ و اینها امتیازات که پیدا می‌شود بر اثر تعینات ماهیّات است؛ که

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود

تابید بر او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

خورشید در او هر آنچه او بود نمود<sup>۱</sup>

والا رنگ خورشید، شعاع خورشید که دو تا نیست، در همه جا یک رنگ است. ولی چطور می‌شود که خورشید در یک اتاق سفید، خیلی روشن است، در اتاق تیره رنگ تیره است، برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه این استعدادش به همین اندازه است. یا شیشه اگر قرمز باشد شعاع قرمز می‌تابد، اگر سفید باشد شعاع سفید می‌تابد. اینها از خورشید نیست، اینها از تعینات ماست، ماهیّات ماست. همینطور در افاضه‌ی حقّ تعالی هیچ کثرت نیست. وقتی به این عالم می‌رسد و در اینجا ظهور می‌کند یکی کمتر فیض می‌گیرد یکی بیشتر فیض



می‌گیرد. هر چه به حیات نزدیک‌تر باشد فیض او بیشتر می‌شود، هر چه دورتر باشد فیض او کمتر می‌شود. از این جهت انسان بیشتر از سایر حیوانات استفاده کرده است. حیوان بیشتر از نبات، نبات بیشتر از جماد. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه هی نزدیک‌تر می‌شوند، هی بالاتر می‌روند؛ و الا او دور نیست، او در همه جا یکی است، این استعدادات ماست که فرق می‌کند و تفاوت پیدا می‌شود.

### یار نزدیکتر از من به من است

#### وین عجب تر که من از وی دورم

ما از او دور هستیم. مَثَل فرض کنیم شخصی خوابیده، بالای سرش کسی نشسته باشد. آن شخص نسبت به او نزدیک است ولی او از آن شخص دور است، او که خوابیده است از شخص بیدار دور است، حالا ما هم همینطور. النَّاسِ نِيَامٌ فَإِذَا مَا تَوَّأ انْتَبَهُوا، مردم خوابند وقتی بمی‌روند بیدار می‌شوند؛ یعنی وقتی آن موقع باشد می‌فهمند که نزدیک است، می‌فهمند نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ<sup>۱</sup>، ما نزدیک‌تر هستیم به او از ریسمان ورید، یعنی از این رگ ورید که به حیات انسان خیلی نزدیک است و حیات انسان بسته‌ی به او است و خون از آنجا وارد قلب می‌شود و تا آن خون در قلب جریان پیدا نکند حیات نیست. اگر فرض کنیم یک قطره هوا در بین این قطرات خون باشد که از ورید وارد قلب می‌شود فوری مرگ رسیده. به واسطه‌ی اینکه منزل شده است این خون. حالا خدا می‌فرماید که ما از این رگ ورید هم به شما نزدیک‌تریم، یعنی حیات حقیقی شما از ماست. ولی در عین حال دور است، به واسطه‌ی اینکه ما دوریم.

بِأَنَّ لَابْيَتُونََةَ عَزَلَةَ. جداست ولی نه جدایی که از ما دور باشد، از ما دور نیست. خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا بِمَبَايِنَةٍ. خارج است از اشیاء، یعنی از استعدادات ماهیات، یعنی از آن تعینات ممکنات خارج است. ولی نه اینکه به کلی از آنها دور باشد، نه، دور نیست. در عین اینکه با آنهاست خارج از آنها حساب می‌شود. خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لِأَنَّ خُرُوجَ شَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ. خارج از اشیاء هست ولی نه مثل اینکه شیئی از شیئی دیگر خارج بشود؛ یعنی فرض کنیم این از آن

جداست، او از او جداست، اینها اینطوری باشد که خارج از اشیاء است، نه، خارج از تعینات ماست، خارج از نواقص ماست. آنچه نقصی در ما هست از خود ماست و کمال از اوست، این معنی خارج است.

هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ. آن است پادشاهی که پاک و پاکیزه است از همه ی نواقص و همه ی نوائب. عَلِيٌّ فِي دُنُوهِ. در عین اینکه به ما نزدیک است، در عین حال بلند است مقامش. هیچ چیزی مثل او نیست. برای چه؟ به واسطه ی اینکه همه ناقصند، همه دارای تعین هستند و همه احتیاج به او دارند ولی او به هیچ چیز محتاج نیست و تمام مراتب تعینات این عالم، ظهورات ذات احدیت است و همه ی کثرات اشعه ی وحدت. این کثرات و تمام این موجودات، همه ی این موجودات نهایت نقطه ی بدایت است. نقطه ی بدایت چیست؟ همان ذات حقّ تعالی شأنه، نقطه ی ازلی است و از او افاضه می شود و تا آخر به اصطلاح حکماء، هیولای اولی که آخرین مرحله ی وجود است، بلکه قوّة الوجود است، همه به او وصلند.

دَنِيٌّ فِي عُلُوِّهِ. در عین اینکه بلند است، نزدیک به ماست. وَهُوَ الْعَلِيُّ. اوست که بلندتر از همه چیز است. وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ.

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ. آنجا خارج را فرمود حالا، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لِإِبْمَارِجَةٍ. داخل در اشیاء است، در همه ی موجودات هست و تا او نباشد وجود ندارند. ولی در عین حال نه اینکه ممزوج باشند مثل آب و گلاب، مثلاً شیر و امثال اینها، اینطور نیست که به هم ممزوج باشند. اتحاد نیست که خداوند حلول کرده باشد در آنها یا اتحاد با آنها باشد، اینکه لازمه ی حلول و اتحاد، اثنیّت است و ما می گوییم اصلاً غیر از او نیست، اوست و غیر از او چیزی نیست.

## حلول و اتحاد اینجا محال است

### که در وحدت دویی عین ضلال است

چون هم حلول و هم اتحاد لازمه ی این دو تا اثنیّت است و اثنیّت بر خلاف وحدت است، ما می گوییم ذات حقّ تعالی شأنه یکی است و هیچ چیزی در مقابل او نیست.

اگر فرض کنیم که شیئیت اشیاء جداگانه باشد، پس اثنیثت دارد؛ یعنی او جداست و ما جدایییم، در صورتی که اینطور نیست. ما جدا هستیم، ما از او دوریم و جدایییم. نه اینکه العیاذ بالله ما بگوییم او همه‌ی ماست و ما او هستیم. نه، او همه‌ی ماست یعنی اصلاً شکلیت ما، تعین ما، همه چیز ما اوست و او به ما افاضه می‌کند و او فیض می‌دهد و وجود ما از اوست.

دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَدْخُولِ شَيْءٍ فِي شَيْءٍ. داخل در اشیاء هست ولی نه مثل دخول شیئی در شیئی که بگوییم این در آن داخل بشود یا مثلاً ماست با شیره مخلوط بشود. هُوَ مُشْبِيءٌ الْأَشْيَاءِ. او شیء کننده‌ی اشیاء است، یعنی همه‌ی اشیاء را او شیئیت می‌دهد. وَ مُكَوِّنُ الْأَكْوَانِ. همه‌ی موجودات را او ایجاد می‌کند. وَ مُذَوِّتُ الذَّوَاتِ؛ و همه‌ی ذوات را او ذات می‌بخشد. بَعْدَ فَلَا يُرَى. خیلی دور است. برای اینکه ما لیاقت نداریم که او را مشاهده کنیم، پس دور است از ما، فَلَا يُرَى، چون خیلی دور است از آن جهت. ولی در عین حال به قدری نزدیک است که هر گوشه‌ای بشود، هر نجوایی بشود، بلکه نه نجوا، هر چیزی را که در دلمان خیال کنیم او می‌فهمد، او می‌داند. وَ هُوَ أَقْرَبُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. او نزدیک‌تر از ریسمان ورید است. به همین جهت است که گفته شده، شیخ محی‌الدین می‌گوید: سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا، پاک و پاکیزه است کسی که اظهار کرده است اشیاء را، ظاهر کرده است و آن شخصیت او، افاضه‌ی او عین او شد. **این وحدت جان کثرت**، این وحدت در همه‌ی مراتب در کثرت هست و **این یگانگی قوام تمام بیگانگی است**، همه‌ی این کثرات که بیگانه هستند. این فرش از آن فرش جداست، او از او جداست، او از این جداست، اینها بیگانه هستند نسبت به هم. ولی اینها را کی با هم ارتباط می‌دهد؟ همان افاضه‌ی حق تعالی‌شأنه است.

## توحید [۱۲]

در اوّل ظهور حقیقت در عالم کثرت به سبب ضعف و  
اختفاء آن آفتاب، اشعه در بروز و ظهورند، پس از تجلی نور  
عالمتاب و نمایش قرص آفتاب، اعین از نظر اشعه کور و  
تعدد آنها مستور گردد همه یک گردند، به اصل خویش  
پیوندند اشیاء، کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ<sup>۱</sup>.

غیرتش غیر در جهان نگذاشت

زان سبب عین جمله اشیاء شد<sup>۲</sup>

چون به بیرنگی رسی کان داشتی

موسی و فرعون کردند آشتی<sup>۳</sup>

کنگره ویران شود از منجنیق

تا نماند تفرقه در این فریق<sup>۴</sup>

۱. سوره الرّحمن، آیات ۲۶-۲۷.

۲. کلیات عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی، تهران: کتابخانه سنائی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۳.

۳. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، بیت ۲۴۷۸.

۴. مثنوی معنوی، دفتر اوّل، بیت ۶۹۴.

### توحید [۱۳]

همه هستی‌ها جلوه هستی مطلق است و با دقت نظر از اشعه به منبع نور هستی بینی که از ملک او شیء خارج نیست لَمِنَ الْمَلِكِ الْيَوْمَ؟ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ<sup>۱</sup> اگر ممکنی از دائره وجود خارج فرض شود غیر او هستی باشد، و مقابل گردد و ثانی باشد و حد گیرد و تعدد آید، پس آن هستی مطلق نباشد و لهذا وَرَدَ هُوَ لَا غَيْرُهُ و دارایی هر موجود از اوست، أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؟<sup>۲</sup> وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ؟ بلکه قوام تقرر هر شیء در عالم تقرر و ثبوت اشیاء در عالم ماهیات به پرتو اوست، نیست مطلق نباشد. احاطه‌ی نفس را به مخلوقات و متصوّرات و شوّنات و تطوّرات خود، که مبادی کلمات و مصادر صادرات و محرک مکتوبات و مظهر افعال اویند، یادآور، و احاطه‌ی محیط مطلق را اقرار نما.

۱. سوره غافر، آیه ۱۶.

۲. سوره فصلت، آیه ۵۳.

## توحید [۱۴]

هر که بر حقّ دلیل گوید، به چراغ آفتاب جوید، نمایش  
کثرات به اوست، چگونه به آنها اثبات شود؟!  
چو آیات است روشن گشته از ذات  
نگردد ذات او روشن به آیات<sup>۱</sup>

وَ إِنَّمَا تُعْرَفُ الْأَشْيَاءُ بِهِ؛ يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ؛ إِعْرِفُوا اللَّهَ  
بِاللَّهِ؛ قِيلَ لِلصَّادِقِ عليه السلام إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ وَأَكْرَمٌ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ  
بَلِ الْخَلْقِ يُعْرَفُونَ بِاللَّهِ قَالَ عليه السلام صَدَقْتَ؛ وَ قَالَ الْحُسَيْنِ عليه السلام  
كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ<sup>۵</sup>.

در بیان مراتب توحید است. می فرماید که اصطلاحی که حکماء و عرفا می گویند، عرفا  
به همان بیان دیگری و حکماء اشراقیون می گویند برهان دو قسم است: برهان لَمّی و  
برهان اِئّی.

برهان لَمّی استدلال است از علّت به معلول و برهان اِئّی استدلال است از  
معلول به علّت. مثلاً ما بخواهیم اثبات کنیم وجود حقّ را تعالی شأنه به موجودات.  
به این عالم و این موجودات دقّت که بکنیم خالق دارد، آفریننده ای که همه به او  
احتیاج دارند و به خودی خود وجود پیدا نکردند. بگوییم، استدلال کنیم به اینکه  
چون هر مصنوعی احتیاج به صانع دارد و هر موجودی احتیاج به موجد دارد، پس  
بنابراین این عالم هم احتیاج به صانعی دارد و آن ذات حقّ است تعالی شأنه، این  
را برهان اِئّی می گویند؛ از معلول به علّت.

برهان لَمّی این است که از علّت به معلول استدلال بگویند. آن مرتبه ی بالاتر خدا را

۱. گلشن راز، ص ۲۱.

۲. مفاتیح الجنان، ص ۶۰ (از دعای صباح).

۳. الکافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۸۵.

۴. الکافی، ج ۱، ص ۱۶۸.

۵. مفاتیح الجنان، از دعای حضرت امام حسین عليه السلام در روز عرفه، ص ۲۷۲.

که ما نمی‌توانیم به مخلوق اثبات بکنیم. به واسطه‌ی اینکه هر معرفی باید آجلی از معرف باشد. هیچ چیزی از خداوند آجل و روشن‌تر نیست که ما بخواهیم به توسط او خدا را اثبات بکنیم. پس بنابراین باید بگوییم این عالم مخلوق است و معلول است از موجد بودن او، به موجد بودن خداوند و مفید بودن او و فعل او استدلال می‌کنیم به اینکه اینها موجود هستند. پس به افاضه‌ی او استدلال می‌کنیم، این مرحله بالاتر است. البته هرکسی نمی‌تواند در این مرحله، در این استدلال وارد بشود. به واسطه‌ی اینکه ما ناقص هستیم و درکمان ضعیف است نمی‌توانیم از خداوند به مخلوق پی ببریم و استدلال بکنیم. بلکه اول از این مرحله، از این مرحله استدلال می‌کنیم به اینکه خداوندی باید باشد، خالق باید باشد. نظر بکنیم به موجودات این عالم و به مخلوقات، مصنوعات و بینیم هیچ مخلوقی نمی‌تواند از خودش، به خودی خودش وجود پیدا بکند، پس بنابراین موجودات هم موجدی دارند، آفریننده‌ای دارند که خالق باشد تعالی‌شأنه. این استدلال در مرتبه‌ی اولی برای ما این معنا درست است، یعنی نمی‌توانیم آن مرتبه‌ی کامل را تا به جایی برسیم. اگر در این قسمت وارد مرحله‌ی توحید شدیم و درک کردیم حقیقت توحید را و در راه خدا قدم گذاشتیم و سیر کردیم و حرکت کردیم، آنوقت به جایی می‌رسیم که در همه‌ی عالم ذات حق را تعالی‌شأنه و توجه و جلوه‌ی او را می‌بینیم، از جلوه‌ی او پی می‌بریم به اینکه موجودی هم هست، به اینکه موجوداتی هم هستند که مظهر او هستند. از ظاهر به مظهر پی می‌بریم و از خداوند به مخلوقش پی می‌بریم.

پس بنابراین حق تعالی روشن‌تر است از اینکه از مخلوقش به او پی ببریم. این مرحله‌ی بالاتر است که هرکسی نمی‌تواند مگر آن کسی که وارد مرحله‌ی معرفت بشود. از این جهت می‌فرماید به اینکه **هر که بر حق دلیل گوید**؛ یعنی ما استدلال بگوییم بر وجود حق تعالی‌شأنه و بر توحید او به این عالم و به موجودات این عالم، مثل این است که ما بخواهیم آفتاب را به چراغ پیدا بکنیم. آفتاب خودش روشن‌تر از این است که درک بشود. آنوقت ما بخواهیم چراغی روشن بکنیم به اینکه نور آفتاب را بینیم و آفتاب را مشاهده بکنیم.

زهی ناقص که او خورشید تابان

به نور عقل جوید در بیابان

پس این نمی‌شود که ما از این عالم استدلال بکنیم، از موجودات این عالم به مرحله‌ی ذات حقّ تعالی‌شأنه. به این جهت است که حضرت در آن حدیث حقیقت، در آخرین مرتبه که کمیل عرض می‌کند: *زِدْنِي فِيهِ بَيَانًا*، می‌فرماید: *أُظْفِرُ السِّرَاحَ فَقَدْ طَلَعَ الصُّبْحُ!* یعنی چراغ را خاموش کن که صبح روشن شد؛ یعنی تا حالا سؤالاتی که تو می‌کردی مربوط به حقیقت، اینها در مرحله‌ی عقل است و در مرحله‌ی ظاهر و توجّه تو به ظاهر، به ظواهر. اینجا به این مرحله که رسیدی، در آخرین مرحله دیگر محتاج به کلام و بیان نیست، بلکه باید خودت در خودت ببینی، استفاده بکنی از او به عالم حقیقت، یعنی خودت در خودت به عالم حقیقت پی ببری. این است که می‌فرماید دیگر چراغ را خاموش کن. چراغ یعنی همان دلیل، همان برهانی که اصطلاح حکماء هست و به کلام و به ظاهر الفاظ نمی‌توان زیادتر از این به حقیقت پی ببریم که وقتی روشن شد نباید توجّه به بیان و استدلال و کلام داشت.

همه‌ی این عالم، اینها کثراتی هستند که وجود آنها و نمایش آنها به واسطه‌ی ذات حقّ است؛ یعنی همان افاضه‌ی حقّ است، همان حقیقت است که همه‌ی اینها را روشن کرده و نمایش می‌دهد. همانطور که همه‌ی نمایش‌ها و نورها و روشنی‌ها، روشنی واقعی حقیقی، به واسطه‌ی اینکه در مقابل نور خورشید واقع بشود، وقتی مقابل نور خورشید واقع بشود موجودات به واسطه‌ی او نمایش پیدا می‌کنند و ظهور می‌کنند. نه آنکه شعاع آفتاب در آنها، به واسطه‌ی آنها ظهور داشته باشد، نه، شعاع آفتاب در جای خودش هست و روشنی او هست، چه این موجودات باشند چه نباشند. پس اینها به واسطه‌ی او نمایش پیدا می‌کنند. چون اینها به واسطه‌ی او نمایش پیدا می‌کنند ما چطور می‌توانیم اینها را واسطه‌ی اثبات او قرار بدهیم؟ یعنی بگوییم به واسطه‌ی اینها او را ثابت بکنیم؟ نه، در آن مرحله که موجودات نیستند کثراتی وجود ندارد، کثرات وجود نداشته باشد ما نمی‌توانیم از آنها استدلال بکنیم به ذات حقّ تعالی‌شأنه. یا اینکه باز مثل همان مثال خورشید که ما ببینیم



در این منزل هم شعاع خورشید هست، در آن منزل هم شعاع خورشید هست، در همه جا هست، بعد بگوییم چون اینها روشن هستند پس خورشید هست. نه، در آن مرحله باید بگوییم چون نور خورشید هست همه‌ی آنها به او روشن هستند. این برهان لَمّی به اصطلاح.

### چو آیات است روشن گشته از ذات

#### نگردد ذات او روشن به آیات

همه‌ی عالم آیات الهی هستند و علامت هستند بر وجود او و بر ظهور او و بر وحدانیت او. آنوقت چطور می‌توانیم اینها را که آیت هستند، او را به واسطه‌ی اینها در مرحله‌ی بالا پی ببریم؟ نه روشنی او از خودش است و روشنی اینها از اوست.

وَإِنَّمَا تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِهِ. همه‌ی موجودات به واسطه‌ی او شناخته می‌شوند؛ و الا اگر او نباشد که شناختی نیست. مثلاً چراغی نباشد، تاریک باشد، نور آفتاب نباشد از کجا ما این قالی را با آن قالی فرق می‌گذاریم و می‌فهمیم؟ یا از کجا سیاه و سفید را درک می‌کنیم که کدامیک سیاه است و کدامیک سفید؟ یا این یکی قیمتی تر است از آن و این فرش از آن یکی قیمتی تر است؟ اینها همه چیست؟ ظهور همه‌ی آنها به واسطه‌ی نور خورشید است. به واسطه‌ی روشنی است. پس آنها احتیاج به روشنی دارند، نه اینکه روشنی احتیاج به آنها داشته باشد. اشیاء و همه‌ی موجودات به واسطه‌ی او شناخته می‌شوند.

در دعای صباح امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که **يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ، وَتَنَزَّهَ عَنِ مُجَانِسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ**، ای کسی که دلالت می‌کند به ذات خودش، یعنی بر ذات خودش دلیل دیگری نیست جز ذات خودش؛ یعنی وقتی ما به آن عالم رسیدیم، به آن عالم توحید رسیدیم آنوقت درک می‌کنیم به اینکه همه‌ی عالم مصنوع او هستند و او بر خودش دلالت می‌کند.

وَ تَنَزَّهَ عَنِ مُجَانِسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ پاک و پاکیزه است از اینکه همجنس باشد در مخلوقات خودش. به واسطه‌ی اینکه این مخلوقات در نهایت ضعف و نقص و قصور هستند. چطور می‌شود این مخلوقاتی که با ضعف و قصور توأم باشند با او همجنس باشند و به واسطه‌ی

آنها او را پی ببریم؟ نمی‌شود، در مرحله‌ی واقع و حقیقت و در کُنه ذات او اینها راه ندارند و نمی‌توانیم به واسطه‌ی آنها به توحید او پی ببریم. این است که می‌فرماید: **إِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ**، بشناسید خدا را به خدا؛ یعنی اگر مرحله‌ی کامل‌تر را فکر بکنیم، آن عقلی که متوسل به نور ایمان باشد و واقعاً عقل کافی باشد که همان **العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان**، آن عقل پی می‌برد به اینکه اینها، یعنی بالاخره چون مدیر است و صانع است و خالق است و رازق است، پس اینها همه به او مربوط هستند، پس اینها همه به او وجود دارند که از آنجا به این عالم پی ببریم.

به خدمت حضرت صادق علیه السلام عرض کردند: که خدا بالاتر است، بزرگتر است از اینکه او را به خلقش بشناسند که به واسطه‌ی مخلوقات پی به وجود او ببرند. بلکه خلق شناخته می‌شوند به خدا، مخلوقات به خداوند شناخته می‌شوند، نه خدا به آنها شناخته بشود.

خدمت حضرت صادق علیه السلام اینطور عرض کردند، حضرت فرمودند راست می‌گویید، درست می‌گویید؛ یعنی او شناخته نمی‌شود به مخلوقات، مخلوقات به واسطه‌ی او شناخته می‌شوند. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه اگر که ظهور او نباشد که این مخلوقات هیچکدام وجود ندارند، هیچکدام نمایش ندارند. وقتی نمایش نداشته باشند و ظهور نداشته باشند چطور آنها را می‌شناسیم؟ پس شناخت آنها به واسطه‌ی افاضه‌ی حق است. بنابراین او سبب شناخته آنها می‌شود، نه آنها سبب شناخته او؛ که حضرت حسین بن علی علیه السلام در آن دعای عرفه عرض می‌کند: **كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ**. چگونه استدلال می‌جوید بر تو آن کسی که در وجودش احتیاج به تو دارد، وجودش محتاج به تو است و تا افاضه‌ی تو نباشد وجود پیدا نمی‌کند، هستی پیدا نمی‌کند. آنوقت چطور می‌توانیم از او پی ببریم به ذات حق تعالی؟ اصلاً از خودش هیچی ندارد، همان افاضه‌ی حق است تعالی‌شأنه. بنابراین او نمی‌شود سبب معرفت حق.

## توحید [۱۵]

باکثرت مراتب، داری و دیاری غیر از دار وجود نیست لیس فی  
الدّارِ غَیْرُهُ دَیَّارٌ<sup>۱</sup> و دارایی غیر او را نباشد و رخنه و نقصی در  
عالم هستی نیست و صلاح مملکت موجودات و ایجاد آنها  
جز از او نباشد لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا<sup>۲</sup>  
تمام ناتمامی‌ها به وجود تمام، پس حاجت به غیر  
نباشد هُوَ الْخَالِقُ.

با آنکه مراتب مختلف است برای موجودات، کثرات هست در همه‌ی  
مراتب؛ که جاءت الکترة کمشئت و همه‌ی موجودات افاضه‌ی او هستند،  
حقّ تعالی شأنه بر آنها افاضه می‌کند. عوالم مختلفه از عالم جبروت و ملکوت و  
مثال و ناسوت و تا هیولی اولی، اینها همه مراتب مختلفه‌ای هستند از افاضه‌ی  
حقّ تعالی؛ یعنی هر عالمی که به آن نزدیک تر است پی بیشتر می‌برد، مانند فرض  
کنیم همان نور خورشید. اگر چهارپنج تا اتاق وصل به هم باشد، از آن اتاق  
بخواهند بروند آن اتاق، آن اتاقی که خودش روبروی خورشید است نور بیشتر دارد،  
از همه بیشتر دارد. آن اتاقی که وصل به اوست، آن اتاق باز نور دارد، روشن هست  
ولی کمتر از آن اولی، آن یکی، بعدی باز کمتر از آن اولی.

همانطور به همان ترتیب در مراتب عوالم هم همینطور است، هر یک از عوالم که به  
او نزدیک تر و به مرتبه‌ی ذات و اسماء و صفات او نزدیک تر است، آنها کمالشان بیشتر است.  
بنابراین عالم جبروت که به اصطلاح شرع مطهر، ملائکه‌ی مهیمین، ملائکه‌ی صافات صفا.  
اینها خب البتّه کمالشان بیشتر و بالاتر است. بعد از آن، عالم ملکوت است، همان ملائکه‌ی  
مدبّرات امرا هستند و ملائکه‌ی قیام لا ینظرون، اینها که ایستاده‌اند و در عظمت حقّ

۱. دیوان کامل حضرت شاه نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله بن عبدالله نعمت‌الله ولی، کرمان: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی،

۱۳۸۰، ص ۸۳۱.

۲. سوره انبیاء، آیه ۲۲.

تعالی شأنه حیران هستند، این عالم ملکوت است؛ و ملائکه‌ی رُكَّع و سُجَّد عالم مثال و ناسوت، در آنجا ظهور دارند که هر کدام بالاتر و کامل تر هستند فیض حق تعالی به آنها بیشتر می‌رسد.

پس مراتب مختلفی است، عوالم مختلفی است. هر عالمی هم مراتب متفاوتی دارد. مراتب در عالم ناسوت فرض کنیم جماد با نبات، نبات با حیوان، حیوان با انسان، اینها همه کمالشان فرق دارد. باز مراتب روحی، مراتب جنسی، مراتب نسبت به افراد، اصناف، اشخاص، اینها مراتب مختلفی هستند. ولی معذک در عین این مراتب مختلفی وقتی دقت کنیم داری و دیاری جز او نیست؛ یعنی همه‌ی عوالم که در دار هستند از کجا وجود پیدا می‌کنند؟ از فیض او وجود پیدا می‌کنند، پس غیر از او نیست. غیر از فیض او نیست. مثل اینکه بگوییم هیچ روشنی غیر از روشنی خورشید نیست. البته اینها روشنی‌های مصنوعی است که از دست بشر پیدا شده است، برق و امثال آنها. ولی آن روشنایی واقعی و حقیقی در این عالم که این بهترین مثال است، خورشید و نور خورشید به ذات حق تعالی شأنه و افاضی او. آنوقت اگر نور خورشید نباشد هیچ موجودی روشن نیست دیگر. پس در عین اینکه اینقدر زیاد است موجودات و همه افاضی می‌کنند از نور خورشید در همه‌ی کره‌ی زمین، در هر قسمتی، شرق، غرب، غیر آنها، معذک هیچکدام نور ندارند، هیچکدام از خودشان نور ندارند.

پس داری و دیاری نیست جز حقیقت هستی و حقیقت ذات حق تعالی شأنه. پس بنابراین هیچ نوری نیست جز نور خورشید در این عالم؛ و در دار وجود، دیاری نیست غیر از حقیقت حق تعالی شأنه که لیس فی الدار غیره دیار. به واسطه‌ی اینکه اینها از خودشان عدم هستند، موجودات این عالم عدمند.

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما<sup>۱</sup>

اینها همه عدم هستند، از خودشان نیستند. هستی‌شان از چیست؟ از ذات حق

۱. شرح مثنوی، ملاهادی سبزواری، ج ۱، ص ۶۷.

تعالی شأنه. آنطور هم که یکی است، دو تا نیست، نور خورشید که دو تا نمی شود. فیض حق تعالی هم که دو تا نمی شود، پس یکی است و همان افاضه ی اوست و موجودات یعنی هر کدام به او ارتباط داشته باشند و از او فیض ببرند، وجود دارند؛ و همه ی دارایی مربوط به اوست. به واسطه ی اینکه بر اثر وجود است. غنا و بی نیازی مال ذات حق است تعالی شأنه. موجودات دیگر همه نیازمندند، همه احتیاج دارند. ولی در عالم هستی رخنه و نقصی نیست، این نواقص از طرف ماست. نقص در ماست و الا در آن عالم نقصی نیست و رخنه ای هم نیست. آنچه او خلق می کند به صلاح موجودات است و آنچه او ایجاد می کند؛ یعنی افاضه ی اوست به موجودات و هر چه افاضه می شود به صلاح است و آنچه نقص است از طرف ماست. مثل اینکه چشم وقتی ببیند، دیدش از کجاست؟ از توجّه روح است. اما ندیدنش، کوری از روح نیست، کوری از نقص چشم است، پرده ای جلوی او آمده است یا آب آورده یا مثلاً یک نقص دیگری درش پیدا شده، پس نقص از اوست، ولی کمال از حق است تعالی شأنه.

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا، کمال توحید او را می رساند؛ که در قرآن مجید می فرماید: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ، یعنی اگر در آسمان و زمین خدایانی غیر از خدا بود زمین فاسد می شد. به واسطه ی چه؟ استدلال علمی و فلسفی، برای اینکه اگر دو خدا می بود، اولاً دو خدا یعنی دو واجب الوجود یک مابه الاشتراکی داشته باشند، یک مابه الامتیازی. آن اشتراکشان در وجود و خدای است. باید برای اینکه از هم ممتاز باشند و معلوم باشد که این جداست و غیر از این است، یک مابه الامتیازی هم باید داشته باشند. پس یک مابه الاشتراک دارند و یک مابه الامتیاز، بنابراین مرگب می شوند. وقتی مرگب شدند، مرگب که خدا نیست و به اضافه، مرگب احتیاج به جزء خودش دارد و احتیاج به عضو خودش دارد. خدا هم که بی نیاز است، عضو ندارد، جزء ندارد. پس بنابراین برخلاف است که اگر بگوییم دو خدا باشد و به اضافه، اگر دو خدا باشد این دارای دو اراده است، یعنی هر خدایی یک اراده ای. اگر اینها با هم توافق بکنند در ایجاد همه ی عالم و در موجودات با هم متوافق باشند و خلق کنند به مشورت هم و مثل هم که این دیگر احتیاج به دو خدا نیست،

یکی دیگر کافی است. به واسطه‌ی اینکه هر دو یک جور است. اگر اختلاف نظر داشته باشند، یکی بخواهد بگوید امروز مثلاً باران بیاید، یکی بگوید باران نباید بیاید، آنوقت اینها با هم چه می‌کنند؟ بالاخره یکی مقدّم می‌شود، یکی غلبه پیدا می‌کند، پس او خداست.

این است که استدلال علمی است که در قرآن مجید می‌فرماید: اگر در روی زمین، آسمان و زمین خدایانی جز خدا می‌بود، فاسد می‌شدند. به واسطه‌ی اینکه مردّد می‌شود که آیا باران بیاید یا نیاید؟ امر کدامشان اجرا بشود؟ امر هر کدام اجرا شد معلوم می‌شود او خداست، آن یکی دیگر که نتوانسته و مغلوب شده او دیگر خدا نیست. پس چون همه‌ی موجودات و ناتمامی‌ها احتیاج به هستی دارند، هستی هم که از اوست، بنابراین غیر از این است.

هُوَ الْخَالِقُ. پس خالق همه‌ی موجودات اوست و وجود او هم که ممکن نیست. آخر هستی، می‌توانیم بگوییم هستی دو معنی دارد؟ در یک قسمتی از آن، موجودات یک هستی دارند و در قسمت دیگر، هستی دیگری دارند؟ هستی و حقیقت یکی است، نمی‌توان برایش دو قسمت فرض کرد.

**و غیر از پرتو او باشد و غیر او حقیقتی نباشد تا شبهه‌ای شبهه‌اندازد، و تشکیک‌پرداز راه یابد، غیر در ملک ننگجد تا مقابل آید، یا مثل او گردد، یا مجانس باشد یا مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز خواهد. و عدم وجود نگیرد تا ضدّ باشد، محیط محاط نگردد پس حدّ نگیرد، و چون مثل با مثل جمع نشود پس ضدّ باشد، و ضدّ مثل ضدّ است در ضدّیت پس مثلانند، و وجود را نه ضدّ است و نه مثل.**

احاطه او دلیل وحدت، و بی حدّی او دلیل نفی غیر است، پس حاجت به براهین مَدُونَه نَباشد قَالَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونُ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ، مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟ وَمَتَى بَعُدَتْ حَتَّى

تَكُونُ الْأَثَرُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ؟<sup>۱</sup>

ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست

چون تویی بی‌حد و غایت جز تو کیست

هیچ چیز از بی‌نهایت بیشکی

چون برون نامد کجا ماند یکی<sup>۲</sup>

این هم دنباله‌ی همان مطلب است. وجود و هستی یک حقیقت است، نمی‌توانیم بگوییم دو تاست. مثل فرض کنیم در و دیوار باشد که در جداگانه است، دیوار جداگانه. یا پایه‌ها جداگانه است، سقف جداگانه، اینها از هم متمایز باشند. نه، حقیقت وجود که می‌گوییم، هستی، هستی را می‌توانیم برایش دو معنی فکر کنیم یا نه؟ یک معنی و یک حقیقت است. بنابراین آن شبهه‌هایی که دیگران شبهه می‌کنند و ایراد می‌گیرند و خیال می‌کنند تکثر است اگر قائل به وحدت شدیم، اگر قائل به وحدت وجود شدیم این خلاف است و الحاد لازم می‌آید یا شرک لازم می‌آید که همه‌ی موجودات العیاذبالله خدا باشند و این شرک است، این چیزها اصلاً نیست. به واسطه‌ی اینکه ما اگر توحید بگوییم چطور می‌توانیم بگوییم همه‌ی موجودات خداست، العیاذبالله. اینکه تکثر در تکثر است، کثرات زیاد می‌شود. ولی ما می‌گوییم اصلاً موجودات هیچ از خودشان وجود ندارند، هستی برای موجودات نیست، اینها پرتوی است از هستی حق تعالی شأنه؛ و مثل سایه، سایه نسبت به شاخص. وقتی شاخص راه می‌رود می‌بینیم سایه هم راه می‌رود. شاخص سر راکج می‌کند می‌بینیم این هم سرش راکج کرد بعد وقتی بلند می‌کند آن هم سرش را بلند می‌کند. ولی از خودش سایه وجود دارد؟ نه اینها تابع شاخص هستند، تابع آن ذی‌ظل، به اصطلاح ظل و تابع ذی‌ظل است؛ یعنی سایه تابع صاحب سایه است. همه‌ی موجودات این عالم هم حکم سایه دارند و بنابراین در عین اینکه ما می‌بینیم در سایه، سایه‌ی دست جداگانه است، سایه‌ی تن جداگانه، سایه‌ی پا جداگانه، معذک ما می‌بینیم یک سایه

۱. مفاتیح الجنان، از دعای حضرت امام حسین (علیه السلام) در روز عرفه، ص ۲۷۲.

۲. منطق الطیر، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳، ص ۱۸.

است؛ یعنی چه؟ این همان معنی وحدت وجود است دیگر، یعنی همه سایه‌ی او هستند. همه در پرتو او زیست می‌کنند.

بنابراین شبهه‌ی شبهه‌انداز که قائل بگویند، اشکال بکند به اینکه وحدت وجود شرک است و امثال اینها نیست. این است که می‌گوید:

حلول و اتحاد اینجا محال است

که در وحدت دویی عین ضلال است<sup>۱</sup>

آن معنی حلول و یا اتحاد که یک عده‌ای شاید بگویند همانطور که عیسوی‌ها گفتند، عیسوی‌ها گفتند که ذات حق تعالی‌شأنه در مادر و پسر و روح القدس حلول کرد.

در سه آینه شاهد ازلی

پرتو از روی تابناک افکند<sup>۲</sup>

این جنبه‌ی آینه است. اما بگویند خدا در این چیزها حلول کرد و آنها را اقنوم بگویند (اقنوم یعنی وجود اصیل) اینها را اقنوم بگویند و اصیل قائل باشند، این کفر و شرک است. پس بنابراین حلول شرک است. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه لازمه‌ی حلول این است که فرض کنیم اگر درون کاسه‌ای آب بریزیم، می‌گوییم که این ظرف است و آن آب، مظلوف است، این حال است و آن محل. این دوئیت لازم می‌آید و یک محلی می‌خواهد و یک حال که ذات حق تعالی‌شأنه در او حلول کرده باشد، این دوگانه می‌شود؛ یعنی این خودش مظلوف غیر از ظرف است و اگر ما بگوییم حلول است یعنی حال با محل. حال با محل دو تاست، بنابراین این شرک است و دوئیت لازم می‌آید. یا بالاتر اگر بگویند اتحاد پیدا کرد، با هم متحد شدند، مثل فرض کنیم سکنجبین که درست می‌کنند سرکه یا عسل و مثلاً شکر و امثال اینها با هم می‌جوشانند، اینها پیدا کردند. ولی آیا واقعاً اینها یکی است، سکنجبین یعنی هم سرکه و شکر یکی شده؟ نه، این یکی نیست، این دو تاست. با هم اتحاد پیدا کرده‌اند و مخلوط که شده‌اند، ممزوج که شده‌اند اتحاد پیدا کرده‌اند، این دو تا می‌شود و این

۱. گلشن راز، ص ۵۱

۲. دیوان هاتف اصفهانی، سید احمد هاتف اصفهانی، تهران: مطبوعه ارمغان، ۱۳۱۲، ص ۴.



مخالف است، پس بنابراین اِتِّحَادِ شَرِكِ است. اگر بگوییم اِتِّحَادِ، یعنی خدا با بنده اِتِّحَادِ پیدا می‌کند یا بگوییم حُلُولِ، خدا در وجود بنده حُلُولِ می‌کند، این هر دو شرک است.

پس بنابراین بنده وجودی از خودش ندارد. بنده قابل باشد که خدا در او حُلُولِ کند یا خدا با او اِتِّحَادِ پیدا کند؟ اصلاً مافوق همه‌ی اینهاست، ذات او مافوق همه‌ی اینهاست و ممکن نیست هستی با نیستی متحد بشود. ممکن نیست هستی در نیستی حُلُولِ بکند. فقط فیض اوست، فقط پرتو اوست، آن شعاع اوست در اینها. این است که وحدت حقیقی اوست، وحدت حقیقی این است که غیر از ذات حَقِّ تعالی شأنه در عالم، موجود حقیقی نیست. همه‌ی موجودات، همه‌ی آنهایی که ما خیال می‌کنیم موجود هستند، اینها افاضه‌ی اوست؛ یعنی سایه‌ی اوست و یا مانند صورتی که در آینه پیدا می‌شود. آیا این صورت در خارج وجودی دارد؟ نه، به واسطه‌ی اینکه صاحب صورت در او انعکاس کرده، آنوقت صورت دیده می‌شود و الا از خودش که وجودی ندارد. یا آنوقت اگر فرض کنیم دو خدا یا همانطور که شرحش را گفتیم، لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا. دو تا باشد مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز می‌خواهد که با هم یک چیزی که هم جنبه‌ی اشتراک بینشان که جنبه‌ی وجود باشد، جنبه‌ی خدایی که همان وجودش باشد، خدایی مابه‌الامتيازشان آنوقت این خدای دیگری است، آن خدای دیگری. پس مابه‌الامتياز هم هستند، ترکیب در آن پیدا می‌شود و ترکیب لازم‌اش احتیاج است. هرکلی محتاج به جزء خودش است و اگر اینطور باشد خدا که محتاج نیست؛ و هیچ دو تایی، یعنی اگر دو خدا هم فرض بکنیم، مثل هم که حساب بکنیم باز ضد هم هستند. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه با هم جمع که نمی‌شوند، در یک جا که نیستند، برای همین ضدیت دارند. بنابراین همین دلیل کافی است برای توحید حَقِّ تعالی شأنه. همان دلیلی است که در قرآن مجید می‌فرماید: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.

حضرت حسین علیه السلام باز در همان دعای عرفه عرض می‌کند: **أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ**

ما لیس لک. آیا به غیر تو از ظهور چیزی هست که برای تو نباشد؟ یعنی هیچ موجودی هست که از تو ظاهرتر باشد که تو را به او بشناسیم؟

کی رفته‌ای زدل که تمنا کنم تو را  
 کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تو را  
 غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور  
 پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تو را<sup>۱</sup>

پس بنابراین هر چه هست از اوست. ظهور از اوست و از غیر او نیست. آیا برای غیر تو از ظهور هست آنچه که برای تو نباشد؟ یعنی اینکه او تو را ظاهر کند، او از تو ظاهرتر باشد که تو را ظاهر کند؟ مَتَى غَبَّتَ حَتَّى مَحْتَجَّ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟ چگونه غایب شدی، کجا می‌شود که بگوییم تو غایب هستی؟ پنهان هستی که محتاج به دلیلی باشد، بگردیم تو را پیدا کنیم؟ نه، این غیبت از ماست، از او غیبتی نیست. مَتَى غَبَّتَ؟ چگونه غایب شدی تا محتاج باشی به دلیلی که دلالت کند بر تو، یعنی دلیلی بی‌آوریم که بر تو دلالت کند؟

وَمَتَى بَعُدَّتْ؟ چطور می‌شود که تو دور باشی؟ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ<sup>۲</sup>. چطور بگوییم بر تو که دور باشی تا ما را آثار برساند به تو؟ آثاری که از تو باشد ما را برساند به تو؟ تو در همه جا هستی، محتاج به آثار نیست.

### ای خدای بی‌نهایت جز تو کیست

چون تویی بی‌حد و غایت، جز تو کیست

هیچ چیز از بی‌نهایت بیشکی

چون برون نامد کجا ماند یکی

وقتی از بی‌نهایت چیزی بیرون آمد ممکن نیست که وحدانیتی پیدا بشود، خودش

دوئیّت است.

درویشی می‌نویسد که با قدم جان، بی‌پا، سیر می‌نمودم تا

وقتی که از بیداء مکان خارج گشتم و به دروازه بی‌وقتی

رسیدم و به قدم بی‌خودی از قدم سردر آوردم، دیده را

۱. دیوان کامل فروغی بسطامی، عباس بن موسی فروغی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶، ص ۱.

۲. سوره ق، آیه ۱۶.

بربستم دریایی دیدم تاریک بی ساحل که احاطه به آن  
نموده بود نوری، که تمام انوار را درنوردیده بود و بی رنگ  
بود اما همه‌ی الوان در بی لونی او گم و مستهلک بود و  
جانی در آن نور دیدم ساکن، اما در روان آن جان روان  
تابشی نمود بر من بی نمایش، که جوهر وجود مرا آب نمود،  
و عرض وار از خود کم نمود و صفات وجودیه را تجوهر داد و  
آب فرمود، از تالوئو او ظلمات ثلاث دریا، روشن و تمام  
گلخن‌ها گلشن، و از حرارت او تمام فلزات تعیینه گداخته و  
چون صورت درباخته شد. و شب از میان رفت و موجودات  
خود را درباخته یافتند، تابش قوی گردید، تشعشع او شب‌نیم  
را آب نمود و دریاها را به دریای نور وصل فرمود، لهذا همه  
را دیدم در گمی پیدا، در تاریکی هویدا، در نزدیکی دور، و در  
پستی بلند و در عین نیستی هست شدند، موجی از آب  
شعله کشید که به او منجذب گشتم، بی انجذاب دریایی  
شدم بی آب، و برقی سوزاننده بی سحاب، ناگاه نابود گشتم  
که از خود خبرم باز نیامد، بی خودانه به خود چشم انداختم  
خود را در جای اول یافتم!

دیدم همان آتش است و همان کاسه و همان آب در همان  
پیمانہ! دیدم عبدی است گداخته از شمس و قمر دور  
افتاده! سوره‌ی سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِرَبِّهِ  
رسیدم، تاریکی شب از در درآمد، حمد نمودم و در بستر  
راحت خُفتم و از اَلَمْ تَأْمُرُ بِالْمَدِّنَةِ بِأَنَّهَا  
سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ كَلُّ شَيْءٍ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ.

در بیان ظهور حقّ تعالی بود و اینکه استدلال به وجود و حقیقت او از خود اوست؛ که

يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَتَنَزَّهَ عَن مُجَانِسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ<sup>۱</sup>، در اینجا سیری را که پیش آمده، درویشی، به نام درویشی مرقوم می‌فرمایند. چند جا در صالحیه اشاره‌ای که فرموده‌اند به نام درویشی یا فقیری، «فقیری می‌نویسد»، «درویشی می‌گوید» که حالات و مشاهداتی برای او پیش آمده بود. البته اینها را باید دانست که این حالات در مراتب روحی و گاهی برای مؤمن پیش می‌آید و مشاهداتی برای او حاصل می‌شود، کشف و شهودی.

کشف و شهود هم فرق می‌کند. یک مرتبه ارتباط با عالم مثال پیدا می‌کند که همان تجرّد همین عالم است و خلاصه‌ی همین عالم است و از آن بالاتر نمی‌رود. یک مرتبه بالاتر می‌رود و به مراتب ملکوت و جبروت می‌رسد. مرتبه‌ی بالاتر که اختصاص در واقع به مقرّبین دارد. آن مرحله از جبروت هم ممکن است که بالاتر برود؛ که

از مَلِكِ هَمَّ بَايِدَمِ پِرَّانِ شَوْمِ

آنچه اندر وَهَمِ نَايِدِ آن شَوْمِ

پس عدمِ گِردَمِ چون ارغنون

گویدم که إِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ<sup>۲</sup>

و معراج دو جور است، معراج روحی و معراج جسمانی، معراج روحانی و معراج جسمانی. معراج جسمانی به حضرت ختمی مرتبت پیغمبر ما ﷺ اختصاص داشت و برای دیگری پیدا نشد؛ و آن هم دو مرتبه بود یا یک مرتبه، یک مرتبه با حالت توجّه به جسم و جسمانیات و مادیات این حالت برای آن حضرت پیدا شد. بعضی می‌گویند دو مرتبه، یک مرتبه در مکه‌ی مکرمه و یک مرتبه در مدینه‌ی منوره این حال پیدا شد. ولی معراج روحانی هم برای آن حضرت هم برای ائمه هدی ﷺ هم برای مقربان درگاه بلکه برای مؤمنین هم پیدا می‌شود و برای آن حضرت که همیشه بود، همیشه برای آن حضرت معراج بود؛ و البته گاهی توجّه به این عالم که داشت کمتر آن حالت پیدا می‌شد و توجّه نداشت و گاهی هم که مستغرق بود.

۱. مفاتیح الجنان، ص ۶۰ (از دعای صباح).

۲. مثنوی معنوی، دفتر سوّم، ابیات ۳۹۰۶ و ۳۹۰۷ (با کمی تفاوت).

همانطور که معصوم علیه السلام می فرماید: لَنَا مَعَ اللَّهِ حَالَاتٌ، حَالَاتٌ هُوَ هُوَ وَنَحْنُ نَحْنُ، حَالَاتٌ هُوَ نَحْنُ وَنَحْنُ هُوَ<sup>۱</sup>، این یعنی حالات مختلفی برای ما هست. یک حال است که ما ماییم و او او، یعنی بینونت است. وقتی که توجّه به مادیّات و توجّه به بدن و جسمانیّات هست این حالت است. یک حالتی است که ما اویمیم، یعنی حالت قرب پیدا می شود و از خودمان فانی هستیم، آنچه هست از اوست که در روح پیدا می شود، از اوست دیده می شود و می بینیم. وَحَالَاتٌ، یک حالتی است که او ماییم. او ماییم نه اینکه متّحد شده است، همانطور که هفته ی گذشته گفتیم:

### حلول و اتّحاد اینجا محال است

که در وحدت دویی عین ضلال است

یعنی بطوری فانی شده اند آن حضرت در آن درگاه که اصلاً از خودشان هیچ انانیّت ندارند، کالمیت بَين يَدَي الْعَسَال. یا مانند نی که نایی در او می دمد و او از خودش هیچی ندارد. نی است، آنوقت که نایی می دمد صدا بلند می شود، پس صدا از نی نیست از نایی ست.

همانطور که امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خطبه البیان مقامات خودش را بیان می فرماید که: أَنَا خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، أَنَا أَحْيَى وَأُمِيت و همینطور می فرماید من خالق آسمان ها و زمین هستم، منم که زنده می کنم، منم که می میرانم، منم که هیچ برگگی نمی روید مگر به اراده ی من، هیچ برگگی از درخت نمی ریزد مگر به امر من. خطبه البیان البتّه در نهج البلاغه نیست، ولی در بعضی از کتب دیگر که خُطَب حضرت را نقل می کنند در آنها هست؛ و مراتب خودش را، آنچه در او می دمند و از خود فانی شده بود و الا علی علیه السلام خودش می فرماید: أَنَا عَبْدٌ مِنْ عَبِيدِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، من بنده ای از بندگان محمد هستم. آنوقت چطوری می گوید أَنَا خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟ چطور شکوه می کند از مردم؟ آخر اگر همه چیز به اراده ی اوست نباید از مردم شکوه بکند؛ یعنی در آن مقامی که خودش نیست و مانند نی است و نایی در آن می دمد، می گوید: أَنَا خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، ولی وقتی توجّه به خودش دارد و بشریّت

خودش را ملاحظه می‌فرماید، آنوقت شکایت از مردم می‌کند که گوش نمی‌دهند، اطاعت نمی‌کنند، بی‌وفا هستند، مراقب نیستند، تنها می‌گذارند علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را، به دشمنان علی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌پیوندند و امثال اینها. شکایت‌هایی که از اهل زمان خودش می‌فرماید.

به هر حال معراج برای این بزرگواران هم بود و بلکه برای مؤمنین هم هست. همانطور که می‌فرماید: **الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ**<sup>۱</sup>، نماز معراج مؤمن است؛ یعنی در آنجا باید مؤمن طوری باشد که وقتی مشغول نماز می‌شود طوری حضور قلب داشته باشد که اصلاً روحش از این عالم بالا برود و متصاعد بشود و غفلت از این عالم داشته باشد. این نماز حقیقی ست.

وگرنه، این چه نمازی بود که من بی‌تو

نشسته روی به محراب و دل به بازارم

از این نماز ریایی چنان خجل شده‌ام

که در مقابل قبله شدن نمی‌یارم<sup>۲</sup>

نمازی که اینطور باشد البته نماز حقیقی نیست. آن نمازی که از خودش غافل باشد و توجه به غیر داشته باشد توجه رو به خدا نباشد، این نماز، نماز حقیقی نیست. نماز حقیقی معراج است برای مؤمن که نمونه‌های زیادی داشته. حتی در زمان‌های خود ما هم بسیاری از مؤمنین این حالات برایشان پیش آمده بود و می‌آمد.

گاهی هم مشاهداتی حتی، یا در خواب، اول مرتبه در خواب، خواب‌های خوب ببینند، در خواب به بالا عروج کنند و یا در بیداری، اینها معراج روحانی است. ممکن است که خیلی ترقی بکند و مرتبه‌ی بالاتر برود، ولی نه اینکه خیال کنند این به مقام ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ یا به مقام پیغمبر رسیده است. بلکه اینها رشحه‌ای است از رشحات آن بزرگواران. همانطور که علی عَلَيْهِ السَّلَامُ به کمیل می‌فرماید که: **بَلَى وَلَكِنْ يَتَرَسَّخُ عَلَيْكَ مَا يَطْفَحُ مِنِّي**؛ که درخواست می‌کند که حقیقت را برای من بیان فرما. حضرت می‌فرماید: **مَا لَكَ وَالْحَقِيقَةَ؟** تو را چه به

۱. بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۳۰۳.

۲. مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۶۷.

حقیقت؟ یعنی تو هنوز لایق آن نیستی که درک حقیقت بکنی. بعد عرض می‌کند: **أَوْلَسْتُ** صاحبِ سِرِّكَ؟ مگر من صاحب سِرِّ تو نیستم که سِرِّت را گاهی به من می‌فرماید؟ می‌فرماید: **بَلَى،** چرا. **وَلَكِنْ يَتَرَشَّحُ عَلَيْكَ مَا يَطْفَحُ مِنِّي،** یعنی ترشح می‌کند بر تو آنچه که از من، وقتی دیگ محبّت و معرفت من به جوش می‌آید قطراتی که بیرون می‌ریزد، از آن قطرات یکی دو تا هم مثلاً به تو ترشح می‌کند، نه آنکه همه با توست.

حالا، مؤمنین، عرفا، اینها هر کدام در مقام خودشان گاهی مشاهداتی برایشان پیدا می‌شود. اوّل در خواب و بعد هم وقتی بیشتر مراقبت کنند در انجام وظایف، در بیداری هم مشاهداتی پیدا می‌شود، در موقع مراقبه، در موقعی که حال مراقبه برای آنها باشد و غفلت از غیر داشته باشند و متوجّه به خدا باشند، این است که این حالت برای سالک پیدا می‌شود، حالاتی مانند معراج و مقاماتی را می‌بینند.

در اینجا می‌فرماید: **درویشی می‌نویسد که با قدم جان، بی پا، سیر می‌نمودم.** نه این قدم، این قدم لایق آن نیست که به مقام بالا برود. یا این دیدن من، این چشم من، چشم ظاهری من؛ که:

دیده‌ای وام کنم از تو، به رویت نگرم

ز آنکه شایسته‌ی دیدار تو نبود نظرم<sup>۱</sup>

باز هم از خودش باید عنایتی بشود.

این است که در مقام معرفت و از این طرف در مقام بندگی سیر می‌کردم، رو به عالم بالا می‌رفتم در سلوک. به جایی رسیدم که از عالم مکان خارج شدم. چون مکان مالِ این جسم است، مالِ مادّه است و جسمانیات است. از مکان باید خارج شد تا به حقیقت برسیم. همانطور که در خواب هم خواب می‌بیند، ولی در مکان نیست. به واسطه‌ی اینکه خواب می‌بیند به مسافرت رفته، در صورتی که هیچ مسافرتی نرفته. فلان شخصی که هزار سال پیش از دنیا رفته را خواب می‌بیند، این معلوم می‌شود مافوق زمان است، مافوق مکان است که این خواب‌ها را می‌بیند.

۱. دیوان کامل شمس مغربی، شمس الدین محمد تبریزی مغربی، تهران: زوار، ۱۳۵۸، ص ۱۶۳.

پس باید از مکان و زمان ظاهری خارج شد تا به حقایق رسید. این است که می‌فرماید: **تا وقتی که از بیداء مکان، بیابان مکان خارج گشتم و به دروازه‌ی بیوقتی رسیدم؛** یعنی هم زمان، هم مکان هر دو را پشت سر گذاشتم. از زمان هم همینطور، برای اینکه مثلاً ما خواب می‌بینیم و ممکن است در ظرف ده دقیقه چرتمان بگیرد ببینیم رفتیم مگه مشرف شدیم و حج انجام دادیم و طواف کردیم و برگشتیم، در ظرف ده دقیقه. برای چه؟ برای اینکه مافوق مکان است، مافوق زمان است. زمان و مکان در اینجا راه ندارد.

**و به دروازه بیوقتی رسیدم و به قدم بی خودی از قدم سر در آوردم؛** یعنی بی خود شدم، انانیت و هستی من از بین رفت، از عالم قدم، قدمت یعنی که عالم مافوق این عالم است، مافوق عالم مکان و زمان است، به آن عالم رسیدم.

**دیده را بر بستم دریایی دیدم تاریک بی ساحل که احاطه به آن نموده بود نوری**

**که تمام انوار را در نور دیده بود، بی رنگ بود.** وقتی به آن عالم رسیدیم، این عالم را دریایی می‌بینیم تاریک، چون لازمه‌ی این عالم تاریکی است، لازمه‌ی این عالم ظلمت است. منتها وجود که پیدا کرد، یعنی به واسطه‌ی همان عنایت احدیت است و نور احدیت. اطراف او را نور احاطه کرده؛ یعنی تمام اینها تاریک است. موجودات، ماهیات، ممکنات، همه تاریک هستند و از خود هیچ ندارند و نور آنها را احاطه کرده است، نور احدیت آنها را احاطه کرده است. ساحلی هم برایش ما نمی‌بینیم؛ یعنی برای اینکه چشم ما نمی‌تواند تمام این عالم را از زمان و مکان، انتهای آن را ببیند. ولی همین اندازه می‌بینیم، به جایی می‌رسد که می‌بیند که از خود، تمام نور به او احاطه کرده؛ یعنی اگر هم چیزی دارد از آن نور دارد. منتها نورش بی رنگ است؛ نور بی رنگی. به واسطه‌ی اینکه رنگ وقتی پیدا می‌شود که با هوا مخلوط بشود و با مادیات اختلاط پیدا کند و الا خود نور در واقع بی رنگ است. الان ما در هوا، از این جاها که بگذریم مثلاً با طیاره، هواپیما به بالاتر برویم، با آن موشک‌ها که بالا می‌روند در آنجا نور رنگی ندارد. در همه جا نور خورشید هست، ولی تقریباً رنگی ندارد، هر چند که هست. چون باز در عالم ماده است یک قدری رنگ کمتر می‌شود ولی باز ما رنگ می‌بینیم.



اما آن عالم، عالم بی رنگی ست، نوری است که بی رنگ است.

چون به بیرنگی رسی کان داشتی

موسی و فرعون دارند آشتی<sup>۱</sup>

ولی این همه الوان در آن بی رنگی محو است، مستهلک است. به واسطه ی چی؟ به واسطه ی اینکه آن نور بی رنگ همان نور حق است تعالی شأنه. چون رنگ مال این عالم است. آن عالم رنگ ندارد، مافوق رنگ است. پس آنجا بی رنگ است و همه ی رنگ ها در آن مستهلک است.

**و جانی در آن نور دیدم ساکن، اما در روان آن جان، روان تابشی نمود بر من**

**بی نمایش؛** که حقیقت جان جانان و حقیقت این عالم، عالم امکان همان نوری است، همان جانی است که از آن نور افاضه می شود بر این موجودات. پس آن جان را مشاهده کردم که متحرک نیست ساکن است. چون که حرکت نقص است. من وقتی می خواهم طلب چیزی بکنم حرکت می کنم. پس این دلیل این است که یک چیزی می خواهم. اما وقتی که چیزی نخواهم ساکن هستم. چون عالم عالم حرکت نیست، عالم سکون است؛ یعنی آن مقام، این مقام است. در اینجا است که نور تابش می دهد ولی ظاهراً نه، ظاهراً نمایشی نداشت به واسطه ی اینکه نمایش ها مال این عوالم است که دیده می شود. ولی از آنجا بی رنگی بود، آنجا خودیتی نبود، انانیتی نبود و بی رنگی بود. پس او ظاهر شد بر من بدون اینکه من توجه داشته باشم، بدون اینکه من اصلاً به خودم نگاهی بکنم و توجهی داشته باشم.

این است که آن نور **جوهر وجود مرا آب نمود؛** که **إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى شَرَاباً لِأَوْلِيَائِهِ،** إِذَا شَرِبُوا سَكِرُوا، وَإِذَا سَكِرُوا طَرِبُوا، وَإِذَا طَرِبُوا طَابُوا، وَإِذَا طَابُوا ذَابُوا<sup>۲</sup>، که وقتی آن شراب محبت را می خورند و از خودشان فانی می شوند به مراتب مختلفه، بعد به جایی می رسند که از خود گداخته می شوند، ذوب می شوند. برای اینکه بقدری آن احاطه دارد و حرارت آن نور

۱. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۷۷ و ۲۴۷۸.

۲. ده رساله (مشواق)، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۳۷۱، ص ۲۴۲.

زیاد است که خودش ذوب می‌شود، گم می‌شود و ذوب می‌شود، گداخته می‌شود. پس صفات وجودیه را که از افاضات حق است در من تجاهر پیدا کرد و بعد در مقابل تالوئه آن نورگم شدم و از بین رفتم. در مقابل این ظلماتی که از دریا دیدم، دریای ظلمات، ظلماتش ثلاث است که ظلمت قعر دریا، ظلمت طبیعت، ظلمت انانیت، این سه ظلمت می‌فرمایند همه روشن شد. به واسطه‌ی اینکه آن نور تا قعر دریا رفت و طبیعت هم از بین رفت و انانیت هم از بین رفت، پس ظلمات ثلاثش روشن شد. همه جا گلشن شد، یعنی چون نظر کردم سیمای تو می‌بینم. آنوقت چون سیمای اوست گلشن و گلخن یکی بود در آن مقام؛ که:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار

هر ورقش دفترست معرفت کردگار<sup>۱</sup>

آنوقت طراوت او به قدری است که این تمام فلزات تعین، یعنی تعینات امکانی، از بین می‌رود. کسی که به آن مقام برسد تعینات امکانی از بین می‌رود و درباخته می‌شود؛ یعنی صورت محو و از بین می‌رود.

آنوقت شب نیست، روز است. چون آن عالم عالم روز قیامت است، این عالم شب قدر است. به واسطه‌ی اینکه باید در اینجا، در تاریکی‌های این عالم و در ظلمات این عالم بگردیم و روشنی را پیدا بکنیم. روشنی مال روز قیامت است که آنجا روز است و این عالم تاریکی است، شب قدر است.

**و موجودات خود را درباخته یافتند، تابش قوی گردید، تشعشع او شبنم را آب**

**نمود.** تمام تعینات این عالم که حکم شبنم دارد در مقابل نور خورشید همه آب شده.

**دریاها را به دریای نور وصل فرمود.** همه‌ی دریاهایی که در عالم امکان هست و در

عالم تعینات هست اینها وصل شد به آن دریای احدیت. این است که همه‌ی موجودات را دیدم. در عین اینکه خودگم بودم آنها را دیدم و پیدا شدم و در تاریکی طبیعت هویدا شدم.

این است که در این مقام است که حضرت رسول ﷺ در معراج که جسمانی هم بود، توجه

۱. کلیات سعدی، غزل‌ها، ص ۵۷۶.

به بدن هم داشت. همه‌ی موجودات از گذشته و آینده را دید و زمان و مکان از نظر او رد شد، یعنی همه پیدا شد؛ مانند صفحه‌ی روزنامه‌ای که تمام اخبار و عنوان‌هایش را می‌نویسند، بعد جزئیاتش را، تمام عالم در مقابل او اینطور نمایش داد، اینطور نمایشی داد و گذشته و آینده را مشاهده فرمود؛ که گذشته را هم، انبیاء علیهم‌السلام را هم ملاقات فرمود، با آنها سؤال و جواب کرد که شرح مفصل است. آینده را دید که می‌فرماید زمینی را دیدم که بسیار سفید و روشن، از جبرئیل پرسیدم که این چه زمین است؟ جبرئیل اظهار کرد، عرض کرد که این زمینی است که او را ارض طوس می‌گویند که یکی از فرزندان تو در آنجا مدفون خواهد شد. چند سال بعد، دویست و هفت، هشت سال بعد که حضرت رضا علیه‌السلام در آنجا مدفون شد.

**و در نزدیکی دور و در پستی بلند.** در عین اینکه نزدیک بودند، دور بودند. به واسطه‌ی اینکه از نظر چشم باطن همه را می‌دیدم و نزدیک بودم، از نظر ظاهر دور.

**و در پستی بلند و در عین نیستی هست شدند.** به واسطه‌ی اینکه همه‌ی موجودات نیستند؛ و «ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما» ولی چون افاضه‌ی او و نور او بود همه هست شد.

**موجی از آب شعله کشید که باو منجذب گشتم بی انجذاب.** بدون اینکه قوه‌ای، یعنی بدون اینکه احاطه‌ای داشته باشم، بدون اینکه شعوری به این امر داشته باشم، غیر شاعر منجذب شدم. **دریایی شدم بی‌آب.** چون از خودم که آب نداشتم، ولی آب به من عنایت شد. دریایی شدم، همه را فیض می‌دادم. **و برقی سوزاننده بی‌سحاب.** بدون ابر برق پیدا شد.

**ناگاه نابود گشتم.** آنوقت وقتی اینطور شد دیگر از خودم فانی صرف شدم و فنای مطلق حاصل شد، به مقام محو و طمس و محق. محو، فنای افعالی است و طمس، فنای صفات و محق، فنای در ذات. **ناگاه نابود گشتم که از خود خبرم باز نیامد.**

آن را که خبر شد خبرش باز نیامد

یک مرتبه به هوش آمدم به خودم نگاه کردم، دیدم همان آتش است و همان

**کاسه**، دیدم همان شخص و همان بدن طبیعت است و همان خودیّت است و در سر جای خودش هستم. **همان آتش است و همان کاسه و همان آب در همان پیمانہ! دیدم عبدی است گداخته**. بنده‌ی عاجز و ناتوان دیدم، هیچی. اینها همه سیری بود، سیر و مشاهداتی بود و الا من همان بنده‌ی عاجز ناتوانی هستم که گداخته‌ی در محبت او هستم و از خورشید و ماه دور افتاده‌ام؛ یعنی وقتی به خودم نگاه می‌کنم، همانطور که خواجه عبدالله می‌گوید: «الهی چون به خود می‌نگرم خاکم و از خاک کمترم و چون به تو نگرم تاج بر سرم.» آنوقت متوجّه شدم معنی معراج را. منتها این معراج کوچکی بود برای بنده‌ی ضعیفی و آن معراج بزرگی بود برای مقرّبترین بنده‌ی خدا؛ که: **سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ**<sup>۱</sup>، خداوندی که بنده‌ی خودش را در شب سیر داد از مسجد الحرام به مسجد اقصی که اطراف آن را مبارک قرار داده یا مقدّس قرار داده تا **بِعَبْدِهِ** رسید، **أَسْرَى بِعَبْدِهِ**. در این موقع چون معراج در شب است، چون از این عالم این عالم شب ست، باید از این عالم در این عالم سیر کرد. باید در این عالم همّت کرد و سلوک کرد تا به روز رسید. این است که خداوند هم پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در شب سیر داد.

**تاریکی شب از در درآمد حمد نمودم و در بستر راحت خفتم؛** و آنوقت سور قرآنی را

خواندم. **به زبان حال شُفْتُم سُبْحَانَ مَنْ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ كَلُّ شَيْءٍ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ**. پاک و پاکیزه است آن کسی که مانند او هیچ چیزی نیست و همه چیز اوست. به واسطه‌ی اینکه شیئیّت شیء به اوست. نه اینکه العیاذ بالله همه‌ی موجودات او باشند؛ جلوه‌ی همه چیز از اوست. او جلوه دارد در همه چیز و هیچ چیز هم نیست. آخر چیز باید قابل اشاره باشد یا قابل اشاره‌ی معنویه باشد، او که مافوق همه‌ی اینهاست، پس، **لَيْسَ بِشَيْءٍ**. همه چیز است ولی هیچ چیز نیست، یعنی مافوق همه است.

## توحید [۱۶]

وجود را چون سایر حقایق اعتبارات است بشرط شیئی و بشرط لاشیئی، و لا بشرط که مقابل آن دو است و مَقْسَم بلند از همه است. و بدان که مَقْسَم یعنی وجود بدون هیچ اعتبار مطلق از اطلاق است و غَيْبُ الْعَيْبِ و مجرد مطلق است، حَتَّى غیب از جمع و مجرد از تجرّد لا خَبَرَ عَنْهُ و لا اِسْمَ و لا رَسْمَ عِمَاءِ مطلق عبارت از بی عبارتی اوست.

و مرتبه‌ای از آن به شرط لا است که به شرط نبودن هیچ کثرت و صفت و اسم است و این مرتبه‌ی احدیت ذات است که غَيْبٌ وَ جَمْعُ الْجَمْعِ وَ حَقِيقَةُ الْحَقَائِقِ وَ غَيْبُ الْغُيُوبِ وَ نَهَائَةُ النَّهَائَاتِ وَ عَيْنُ الْجَمْعِ گویند و لاهوت عبارت از این عالم و عالم اسماء و صفات است، و بعضی این مرتبه را عِمَاءِ نامیده‌اند و بعضی هاهوت نام نهاده‌اند.

و چون وجود مطلق تجلّی بر خود نمود به جلوه‌ی غیبی و علمی، لوازم خود را در خود به خود دید، صفات حقّ که به وجهی ذاتی و عین وجودند و به وجهی مُتغایر المفهومند نمایش نمود و اعتبار ذات با هر صفتی اسمی گردید و از امّهات و کلیات اسماء، اسماء غیر متناهیة تولید یافت، که همان تجلّی است، و وجود با اعتبار ثبوت جمیع لوازم وجود از کلیات و جزئیات در او، و این را عالم اسماء گویند که ظهور صفات است و هر مرتبه‌ای را در اصطلاح عالم گویند و مجمع اسماء را که روی به احدیت است عالم واحدیت گویند که به رویی الله و به رویی العلیّ است.

این مطالب مربوط به فلسفه، حکمت و عرفان است و جنبه‌ی علمی دارد که فهم و

درک آن برای همه کس مشکل است، مگر آن اشخاصی که واقعاً به اصطلاحات و امور مطالب فلسفی کاملاً واقف و آگاه باشند. ولی برای اینکه همینطور به تدریج گفته بشود و ترک نشود، مختصری به اندازه‌ی فهم و درک شرحی داده می‌شود.

حقایق بطور کلی اعتباراتی دارند. حق، حقیقت یعنی آنچه که ثبوت دارد و ثبات دارد. ثبوت برای آنکه فرض می‌کنیم آن را حقیقت می‌گوییم؛ یعنی چون حق معنی ثابت است و آنچه که دارای ثبوت است آنها را ما حقایق می‌گوییم؛ مانند علم، قدرت، نور و امثال اینها. اینها را حقایق می‌گوییم. خود وجود هم به این اعتبار، یکی از حقایق است چون ثبوت دارد و محقق است و ثابت است، یکی از حقایق است و برای هر یک از حقایق مراتبی و اقسامی هست. به اصطلاح فلسفه و عرفان اعتباراتی هست که می‌گویند اعتبار بشرط شیئی و بشرط لا و لا بشرط، لا بشرط هم دو قسم است، لا بشرط مقسمی و لا بشرط قسمی. لا بشرط مقسمی یعنی اصلاً هیچ شرطی در آن تحقق ندارد، بلکه اصلاً مثل شرط علم نه شرط عدم علم، نه قدرت نه عدم قدرت، نه نور نه عدم نور، همه‌ی آنها یعنی مقسم است که با هم است، این است که می‌گویند لا بشرط يَجْتَمِعُ مَعَ الْفِ شَرَط، لا بشرط جمع می‌شود با هزار شرط؛ یعنی هر مرحله‌ای یک تحقیقی با یکی از حقایق پیدا می‌کند، این را لا بشرط مقسمی می‌گویند. لا بشرط مقسمی دارای سه قسم است یکی به اعتبار شرط لا، بشرط لا یعنی شرط اینکه هیچ چیز دیگر با او اعتبار نشود و نباشد. مثلاً یک مرتبه می‌گوییم انسان، انسان نوع است این بشرط لا است؛ یعنی انسان بدون اینکه آن حیوانیت اش هست وقتی حیوان ناطق گفتیم یعنی حیوان سائل نیست، مثلاً حیوان ناطق نیست و امثال اینها که همه را خارج می‌کنند، این را بشرط لا می‌گویند.

بشرط شیئی یعنی بشرط اینکه مجتمع بشود با یک چیز دیگر مثلاً حیوان می‌گوییم. حیوان در خارج ممکن نیست وجود پیدا بکند مگر با یکی از این انواعی که در این عالم هست، یا انسان یا اسب مثلاً یا حمار یا پلنگ یا شیر با یکی از این حیوانات مجتمع بشود. حیوان تنها بدون یکی از اینها وجود پیدا نمی‌کند این را بشرط شیئی می‌گویند.

و لا بشرط خود کلمه ی حیوان، حیوان به تنهایی لا بشرط است یعنی لا بشرط قسمی است چون حیوان هم می تواند در انسان وجود پیدا بکند هم در اسب وجود پیدا می کند، هم در شیر وجود پیدا بکند، همه ی حیوانات، هم در مورچه، هم در فیل هر چیزی که دارای جان است و جاندار هست این را به اعتباری، این را لا بشرط قسمی می گویند.

حالا در مرحله ی وجود، چون ما می گوییم وجود حقیقت هستی است، هستی آن حقیقتی که از او منفک نمی شود و همیشه واجب است. وجود هستی برای خودش واجب است. دیگران، افراد موجودات که می گویند وجود دارند این واجب نیست برای آنها، برای اینکه گاهی هست و گاهی نیست، گاهی وجود پیدا می شود و گاهی وجود نیست. پس برای آنها واجب نیست. ولی خود حقیقت وجود، واجب الوجود است؛ یعنی وجودش واجب است و آن هم چند مرحله دارد به همین اعتبار. یکی، لا بشرط مقسمی است یعنی آنچه که بشرط شیئی و بشرط لا و لا بشرط قسمی، انواع او هستند، این حقیقت مفهوم وجود است. آنچه که از وجود می فهمیم که هستی باشد او را حقیقت یعنی مفهوم وجود لا بشرط مقسمی است چون هم لا بشرط یَجْتَمِعُ مَعَ الْفِ شَرَط، با بشرط شیئی جمع می شود با بشرط لاجمع می شود با لا بشرط قسمی هم جمع می شود. در این مرحله مطلق از اطلاق است یعنی حتی نمی توانیم برای او هیچ صفتی، هیچ قیدی فرض بکنیم. اصلاً نه قید بودن، نه قید لا بشرطی، نه قید بشرط لایی، نه قید بشرط شیئی، هیچ چیزی در آن نیست. این دیگر غیب الغیوب است، یعنی از همه ی غیب ها غیب است که مرحله ی غیب الغیوب که ذات حق تعالی شأنه باشد. این مرحله است و این مجرد و مجرد مطلق است؛ یعنی بطور کلی اطلاق حتی از جنبه ی تجرّد نمی توانیم بگوییم مجرد است نه غیر مجرد؛ یعنی هیچ نمی توانیم صفت برای او اختصاص بدهیم و قیدی برای او ذکر بکنیم که مجرد است یا غیر مجرد. این مافوق همه هست و این مرحله است که عرفا می گویند: لَا خَبَرَ عَنْهُ وَلَا أَثَرَ وَلَا إِسْمَ وَلَا رَسْمَ<sup>۱</sup>، از این مرحله خبری نیست؛ یعنی هیچ به آنجا ما راه نداریم.

۱. بیان السعادة فی مقامات العبادة، سلطان محمد بن حیدر سلطانعلیشاه، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات،

به کنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خس به قعر دریا<sup>۱</sup>

هیچیک از حقایق موجودات، حتی مقام جبروت که مقام ملائکه صافات صفاً باشد، ملائکه‌ی مهمین باشد، اینها هم به کنه ذات او پی نمی‌برند که: لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَحْتَرَفْتُ<sup>۲</sup>. جبرئیل، وقتی پیغمبر ﷺ در معراج از آسمان هفتم بالا رفت، تا آنجا با بُراق رفت، بُراق مرکب عقل است؛ یعنی اراده و اختیار از خودش داشت و عقل کامل بود، این است که با مرکب عقل رفت و با بُراق رفت. جبرئیل هم که عقل کلی است، مظهر عقل است و مربی افراد بشر است، در رفتن به سوی عالم بالا تا آنجا که بُراق می‌توانست برود، جبرئیل هم رفت. بعداً از طرف خدا امر شد که مرکب را عوض کنید، یعنی بُراق تبدیل به رُفَرَف شد. رُفَرَف مرکب عشق است، دیگر آنجا بیخودانه حرکت می‌کند، آنجا عقل نیست که گفت:

ماجرای عقل پرسیدم ز عشق

گفت معزول است و فرمانیش نیست<sup>۳</sup>

در آنجا دیگر اراده و اختیار بشری نیست، وجود ندارد و با مرکب عشق بالا رفت که رُفَرَف باشد. آنجا مانند آن قطارهای راه آهن حرکت می‌کند تا به آن قسمت کوهستانی می‌رسد آنجا لوکوموتیو را عوض می‌کند، باید خیلی قویتر باشد که بتواند از سربالایی خوب بکشد و قطار را حرکت بدهد، عوض می‌کنند. حالا در آنجا هم مرکب عقل نمی‌توانست به طرف بالا برود که براق باشد. اراده‌اش فانی شده بود، خودی‌اش از بین رفته بود. این است که رُفَرَف را آوردند. حضرت بر رُفَرَف سوار شد که مرکب عشق باشد. در آنجا جبرئیل هم ایستاد و به طرف بالا نرفت، در خدمت حضرت، در رکاب حضرت سیر نکرد. حضرت فرمودند که چرا در این راه طولانی مرا ترک می‌کنی و مرا تنها می‌گذاری؟ جبرئیل عرض کرد: لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَحْتَرَفْتُ یعنی اگر یک انگشتی بالاتر بروم دیگر می‌سوزم که شاعر می‌گوید:

۱. دیوان مشتاق اصفهانی، ص ۲.

۲. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء تراث العربی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۸، ص ۳۸۲.

۳. کلیات سعدی، غزل‌ها، ص ۴۶۵.



## اگر یک سرموی برتر پرم

### فروع تجلی بسوزد پرم<sup>۱</sup>

که منظور این مرحله است. از آنجا به بالا، راهی برای آنها نیست جز حقیقت محمدیه ﷺ و آن اشخاصی که مانند علی عَلِيٍّ و ائمه هدی که قدم در قدم او گذاشتند. و الا به حقیقت ذات حق حتی آن آخر مرحله ی ربوبیت، آنها هم نمی توانند برسند که پیغمبر عرض می کند: مَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَمَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ<sup>۲</sup>. ما تو را عبادت نکردیم آنطور که شایسته ی عبادت توست، ما نتوانستیم آنطوری که شایسته ی عبادت توست، تو را عبادت بکنیم. این عبادت از این طرف است، معرفت فیض آن طرف است. مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ، نشناختیم تو را آنطوری که شایسته ی معرفت توست؛ یعنی اصلاً بشریت و امکان و ممکن نمی تواند به آن مقام پی ببرد. این حقیقه الحقایق است و غیب الغیوب است که ذات حق است تعالی شانه و اسم و رسمی در آنجا نیست. اسم و رسمی از آنجا پیش ما نیست که مقام عماء است، اَيْنَ كَانَ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ؟<sup>۳</sup> خدمت حضرت عرض می کنند که کجا بود خدای ما پیش از آنکه این موجودات را خلق کند و موجودی نباشد، خدا کجا بود؟ حضرت فرمود: فی عماء، در کوری؛ یعنی ما کوریم نمی توانیم به آنجا پی ببریم که ما حالا معین کنیم که پیش از آنکه این عالم خلق بشود خدا در کجا بود. خدا که مافوق مکان است، خدا که مافوق زمان است، خدا خالق زمان و مکان است، احتیاجی ندارد. این است که می فرماید: فی عماء، یعنی ما کوریم در آن مرحله. این یک مرحله است. مرحله ی بالاتر که مافوق همه است که لابشرط مقسمی گفته می شود، یکی بشرط لا که تحت لابشرط مقسمی است بشرط لا است. بشرط لا یعنی همان حقیقت اعتبار می شود، به شرط اینکه هیچ چیز در آن مرحله نباشد و بشرط لا هم به شرط اینکه هیچ چیز، هیچ قیدی، هیچ اطلاقی، هیچ چیزی در آن نباشد که مقید است به قید نبودن همراه و قید دیگری با او. این مقام احدیت

۱. کلیات سعدی، بوستان، ص ۱۷۴.

۲. بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۳.

۳. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۱۴۰.

ذات است. مقام احدیّت، یگانه بودن، که احد آن است که یگانه باشد؛ یعنی احد این است که یگانه باشد و واحد این است که یکتا باشد. یگانه یعنی بسیط صرف است هیچ ترکیبی در آن نیست، هیچ احتیاجی به اجزاء ندارد که جزء داشته باشد، مرگب باشد. آن مقام احدیّت است که قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، خداست که یکتاست و احدیّت مخصوص ذات اوست که بعضی غیب الغیوب را هم این مقام می‌گویند و بعضی مقام غیب الغیوب را بالاتر و بعد عالمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا؛ یعنی دانای غیب و پنهان است و ظاهر نمی‌کند، اظهار نمی‌کند بر غیر خودش. آگاه نمی‌کند بر غیر خودش احدی را، هیچکس را بر غیر خودش آگاه نمی‌کند که مقام غیب همان احدیّت است.

یک مقام هم مقام لابشرط قسمی است که مشروط به چیزی نیست ولی مقید به لابشرطی است. این مقام عالم اسماء و صفات است، عالم اسماء و صفات که عین الجمع هم گفته می‌شود و لاهوت هم گفته می‌شود. در اینجا اسماء و صفات حق تعالی ظهور می‌کند و آنوقت صفت قدرت پیدا می‌شود. صفت قدرت را به خداوند نسبت می‌دهیم، صفت علم را به او نسبت می‌دهیم، اراده را به او نسبت می‌دهیم که اینها اسماء حقیقیه‌ی حق تعالی هستند و متحد با ذات هستند، یعنی جدا نیستند. برای اینکه اگر جدا باشند مثلاً ما علم پیدا می‌کنیم ولی علم جزو ذات ما نیست، بعداً پیدا می‌شود. پس جزو ذات ما نیست، بنابراین ترکیب پیدا می‌شود. ولی در حق تعالی شأنه علم عین ذات اوست، قدرت عین ذات اوست. آن عالم، عالم عین الجمع است، یعنی عینیّت، در آنجا همه مجتمع است، در یک حقیقت وجود و احدیّت مجتمع است که این را عالم لاهوت می‌گویند. عالم لاهوت یعنی الاهیت که باز بعضی هم این عالم را همان عالم احدیّت می‌گویند، احدیّت ذات و بعضی هم نام آن را هاهوت گذاشته‌اند، هاهوت که اصطلاحی است که مرحوم حاج ملاهادی گفته‌اند؛ یعنی ها هویت ذات، یعنی آن همان مقام هویت ذات را هاهوت گفته‌اند که همان مقام احدیّت باشد. این وجود که حقیقت احدیّت ذات باشد، بر خودش تجلی نمود، جلوه‌ای کرد و به اسماء و صفات ظهور کرد، یعنی اسماء و صفات حق تعالی شأنه ظاهر شد. آنوقت صفت

قدرت پیدا شد، صفت علم پیدا شد، صفت اراده و امثال اینها، صفت حیات. آنوقت صفت با ذات که متحد است، از آن انتزاع اسم می‌کنیم. یعنی عالم که می‌گوییم، علم صفت حق تعالی‌شأنه است، عالم اسم حق تعالی‌شأنه است. قدرت صفت است برای حق تعالی، قادر اسم حق است که از خود صفت و خود ذات، آنوقت این اسم را مشتق می‌کنیم. اسم هم که باز یک اصطلاحی است یک اختلافی است در علم اصول و علم منطق که آیا اسم که مشتق از اسم و ذات یا صفت است آیا مرکب است یا بسیط است که مثلاً عالم آیا مرکب است؟ یعنی از شخصی که دارای علم باشد این را می‌گوییم یا اصلاً عالم حقیقت اوست؛ که این موضوعی باز مورد اختلاف در علم اصول است. ولی در مقام ذات، شکی نیست به اینکه بسیط است. همانطور که بیشتر محققین در اصطلاح اصول و در اصطلاح معانی بیان و منطق گفته‌اند به اینکه مرکب نیست، بسیط است. ولی در ذات حق تعالی‌شأنه، قطعاً اختلافی نیست به اینکه بسیط است. عالم، نه اینکه ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الْعِلْمُ. قادر اینطور نیست که یعنی ذاتٌ ثَبَّتَ لَهُ الْقُدْرَتَ، ذاتی که برای او قدرت ثابت شود، اینطور نیست. بلکه عالم اصلاً اسم آن حقیقت است. آنوقت حق تعالی جلوه‌ای کرد بر خودش، متجلی شد بر خود به جلوه‌ی غیبی و علمی در مقام علم و در مقام کمال ظهور همان مقام، عالم اسماء و صفات پیدا شد؛ که این بعد از مرحله‌ی احدیّت است. آنجا اسماء و صفات ظهور ندارد، بطون، باطن است ولی در این مرحله همین ظهور کرد. آن عالم، عالم احدیّت بود و این عالم، عالم واحدیّت و جَاءت الْكَثْرَةُ كَمَا شِئْتُ در این مقام کثرت آمد به هر اندازه که بخواهی یعنی همه‌ی ذرات موجودات، همه مظهر یکی از اسماء حق تعالی‌شأنه هستند.

بنابراین همانطور که موجودات زیاد هستند، اسماء حق تعالی هم زیاد است. برای اینکه اینها مظهر اسماء حق تعالی هستند از این جهت جَاءت الْكَثْرَةُ كَمَا شِئْتُ آمد؛ که این را عالم اسماء می‌گویند، عالم اسماء و صفات می‌گویند که ظهور صفات است. این در حقیقت همان مقام احدیّت است که ظهور می‌کند، مقام واحدیّت پیدا می‌شود. اینها البته همانطور که گفتیم اصطلاحاتی است عرفانی و درک آن برای ما مشکل است. مگر آن کسی که قدم بزند و برود و مشاهده بکند و به عالم شهود برسد و درکشود و شهود درک بکند و الا

آنطور که ما داریم همه اش به لفظ است، منتها همانطور که گفتیم وقتی لفظ است، کلمه‌ی شیرینی هم بالاخره شیرین است. ولی آن کسی که واقعاً بخواهد خوب درک شیرینی بکند باید شیرینی را بخورد و الا هر چه بگوید شیرین، شیرین، حلوا، حلوا به این اندازه که شیرین نمی‌شود، بلکه موقعی کامش شیرین می‌شود و حقیقت شیرینی را درک می‌کند که بخورد. حالا ما هم در اول مرحله همان به اصطلاح و به لفظ می‌گوییم و این کمال واقعاً کمال نیست. کمال این است که برویم و ببینیم، برویم مقامات را ببینیم

پرسید کسی که عاشقی چیست

گفتم که چو ما شوی بدانی<sup>۱</sup>

یعنی حرف تنها نمی‌شود. حالا این عالم همان عالم احدیت است.

عالم واحدیت با عالم احدیت در حقیقت یکی است منتها آن در مقام بطون است این در مقام ظهور. مثل اینکه یک نفر در پشت پرده باشد، محبوبی یا بزرگی در پشت پرده باشد و صحبت بکند و ما بشنویم، این مقام غیبش است، بطونش. بعد پرده را بردارد و ظاهر بشود که همه ببینند، این مقام ظهور است. به اعتبار فرق می‌کند می‌گوییم ظاهر است، آن مخفی است و در پرده است ولی حقیقت که فرق نمی‌کند همان که باطن بود، ظاهر شد و حقیقت هر دو یکی است. حالا این عالم هم عالم احدیت و عالم واحدیت در مقام حقیقت یکی است منتها در آن مرحله‌ی احدیت باطن است و در مقام واحدیت ظاهر می‌شود، این را عالم واحدیت می‌گویند. عالم واحدیت دو رو دارد که تجلی حق تعالی ظهور می‌کند، آنوقت به اصطلاح عرش نامیده می‌شود؛ عرش و کرسی.

عرش و کرسی در حقیقت یکی است، عرش از آن وجهه‌ای است که رو به مقام بالا دارد و به احدیت و به مقام بالا. کرسی از جهت اینکه رو به این عالم دارد و توجه به این عالم دارد. یا عالم واحدیت است، این عالم واحدیت رویی به عالم غیب دارد. به آن اعتبار، الله نامیده می‌شود که اسم جلاله است، اسمی است که جامع جمیع صفات کمالیه است و جامع

۱. دیوان کبیر شمس، مولانا جلال الدین محمد بلخی، تهران: طلایه، ۱۳۸۴، ص ۱۰۱۵ (با کمی تفاوت)

همه‌ی اسماء است و به همین جهت بعضی گفته‌اند اسم اعظم اوست؛ که البته درباره‌ی اسم اعظم هم اختلاف کرده‌اند که اسم اعظم آن اسمی که هر کسی خدا را به او بخواند دعایش اجابت می‌شود، بعضی گفته‌اند اسم الله است و بعضی اسامی دیگر را گفته‌اند مثل «رحمان»؛ مثلاً قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى<sup>۱</sup>، شاید اشاره به این باشد. ولی عرفا می‌گویند اسم اعظم آن اسمی است که بر وجود شخص غلبه پیدا کرده باشد؛ یعنی به هر کس هر دستوری دادند که از آن راه مراقب باشد همان راه او، اسم اعظم است برای او. و موقعی اعظم می‌شود که بر ما غلبه پیدا بکند؛ یعنی تا وقتی ما به زحمت و با تفکر و تخیل زیاد و اِدمان فکر او را در نظر داشته باشیم و به یاد او باشیم از آن راه، او هنوز کوچک است، بواسطه‌ی اینکه به محض اینکه از خیالمان غافل شدیم او دیگر محو شد، فراموش کردیم. این است که همیشه دستور داده‌اند به مراقبه و دوام ذکر و فکر، برای اینکه او محو نشود، از ذهن ما محو نشود. هر چه بیشتر مراقبه داشته باشیم و به یاد خدا باشیم و در دل متوجه او باشیم، هر چه بیشتر باشد، او بیشتر در دل جا می‌گیرد. وقتی هم بطوری می‌شود که اصلاً نمی‌توانیم از او غافل بشویم، آنوقت او اعظم است، او بر ما مسلط شده است. اسم اعظم، اسم خداست، اسمی که در وجود خود ماست، دستور داده شده است و از آن راه می‌خواهیم سیر بکنیم، او اعظم از ما شده است. بواسطه‌ی اینکه نمی‌توانیم از او غافل بشویم. وقتی ما از او غافل شدیم، معلوم می‌شود که او به اختیار ماست کَمَا صَوَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَّصْنُوعٌ مِّثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ، می‌فرماید که هر چیزی که به خیال خودتان تصویر کنید و در نظر بگیرید، آن مخلوقی است مثل شما به شما بر می‌گردد؛ یعنی چه؟ یعنی ما الان در دل به یاد خدا هستیم، به محض اینکه غفلت کردیم او از بین می‌رود. پس این هم مخلوق ماست؛ یعنی ما خیال می‌کنیم و ایجاد می‌کنیم وقتی که به جوری باشد که او از اختیار ما خارج باشد، یعنی بی‌اختیار در دل ما باشد و نتوانیم غافل از او بشویم او بر ما مسلط شده، نه ما بر او مسلط. وقتی او بر ما مسلط شد، او اسم اعظم است، یعنی اعظم از وجود خود ما که:

کی رفته‌ای ز دل که تمنا کنم تورا  
 کی بوده‌ای نهفته که پیدا کنم تورا  
 غیبت نکرده‌ای که شوم طالب حضور  
 پنهان نگشته‌ای که هویدا کنم تورا<sup>۱</sup>  
 خَيَالِكَ فِي عَيْنِي وَذِكْرُكَ فِي فَمِي  
 وَحُبُّكَ فِي قَلْبِي فَكَيْفَ تَغَيَّبُ<sup>۲</sup>

یعنی در چشم من خیال توست خَيَالِكَ فِي عَيْنِي وَذِكْرُكَ فِي فَمِي، در چشم من خیال توست و در زبان من ذکر توست و در دل من محبت و عشق توست، تو چگونه غایب می‌شوی؟ اصلاً در قلب من تصرف کردی، در چشم من تصرف کردی، در زبان من تصرف کردی، چطور می‌توانیم از تو، تو می‌توانی غایب بشوی؟ یا چطور من می‌توانم از تو غافل بشوم؟ آنوقت این اسم اعظم است، اسم اعظم پس در این وقت است که اصلاً نتوانیم، همانطور که حضرت صادق به یاد خدا مشغول بود، به ذکر خدا مشغول بود، غذا می‌خورد به یاد خدا مشغول بود و در دل غفلت نداشت. همینطور در هر حالی سخن می‌گفت به یاد خدا مشغول بود و در دل غفلت نداشت، همینطور در هر حالی سخن می‌گفت به یاد خدا مشغول بود. این چه بود؟ یعنی آن اسم اعظم بود. اسم اعظم این است که بر ما مسلط باشد و ما نتوانیم از او غافل بشویم، پس این اسم اعظم است به اصطلاح عرفانی. ولی بیشتر به ظاهر هم می‌گویند «الله» اسم اعظم است، اسم اعظم خدایی «الله» است.

«الله» همان وجهه‌ای است که عالم واحدیت از وجهه‌ای که رو به عالم بالا دارد، از وجهه‌ای که رو به عالم احدیت دارد و همان مقام از وجهه‌ای که رو به این عالم دارد، رو به عالم امکان دارد از آن وجهه «العلی» نامیده می‌شود؛ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ. اوست بلند، اوست بزرگ و باعظمت همان «الله» است که «العلی» است، منتها رویی که به آن عالم دارد «الله»

۱. دیوان کامل فروغی بسطامی، ص ۱.

۲. الفتوحات المکیة، محی الدین ابن عربی، بیروت: دار صادر، ج ۲، ص ۳۲۵. (با کمی تفاوت)

است و عالم احدیّت و رویی که به این عالم دارد «العلی» است. این عالم اسماء و صفات است.

و اسماء به لباس تعینات که حقایق موجوداتند جلوه نمود در عالم علم و متقید و متعین شد به حدودات در مقام علم، عالم اعیان گشت و این را عالم اعیان ثابته و عالم استعدادات ذات نامند که همان وجود است، بشرط ثبوت صور علمیّه در او.

و کلیّات را به اصطلاح حکماء ماهیّات و جزویات را هوئیّات گویند، آنگاه وجود مطلق جلوه فعلی فرمود و ظهور عینی نمود و از کتم عدم سر در آورد و اعیان موجودات را لباس وجود خارجی پوشانید، عالم موجودات از عقول و نفوس و سایر عوالم، ظاهر گشت و تجلّی اوّل که ظهور علمی است فیض اقدس نامیده شد و تجلّی ثانی که ظهور عینی است فیض مقدّس نامیده شد و اوّل بطون است و ثانی ظهور، و بطون و ظهور دو نمایش ذات احدیه و هویت ذاتی است که دو اسم الباطن و الظاهر را جلایند و این هر دو فیض از سریان وجود است در کثرات علمیّه و عینیّه، غیبیه و ظاهریّه.

و این فیض فعلی همان وجود است لکن مقید بلا بشرطی یعنی وجود مطلق قسمی، و مظاهر این ظهور، ظهورات اشیاء است بمراتبها، که وجود بشرط شیئی است که با اعتبار جمیع عالم، اسماء است و با اعتبار صور علمیّه، عالم اعیان است و بشرط ثبوت صور کلیّات اشیاء در او، عالم عقول طولیه و عرضیه نامند.

و با شرط بودن کلیّات مفصله با عدم احتجاب از کلیّت،

### عالم نفوس کلّیه و انوار اِسْپَهْبُدِیّه و عالم نفوس گویند.

این توحید هفته ی گذشته است که قسمتی از آن را شرح دادیم و حالا هم دنباله ی همان است. مراتب وجودات است که به عقیده ی حکمای قدیم که حکمای قبل از اسلام در ایران که آنها را «پهلویین» می گویند که فهلوی معرّب پهلوی است. حکمای قبل از اسلام را «پهلویین» می گفتند که حکمای قبل از اسلام مال ایران، آنها درباره ی وجود می گفتند که حقیقتی است مشککه، دارای مراتب متفاوته به شدّت و ضعف؛ یعنی یک حقیقت است که از حیث شدّت و ضعف، مراتب مختلفه پیدا می کند؛ مانند نور همانطور که بارها مثال زدیم.

مثلاً نور آفتاب اوّل به نقطه ی مقابل خودش می تابد روشن است، روشنی کامل دارد از آنجا نور می تابد به اتاق مثلاً، آنوقت آن نوری که در اتاق هست یک قدری کمتر است از آن نوری که مستقیم از آفتاب گرفته می شود. باز آن اتاق پستو که پشت سر این اتاق است روشن می شود، روشنی آن کمتر است، باز آن اتاق عقبی، تا به جایی می رسد که همه تاریک می شود، همه ی اینها روشنایی از خورشید است و از یک حقیقت است، ولی مراتب مختلفه دارد به شدت و ضعف. همه ی اینها را نور آفتاب می گویند ولی یکی کمتر است یکی بیشتر، یکی شدید است یکی ضعیف است. یا به عنوان مثال آینه هایی را می گیریم، آنوقت یک قدری که کج شد آن اتاق روبرو هم آن نور می تابد، همان اتاقی که شاید هیچوقت آفتاب ندیده در نقطه ای که اصلاً آفتاب ندیده خودش، آینه که مقابل آفتاب واقع شد نور آن، شعاع آن می تابد به آن اتاقی که خارج از نور آفتاب است، باز از او ممکن است در مقابل یک آینه ی دیگری باشد از آن آینه می تابد و آن یکی دیگر. به همین ترتیب ممکن است صد هزار آینه به اختلاف در مراتب مختلفه، همه اش این نور آفتاب را داشته باشد ولی یک قدری ضعف پیدا می کند، شدّت و ضعف پیدا می کند. حقیقت وجود هم همینطور است به عقیده ی آنها یک حقیقت است دارای مراتب متفاوته، مراتب مختلفه به شدّت و ضعف و هر چه به حقیقت وجود و حقیقت ذات حقّ تعالی نزدیک تر باشد، عوالم نزدیک تر باشد آنوقت شدّت حقیقت وجود و صفات وجود در آنجا بیشتر است و هر چه دورتر باشد این ضعفش زیادتر است و



همان حقیقت وجود در آنجا ضعیف می‌شود و به اصطلاح عرفا این بازیگ نوع وحدت وجودی است، یعنی چون همان تشکیک در وجود هم که «پهلویین» می‌گفتند که آن هم یک نوع وحدتی ست، ولی این یک وحدت بالاتری است، برای اینکه آنها، «پهلویین» می‌گویند به اینکه همه ی اینها رسیده است و همه وجود دارند و روشن هستند به نور الهی و استفاده از وجود می‌کنند و دارای وجود هستند. ولی عرفا می‌گویند اصلاً موجودات دیگر وجود ندارند، فقط یک حقیقت است که تابش می‌کند و ظهور می‌کند در همه ی مراتب، چه در عوالم عالیّه و مجردات مثل عالم عقول و نفوس و چه در عالم طبع و مادّه. در آنجا یک حقیقت است و ظهور می‌کند؛ منتها یکی نزدیکتر است، بیشتر فیض می‌گیرد، یعنی نور در او بیشتر می‌تابد، یکی دورتر است نور کمتر می‌تابد. و الاً هیچکدام خودشان منور نیستند، مثل زمین‌هایی که از آب سیل سیراب می‌شود، آنکه بالاتر است از آب بیشتر استفاده می‌کند، وقتی سیل بیاید بعد از آنکه آن تمام شد آنوقت می‌رسد به زمین پایین‌تر، از آن می‌رسد به زمین پایین‌تر همینطور طبقه است ولی هیچکدامشان از خودشان آب ندارند، این زمین‌ها از خودشان سیراب نشدند و نمی‌شوند بلکه همه از یک منبع و از یک رودخانه و از یک مسیل آب می‌گیرند و الاً اصل آب است، اینها همه از آب استفاده می‌کنند.

پس عالم وجود، همه در تمام مراتب در حقیقت، وجود از خودشان ندارند، وجودشان همان افاضه ی حقّ ست و اینها مانند سایه ی شخص، سایه که از خودش شخصیتی ندارد، سایه به تبع ذی ظل و صاحب سایه، شخصیت پیدا کرده است و الاً به محض اینکه فرض کنید یک پرده‌ای، حجابی بین آن ذی ظل و آفتاب واقع شد می‌بینیم این سایه از بین رفت، پس این شخصیتی ندارد و موجودات همه تقریباً اینطور هستند. ولی در عین حال همان که نزدیکتر هست البته بیشتر از همه استفاده می‌کند مثل اینکه مثال بزنییم آن مهتاب یا چراغ. آن کسی که نزدیک به چراغ هست سایه اش قویتر است، می‌بینیم که سایه اش خیلی قوی است و تاریکتر است. مثلاً آنکه عقب تر است سایه اش ضعیف تر است، آنکه خیلی دور است سایه اش کم است، کمرنگ و خیلی ممکن است اصلاً به زحمت دیده بشود. حالا در عین اینکه همه سایه هستند و سایه ی شاخص هستند ولی در عین حال آنکه نزدیکتر به

چراغ است سایه اش بهتر دیده می شود و مشخص تر است. این عالم هم همینطور از نظر اینکه همه ی موجودات ظلّ حقّ تعالی هستند: **أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا**، همه ظلّ حقّ تعالی هستند، معذک هر کدام که ارتباطش بیشتر باشد و نزدیکتر باشد آنوقت ظلیّت آن هم زیادتر است، ظلیّت آن کامل تر است.

به هر حال مراتب مختلفه هست، چه به عقیده ی «پهلویین»، چه به عقیده ی عرفا و همانطور که باز هفته ی گذشته فرمودند، حقیقت وجود یک اصطلاحی که دارند یا لابشرط مقسمی و سه قسمت می شود؛ بشرط شیئی و بشرط لا و لابشرط قسمی، مقید بودن به یکی از این سه تا. آن همه هر سه مرتبه تابع لابشرط مقسمی می شود. آنوقت مراتب بواسطه ی همین قسمت پیدا می شود؛ یعنی حقیقت وجود، حقیقت هستی لابشرط مقسمی است که بر همه ی مراتب افاضه می شود. آنوقت یکی از این مراتب، مرتبه ی بشرط لا است؛ یعنی هیچ تعینی، هیچ تهدیدی، هیچ قیدی در آن مرتبه راه ندارد، آن مرتبه ی احدیّت ذات است، مرتبه ی غیب الغیوب است که دیگر هیچکس به آنجا راه ندارد و دسترسی به آن مقام نیست یعنی معرفت آن مقام برای کسی میسر نیست که می فرماید: **تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ**<sup>۲</sup>، یعنی در ذات خدا هیچوقت فکر نکنید برای اینکه ما نمی توانیم به ذات و حقیقت کُنه او برسیم. ولی در نعمت های او، یعنی در آثار او تفکر بکنید. از این راه پی ببرید به آن، چون همانطور که باز هفته ی گذشته، گویا آن شب پیش که برهان، برهان لمّی است و برهان ائی، برای ما برهان ائی که از پی بردن از معلول به علّت باشد میسر است، برهان لمّی برای ما میسر نیست. آن **«يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»**، مالِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بود. ما آن اندازه لیاقت نداریم که به آن مقام برسیم مگر بعد از طی مراتبی که **«بِكَ أَعْرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي إِلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ**<sup>۳</sup>» در آن باره است. این «بشرط لا» است می گویند، یعنی به شرط اینکه هیچ تعینی و تحدیدی و حدّی، هیچی در آن مقام راه

۱. سوره فرقان، آیه ۴۵.

۲. الوافی، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام العامة، ۱۴۰۶ ق،

جلد ۴، ص ۳۸۳.

۳. بحار الانوار، (دعای ابوحمزه ثمالی)، ج ۹۵، ص ۸۲.

نداشته باشد. این مقام احدیت ذات است؛ و یکی «لابشرط قسمی» است که آن مرتبه‌ی احدیت ذات است با ظهور در واحدیت؛ یعنی مقام واحدیت حق تعالی‌شأنه، ظهور که می‌کند مقید است به اینکه شرطی نداشته باشد. بواسطه‌ی اینکه وقتی مقید به عدم شرط باشد، لا بشرط شیئی، آنوقت یَجْتَمِعُ مَعَ الْفِ سَرَط، که مقید به این قسمت که هست، ظهور می‌کند، در تمام مراتب ظهور می‌کند. آنوقت مرتبه‌ی دیگر، «بشرط شیئی» می‌گویند، بشرط شیئی، یعنی به شرط اینکه این با اشیاء نظر بکنیم که این مرتبه‌ی عالم تجلی ست و در عالم امکان است، در ممکنات است. آنوقت اَوَّل مرحله‌ای که جلوه کرد، چون در مقام گفتیم «به شرط لا»، آن مقام عماء است که «لَا اسْمَ وَلَا رَسْم» که اسم و رسمی برای ما نیست و ما نمی‌توانیم درک کنیم. اوّلین ظهوری که می‌شود ظهور «لابشرط شیئی» است که مقام اسماء و صفات باشد که به لباس تعینات که اعیان ثابت می‌گویند که حقایق موجودات هستند در آن مقام جلوه نمود، در عالمِ عِلْمِ حق تعالی، این مثال که می‌گویند عالمِ عِلْم، آن ذات حق نیست ولی مثل اینکه مهندسی وقتی می‌خواهد ساختمانی بکند اَوَّل نقشه‌اش را در فکر خودش، در خیال خودش می‌کشد، بعد نقشه را در خارج پیاده می‌کند. آن نقشه کشیدن در فکر و ذهن خودش، در خیال خودش می‌کشد، این را عالمِ عِلْم می‌گویند؛ یعنی در همان مقام، علم او اوّل این مراتب را درست می‌کند و معین می‌کند و بعد به خارج. حالا حق تعالی‌شأنه هم که مثال می‌زنیم در واقع بعنوان تشبیه است، عالمِ عِلْمِ حق تعالی همه‌ی ماهیات موجودات را در مقامِ عِلْمِ خودش ایجاد کرد که همان مقام به اصطلاح علم کلام و به اصطلاح آیات و اخبار عالم «ذر» می‌گویند. وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ، یعنی خدای تو از بنی آدم، از ظهور و پشت‌های آنها (این تفاسیرات مختلفی شده که مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ، آنوقت مراد از بنی آدم فرزندان آدم است یا اینکه خود آدم باشد و آن فرزند اوّل خودش مثلاً اینها اختلافاتی در تفسیر است) می‌فرماید که خدای تو از بنی آدم، از پشت آنها، از اسلاف آنها، ذریّه‌ی آنها را ظاهر کرد؛ یعنی در مقام علم او، همه هستند، ولو آنکه در این عالم ممکن است یکی، ده

هزار سال پیش ظهور کرده و وجود پیدا کرده، یکی، حالا و یکی، صد هزار سال بعد. ولی در آن مقام همه جمع‌اند، در مقام عالمِ عِلْمِ حق تعالی همه جمع‌اند و خداوند در آنجا از آنها پیمان می‌گیرد، یعنی بر آنها افاضه‌ی وجود می‌کند، افاضه‌ی وجود که می‌کند از آنها پیمانی می‌گیرد برای آنکه آیا شما می‌دانید و درک می‌کنید که وجود دهنده‌ی شما کیست؟ آن فیض دهنده به شما کیست؟ همه می‌گویند: بله می‌دانیم. حقیقت هستی از توست، فیض از توست، نور از توست، همه‌ی این چیزها از توست، قدرت از توست، ما قبول داریم. این است که أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى، آیا من خدای شما، پروردگار شما نیستم؟ همه می‌گویند: چرا. این در آنجا پیمان طبیعی است، ممکن نیست مثلاً وقتی کسی استادی داشته باشد که به او علم بیاموزد و این علم را کامل بکند اگر کسی واقعاً حق شناس باشد می‌تواند بعداً منکر بشود بگوید این علم به من نداده؟ آن کسی که منکر بشود آن تعلیمی را که به او داده شده است مانند آن اشخاصی است که کافر شدند به حق تعالی شانه؛ یعنی همانطور که یک عده‌ای منکر حق می‌شوند در صورتی که فیض را حق به آنها رسانده است، وجود را حق به آنها داده، علم را حق به آنها داده معذک منکر می‌شوند، اینکه طبقه‌ی کفار و مشرکین باشند. آن کسی هم که منکر حقّی که استاد دارد نسبت به او بشود همانطور است در واقع یک مرتبه‌ی کفر است.

منظور اینکه در آن مقام هم حق تعالی شانه در آن مقام که حقیقت اعیان ثابت در آنجا جمع‌اند و در مقام عالمِ عِلْمِ حق تعالی، مثال هم که زدم برای اینکه خوب مفهوم بشود که عالمِ علم بگویند چطور است؟ عالمِ علم چیست؟ همان فکری که مهندس دارد، همان فکری که معماری دارد و قبلاً می‌خواهد یک ساختمان مفصلی یا کوچکی یا بزرگی هر چه باشد در ذهن خودش اول آنها را ایجاد می‌کند. پس همه‌ی جزئیاتش در ذهن او هست. در ذهن خودش می‌داند چند متر است، می‌داند کدام قسمت را مثلاً برای اتاق خواب معین کرده، کدام قسمت برای پذیرایی معین کرده؛ می‌داند. در ذهن خودش می‌کشد، چقدر آجر می‌خواهد، چقدر آهن می‌خواهد، چقدر سیمان می‌خواهد، همه‌ی اینها در ذهن خودش وجود دارد. این مقام عالمِ علم است برای حق تعالی شانه. همینطور در آن مقام همه ثابت

است و مسلّم است که به هرکسی چقدر استعداد داده می‌شود و چه لیاقتی دارد، چه شایستگی دارد. این است که در آن مقام همه بالطبع اقرار می‌کنند، ولو زبانی به ظاهر نداشته باشند. ولی در حقیقت اقرار می‌کنند به این قسمت، به اینکه تویی خدای ما، تویی پرورش دهنده‌ی ما، ما هیچی از خودمان نداریم و تو همه چیز را به ما می‌دهی همه چیز از توست؛ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ، آیا من خدای شما نیستم؟ همه در آنجا اقرار می‌کنند. آنوقت افرادی که در این عالم منکر بشوند، مثل همان کسی است که منکر تعلیم و حق استاد باشد. بواسطه‌ی اینکه استاد کلّ که اوست، آنوقت ما منکر بشویم، خب کافر به او شده‌ایم.

این عالم اعیان است که به اصطلاح گفته می‌شود عالم اعیان، عالم عین، آن ماهیتی که افراد دارند که صرف نظر از وجود، آن را اعیان می‌گویند که به اصطلاح شیخ محی‌الدین اعیان ثابته می‌گویند؛ عالم اعیان ثابته، عالم استعدادات ذات، ذوات موجودات، ذوات ممکنات. آن اندازه استعدادی که دارند در آن عالم، در آنجا برای آنها به ظهور می‌رسد. این را اعیان ثابته می‌گویند که آنجا هنوز در آن عالم مثل اینکه ما بگوییم در ذهن خودمان ساختمان را که تهیّه می‌کنیم تا وقتی پیاده نشود در خارج، می‌گوییم اصلاً وجودی ندارد، در عین اینکه در ذهن ما وجود دارد، در عین اینکه فکر می‌کنیم آن زمینی را که می‌خواهیم بسازیم معین می‌کنیم در ذهن خودمان و می‌دانیم کجا مثلاً فلان اتاق است، کجا فلان محلّ است، کجا آشپزخانه است، همه اینها را می‌دانیم ولی هیچ وجودی ندارد. حالا این است که شیخ محی‌الدین می‌فرماید: الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ لَمْ مَا سَمَّتْ رَايِحَةَ الْوُجُودِ أَبَدًا، اعیان ثابته هیچ بویی از وجود استشمام نکردند و هیچوقت بویی از وجود به آنها نرسیده است. برای چه؟ مثل همان مراتب ذهنی خودمان در ساختمان که هیچ وجودی ندارد. الان فرض کنیم آن مهندسی که همه‌ی جزئیات در ذهنش ثابت کرده و درست کرده و هنوز پیاده نکرده، هر که او را ببیند از کجا می‌فهمد این چه فکر دارد و چه ساختمان در نظر گرفته و چه نقشه‌ای دارد؟ برای چه؟ برای اینکه در خارج وجود ندارد. پس اعیان ثابته هم همینطور است در مقام علم حق تعالی است و مَا سَمَّتْ رَايِحَةَ الْوُجُودِ أَبَدًا، که اصطلاح شیخ محی‌الدین

است. این همان وجود حق است «بشرط ثبوت صور علمیه»؛ یعنی همان صوری که در این عالم هست به صورت علم حق تعالی شأنه در آن عالم بروز و ظهور کرده است. این مرحله‌ی عالم اسماء و صفات است و بعدش هم عالم اعیان ثابت است؛ که عالم اعیان ثابت مانند یک رشحه‌ای است و مانند یک شبیحی است از عالم اسماء، یعنی یک شبیحی که از دور کسی آن را ببیند آنوقت سایه‌اش را ببیند، آنوقت ببیند که یکی می‌آید و یکی هم دنبالش می‌آید یا پشت سرش یا جلو او هست. آنوقت خیال می‌کند دو نفرند، دو نفر نیست، شبیحی از اوست. حالا این عالم اعیان ثابت هم شبیحی است از عالم اسماء و صفات. که در این عالم بعد از مقام عالم اسماء و صفات این صور علمیه است.

آن صور علمیه یا صور کلیه است یا صور جزئیه؛ یعنی بطور کلی صورت انسان، آن ماهیت کامل انسان، این را ماهیات می‌گویند به اصطلاح حکما آن کلیات را ماهیات می‌گویند و جزئیات را هوئیات. هویت انسانیت، هویت ذهن، هویت عمرو، هویت علی، هویت حسن، و امثال اینها، هویت به اصطلاح می‌گویند. ولی وقتی به عنوان کل باشد، کلی باشد که انسان، آنوقت می‌گویند ماهیت انسان، این مرحله‌ی اعیان ثابت است. بعداً همینطور مراتب تنزلات که گفتیم هر چه نزدیکتر به حق تعالی شأنه باشد، به مقام احدیت و واحدیت باشد بروز و ظهورش کاملتر است، این کاملتر از همه است.

بعد از آن تجلی افعالی است یعنی به مقام فعل می‌رسد؛ یعنی همان نقشه‌ای که در داخل هست به خارج پیاده می‌شود، آنوقت روی کاغذ می‌نویسند. اول نقشه‌ای تهیه می‌کنند و معین می‌کنند حتی در آنجا معین می‌کنند مثلاً این دیوار چقدر باید باشد، آجرش چقدر باشد آنوقت معین می‌کنند این آهنی را که مثلاً می‌خواهند بگذارند، کجا شانزده است، کجا چهارده است، کجا بیست و چهار است مثلاً، همه را معین می‌کنند که طبق همان در خارج معین می‌کنند، نه اینکه آنجایی که باید آهن بیست و چهار بگذارند، آهن چهارده بگذارند. این خب خطر دارد ممکن است سنگینی بکند طاقت نیارد. پس همه‌ی اینها را در ذهن خودش درست کرده است، آنوقت به تدریج به خارج. این مقام مقام فعلی است یعنی

تجلی فعلی این مثال که می‌زنیم برای اینکه مطلب درست مشخص بشود و واضح بشود و مفهوم بشود و الا فکر ما کاملاً به آن مقام نمی‌رسد، مگر از راه مَثَل و از راه مثال. این است که وجود مطلق جلوه‌ی فعلی می‌کند، جلوه‌ی فعلی که می‌کند ظاهر می‌شود در عالم. ظاهر می‌شود اوّل در نقشه و بعد هم روی زمین پیاده می‌شود و شروع به ساختمان می‌شود. آنوقت از کتم عدم سر در می‌آورد؛ یعنی کم کم آن کسی که نمی‌داند که این چه جور مهندسی است، نمی‌داند چطور هست، کم کم وقتی که در این خارج این ساختمان را کرد می‌بیند چه عالمی، چه ساختمانی در ذهن او وجود داشته است، حالا خوب یا بدش ولی بالاخره می‌فهمد ولی آن معماری که واقعاً کامل باشد و دقیق باشد البته ساختمان بد نمی‌کند، کاملاً دقیق است.

بنابراین این عالم که معمارش حق است تعالی‌شأنه و او ایجاد می‌کند، چطور می‌شود ناقص باشد؟ چطور می‌شود دَرَشِ نقصی حساب بکند؟ پس هر چه نقص هست از خود ماست، و الا آنجا نقصی ندارد، از طرف او نقصی نیست و آنچه نقص هست

هر چه هست از قامت ناسازبی اندام ماست<sup>۱</sup>

و الا در آن عالم هیچ نقصی نیست و فیض او کامل است.

وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ الْإِتِّفَاقُ

إِذْ كُلُّ مَا يَحْدُثُ فَهُوَ رَاقِي

لَعَلَّ بِهَا وُجُودَهُ وَجَبَ

يَقُولُ الْإِتِّفَاقُ جَاهِلُ السَّبَبِ

مَوْتاً طَبِيعِيّاً غَدَاخْتِرَامِي

قَيْسٌ إِلَى كَلِيَّةِ النَّظَامِي<sup>۲</sup>

بطور کلی هیچ چیزی بدون مصلحت و بدون اینکه علتی داشته باشد یا جهتی داشته باشد یا مصالحش وجود داشته باشد، خیرش برای ما غلبه نداشته باشد ممکن نیست در

۱. دیوان حافظ، ص ۲۴۳.

۲. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۴۲۲.

عالم واقع بشود. برای اینکه همان که در عالم علم او هست که عالم علم او که عالم نقص نیست، عالم او که عالم کسر و تنقیصی و نقیصه و نواقص نیست. پس بنابراین همان‌ها در عالم ظاهر می‌شود و بعداً که ظهور کرد آنوقت کمالش معلوم می‌شود، برای اشخاصی که دقیق باشند، کمالش ظاهر می‌شود. این اعیان موجودات، لباس خارجی می‌پوشند. وجود خارجی هم مراتبی دارد.

همانطور که گفتیم این ساختمان یکی اتاق خواب است، یکی اتاق پذیرایی است، یکی آشپزخانه است، یکی به اصطلاح توالت است. اینها مراتب مختلفه است، نمی‌شود اینها را به یک اندازه نگاه کرد و به یک ترتیب نگاه کرد، هر کدام یک جهتی دارد. آنکه بیشتر مورد علاقه است، آن مقرب‌تر است. این است که عالم تجلی حق تعالی که شد، اول مراتب آن موجوداتی که مجرد صرف هستند اصلاً احتیاجی به ماده و طبیعت ندارند و فقط کارشان عبادت و بندگی حق و مهمیمن هستند که به اصطلاح فقه و شرع، ملائکه‌ی آیات و اخبار.

ملائکه اقسام مختلفی هستند، ملائکه‌ی صافات صفا که فقط نظرشان، توجّه‌شان به ذات حق است تعالی‌شأنه و نه غیر از آن، عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ<sup>۱</sup>، اینها صافات صفا هستند. یک دسته هستند «مهمیمن»، یعنی اصلاً حیرانند، در جمال حق تعالی‌شأنه حیرانند و از خود هیچ ندارند، اصلاً بُهت‌اند و توجّه ندارند. اینها مراتب عقول است، عقول کلیه.

یک دسته‌ی دیگر ملائکه ذوالاجنحه هستند، ملائکه‌ی قیامٌ لَا يَنْظُرُونَ هستند؛ وَ رُكُوعٌ قِيَامٌ لَا يَنْظُرُونَ. اینها نفوس کلیه هستند، عالمِ نفوس کلیه به اصطلاح حکما و فلاسفه.

و یک مرتبه‌ی پایین‌تر، ملائکه‌ی رُكَّعٌ، ملائکه‌ی رُكَّعٌ آنها‌یی هستند که سربه‌زیر دارند ولی هنوز بکلی با خاک یکسان نشده‌اند. اینها ملائکه‌ی مأمورین عالمِ مثال هستند. و آخرین درجه، ملائکه‌ی سُجَّدٌ که همیشه در عبادتند ولی سجده‌ی خدا می‌کنند، یعنی ملائکه‌ی مأمورین عالم. چون این عالم، عالم طبع است و پایین‌تر از همه است. از



این جهت آنها را ملائکه‌ی سَجَد می‌گویند. آنوقت به عنایت حق تعالی و به تجلّی او این عوالم پیدا می‌شود. اوّل عالم عقول، بعد عالم نفوس و بعد هم سایر عوالم که به اصطلاح حکما عالم عقول و نفوس و به اصطلاح شرع ملائکه‌های مختلف و به اصطلاح عرفا عالم جبروت و ملکوت و مثال و ناسوت و سایر عوالم. آنوقت باز گفتیم همان تجلّی اوّل که تجلّی اعیان ثابته باشد تجلّی عالم علم باشد او را فیض اقدس می‌گویند که باز این هم اصطلاح شیخ محی‌الدین است که فیض اقدس دارند و فیض مقدس دارند.

فیض اقدس همان افاضه‌ی حق تعالی‌شأنه است بر اعیان ثابته که در مقام به اصطلاح ما آن نقشه‌ی ذهنی ست، او را فیض اقدس می‌گویند. فیض مقدس این است که همان نقشه در عالم خارج ظاهر بشود و وجود پیدا بکند، او را فیض مقدس می‌گویند که ظهور عینی است. اوّلش به اصطلاح بطون است، دوّم ظهور است. اوّل که مقام فیض اقدس باشد همه‌ی اعیان ثابته در ظلّ عالم اسماء و صفات جمع‌اند و در مقام دوّم که فیض مقدس باشد همه ظهور می‌کنند، همه در این عالم ظهور می‌کنند. آنوقت اوّل بطون است، دوّم ظهور. بطون و ظهور هم از کیست؟ از ذات حق تعالی‌شأنه؛ یعنی ظهور از اوست و بطون هم از اوست. عوالم از خودشان شخصیّتی ندارند و ظهوری از خودشان ندارند بلکه مال حق است تعالی‌شأنه. پس بنابراین، اینها آن عالم فیض اقدس که اوست اوّل و اوست آخر و اوست ظاهر و اوست باطن غیر از این هم دیگر چیزی نیست، یا اوّل است یا آخر، مثلاً حالا این ساعت نسبت به گذشته آخر است، نسبت به آینده اوّل است، پس اوّل هم اوست و آخر هم اوست. هر چیزی، هر موجودی، هر چه در این عالم هست یا ظاهر است یا باطن، ظاهر هم اوست باطن هم اوست. پس بنابراین غیر از اویی نیست؛

لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دِيَارٌ<sup>۱</sup>

در عالم وجود غیر از او هیچ ذی وجودی نیست. آنوقت اینها، همان سریان حقیقت

وجود است که افاضه‌ی حق است تعالی‌شأنه بر موجودات. پس همه فیض او هستند، همه مستفیض او هستند:

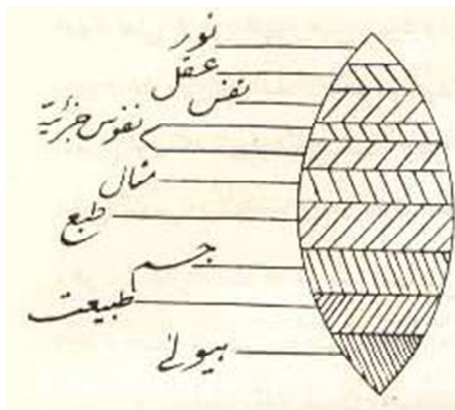
فَالْفَيْضُ مِنْهُ دَائِمٌ مُتَّصِلٌ  
وَالْمُسْتَفِيضُ دَائِمٌ رُوَّزَائِلٌ<sup>۱</sup>

فیض او همیشه است و متصل، مستفیض یعنی ماها که استفاضه می‌کنیم و طلب فیض می‌کنیم، از بین می‌رویم، فانی هستیم از ظاهر و الا فیض او همیشه هست، آنوقت این فیض فعلی که ظهور فیض مقدس باشد این همان وجود است، وجود حقیقی، حقیقت وجود. منتها مقید به لابشرطی؛ یعنی وجود مطلق است این، یعنی این فیض است که به همه می‌رسد، لابشرط است، یعنی در این مرتبه، انسان هم فیض می‌برد، حیوانات هم فیض می‌برند، دریا هم فیض می‌برد، کوه‌ها و نباتات هم فیض می‌برند، هر کدام به اندازه‌ی خودشان که به اصطلاح: رَحْمَنُ الدُّنْيَا وَ رَحِيمُ الْآخِرَةِ، جنبه‌ی رحمانیت باشد، مقام رحمانیت فیض برای همه است، یعنی به هر موجودی به اندازه‌ی استعداد خودش فیض می‌دهد، روزی می‌دهد، خلاصه روزی به همه می‌دهد، به درخت روزی می‌دهد به اندازه‌ی خودش، دیگر به او روزی نمی‌دهد که گوشت بدهد که درخت بخورد. نه، روزی او این است که آب و خاک و کود و آفتاب، این روزی اوست. اما به حیوان روزی می‌دهد، به حیوان گیاهخوار، علف روزی می‌دهد، به حیوان درنده، گوشت روزی می‌دهد، اما انسان دو قسم روزی دارد، یکی روزی بدن دارد و یکی روزی جان دارد، به هر دو وجود روزی می‌دهد. آن روزی بدن مانند سایر موجودات به اندازه‌ی استعداد خودش روزی می‌دهد، خوراکش، باز این هم در این مرحله هم هر دو قسمت‌ها را دارد، کمال هر دو را دارد هم علفخوار است هم گوشتخوار، هر دو قسمت را دارد. اما یک روزی دیگری دارد که آن روزی روح است، مقام بالاتر آن است که جنبه‌ی رحیمیت تا اینجا جنبه‌ی رحمانیت بود. آن جنبه‌ی رحیمیت که رَحْمَنُ الدُّنْيَا وَ رَحِيمُ الْآخِرَةِ بِالْمُؤْمِنِينَ رُئُوفٌ الرَّحِيمِ، آنوقت وجودات این ماهیات، این عوالم همه مظاهر این قسمت هستند، همه رحمانیت حق هستند که همان مقید به

لابشرطی، یعنی وجود مطلق که همه ی اینها مظهر عالم اسماء حق تعالی شأنه هستند. از این جهت است که گفته اند به اینکه هر یک از موجودات مظهر یکی از اسماء حق تعالی شأنه است. همه ی موجودات به عنوان مظهریت اسماء حق بروز و ظهور می کنند، یکی مظهر غفّاریت است، یکی مظهر قهّاریت. یکی مظهر غضب است، یکی مظهر رحمت. همینطور یکی مظهر رزّاقیت است یکی مثلاً رحمانیت. و هر کدام، هر صفتی مظاهری دارد و هر کدام به او ارتباط دارند. به همین جهت حتّی در عرفان و در مراتب قلبی به هر شخصی آنچه استعداد دارد تلقین می کنند؛ یعنی آنچه که با وجود او ارتباط دارد و بیشتر اثر می کند در او تلقین می کنند و اثر او هم بیشتر است. ممکن است دیگری آن را بخواند یا متوجّه بشود یا فکر بکند ولی آن اثر را نداشته باشد؛ که می گوید:

زاهد نکند گنه، که قهّاری تو ما غرق گناهیم، که غفّاری تو<sup>۱</sup>  
 یکی «یا قهّار» می گوید یکی «یا غفّار» می گوید یکی «یا ستّار» می گوید.  
 ما غرق گناهیم، که غفّاری تو

او قهّارت خواند و ما غفّارت آیا به کدام نام خوش داری تو؟<sup>۲</sup>  
**و بشرط صور جزئیّه متغیره در او عالم نفوس جزئیّه و نفس**  
**منطبعه ی در ماده گویند. و بشرط صور حسیّه ی غیبیه،**



۱. کشکول بهائی، محمد بن حسین شیخ بهائی، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۳۲۶.

۲. همانجا.

عالم مثال و خیال مطلق گویند، بشرط صور حسیّه‌ی شهادتیّه‌ی جسمیه، عالم ملک و شهادت نامند و با اعتبار اشتمال بر طول و عرض و عمق، عالم جسم نامند و با شرط قبول تأثیر و تأثر، عالم طبیعت گویند کلیّه و جزئیّه، و با شرط قبول صرف، عالم هیولی و ماده نامند که آخر مراتب است و مقابل اول مراتب است و این را نیز عما نامند مقابل احدیّت ذاتیه.

و با شرط صور روحانیّه‌ی مجرّده، نفوس ناطقه گویند، و با جامعیت کلّ، عالم انسان کامل گویند و این عالم جامع عوالم است و تن او در ازاء عالم طبع است و مشتمل است بر بشریّت و حیوانیّت و نباتیّت و جمادیّت و جسمیّت و طبیعت و ماده و از علو مشتمل است بر متخیله و نفس و قلب و روح و عقل و سرّ و خفی. و نور وجود از مقام نقطه تنزل و سعه بهم رسانید تا به عالم طبع رسید منتشر و مخفی گردید چون قاعده‌ی مخروط و از او ظلّی افتاد مخروطی و رفته رفته نور وجود ضعیف شد تا به نقطه‌ی هیولی و ماده‌ی المواد رسید و این شکل برای خیال مُقَرَّب است.

و در برگشت از خطّ جماد و نبات و حیوان و انسان سیر بر عالم مثال نماید تا به اول برگردد، صورت دائره گردد دارای قوس نزول و قوس صعود.

اینها تشبیهاتی است برای تنزّلات مراتب وجودی که مرحله‌ی اوّلش به اصطلاح نقطه‌ی اولی، عالم غیب، غیب الغیوب، اینها نام آن نقطه‌ی اولی است که ذات احدیّت باشد و بعد از آن به مقام امکان که رسید افاضه‌ی وجود می‌شود از ذات حق تعالی‌شأنه بر

ممکنات و همانطور بتدریج تنزل می‌کند مانند قوس، قوس نزول می‌گویند. نیم دایره‌ای که از نقطه بالا یک نقطه را بگیرند همینطور بتدریج می‌آیند تا نقطه‌ی مقابل آن و هر چه به حقیقت وجود و عالم احدیت نزدیکتر باشد آن فیض نسبت به او زیادتر است و نور وجود بیشتر در او مؤثر واقع شده و می‌شود. برای چه؟ برای اینکه نزدیکتر است، همان مثالی که هفته‌ی گذشته زدیم. ما که اینجا نزدیکتر هستیم بهتر از نور این چراغ‌ها استفاده می‌کنیم تا در اتاق، این اتاق باز از نور چراغ استفاده می‌کند، از آن اتاق بعدی که پرده را بالاکنند و در هم باز باشد روشن می‌شود، ولی آن اندازه نمی‌شود استفاده کرد، به اندازه‌ی آن اتاق. این است که بتدریج هر چه دورتر بشود افاضه‌ی وجود نسبت به او کمتر نمایش می‌دهد و هر چه نزدیکتر باشد نور وجود در او کاملتر است و نور بیشتر در آنجا مؤثر است.

به همین جهت آن عوالمی که نسبت به ذات حق تعالی‌شان نزدیکتر است کمالش هم بیشتر است که عالم جبروت باشد و بعد هم عالم ملکوت که این دو تا از عالم ماده مجرّدند و چون مجرّد هستند آن مادیت و آن نواقصی را که در ماده هست ندارند و به اضافه، آن نقیصه‌هایی هم که درش هست و ترکیباتی هم که درش وجود دارد در آنجا نیست. به همین جهت در اخبار هم رسیده است که آن ملائکه یعنی ملائکه‌ی صافات صفا و ملائکه‌ی مهیمن که عالم جبروت و همچنین ملائکه‌ی رُغ و سجد و ملائکه‌ای که مأمور این زمین هستند اینها در آن مراتب که عالم جبروت و ملکوت است از ماده مجرّدند، مادیت در آنها نیست یعنی آن نواقص عالم ماده نیست. پس بنابراین نقص و کمال برای آنها وجود ندارد بلکه همیشه باریک حال اند «قیاماً لایَنْظُرُونَ وَرُكُوعاً لایَسْجُدُونَ وَسُجُوداً لایَرْکَعُونَ» یعنی همیشه در یک حال هستند و برای آنها نقص و قصوری نیست، آنها گناه نمی‌کنند. برای چه؟ بواسطه‌ی اینکه به آن عالم نزدیکند و همیشه در عالم قرب هستند و فانی در ذات حق اند «عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لایَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ یَعْمَلُونَ<sup>۱</sup>» بندگانی هستند گرامی داشته شده که هیچوقت از خود اظهاری نمی‌کنند. «لایَسْبِقُونَهُ» یعنی آنها تقاضایی نمی‌کنند هر چه او بدهد و هر چه او عنایت کند و فیضی که از او می‌رسد همان را می‌پذیرند،

دیگر از خودشان خواهشی ندارند؛ که بندگان مقرب خدا هم بالاخره همان حالت را دارند که از خودشان اظهاری نمی‌کنند، بلکه او هر چه بدهد همان را می‌پذیرند و همان را می‌پسندند؛ پسندم آنچه را جانان پسندد<sup>۱</sup>

قضیه‌ی حضرت سجاد عَلَيْهِ السَّلَامُ که به عیادت جابر بن عبدالله که از اصحاب بزرگوار و جلیل‌القدر پیغمبر بود و بعد هم تا زمان حضرت باقر را درک کرد، یک چشمش در جنگ جمل از بین رفت که در رکاب حضرت امیر بود و یک چشمش هم در جنگ صفین. به ظاهر نابینا شده بود ولی در باطن همه‌ی عالم را مشاهده می‌کرد، حقایق عالم را مشاهده می‌کرد. حتی حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به جابر فرمودند تو یکی از فرزندان من به نام محمد ملقب به باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ را ملاقات خواهی کرد، زمان او را درک خواهی کرد، از طرف من به او سلام برسان. چشمش نابینا بود حضرت سجاد برای عیادت جابر تشریف آوردند. امام محمد باقر هم در خدمت پدر بزرگوارش حضرت سجاد آمد برای عیادت و حضرت به امام محمد باقر فرمودند که عموی توست یعنی جابر، برو دستش را ببوس و حضرت جلو آمدند و بوسیدند بعد جابر پرسید که کیست؟ معرفی کنید. چون نمی‌دید، نمی‌شناخت. حضرت سجاد فرمودند که پسر من است، فرزند من است، محمد. یک مرتبه یادش آمد از فرمایش حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و عرض کرد که من پیغامی دارم، از طرف جد بزرگوارت سلامی دارم و قضیه را عرض کرد. مقصود، در آن موقع حضرت سجاد از او احوالپرسی کردند، از کسالتش پرسیدند. عرض کرد خیلی خوبم و حالی دارم که مرض را بر صحت ترجیح می‌دهم، فقر را بر غنا ترجیح می‌دهم و ضعف را بر قوت، تقریباً این عبارت آخرش حالا یادم نیست این هم هست یا نه؟ حضرت تبسم کردند فرمودند: ما که اینطور نیستیم. عرض کرد شما چطور هستید؟ این دیگر حالی است که انسان ترجیح، سختی را بر آسایش می‌دهد. شما چطور هستید؟ حضرت فرمود: ما هر چه او بدهد او را می‌خواهیم.

اگر قوت دهد رو ناز می‌کن

وگر نه چشم حسرت باز می‌کن<sup>۱</sup>

فرمودند ما هر چه او بدهد، اگر او صحت بدهد همان را می‌خواهیم، اگر او مرض بدهد همان را می‌خواهیم، اگر او فقر بدهد همان را می‌خواهیم، اگر او غنا بدهد همان را می‌خواهیم؛ یعنی از خودمان اراده‌ای نداریم. همان که «لَا يَسْئُرُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ»؛ یعنی همان ملائکه‌ای که در آن مقام هستند چون از خودشان هیچ اراده‌ای ندارند و قوه‌ی غضبیّه و شهویّه در آنها نیست. این است که همیشه کارشان عبادت و بندگی خداست. کارشان بندگی است و از خودشان هیچ اظهاری نمی‌کنند. بزرگان ما هم همینطور بودند. این مرحله‌ی بالاتر است، بالاست که نزدیک است، قرب‌شان زیادتر است، مقربان درگاه خدا هستند.

پایین‌تر می‌آید به عالم مثال. عالم مثال که در اینجا اشاره می‌فرمایند که صور جزئیّه‌ی متغیّره در او این عالم مرحله‌ی پایین، عالم ملکوت، عالم نفوس کلیّه و جزئیّه است، نفوس جزئیّه پایین‌تر و بعد از آن صور حسّیّه، حسّیّه‌ی عینیّه. صور حسّیّه که منعکس می‌شود در عالم بالا مثل آنچه که در آینه است، این را عالم مثال می‌گویند؛ یعنی نمونه‌ای از این عالم است، هم نمونه از آن عالم بالا است که عالم مجرّدات باشد، هم زبده و خلاصه‌ای است از این عالم که در آنجا منعکس می‌شود. این است که او را عالم مثال می‌گویند و این عالم هنوز به مادّیّت صرف نرسیده ولی مجرّد صرف هم نیست، بواسطه‌ی اینکه ارتباط با این عالم دارد او را عالم مثال می‌گویند که در وجود انسان، عالم خیال مطلق است. چون یک خیال مطلق داریم که اصلاً انسان گاهی توجّه ندارد ولی قوه‌ی مخیله‌ی او کار می‌کند. از آنجا پایین‌تر، آن صور حسّیّه‌ی شهادیّه است، یعنی حضور مشاهده می‌شود.

صور حسّیّه‌ای که مشاهده می‌شود و جسمانیّت دارد، جسم دارد، آن را عالم ملک و عالم شهادت می‌نامند، عالم شهادت، «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ». عالم غیب آن عالمی است که از چشم ما پنهان است و از مادّیّت دور است، او را عالم غیب می‌گویند؛ و عالم شهادت این عوالم است، یعنی عوالم طبیعت؛ و این عالم هم عالم طبیعت هم باز به مرحله‌ای

می‌رسد که دارای بُعد و طول و عرض و عمق می‌شود، این را عالم جسم می‌گویند. اگر در این مرحله، یعنی به مرحله‌ی پایین‌تر برسد فقط عالم طبیعت می‌گویند، عالم طبیعت، چه طبیعت کلیه‌ی این عالم و چه طبیعت جزئی‌ی افراد؛ و اگر از آن عالم هم پایین‌تر برود قبول صرف باشد، یعنی هنوز استعداد صرف است، استعدادش به بُروز نرسیده است، این عالم را هیولئ می‌گویند. هیولئ کلیه و عالم مادّه که هنوز مادیت هم پیدا نکرده است، هیولئ مادّه شده است که هیولئ این عالم آن استعداد صرف این عالم را به اصطلاحی این هم عماء می‌گویند، کوری؛ یعنی هنوز به مرحله‌ی ثبوت و ظهور و بروز و عینیت وارد نشده است، بلکه قبول صرف است، استعداد صرف است. از این جهت چشم‌ها و مشاهدات و حواس ظاهری هم او را نمی‌توانند مشاهده کنند، از این جهت او را عماء می‌گویند؛ یعنی کوری.

در احدیت ذاتیه که احدیت ذاتیه هم که نقطه‌ی اولی است آنجا هم همانطور، آن عالم هم همانطور که پیش ذکر کردیم عماء نامیده می‌شود، عماء، چون چشم ماکور و نابینا است نسبت به آن عالم و نمی‌توانیم آنجا را به هیچ‌وجه ادراک بکنیم؛ که:

به کنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خس به قعر دریا<sup>۱</sup>

نمی‌توانیم. این است که او را عالم عماء می‌گویند. عکس آن، نقطه‌ی مقابل او، یعنی آن در قوس نزول فرض کنیم همانطور که مثال زدیم، اول آن نقطه‌ی اولی است که عالم احدیت باشد، عالم غیب‌الغیوب باشد، همینطور بتدریج تنزل پیدا می‌کند هر چه به پایین می‌آید در آن وجود ضعف پیدا می‌کند و افاضه‌ی حق تعالی، تجلی حق تعالی و فیض وجودی مرتب نقصان پیدا می‌کند تا به این نقطه‌ای می‌رسد که فقط استعداد است، یعنی هنوز به فعلیت نرسیده است، هنوز وجودی برای آن پیدا نشده که آن را عالم هیولئ می‌گویند و این نقطه، نقطه‌ی مقابل عالم بالاست که عالم احدیت در قوس نزول است، این قوس نزول است که می‌آید، دایره‌ای که فرض کنید که در اینجا مثال می‌زنند و تشبیه کردند

۱. دیوان مشتاق اصفهانی، ص ۲.



شکل مخروطی و یا دایره‌واری، مخروط که نقطه‌ی تیزش مثلاً در بالاست و در مقابلش قاعده است که مخروط نقطه‌ی رأسی دارد و قاعده‌ای دارد که پهن است. تشبیه به مخروط هم کرده‌اند، تشبیه به دایره هم کرده‌اند که دایره از نظر اینکه دوتا قوس است، همان ترتیبی که می‌آید و نقطه‌ی مقابل، چون اگر قاعده باشد نقطه‌ی مقابلی در مقابل آن بالا نیست مگر تمام محیط دایره. دایره‌ی مخروط یعنی آن شعاع مخروط که قاعده‌اش یعنی نقطه‌ی آن محیط به قاعده. ولی دایره که باشد، دایره همه جا مثل اینکه دیده می‌شود، همه‌ی نقاط و همه‌ی مراتب مشاهده می‌شود و نقطه‌ی مقابلش عالم هیولی است. این آخرین مرحله است، آخرین نقطه است که تنزل می‌کند، آخرین مرحله‌ی تنزل است. از آنجا باز دایره‌ی قوس صعود پیدا می‌شود به همین ترتیبی که آمده به همین ترتیب برمی‌گردد که «مِنْهُ الْمَبْدَأُ وَالْإِلَهَ الْمَعَادُ». مبدأ از اوست و معاد هم به سوی اوست؛ یعنی همه برمی‌گردد به همان ترتیب که قوس نزول بود قوس صعود برمی‌گردد به طرف بالا که «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»<sup>۱</sup>. ما مملوک خدا هستیم و ما به سوی او برمی‌گردیم، رجوع می‌کنیم به سوی او که معنی معاد هم همین است، خود معاد یعنی برگشت. انسان وقتی مسافرت بکند به محلّ و موطنش برمی‌گردد، او را برگشت می‌گویند، آن را مراجعت می‌گویند. اما اگر از منزلش حرکت کند به طرف جای دیگر، آن را مراجعت نمی‌گویند، آن را معاد نمی‌گویند.

بنابراین کلمه‌ی معاد خودش اشاره است به اینکه ما منزلمان اینجا نیست، به مسافرت آمده‌ایم به اینجا. سفری کردیم و از اینجا باید به منزل خودمان برگردیم، به محلّ اصلی خودمان که آن را عالم معاد می‌گویند. آن عالم قیامت است، عالم حشر و نشر است که در بالا به اندازه‌ی استعداد، هرکسی استعدادش هر طور باشد در همان محل توقّف می‌کند. یا در عالم مثال یا به بالاتر عالم ملکوت یا عالم جبروت که از عالم ملکوت به بالا مالِ بندگان خداست، مالِ آنهایی که مؤمن باشند. آنوقت اشقیای دیگر زیادتر از عالم مثال نمی‌توانند بالا بروند بلکه عالم مثال نازل می‌گویند، ملکوت سفلی می‌گویند که همان جهنّم باشد، دوزخ باشد. از اینجا،

از هیولای باز قوس صعود شروع می کند، به طرف بالا حرکت می کند. ابتدا چیست؟ ابتدا مرحله ی ترقی جماد، جسمیت پیدا می کند و همانطور که مولوی اشاره می فرماید:

از جمادی مُردم و نامی شدم  
 وز نما مُردم ز حیوان سرزدم  
 مُردم از حیوانی و آدم شدم  
 پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم  
 بار دیگر هم بمیرم از بشر  
 تا برآرم از ملائک بال و پیر  
 بار دیگر بایدم جستن ز جو  
 كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ  
 پس عدم گردم چون ارغنون  
 گویدم که اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ<sup>۱</sup>

این از آنجا آمد وارد مرحله ی جمادیت شد، از جماد اگر بخواهد ترقی بکند چه می شود؟ نبات می شود؛ یعنی گیاه رویدنی. برای چه؟ بواسطه ی اینکه چون در هر مرحله ای و در هر طبقه ای، در هر عالمی، دو نوع صعود دارد. یک صعود طولی، یعنی از این عالم به عالم دیگر برود، یکی هم صعود عرضی خودش. مثلاً برای همان جماد دو نوع ترقی است، دو نوع کمال است، یک نوع کمال این است که جماد سال های سال، ممکن است هزار سال، ده هزار سال، پنجاه هزار سال آفتاب بخورد تا بعد یک گوهر قیمتی بشود، مثلاً برلیان بشود یا آن یکی دیگر طلا بشود، آن یکی نقره بشود. این ترقی کرده و مرتبه ی بالاتری است ولی در مرحله ی خودش باز از جمادیت خارج نشده است. این در مرحله ی خودش کمال است مثل اینکه ما یک مسافرتی بکنیم از شهر کوچکی به شهر بزرگتری در مملکت خودمان، از آن شهر بزرگتر باز به شهر بزرگتری، این یک نوع مسافرت و ترقی است. اما یک

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوّم، ابیات ۳۹۰۲ الی ۳۹۰۵ و ۳۹۰۷ (با کمی تفاوت).

وقتی است که مسافرت می‌کنیم به خارج مملکت به مملکت دیگری، از آن مملکت به مملکت دیگری مرتب ترقی می‌کنیم، مرتب مسافرت را ادامه می‌دهیم. حالا جماد هم یک ترقی دارد در مرحله ی خودش، ترقی عرضی می‌گوییم؛ یعنی در همان مقام جمادیت همین سنگ معمولی آن هم بتدریج، یکی پایین‌تر یکی بالاتر، یکی مثلاً سنگ معمولی است زغال سنگ می‌شود یا از مرحله ی سنگی بالاتر رفته یا سنگ معمولی سنگ مرمر می‌شود یا بالاتر می‌رود فرض کنیم همانطور که گفتیم طلا می‌شود، برلیان می‌شود، اورانیوم می‌شود و امثال اینها. اینها ترقیاتی است در داخل خودش یعنی باز از سنگ بودن خارج نشده. اما یک ترقی است که در مرحله ی طولی ست، یعنی همین جماد، خاک مثلاً، خاک را می‌برند، خیلی پوک باشد خیلی نرم باشد برای زراعت می‌برند، زراعت می‌شود و همین خاک قوه‌ای که در داخل خاک است گرفته می‌شود و جزء نبات می‌شود؛ یعنی جزء همان مرحله ی گیاهی می‌شود. آخر اگر این قوه نباشد، این خاک پوک نباشد، این خاک برای زراعت آیش نباشد آن زراعت رشد نمی‌کند. به دلیل اینکه اگر خاک معمولی باشد می‌بینیم گیاه ترقی نمی‌کند، یا خشک می‌شود یا سفت است که ریشه‌اش نمی‌رسد. پس باید این خاک را بگذارند یعنی در آن زمین تا اینکه این رشد پیدا نکند. همان قوه ی خاک است که رسیده است به نبات، به گیاه و او را ترقی داده. پس آن مقداری از جماد و از خاک که لیاقت و استعداد ترقی داشته جزء نبات شده است، جزء گیاه شده است؛ یعنی همان سبب ترقی شده، ترقی گیاه و جزء گیاه شده است. پس از عالم جمادیت آمده است به عالم نباتیت. آنوقت نبات هم، یکی گیاه است، گیاه‌ها یکی خیلی سفت می‌شود، درخت می‌شود و تنه پیدا می‌کند و تنه‌اش هم جوری است که قابل ترقی برای مثلاً درو امثال اینها نیست. چیست؟ برای سوختن خوب است. اما یک وقتی است همان درخت میوه می‌شود، گل می‌دهد، میوه می‌شود، میوه‌اش را انسان می‌خورد که می‌آید جزء بدن انسان می‌شود. یا بعضی گیاه‌ها هست که تلخ است، قابل خوردن نیست مثل حنظل که معروف است هندوانه ی ابو جهل. هندوانه ی ابو جهل تلخ تلخ است. حتی یک مقداری زیادتر از اندازه، زیادتر از مثلاً یک ارزن آن ممکن است کشنده باشد. چه اندازه‌اش کشنده است؟ همان حنظل این اندازه سمیت دارد که مقدار زیادتر از ارزنی مثلاً

یا زیادتر از گندمی که درست حالا یادم نیست اگر بخورند سمیت دارد یعنی روده را پاره می‌کند، معده را همینطور و کشنده است. البته این قابل این نیست که ترقی بکند و جزء بدن انسان بشود یا جزء بدن حیوان. ولی اگر علف‌های معمولی باشد گوسفند می‌خورد یا علف‌های مثل سبزیجات باشد یا گندم باشد و امثال اینها خوراک انسان می‌شود. پس این نبات ترقی کرده است، از عالم خودش ترقی کرده و به عالم حیوانیت رسیده است، یعنی جزء بدن حیوان شده است. این در قوس صعود یک عالم بالاتر رفته از آنجا هم باز اگر به بدن حیوان یا مستقیم جزء بدن انسان بشود مثل گندم که جزء بدن انسان می‌شود، یا اینکه جزء بدن حیوان می‌شود. علف است، علف بیابان است و جزء بدن حیوان می‌شود، آن حیوان را باز انسان می‌خورد، مثلاً گوسفند می‌شود، انسان می‌خورد، گوشتش را می‌خورد و جزء بدن انسان می‌شود. پس این ترقی کرده است تا آمده است به عالم انسانیت رسیده. در عالم انسانیت هم البته همانطور که گفتیم در گیاه، نباتات یعنی یک گیاه‌هایی هست که قابل خوردن نیست، قابل تبدیل به بدن انسان نیست یا جزء بدن حیوان نمی‌شود که این حیوان می‌داند و نمی‌خورد مثل همان حنظل یا مثل این تلخه که ما خورده می‌گوییم که از بس تلخ است قابل خوردن نیست، حیوان نمی‌خورد. مگر اینکه اینها برگردد یعنی همان تلخه را کود می‌کنند برای خربزه، خربزه را شیرین می‌کند. آن تلخه که حیوان از نهایت تلخی نمی‌خورد آن را خشک می‌کنند یا همانطور کنار بوته‌ی خربزه زیر خاک می‌کنند. آنوقت این خربزه خیلی شیرین می‌شود، شیرین که شد انسان می‌خورد. پس باید یک تغییری و یک تَلَوْنی برایش پیدا بشود تا اینکه لیاقت پیدا بکند و الا خودش لیاقت ندارد. خود آن علف لیاقت اینکه جزء بدن حیوان بشود یا جزء بدن انسان بشود ندارد. آنوقت حیوان علف‌های خوب را می‌خورد و بعد رشد می‌کند، شیر پیدا می‌کند، شیرش را انسان می‌خورد، گوشتش را انسان می‌خورد، اینها جزء بدن انسان می‌شود. این همان جمادی بود که خاک بود قوه‌اش به نبات رسید، نبات به حیوان، مثلاً به گوسفند و از گوسفند به انسان رسید.

آنوقت در انسان هم، مراتب فرق می‌کند، هر انسانی مقصود نیست، همانطور که هر علفی مقصود نیست. تلخه هم هست، حنظل هم هست، علف و سبزیجات بسیار خوب هم

هست که خوراک انسان و حیوان می‌شود. در انسان هم هرکسی، هر انسانی لیاقت ندارد که به مقام بالا برسد. بلکه وقتی که استعدادش طوری باشد که بتواند با روح ارتباط پیدا بکند و از آن عالم بتواند به عالم بالا برود از عالم روح و الا اگر همه‌ی هم و غم او خوراک باشد، یعنی همین مادیت، قوه‌ی شهویّه و قوه‌ی غضبیّه، دیگر به قوه‌ی عمّاله و علامه‌ی کامل نرسد، به آنجا توجّه نداشته باشد، قوه‌ی غضبیّه و قوه‌ی شهویّه و قوه‌ی شیطنت اینها را در نظر داشته باشد این دیگر قابل ترقّی نیست، این از این مرحله بالاتر نرفته فقط در همین جا می‌ماند. اما اگر بداند که علاوه بر بدن او روح هم دارد و کمالش به این است که غذای روح هم بدهد، یعنی به روح خودش غذا بدهد و اکتفا نکند به غذای ظاهر و به غذای بدنی. آنوقت به مرحله‌ی روح که رسید دروازه‌ی عالم بالاست؛ یعنی تا آنجا تا مرحله‌ی انسانیت در این عالم است و در عالم ماده است ترقّی می‌کند، اما به مرحله‌ی انسانیت که رسید باید راهی را پیدا کند که رو به آن عالم برود. آن راه چیست؟ راهی است که به سوی حقیقت می‌کشاند و روح انسان را تکمیل می‌کند. آن روح است که متوجّه می‌شود که نباید اکتفا بکند به همین ظاهر و به همین پروراندن بدن، بلکه باید به پرورش روح هم بپردازد. آنوقت می‌فهمد به اینکه یک راهی هست که او را به مقصود می‌رساند و به حقیقت نزدیک می‌کند و آن ایمان است، آن ایمان است و تقویّت روح و بعد هم همینطور مرتّب کامل و کامل می‌شود، می‌آید از آن مرحله کمالش به عوالم مختلفه به عالم مثال ارتباط پیدا می‌کند، وقتی کاملتر شد به عالم ملکوت و عالم جبروت تا به جایی برسد که اینها همه...

حضرت رسول ﷺ دارد «لَوْ دَنَوْتُ أُمَّلَةً لَأَحْتَرَقْتُ». این آخرین مرحله است که از آنجا به عالم احدیّت است. پس عالم وجود دایره‌ای است یک قوس آن قوس نزول است که می‌رساند به این عالم. از اینجا باز ترقّی می‌کند و می‌رود به قوس صعود، قوس صعود به همین ترتیبی که گفتیم. این است که همینطور که می‌فرمایند: **از خط جماد و نبات و حیوان**. از جماد به نبات، از نبات به حیوان، از حیوان به انسان سیر بر عالم مثال نماید. از عالم انسانیت سیر می‌کند اگر توجّه به روح هم بکند، اگر توجّه به روح نکرد که جزو همین،

مانند سایر حیوانات است «بَلْ هُمْ أَضَلُّ»<sup>۱</sup> مانند حیوانات دیگر که فقط وجهه اش، همّت شان، خوردن و اِعمال قوّه ی شهویّه و غضبیّه، این دو قسمت است. اصلاً تَوّجه به غیر آن ندارند، یا بهایم است که قوّه ی شهویّه بر آنها غالب یا سباع و درندگانند که قوّه ی غضبیّه بر آنها غالب یا بعض حیوانات مثل روباه می گویند قوّه ی شیطنت بر او غالب است. اگر این هم در این مرحله یکی از این مراتب را داشته باشد جزء بهایم می شود اگر فکرش تنها شهوت باشد. جزء درندگان حساب می شود اگر تنها فکرش غضب و قوّه ی غضبیّه باشد. مانند روباه حساب می شود اگر شیطنت؛ مانند معاویه که فقط به شیطنت، این است که به او می گفتند، معروف بود به اینکه اَعْقَلَ زمان خودش است، عاقلترین مرد زمان خودش است، معروف شده بود به «الدُّهَاءَةُ الْأَرْبَعَةُ»، یعنی زیرکان چهارگانه. چهارتا به زیرکی معروف بودند که یکی معاویه بن ابی سفیان، یکی زیاد بن عبید، یکی هم مغیره بن شعبه و یکی هم عمرو عاص. این چهارتا معروف بودند به «الدُّهَاءَةُ الْأَرْبَعَةُ» یعنی زیرکان چهارگانه، چهارتا. این چیست؟ همان شیطنت است، عقل او عقل نیست آن فِطْنَت نیست که باید انسان داشته باشد و او را به کمال منظور برساند. این است که حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمودند که: «وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةَ بِأَدْهَى مِنِّي وَلَكِنَّهُ يَغْدِرُ وَيَفْجُرُ وَلَوْ لَا التَّقَى لَكُنْتُ أَدْهَى الْعَرَبِ»<sup>۲</sup>. می فرماید به خدا قسم معاویه از من زیرکتر نیست، از من عاقلتر نیست، بلکه او مکر می کند، مکر می کند و کارهای زشت می کند این مال انسان نیست، انسانیت نیست، بلکه انسانیت این است که روی عقل واقعی و عقلی که مطابق حقیقت خودش باشد رفتار کند. «لَوْ لَا التَّقَى» اگر پرهیزگاری نمی بود و تقوی نمی بود من عاقلترین عرب بودم یعنی من کاری که می کنم باید مطابق قانون شرع باشد. معاویه می گفت هر که را شنیدید که گفتند دوست علی است متهم شد به دوستی علی او را بکشید. اما علی عَلَيْهِ السَّلَامُ، خود حضرت خبر می دهند به اینکه ابن ملجم من را خواهد کشت. عرض می کنند: اجازه بدهید او را بکشیم. فرمودند: قصاص قبل از جنایت که درست نیست. برای چه؟ عرض کردند: پس اجازه بدهید او را حبس کنیم. فرمودند: هنوز که

۱. سوره اعراف، آیه ۱۷۹.

۲. بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۱۹۳.

گناهی نکرده، هنوز که تقصیری نکرده من به چه دلیل، به چه مجوزی او را حبس کنم؟ آنوقت او اینطور شخصی که روی تقوی و دیانت می خواهد رفتار کند البته به ظاهر ممکن، یعنی پیشرفت نمی کند، ولی او می خواهد دین را پیشرفت بدهد نه اینکه خودش را به خلافت مستقر بدارد، دین را پیشرفت بدهد ولو خودش کشته بشود. اما معاویه می گفت نه، هر چه هست برای خودم، پیشرفت خودم باید باشد. اگر در یک موقعی لازم بود من متمسک به دین می شوم، اگر در یک موقعی اقتضاء می کرد که دین را کنار بگذارم آن کار را می کنم. پس آن عقل کاملی که انسان را به مقام انسانیّت می رساند آن عقلی بود که علی داشت و الا عقل معاویه شیطنت بود و او را به اسفل السافلین می رساند؛ اینها مراتب سیر وجودی.

### تتمّه

عالم اسماء و صفات را در لسان شرع سراق و حجب نامند و ملائکه کزوبیین نامند که وراء عرشند و به اصطلاحی عرش و کرسی نامند از حیث جمعیت و از حیث کثرت اسمائی و عالم اعیان را در شرع، ازل و ابد گویند و عالم ذر و هیاکل توحید نامند و کتم عدم و عالم غیب عبارت از آن است.

و اوّل ظهور و فیض را مشیّت نامند به اعتبار اقتضاء ایجاد و چون خود ایجاد است فعل است و صبح ازل است و به اعتبار روی به غیب عرش و به اعتبار کثرات کرسی است و عالم عقول طولیه را در لسان شرع، ملائکه مهیمین و مقربین و اقلام عالیه و قلم اعلی و عالم عقول عرضیه را اُمّ الکتاب و امام مبین و لوح قضاء و هر دو را صافّات صفا و قیام لا ینظرون.

و عالم نفوس کلیّه را کتاب مبین و مُدبّراتِ امرّ و لوح قدر و

لوح محفوظ و الواح عالیہ و عالم نفوس منطبقہ جزویہ را  
لوح محو و اثبات و عالم مثال را کہ خیال مطلق است در  
ازاء خیال مقید مظهر لوح محو و اثبات و عالم بداء و  
ملائکہ زَّجَع و سُجَّد و ذَوَى الْأَجْنَحِہ و عالم حسّ را قدر  
عینی و عالم امضاء و عالم شہادت نامند.

و عالم طبیعت را کتاب مسطور و رَقّ منشور و سجن و  
دریای شور گویند و عالم هیولئی و مادّہ را تحت الارض و گاو  
و ماهی نامند کہ سرا و در دریای شور طبیعت و دم او محیط  
به عالم طبع است و منتهی به نقطه است و دایره است.

و مثال را برزخ گفته اند و مُلک و ناسوت و اشباح بر عالم  
شہادت اطلاق شود مقابل ارواح و ملکوت و قوس نزول  
بیاید تا به نقطه هیولئی یا قاعدہ طبع و از آنجا بر قوس  
صعود عود و عروج نماید تا به نقطه اولی و حشر به رحمان  
و شیطان.

و در قوس صعود از اعراف دو راه است؛ راهی به حضيض  
فلک رود و راهی بر اوج کہ جنان و جحیم است و به ازاء  
یکدیگر روند و با هم جمع نشوند مگر در نظر محیط کلّ کہ  
انسان کامل است.

این قسمت، شرح و بیان همان مطالبی است کہ در دو هفته ی قبل گفتیم کہ  
دنبالہ ی همان توحید است. این است کہ به عنوان تتمّہ فرمود و به عبارات دیگر همان را  
بیان می فرماید کہ «عِبَارَتُنَا شَتَّى وَ حُسْنُكَ وَاحِدٌ»، مطلب یکی است منتهی به عبارات  
مختلفه. یکی به اصطلاح فلسفی، یکی به اصطلاح عرفانی و یکی به اصطلاح عرفان علمی یا  
عرفان شہودی و سلوکی. آن کسی کہ در راه قدم می زند، مشاهده می کند کہ کلیات فرق  
دارد، اصطلاحات فرق دارد و الا حقیقت یکی است، مثل انگور و عنب و اُزوم کہ اختلاف



کردند، هر کدام گفتند من این را می‌خواهم، آن یکی گفت آن را می‌خواهم، یکی فارسی گفت انگور می‌خواهم، آن یکی رفیق عرب گفت که عنب می‌خواهم، ترک گفت که اُزوم می‌خواهم و با هم اختلاف پیدا کردند. یکی از خارج آمد و دید اینها با هم گفتگو می‌کنند. پرسید بر سر چیست؟ هر کدام حرف خودشان را گفتند، گفت شما صبر کنید من بین شما اصلاح می‌دهم، رفت و انگور خرید و آورد و نشان داد، معلوم شد هر سه شان همین را می‌خواهند نه چیز دیگری. عنب هم انگور است، آن یکی دیگر هم انگور می‌خواهد، اینم همینطور. پس

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند<sup>۱</sup>

و گفتگو و تشاُجُر و اختلاف روی لفظ است. غالباً اختلافات روی الفاظ است. مثلاً ایراد می‌گیرند بر اینکه عرفا اطلاق عشق می‌کنند یا کلمه ی می و شراب می‌گویند و این خلاف شرع است. در صورتی که آنها نمی‌دانند که مقصود از می چیست یا عشق چیست.

پرسید کسی که عاشقی چیست

گفتم که چو ما شوی بدانی

حالاً آنها حقیقتش را درک نکردند، ایراد می‌گیرند. در صورتی که اوّل باید بروند مطلب را درک بکنند، ایرادی اگر باشد بعد ایراد بگیرند. حالا این کلمات، این اصطلاحات هم اصطلاحاتی است بین فلاسفه، عرفا و آنهایی که سالکین راه هستند. چه بسیار اشخاصی که سالک راه شدند و به مقاماتی رسیدند ولی صورت ظاهر نه اصطلاحات فلسفی می‌دانند نه اصطلاحات عرفان علمی که یعنی کتاب، درس عرفان خوانده باشند، از کتاب چیزی درک کرده باشند، شرح فصوص بخوانند یا مفاتیح الغیب، جمع الوجود بخوانند یا کتب دیگری که درباره ی مطالب عرفانی هست بخوانند، آنوقت ادعای عرفان بکنند. آن در عرفان یعنی معرفت، شناسایی به لفظ و زبان و اینها نیست به آشنایی کامل است. ولی اینها اصطلاحات است، بالاخره آنهایی هم که رفته‌اند، آنهایی هم که با سلوک رفته‌اند، قدم زده‌اند و حقایق را دیده‌اند، آنها هم یک چیزهایی دیده‌اند و به اصطلاح خودشان می‌گویند. این است که هر کدام یک نوع اصطلاحی دارند.

حالا این مراتب مختلفه‌ی عالم وجود را قبلاً به اصطلاحی، اصطلاح فلاسفه ذکر کردند و مراتب مختلفه‌ای که برای عوالم هست و آنوقت مثال زدند به شکل دایره‌ای یا بیضی شکل، شکل بیضی یا به شکل دایره. دایره قوس صعود و نزول پیدا می‌کند و مراتب مختلفه‌ی عوالم و آن اصطلاحات. اینجا باز در «تتمه» همان مطالب را بیان می‌فرمایند به یک جنبه‌ی عرفانی؛ یعنی نزدیک به آن مراتب عرفانی و شرعی، یعنی به زبان دیانت و دینی که علمای دین و عرفان اصطلاح کردند. این است که می‌فرمایند از همان اول، مرحله‌ی اول که گفتیم در قوس نزول، اول مرحله‌ی احدیّت است و بعد مقام اسماء و صفات، اسماء و صفات در ابتدا، اول مرحله‌ی ظهور است که در قوس نزول پیدا می‌شود. ما گفتیم آن عالم را به اصطلاح حکما، عالم اعیان ثابته می‌گویند، عالم اسماء و صفات می‌گویند. در اینجا می‌فرماید به اینکه، در اصطلاح شرع، به اصطلاحی در لسان شرع، عالم سُرادق و حُجُب نامند. حُجُب، حجاب‌ها، پرده‌ها و سُرادق هم مقصود پرده‌هاست، اینها پرده‌های عزّت و عظمت حق تعالی هستند که آن پرده مانع است از اینکه به حقیقت ذات برسند.

به کنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خس به قعر دریا<sup>۱</sup>

عالم اسماء و صفات، عالم اسماء و صفات جلوگیری است از اینکه به کنه ذات برسند و حقیقت احدیّت غیب و غیب الغیوب و ذات را درک نکنند. این است که حضرت رسول ﷺ در معراج فرمود: از مقام هفتم که گذشتم، آمدند و مرکب را عوض کردند که شرح مختصری از آن را در گذشته گفتیم، از براق پیاده شدند بر مرکب رَفَرَف سوار شدند. رَفَرَف مقصود مرکب عشق و محبت است. از آنجا جبرئیل هم که عقل کلّ و کمال عقلی که همه‌ی عقول مظه‌ری از او هستند، جبرئیل هم در ماند. چون آنجا مقام عقل نیست، عقل در آنجا راه ندارد. آن کسی که از خودش فانی می‌شود و بیخود بشود و عقل و اراده را ببازد او از

۱. دیوان مشتاق اصفهانی، ص ۲.

آنجا به بالاتر راه می‌رود. این است که جبرئیل هم ماند که

اگر یک سرموی برتر پرم

فروغ تجلی بسوزد پرم<sup>۱</sup>

از آنجا به بالا حضرت فرمودند حجاب‌هایی از نور و ظلمت دیدم و درنوردیدم، از هر مقامی که حتی مختلفه است. می‌گویند در آنجا وقتی یک حجاب را دیدم دری باز شد، گفتند کیست؟ باز هم آن مرکب زرف خودش اظهار کرد که پیغمبر آخر الزمان است، محمد بن عبدالله ﷺ است می‌آید. این است که در باز شد، در باز شد و پرده برداشته شد، پرده برداشته شد و وارد شدم، وارد شدم و تهیت به من گفتند آن مأمورین سُرّادق حُجُب، حجاب‌های عزّت و جلال حق به من ترحیب گفتند، یعنی مرحبا گفتند و باز از آنجا رد شدم به پرده‌ی دیگری رسیدم، در آنجا هم گفت در را باز کن، در را باز کرد و همینطور تا حجاب‌های زیادی را از بین بردند. آنوقت از آنجا که حجاب‌های نور و ظلمت را که درنوردیدم به مقامی رسیدم که از خود فانی شدم، هیچی نمی‌فهمیدم و مات و مبهوت، متحیر که «إِنَّا إِذَا تَحَيَّرْنَا إِنَّهُ هُوَ اللَّهُ». آنجا بود که ندا رسید، ندا رسید که تو کی هستی و من کی هستم، آنوقت من زبانم به لکنت افتاد. اینها را دفعه‌ی پیش هم گفتیم ولی هر که آن مراتب، یعنی عشق و محبت هر چه تکرار بشود لذت دارد، این است که ندا رسید من زبانم به لکنت افتاد، نتوانستم چیزی بگویم. یک مرتبه دستی به شانه‌ی من خورد که ندا رسید که بگو، عرض کردم که تویی خالق قادر متعال، خدای قادر و منم بنده‌ی عاجز بینوا و مکالمات شروع شد، معاشقه و مطالب سری پنهانی که حضرت در وقتی فرمودند، تمام اینها را فرمودند. بعد هم فرمودند به اینکه مطالب دیگری هم در بین شد که من حق گفتن آن را ندارم و رمز است.

میان عاشق و معشوق رمز نیست

چه داند آنکه اشتر می‌چراند<sup>۲</sup>

۱. کلیات سعدی، بوستان، ص ۱۷۴.

۲. امثال و حکم، علی اکبر دهخدا، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۷۸.

این است که آنجا را بیان نفرمود، فرمود مطالب بسیاری در بین گفتگو شد که من حق ندارم آنها را بگویم. آن مراتب را سُرادق و حُجُبِ عَزَّت و جلال می‌گویند، پرده‌هایی که دیگران را دورباش می‌گویند و از آن مقام دور می‌کنند. اینجاست که ملائکه‌ی کَرَوِبِیِّین، آنهایی که ملائکه‌ی عَزَّت که در پشت پرده‌های، در پس پرده‌های عَزَّت و جلال هستند، آن دسته هستند که از همه مقرب‌ترند که ملائکه‌ی کَرَوِبِیِّین و کَرَوِبِیِّین هر دو اطلاق شده است. اینها پشت عرش هستند و عوالم عرش الهی را مراقب هستند.

به اصطلاحی این عالم را عرش و کرسی نامید، چون عرش و کرسی در واقع یک مرتبه است به دو اعتبار، یکی وجهه‌ای که رو به عالم بالاست و رو به عالم احدیت است آن را عرش می‌گویند که وجهه‌ی الله باشد که جامع جمیع اسماء و صفات جلالیه و جمالیه، صفات کمالیه است الله، عرش است به اعتباری کرسی. همان، مثلاً یک پرده‌ای فرض کنید اینطوری که هست یک رویی دارد اینجا که رو به بالاست، یکی رو به پایین هم دارد. اینکه رو به بالاست عرش است، همان از حیث اینکه رو به پایین دارد کرسی نامیده می‌شود که «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»<sup>۱</sup>. عرش بالاتر از اوست ولی نمی‌فرماید «وَسِعَ عَرْشُهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». بواسطه‌ی اینکه عرش اصلاً توجّه به عالم غیب و احدیت است و روی به عالم احدیت است، کثرت نیست، و اصطلاح «وَسِعَ» در آن نیست ولی کرسی رو به این عالم است، اینجاست که می‌فرماید: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ». کرسی او آسمان‌ها و زمین‌هاست و وسعت دارد که مظهر «الْعَلِيِّ» است «وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»، عرش مظهر «الله» است که اسم بزرگ خداست و به اعتباری و به اصطلاحی و بنا به بعض اخبار «الله» اسم اعظم است و از نظر اینکه رو به این عالم است و جمعیت اسماء و صفات و کثرت اسماء همه در او مندرج است رو به این عالم مادّه هم هست، از این جهت او را کرسی می‌نامند که «الْعَلِيُّ»، مظهر «الْعَلِيِّ» است. چون یکی از اسم‌های بزرگ خدا «علی» است، «الْعَلِيُّ»، «علی» که بدون الف و لام در عرب به اصطلاح نام امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب است. این است که حضرت را العلی بن ابیطالب نمی‌گویند، علی بن ابیطالب می‌گویند. «الْعَلِيُّ» الف و لام

به اصطلاح نحو و نحوی، الف و لام ذهنی است یا الف و لام عهد است، «الْعَلِی» یعنی آن کسی که بزرگ است، آنکه اشاره به غایب است، پس اختصاص به او دارد؛ که او، کلمه ی او، کلمه ی «هو» به اصطلاحی یکی از اسمای حق است تعالی شأنه. برای چه؟ برای اینکه اشاره است. غیر از او صاحب اشاره ای نیست. پس «الْعَلِی»، الف و لام هم اشاره به اوست که اوست بلند و از این جهت «الْعَلِی»، وقتی عبدالعلی می گویند، عبدالعلی یعنی بنده ی آن خدای بزرگ، آن «علی»، عبد علی یعنی بنده ی این علی. عبد علی گفته نمی شود. البته عرب ها خیلی اسم های اینطوری دارند، عبد علی. ولی در میان ما فارسی ها عبدالعلی گفته می شود و این بهتر است، این صحیح تر است. بواسطه ی اینکه «الْعَلِی» اسم خداست نه علی تنها و عبدالعلی یعنی بنده ی آن خدا.

آنوقت این مرحله از اینجا به پایین که می آید در قوس نزول، گفتیم که بعد از آنکه در ظلّ عالم اسماء و صفات ست، عالم ماهیّات، عالم اعیان ثابتة که هنوز به مرحله ی وجود نرسیده اند که باز اینها آن هفته ی گذشته مثال زدیم. مثل آن نقشه ای که معمار و مهندس در ذهن خودش ترسیم می کند و بعد آن نقشه را در خارج پیاده می کند. همان نقشه، آن نقشه که در ذهنش هست هنوز وجودی ندارد، ولی اساس وجود این بنا و ساختمان همان است، همان که در خارج وجود ندارد و در ذهن او موجود است، آن اساس است، این اعیان ثابتة است. عین ثابت، عین ثابت که اصطلاح می گویند مقصود آن است که در ذهن ما هست. حالا عالم اعیان ثابتة تحت ظلّ عالم اسماء و صفات است و آن عالم را در شرع «ازل و ابد» می گویند. ازل یعنی بی اوّل و ابد یعنی بی آخر، ازل و ابد اصطلاحش این است که او در «أَزْلُ الْأَزَال» بوده و در «ابد الابد» هم خواهد بود. اصطلاحی که می شود برای خداوند یعنی باقی است و همیشه بوده و خواهد بود، این است.

آن عالم ازل مقصود همان عالم اعیان ثابتة است که به اصطلاح «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ؛» که خداوند در آن روز از آن ماهیّات ممکنات از عالم استعداد و از تمام ذرات افراد بشر پیمان گرفت بر

خدایی و خالقیت خودش و بر اینکه آنها بنده‌ی او باشند و هستند و عبادت او بکنند، غیر او را عبادت نکنند. همه قبول کردند که خداوند می‌فرماید، ما آن روز برای اتمام حجت از شما پیمان گرفتیم، انبیاء را هم بعداً فرستاد برای اینکه آن پیمان ازل را یادآوری کند.

آن عالم را عالم ازل می‌گویند. چون همانطور که اول ندارد، آخر هم ندارد. پس بنابراین ابد هم هست، هم ازل است و هم ابد، «عالم ذر» می‌گویند، «عالم ذر». همانطور که گفتیم «مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ»، «عالم ذر» می‌گویند؛ یعنی عالم ذره، عالم ذر، یعنی تمام ذرات موجودات و ذرات افراد بشر در آنجا حاضر هستند، عالم هیاکل توحید می‌گویند. هیکل‌های توحید یعنی آن موجوداتی که حقیقت توحید، یعنی مظهر توحید هستند و حقیقت توحید در آنها جلوه‌گر است که این باز اقتباس شده از فرمایش حضرت امیر علیه السلام به کمیل که درخواست بیان حقیقت می‌کند. حضرت می‌فرماید تو را چه به حقیقت؟ یعنی تو هنوز به آن مقام نرسیده‌ای که درک حقیقت بکنی. عرض می‌کند مگر من صاحب سرّ تو نیستم؟ که این خودش دلیل است بر اینکه صاحبان اسراری داشته‌اند که ادّعی ما هم همین است که همیشه ائمه هدی، بزرگان دین، صاحبان اسراری داشته‌اند، اینطور در یک ردیف نبوده‌اند. یک عده‌ای بودند که لیاقتشان بیشتر بوده که صاحب سرّ بوده‌اند و دیگران آن مرتبه نبودند. عرض می‌کند مگر من صاحب سرّ تو نیستم؟ حضرت فرمودند چرا، ولی نه هر چه، هنوز به آن مقام نرسیده‌ای که بتوانی حقیقت را درک کنی. از من بر تو، «وَلَكِنْ يَرشَحُ عَلَيْكَ مَا يَطْفَحُ مِنِّي»؛ یعنی آنچه از دیگ معرفت من جوش می‌کند و قل‌قل‌هایی که بیرون می‌آید، قطره‌هایی که از آن دیگ بیرون می‌ریزد بر تو ترشح می‌کند، نه اینکه قابل آن باشی که همه‌ی آن دیگ که پر هست به تو برسد. نه هنوز به آن مقام نرسیدی. باز عرض می‌کند آیا مانند تو شخصی، سائلی را مایوس می‌کند و ناامید می‌کند کسی که سائلی باشد و به در خانه‌ی تو آمده باشد و درخواستی بکند «أَوْ مِثْلِكَ يُخَيَّبُ سَائِلًا» مایوس می‌کند؟ آنوقت حضرت شروع می‌فرماید به بیان حقیقت که «الْحَقِيقَةُ نُورٌ يَشْرُقُ مِنْ صُبْحِ الْأَزَلِ، فَتَلُوحُ عَلَى هَيَاكِلِ التَّوْحِيدِ آثَارُهُ»<sup>۱</sup>. می‌فرماید: حقیقت نوری است که ظاهر می‌شود از صبح

۱. رسایل فیض کاشانی (الکلمات المخزونة)، ج ۳، ص ۴۲.

ازل، چون از آنجا ظهور می‌شود، ظهور پیدا می‌کند حقایق و تجلیات، این است که صبح می‌نامند، مانند موقعی که خورشید ظهور می‌کند، نزدیک به طلوعش است و طلوع می‌کند اول صبح، صبح ازل یعنی از آن عالم، آنوقت آثارش ظاهر می‌شود بر هیاکل توحید. هیكل‌های توحید، یعنی همان اعیان ثابت‌ه که اول مرحله هستند که بتدریج به این عالم تنزل می‌کند، بر آنجا ظهور می‌کند و عالم را روشن می‌کند. اول آثار آن بر هیاکل توحید ظاهر می‌شود که همان عالم اعیان ثابت‌ه باشد. این است که آنجا را عالم هیاکل توحید هم می‌گویند، کتم عدم هم می‌گویند؛ یعنی چون از خود، آنجا که می‌گوید مولوی:

در عدم من شاهم و صاحب علم<sup>۱</sup>

یعنی در آن مقام از خودشان هیچ ندارند، وجودی ندارند، هستی ندارند، انانیت و شخصیتی ندارند، همان نور حق، افاضه‌ی حق است که بر آنها، این است که عالم کتم عدم می‌گویند، عالم غیب می‌گویند، آن عالم را عالم غیب هم می‌نامند چون از همه غیب است. آنوقت از آنجا ظهور می‌شود تا آنجا در پرده و پنهان است، بعد ظهور فیض حق می‌شود. آن ظهور که بر عالم موجودات می‌تابد آن را عالم مشیت می‌گویند. مشیت یعنی خواستن، خواستن که از شئی است و شاء یعنی خواست و مشیت یعنی عالم خواستن که آنجا ظهور می‌کند، می‌خواهد به اینکه ظاهر بشود و بر تمام موجودات تجلی بکند. این است که عالم مشیت نامیده می‌شود، عالم ایجاد نامیده می‌شود بواسطه‌ی اینکه از آنجا وجود ظهور می‌کند و نور وجود تجلی می‌کند و بر موجودات مختلفه می‌تابد، یعنی بر ممکنات، بر ماهیات می‌تابد و به آنها وجود عنایت می‌کند و از نظر اینکه خود همان وجود به آن ماهیات می‌رسد فعل حق است. پس اینکه فعل حق، از آن نظر هم این عالم است و صبح ازل هم که گفته می‌شود به اعتبار روی به غیب باز همان مرحله، روی به عالم غیب که دارد عرش می‌گویند و به عالم کثرات که دارد کرسی می‌نامند.

از آن مقام تنزل که کرد به اصطلاح فلاسفه که در هفته‌ی قبل و هفته‌ی پیش از آن شرح دادیم عالم عقول طولیه که در مراتب مختلفه که به اصطلاح حکما

عقول عشره می‌گویند که عقل عاشر جبرئیل است که مربی مؤمنین ست و مربی بندگان خدا، آنهایی که رو به عالم بالا می‌روند. آنوقت این عالم عقول طولیه را که به اصطلاح فلاسفه عقول طولیه می‌گویند در اصطلاح شرع عالم ملائکه مهیمین و مقربین می‌گویند، آن ملائکه‌ای که حیران هستند یعنی در معرفت حق و در فیض حق، در تجلی حق حیران هستند از این جهت آنها را ملائکه‌ی مهیمین می‌گویند، ملائکه‌ی مقربین می‌گویند که مقرب درگاه حق هستند اقلام عالیه می‌گویند. چون آنها، بوسیله‌ی آنها، چون لوح اصطلاح شده است و قلم، قلم در لوح می‌نویسد. لوح محفوظ داریم، لوح محو و اثبات داریم، آنوقت قلم اعلی، قلم اعلی یعنی آن قلمی که حق تعالی بر او ایجاد می‌کند و مقدرات این عالم را خلق می‌کند که قبلاً روی آن قسمت لوح نوشته می‌شود و مطابق همان در این عوالم ظهور می‌کند، این است که قلم اعلی می‌گویند. بعد از آن، آن قلم اول را که عقل اول باشد قلم اعلی می‌نامند و بعداً مراتب طولیه‌ی دیگر اقلام عالیه می‌گویند؛ یعنی آن اعلی ست، اینها عالی هستند، قلم‌های حق تعالی هستند. ام‌الکتاب می‌گویند، ام‌الکتاب هم به اصطلاحی قلم را می‌گویند، هم به اصطلاحی لوح را، لوح محفوظ را. برای اینکه از قلم در لوح، از قلم در کاغذ نوشته می‌شود و چون همه چیز این عالم در آن قلم است و از قلم ظهور می‌کند در روی کاغذ، روی لوح یعنی صفحه، از این جهت ام‌الکتاب است، یعنی مادر همه‌ی نوشته‌هاست، همه‌ی مجموعه‌های این عالم است. ام‌الکتاب، هم قلم عالی را ام‌الکتاب می‌نامند هم لوح محفوظ را ام‌الکتاب می‌نامند. «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ»<sup>۱</sup> که او در ام‌الکتاب که مادر کتاب هست، آن عالم بالا نزد ما اعلی است و حکیم که به اصطلاح عرفا همین ام‌الکتاب علی عليه السلام است که اینجا اشاره‌ای می‌فرماید «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ»؛ یعنی همه‌ی عالم بواسطه‌ی وجود او، اول به او، بر او نازل می‌شود و بعد از او ظهور می‌کند بر این عوالم. این مرحله‌ی عقول طولیه است که اصطلاح



فلاسفه بود، عقول طولیّه. بعد از مرتبه‌ی عقول طولیّه به اصطلاح فلاسفه عقول عرضیّه است که در یک ردیف هستند، در عرض همدیگر که یعنی کامل و اکمل نیستند، عالی و اعلی نیستند، همه در یک ردیف هستند. این عالم عقول عرضیّه باز به اصطلاحی امّ‌الکتاب است. برای اینکه آنچه که در این عالم ظهور می‌کند اوّل در آن عالم باید نوشته بشود که همین

### صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی<sup>۱</sup>

آنچه در آنجا هست در این عالم ظهور می‌کند. پس آن اوّل از قلم در لوح نوشته می‌شود و از لوح به این عالم جریان و سریان پیدا می‌کند. پس از این جهت آن را هم امّ‌الکتاب می‌نامند. امام مبین هم نامیده می‌شود که امام مبین آیه‌ی شریفه که امام یعنی پیشوای واضح‌کننده، پیشوای ظاهرکننده که حقایق را ظاهر می‌کند. آن عالم است و لوح قضا، قضا و قدر، قضا آنچه که حکم می‌شود، قدر آنچه که اجرا می‌شود. مقدر شده یعنی اندازه‌گیری می‌شود، آن را قدر می‌گویند. مثلاً فرض کنید در بودجه، در بودجه‌ی مملکتی، یک بودجه‌ای یکی بطور کلی معین می‌شود برای فلان وزارتخانه، این قضا است معین شده، بعد اینجا دومرتبه معین می‌کنند این وزارتخانه کدام اداره‌اش چقدر است، کدام اداره آنقدر است، چقدر است، تمام مبلغ را معین می‌کنند، این عالم قدر است. آن عالم قضا است که بودجه برای همه بطور کلی معین می‌شود. اینها البته برای مثال و نزدیک شدن به ذهن و فهم است. چون اصطلاح شرع هست لوح، قضا و قدر و قلم و امثال اینها؛ «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»<sup>۲</sup> و اینها برای تقریب به ذهن است. لوح قضا، اما مبین و لوح قضا و این دو عالم را یعنی عالم عقول عرضیّه و عالم عقول طولیّه را یعنی عالم عقول عرضیّه را که صاقّات صفاً می‌گویند «قیاماً لَا يَنْظُرُونَ» می‌گویند، اینها در مقابل عظمت حق همه صف کشیده‌اند. اصلاً نگاه به این طرف و آن طرف نمی‌کنند، مات و مبهوت و باز معنی دیگر «قیاماً لَا يَنْظُرُونَ» اینها ایستاده‌هایی هستند که هیچ نظر به جای دیگری نمی‌کنند.

۱. لغت‌نامه دهخدا، علی‌اکبر دهخدا، تهران: ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۶۴، ذیل «ابوالقاسم فندرسکی».

۲. سوره قلم، آیه ۱.

آنوقت عالم بعد از آن، بعد از عالم عقول عالم نفوس است. عالم نفوس هم عالم نفوس کلیّه داریم و عالم نفوس جزئیّه. نفوس کلیّه آن نفوسی هستند که مدبّره این عالم هستند، نفوس کلیّه مدبّر این عالم هستند. آنها را کتاب مبین که «وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ»<sup>۱</sup>. نه هیچ خشکی و نه هیچ تری نیست مگر اینکه در کتاب مبین الهی هست؛ یعنی همه در آنجا مقدر شده است و تعیین شده است هر چه در این عالم باید بشود که باز به این اصطلاح ملائکه می‌مُدبّراتِ امرًا می‌گویند. آن ملائکه‌ای که امور این عالم را تدبیر می‌کنند و اداره می‌کنند که همان عالم نفوس کلیّه باشد. لوح قدر می‌گویند، آن بالا، لوح قضا، این لوح قدر همانطور که گفتیم جزئیات بودجه‌ی وزارتخانه را که هر کدام، هر اداره‌ای چقدر باشد در اینجا معین می‌شود، این را لوح قدر می‌گویند. لوح محفوظ گفته می‌شود که اوّل گفته در این عالم ظاهر، هر چه باید از ابتدا تا انتها برای هر کسی مقدر شده باشد در این عالم هست لوح محفوظ است، ارواح عالیّه است برای اینکه خیلی بلند است نسبت به این عالم، عالم نفوس منطبعه‌ی جزئیّه را لوح محو و اثبات می‌گویند که لوح محفوظ داریم و لوح محو و اثبات.

### تتمّه

**عالم اسماء و صفات را در لسان شرع سراق و حجب نامند و ملائکه کزوبیین نامند که وراء عرشند و به اصطلاحی عرش و کرسی نامند از حیث جمعیت و از حیث کثرت اسمائی و عالم اعیان را در شرع، ازل و ابد گویند و عالم ذرّ و هیاکل توحید نامند و کتم عدم و عالم غیب عبارت از آن است.**

**و اوّل ظهور و فیض را مشیّت نامند به اعتبار اقتضاء ایجاد و چون خود ایجاد است فعل است و صبح ازل است و به اعتبار روی به غیب عرش و به اعتبار کثرات کرسی است و**

عالم عقول طولیه را در لسان شرع، ملائکه مهیمین و مقزبین و اقلام عالیه و قلم اعلی و عالم عقول عرضیه را اُمّ الكتاب و امام مبین و لوح قضاء و هر دو را صافات صفا و قیام لا ینظرون.

و عالم نفوس کلیه را کتاب مبین و مُدَبَّرَاتِ اَمْرًا و لوح قدر و لوح محفوظ و الواح عالیه و عالم نفوس منطبعه جزویه را لوح محو و اثبات و عالم مثال را که خیال مطلق است در ازاء خیال مقید مظهر لوح محو و اثبات و عالم بداء و ملائکه رُكْح و سُجْد و ذَوِی الْأَجْنَحِ و عالم حسّ را قدر عینی و عالم امضاء و عالم شهادت نامند.

و عالم طبیعت را کتاب مسطور و رُقّ منشور و سجن و دریای شور گویند و عالم هیولنی و ماده را تحت الارض و گاو و ماهی نامند که سرا و در دریای شور طبیعت و دم او محیط به عالم طبع است و منتهی به نقطه است و دایره است.

و مثال را برزخ گفته‌اند و مُلک و ناسوت و اشباح بر عالم شهادت اطلاق شود مقابل ارواح و ملکوت و قوس نزول بیاید تا به نقطه هیولنی یا قاعده طبع و از آنجا بر قوس صعود عود و عروج نماید تا به نقطه اولی و حشر به رحمان و شیطان.

و در قوس صعود از اعراف دو راه است؛ راهی به حضیض فلک رود و راهی بر اوج که جنان و جحیم است و به ازاء یکدیگر روند و با هم جمع نشوند مگر در نظر محیط کلّ که انسان کامل است.

دنباله‌ی همان مطلب توحید گذشته بود که مراتب عالم و تنزلات حقیقت وجود و

بعدش هم قوس صعود. گفتیم اوّل مرحله‌ی تجلّی، عالم مشیّت است بعد از عالم اسماء و صفات و فیض اقدس و فیض مقدّس. فیض مقدّس را می‌توان همان عالم مشیّت گفت. بعد از آن عالم عقول است، عقول طولیّه، بعد عقول عرضیّه که به اصطلاح شرع عالم ملائکه مهیّمین و مقربین می‌نامند. بعد از آن عالم عقول عرضیّه است که او را امّ‌الکتاب هم می‌گویند، کتاب مبین هم می‌نامند، لوح قضا هم گفته‌اند که حکم در آنجا جاری می‌شود نسبت به موجودات هم حکم ایجاد و هم حکم ابقاء، همه در آنجا جاری می‌شود این است که امام مبین گفته‌اند، لوح قضا نامیده‌اند و به اصطلاح شرع، ملائکه صافّات صفاً، ملائکه مهیّمین «قیاماً لَا یَنْظُرُونَ» که نظر به غیر ندارند، ایستاده‌اند در مقابل عظمت خداوند حیرانند که به اصطلاحی ملائکه مهیّمین می‌گویند. بعد از عالم عقول، عقول طولیّه و عقول عرضیّه عالم نفوس است، هم عالم نفوس کلیّه و عالم نفوس جزئیّه. نفوس کلیّه چون فرق بین نفس و عقل، آنطور که گفته‌اند عقل از ماده و مدّت و تعلق به ماده مجرد است، به هیچ وجه تعلق به ماده هم ندارد. نفوس مجرد از مادّه و مدّت هستند، ولی تعلق به مادّه دارند، توجّه به مادّه دارند، باز نفوس جزئیّه، که انواع موجودات این عالم تحت توجّه و تربیت آنها هستند که همان به اصطلاح افلاطون مثال افلاطونی می‌گویند.

وَ عِنْدَنَا الْمِثَالُ الْاَفْلَاطُونِي

لِكُلِّ نَوْعٍ فَارَدُهُ الْعَقْلَانِي<sup>۱</sup>

اینها را مثال افلاطونی می‌گویند که

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

همینطور عکسش، «صورتی در بالا دارد آنچه در زیر هستی»، ولی اینجا

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

یعنی آنها ارباب انواع هستند و مربّیان این عالم هستند که آنها قبل از آن، قبل از افلاطون می‌گفتند اینها ارباب انواع به اصطلاح بت پرست‌ها خدایان که برای هر نوعی خدایی قائل بودند که مربّی اوست و آن نوع تحت تربیت او واقع می‌شود. ولی افلاطون

۱. شرح المنظومه، ج ۳، ص ۷۰۲.

چون مؤحد بود گفت اینها ربّ نیستند، اینها معبود نیستند، اینها مرّی هستند یعنی به امر خداوند تربیت انواع تحت اراده‌ی آنهاست؛ که این را می‌توان با حکم شرع هم تطبیق کرد. همانطوری که در اخبار رسیده است که در زیر عرش خروسی است که فریادش همیشه، مناجاتش «سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ»<sup>۱</sup>؛ یعنی پاک است، پاکیزه است خداوند، منزّه است از همه‌ی بدی‌ها، خدای ملائکه و روح است. در زیر عالم عرش و کرسی خروسی است که هر وقت او می‌خواند خروس‌های این عالم هم به صدا می‌آیند، یعنی می‌شنوند، از نظر ملکوتی صدای او را می‌شنوند؛ یعنی که او مرّی اینهاست، آن فرد مرّی اینهاست. یا ماهی و گاو و امثال اینها که در اخبار رسیده است که زمین روی شاخ گاو قرار گرفته است و گاو هم به پشت ماهی در دریا است و زمین روی اینها، اسرار است اینها. رموز است. نه اینکه صورت ظاهر این زمین به این عظمت در پشت گاو قرار گرفته باشد و او هم در پشت ماهی و او هم در دریا. بواسطه‌ی اینکه حالا که طیاره می‌رود دور می‌زند می‌بینند نه، این کره‌ای است که در فضا قرار گرفته است. پس نه اینکه بگوییم العیاذ بالله آنها دروغ گفته‌اند یا خلاف گفته‌اند یا اشتباه کرده‌اند، نه اینطور نیست آنها حقایق عالم را فرموده‌اند و به نظرهای دیگری گفته‌اند که هر کدام اشاره به یک رمزی است. اینها دلالت می‌کند بر اینکه هر یک از انواع مرّی دارد که اینها تحت تربیت او هستند. این همان مثال افلاطونی است و این مثال افلاطونی عالم نفوس جزئیّه است، عالم نفوس جزئیّه که همه در آنجا منطبق می‌شوند، همه‌ی مقدّرات این عالم در آنجا منطبق می‌شوند. از این جهت است که او را کتاب مبین می‌گویند. کتاب یعنی نوشته شده، جمع‌آوری شده است همه‌ی آنچه که در این عالم باید واقع بشود و همه‌ی موجودات، حقیقتش در آنجا جمع‌آوری شده است و در آنجا هست، ثبت است که همانطوری که می‌گویند مثلاً در برنامه‌ی بودجه و امثال اینها معین می‌شود که مثلاً در فلان جا چه چیز خرج بشود، در چه موقع، صورت ظاهر، معلوم نیست مگر اینکه موقعش برسد و محلش برسد که در آنجا و آن عالم هم همه‌ی موجودات محفوظ هستند در لوح محفوظ که حفظ شده است نزد خداوند و از آنجا به این عالم نازل می‌شود، به این عالم

فرود می‌آید آنچه مقدر است و آنچه باید در این عالم واقع بشود همه در آن عالم وجود دارد خداوند قبلاً در آنجا مقدر فرموده است که همین مثال که در دو هفته‌ی گذشته گفتیم این بهترین مثال است که واضح می‌کند. همان مهندسی که نقشه‌ی ساختمان خودش را ولو نقشه‌ی ساختمان بسیار مجهز، مدرن، وسیع طولانی که ممکن است مثلاً یک کیلومتر زیر ساختمان قرار بدهد، ولی همه‌ی آنها را در ذهن، همه‌ی آنها در ذهن او جمع‌اند، همه‌ی آنها، ساختمان در ذهن او جمع است. ولی وقتی می‌خواهد در خارج سرایت کند و نقشه را پیاده بکند بتدریج پیاده می‌شود در موقع خودش و بتدریج این انجام می‌شود. این است که آن لوح محفوظ است. بعداً گاهی هست تغییرات مختصری در اصل ساختمان و نقشه‌ی کشیده شده داده می‌شود، مثلاً بجای اینکه آنجا را یک متر قرار بدهند هفتاد و پنج سانتی‌متر می‌کنند، بجای اینکه در این طرف قرار بدهند آن طرف یک قدری کج می‌کنند. این لوح محو و اثبات است که یعنی آن نقشه‌ی اولی که هنوز پیاده نشده در این عالم تغییر می‌کند. ولی در مقام لوح محفوظ فرق نمی‌کند یعنی بالاخره معین شده است که این ساختمان چند تا در داشته باشد، درهایش معین شده در کجاست، طرف شرقی چه چیز باشد، طرف غربی چه باشد. اینها همه‌اش معین شده منتها مختصر جزئیاتی در آن تغییری پیدا می‌شود، آن لوح محو و اثبات است. لوح محفوظ عالم نفوس کلیه است و بعد از آن عالم نفوس جزئیّه است.

در عالم نفوس جزئیّه اصطلاح لوح محو و اثبات می‌شود، آنجا عالم لوح محفوظ است ولی وقتی می‌آید به این عالم، لوح محو و اثبات می‌شود. مثلاً در آن عالم لوح محفوظ مقدر است به اینکه فلان کس چقدر عمر کند، هفتاد سال عمر کند ولی بعداً در آن جریان زندگانی او به اصطلاح ما در چند مرتبه حالتی، تصادفی پیش می‌آید که خطر گذشته شدن هم هست و نزدیک به مرگ است یا مرض خطرناکی که نزدیک به مرگ است که همه می‌گویند، مایوس می‌شوند از حیات او، به اصطلاح بعضی قرار می‌گویند، مایوس می‌شوند از حیات او و همه خیال می‌کنند دیگر این میمیرد. بعد اتفاقاً حالا هر جور هست صحت برای او پیدا می‌شود یا بر اثر معالجات یا تصادفی و صحت پیدا می‌شود و حالش خوب می‌شود و

برمی‌گردد. اینکه می‌گویند می‌میرد و بهبود ندارد این مربوط به لوح محو و اثبات است؛ یعنی در لوح محو و اثبات این معین شده است به اینکه این مریض می‌شود و امید حیات هم برای او نمی‌ماند و بعداً بهبودی پیدا می‌کند. ولی در عالم لوح محفوظ مقدر است که همان در سن هفتاد سالگی بمیرد، ولو در پنجاه سالگی این مرض برای او پیدا شده این تصادف هم واقع شده ولی در لوح محفوظ آن مقدری که باید واقع بشود در لوح محفوظ است. به عبارت آخری چون بعضی می‌گویند که چطور می‌شود که برای خدا محو و اثبات ندارد دیگر، آیه می‌قرآن است البتّه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»<sup>۱</sup>. اشاره به لوح محفوظ است. ولی این مثال این است که فرض کنیم که کسی جلوی اتاقی نشسته است درش هم باز است، عده‌ی زیادی از آن جلو عبور می‌کنند، عده‌ی زیادی از آنها از آنجا عبور می‌کنند، این خیال می‌کند به اینکه همین یک نفر است ولی می‌بیند نه، رفت و یکی دیگر آمد. در ذهن او، در چشم او آن یک نفر را می‌بیند ولی در ذهن او می‌داند صد نفر یا هزار نفر از اینجا حالا عبور می‌کنند. آنکه می‌داند که عبور می‌کنند، این لوح محفوظ است ولی چشم او چون یکی دو تا را بیشتر نمی‌بیند که عبور می‌کنند و می‌روند این لوح محو و اثبات است؛ یعنی این یکی می‌آید و می‌رود محو می‌شود باز یکی دیگر بجای او می‌آید. این است که بعضی برای بداء اشکال کرده‌اند که چطور می‌شود بداء حاصل بشود، اول خداوند یک چیزی مقدر کرده باشد مثل قضیه‌ی حضرت اسماعیل و ذبح‌اش که بفرماید، امر بفرماید به اینکه حتماً باید تو اسماعیل را بکشی، قربان کنی، به ابراهیم امر می‌شود. آنوقت این مهیا می‌شود، حضرت ابراهیم هم مهیا می‌شود، کارد هم می‌آورد، طناب هم می‌آورد، کارد را هم خیلی تیز می‌کند. به حضرت اسماعیل می‌فرماید که من اینطور مأمور هستم و تو رأی‌ات چیست؟ عرض کرد پدر جان هر چه خدا فرموده همان را انجام بدهید. من مطلق هستم و اطاعت می‌کنم به آنچه امر اوست. این است که حضرت اسماعیل را می‌آورد. باز عرض می‌کند حضرت اسماعیل آن نهایت بندگی و اطاعتی که دارد و در عین حال نمی‌خواهد ناراحتی برای پدر بزرگوارش پیش بیاید، عرض کرد پدر جان قبل از اینکه مرا بکشی اول

دست و پای مرا ببند، برای اینکه ممکن است من در آن موقع که قربانی می‌کنی دست و پا بزنم و دست و پای من به خون آلوده شود و لباس تو خونی بشود، آلوده بشود، این اندازه مورد علاقه بود. این است که حضرت رأی او را، عرض او را قبول می‌کند، می‌بندد دست و پایش را، بعد کارد به گلویش وارد می‌آورد، هر چه می‌کشند این کارد نمی‌برد، این کارد نمی‌برد و حضرت عصبانی می‌شوند و کارد را روی زمین می‌اندازد، این کارد سنگ را می‌شکافت. بعد حضرت می‌فرمایند، تندی می‌کنند، می‌فرمایند، آن از نظر معنا چون امر او مطاع است ولو بر جمادات باشد، به کارد می‌فرمایند تو امر مرا اطاعت نمی‌کنی؟ این است که عرض می‌کند «الْخَلِيلُ يَا مُرْنِي وَالْجَلِيلُ يَنْهَانِي»<sup>۱</sup> خلیل خدا به من امر می‌کند که بپرَم، ولی خدا مرا نهی می‌کند و می‌فرماید نَبْر. در این بین گوسفندی برای قربانی می‌آید که حالا این هم اشاراتی دارد. بعضی گفته‌اند به اینکه مقصود امتحان خود حضرت ابراهیم بود برای اینکه خیلی علاقه داشت به حضرت اسماعیل و این علاقه در آن مقام، علاقه‌ی به غیر هم که داشته باشد باید بواسطه باشد و وسیله باشد، یعنی به طفیل دوستی خدا باشد و الا غیر خدا را نباید توجه داشته باشد. این است که امر می‌شود که تو باید اسماعیل را که مانع راه سلوک توست از بین ببری و بکشی، قربانی بکنی، او هم اطاعت می‌کند. برای اینکه نشان بدهد به اینکه نه، من هر چه دارم از اوست و همه چیز را هم فدای او می‌کنم، فدای محبوب خودم می‌کنم. بعضی گفته‌اند چون حضرت اسماعیل لیاقت جانشینی حضرت ابراهیم را داشت، هر چند قبل از ابراهیم رحلت فرمود ولی می‌خواست او را تربیت کند و هنوز انانیتی از او باقی بود، این است که خداوند می‌خواست امتحان کند اسماعیل را که تا چه اندازه حاضر به اطاعت امر او است. بعضی می‌گویند امتحان هر دو بود، هم ابراهیم را می‌خواست امتحان کند هم اسماعیل را و ضمناً چون در آن زمان معمول بود که نذر می‌کردند فرزندشان را در مقابل بت قربانی بکنند، اصلاً قربانی کردن فرزند، دوست مورد علاقه‌اش معمول بود. این است که می‌خواست خداوند نشان بدهد به اینکه فرزند کشتن و از بین بردن یک جان فایده‌ای ندارد، باید چیزی که به درد مردم بخورد، بجای آن



گوسفند بکشید که گوشتش را دیگران استفاده نکنند، نه اینکه فرزند را قربانی بکنید. این است که از آن به بعد قربانی کردن فرزند هم منسوخ و ممنوع شد. علناً فرمود به اینکه جایز نیست.

حالا این بداء حاصل شد؛ یعنی اوّل امر شد به اینکه قربانی بکند اسماعیل را و بعد بداء حاصل شد، گوسفندی بجای او خداوند فرستاد و بعد ایراد می‌گیرند، بعضی می‌گویند که چطور می‌شود که رأی خدا عوض بشود، رأی خدا که عوض نمی‌شود. عوض شدن موقعی است که کسی، من الان تصمیم می‌گیرم بروم به فلان جا بعد رأیم عوض می‌شود که حالا صرفنظر کنم، کار دیگری بکنم یا جای دیگری بروم، این برای اینکه فکرم ناقص بوده، معلوم می‌شود که آن رفتن چندان لازم نبوده این لازم‌تر بوده. ولی در خدا که این چیزها نیست، خدا هر چه می‌فرماید «يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ»<sup>۱</sup>. پس چطور برای خدا بداء می‌شود؟ ما می‌گوییم این بداء است از نظر ماست نه از آنجا. مثل کسی که فرزندی، پدری فرزندش را می‌خواهد امتحان کند. می‌گوید به اینکه، تهدید می‌کند، اوّلاً به دیگری می‌گوید به اینکه من فرزندم را می‌خواهم تنبیه کنم، فلان خلاف کرده، یا می‌خواهم بینم چه اندازه مطیع است و تهدیدش می‌کنم یا می‌خواهم او را بزنم یا اینکه سخت‌گیری به او بکنم، ولی تو بیا وساطت کن. حالا او امر می‌کند بیاورید او را می‌خواهم بزنم، می‌خواهم حبسش کنم، می‌خواهم زجرش بدهم که ملامت می‌کند یا سخت‌گیری می‌کند به فرزند، آنوقت یک مرتبه او می‌آید وساطت می‌کند، می‌گوید این دفعه گذشت کنید و عفو کنید، بعد می‌گوید بسیار خب عفو کردم. فرزند که نمی‌داند موضوع را، می‌گوید بداء حاصل شده یعنی اوّل رأیش این بود که من را تنبیه کند و بعد منصرف شد. ولی خودش که می‌داند از همان اوّل قصد تنبیه کردن نداشته، از همان اوّل به این خیال نبوده یا آن شخصی که وارد هست و مطلع هست و واسطه شده او می‌داند که اصلاً قصد تنبیه نبوده، پس برای او، برای آن فرزند محو و اثبات شد؛ یعنی اوّل یک امری شد و بعد محو شد، اما خود آن شخص و آن واسطه، آنها می‌دانند که محو و اثباتی نیست، محفوظ است، یعنی همان نظری که اوّل بوده. خداوند از همان

اول می دانست که گوسفند خواهد فرستاد به جای اسماعیل و یا اینکه ابراهیم هم می دانست و می خواست به اسماعیل نشان بدهد که من تو را می خواهم قربانی بکنم برای اینکه او حالش عوض بشود، او حال تسلیم پیدا بکند و بعداً خودش، مثل اینکه جبرئیل واسطه می شود و اینطور انجام می دهد. از این جهت بداء در واقع نسبت به ماست که لوح محفوظ را، آن عالم بالا را نمی بینیم. یا قضیه ی حضرت عیسی علیه السلام که با چند نفر از حواریین خودش می گذشت از کوچه ای دید صدای آواز و رقص و طرب از منزلی بلند است، تحقیق کرد معلوم شد در آنجا عروسی است. فرمود فردا از همین خانه صدای عزا بلند می شود. رفتند، تشریف بردند و بعد هم برگشتند دیدند نه همان ساز و ضرب و عروسی و خوشحالی است، هیچ خبری از عزاداری نیست. اصحاب، حواریین عرض کردند چطور شد؟ دیروز اینطور فرمودید و حالا هیچ خبری نیست، همان رویه است، در زدند فرمودند که اینجا چه خبر است؟ عرض کردند عروسی است. فرمودند که ممکن است من بیایم و آن اتاق عروس و داماد را ببینم؟ عرض کردند بفرمایید. احترام کردند و حضرت تشریف آوردند و بعد فرمودند به عروس که تو دیروز چه کار خیر انجام دادی، کاری کردی؟ فکری کرد و اول که متوجه نشد، بعد اظهار کرد که بله همه مشغول عروسی و خوشحالی و ضرب و رقص و اینها بودند و فقیری آمد دم در اظهار ناداری کرد و درخواست کرد که چیزی به او بدهند، هیچکس متوجه او نشد، هیچکس به فکر نیفتاد که او را کمکی بکند، من خودم غذایی که برای من آوردند دلم برای او سوخت، آن غذای خودم را به آن فقیر دادم. فرمودند تشک را بلند کن، تشک را بلند کرد یک مار سیاه بزرگی در زیر تشک چنبره زده بود، فرمودند این مأمور بود که تو و داماد را، هر دو را بزند که از بین بروید. چون آن صدقه را دادی این بلا رفع شد. حالا این بداء است می گویند بداء حاصل شده، اول آنطور، اما بداء نسبت به خداوند نبود، بداء نسبت به آن دید حضرت بود برای اینکه عالم مثال، عالم لوح محو و اثبات است و عالم نفوس، عالم لوح محفوظ است.

گاهی هست اولیاء انبیاء فقط تا عالم مثال چشمشان باز می شود، عالم مثال را می بینند، ولی عالم بالاتر را نمی بینند. در لوح محفوظ مقدر شده بود به اینکه مار بیاید و بعد

آن صدقه بدهد و بلاى این رفع بشود و زنده باشد. اما در عالم محو و اثبات چون روز به روز، جریان به اصطلاح روزانه است و حکم به اصطلاح روزانه، تدبیرها و احکام در هر روز صادر می‌شود. برای فردا بنا شد در لوح محو و اثبات مشاهده فرمود که این مار آمد و مار هم کارش زدن ست، نیش زدن ست. این قسمت را مشاهده فرمود و فرمود صدای عزا بلند است، اما بعدش را توجه نفرمود. این است که خبر داد، ولی بعداً معلوم شد که بر اثر صدقه آن بلا رفع شده یا می‌خواست نشان بدهد به آنها بفهماند، خود حضرت که می‌دانست، ولی می‌خواست به آنها بفهماند به اینکه صدقه رفع بلا می‌کند که این مَثَل معروفی است. از این جهت غالباً می‌گویند به اینکه وقتی کسی خواب بدی بینند، صبح، صبح زود صدقه‌ای بدهد و صدقه غالباً رفع بلا می‌کند. حالا این بداء است، بداء حاصل شد. در لوح محو و اثبات آنچه مقدر شده بود تغییر کرد، تغییر کرد و آن بلایی که سبب عزا بود برطرف شد، اما در لوح محفوظ همه سر جای خودش باقی ماند.

آن عالمِ نفوسِ کلّیه به اصطلاح لوح محفوظ است و عالم مثال که پایین‌تر از آنجاست و عالم نفوس جزئیّه هم نامیده می‌شود آن لوح محو و اثبات ست، لوح محو و اثبات گفته می‌شود که خیال مطلق باشد که همانطور که گفتیم، بنابراین عالم بداء هست، اصطلاح بداء باز حدیثی رسیده است که «عَبْدُ الْمُطَّلِبِ أَوَّلُ مَنْ قَالَ بِالْبَدَاءِ»<sup>۱</sup>. عبدالمطلب به عقیده‌ی ما از بزرگان بود، از بزرگان و جانشینان حضرت مسیح بود و بعد از عبدالمطلب هم حضرت ابوطالب و حضرت رسول هم از کوچکی تحت نظر حضرت ابوطالب بزرگ شد و خود حضرت در آن حدیثی که در من لا یحضره الفقیه ذکر شده می‌فرماید که وصایت، وصایت الهیه و خلافت الهیه به برده رسید «وَدَفَعَهَا إِلَيَّ بَرْدَةً»<sup>۲</sup>، در احادیث رسیده است که بَرْدَةَ مراد ابوطالب ست، امانات الهیه به ابوطالب و از ابوطالب به حضرت رسول رسید و حضرت ابوطالب «مَاتَ مِنْ يَوْمِهِ» یعنی در همان روز از دنیا رفت. آنوقت عبدالمطلب پیش خودش تصمیم گرفت که بعضی می‌گویند دوازده تا بعضی می‌گویند ده تا اگر ده تا پسر داشته باشد یا

۱. الکافی، ج ۱، ص ۴۴۷.

۲. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.، ج ۴، ص ۱۷۷.

دوازده تا یکی را قربانی کند و وقتی که عبدالله کوچکتر از همه بود و عبدالله که متولد شد آن تصمیمش را بنا شد عملی بکند و عبدالله خیلی عزیز بود پیش حضرت از همه عزیزتر بود. عبدالله پدر حضرت رسول ﷺ و اهل مکه هم خیلی دوستش داشتند. مادرش اهل مدینه بود و از آنجا...

بعد تصمیم گرفتند که عبدالله را، یعنی قرعه زدند بین بچه‌ها که کدامیک را قربانی کنند؟ نام عبدالله آمد و حضرت تصمیم گرفتند آن را قربانی بکنند. مردم ملتفت شدند، خبر شدند به اینکه عبدالمطلب می‌خواهد عبدالله را قربانی بکند، اصرار که آخر چرا بچه به این خوبی را، فرزند عزیزت را می‌خواهی قربانی کنی؟ می‌فرماید من نذر کردم و در راه خدا و قرعه هم به اسم او آمده از این اولاد من، پسرهای من و من باید قربانی کنم، خُلف نمی‌کنم، هر چه اصرار کردند و حتی اهل مدینه، فامیل مدینه‌اش، فامیل مادری‌اش فهمیدند، آمدند اصرار، التماس که صرف نظر کند، قبول نفرمود. بالاخره عرض کردند که حالا می‌خواهی قربانی بکنی بجای او شتر بگش. فرمود نه من چون به اسم فرزندانم هست قبول نمی‌کنم، بالاخره قرار شد قرعه بکشند و عبدالله را با یک شتر به اسم عبدالله آمد، ده شتر کردند اسم عبدالله آمد، بیست شتر کردند باز اسم عبدالله آمد، مرتب گفتند که حالا زیادترش کنیم، پنجاه شتر کردند باز به اسم عبدالله آمد، بالاخره صد شتر کردند، وقتی صد شتر کردند قرعه به اسم شترها آمد، این است که حضرت منصرف شدند از قربانی کردن عبدالله، و در فقه اسلام هم حضرت دیه‌ی انسان را در قتل خطای یکی از دیه‌ها را، البتّه پول و طلا و نقره و گوسفند اینها هر کدام اندازه‌ی معین شده و یا صد شتر بعنوان دیه داده بشود در قتل خطا، حضرت فرمودند بداء حاصل شد. بداء یعنی اوّل خداوند مقدر فرموده بود که عبدالله را بکشند، قربانی کنند ولی بعداً به اسم شترها آمد. این بداء است. البتّه این در لوح محفوظ الهی مقدر بود به اینکه عبدالله اسمش بُرده بشود برای قربانی تا تصفیه بشود تا از جان خودش بگذرد و علاقه‌ی او به امر دین و مذهب و اطاعت پدر معلوم بشود ولی بعداً برمی‌گردد به امر خدا در همان لوح محفوظ مقدر بود و ثابت بود، بعداً صد شتر بشود، تبدیل بشود به صد شتر؛ اما صورت ظاهر عبدالمطلب نمی‌دانست که این قرعه به اسم شترها خواهد

آمد. پس این بداء حاصل شد. «عَبَدَ الْمُطَّلِبِ أَوَّلُ مَنْ قَالَ بِالْبَدَاءِ».

بعضی مخصوصاً اهل سنت ایراد گرفته اند که چطور بداء برای خدا ممکن است؟ رأی خدا که تغییر نمی کند. ولی به این ترتیبی که گفتیم معلوم می شود که بداء برای خدا نیست، برای ما بداء حاصل شد. در آنجا امر محتوم است و لوح محفوظ و مراتب مختلف است در آن مرتبه ی بالا محتوم و مقدر و معلوم است، ولی در مرحله ی پایین تر عوض می شود، تغییر می کند. این عالم مثال است، عالم مثال بین عالم نفوس جزئیّه است و این عالم، عالم طبیعت است. آنوقت در این عالم، در اینجا هم اینها ملائکه به اصطلاح فقه، به اصطلاح شرع آنجا را، آن عالم را، عالم ملائکه ی رُحّ و سَجْد یا ذَوِ الْأَجْنَحِه می گویند، رُحّ می گویند به واسطه ی اینکه سرشان به زیر و رو به این عالم هستند، سر به بالا نیست که رو به عالم بالا باشد، رو به این عالم هستند، این است که رُحّ هستند، سَجْد یعنی، اصلاً چسبیده ی به این عالم حس هستند، سَجْد می گویند. ذوالاجنحه، صاحب بال ها چون در آن مقام بالا دیگر بال و اینها مشاهده نمی شود. اینجا است که چون ارتباط با این عالم دارند شباهت به محسوسات پیدا می کنند، ذوالاجنحه می شوند. از آنجا به بعد عالم طبیعت می شود این عالم، عالم قَدَر عینی می گویند، قدر یعنی مقدر شده، اندازه گرفته شده. آنچه در آن عالم هست وارد این عالم می شود عینیّت پیدا می کند، شخصیت پیدا می کند، قدر عینی می شود عالم امضاء می شود یعنی گذراندن آنچه در آن عالم هست در این عالم می گذرد و در این عالم تثبیت می شود، از این جهت عالم امضاء می گویند، عالم شهادت می نامند. برای اینکه حاضر می شوند، در خارج تشخّص پیدا می کند.

آنوقت پایین تر از این مرحله ی حس، عالم طبیعت است که عالم جسم، ماده و صورت باشد که او باز به اصطلاح کتاب مسطور می گویند، کتابی است که نوشته شده است. چون همه ی موجودات این عالم در آن عالم طبیعت است و از عالم طبیعت پیدا می شود. پس کتاب مسطور می گویند و دریا، زندان می گویند. بواسطه ی اینکه این زندان طبیعت بالاترین زندان است که روح انسان از آن عالم بالا به این عالم آمده است که

## مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک

چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم<sup>۱</sup>

یعنی حبس کرده‌اند این عالم سجن است، دریای شور است. بواسطه‌ی اینکه شیرینی مال آن عالم است. این عالم شوری و تلخی است. عالم هیولئی و ماده را تحت الارض می‌گویند، آن عالم که آخرین نقطه‌ی سریان حقیقت است، آن عالم را تحت الارض می‌نامند که گاو و ماهی در آنجاست که این عالم روی آن قرار گرفته است.

عالم مثال را به اصطلاحی برزخ می‌گویند به واسطه‌ی اینکه برزخ بین عالم ماده و عالم تجرّد است، مثل عالم خوابی که برای ما پیدا می‌شود. آن را عالم برزخ می‌گویند. عالم مُلک می‌گویند، در مقابل ملکوت و ناسوت هم می‌گویند در مقابل آن عالم و همینطور عالم اشباح، شبیح یعنی یک چیزی که صورت ظاهر یک شکل موهوم، این موجودات این عالم در واقع حکم شبیح دارند نسبت به آن موجودات حقیر آن عالم، پس عالم اشباح می‌گویند در مقابل ارواح و ملکوت.

آنوقت این قوس نزول همینطور پایین می‌آید تا به نقطه‌ی هیولئی می‌رسد و همینطور که هفته‌ی گذشته گفتیم از آنجا سیر می‌کند به عالم بالا می‌آید جماد می‌شود و نبات می‌شود و حیوان می‌شود و انسان می‌شود. تا اینجا در این عالم مراتب این عالم است از آنجا به عالم تجرّد می‌رود، آنوقت عالم برزخ ثانی می‌شود، برزخ عروجی، آن برزخ نزولی است، این برزخ عروجی و صعودی است و در آنجا است که بعداً اعراف پیدا می‌شود، «وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ»<sup>۲</sup> در بعضی اخبار رسیده است که «نُحْنُ أَهْلُ الْأَعْرَافِ»<sup>۳</sup>، ما ایم اهل اعراف که امیر المؤمنین علی علیه السلام و ائمه‌ی طاهرین علیهم السلام اهل اعراف هستند.

۱. دیوان همام تبریزی، محمد بن فریدون همام، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵.

۲. سوره اعراف، آیه ۴۶.

۳. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۲۵۰. (با کمی تفاوت)

از آنجا دو راه پیدا می‌شود یک راه باز می‌گردد به درجه ی پایین که در عالم سجّینی باشد و عالم ملکوت سفلی که عالم جتّی و شیاطین باشد، یک راه هم می‌رود به طرف بالا که عالم بهشت باشد؛ که در آنجا دو راه می‌شود «وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ»<sup>۱</sup>؛ که دو راه به او نشان دادیم، هدایت کردیم، یک راه به پایین می‌رود یک راه به بالا. البتّه آن کسی که رو به عالم پایین می‌رود غیر از آن است که رو به عالم بالا. هر دو با هم جمع نمی‌شود چون یکی بهشت است یکی جهنّم. جز برای کُمَّل که همه در اختیار آنهاست که اهل اعراف باشد، امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و پیروان آن حضرت ائمّه طاهرین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و اولیایی که پیرو آنها هستند، آنها محیط بر کلّ هستند، هم جهنّم را می‌بینند، هم بهشت را می‌بینند، نسبت به همه محیط هستند. اینها مراتب نزولی و صعودی دایره‌ی وجود است که البتّه دایره هم به عنوان مثال می‌گوییم و به عنوان تمثیل. وَالْأَدَايِرَةُ لَا تَمِثُّهَا شَيْءٌ.

## توحید [۱۷]

نمایش ذات به صفت است و صفت تابع ذات است و اسم  
نمونه‌ی مسمی است و هیاکل مظاهر اسمائند، و فعل تنزّل  
فاعل و تابش ذات و نمایش اراده است به اصطلاحی و  
عین اراده به اصطلاحی، پس توحید ذاتی و صفاتی و افعالی  
تمام آید.

در همه‌ی مراتب، توحید تجلی دارد و یکی است در همه مراتب وحدت هست، آن  
هم به اعتباری سه مرتبه دارد. یکی توحید ذاتی، یکی توحید صفاتی و یکی توحید افعالی.  
توحید ذاتی این است که در عالم وجود حقیقتی متحقق جز یک حقیقتی نیست و آن  
حقیقت هستی است، ذات حق است تعالی شأنه که هستی عین ذات اوست، دو تا نیست  
برای اینکه اگر در مقام ذات او هستی جدا باشد از او، پس در مقام ذات هستی ندارد، هستی  
عارض او شده است. در صورتی که حق تعالی هستی صرف است و ممکن نیست که هستی از  
او منفک شود که واجب الوجود نامیده می‌شود. واجب الوجود یعنی وجودش از او قابل  
انفکاک نیست و این البته چیزی است که مورد اتفاق همه است و واجب الوجود را حق است  
تعالی شأنه و غیر او نیست و این باز غیر از وحدت وجود است. باز این اصطلاح دیگری است.  
البته اصطلاح عرفا این است که حقیقت هر چیز یکی است و دو تا نیست.

برای اینکه اگر فرض کنیم ذات حق تعالی شأنه وجودی داشته باشد و ممکنات وجود  
دیگری داشته باشند این شرک می‌شود، دو وجود، دو هستی قائل شده‌ایم. در صورتی که در  
عالم وجود ما می‌گوییم یکی است. «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، یعنی چه؟ یعنی نیست معبودی مگر او،  
نیست موجودی مگر او، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ». پس نمی‌شود که دو تا وجود قائل بشویم. منتها ما  
می‌گوییم همانطور که بارها شرح دادیم بعضی از عرفا می‌گویند که همان اصطلاح پهلویین یا  
پهلویون که «الْوَجُودُ عِنْدَهُمْ حَقِيقَةٌ لَا تَشْكُكُ تَعَمُّ»؛ که مراتب مختلفه برای حقیقت  
وجود هست. آن مقام بالا و عالی، ذات حق تعالی شأنه است که واجب الوجود است و بعد از  
آن، وجودها از خودشان نیست، یعنی ممکنات از خودشان وجود ندارند و وجود آنها از حق



است. پس وجود یکی است منتها ممکنات که وجود پیدا می‌کنند از طرف آن وجود واحد حقیقی است. این یک مرتبه‌ی نازله‌ای از عقیده‌ی وحدت وجود است. مرتبه‌ی بالاتر این است که بگوییم اینها نسبت به وجود دارند، اصلاً وجودی به خودشان تعلق نگرفته است، منسوب به وجود هستند. مثل اصطلاحی که در عرب هست. می‌گویند «لابن»، لابن یعنی شیر فروش، ماست فروش و «تامر» یعنی خرما فروش ولی اگر به اصطلاح نحوی بخواهیم و نحوی و صرفی معنی بکنیم «لابن» یعنی شیردهنده، «تامر» یعنی خرما دهنده، در صورتی که این معنی ندارد، چونکه نسبت به خرما دارد و خرما می‌فروشد، این است که او را «تامر» می‌گویند و چون نسبت به «شیر» دارد، شیر و ماست می‌فروشد او را «لابن» می‌گویند، نه اینکه خودش شیر داشته باشد یا از خودش یا «تامر» خودش تمردهنده باشد یا صاحب تمر، یعنی در وجود خودش خرما باشد. پس این موجود هم که ما می‌گوییم، نسبت می‌دهیم موجودات را به وجود و می‌گوییم «موجود» مثل همان «تامر» که تامر یعنی خرما فروش. موجود هم یعنی نه اینکه خودش دارای وجود باشد، منسوب به وجود است، ارتباط پیدا کرده است با آن حقیقت وجود، در مقابل او واقع شده. مثل اینکه شخصی در مقابل آفتاب واقع بشود، این روشن است، ولی منسوب است به روشنی. او را می‌گویند منور، یعنی روشن شده، نه اینکه روشنی از خودش باشد، منسوب به روشنی است، به روشنی نسبت دارد.

این یک معنی حقیقت وجود است که یک مرتبه بالاتر است، یعنی اینها مراتبی است که بر حسب کشف و ظهور و به اختلاف مراتب برای آن افرادی که در مرحله‌ی سلوک واقع می‌شوند پیدا می‌شود و باز بالاتر از آن این است که اصلاً اینها نسبتی هم ندارند، خیال می‌کنیم، مثل صورتی که در آینه باشد. صورت انسان در آینه هست حالا او را می‌توانیم بگوییم شخص است؟ او را می‌توانیم بگوییم شخصی است؟ شخصیتی دارد؟ نه. هیچ شخصیتی ندارد، به محض اینکه آن شخص رفت آن صورت از آینه برداشته می‌شود. پس این نسبت وجود هم به موجودات مثل نسبت صورت است به آنکه در آینه هست، آنکه در آینه هست صورت واقعی نیست که در جایی تمرکز داشته باشد، بلکه منعکس شده و بعد هم فوری برمی‌گردد. حالا این نسبتی هم که ما به وجود داریم همانطور است یعنی از

خودش هیچ شخصیتی ندارد و بالاتر از آن باز این است که اصلاً آن صورت هم نیست، یک سایه‌ای است. «وحدت وجود افیائی» می‌گویند. افیاء جمع فئی یعنی سایه است. وحدت وجود افیائی، یعنی این عالم و ممکنات، سایه‌های حقیقت وجود هستند؛ مانند شخصی که در روشنی راه می‌رود، سایه‌ای برایش پیدا می‌شود. این سایه از خودش هیچ ندارد و دنبال صاحب سایه است، دنبال اوست و هر جا او برود سایه هم می‌رود. ولی معذک می‌توانیم بگوییم آن شخص که نیست، شخص غیر از اوست، این دنباله‌ی او می‌رود سایه‌ی اوست. پس موجودات هم سایه‌ی حق تعالی هستند، مانند وجود موجودات.

وجود موجودات سایه‌ای از حقیقت وجود حق تعالی‌شأنه است. اینها معانی وحدت وجود است و مراتب وحدت وجود. ولی بعضی از افراد جاهل یا مغرض یا معاند که حقیقت معنی وحدت وجود را درک هم نکرده‌اند، آنوقت ایراد گرفته‌اند بر عرفا به اینکه اینها قائل به وحدت وجود هستند، یعنی می‌گویند وجود یکی است یعنی مثلاً این فرش هم العیاذ بالله خداست، این دیوار هم خداست، این بشر هم خداست، آن بشر هم خداست. در صورتی که این نیست، اینکه کثرت وجود است، کثرت نامتناهی است، برای اینکه همه را می‌گوییم خدا. اولاً عاقلی اینطور چیزی نمی‌گوید، ذی‌شعوری اینطور چیزی نمی‌گوید. آن کسی که واقعاً دارای عقل و فهم و درک باشد چطور می‌تواند بگوید همه این چیزها خداست؟ ولی چون از روی غرض است اینطور چیزها را نسبت می‌دهند، یعنی بعضی عوام مغرض یا بعض آنهايي که عالم‌نما هستند ولی جاهل و مغرض هستند اینها اینطور نسبت‌ها می‌دهند و آنوقت کفر عرفا را اثبات می‌کنند و اینکه اینها مشرک هستند، برای اینکه همه‌ی عالم را خدا می‌گویند. اصلاً ما می‌گوییم همه عالم هیچ هستند، هیچ که نمی‌شود العیاذ بالله خدا باشد. که باز آن شخص «ملاً کاظم هزار جریبی» که مرحوم آقای مستعلیشاه در *بستان‌السیاحه* مرقوم می‌فرمایند تقریباً به این مضمون، حالا کم و زیاد، ولی مضمون مطلب این است که می‌فرمایند: در صحن مطهر، حرم مطهر حضرت سیدالشهدا مشرف بودم و نماز می‌خواندم بالای سر، دیدم یکی نشسته، شخص خیلی مقدسی و مشغول ذکر بعد از نماز بود. پهلوی او بودم گوش دادم، دیدم می‌گوید «اللَّهُمَّ الْعَنُ مَلَأَ مَحْرَابَ گیلانی»، خدایا ملاً محراب گیلانی را

لعنت کن. این مشغول ذکر بعد از نماز بود. فرمودند من به فکر افتادم، گفتم بپرسم علت این چیست؟ چون ملاً محراب، از دراویش معروف بوده، از علمای متصوّف بوده و جدّ مرحوم سرتیپ عبدالرضاخان بغایری. فرمودند که از ایشان پرسیدم: جناب شیخ، من می‌خواستم بگویم چه ذکری شما دارید می‌خوانید که من هم از فضیلت آن بهره بگیرم، من هم بخوانم. ایشان گفتند: من بعد از نماز ملاً محراب گیلانی را لعن می‌کنم. فرمودند که از ایشان پرسیدم: برای چه ملاً محراب گیلانی را لعن می‌کنید؟ ایشان گفته بودند: آن ملعون قائل به وحدت واجب الوجود بوده، در صورتی که واجب الوجود، یعنی ذات حق تعالی‌شأنه، برای اینکه اوست که وجودش واجب است. اینقدر نفهم بوده که وحدت وجود را با وحدت واجب الوجود فرق نگذاشته که ملاً محراب باید بگوید قائل به وحدت وجود شده، آنوقت گفته است قائل به وحدت واجب الوجود شده است. فرمودند که به او گفتم: پس لعنش کن که قابل لعن و شایسته ی لعن است. حرکت کردم از آنجا که اینقدر جاهل و نفهم که فرق بین وحدت وجود و واجب الوجود نگذاشته و اینطور گفته.

آنوقت اینها اشخاصی مانند ملاً محراب گیلانی یا مانند آخوند ملاًصدرا یا امثال آنها را که واقعاً مراحلی از عرفان را هم پیموده‌اند، تکفیر و لعن می‌کنند. برای چه؟ بواسطه ی اینکه نفهمیده‌اند.

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند<sup>۱</sup>

وآلا اگر ما قائل به وحدت وجود نشویم، همینطور که من شرح دادم، آن وحدت وجودی که عوام و مغرضین می‌گویند که یعنی بگوییم العیاذبالله همه ی موجودات خدایند، این را هیچ عاقلی نمی‌گوید تا چه رسد به متدین تا چه رسد به عارف، فقط روی غرض‌های شخصی است. ولی این وحدت وجودی که ما بیان کردیم که موجودات هیچکدام از خودشان هستی ندارند و هستی آنها از افاضه ی ذات حق است و ظلّ وحدت اوست، ظلّ وجود اوست یا تصویری از وجود اوست، فیضی از وجود اوست، او افاضه می‌کند، هر که اینطور نگوید، در واقع هر که قائل به این وحدت وجود نشود او مشرک است. مشرک آن

کسی است که اینطور نگوید، یعنی خیال کند من هم وجود جداگانه‌ای دارم، شما هم وجود جداگانه‌ای دارید، خدا هم وجود جداگانه دارد. پس این شرک است یعنی ما العیاذ بالله در مقابل خدا هستیم. نه، ما سایه‌ای هستیم. به عنوان مثال یک نفر مالک بزرگ، املاکی دارد، مستغلاتی دارد. برای هر یک از آن املاک مباحثی برای رسیدگی می‌گذارد. آنوقت دیگران، زارعین، کشاورزان و یا مستأجرین خیال کنند وقتی فلان مباشر امر می‌کند و می‌گوید این کار را بکنید و الاً مثلاً تنبیه‌تان می‌کنم، خیال کنند این از خودش شخصیتی دارد، در صورتی که اینها از خودشان شخصیتی ندارند، بدلیل اینکه، به محض اینکه آن مالک این را از کار برکنار کند، دیگری را جای آن آورد، این شخص دیگر از بین رفته است. پس اینها از خودشان هیچ ندارند، همه همان امر و اراده‌ی اوست که اینها را بزرگ می‌کند و به اینها این قدرت را اعطا می‌کند و الاً از خودشان چیزی ندارند. حالاهم‌ی موجودات هم همینطور هستند و ذات حق تعالی که حقیقت وجود است واحد و یکی است که «لَا هُوَ الْأُهْوُ»؛ یعنی نیست حقیقتی و نیست حقی جز ذات حق تعالی‌شأنه.

آنوقت این وقتی بخواهد ظهور بکند، ذات جلوه بکند، باید به توسط صفات باشد؛ یعنی مثلاً به ذات، این ذات باید حی باشد، حی یکی از صفات است تا حیات نباشد تا این صفت نباشد که ظهور نمی‌کند. باید دارای قدرت باشد تا بتواند ایجاد موجودات بکند. پس تا این قدرت نباشد ظهوری نیست، همینطور اراده، فعل و امثال اینها دارای این صفات باشد تا اینکه ظهوری و جلوه‌ای پیدا بشود. پس بنابراین نمایش ذات به صفت است و ذات حق تعالی‌شأنه به واسطه‌ی صفات نمایش و جلوه می‌کند، یعنی صفات مثلاً علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، اینها صفاتی است که در ذات حق تعالی‌شأنه هست و متحقق صفات ثبوتیه حقیقیه، عین ذات اوست که حق صفت باشد. آنوقت بر اثر ارتباط صفت با ذات، اسم پیدا می‌شود. مثلاً ذات دارای حیات است، پس به او حی می‌گوییم، حی یعنی دارای حیات. ذات دارای علم است، چون دارای این علم است پس به او می‌گوییم عالم. ذات دارای قدرت است به واسطه‌ی داشتن قدرت، به او می‌گوییم قادر و این موضوعی است در علم صرف و نحو که آیا مشتق، مرکب است یا بسیط؟ یعنی وقتی می‌گوییم قادر

یعنی «ذاتٌ تَبَّتْ لَهُ الْقُدْرَةُ» یا اینکه نه اصلاً قادر نماینده‌ی همان ذات است و نمونه‌ی همان ذات و نمایش همان ذات است؟ محققین که ارتباط با فلسفه و حکمت دارند می‌گویند، مشتق بسیط است، مرکب نیست از ذات و صفت. وقتی گفتیم عالم، این عالم عین همان ذات است، نه اینکه عالم یعنی علمی و ذاتی باشد. پس بنابراین اسامی حق تعالی شأنه هم نماینده‌ی ذات حق تعالی شأنه و مظهر ذات است. این است که می‌فرماید که «أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ». هر کدام را «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ»<sup>۱</sup>، بگو: چه بگویید الله چه بگویید رحمان، هر کدام را بخوانید برای او اسماء الحسنی است؛ یعنی چه؟ یعنی اینها عین ذات اوست که این در مقابل مشرکین بود. مشرکین خدا را می‌گفتند «بِسْمِكَ اللَّهُمَّ»، به نام تو ای خدا. آنوقت حضرت به امر خدا که جزء آیات قرآن است «بِسْمِ اللَّهِ» جزء آیه است به عقیده‌ی ما، در هر سوره‌ای، جزء سوره است «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» علاوه بر «الله»، «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» هم ضمیمه شده که الرَّحْمَن یعنی فیض عام او در این عالم برای همه‌ی موجودات هست و رحمانیت در دنیا هست. الرَّحِيمِ فیض خاص اوست که برای بندگان مقرب و برای آنهاپی که در راه سلوک هستند. الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، رَحْمَنُ الدُّنْيَا وَرَحِيمُ الْآخِرَةِ.

در یمامه و مسیلمه آنها قبل از اسلام اسم خدایشان را رَحْمَن گذاشته بودند، مشرکین الله می‌گفتند و بِسْمِكَ اللَّهُمَّ، یعنی به نام تو ای خدا، مشرکین مگه. آنوقت وقتی حضرت می‌خواندند «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» ایراد می‌گرفتند. مشرکین می‌گفتند تو مگر از خدای خودت چه بدی دیدی که خدای یمامه را می‌خوانی؟ رَحْمَن را می‌خوانی به واسطه؟ تو بگو «بِسْمِكَ اللَّهُمَّ»؛ که در قضیه مصالحه‌ی حدیبیه همینطور شد که به او ایراد گرفتند؟ حضرت اول فرمودند بنویس: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ». سهیل بن عمرو و چند نفر دیگر از سران مشرکین می‌گفتند نه برای چه اسم خدای یمامه، رَحْمَن را می‌نویسی؟ حضرت فرمودند بسیار خب بنویسید «بِسْمِكَ اللَّهُمَّ»، به نام تو ای خدا، فرق نمی‌کند. آنوقت در این بین آیه نازل شد که «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ»؛ یعنی چه

بگویند «الله» چه بگویند «رَحْمَن» یا سایر اسماء، هر کدام را بخوانید برای او اسماء نیک خواهد بود؛ یعنی خواندن، دعا و توسل و خواندن او به هر اسمی که باشد

هر کس به زبانی صفت حمد تو گوید

بلبل به نوا خوانی و قمری به ترانه<sup>۱</sup>

حالا به هر اسمی بخوانند از روی واقعیت و حقیقت، آن درست است و باز عرفا می‌گویند هر فردی یک استعدادی دارد که با همان استعداد تلقین نام خدا به او می‌شود و آنچه باعث تربیت او و کمال او می‌شود، اینکه همان اسمی که به او تعلیم داده شده از همان راه برود و وارد می‌شود. پس این اسم نمونه‌ی مسمی است و وقتی که گفتیم الله، البتّه ما مقصودمان کلمه‌ی الله نیست، الف و لام، این نفس آنوقت الله اسم است برای ذات حق تعالی شأنه یا الرَّحْمَن اسم است برای ذات حق تعالی شأنه که آن هم اسماء لفظی به اصطلاح داریم و اسماء عینی داریم، اسماء تکوینی داریم که باز ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فرمودند که «نَحْنُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى<sup>۲</sup> وَ صِفَاتُ الْعُلِيَا»، ماییم اسماء حسناى الهی، ماییم صفات بلند خدایی. آنها ایند اسماء حسنی الهی، به هر کدام که متوسل بشویم، به خدا اگر توسل واقعی باشد، آنها شفیع می‌شوند و همانطور آنها مانند الفاظ، اسماء الفاضلی همینطور توسل صحیح است. این است که می‌فرماید: **هیاكل مظاهر اسمائند**، موجودات و این هیاكل موجودات که در این عالم هستند هر کدام مظهر اسمی هستند، مثلاً «رازق» داریم. باران مثلاً، اینها مظهر اسماء محیی هستند. بعضی‌ها مظهر اسماء رازق هستند. در افراد بشر هم همینطور است. در آسمان‌ها «الْعَلِی» فرض کنید مظهر «الْعَلِی» هستند. افراد بشر هم همینطور، هر کدام به اندازه‌ی استعداد خودشان مظهریّت دارند. منتها یکی مظهر منتقم است و یکی مظهر قهار است و یکی مظهر غفار است. بله فرق می‌کند و اینها مظاهر او هستند.

او قهارت خواند و ما غفّارت آیا به کدام نام خوش داری تو<sup>۳</sup>

۱- کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهائی، محمد بن حسین شیخ بهائی، تهران: کتابفروشی محمودی، ۱۳۵۲، ص ۷۷.

۲. بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۳۷.

۳. کشکول بهائی، ج ۲، ص ۳۲۶.

ما که غفّاریت را می‌خوانیم چون که جز گناه و سرشکستگی و خطا و قصور و تقصیر چیزی نداریم، می‌خواهیم از ما عفو کند، بی‌آمرزد ما را و به گناهان ما نگیرد و خطاهای ما را ببوشاند. «وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ»<sup>۱</sup>. ما هم با منتقم کاری نداریم، با قهار کاری نداریم، ما از این راه او را می‌خواهیم؛ یعنی آنکه به نفع ما هست، آنچه به نفع ما هست این اسماء است.

آنوقت **فعل تنزل فاعل است** یعنی فاعل کننده‌ی کار، آن اثری که پیدا می‌شود مرتبه‌ی نازله‌ی اوست. مثلاً یکی نقّاش است، یکی نقّاش بسیار خوبی است، نقّاشی می‌کند. یکی متوسط است طور دیگر نقّاشی می‌کند، یکی هنوز اول کار است طور دیگر. آنوقت آن کسی که خبره است از خود نقّاشی می‌فهمد که نقّاش این کیست، نقّاش این که بوده. یا آنهایی که خبره‌ی خط هستند، خط را می‌آورند، شاید چندین خط خوب خودش تشخیص می‌دهد آنکه خطاط و آنکه واقعاً خبره است، به اینکه این خط، خط میرعماد است، آن خط، مثلاً خط درویش است و همینطور است هر کدامشان خطشان معلوم است؛ یعنی همان فعل نازله‌ی فاعل است، یعنی همان هنراو، همان فکر او همان ذهن او در پاره‌ای به اینطور نمایش داده شده و نمایش اراده‌ی اوست و همان اراده‌ی او را نمایش می‌دهد که چه چیز است. پس بنابراین **فعل تنزل فاعل است** و نمایش اراده‌ی او، از جهت‌ی فعل همان اراده‌ی اوست به واسطه‌ی اینکه به محض اینکه اراده می‌کند اول اراده در ذهن و در داخل، بعداً به خارج سرایت می‌کند پس همان ظهور خارج هم عین اراده‌ی اوست. پس بنابراین در همه‌ی مراحل، توحید ذاتی و صفاتی و افعالی وجود دارد و در همه‌ی مراحل هم به فعل هم به افعال مختلف است ولی وقتی نقّاش یکی باشد همه به او مربوط است. پس نقّاش وقتی یکی است نقش هم یکی است.

## توحید [۱۸]

فیض علمی مقدّم است بر روز ازل و فیض عینی بعد از آن  
 است السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ<sup>۱</sup> به  
 این مقام درست آید مَا جَعَلَ اللَّهُ الْمَشْمِشَ مِشْمِشًا بَلْ  
 أَوْجَدَهُ<sup>۲</sup> و اینجاست نمود کثرات از مقتضیات صفات و  
 صفات جلوه ذات از تکثر صفات ضرر به وحدت ذات نیاید

### هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست

این حضرت که حضرت نقطه و لاهوت نامیده‌اند در مراتب توحید است و حقایقی  
 است مربوط به توحید حق تعالی و مراتب توحید و فیض او، تجلیات او که بیاناتی  
 می‌فرمایند. فیض، فیض حق تعالی دو مرتبه دارد، فیض علمی دارد و فیض عینی. فیض  
 علمی یعنی در مقام علم حق تعالی شانه است. چون علمش علم ذاتش است، علم حق  
 تعالی عین ذاتش و جدا از ذاتش نیست. برای اینکه اگر اینطور باشد لازم می‌آید به اینکه در  
 مرحله‌ی ذات عالم نباشد. در صورتی که او عِلْمُ كُلُّهُ، قُدْرَتُ كُلُّهُ، حَيَاتُ كُلُّهُ، همینطور. همه  
 عین ذات اوست. او در آن مرحله علم دارد به ایجاد موجودات و فیضی چنین دهد به  
 موجودات در آن مرحله عین ذات اوست. چون فیض علمی است و فیض علمی باید تابع  
 ذات بلکه عین ذات باشد. این است که مقدّم می‌شود می‌فرماید بر روز ازل. چون روز ازل  
 عبارت است از مقام مشیّت، آن افاضه‌ی حق تعالی و تجلی حق تعالی نسبت به موجودات،  
 آن عالم مشیّت است و به اصطلاح روز ازل نامیده می‌شود.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد<sup>۳</sup>

آنجا فیض حق تعالی بروز می‌کند. ولی قبل از روز ازل در مقام ذات حق است و علم او

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۵۷. (با کمی تفاوت)

۲. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۲۲۳ الی ۲۲۴.

۳. دیوان حافظ، ص ۲۹۶.



مکنون است در ذات او. او البتّه مقدم است بر ظهور به واسطه‌ی اینکه حقیقت مشیّت، عالم مشیّت، عالم تجلّی است و جلوه است، افاضه‌ی حق است بر موجودات؛ یعنی ایجاد موجودات می‌کند و روز ازل نامیده می‌شود. ازل یعنی چیزی که اوّلی برای او نمی‌شود فرض کرد که آن هم باز مربوط به ذات حق است تعالی‌شأنه؛ یعنی از وقتی تجلّی کرد اوّلین مرحله همان روز ازل است، مقام ازل که در ازل و ابد هر دو بوده.

آنکه نمرده است و نمیرد تویی<sup>۱</sup>

«نمرده است»، عالم ازل است، یعنی زنده است همیشه، «نمیرد» عالم ابد است، ابدیّت. در روز ازل تجلّی حق تعالی می‌شود بر اعیان ثابت‌ه که همانطور که مثال زدیم اینها البتّه فهم و درکش جز به مکاشفه و مشاهده پیدا و حاصل نشود. ولی بعنوان مثال اگر بخواهیم مثال بیاوریم همانطور که چند شب گذشته چند مرتبه تکرار کردیم که خوب مفهوم بشود عالم اعیان ثابت‌ه یعنی عالم ماهیّات موجودات، آنچه که در این عالم وجود پیدا می‌کند در عالم علم حق تعالی و عالم مشیّت حق تعالی، آن جنبه‌ی علمی آن ظهور پیدا می‌کند. آن را عالم اعیان ثابت‌ه می‌گویند که در یک مرحله‌ی ثابت است و نمی‌شود برای او عدم فرض کرد. موجود هم نیست، معدوم هم نیست که او را شیخ محی‌الدین عین ثابت می‌نامد که اصطلاحی است و مثالش همانکه باز گفتیم، آن شخص مهندسی که می‌خواهد ساختمانی بکند یا ساختمان کوچکی یا ساختمان بزرگی یا شهرسازی می‌خواهد بکند، اوّل تمام آنچه می‌خواهد در خارج پیاده بکند در ذهن خودش ایجاد می‌کند؛ یعنی مهندس اوّل فکر می‌کند، یعنی باید که روی فکر معین بکند، در فکر خودش که این ساختمان کجایش مثلاً اتاق خواب باشد، کجایش اتاق پذیرایی باشد، کجایش قسمت‌های دیگر باشد. اینها را همه در ذهنش ایجاد می‌کند. ولی هیچکدام هنوز وجودی ندارد، در وجود خودش در ذهن خودش هست ولی در خارج هیچ وجودی ندارد. این است که شیخ محی‌الدین می‌فرماید: الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ مَا شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُودِ أَبَدًا<sup>۲</sup>؛ یعنی اعیان ثابت‌ه هیچ

۱. مخزن الاسرار، ص ۷.

۲. شرح فصوص الحکم (ابن ترکه)، ج ۱، ص ۶۳.

بوی وجود در خارج نشینند؛ یعنی همان مثال ذهنی، نقشه‌ای که در ذهن مهندس هست هیچ در خارج وجود پیدا نکرده هنوز. موقعی که در خارج وجود پیدا کند، ابتدا باز می‌کشد، همان نقشه‌ی وجود خودش را ترسیم می‌کند و در روی کاغذ نقشه‌ای می‌کشد و بعد از آن هم باز بخواهد مراتب مختلفه، ماکتش را درست می‌کند، بعد در خارج ایجاد می‌کند. پس اینها مراتب مختلفه‌ای است در خارج. ابتدا همان عین ثابت است که در ذهن اوست و جلوه‌ی این قسمت بعد از آنی است که در مرحله‌ی کَلِّی، در مرحله‌ی اجمال اوّل مهندس فکر می‌کند به اینکه من ساختمانی بسازم یا فکر می‌کند به اینکه شهرکی مشغول بشوم، بسازم. این بطور اجمال است، این بطور کلیّ است این مرحله علمی کَلِّی حق تعالی است که فیض علمی باشد که این مقدّم است باز بر آن نقشه‌ی مفصّلی که در ذهن خودش ایجاد کرده. اوّل همان نقشه را، همان فکرش، فکرش اجمالاً در وجود خودش تصمیمش را می‌گیرد این فیض علمی است، بعد از آن به مرحله‌ی ذهنش می‌آید، نقشه را معین می‌کند در ذهنش که کجا ساختمان بشود، مساحتش چقدر باشد؟ بلکه بعد از آن تمام ترسیم می‌کند چقدر آهن می‌خواهد، چقدر آجر می‌خواهد، سیمان چقدر می‌خواهد؟ تمام اینها را در ذهنش مجسم می‌کند. این مرحله‌ی بالاتر است. این از فیض علمی آمده است به روز ازل در آن مرحله روز ازل در واقع. از اینجا تنزل می‌کند یعنی به خارج سرایت می‌کند، نقشه پیدا می‌شود. بعد از نقشه هم شروع می‌کند همین نقشه را پیاده کردن در خارج. این مرحله‌ی موجودات است.

اینها بعنوان مثال است و الا مراتب عالی عالم‌های بالا و افاضه‌ی حق تعالی مافوق تصور ماست، مافوق خیال ماست.

به کنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خس به قعر دریا<sup>۱</sup>

ما نمی‌توانیم به حقیقت آن پی ببریم. ولی بعنوان مثال می‌توانیم تشبیه بکنیم. پس فیض علمی مقدّم است که آن را به اصطلاح شیخ محی‌الدین فیض اقدس

می‌گویند. بعد از آن روز ازل است که حقیقت مشیّت باشد، عالم مشیّت باشد، یعنی تجلّی واحدیّت در مقام مشیّت، تجلّی اسماء و صفات به موجودات، این را فیض مقدس می‌نامند، شیخ محی‌الدین فیض مقدس می‌نامد و این روز ازل است و بعد از آن فیض عینی است؛ یعنی بعد از آن در خارج پیدا می‌شود همان تجلّی حق تعالی، همان افاضه‌ی حق تعالی به خارج می‌آید و در خارج ظهور می‌کند، این فیض عینی است.

آنکه طبیعت و استعداد او خوب است در آن عالم مشیّت و عالم ازل همان را قبول کرده. آن هم که بد است در همان عالم، طبیعت و استعداد او بدی را قبول کرده. به دلیل آنکه در همان عالم بزرگندم معین شده است که وقتی بیاید به این عالم، رشد بکند و بعد خوراک انسان بشود. اما تلخه در همان اوّل استعداد ندارد، استعداد اینکه خوراک انسان بشود و لیاقت ندارد به اینکه به مرحله‌ی تکامل برسد، پس آن شقی است در آن مرحله؛ یعنی از همان اوّل قبول نکرده است که گندم بشود، قبول نکرده است که خوراک خوبی بشود و خوش طعم باشد که بتواند افراد بشر او را بخورد. گاهی هست بعضی حیوانات ممکن است تلخه هم بخورند ولی کمتر خورده می‌شود، حیوانات هم نمی‌توانند بخورند.

این مرحله شقاوت است که می‌فرماید: **السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**؛ یعنی شخص سعید و نیکبخت سعید است در شکم مادر و شقی شقی است در بطن ام. این نه مقصود تنها بطن ام است در این عالم، بلکه در عالم استعداد، در آن عالم آن کسی که استعدادش خوب باشد بالاخره خوب می‌شود ولو در اوّل بد باشد، ولو آنکه حرکت‌های مختلفی می‌کند، حالات مختلفی برایش پیدا می‌شود بعد که باز ممکن است در مرحله‌ی شقاوت به آخرین مرحله برسد. مثل حرّبن یزید ریاحی، ولی چون استعدادش در اوّل استعداد نیکی بوده از این جهت آخرش هم توبه می‌کند و پذیرفته می‌شود.

پس: **السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**، شقی شقی است در بطن امّش. بسیاری اشخاص هستند در مراحل مختلفه‌ای خیلی ظاهر خوبی هم دارند، ظاهراً ظاهر الصلاح هم هستند نمازشان مرتّب است، در آخر مثلاً خدای ناکرده بر می‌گردند حال‌شان به هم می‌خورد. این برای چه؟ برای اینکه بالاخره باید آن مراحل مختلفه را طی کنند تا آن حالت که در استعداد

آنها هست بروز کند. مثل ذوالثُدَيَّة، حُرْقُوص بن زُهَيْر. این حُرْقُوص بن زُهَيْر در ابتدا از اصحاب خاص امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَام بود.

حتی در جنگ جمل، در جنگ جمل طلحه و زبیر مؤسس جنگ جمل بودند، طلحه در جنگ کشته شد؛ یعنی افتاد بین موقعی که مشغول جنگ با علی عَلَيْهِ السَّلَام بودند از اسب یکی از اصحاب حضرت او را انداخت، ضربه زد و افتاد. در این بین یکی از دیگری رد شد. طلحه صدا زد گفت: تو که هستی، از یاران علی عَلَيْهِ السَّلَام هستی یا از دشمنان علی عَلَيْهِ السَّلَام؟ گفت: نه من از یاران علی عَلَيْهِ السَّلَام هستم. گفت: دستت را بیاور در این دم آخر به توسط تو مجدد با علی عَلَيْهِ السَّلَام بیعت کنم، برای اینکه من می دانم حق، با اینکه خب جنگ جمل را آن دوتا ایجاد کردند، ولی مع ذلک در آخر گفت من دست به دست تو می دهم به یاد علی عَلَيْهِ السَّلَام که بیعت کنم، چون تجدید بیعت کرده بود در ابتدا و بعد نقض کرد، ناکثین. زبیر فرار کرد از جنگ. چون دید واقعاً جنگی است که آنها که می دانستند مقام علی عَلَيْهِ السَّلَام را، مراتب علی عَلَيْهِ السَّلَام را، آن یکی آنطور پشیمان شد، زبیر هم نه از ترس، از وحشت اینکه با علی عَلَيْهِ السَّلَام می خواهد بجنگد پشیمان شد و رفت از جنگ، از میدان جنگ خارج شد و در خارج بود که حرکت کرد که برود اصلاً، از بصره برود. در بین راه حُرْقُوص بن زُهَيْر او را دید و شناخت و کشت، زبیر را کشت. آمد خدمت حضرت عرض کرد که من زبیر را کشتم. فرمود: چرا؟ زبیر را کشتی؟ عرض کرد: بله. فرمود: «صَدَقَ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». پسر عموی من، پیغمبر خدا، درست فرمود که زبیر و قاتل زبیر هر دو در جهنم هستند. حُرْقُوص عرض کرد: اطاعت شما ذلّت است، مخالفت با شما هم که جهنم است. پس چه بکنیم آخر؟ من برای خاطر تو زبیر را کشتم. مردم هم یعنی اصحاب حضرت هم تعجب کردند که چطور حُرْقُوص با آن مقامی که داشت، با آن تقدّسی که داشت و زبیر را که دشمن علی عَلَيْهِ السَّلَام بود کشت، مع ذلک حضرت اینطور فرمودند؟

آنوقت در جنگ نهروان همین شخصی که خودش را نزدیک علی عَلَيْهِ السَّلَام کرده بود در جنگ نهروان، به او ذوالثُدَيَّة هم می گفتند، برای اینکه پستان داشت مثل پستان زن، آنطوری بزرگ و او را ذوالثُدَيَّة می گفتند، صاحب پستانک، پستانک در واقع. آنوقت در جنگ خوارج از رؤسای خوارج بود و در جنگ نهروان که حضرت یک عده ای را امان دادند، آن

عده‌ای که اطاعت نکردند، حضرت آنها را کشتند، جنگی شد و کشتند. تشریف می‌آورد سر کشته‌ها، چند نفر از اصحاب هم با حضرت بودند، این خُرُقُوص هنوز زنده بود، حضرت نیزه زدند به گلویش که او را کشت. در همان موقع آن کسی که آنطوری بود و آن حال را داشت نسبت به علی علیه السلام، نزدیک بود، گفت: خدایا شاهد باش که به دست بدترین خلق خدا کشته می‌شوم. آنکه علی علیه السلام نیزه زد به او گفت: خدایا شاهد باش. آنوقت این خب جزء اشقیاء بود دیگر، ولی در ابتدا آنقدر شخص مقدّس پاکی بود.

پس بنابراین **السَّعِيدُ السَّعِيدُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ الشَّقِيُّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**. منتها این، آخر سعادت و شقاوت معلوم نمی‌شود مگر اینکه به انجام تکلیف بشود.

بنابراین بعضی ممکن است خیال کنند که پس تکلیف یعنی چه؟ نماز خواندن برای چیست؟ اگر ما، اگر فلان شخص عاقبت سعید خواهد شد با سعادت، پس دیگر چرا بیخود زحمت بکشیم نماز بخوانیم یا اگر کسی قبول نخواهد شد نماز او و عبادت او و شقی خواهد بود، پس چرا نماز بخواند؟ نه! اینطور نیست. این خودش دلیل بر این است که این کارها مقدمه است؛ یعنی اگر ما واقعاً اعمال را مطابق دستور رفتار بکنیم و اعمال را انجام بدهیم، اعمال شرع مقدّس را، این خودش دلیل بر این است که سعادت داریم و اگر انجام ندهیم تا آخر، دلیل بر این است که شقاوت داریم.

چرا خُرُقُوص بن زُهَیْر شقی بود؟ برای اینکه کوتاه آمد، برای اینکه همیشه این کار را نداشت، برای اینکه آن ایمان عمل می‌کرد ولی ایمان و اعتقادش ناقص شده بود، ثبات نداشت. برای اینکه به علی علیه السلام، آن کسی که واقعاً ایمان و اعتقادش کامل باشد باید بگوید هر چه علی بگوید درست است، نه اینکه آنهایی که قرآن را بالای نیزه کردند و گفتند، آنوقت حضرت می‌فرمایند که بزنید، این قرآن قرآن نیست. اینها می‌خواهند شما را فریب بدهند، بگویند علی علیه السلام کافر شده. برای چه؟ برای اینکه می‌گوید به قرآن بزنید، جنگ کنید با آنهایی که قرآن را حَکَم قرار دادند. خود همان دلیل بر آن است که ایمانش کامل نیست. پس بنابراین تقصیر از خودش است، نباید گفت تقصیر از علی علیه السلام و العیاذ بالله خدا تقصیر دارد یا نه؟ او خودش راه شقاوت را می‌پیماید و پیمود. **وَالَا** اگر می‌خواهد و می‌خواست راه

سعادت را به آخر برساند تا آخر هم دست از علی عَلَيْهِ السَّلَامُ بر نمی داشت. پس نقص از او بود؛ و همینطور سعادت، آن کسی که واقعاً ایمان داشته باشد و برای خدا کار بکند ولو خلاف شرعی انجام بدهد، ولو بیاید جلوی حسین بن علی عَلَيْهِ السَّلَامُ را بگیرد که بگوید نمی گذارم بروی، من جلوی تو را می گیرم و نمی گذارم از اینجا تکان بخوری، خب این در واقع بزرگترین گناه بود. به واسطه ی اینکه سبب شهادت حضرت سیدالشهدا عَلَيْهِ السَّلَامُ و قضیه کربلا همان قضیه ی خُرّ بود دیگر. ولی مع ذلک در آخر چون توبه کرد و آن بزرگواران هم أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ هستند، یعنی نماینده ی أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ هستند، خدا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ است آنها هم که نماینده ی او هستند، پس بنابراین عفو فرمود. منتها فرمود که چون این حق الله تنها نیست، حَقَّ النَّاسِ هم هست، یعنی مردم هم حق دارند. زینب هم از تو رنجیده شده و اهل بیت من هم از تو رنجیده شده اند، دل آنها را هم شکستی، من به نوبه ی خودم عفو کردم از تو. تو برو آنها را هم راضی کن، آنها را هم راضی کن، اگر آنها راضی شدند توبه ی تو قبول است. خُرّ و دو سه نفر همراه، پسر و برادر و غلامش آمدند پشت خیمه ها و از پشت خیمه ها بر اهل بیت سلام کردند و عرض کردند که ما کی هستیم و آمده ایم و حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ فرموده که شما اگر من را قبول کنید. زینب عَلَيْهَا السَّلَامُ از طرف همه وقتی فهمید که حسین توبه ی او را قبول کرده فرمود وقتی حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ توبه ی او را قبول کند البته ما هم قبول داریم، ما هم می پذیریم و توبه ی او را قبول می کنیم. این است که توبه ی او قبول شد. در صورتی که واقعاً قضایای کربلا و این موضوع مهم به واسطه ی عمل او انجام شد که اگر او جلو را نمی گرفت، خب حضرت تشریف می بردند. شاید مستقیم به کوفه هم می رفتند و فتح هم می کردند. این برای چه بود؟ به واسطه ی اینکه اعتقادش کامل بود، اعتقاد راسخ بود و خیال می کرد که بالاخره کار به مصالحه می انجامد. ولی بعداً به جایی رسید که زیارت ناحیه ی مقدّسه است؛ یعنی حضرت ولی عصر عَلَيْهِ السَّلَامُ در زیارت خودش که زیارت می کند از تابوت خیلی ها خطاب به همه ی اصحاب حسین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می فرماید: « يَا أَبَتِي أَنْتَ وَأُمِّي يَا أَصْحَابِ الْحُسَيْنِ وَأَنْصَارَهُ »؛ یعنی پدر و مادر من فدای شما باد ای یاران حسین عَلَيْهِ السَّلَامُ. خُرّ را هم شامل شد. آن جوان نصرانی را هم شامل شد. برای چه؟ برای اینکه طینتشان، طینت سعادت بود.

این را شاید قبلاً هم در اینجا گفته باشم، می‌گویند چند وقت پیش مثلاً پنجاه سال پیش، شصت سال پیش یک قافله‌ای از گناباد، چون سابقاً که اتومبیل و اینها نبوده، حرکت می‌کردند یک عده‌ای و در دهات و اگر شهری باشد کوچه به کوچه یکی چاوشی می‌کرده که مردم بفهمند قافله‌ای عازم کربلا است، حرکت می‌کرد. در آنجا هم یک عده‌ای در دهات مختلف حرکت می‌کردند و آواز می‌خواندند که «هر که دارد هوس کربُ بلا بسم الله»، برای اینکه مردم هر کدام علاقه مند هستند که زیارت مشرف بشوند مهیا کنند. آنوقت قافله‌ای پنجاه نفر، شصت نفر، بلکه دویست نفر حرکت می‌کردند با الاغ و وسایلی برای خودشان مهیا می‌کردند و برای زیارت عتبات. آنوقت این قافله می‌رسند به کربلا مشرف می‌شوند به کربلا. وقتی زیارت می‌کنند، روز بعد یا دو روز بعد تصمیم می‌گیرند برای زیارت حُرّ برونند، می‌گویند حرکت کنیم. به یکی از چادرها مثلاً به یکی از زن‌ها، زن‌هایی که اهل بیئند، یکی از دهات گناباد بوده، به او می‌گویند که حرکت کن که قافله می‌خواهد برود به حُرّ برای زیارت. گفته بوده من نمی‌آیم. گفته بودند برای چه؟ گفته برای اینکه حُرّ سبب کشته شدن امام حسین علیه السلام شد. گفته بودند آخر امام حسین علیه السلام توبه‌اش را قبول کرد و از اصحاب است. گفت: هر چه باشد، من دلم با حُرّ صاف نمی‌شود، من برای زیارت نمی‌آیم. آن هم از روی حال بوده گفته، آن از روی حال بوده.

منظور اینکه اینطوری است، این شخصی که قضیه شهادت را سبب شد، آنوقت توبه‌اش قبول می‌شود. پس **السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ**؛ یعنی در شکم مادر، آن شکم طبیعت که جنبه‌ی استعداد باشد آن سعادت داشته است تا بالاخره او را حرکت می‌دهند، چرخ می‌دهند این طرف، آن طرف می‌رود تا آخر سعادتش ظهور می‌کند.

آن یکی دیگر برعکس، هی صورت ظاهر نماز می‌خواند، آداب ظاهر، شبها بیدار است و نماز تهجد می‌خواند، در نماز گریه می‌کند، ولی مع ذلک چون طینتش کامل نبوده، طینتش پاک نبوده و نیتش درست نبوده و اعتقادش کامل نبوده برمی‌گردد و دشمن

علی علیه السلام می شود. پس باید جدیت بکنیم هم ایمان مان و عقیده مان و هم عمل مان. اگر ما بخواهیم به چیزی یعنی خیال کنیم دین و دنیا باید به میل ما باشد، آنوقت اگر بر خلاف میل ما کاری انجام شد، ایمان ما ناقص بشود، این معلوم می شود که اصلاً آن سعادت را نداریم، سعادت ما ناقص است. آنوقت ایراد بگیرند به علی علیه السلام که چرا اینطوری یا به امام حسن علیه السلام یا به امام حسین علیه السلام که چرا مثلاً در خانه نشسته است؟ چرا جلوگیری نمی کند از ظلم های معاویه؟ اینها دلیل نقص ایمان است و برای اینکه مؤمن کامل اول البتّه باید جستجو بکند، باید تحقیق کند، حق و صدق را از باطل و کذب امتیاز بدهد. وقتی فهمید که این راست است و دروغ نمی گوید و حرف های او و فرمایش او و عمل او صحیح است و جانشین پیغمبر است حسین بن علی علیه السلام یا امام حسن علیه السلام ولو در خانه نشست و صلح کرد، مع ذلک آنوقت اگر ایراد بگیرند این دلیلی است که اعتقادشان کامل نیست. و الاّ حسن بن علی علیه السلام فرق نمی کند، حسن بن علی علیه السلام هم که مصالحه کرد با حسین بن علی علیه السلام هم که قیام کرد هر دو یک مرام داشتند، هر دو یک مسلک داشتند و هر دو جانشین پیغمبر بودند، هر دو برای حفظ دین پیغمبر عمل می کردند. پس نباید آن یک عده اشخاص به امام حسین علیه السلام ایراد بگیرند که اگر واقعاً عمل امام حسن علیه السلام درست بود حسین علیه السلام چرا این کار را نکرد؟ یک عده ایراد بگیرند بر امام حسن که چرا در خانه نشست؟ اینها هیچکدامش درست نیست. این نقص ایمان ماست و ما باید عمل آنها را هر چه بکنند و بگویند درست بدانیم. وقتی بفهمیم علی علیه السلام جانشین پیغمبر است و همه کاره اوست دیگر نباید بگویند تو چرا این کار را کردی، تو چرا آن کار را کردی، تو آن رویه ات چرا اینطوری است؟ آنوقت آمدند خدمت حضرت عرض کردند، خدمت حضرت امیر که امامی برای ما معین کن که نماز تراویح با او بخوانیم، نمازی که اقتدا می کردند، جزء نماز نافله یک نماز تراویح را اهل سنّت بیشتر دارند، نماز تراویح این است که می رفتند دو تا چهار رکعتی می خواندند بعد می نشستند در شب و یک حزب، یک قسمتی از قرآن را قرائت می کردند، باز مجدد چهار رکعت دیگر تا بیست رکعت. آنوقت در مسجد الحرام هفت مرتبه طواف می کردند، در هر چهار رکعتی به جای قرآن طواف می کردند و جاهای دیگر طواف نبود. این



است که بیست رکعت نماز تراویح بود و عمر بن عبدالعزیز گفت که چون همه جا که این سعادت را ندارند که طواف بکنند، خانه‌ی کعبه نیست، برای جاهای دیگر به جای هر طوافی چهار رکعت نماز. این است که سی و شش رکعت نماز تراویح شد که الان هم اهل سنت دارند. حتی در همان دهات خراسان شهرهایی مثل خواف و تربت جام اینها اهل سنت دارند که یکی از ائمه‌ی جماعت آنها به بیدخت آمد یا سؤالاتی که می‌کردیم می‌گفت که نماز تراویح همه اهل سنت عادت دارند، ماه مبارک که می‌شود مخصوصاً می‌آیند. من امام جماعت هستم، امام تراویح، نمازهای تراویح را می‌خوانم برای آنها و آنها اقتدا می‌کنند نماز تراویح را؛ و این باز غیر از آن نافله‌ی شب است.

یک مرتبه عمر خلیفه‌ی دوم نصف شبی به مسجد نبوی آمد و دید که عده‌ای هستند تک‌تک نماز می‌خوانند، در هر جایی نماز فردائی می‌خوانند. گفت چه نمازی می‌خوانید؟ گفتند نماز تراویح. گفت اینطور که هر کدام متفرق باشند که خوب نیست و خوب است که با جماعت بخوانند. یک نفر معین کرد که از این به بعد نماز تراویح را او بخواند با جماعت و همه بیایند به او اقتدا کنند. بعد از چند شب دوباره به مسجد آمد و دید جمعیت زیادی هستند و اقتدا کردند. گفت چه نمازی است؟ گفتند نماز تراویح. آنوقت خوشحال شد و خودش، خلیفه دوم گفت: «بِدْعَةً وَ نِعْمَ الْبِدْعَةُ». خوب بدعتی است، بدعت هست ولی خوب بدعتی است.

چون در زمان پیغمبر معمول نبود نمازهای مستحبی جماعت باشد ولی عمر خلیفه‌ی دوم دستور داد به جماعت خوانده بشود. زمان حضرت امیر علیه السلام وقتی به کوفه تشریف آوردند، خدمت حضرت عرض کردند که یک امامی برای ما، برای تراویح معین بفرما. حضرت فرمود: تراویح مستحبی است و هر کسی خودش باید بخواند، امام واجب نیست، لازم نیست که امامی باشد و نخیر لازم نیست. شب بعد دیدند سرو صدایی بلند است: «وا محمدًا، وارسول الله، واعرماً». حضرت به امام حسن علیه السلام فرمودند که برو ببین در مسجد چه خبر است. آنوقت امام حسن علیه السلام به مسجد تشریف آوردند، مراجعت که کردند خدمت حضرت عرض کردند که اینها شکایت دارند که ما رفتیم پیش علی علیه السلام، برای ما

امام جماعتی برای نماز تراویح معین نکرد. حضرت عصبانی شدند فرمودند برونند هر کاری می‌خواهند بکنند خودشان بکنند و به عنوان طرد و رد.

حالا اگر ما واقعاً علی علیه السلام را جانشین پیغمبر بدانیم نباید ایراد بگیریم دیگر که چرا برای نماز تراویح برای ما یک امام معین نکرده است. برای اینکه هر چه او بگوید باید همان را کرد. به دلیل اینکه باز در جنگ صفین حضرت آن شبی که جنگ شدت داشت که آن شب را لَیْلَةُ الْهَرِيرِ می‌گویند، شبی که همه ی قشون معاویه زوزه می‌کشیدند، یعنی مانند سگ زوزه می‌کشیدند. از بس جنگ شدید بود حتی گاهی از اوقات می‌شد که خسته می‌شدند، همینطور خوابیده شمشیر به هم می‌زدند و ناله می‌کردند از ترس قشون علی علیه السلام. این است که لَیْلَةُ الْهَرِيرِ نامیده شد. حضرت در اوّل شب، برای نماز در اوّل شب عرض کردند، فرمودند که به جای هر رکعتی [یک تکبیر بگویید].

یک عده آمدند گفتند به چه مدرکی، به چه دلیل اینطور می‌گویی؟ حضرت فرمودند من خودم از پیغمبر شنیدم که فرمود: یک شبی برای تو پیش خواهد آمد که با دشمن خواهی جنگید و مجال اینکه بایستید نماز بخوانید نخواهد بود، در آن شب به جای هر رکعتی یک تکبیر بگویید. ولی آنها اگر واقعاً علی علیه السلام را جانشین پیغمبر می‌دانستند و او را همه کاره می‌دانستند دیگر نباید ایرادی بگیرند. او آنجا فرمود امام جماعت نمی‌خواهد، فوری باید اطاعت می‌کردند، اینجا فرمود: الله اکبر تنها برای هر رکعتی کافی است باید اطاعت می‌کردند.

ایراد بگیرند که چرا اینطوری می‌کند؟ این خودش دلیل نقص ایمان است. پس، هر چه هست از ماست که بر ماست. نقص ایمان، نقص عمل، خودش برگشت می‌کند به خود ما؛ که «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ»؛ که اینها اعمال خود شماست که به شما برمی‌گردد. اگر ما اعمال خودمان، اعمالمان خوب باشد خداوند هم «مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ»<sup>۱</sup>، خدا چه کار دارد که شما را عذاب بکند. اگر شما شکر بکنید و ایمان بیاورید که:

۱. سوره نساء، آیه ۱۴۷.

این جهان کوه است و فعل ما ندا

سوی ما آید نداها را صدا<sup>۱</sup>

هر چه در این عالم می بینیم نتیجه ی اعمال خود ما هست که به ما برمی گردد. ما خودمان را اصلاح کنیم، ما خودمان را درست بکنیم، آن ایمان مان کامل باشد که بر خدا و پیغمبر و جانشینان پیغمبر، نمایندگان پیغمبر ایراد نگیریم و از یک طرف قلباً هم متوسل باشیم، عملاً هم اعمال مان درست باشد تا خداوند هم کارها را اصلاح بکند.

پس **السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ** در این مقام است. یا از آن عبارتی که شیخ ابوعلی سینا درباره ی فلسفه و ماهیات، استعداد ماهیات می گوید. ماهیت تغییرپذیر نیست، ماهیت یعنی ماهیت گندم، جو نمی شود، نمی شود گندم را جو کرد، نمی شود جو را گندم کرد. همانطور که گفتیم نمی شود خربزه را حنظل کرد، نمی شود حنظل را خربزه کرد، حنظل که همان هندوانه ی ابو جهل باشد. اینها طبیعی است و تغییر بردار نیست. این است که شیخ ابوعلی در اینجا می گوید به اینکه **مَا جَعَلَ اللَّهُ الْمِشْمِشَ مِشْمِشاً بَلْ أَوْجَدَهُ**. خداوند زردآلو را زردآلو نکرد بلکه ایجاد کرد؛ یعنی طبیعت زردآلو، زردآلو است. آنوقت خداوند ایجاد کرد مثل اینکه طبیعت این درخت زردآلو است. طبیعت آن درخت هلو است. بهار که آمد سبز شد، بهار زردآلو را زردآلو نکرد. زردآلو، زردآلو است، این در هر جا می خواهد باشد. منتها نور آفتاب او را ترقی داد، آن را رشد داد که میوه پیدا کرد.

حالا فیض حق تعالی هم مانند نور آفتاب است. طبیعت زردآلو را ایجاد می کند، طبیعت هلو را هم ایجاد می کند، نه آنکه هلو قابل تغییر باشد زردآلو را هلو بکند، هلو را زردآلو. این کثرات تابع صفات است، کثرات موجودات که **جَاءَتِ الْكُفْرَةَ كَكْرِشْتُ**، کثرات تابع صفات است و صفات هم جلوه ی ذات است، تجلی ذات است که به مراتب مختلفه پیدا می شود. ولی **از تكثر صفات ضرر به وحدت ذات** پیدا نمی شود. مثل اینکه انسان یک شخص است، مثلاً هم دانشمند است هم زارع و کشاورز است هم تجارت می کند. این شخص چندتا شد، بگوییم خب این چطور می شود یا اگر زارع است پس چطور

تجارت می‌کند؟ اگر تجارت می‌کند پس چطور عالم است؟ اگر عالم است پس چطور مثلاً فلان کار دیگر هم انجام می‌دهد؟ نه! اینها تمام از یک ذات است. وقتی در ما اینطور باشد در ذات حق تعالی که معلوم است. پس کثرات از صفات است و در ذات حق تعالی تغییری پیدا نمی‌شود.

## توحید [۱۹]

چون حقیقت وجود مقتضی وجوب قیومیت همه اشیا است پس هر صفت که جهت نقص در آن نباشد که به عالم وجود آمده باشد وجود در مقام اطلاق دارا باشد آن را و الا به وجود نیاید، پس وجود به همان جلوه خود بر ذات خود بذاته که صفات کمال را و حقایق صفات را در خود جلوه گردید عالم صفات پدید گردانید «یا مَنْ جَلَّى بِذَاتِهِ وَجَبَّ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ» همان ذات است که به قدرت خود همه قدرتها شده و به علم خود از همه علمها سر درآورده است، فی خَبَرِ جَائِلِيقٍ، وَهُوَ حَيَوةٌ كُلِّ شَيْءٍ وَنُورٌ كُلِّ شَيْءٍ.

باز هم در مراتب توحید است و در صفات حق تعالی و حقایق آن عالم وحدت. می فرماید که حقیقت وجود مقتضی وجوب است؛ یعنی وقتی گفتیم هستی، هستی از خودش هستی را باید داشته باشد، نیستی در او راه ندارد. برای اینکه اگر نیستی در او راه داشته باشد که حقیقت وجود نمی شود، حقیقت هستی نمی شود. پس لازمه ی حقیقت وجود، وجوب است که از خودش منفک نشود. هستی از هستی منفک نمی شود، به هیچ وجه ممکن نیست. مثل اینکه نور از نور، چطور منفک می شود؟ نور روشنی است، روشنی از روشنی منفک می شود؟ نه. پس حقیقت وجود عین وجود است و هستی لازمه ی حقیقت هستی است.

البته به ما، به موجودات این عالم هم موجود اطلاق می شود، وجود می گوئیم، هستی می گوئیم. ولی آیا ببینیم این هستی که ما داریم از خود ماست؟ برای اینکه اگر از خود ماست که چرا کم می شود، زیاد می شود، قوت پیدا می کند، ضعف پیدا می کند؟ بالاخره این بدن می میرد روح از آن جدا می شود و مرگ پیدا می شود. پس هستی از خود ما نیست بلکه از دیگری است که به ما افاضه شده است. اما آنکه هستی از خود اوست و حقیقت هستی، دیگر ممکن نیست هستی از او جدا بشود؛ بنابراین او همه ی اشیا را قیوم است؛

یعنی قیومیّت همه‌ی اشیاء، قوام همه‌ی موجودات به اوست. چون آنها از خودشان هستی ندارند و او به آنها هستی می‌دهد.

مانند شخصی که همه‌ی جور ثروت داشته باشد، دارایی داشته باشد و افرادی داشته باشد، کارکنانی داشته باشد، کارگرانی داشته باشد که از خودشان هیچ ندارند، آنوقت همه چیز به آنها می‌دهد. آنها می‌توانند بگویند ما داریم؟ منزل به آنها می‌دهد، وسایل زندگانی می‌دهد، هر چه نواقصی در زندگی آنها هست به آنها می‌دهد و در عین حال آنها خیال می‌کنند یا دیگران یا بچه‌هایشان و امثال اینها خیال می‌کنند اینها از خودشان دارند و هر چه هست مال خود است. در صورتی که دیگران که واقف هستند می‌فهمند که اینها از خودشان ندارند. برای اینکه اگر یک روز قطع کرد تمام آنچه به آنها می‌داده آنها را قطع کرد، از خودشان هیچ ندارند. پس بنابراین وجود دارایی آنها مجازی است و عَرَضی است و از خود آنها نیست بلکه از مالک است، از آنکه صاحب ملک است از اوست.

همینطور در این عالم ما خیال می‌کنیم وجود داریم وهستی به ما عنایت شده است، دنباله‌ی هستی هم سایر صفات است، سایر آنچه که احتیاج داریم به ما داده شده است. ولی اینها از خود ماست؟ نه. از خود ما نیست برای همان که گفتیم، چشم‌مان درد می‌گیرد بعد نمی‌بینیم. پس این نور از ما نیست، این دید از ما نیست بلکه به ما عنایت شده است. گوش‌مان درد می‌گیرد یا عضوی ناقص می‌شود، این خودش دلیل بر این است که از خود ما نیست. برای اینکه اگر از ما می‌بود که نمی‌گذاشتیم ناقص بشود، نمی‌گذاشتیم ضعیف بشود. پس همه‌ی اینها از دیگری است منتها ما خیال می‌کنیم که وجودی داریم، هستی داریم، دارایی داریم. در صورتی که هیچی از اینها نیست. بلکه قوام همه‌ی اشیاء به حق تعالی است و او قیوم است که «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»<sup>۱</sup>. قیوم یعنی آن کسی که قائم به ذات خودش است و قوام موجودات هم به اوست، قوام همه به اوست. پس قوام همه‌ی موجودات به اوست و این موجودی که اینطور باشد که حقیقت وجود می‌گوییم لازمه‌ی آن این است که هرکمالی در او وجود داشته باشد به واسطه‌ی اینکه کمال، یعنی علم مثلاً، خب

علم کمال است، قدرت کمال است. دارایی یعنی توانایی، دارایی و غنی و امثال اینها، اینها کمال است. کمال می‌گویند وجود دارد، علم دارد، قدرت دارد، داشتن یعنی چه؟ یعنی همان وجود، پیدا شدن وجود. پس وجود، خود حقیقت هستی که ذات حق است تعالی‌شأنه به طریق اولی دارای همه‌ی صفات کمالیه است و هر چه که ما خیال کنیم که کمال است مانند علم، مانند قدرت، اراده، سمع، بصر اینها همه در او وجود دارد و عین ذات او هم هست. نه اینکه از دیگری به او افزوده شده باشد، خدا به ما افزوده می‌کند و دیگری به ما افزوده می‌کند از خودمان نیست. ولی او از خودش است. برای اینکه اگر فرض کنیم علم از دیگری به او افزوده می‌شود، آن دیگری کیست که علم بخواهد به خدا بدهد، یا افزوده بکند، یا در ذات حق تعالی علم نباشد، قدرت نباشد و عین ذات او نباشد؟ پس از کجاست آخر؟ اگر علم وجود دارد که ما می‌گوییم حقیقت وجود یکی است دیگر، پس بنابراین علم هم جزو همان است، علم هم تابع حقیقت وجود است و قیومیّت همه‌ی اشیاء به اوست. پس هر صفتی که صفت کمالی باشد و دارای مرتبه‌ی کمال باشد و در این عالم ما فرض کنیم در آن حقیقت وجود آنها را داراست؛ یعنی تا وجود نداشته باشد، حقیقت وجود آنها را دارا نباشد چطوری می‌توانند آنها وجود داشته باشند؟ آخر، وجودی از خودشان که ندارند، باید از وجود باشد، وجود پس خودش باید داشته باشد. پس او که علم می‌دهد به دیگران، او که دارایی می‌دهد به دیگران یا قدرت می‌دهد، پس خودش باید به طریق اولی داشته باشد.

ذات نایافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش<sup>۱</sup>

آن کسی که از خودش علم ندارد، قدرت ندارد چطور می‌تواند به دیگران علم و قدرت بدهد؟ پس بنابراین همه‌ی کمالات، همه‌ی حقایق صفات کمالیه در ذات حق تعالی موجود است و عین ذات اوست، از او منفک نیست. برای اینکه اگر از او منفک باشد یعنی ذات او علم ندارد مثلاً، ذات او قدرت ندارد. پس کی به او قدرت داده، از کجا آمده این قدرت که به او عنایت شده؟ این نقص است برای حق تعالی؛ بنابراین پس وجود به همان

۱. مثنوی هفت/ورنگ، نورالدین عبدالرحمان جامی، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۸۱.

جلوه‌ای که کرده بر ذات خود بذاته، حقایق صفات بر او جلوه گر شده؛ یعنی همان تجلی حق بر حق، **تَجَلَّى بِذَاتِهِ عَلَى ذَاتِهِ**، همه‌ی صفات را هم صفات کمالیه را هم ایجاد کرده؛ یعنی همان در وجود خودش دارا می‌شود. آنوقت عالم صفات پدید می‌گرداند؛ یعنی ذات حق تعالی در مقام **عَمَّا «لَا إِسْمَ عَنَّهُ وَلَا رَسْمًا»**<sup>۱</sup> و هیچ موجودی به کنه ذات او نمی‌رسد؛ که **«مَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ»** که **«مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ»**<sup>۲</sup>؛ یعنی ما آنچه شایسته‌ی معرفت توست ما معرفت نداریم به تو و پیدا نکردیم؛ یعنی چه؟ یعنی به حقیقت ذات تو که نمی‌توانیم برسیم. **«تَفَكَّرُوا فِي آلاءِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِهِ»**<sup>۳</sup>. در ذات حق تعالی تفکر نمی‌توان کرد به واسطه‌ی اینکه نمی‌رسیم به آنجا. پس تفکر باید در آلاء او بکنیم، تفکر در اسماء و صفات او بکنیم که بعد از آنکه از مقام ذات تجلی کرد آنوقت اسماء و صفات پیدا شد، اسماء پیدا شد، صفت پیدا شد.

همانطور که هفته‌ی گذشته گفتیم صفت آن، جنبه‌ی مصدری دارد. مثلاً علم صفت است، آنوقت وقتی مشتق شد، اسم فاعل شد، آنوقت او اسم می‌شود. علم صفت است عالم اسم است، عالم برای او اسم است. قدرت صفت است، قادر اسم است، به همین ترتیب. پس اول ذات حق تعالی تجلی کرد بر ذات خودش، صفات پیدا شد؛ یعنی علم پیدا شد از خودش نه از خارج، همان تجلی خودش بر خودش علم پیدا شد و قدرت پیدا شد و امثال اینها. این است که می‌فرماید، یعنی عرض می‌کند حضرت در آن دعا که: **تَجَلَّى بِذَاتِهِ وَ تَجَبَّ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ**، در دعای صباح است که **يَا مَنْ دَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَنِ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ**<sup>۴</sup> آنوقت در این مقام در مرتبه‌ی پایین‌تر **تَجَلَّى بِذَاتِهِ وَ تَجَبَّ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ** که این بر اثر آن پیدا می‌شود؛ یعنی به ذات خودش بر ذات خودش تجلی کرد؛ یعنی جلوه‌ای کرد بر ذات خودش به ذات خودش، آنوقت اسماء و صفات پیدا می‌شود، اسم پیدا می‌شود، صفت پیدا می‌شود که همان جنبه‌ی تجلی متولد می‌شود، آن اسم و صفت از

۱. بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۱، ص ۱۳۹

۲. بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۳.

۳. الوافی، جلد ۴، ص ۳۸۳.

۴. مفاتیح الجنان، ص ۶۰ (از دعای صباح).



ذات او که دیگران بفهمند. و الا در ذات او هست.

پس کمال به این است که ما از ذات او به ذات او پی ببریم؛ یعنی برهان لَمّی باشد که: «یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ»، ای کسی که دلالت می کند بر ذات خودش، دلالت کرده است بر ذات خودش به ذات خودش؛ یعنی آن کسی که عارف باشد و معرفت کامل پیدا کرده باشد او دیگر از معلول و از موجودات این عالم پی به او نمی برد، او در مرحله ی ابتدایی است که از این عالم و از موجودات به او پی ببریم. ولی وقتی به مقام کمال رسید آنوقت از تجلّی او بر خودش پی می برد، او خودش خودش را نشان می دهد، «دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ». آنها تدریجی است دیگر، یعنی برای ما تدریجی است در آن عالم نه عالم جلوه است، جلوه می کند. البته هر موجودی به اندازه ی خودش. بعداً تدریجاً پیدا می شود.

وَجَنَّبَ عَنِ الْمَخْلُوقَاتِهِ دُورَاسْتِ یَا «تَنْزَهُ عَنِ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ»، پاک و پاکیزه است از هم جنس بودن با مخلوقات خودش؛ یعنی او همه ی کمالات را داراست و مخلوقات به وجهه ی ذات خودشان همه ی نواقص را دارند. پس نقطه ی مقابل هستند و که خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لِإِبْمَائِنَةٍ وَدَاخِلٌ عَنْهَا لِإِبْمَازَجَةٍ، در عین اینکه جَنَّبَ عَنِ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ، «تَنْزَهُ عَنِ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ» هیچ جایی نیست، هیچ موجودی نیست که از او خالی باشد. خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لِإِبْمَائِنَةٍ. خارج از اشیاء است از چیزها ولی نه به مابینت و بینونت و دور بودن، از هم جدا. دَاخِلٌ عَنْهَا لِإِبْمَازَجَةٍ، داخل است در اشیاء، نه به مرازجه و مخلوط شدن که مزجی باشد و با هم مخلوط شوند. فرض کنید مثلاً ماست و شیر که با هم مخلوط بکنند یکی بشود یا امثال اینها سکنجین که سرکه و انگبین را مخلوط بکنند، یکی می شود، آنطور نیست دخولش، دخول او در اشیاء. دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لِإِبْمَازَجَةٍ.

پس همان ذات حق تعالی است در مرحله ی ذات که قدرت عین او می شود و چون قدرت عین ذات اوست تجلّی که می کند به همان اندازه ای که وجود عنایت می شود قدرت هم عنایت می شود، به هر اندازه ای که وجود جلوه می کند و وجود افاضه می شود قدرت هم به همان اندازه افاضه می شود، عِلْمٌ هَمَّ بِهِ هَمَّانِ أَنْدَاذَهُ افاضه می شود، سایر صفات هم همانطور که از خبر جاثلیق که جاثلیق کشیش نصارا را می گویند که معرّب، جاثلیق معرّب

کاتولیک است که به بزرگان آنها جاثلیق می‌گفتند. از خدمت معصوم در باره‌ی خداوند سؤال می‌کنند که می‌فرماید: هُوَ حَيَوَةٌ كُلِّ شَيْءٍ وَ نُورُ كُلِّ شَيْءٍ. حیات هر چیزی حق است تعالی‌شأنه؛ یعنی اگر او نباشد حیاتی نیست. نور هر چیزی است که «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»، خداوند نور آسمان‌ها و زمین است. هر چند بعضی می‌گویند، قرائت کرده‌اند «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» ولی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» کاملتر است. مُنَوَّرُ السَّمَاوَاتِ، منوّر یعنی نور دهنده؛ یعنی خودش مجزا است و مافوق این. ولی نور یعنی خودش عین نور آسمان‌ها و زمین است. پس بنابراین از نظر عرفانی «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» دقیق‌تر و کامل‌تر است.

هر صفت کمال را که تعمق‌نمایی با وجود بحث بسیط در مرکز یکی یابی، لکن امّهات صفات که مجمع سایر صفاتند و محتاج‌الیه‌ی جمیع اسمائند و با هر ذره هستند از غایت احاطه هفت است و آنها مفهوماً متغایر اما ذاتاً واحدند و اگر چه همه یک ذاتند و قدرت مطلقه همان وجود است و هکذا سایر صفات لکن بحسب تغایر اعتباری بعضی بهم محتاجند.

علم بی حیات نباشد و حیات بدون او تصوّر نشود پس حیات مطلق جز وجود را نشاید و هکذا، و قهر و لطف و رحمت و غضب و رأفت و حبّ و هکذا سایر صفات کمال منشعب از این هفتند که قدرت و علم و حیات و ادراک و اراده و سمع و بصر یا کلام و قدّم باشد؛ و آنکه مشیّت و اراده را در بعضی اخبار از صفات فعل شمرده‌اند به اعتبار مفهوم عرف عوام است.

می‌فرماید که هر صفت کمالی که ما فکر بکنیم و فرض کنیم، تصوّر کنیم، چون صفات کمال یعنی دارا بودن، کمال داشتن و لازم‌اش این است که وجود داشته باشد. پس

بنابراین هر صفت کمالی که ما فرض بکنیم با وجود حقیقی بسیط، وجود خالص بسیط یکی است در مرکز؛ یعنی همانطور که حق تعالی وجودش واجب است، واجب الوجود است، واجب العلم هم هست، واجب الحیاة هم هست، واجب القدره هم هست. چون همه در آنجا یکی است، همه متمرکز است. اصل همه ی صفات در آنجا جمع است. منتها صفات هم فرق می کند که به اصطلاح حکمت و عرفان صفات داریم. صفات حقیقیه و صفات حقیقیه محضه و حقیقیه ذات اضافه و اضافه محضه. آنوقت به اعتباری دیگر صفات کمالی و صفات کمال و صفات جلال، صفات ثبوتیه و صفات سلبيه که اعتبارات مختلف است. آنوقت صفات حقیقیه آنهایی است که عین ذات حق هستند و اصلاً از او جدا نمی شوند، آن صفات حقیقیه که امّات صفات نامیده می شوند.

آن صفات می فرمایند که حق، حق صفت است که عین ذات حق است که عبارت از قدرت باشد، ذات حق از همیشه قدرت داشته و دارد و قدرت عین ذات اوست، چه مقدوری باشد و چه نباشد. چه فرض کنیم که عالمی باشد که خداوند بر آنها قادر باشد بر ایجاد آنها یا بر احاطه ی آنها و امثال اینها، بالاخره او قادر است یا عالم است چه معلولی در خارج باشد، چه نباشد. فرض این هم که نباشد مع ذلک او عالم است. او حیات دارد، زندگانی دارد چون همان حقیقت وجود است در واقع، پس بنابراین دارای حیات است. مُدرک همه ی اشیاء است. همه ی موجودات همه ی حقایق را درک می کند. او همیشه مُدرک است، همیشه.

اراده، اراده عین ذات اوست به واسطه ی اینکه «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۱</sup>. إذا می فرماید، یعنی هر گاه. ولی این اراده همیشه هست به واسطه ی اینکه ممکن نیست که خداوند افاضه نکند، همیشه فیض او هست. لازمه ی فیض هم این است که مستفیض هم باشد. مستفیض یعنی طالب فیض. پس لازمه ی فیض او که همان تجلّی وجودی باشد این است که موجودی هم باشد. و الا اگر مستفیضی نباشد فیض به کجا می رساند. پس همیشه اراده دارد. سمع، شنوایی، بینایی، کلام هم یکی از صفاتی است که بین معتزله اختلاف است به اینکه آیا کلام خداوند قدیم است یا حادث است؟

مخصوصاً در اوایل بنی عباس این موضوعات کلامی خیلی مورد بحث بود و حتی مأمون می نشست و علما را می آوردند و مذاکره می کردند، با هم مباحثه می کردند که بالاخره کدام یکی غلبه پیدا بکند و این عقیده قبول بشود یا آن عقیده؛ که راجع به قرآن اختلاف بود به اینکه آیا کلام خدا که هست، قدیم هست یا حادث است؟ یک عده ای می گفتند قدیم است، یک عده ای می گفتند نخیر اگر قدیم باشد لازم می آید که غیر از خدا دیگری هم قدیم باشد، این شرک لازم می آید که بعد خود مأمون هم معتقد شد به اینکه کلام خدا حادث است و گفت هر کسی که بگوید کلام خدا قدیم است، قتلش واجب است، یعنی می کشیمش. این اندازه متعصب بودند در آن مباحث. ولی یک کلام هست مثل کلام لفظی که اطلاع دارند. انسان با خودش هم که هست همیشه در دلش یک حرف هایی می زند. این لازم نیست که حتماً در خارج وجود پیدا بکند. وقتی در خارج وجود پیدا می کند آنوقت حادث می شود و الا جزو ذات ماست. قدرت بر تکلم جزو ذات ماست، انسان ناطق.

حالا حق تعالی هم بذات، کلام را دارد و در همه ی موارد، در همه ی عوالم کلام او ظهور و بروز می کند و تجلی می کند، منتها در این عالم وقتی می رسد حادث می شود، به واسطه ی اینکه در این عالم قرآن نازل شد بر قلب مبارک حضرت رسول ﷺ و از آنجا هم بر صدر مطهرش و بعد به خارج، فرمود و نوشتند، البته این حادث است. ولی اصل کلام خدا در مرحله ی بالا عین ذات اوست، پس بنابراین قدیم است.

این است که صفات ثبوتیه که اینها باشند، اینها را صفات ثبوتیه حقیقیه محضه می گویند؛ یعنی هیچ اضافه به موجودات ندارد، به چیز دیگری اضافه ندارد. از این جهت صفات، عین ذات اوست که باز اشاعره معتقدند به اینکه این صفات، صفات سابعه ی قدیم هستند و عین ذات او هم نیستند. آنوقت برایشان ایراد می شود به اینکه بنابراین لازم می آید قدمای ثمانیه؛ یعنی خدا هم قدیم است و صفات او هم که هفت است قدیم است. به واسطه ی اینکه می گویند عین ذات او نیست. پس این خودش یک شرک است و مأمون هم به همین جهت گفت هر که بگوید کلام خدا قدیم است مشرک است و قتلش واجب است.

ولی اشاعره هم نفهمیدند در واقع خیال کردند که علم عین ذات حق نیست، از ذات حق جداست، قدرت از ذات حق جداست، همینطور سایر صفات. آنوقت اشکال پیدا می‌شود که قول قدمای ثمانیه. ولی ما می‌گوییم علم قدیم است، قدرت قدیم است. علم حق تعالی عین ذات اوست جدا نیست. برای اینکه اگر بگوییم علم او جدا از ذات اوست و عین ذات او نیست پس معلوم می‌شود در مرحله‌ی ذات دارای علم نیست و یا اگر بگوییم قدرت عین ذات او نیست معلوم می‌شود در مرحله‌ی ذات قدرت ندارد و از خارج به او افزوده شده. اون خارج کیه؟ خودش آخر وجود داشته که وجودی غیر وجود حق نیست. پس بنابراین همه‌ی اینها صفاتی هستند که عین ذات او هستند و عین ذات او از او مجزا نیست. اینها امّهات صفات هستند و آنها را صفات حقیقیه محضه می‌گویند و یک صفات دیگری هست، حقیقیه ذات اضافه؛ یعنی حقیقی هستند و منتها محتاج به نسبت هم هست. مثل مشیّت. خب خواست باید «مَشیء وُجُودَه» باشد تا اینکه وجودی داشته باشد. مشیّت عین ذات اوست ولی حقیقیه هست ولی باید «مَشیء وُجُودَه» هم باشد تا این صفت از ذات حق انتزاع بشود و به همین جهت بعضی اراده را هم همینطور می‌گویند. سمع و بصر را هم همینطور می‌گویند بعضی حقیقیه ذات اضافه است؛ و یک صفاتی هم هست، صفات اضافیه محضه. یعنی صفات انتزاع می‌شود از ذات حق، آنها عین ذات نیستند، مثل کلمه‌ی خالق، خلق کننده، باید مخلوقی باشد. پس این صفت از ذات حق انتزاع می‌شود، نه اینکه حقیقی باشد. به واسطه‌ی اینکه وقتی مخلوقی نباشد این اطلاق خالق نمی‌شود یا ممیت، محیی، رازق. همه‌ی اینها را اضافیه محضه می‌گویند. این به یک اعتبار است. به اعتبار دیگر، صفات ثبوتیه می‌گویند و صفات سلبيه. صفات ثبوتیه آنهاست که برای حق تعالی اثبات می‌کنیم و کمالات را در او اثبات می‌کنیم، این را صفات ثبوتیه می‌گویند؛ و صفات سلبيه آن نواقصی است که از او نقض می‌کنیم، مثلاً جسم نیست. «جسم نیست» صفت سلبيه است، نقض جسمیّت از او می‌کنیم. یا مخلوق نیست، مخلوقیّت را از او سلب می‌کنیم، اینها سلبيه است. ثبوتیه آنهاست که برای او اثبات می‌کنیم.

«لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ»<sup>۱</sup>. اگر ما جداگانه برای حق تعالی حیاتی قائل بشویم، این صفت و موصوف جدا می‌شود. پس عین ذات اوست، صفت مجزایی نیست. اگر صفت مجزا باشد آنوقت نقص است برای او، احتیاج او را می‌رساند به آن صفت. بنابراین، صفت جداگانه‌ای نیست؛ هم آن صفات ثبوتیه، هم آن صفاتی که عین ذات است. قدرت و علم و حیات هم باید بگوییم عین ذات اوست، خارج از ذات او نیست و الا شرک است؛ که اینطور صفات مثل اراده، مثل مشیت در بعضی اخبار از صفات فعل است. ذات اضافه، این به اعتبار مفهوم عرف عوام که عرفاً وقتی می‌گویند اراده کرد، پس یک چیزی را باید اراده بکند. وقتی چیزی را اراده بکند لازمه‌اش این است که در مقابلش هم یعنی مرادی یا مشیّتی باشد، مشیٌّ وُجُودَه.

## توحید [۲۰]

هریک از صفات از مراتب عالیّه به اندازه تنزل وجود تابش  
نموده تا به نقطه عماء گم گشته و از جیب انسان سر  
درآورده است.

همه ی صفات، صفات حسنه، صفات پسندیده، تابع وجود است. یعنی اگر هستی نباشد که دیگر خوبی پیدا نمی شود. علم، دانایی؛ اگر هستی نباشد که دانایی پیدا نمی شود. قدرت، توانایی؛ تا وجودی نباشد توانایی پیدا نمی شود. پس بنابراین همه ی صفات وجودی تابع وجود است، به هر اندازه که وجود ظهور بکند آن صفات هم ظهور می کند و همانطور که خود حقیقت وجود تنزلاتی دارد و از مقام بالا که مقام احدیت باشد، فیض احدیت باشد هی تنزل می کند و به واسطه ی همان تنزل ضعیف می شود، صفات هم همینطور تابع اوست، تابع حقیقت وجود است و در همه ی مراتب تنزلاتی دارد و مطابق همان عالم به اندازه ی همان وجودی که در آن عالم ظهور می کند این هم ظاهر است تا به جایی می رسد که عماء است. عماء یعنی کوری چون دو اصطلاح داریم، یک عماء که مقام احدیت است که مافوق تصوّر و وهم و خیال ماست که خدمت حضرت عرض می کنند «أَيَّنَ كَانَرَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ»<sup>۱</sup>؛ کجا بود خدای ما پیش از آنکه خلق را خلق بکند؟ موجودات را ایجاد بکند؟ حضرت فرمود: «فِي عَمَاءَ»، یعنی در کوری؛ یعنی چه؟ یعنی ما کوریم نسبت به آن مقام. ما نمی توانیم درک آن مقام را بکنیم. برای اینکه حقیقت او، مقام، جا نیست، مکان نیست، مافوق فکر و وهم و خیال ماست، پس نمی توان.

این مقام عماء پیش از آنکه تنزل ظهور بشود و پیش از آنکه صفات و اسماء و کثرات پیدا بشود، اینها ظهور می کند بتدریج همینطور می آیند تا به جایی می رسد که آن حقیقت وجود در عماء واقع می شود؛ یعنی در کوری، در ندیدن مثل آفتاب، آفتاب یک مرتبه می گوئیم در عماء وقتی که خورشید بالای وسط السماء باشد و ابر هم هیچ نباشد، ما نمی توانیم آن حقیقت خورشید را درک بکنیم. این عماء است، نسبت به ما کوری است؛

۱. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۱۴۰.

یعنی ما کوریم نمی‌توانیم آن حقیقت خورشید را و ذاتش را درک بکنیم. این پایین که می‌آید نور پیدا می‌کند، روشنایی پیدا می‌کند تا می‌رسد به این عالم. در اینجا هم نورش اگر رو به آفتاب باشی، ابری نباشد، نورش نهایت قوت را دارد. از آنجا باز رو به اتاق می‌تابد، اتاق روشن می‌شود. روشنی اتاق کمتر از آن است ولی باز هم از خودش نیست، روشنی از خورشید است ولو اینکه این اتاق در مقابل خورشید واقع نشده باشد ولی مع‌ذکب نوری که دارد پرتو همان نوری است که خورشید تابیده، روشنایی که دارد. از آنجا در باز می‌شود به آن اتاق عقبی به اصطلاح پستو، آن اتاق دوم، آن هم یک کمی روشن، ولی به اندازه‌ی روشنی اتاق اول نیست. همانطور تا به جایی می‌رسد که اصلاً تاریک است. اصلاً نور هی کم شده، هی کم شده تا به جایی که اگر بعد از مدتی که انسان چشمش را بمالد و در تاریکی برود تو اتاق هیچ کس را نبیند کم کم می‌بیند یک مختصر نوری پیدا می‌شود، این هم مرتبه‌ی عماء است. همانطور که آخرین مرحله که توجه به خود خورشید باشد عماء است، اینجا هم از نظر اینکه نور خورشید به کلی تقریباً پنهان شده و یک اثر بسیار مختصری در آن هست این هم عماء حساب می‌شود.

در مقام مراتب وجود و عوالم وجود هم همینطور است. اولین مرحله مقام عماء است که مقام ذات احدیت باشد که هیچکس را بدان راهی نیست. حتی پیغمبر عرض می‌کند: «مَا عَرَفْنَاكَ حَقًّا مَعْرِفَتِكَ»<sup>۱</sup>، ما نشناختیم تو را به حق، آنطوری که شایسته‌ی معرفت تو باشد؛ یعنی ذات تو را به حقیقت نتوانستیم بشناسیم که «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللَّهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِهِ»<sup>۲</sup>، به ذات او نمی‌توانیم برسیم. یک مرحله هم همانطور که گفتیم تنزلات وجود است تا به جایی می‌رسد که هیولای که قوه الوجود، به اصطلاح حکما، عالم هیولی، عالم قوه الوجود است؛ یعنی وجود، فعلیت هم ندارد، وجود، قوه الوجود است. این هم مقام عماء است یعنی مقام کوری که به قوای ظاهری دیگر ادراک نمی‌شود.

همینطور صفات، صفات قدرت، علم، اراده، حیات، سمع، بصر امثال اینها، آن

۱. بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۳.

۲. الوافی، جلد ۴، ص ۳۸۳.



صفات ثبوتیه‌ای که برای ذات حق تعالی هست که عین ذات اوست، اینها هم هر اندازه وجود تنزل کرد به همان اندازه تابع وجود است و پیدا می‌شود؛ یعنی در هر مرحله‌ای، در هر عالمی این صفات هم به اندازه‌ی استعداد آن عالم ظهور می‌کند و دارد تا به مقامی می‌رسد که مقام عماء است؛ یعنی قوه‌الوجود است که مقام هیولنی باشد. قوه‌الوجود است، قوه‌العلم است، قوه‌القدرة است، همینطور قوه‌الاراده؛ یعنی همه در آن مقام به مقام قوه‌الاست، یعنی فعلیت ندارد، هنوز به ظهور نرسیده است. این آخرین مرحله است در تنزل، آخرین مرحله‌ی تنزل. بعد از آنجا باز شروع می‌کند به ترقی و به صعود از مرحله‌ی هیولنی اولی به عالم طبع می‌رسد، عالم طبیعت که همان خود هیولنی اولی ظهور پیدا می‌کند. این ظهور در چهار مرحله است. اول جمادی می‌شود، مرحله‌ی جمادیت که به ظاهر نه حس دارد نه حرکت دارد و نه اراده. البته سابقین بعضی‌ها معتقد بودند به اینکه روح مجرد هم نداریم، ولی آخوند ملاحظه را برای تمام این مراتب روح مجرد قائل است، یعنی برای آنها هم روح جمادی می‌گوید، روح نباتی می‌گوید و بعد هم حیوانی و انسانی. از مرحله‌ی جمادی می‌آید بالاتر به مرحله‌ی نبات می‌رسد، این حالت نمو در آن هست. حس ندارد، اراده ندارد ولی نمو و حرکت در آن هست، حرکت کیفی در واقع در آن هست و ترقی می‌کند. درخت است، تخم آن را زیر خاک نشانندند سبز می‌شود و نهال می‌شود، به تدریج ترقی می‌کند یا گندم است تخمش زیر خاک می‌گذارند و بعد این می‌پوسد از آن گندم سبز می‌شود و ترقی می‌کند؛ یعنی حرکت کیفی دارد ولی اراده ندارد. نه اراده دارد و نه حس. هر چند که بعضی از فلاسفه‌ی اشراق مثل خود ملاحظه را و دیگران معتقدند به اینکه همان روح نباتی هم علاوه بر حرکت حس هم دارد. به دلیل اینکه درخت علاقه دارد به نور آفتاب، اگر درختی را شما در جایی، سایه‌ای نشانید و این سبز شد این علاقه دارد که خودش را به آفتاب بکشد و رو به آفتاب می‌رود. درخت‌های بزرگ اگر باشد و این زیر آن درخت‌های بزرگ خودش را کج می‌کند که بسیاری از درخت‌ها شده که می‌بینیم کج شده، کج بالا رفته است. برای اینکه خودش را به آفتاب برساند، به طرف نقطه‌ی مقابل آفتاب حرکت نکرده، کج نشده، به طرف آفتاب است. اگر بگوییم حس ندارد که خب پس باید رو به آفتاب نباشد، رو به آنطرف باشد، یک

وقتی هم پیدا بشود که رو به آنطرف حرکت بکند. در صورتی که ما ندیدیم هیچوقت درختی یک طرفی که آفتابی است آنطرف دیگر سایه، رو به طرف سایه برود، پس این خودش یک مختصر حسی دارد.

بالاتر از آن مرحله‌ی حیوانیت است که حس هم دارد و اراده هم دارد، ولی طبیعی است، یعنی حس و اراده‌ی اختیاری نیست به اختیار نیست.

بالاتر از آن مرحله‌ی انسانیت است که می‌فرماید این صفات، صفات وجودی و صفاتی که در موجودات هست و به طبع وجود ظهور می‌کند هی تنزل می‌کند، تنزل می‌کند تا به مقام قوّة الفعل می‌رسد که استعداد صرف که هیولی باشد. از آنجا در آنجا پیدا می‌شود. باز دو مرتبه بر می‌گردد هی ترقی می‌کند، وجود پیدا می‌کند، حیات پیدا می‌کند، نمو و حرکت پیدا می‌کند، اراده پیدا می‌کند مثل حیوان و بعد به جایی می‌رسد که اختیار می‌شود، اختیار است که انسانیت باشد. آن صفات در او به مرحله‌ی کمال می‌رسد همان صفات است چون در مرحله‌ی انسانیت اول مقام کمال و رفتن او به سوی عالم بالاست، مقام انسانیت است. پس صفات در او بروز می‌کند و هر چه کمالش بیشتر باشد و هر چه توجه‌اش به عالم بالا زیادت‌تر باشد صفات کمالی هم زیادت‌تر می‌شود. این است که به ظاهر هم بشر طوری است که به شکل ظاهری هم می‌تواند تمام حقایق را درک بکند و در علوم ظاهری هم حتی به جایی می‌رسد که گُرّات را مستخر خودش می‌کند، به کره ماه می‌رود و امثال اینها. این برای کمال قوّه‌ی علمی اوست و کمال اراده‌ی اوست که مظهر کمال حق است تعالی‌شأنه. پس همه‌ی صفات در او جمع‌اند و اگر خودش چون اراده و اختیار دارد، جدّیت کند استعداد دارد که همه‌ی اینها ظاهر بشود برای او؛ که

أَتَزَعْمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ  
وَفِيكَ انْظُورَى الْعَالَمِ الْكَبِيرِ  
وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينِ  
الَّذِي بِأَحْرَفٍ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ<sup>۱</sup>

۱. دیوان امام علی علیه السلام، حسین بن معین‌الدین میبیدی، قم: نداء الاسلام، ۱۴۱۱ق.، ص ۱۷۵. (با کمی اختلاف)

آیا تو گمان می‌کنی همین جسم کوچک هستی؟ چون ظاهراً جسم ما و حجم جسم ما شاید چند میلیاردم عالم باشد، بلکه خیلی کمتر. ولی در مقابل همین جسم کوچک به واسطه‌ی فکر بزرگی که دارد عالم را مسخر می‌کند که می‌فرماید: آیا گمان می‌کنی تو که جرم صغیری هستی، جسم کوچکی هستی؟ در صورتی که عالم بزرگ در تو مندرج است و تویی آن کتاب مبین و هویدایی که خداوند در قرآن می‌فرماید.

وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ

الَّذِي بِأَحْرَفٍ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ

که به حروف‌های او و به کلمات او پنهانی‌ها ظاهر می‌شود، این حقیقت انسانیّت است. پس انسان به ظاهر جسم کوچکی است و بلکه مسخر حوادث است، مسخر این عالم است یعنی همه‌ی حوادث در او تأثیر دارد و محاط است به این حوادث. ولی در عین حال خیلی مسلط است بر همه‌ی عوالم. وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ، می‌فرماید، ماه و خورشید را برای شما مسخر کردیم؛ که صورت ظاهر هم می‌بینیم تقریباً ماه را رفتند و بنابراین مطابق این آیه‌ی شریفه شاید یک موقعی برسد که خورشید را هم بتوانند بروند.

## توحید [۲۱]

صفات جلال که سلیبیه اند اشعه جمالند. و جلال اشعه جمال و دفع حد و رفع نقص فوق کمال است و جمال در مقام ذات مؤید وحدت و بردارنده صفات است. پس جلال جمال و جمال جلال است، قهر دست لطف و لطف مجال قهر است، در آن مقام دوئی راه نیابد وَكَلَّمَا يَدِيهِ يَمِينًا<sup>۱</sup>:

چون به بیرنگی رسی کان داشتی

### موسی و فرعون دارند آشتی<sup>۲</sup>

برای حق تعالی دو قسم صفات ذکر می کنند، صفات ثبوتیه و صفات سلبیه. صفات ثبوتیه را صفات جمال گویند، صفات سلبیه را صفات جلال می گویند.

صفات ثبوتیه در واقع صفات کمالی است، صفات جمالی یعنی زینت می دهد، کمال را می رساند، مثل علم. خب این کسی که عالم باشد البته آن علم برای اوست، ثبوتی است و کمال است، مثل قدرت. اینها صفات ثبوتیه حساب می شود و به اصطلاحی صفات جمال نامیده می شوند به واسطه ی اینکه برای صاحبش زینت است. صفات سلبیه آن چیزهایی است که باید از او سلب بشود. مثلاً می گوئیم که مرگب نیست.

نه مرگب بود و جسم، نه مرئی نه محل

بی شریک است و معانی، تو غنی دان، خالق<sup>۳</sup>

مرگب نیست یعنی جزء ندارد، عضو ندارد. انسان مرگب است از اعضاء، از اجزاء، از آن اخلاطی که در وجودش هست. ولی حق تعالی به هیچ وجه ترکیب دَرَش نیست، نه ترکیب مادی و نه ترکیب عقلی و نه ترکیب اعتباری که اصطلاحاتی است که فلاسفه دارند. ترکیب اعتباری مثل ترکیب از وجود و ماهیت،

۱. بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۰.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۷۷ و ۲۴۷۸.

۳. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، علامه حسن زاده عاملی، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۸، ص ۴۹.

حق تعالی این ترکیب هم ندارد، به واسطه‌ی اینکه اگر وجود و ماهیت باشد لازم می‌آید که دو تا باشد لازم می‌آید که ماهیتش در مقام ذات خودش وجودی نداشته باشد، بلکه محتاج به آن وجود خارجی باشد. در صورتی که وجود او عین ذات اوست. پس بنابراین هیچ ترکیبی در او راه ندارد. این مرگب نبودن را از صفات سلبيه می‌گویند؛ یعنی ترکیب از او سلب شده است و عدم ترکیب یکی از صفات اوست. یا مرئی، مرئی نیست، قابل رؤیت نیست. یک موضوعی در کلام و حکمت و عرفان که راجع به رؤیت ذکر می‌کنند، رؤیت حق تعالی و اختلافات مفصلی که در آن باره هست.

از صفات سلبيه این است که مرئی نیست، یعنی رؤیت برای او درست نیست به واسطه‌ی اینکه لازمه رؤیت این است که جسم، نور چشم محیط باشد به او و او بتواند نور اطرافش را ببیند و الا قابل رؤیت نیست، به هیچ وجه قابل رؤیت نیست و حق تعالی چون محیط به همه است نمی‌توان او را رؤیت کرد. یا محلّ، صاحب محلّ نیست که جایی و مکانی داشته باشد به واسطه‌ی اینکه اگر مکان برای او فرض کنیم لازم می‌آید هر حالّی احتیاج به محلّش دارد. آب اگر ظرفی نباشد که نمی‌ماند، پس باید در یک ظرفی باشد، پس احتیاج دارد به آن محلّ خودش یا شخص احتیاج به مکان خودش دارد این احتیاج هم که از حق تعالی مسلوب است، پس بنابراین مکان برای او نیست. اینها را صفات سلبيه می‌گویند، یعنی صفاتی که از او سلب شده است. در واقع صفات سلبيه، مثلاً مکان نداشتن، صفت نیست. این در واقع رفع نقص است، یعنی اگر مکان داشته باشد ناقص است. ما این نقص را از او رفع می‌کنیم. پس این خودش باعث کمال است، یعنی کمک به آن صفات کمالیه می‌کند؛ بنابراین صفات جلال که صفات سلبيه هستند مانند اشعه‌ای هستند برای جمال، یعنی وقتی که ما بگوییم او محیط به همه است، لازمه اش این است که بگوییم محاط واقع نمی‌شود، یعنی دیگری بر او محیط نمی‌شود. وقتی دیگری بر او محیط نشود پس چشم هم قابل رؤیت او نیست، به واسطه‌ی اینکه نور چشم نمی‌تواند به او احاطه بکند و اطرافش را بگیرد؛ بنابراین همان شعاع، لازمه‌ی صفات ثبوتیه این است که این

صفات سلب برای او اظهار بشود. پس بنابراین، این صفات سلبیه شعاع هستند و تمام هستند برای آن صفات جمالیّه و دفع حدّ، حدود را دفع کردن و نواقص را رفع کردن، این خودش باعث کمال می شود. پس اینها صفات جلالیه، بله در واقع تابع صفت کمال است و صفات جمال که صفات ثبوتیه باشد مؤید در مقام ذات و مؤید وحدت است، صفات جمال مؤید وحدت است؛ یعنی صفات ثبوتیه جداگانه نیست که بگوییم علمش جداست از خودش و الا آن وحدت حساب نمی شود، آنکه دو تا می شوند، یا صفات که به قول اشاعره که قائل به «قدمای ثمانیه» هستند، یعنی صفات حق را خارج از ذات می دانند و عین ذات نمی دانند؛ بنابراین لازم می آید که آنها هم قدیم باشند. پس بنابراین به «قدمای ثمانیه» قائلند، در صورتی که اینطور نیست و این شرک است.

صفات جمالیّه عین ذات حق است تعالی شأنه؛ و صفات جلالیه رفع نواقص است، رفع نواقص لازمه اش تشکیل کمال است. پس بنابراین همه جلال عین جمال، جمال عین جلال است و قهر و لطف هر دو برای حق است تعالی شأنه؛ یعنی هم قهر دارد، صفات قهریه و هم صفات لطفیه. صفات قهریه در واقع کمک به صفات لطفیه است. ولی صفات لطف مقدم است، سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ؛ و در آنجا دوئی نیست که بگوییم صفات قهر است و لطف. قهر دوری از اوست و لطف نزدیک شدن به او، نزدیکی به او. و الا از هم جدا نیستند، «وَكَلَّمَا يَدِيهِ يَمِينٌ». همانطور که مولوی می فرماید که:

### چون به بی رنگی رسی کان داشتی

#### موسی و فرعون دارند آشتی

که بعضی ایراد گرفته اند به اینکه در آن عالم چطور می شود موسی و فرعون آشتی بکنند؟ و در اینجا چطور می شود که مولوی فرعون را هم موسی گرفته؟ که می گوید:

### چون به بی رنگی رسی کان داشتی

#### موسی و فرعون دارند آشتی

چون که بی‌رنگی اسیررنگ شد

موسیقی با موسیقی در جنگ شد<sup>۱</sup>

که ایراد گرفته‌اند. در صورتی که مقصود این است که در آن عالم، در عالم بالا اصلاً شقاوت نیست، در آن عالم که شقاوت نیست، در آن عالم که شیطنت نیست، کفر نیست. آن عالم، عالم ایمان است. پس فرعونی نیست، همه‌اش جلوه‌ی موسی است. آنوقت موسی در این عالم، به این عالم که می‌رسد همان ظهور او از آن عالم به این عالم نقطه‌ی مقابلش فرعون را ایجاد می‌کند. مثل اینکه انسان وقتی که در مقابل خورشید راه می‌رود سایه‌ای هم پیدا می‌شود. این سایه وقتی در مقابل خورشید واقع نشود یا جوری باشد که از اطراف مثلاً نور باشد، هیچ سایه ندارد، پس آن سایه هم محو است، بنابراین فرعون محو است. اما وقتی در مقابل خورشید آمد سایه پیدا می‌شود، سایه همان فرعون است؛ بنابراین:

موسیقی با موسیقی در جنگ شد

یعنی همان سایه‌ی موسی است که در این عالم جنبه‌ی فرعونی پیدا کرده است و الا در آن عالم اصلاً فرعونی وجود ندارد، راه ندارد فرعون به آنجا. پس بنابراین صفات جلال مکمل صفات جمال است.

## توحید [۲۲]

ذات مطلق دارای کل و حاجت به غیر ذات خود ندارد کَانَ اللهُ  
وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ<sup>۱</sup> و کل اشیاء به ذات او ظاهرند.

پس تمام صفات باری عین ذات است عَلَا عَنَّا أَنْ يُوصَفَ وَ  
هُوَ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ و او را حاجت به قدیم و حادثی نباشد  
تا در قدم با او شریک باشد یا محلّ حوادث شود، ذات  
نادار، دهندهٔ اغیار نگردد، او از همه بی نیاز و همه از او  
در آوازند:

بحریکی، موج هزاران هزار

روی یکی، آینه‌ها بی شمار<sup>۲</sup>

جنبش دریا از اوست، موج نمایش جنبش اوست، حباب

نمایش اوست:

جنبشی کرد بحر قلزم عشق

صد هزاران حباب پیدا شد<sup>۳</sup>

گَمَالُ التَّوْحِيدِ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ<sup>۴</sup>.

همه‌ی کمالات از وجود بر می‌خیزد، یعنی عدم دیگر برایش کمالی نیست، کمالات  
همه از وجود ظاهر می‌شود. پس حقیقت وجود، حقیقت هستی که ذات حق است تعالی  
شأنه، او همه‌ی صفات کمال را دارد، همه‌ی کمالات در او مندرج است و همه عین ذات  
اوست. یعنی صفت کمالی نیست که خارج از ذات او باشد. چون اگر صفت کمالی باشد و  
عین ذات او نباشد، لازم می‌آید که او در مرحله‌ی ذات خودش، نداشته باشد این صفت  
کمال را. مثلاً بگوییم در مرحله‌ی ذات خودش علم عین ذات او نیست. یعنی چه؟ یعنی

۱. بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۴: خدا بود و هیچ چیز با او نبود.

۲. هفت اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۴۹۶.

۳. اسرار الحکم، ص ۶۶۵.

۴. بحار الانوار، ج ۴، ص ۲۸۵.



خودش عالم نیست، پس احتیاج دارد به علم جداگانه‌ای، این خودش نقص است. اولاً ذات حق تعالی احتیاج ندارد به هیچ وجه به موجود دیگری و ثانیاً اگر هم علم عین ذات او نباشد نقص اوست، ذاتی که دارای علم نباشد خب این خودش ناقص است و به اضافه، آخر علم از کجا پیدا می‌شود؟ از هستی، یعنی اگر هستی نباشد که علمی نیست. پس بنابراین او که حقیقت هستی است، او که حقیقت کمال است باید حقیقت همه‌ی صفات کمالیه باشد.

یعنی در او همه‌ی صفات کمال مندرج باشد. پس **ذات مطلق**، یعنی ذات حق تعالی شأنه که حقیقت وجود هست، دارای کل است. یعنی هر چه هستی، هر چه کمالی در عالم فرض کنیم همه در او هست. ممکن نیست کمالی باشد که در وجود او نباشد، در او نباشد. بنابراین احتیاج به غیر ذات خود ندارد.

چون هر چه ما فرض کنیم هر کمالی، اولاً نواقص از او به دور است، نواقص از او دور است و او کمال محض است. وقتی کمال محض باشد همه‌ی صفات ثبوتیه در او مندرج است و همه عین ذات او هستند. که گفته بود یک چیز هست که در خدا نیست.

پرسیده بودند چیست؟ گفته بود فقر، فقر یعنی ناداری. ناداری در خدا نیست. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه او دارای مطلق است. ما وقتی می‌گوییم افتخار فقر می‌کنیم یا پیغمبر ﷺ می‌فرماید: **الْفَقْرُ فَخْرِي وَبِهِ أَفْتَخِرُ عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ**<sup>۱</sup>. فقر یعنی آن حقیقت بالا، مقام عالی فقر افتخار من است. چون هر چه، هر چند خدا غنی است من محتاجم. هر چه بالاتر برود و هر چه کمالش زیادتر بشود بیشتر توجه پیدا می‌کند به اینکه فقیر است. فقیر است و نادار؛ و احتیاج دارد به آن غنی مطلق که ذات حق است تعالی شأنه. پس خدا فقیر نیست.

مرحوم شیخ غزالی در کتاب *اسرار المحبته* تفسیر سوره‌ی یوسف در یک جا می‌گوید وقتی یوسف عزیز مصر بود هر کسی که می‌رفت خدمت حضرت یک هدیه‌ای می‌برد، یک نیازی می‌برد به اصطلاح، خدمت حضرت تقدیم می‌کرد. یکی از راه دور آمد و خدمت حضرت

۱. بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۳۲، (با کمی تفاوت): فقر فخر من است و بدان به همه پیامبران افتخار می‌کنم.

رسید آینه‌ای تقدیم حضرت کرد و عرض کرد: هر کسی نسبت به دوستش میل دارد چیزی که در پیش دوستش کمتر است یا نیست، آن را ببرد و من این آینه را آوردم. برای اینکه هر وقت بخواهی صورت خود را ببینی در آن نگاه بکنی و برای اینکه خب این در واقع نمایش صورت توست، نمایش حقیقت توست، پس این آینه را آوردم که تو نگاه بکنی در او، صورت خود را ببینی.

بعداً می‌فرماید ما به درگاه خداوند هم که می‌رویم باید چیزی ببریم که در آنجا وجود ندارد. حالا چه چیز است که در درگاه خداوند وجود ندارد؟ بعد خودش می‌فرماید آن فقر و نیازمندی است. آن عالم، آن مقام احدیت غنای صرف است، بی‌نیازی صرف است.

چو یار ناز نماید شما نیاز کنید<sup>۱</sup>

اینجا ماییم که نیازمندیم و اگر بخواهیم به حضور او برویم باید نیازمندی ببریم، عجز و نیازمندی و فقر و فاقه. آنجا همه‌اش کمال است، نیازمندی نیست، فقر نیست.

پس چون همه‌ی کمالات را داراست حاجت به غیر خود ندارد. همه چیز و هر چیز که خوب است، او دارد. ممکن نیست چیزی باشد که در او وجود نداشته باشد، کمالی باشد که در او وجود نداشته باشد. پس چه احتیاج دارد به غیر؟ **كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُن مَعَهُ شَيْءٌ**. بنابراین خداوند بود و با او هیچ چیز نبود. یعنی همه‌ی موجودات، همه نواقص هستند، همه مراتب بعدی هستند. در آن مرتبه‌ی ذات حق تعالی چون ناز صرف است و غنای صرف است، پس آنها با او نیستند و او با خودش است که: **كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُن مَعَهُ شَيْءٌ**.

**فَلَمَّا سَمِعَ جُنَيْدٌ بِذَلِكَ قَالَ أَلَا نَ الْآنَ كَمَا كَانَ**<sup>۲</sup>. این حدیث است، بزرگی که فرمود و بعد هم خدمت حضرت جنید مذاکره شد که خدا بود به اصطلاح ما، اصطلاحی در فارسی داریم که: «یکی بود و یکی نبود، غیر از خدا هیچ چیز نبود». این عبارت مَثَل معروفی است میان ما، این معنای همان **كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُن مَعَهُ شَيْءٌ** هست، که خدا بود و هیچ چیز با او نبود. جنید فرمود: **أَلَا نَ الْآنَ كَمَا كَانَ**، حالا هم همان طور است. یعنی در آن مقام هیچ، همه

۱. دیوان حافظ، ص ۳۵۸.

۲. مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، ص ۶۲ (با کمی تفاوت). جنید این را که شنید، فرمود: حالا هم همان طور است.

محو هستند، همه فانی هستند، در آن مقام کسی نیست که عرض اندام بکند.

پس او احتیاج ندارد و همه‌ی موجودات به او محتاجند، **کُلُّ اَشْیَاءَ بِهٖ ذَاتٍ اَوْ ظَاهِرِنْد**، همه‌ی موجودات به ذات او ظاهر هستند. یعنی همان افاضه‌ی ذات او، افاضه‌ی نور او و جمال اوست که همه را ظاهر می‌کند.

پس بنابراین آن صفات کمالیه‌ای که ما صفات کمال فرض می‌کنیم همه برای او وجود دارد و عین ذات اوست، خارج از او نیست. به واسطه‌ی اینکه اگر مثلاً فرض کنیم علم او عین ذات او نباشد، یعنی چه؟ یعنی در مرحله‌ی ذات خودش علم ندارد. اگر عین ذات او نباشد، وقتی علم نداشته باشد پس محتاج است به علم خارجی. مثل ما که وقتی به چیزی علم نداریم، محتاجیم به اینکه فلان علم را نداریم، برویم درس بخوانیم یاد بگیریم، یا از فلان شخص بپرسیم. ولی خدا که اینطور نیست. اگر بخواهد علم او خارج از ذات او باشد به آن علم دیگری محتاج می‌شود. بنابراین اینکه می‌فرماید **عَلَا عَن اَنْ یُّوصَفَ** یا **هُوَ اَكْبَرُ مِنْ اَنْ یُّوصَفَ**، بلند است از اینکه قابل وصف باشد. یعنی ما نمی‌توانیم وصف او بکنیم. که:

ما نتوانیم حقّ حمد تو گفتن

با همه کزوبیان عالم بالا<sup>۱</sup>

یعنی او از وصف ما بلندتر است ما نمی‌توانیم آن مقام ذات او را توصیف کنیم و تحمید کنیم. به واسطه‌ی اینکه ما ناقصیم و فکر و بیان و خود ما قاصر هستیم از اینکه بتوانیم او را درک بکنیم. **هُوَ اَكْبَرُ مِنْ اَنْ یُّوصَفَ**، خدا بزرگتر است از اینکه وصف بشود. وقتی خدمت حضرت عرض کردند: **اللهُ اَكْبَرُ**. حضرت فرمودند: این **اللهُ اَكْبَرًا** مردم چه معنی می‌کنند؟ عرض کرد مردم می‌گویند **اللهُ اَكْبَرُ**. یعنی **اللهُ اَكْبَرُ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ**، خدا بزرگتر است از هر چیزی.

حضرت فرمود: مگر چیزی در مقابل او هست که بگوییم **اللهُ اَكْبَرُ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ**؟ مثل اینکه بگوییم **فیل بزرگتر است از مورچه**؛ خب این محتاج به گفتن نیست دیگر.

فیل کجا، مورچه کجا؟ یا بگوییم کوه بزرگتر است از این دیوار. اصلاً وقتی می‌گویند یکی بزرگتر، یکی کوچکتر، که نزدیک به هم باشند و قابل مقایسه باشند، اگر قابل مقایسه نباشند که نمی‌گویند این بزرگتر است از او. پس موجودات که در مقابل حق نیستند که بگوییم خدا بزرگتر است از آنها، که بگوییم **اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ**. عرض می‌کند: پس معنی **اللَّهُ أَكْبَرُ** چیست؟

حضرت می‌فرماید: **اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ**، خدا بزرگتر است از اینکه ما بتوانیم وصفش را بکنیم و توصیف او را بکنیم و ذکر صفات و تحمید او را بنماییم، مقصود این بود. پس او حاجت ندارد نه به موجود قدیم و نه به موجود حادث. چون اشاعره می‌گفتند که صفات ثبوتیه‌ی او صفات ثمانیه است و قدیم هستند؛ یعنی مثلاً علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، حیات، ادراک، کلام اینها صفات سبعة‌ای هستند که صفات ثبوتیه‌ی حق تعالی هستند و غیر ذات حَقُّند و آنها هم قدیمند. پس بنابراین لازم می‌آید که هم آنها قدیم باشند هم خدا قدیم باشد و خدا هم که قدیم هست محتاج است به آنها. متکلمین و حکما می‌گویند اشاعره قائل به قدمای ثمانیه هستند.

یعنی اشاعره می‌گویند هشت قدیم داریم در صورتی که ما می‌گوییم قدیم حقیقی حق است تعالی شأنه، هشت قدیم نیست و این شرک است که بگوییم هشت قدیم. ولی آنها چون صفات حق تعالی را هم قدیم می‌گویند و خارج از ذات و غیر ذات حق تعالی می‌دانند این است که معروف است که می‌گویند قائل به قدمای ثمانیه شده‌اند.

ولی او احتیاج ندارد، اگر احتیاج داشته باشد که خدا نمی‌شود، خدا که نباید محتاج باشد. بنابراین صفات ثبوتیه‌ی او هم عین ذات اوست، پس احتیاج به قدیم ندارد، احتیاج به حادث هم ندارد به اینکه بگوییم علم به موجودات فرض کنیم، خب خداوند علم دارد به همه‌ی این موجودات، آیا این موجودات در ذات او جمعند؟ که خب این لازم می‌آید که ذاتش محلّ حوادث باشد، یعنی این چیز که حادث شد در ذات او ظهور پیدا بکند و آن که مُرد، از بین رفت از ذات او برود. این لازم می‌آید ذاتش محلّ حوادث باشد.

در صورتی که اینطور نیست. ذات او به هیچ وجه احتیاج ندارد به این حوادث و اینها

در آن مقام، عین ذات او که هستند همه یک افاضه‌ای است که از ذات حق به اینها می‌شود و به طور کلی در مقام ذات، او عالم است به همه. پس او نه احتیاج دارد به حادث و نه احتیاج دارد به قدیم. و اگر خودش نداشته باشد چطور می‌تواند به دیگران بدهد؟ اگر خودش علم نداشته باشد و علم او خارج از ذات او باشد و در مقام ذات دانا نباشد، چطور می‌تواند به دیگران علم ببخشد؟

ذات نیافته از هستی بخش

کی تواند که شود هستی بخش<sup>۱</sup>

پس باید خودش داشته باشد که به دیگران بدهد. پس همه به او محتاج و او از همه بی‌نیاز است. همه به او نیازمند و او از همه بی‌نیاز است که:

### بحریکی، موج هزاران هزار

دریا یکی است ولی می‌بینیم که در هر آنی هزاران هزار موج حرکت می‌کند. برای اینکه یکی که نیست. اطراف نگاه کنیم تا آن طرف هی می‌بینیم تموّجاتی، جذر و مدّی پیدا می‌شود، در صورتی که دریا یکی است.

حالا ذات حقّ تعالی هم یکی است ولی موجودات این عالم، مانند حباب‌هایی است. حباب از خودش چیزی ندارد. دریا حرکت می‌کند، قُلی می‌زند به اصطلاح، اینها از خودش که چیزی نیست، این همان دریاست، آب است که آمده به زیر و یک هوایی پیدا شده، آنوقت اینطور حبابی نشان داده می‌شود. در صورتی که حباب از خودش چیزی ندارد، وجود جداگانه‌ای ندارد. اینها همه نمایش دریاست که به این ترتیب پیدا می‌شود. پس بنابراین، دریا یکی است، ولی امواج زیاد است. امواج همین تجلّیات است، همین افاضات است، همین موجوداتی که در این عالم هست که همه حکم حباب را دارند. یا

### روی یکی، آینه‌ها بی‌شمار

وقتی مثلاً آینه‌هایی در این اطراف باشد، از آنجا در بالا آینه باشد، از بالا در این اتاق آینه باشد یک نفر ایستاده هزار تا صورت ممکن پیدا بشود. آنوقت بگویند این صورت‌ها

چندین هزار است. مثلاً برای اینکه فرض کنید این صورت می‌افتد توی آن آینه، از آن آینه توی آن آینه، یک صورتی در آن آینه هست، یک صورتی در آنجا، یک صورتی هم از این شخص در آن آینه، از آن آینه باز به آن آینه، وقتی می‌بینیم ممکن است که به واسطه‌ی یک نفر باشد ولی در چند تا آینه که باشد چندین هزار صورت در آنها پیدا بشود، هی از او در این می‌تابد از او به آن بیفتد، از آن به آن بیفتد صورت‌های مختلف. در صورتی که یک صورت بیش نیست؛ که:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود

تایید در او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

خورشید در او هر آن چه او بود نمود<sup>۱</sup>

آنوقت خیال می‌کنیم این آینه رنگش زرد است، می‌گوییم این صورتش زرد است. آن آینه رنگش یک قدری مثلاً خاکستری است تیره رنگ است، باز می‌بینیم رنگ صورت هم فرق کرده. این به واسطه‌ی چیست؟ این بر اثر آینه است. ولی صورت یکی است، صورت یکی است به اقسام مختلف و به الوان متفاوت پیدا شد. پس این حقیقت هستی مالِ اوست و اینها جنبش‌هایی است.

**جنبش دریا از اوست. موج، نمایش جنبش اوست؛ حباب نمایش اوست.**

حباب‌هایی که پیدا می‌شود، همان دریاست. موج‌هایی که پیدا می‌شود همان دریاست. موج بزرگ‌تر است؛ یعنی آن موجودات بزرگ‌تر، حباب کوچک‌تر است. اینها همه مربوط به یک چیز است و آن دریاست.

### جنبشی کرد بحر قلزم عشق

#### صد هزاران حباب پیدا شد

آنوقت همه‌ی موجودات مانند حباب‌هایی هستند که در دریای وجود ظهور می‌کنند و بعد هم از بین می‌روند. پس، از خودشان چیزی ندارند، از خودشان فانی محض‌اند و

۱. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۷۲.

وجودشان خیال است؛ که:

كُلُّ مَا فِي الْكُونِ وَهَمٌّ أَوْ خِيَالٌ

أَوْ عُكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظَلَالٌ<sup>۱</sup>

آنوقت می بینیم آنقدر حباب پیدا می شود، در صورتی که حباب از خودش وجودی

ندارد یا فقط ترشحاتی است از دریا.

## توحید [۲۳]

خدا خدا گفتن اثری در مستمع نکند. اگر گفتی خدا چنین به تو داد یا چنان ناملایم به تو رسانید یا خواهد نمود فَرِح یا محزون شود و لفظ خوب یا بد گفتن مؤثر نباشد بلکه این خوب است و آن بد است اثر نماید. پس ظهور ذات به این کرد و آن کرد است که فعل است و ظهور خوبی به این و آن است. این است معنی لَکِی أُعْرِفَ.

یک مرتبه کلمه ای می گوئیم راست، یک مرتبه می گوئیم دروغ، این کلمه ی راست یا دروغ در طرف اثر نمی کند. ولی وقتی گفتیم که این راست است و آن دروغ است آنوقت متوجه می شویم که راست مثلاً خوب است، دروغ بد است. یا اینکه باید توجه به آن راست داشته باشد و از آن دروغ منصرف بشود یا وقتی بگویند این راست است و برای تو خوب است اثر می کند. اما تنها کلمه ی راست چه فایده دارد؟ پس باید ارتباط و اتصال بین آن مؤثر و متأثر را در نظر داشت تا اینکه اثر پیدا بشود؛ که: کُنْتَ كِنزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكِی أُعْرِفَ. من گنج پنهانی بودم دوست داشتم که شناخته بشوم، خلق را ایجاد کردم برای اینکه شناخته بشوم. این لَکِی أُعْرِفَ چیست؟ همان ارتباطی که بین خالق و مخلوق هست، همان ارتباطی که بین مفیض و مستفیض است.



## توحید [۲۴]

اسم دال بر مسمی است و اسماء لفظیه اسم اسم اند و

اسماء الله پر کرده ارکان سماوات و ارض را بعضی را

استأثره لنفسیه<sup>۱</sup> و سایر اسماء به مظاهر اعیان لباس گرفته.

اسم می گویند آن چیزی است که دلالت بر مسمی بکند، یعنی نامیده شده. وقتی می گویند زید، وقتی می گویند علی، توجه پیدا می شود به آن شخصی که اسم برای او هست، که مسمی باشد. حق تعالی شأنه همه ی عالم اسماء او هستند، اسم های او هستند. برای اینکه هر کدام بر یکی از صفات او دلالت می کند؛ و به اضافه، آن کسی که بخواهد معرفت پیدا کند و آن کسی که بخواهد درک توحید بکند و به او پی ببرد از هر موجودی می تواند به او پی ببرد.

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَّهُ آيَةٌ

تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ وَاحِدٌ<sup>۲</sup>

پس هر موجودی علامتی برای حق تعالی دارد. بنابراین موجودات این عالم همه اسماء حق تعالی است. منتهی اسماء بزرگ داریم، اسماء کوچک داریم. اسماء حسنی داریم و اسماء غیر حسنی داریم. انبیاء و اولیاء اسماء حسنای الهی هستند، اسم های بزرگ و اسم اعظم یا اسم حسن و احسن هستند و سایر موجودات اسماء عادی هستند.

گاهی هم هست که اسمی را برای شخصی می گذاریم، اسم به عنوان مسخره، به عنوان مسخره یک اسمی می گذاریم و معروف هم می شود، آنوقت این هم اسم می شود ولی جنبه ی تمسخر دارد، حالا بعضی جنبه ی توهین دارد. بعض موجودات هم اینطوری اسم حق تعالی هستند. و الا از جهاتی شقی، سعید، حیوانات، دریاها، کوه ها همه اسماء او هستند؛ منتهی مراتب دارند. حق تعالی شأنه، اسماء عظمایی هم دارد، اسماء حسنایی هم دارد که آنها انبیاء و اولیاء هستند و ذوات انبیاء و اولیاء؛ که می فرمایند: نَحْنُ اَسْمَاءُ

۱. به خودش اختصاص داد آن را.

۲. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۹۶.

الحُسْنَى<sup>۱</sup> وَ صِفَاتُ الْعُلَیَا، ماییم اسم‌های نیکوی خدایی و صفات بلند الهی ماییم. آنوقت آنها اسماء حقیقی حقّ تعالی هستند. این اسم‌هایی که ما می‌گوییم به زبان، اسمِ اسم هستند. یعنی وقتی گفتیم: «یا قاهر»، «یا قادر» یا اینکه بگوییم «یا الله»، این اسم است برای این اسمای الهی، که اسمای الهی همان موجودات هستند که بعضی‌ها را استأثَرَهُ لِنَفْسِهِ، بعضی از اسماء را در اخبار رسیده است که برای خودش، یعنی به دیگران نگفته است آن اسم‌ها را و برای خودش برگزیده است. این است که آنها أَوْلِیَايِ تَحْتَ قُبَابِي لَا يَعْرِفُهُمْ غَيْرِي<sup>۲</sup>، اولیای من زیر قبه‌ی خودم هستند، نمی‌شناسد آنها را غیر من. یعنی آنها اسم‌های حقیقی هستند که برای خودش برگزیده است و بقیه اسماء عمومی هستند و ما باید به وسیله‌ی این اسماء لفظیّه ارتباط پیدا کنیم با اسماء حقیقی حقّ تعالی شأنه که ذوات انبیاء و اولیاء هستند.

۱. بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۳۷.

۲. احیاء علوم الدین، ابو حامد محمد غزالی، بیروت: دارالکتاب العربی، ج ۱۴، ص ۱۴۷.

## توحید [۲۵]

حقایق و هوئیات کلیات و شخصیّات نظر به ذات آنها عدم است و نظر به نمایشی که از اسماء دارند و نمایش تابش وجود است در عالم مکمونات جلوات اسمائند که به تابیدن نور آفتاب مشیّت و وجود ساری همه را روشن و تاریکستان عالم عدم را گلشن نموده و گلهای رنگارنگ رویانیده.

ماهیّات موجودات، ماهیّات ممکنات از خودشان وجود ندارند، وجود عین ذات آنها نیست. به خاطر اینکه ما می‌گوییم ممکن آن چیزی است که هم وجود می‌پذیرد و هم عدم. پس، وجودش از خودش نیست. از این جهت نظر به ذات آنها که بکنیم، عدم است؛ یعنی از خودش وجود ندارد که حقایق و هوئیات موجودات، حقیقت موجودات و ماهیّات این عالم همه از خودشان موجود نیستند و عدم هستند؛ که:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما<sup>۱</sup>

هستی از آن طرف است، از ذات حقّ است که افاضه می‌شود بر موجودات. پس اینها نمایشی از اسماء حقّ تعالی هستند. اسم یعنی علامت. اینها اسماء حقّ تعالی هستند به واسطه؛ یعنی نمایش موجودات؛ یعنی نمایشی هستند از اسماء حقّ. مثلاً، الله اسم جامع جمیع صفات کمالیه است. ماهیّت انسانیّت چون از همه جامع تر است و از همه کامل تر است، از این جهت مظهر اسم الله است. بعض موجودات مظهر اسم قاهر یا قادر و امثال اینها. پس، نمایش اسماء هستند؛ یعنی نمایشی، افاضه‌ایی که از اسماء به آنها می‌شود، آنوقت وجود پیدا می‌کنند.

اسماء هم حقایقشان فرق می‌کند، مثلاً آفتاب نورش یکی است و تلالؤ آنها یکی است، یعنی رنگ ندارد، نور آفتاب رنگ از خودش ندارد. اگر چندین رقم شیشه اینجا بگذارند،

۱. شرح مثنوی، ملاهادی سبزواری، ج ۱، ص ۶۷.

پنجره‌ای، دری باشد که شیشه‌های الوان گذاشته شده باشد، آنوقت آفتاب از آنها که بتابد، رنگ‌های مختلف پیدا می‌شود؛ یعنی نوری که از آن شیشه‌ها از آفتاب وارد اتاق می‌شود، می‌بینیم یکی سبز است، یکی زرد است، یکی آبی است، قرمز است، سفید است، امثال اینها؛ همه جور الوان و رنگ‌ها و نور آفتاب هست. در صورتی که آفتاب یکی است و نورش هم یکی است. این اختلاف بر اثر آن شیشه‌های مختلفه پیدا شده که آنها حکم اسماء را دارند. پس این نوری که در این اتاق پیدا شده نمایش همان اسماء است، وجوداتی که برای حقایق و برای هوئیات موجودات، هوئیات ممکنات در این عالم پیدا شده، هر کدام نمایشی از یکی از اسماء حقّ تعالی هستند که فلان شیشه زرد است یا فلان شیشه کبود است و امثال این‌ها.

آنوقت رنگ‌های مختلف پیدا می‌شود. یکی مظهر رحمت کلیّه می‌شود، یکی مظهر غضب می‌شود، که چنگیزخان می‌گفت محمّد ﷺ پیغمبر رحمت بود و من پیغمبر غضب هستم؛ و هر دو خب مظهر اوست، منتهی او مظهر غضب است مثل شیطان که مظهر غضب و انسان مظهر رحمت حقّ است تعالی شأنه.

اینها همه بر اثر همان نمایش اسماء و شیشه‌های مختلف است. که:

عالم همه شیشه‌های گوناگون بود

تابید بر او پرتو انوار وجود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

خورشید در او هر آن چه او بود نمود<sup>۱</sup>

نمایش مطابق همان است و نمایش هم تابع وجود است، یعنی تا نور اصلی نباشد این شیشه‌ها هم از خودشان هیچ ندارند. پس، نوری که در شیشه هم هست تابع نور آفتاب است. پس، همه تابع او هستند و همه‌ی موجودات این عالم مانند آن آفتاب‌هایی که از شیشه‌های مختلف، نورهایی که از شیشه‌های مختلف، می‌تابد، همه مظهر یک نور هستند. صورت ظاهر رنگ‌ها فرق کرده ولی مظهر نور آفتاب، هستند.

۱. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۷۲.

غیر از نور آفتاب چیز دیگری نیست. ولی اینها از خودشان هیچی ندارند، نه شیشه از خودش چیزی دارد و نه این نورهایی که در اینجا می بینیم. به دلیل اینکه، به محض اینکه پرده ای جلوی آن کشیده شود، این نورها از بین می رود و به محض اینکه عنایت حق تعالی، افاضه ی حق تعالی، از آنجا برداشته شود، وجودات ممکنات از بین می رود. **كَسْرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً**، مثل سرابی آن زمین هایی که از دور آب نمایش می دهند، ولی آب نیست. سرابی در بیابانی که شخص تشنه، او را آب گمان می کند، در صورتی که آب نیست، وقتی می آید پیش او، می بیند خشک است و آبی نیست.

حالا موجودات در این عالم همانطور هستند، از خودشان هیچ ندارند و مظهر اسماء او هستند و نمایش جلوات اسماء حق اند تعالی شأنه که **نور آفتاب مشیت و وجود ساری همه را روشن کرد** و آن عالم تاریک عدم را وجود بخشید؛ یعنی عدم را از آنها دور کرد و وجود به آنها عنایت فرمود.

## توحید [۲۶]

هر صفت کمال از ذوالاکرام است و هر اسم دال بر کمال

اسم جمال است و الله جامع جمیع و رحمان جامع

ظهورات است ایّاً ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى<sup>۱</sup>.

هیچ صفت کمالی نیست مگر اینکه از حقّ تعالی شأنه گرفته می شود. به واسطه ی اینکه کمال یعنی وجود بلند، وجود بزرگ، به واسطه ی اینکه می گویند این شخص کامل است یعنی چه؟ اگر در علم کامل است پس آن علم هم که بدون وجود نمی شود، پس علمش وجود دارد، قدرتش وجود دارد. در اخلاق کامل است یعنی اخلاق خوب در او وجود دارد، پس همه اش وجود است، غیر از وجود چیزی نیست. پس هر صفت کمالی بر می گردد به همان ذات حقّ تعالی شأنه که همه ی کمالات از او پیدا می شود و به او برگشت می کند و هیچ موجودی از خودش کمالی ندارد که در زیارت نامه می خوانیم إِذَا ذُكِرَ الْخَيْرُ كُنْتُمْ أَوْلَاهُ وَ آخِرَهُ، یعنی خطاب به ائمه می کنیم عرض می کند وقتی خوبی گفته می شود و یا آورده می شود شما اولش هستید، شما آخرش هستید. یعنی همه ی خوبی ها به شما برگشت می کند. آنها هم که از خودشان چیزی ندارند، مظهر کامل حقّند، پس همه ی کمالات و همه ی صفات کمالیه به حقّ برگشت می کند.

و آن اسمی که دلالت بر کمال بکند اسم جمال می گویند، صفات جمالیه می گویند، اسمی که دلالت بر کمال بکند آن صفت جمال گفته می شود مثل قادر مثل عالم، مثل مرید و امثال اینها. اینها را صفات جمالیه می گویند. آن اسمایی که دلالت می کند بر غضب یا بر رفع نقص، آنها را اسماء جلالیه می گویند، یعنی دلالت بر رفع نقص، نه نقص. مثلاً قهار، منتقم، اینها صفات جلالیه است که غلبه کننده یا انتقام کشنده، قابض، اینها تمام صفات جلالیه هستند. و آن اسمی که جامع جمیع کمالات هست و همه ی کمالات را در بر دارد، اسم ذات نامیده می شود. چون ذات حقّ تعالی جامع جمیع کمالات است و هر چه کمالی فرض بشود در او موجود است، ذات حقّ تعالی اینطور است. آنوقت الله اسم ذات حقّ است

۱. سوره اسراء، آیه ۱۱۰.

تعالی شأنه. بنابراین مظهر همه‌ی اسماء و صفات است، جامع جمیع صفات حق تعالی و اسماء حق تعالی است. این است که بعضی گفته‌اند الله اسم اعظم است، اسم اعظم الله است که بزرگتر از همه‌ی اسماء است که البته در باره‌ی اسم اعظم اختلاف شده است. بعضی گفته‌اند خداوند هزار و یک اسم دارد که هزارتای آن را فرموده است و آن یکی **اِسْتَاثْرُهٗ** **اللّٰهُ لِنَفْسِیْهِ**، یعنی آن را خدا برای خودش برگزیده که آن اسم اعظم است که ائمه‌ی هدی **علیهم‌السلام** و بندگان مقرب خدا اسم اعظم را می‌دانند. و بعضی گفته‌اند اسم اعظم اسم الله که جامع جمیع اسماء است، جامع جمیع کمالات است. این است که الله به قول میر حسینی هروی:

الله چه لفظ یا چه نام است

کو ورد زبان خاص و عام است<sup>۱</sup>

الله اسم اعظم است. و به قول عرفا و عقیده‌ی عرفا اسم اعظم آن است که بر خود شخص، بزرگ‌تر از وجود خود شخص بشود؛ یعنی فرا بگیرد شخص را، محیط بشود به وجود شخص، به وجود سالک. سالک الی الله را احاطه بکند. از آن جهت اسم اعظم است. تا وقتی ما به یاد او هستیم و متوجه و متذکر او هستیم ما بزرگ‌تریم، او به اختیار ماست. هر وقت غفلت کنیم، او رفته، پس به اختیار ماست که متذکر می‌شویم و به اختیار ماست که از بین می‌رود و غفلت عارض می‌شود، پس او اعظم نیست. موقعی اعظم است که اصلاً نتوانیم از او غافل بشویم، او بر وجود ما غلبه کرده باشد. مانند کسی که واقعاً شخصی را علاقه دارد و نهایت دوستی نسبت به او دارد و عشق دارد، این نمی‌تواند از یاد او غافل بشود. هر چه می‌خواهد فراموشی پیدا بکند از او، می‌بیند نمی‌تواند، باز هم خیال او در دل می‌آید. یا اگر مصیبت بزرگی برایش پیدا بشود هر چه می‌خواهد که از او غفلت بکند و صرف نظر بکند و خیالش را متوجه چیز دیگری بکند نمی‌تواند؛ یعنی غلبه دارد بر وجود او. آن خیال بر وجود او غلبه دارد. موقعی اسم خدا اعظم است که از ما بزرگتر

شده باشد؛ یعنی خیال او بر ما غالب شده باشد که نتوانیم از او غافل بشویم که:

خِيَالِكَ فِي عَيْنِي وَذِكْرِكَ فِي فَمِي

وَ حُبُّكَ فِي قَلْبِي فَكَيْفَ تَغِيْبُ<sup>۱</sup>

خیال تو در چشم من است؛ یعنی همیشه در آن چشم معنوی صورت تو را در خیال متوجّه هستم و تصوّر می‌کنم، یاد تو هم بر زبان من است عشق تو هم در دل من است. پس چگونه غایب می‌شوی؟ دیگر غیبت نیست که حضرت سیدالشهداء عرض می‌کند که کجا غایب می‌شوی در صورتی که در همه جا تو هستی، غیر از تو چیزی نیست. این اسم اعظم است که از وجود ما بزرگتر شده است، در ما سر بیان پیدا کرده است که:

ز بس بستم خیال تو، تو گشتم پای تا سر من

«تو» آمد خُرده خُرده، رفت «من» آهسته آهسته<sup>۲</sup>

وقتی او غلبه پیدا کرد، این اسم، اعظم است. ولی آنچه هم که در اخبار رسیده است بیشتر می‌گویند این است که الله اسم اعظم است. الله به یاد او باشیم چه در دل و چه به ظاهر و به وسیله‌ی این نام بزرگ به او متوسّل بشویم این است که آنوقت در اخبار رسیده است که خدا را به اسم اعظمش بخوانیم، دعا مستجاب می‌شود.

حالا کلمه‌ی الله را هم ما هر چه به ظاهر و به لفظ تنها بگوییم، دعا مستجاب نمی‌شود. آنچه که در وجود ماست و به او متوسّل هستیم و او بر ما غلبه دارد البته او، هم دعاست و هم استجابت دعا؛

ای دعا از تو اجابت هم ز تو<sup>۳</sup>

چون خدا از خود سؤال و گد کند

پس دعای خویش را کی رد کند<sup>۴</sup>

پس الله جامع جمیع صفات کمالیه است که همان به اصطلاح، به ظاهرش عرش

۱. الفتوحات المکیّة، ج ۲، ص ۳۲۵. (با کمی تفاوت)

۲. دیوان فیض کاشانی، ملا محسن فیض کاشانی، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۱۶۷.

۳. مثنوی معنوی، دفتر دوّم، بیت ۶۹۴.

۴. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۲۴۹.



خداست چون عرش همان مقام مشیت است، مقام جامعیت اسماء و صفات است که همان الله باشد. رویی که به آن عالم دارد الله نامیده می شود و رویی که به این عالم دارد به عالم ممکنات دارد «کرسی»؛ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ. آن نام او اَلْعَلَى است، وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ. پس رویی که به مقام بالاست الله است، رویی که به عالم ناسوت است، ممکنات است، اَلْعَلَى است. پس الله جامع جمیع اسماء و صفات است.

آنوقت رحمان چیست؟ رحمان جامع جمیع ظهورات است. چون رحمان، رَحْمَانَ الدُّنْيَا وَرَحِيمُ الْآخِرَةِ، در مقام نزول است، در قوس نزول است که رو به این عالم می رود، ظهورات حقایق در این عالم می شود و رَحْمَانَ هم که نسبت به این عالم است و هر موجودی را مطابق استعداد او روزی می دهد، از این جهت رَحْمَانَ الدُّنْيَا است.

پس بعد از الله، رَحْمَانَ اسم بزرگ خداست، که: قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَدْعُوا الرِّحْمَانَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى<sup>۱</sup>. بگو شما الله را بخوانید یا رَحْمَانَ را بخوانید هر کدام را بخوانید برای او اسم های نیکوست. این دو تا را اختصاص به ذکر فرموده برای چه؟ برای این قسمت، که الله جامع همه ی صفات و اسماء است و رَحْمَانَ هم جامع جمیع ظهورات.

**أَمَّا أَنْكِهِ اسْمَاءُ اللَّهِ لَفِظِيهِ تَوْقِيفِي اسْتِ مِنْ أَنْ اسْتِ كِه  
اسْمَائِي كِه بَوِي حَدِّ وَ نَقْصِ وَ تَشْبِيهِ اسْتِ دَرِ أَنْهَأِ، از  
سَاحْتِ بِي حَدِّي دَوْرِ اسْتِ وَ حَدِّ از تَعْيِنَاتِ اسْتِ وَ بَعْضِي  
دِيْغَرِ از اسْمَاءِ بَاعْثِ نَقْصِ نِيْسْتَنْدِ لَكِنْ مَفْهُومِ عَرْفِي أَنْ نَزْدِ  
عَوَامِ وَ دَرِ اذْهَانَ بَوِي نَقْصِ دَاشْتِه يَ اَجْهْتِ عَدْمِيَّتِي از أَنْ  
مَفْهُومِ بُوْدِه چَوْنِ عَارْفِ زِيْرَا كِه دَرِ عَرْفِ شَنَاخْتِنِ بِه  
جَزْئِيَّاتِ پَسِ از نَاشَنَاخْتِنِ بَاشْدِ لِهَذَا دَرِ خَبَرِ عَرْفِ ذَاتَهُ  
هَسْتِ أَمَّا اسْمِ عَارْفِ نِيْسْتِ.**

رسیده است در اخبار که اسماء الله توقیفی است، یعنی اسم های خدا موقوف است بر همان هایی که رسیده است، که از بزرگان دین رسیده و خدا برای خودش فرموده. یعنی ما از

طرف خودمان نمی‌توانیم اسم برای خدا معین کنیم. بلکه هر چه که از طرف بزرگان که آینه‌ی تمام‌نمای الهی هستند و بر آنها الهام می‌شود و شده به اینکه این اسم خداست آنها را می‌توانیم، آنها اسم خداست، ولی از خودمان نمی‌توانیم اسم برایش معین کنیم. برای اینکه آنچه که بشر فکر می‌کند ممکن است بوی نقص و تشبیه و حدّ داشته باشد، محدودیت باشد یا نقص باشد یا تشبیه به ممکنات باشد و ما متوجّه نشویم. از این جهت اسمی که بشر معین کند، اطلاق بر او صحیح نیست و باید از طرف معصوم باشد. حدّ هم که تعینات است، تعینات هم که نقص است، نقص هم از او دور است. بعضی اسماء هم هستند که مفهوم عرفی آن شاید بلند باشد ولی بوی نقص می‌دهد، مثل کلمه‌ی عارف.

در نزد ما عارف بالاتر از عالم است، به واسطه‌ی اینکه عالم آن است که علم داشته باشد و دانایی، یعنی دانایی به احکام مثلاً دانایی به حقایق. عرفان معرفت است، شناسایی، شناسایی بالاتر از دانایی است. من یک وقت، یک مرتبه، می‌گویم می‌دانم که مگه‌ای موجود است حتی در تاریخ هم می‌خوانم تمام جزئیاتش هم می‌خوانم و حتی می‌توانم نطق، در سخن‌های خودم به طوری بگویم مثل اینکه خودم دیده‌ام، تمام جزئیات که هر چیزی در کجا هست، داخل خانه چطور است، پله‌های بالا چطور است، جزئیاتش را تمام بگویم، در صورتی که خودم اصلاً ندیده باشم. یکی هست، رفته آنجا، زیارت هم کرده و حتی داخل خانه هم رفته ولی از بس به خود مشغول بوده اصلاً غفلت داشته و غفلت دارد که این مثلاً فلان رکن را بپرسم، کدام رکن مثلاً رکن یمانی است، کدام رکن رکن حجازی است، ناودان خانه در کدام طرف است و امثال اینها، اما غافل است. ولی معذک می‌خواهیم ببینیم که کدامیک بهتر است؟ آن کسی که خودش رفته و دیده ولو کمتر اطلاع دارد.

پس فرق بین عالم و عارف این است که عارف رفته و دیده و شناخته ولو گاهی از بس حال جذبه و حال حضور داشته، توجّه به جزئیات نداشته، ولی آن عالم که از روی کتاب تمام را خوانده ممکن است همه را بداند. اما در عین حال آن عارف کامل‌تر از آن عالم است. ولی نسبت به حقّ تعالی اطلاق عالم شده، اما اطلاق عارف نشده. یعنی «یا عالم»

یکی از اسماء خداست، اما «یا عارف» اسم خدا نیست و نباید بر خدا اطلاق کرد. برای اینکه عالم لازمهاش این نیست که قبلاً علم نداشته باشد و بعداً علم پیدا کند، نه، چون از همان اول، ذات او عین علم است و در ذات او علم وجود دارد. اما در عرفان، معرفت وقتی می‌گویند که کسی دیگری را شناسد و بعد بشناسد. یعنی اول نمی‌شناخته بعد می‌گویند معرفت به حالش پیدا کرده است. معرفت یعنی شناسایی، اول نمی‌دانستم و بعد شناختم. یا معرفت توجه به جزئیات است و علم به کلیات و چون که حق تعالی از همان اول همه چیز را می‌داند، بنابراین اطلاق معرفت درست نیست. برای اینکه معرفت آن چیزی است که یک وقتی نداند، من فلان چیز را نمی‌دانم، امروز فردا آشنایی پیدا می‌کنم، می‌گویم معرفت پیدا کردم، اما خدا که همیشه می‌داند.

پس بنابراین بر خدا «عارف» نباید اطلاق کرد، «یا عارف» نباید گفت. اما «یا عالم» درست است، خب صحیح است از اسماء خداست.

بنابراین اسماء الله توقیفی است؛ یعنی نمی‌شود از طرف خودمان یک چیزی اطلاق بکنیم. مثلاً «یا عاشق» نمی‌توانیم بگوییم، اما «یا حبیب» می‌گوییم؛ یا حَبِيبَ مَنْ تَحَبَّبَ إِلَيْكَ. حبیب یعنی دوستدار، همان مرحله‌ی محبت است در واقع، مرحله‌ی کمال محبت است. ولی در عین حال «یا عاشق» نمی‌توانیم بگوییم، ولی «یا حبیب» می‌گوییم؛ یا حَبِيبَ مَنْ تَحَبَّبَ إِلَيْكَ وَ يَا قُرَّةَ عَيْنٍ مَنْ لَأَذْبُكَ وَ انْقَطَعَ إِلَيْكَ<sup>۱</sup>.

۱. بحار الانوار، (دعای ابوحمزه ثمالی)، ج ۹۵، ص ۸۵ الی ۸۶.

## توحید [۲۷]

در بعضی اخبار مشیّت و اراده را از صفات ذات شمرده‌اند و در بعضی صفت فعل گرفته‌اند آن چه مفهوم اذهان است صفت فعل است و نسبت به ذات نقص است اما حقیقت او جلوه ذات و مُظْهَر ذوات است چون تغایر اراده و مشیّت و تقدّم اراده بر مشیّت و تأخّر آن بر حسب حقیقت و مفهوم.

راجع به صفات حقّ تعالی بود، اسماء و صفات حقّ تعالی. گفتیم صفات حقّ چند قسم است، صفات ثبوتیه و صفات سلبیه.

صفات ثبوتیه آن صفات کمال است که هر چیزی که کمال باشد در ذات حقّ تعالی موجود است، به واسطه‌ی اینکه همه‌ی کمالات اوست. حقیقت حقّ، حقیقت هستی است. هر کمالی هم مربوط به هستی است، یعنی هستی است که کمال می‌بخشد، نیستی که کمال ندارد، هستی است که کمال می‌بخشد. پس همه‌ی کمالات در ذات حقّ تعالی موجود است. آنچه که ما فرض کنیم، تصوّر کنیم صفت کمال است در حقّ تعالی موجود است و عین ذات اوست. برای اینکه او در مرحله‌ی ذات احتیاج ندارد به این صفات، احتیاج ندارد به دیگری. پس اگر صفت عین ذات نباشد و خارج از ذات باشد لازم می‌آید که خداوند محتاج به آن صفت باشد. مثلاً علم، علم صفت است برای حقّ تعالی. اگر در ذات حقّ تعالی مندرج نباشد و عین ذات او نباشد، لازم می‌آید که خداوند هم احتیاج داشته باشد در علم به صفت علم که خارج از ذات اوست، مثل ما. ما خودمان در مرحله‌ی ذات عالم نیستیم، هیچ علمی نداریم و علم خارج از ذات ماست. برای اینکه اوّل نمی‌دانستیم بعد دانا شدیم. به فلان علم دانا نیستیم و به فلان علم دانا هستیم. آنچه را که ما تحصیل کردیم، او را دانا هستیم. آنچه که تحصیل نکردیم نادانیم. پس معلوم می‌شود علم جزو ذات ما نیست و ما در مرحله‌ی ذات، احتیاج به او داریم و احتیاج به همان علم داریم، پس این صفت، غیر ذات ماست.

اما در حقّ تعالی چون همه‌ی کمالات مال حقیقت وجود است، حقیقت هستی است،

ذات حقّ تعالیٰ هم عین هستی و حقیقت هستی است. پس بنابراین عین ذات اوست. هر چه صفت کمالی فرض بشود عین ذات اوست. منتهی ما می‌گوییم صفات کمالیه در ذات او مندرج است، بر خلاف اشاعره که معتقدند به اینکه آن صفات سبعه‌ی ثبوتیه، صفات ذات حقّ تعالیٰ، خارج از ذات است. مثلاً علم حقّ، خارج از ذات اوست، قدرت حقّ، خارج از ذات اوست، حیات خارج از ذات اوست. و این لازم می‌آید که اولاً، خداوند احتیاج داشته باشد در حیاتش به امر دیگری یا در علمش به امر دیگری. و به اضافه‌ی آنها، لازم می‌آید که چون حقّ تعالیٰ قدیم است، پس آنها هم قدیم باشند، پس قدما هم می‌شوند. بنابراین این است که متکلمین ردّ قول اشاعره کرده‌اند و گفته‌اند اشاعره قائل به قدمای ثمانیه هستند، هشت تا قدیم قائل هستند. یعنی ذات حقّ تعالیٰ شانه یکی، و هفت تا صفات ثبوتیه‌ی او که عین ذات او نیست و او احتیاج به آنها دارد. و این نقص و بلکه شرک است. تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ، یعنی خداوند بالاتر است از اینکه احتیاج به غیر داشته باشد، این صفات در ذات است. چون همانطور که گفتیم صفات ثبوتیه و صفات سلبیه داریم. صفات سلبیه آن صفاتی است که نقص‌ها را از او دور می‌کند و سلب می‌کند، این را صفات سلبیه می‌گویند. مثلاً: لَيْسَ بِجَسْمٍ، جسم نیست. این صفت سلبی حساب می‌شود. یا لَيْسَ بِحَدٍّ مَحْدُودٍ، حدّ برای او قائل نیستیم. اینها صفات سلبیه حساب می‌شوند. صفات ذاتیه عین ذات حقّ است تعالیٰ شأنه. اما بعض صفات هست که به واسطه‌ی اضافه و نسبت به مخلوق این صفت پیدا می‌شود. خداوند را می‌گوییم خالق، خالق یعنی خلق‌کننده. پس اگر نظر به مخلوق نداشته باشیم این صفت بر او اطلاق نمی‌شود، برای اینکه خالق نسبت به مخلوق است، وقتی مخلوقی باشد این صفت به او تعلق می‌گیرد، پس این را صفت فعل می‌گویند. آن صفتی که احتیاج به مخلوق دارد صفت فعل و حقّ تعالیٰ در مرحله‌ی ذات مافوق همه است و اصلاً مُكْتَنَهُ نیست یعنی ذات حقّ تعالیٰ به هیچ وجه درک نمی‌شود:

به کنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خس به قعر دریا<sup>۱</sup>

آن مقام احدیّت است، مقام هوئیّت است، مقام غیب الغیوبی است. وقتی ظهور پیدا کرد صفت الله می شود، الله اسم بزرگ حقّ است که جامع جمیع صفات کمالیّه است. یعنی همه ی صفات کمالیّه حقّ تعالی در الله جمع است و همه در او ظهور دارد.

این است که اسماء و صفات حقّ تعالی در مرحله ی اسم الله ظهور می کند. از آنجاست که می فرماید: جَاءَتِ الْكَاثِرَةُ كَمَا شِئْتَ. یعنی کثرت و زیادتی می آید، هر چه بخواهی در آنجا هست. به واسطه ی اینکه اسماء حقّ تعالی، همه ی موجودات از فیض او ظهور کرده اند و همه به عبارتی اسماء او هستند و ممکنات همه به واسطه ی او ظهور پیدا می کنند و مخلوق می شوند. و در مقام خلقت یعنی وقتی می خواهد افاضه بکند، اینها البتّه تمام اعتبار است، نه اینکه واقعیّت چند مرتبه داشته باشد که از آن مرتبه بیاید پایین، نه! همان وجهه ای که وجهه ی الله که مقام جامعیت است تنزل می کند و عالم مشیّت می شود، عالم اراده می شود.

اراده یکی از صفات فعل حقّ تعالی است، از صفات فعل است و جزء صفات حقّ است که در مقام تنزل، صفت اراده پیدا می شود. بعد از صفت اراده، صفت مشیّت است. یعنی اول تصمیم می گیرد، همانطور که انسان وقتی می خواهد ساختمانی در خارج بکند، آن مهندس ساختمان اول در فکر خودش درست می کند که کجا اتاق خواب باشد، کجا اتاق پذیرایی باشد، کجا حمام باشد و امثال اینها را در ذهن خودش ایجاد می کند. بعد از آن، این را ترسیم می کند، هی به هم وصل می کند، در همان ذهن خودش به هم وصل می کند و بعداً در خارج پیاده می کند، یعنی روی کاغذ نقشه را می کشد و باز نقشه را در خارج، در روی زمین پیاده می کند. اینها مراتب مختلفه است.

حقّ تعالی شأنه هم بلا تشبیه، البتّه اینطور نیست، مقام او بالاتر از این قسم است، ولی به عنوان تشبیه، حقّ تعالی شأنه هم در مقام عالی که مقام جامعیت باشد همه در آنجا جمعند، بعد عالم اراده، تصمیم می گیرد، اراده می کند به اینکه مخلوقات را خلق کند، عالم را خلق کند. بعد از آنکه اراده کرد، مشیّت پیدا می شود، خواست او به اینکه ایجاد بکند. این اراده و مشیّت بعضی گفته اند به اینکه اینها هم جزو صفات ذات است، یعنی خواست حقّ

تعالیٰ یا اراده‌ی حقّ تعالیٰ به خلق موجودات هم جزء صفات ذات است؛ که بعضی اخبار هم در این قسمت ذکر شده است. ولی بیشتر حکما جزو صفت فعل گرفته‌اند، که بعض اخبار هم اشاره به آن هست، چون مربوط به اراده است؛ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ<sup>۱</sup>. پس بنابراین مربوط به خلقت است، مربوط به ایجاد موجودات است و به این عالم مربوط است، پس صفت فعل حساب می‌شود.

همین طور مشیّت؛ مشیّت یعنی خواست، مشیّت در عین ذات او. صفت ثبوتیه عین ذات نیست، بلکه صفتی است که ناشی از ذات می‌شود و صفت فعل است، صفتی است که مربوط به ایجاد موجودات و مخلوقات است. این است که عرفا هم مقام مشیّت را نازله‌ی مقام الوهیت می‌دانند. یعنی اصطلاح عرفا این است که حقّ تعالیٰ شأنه از مقام عالی افاضه می‌کند، تنزل می‌کند پرده برمی‌دارد، فیض به این عالم می‌رسد. این را عالم مشیّت می‌گویند، عالم اراده می‌گویند و به اصطلاحی حقیقت محمدیه ﷺ و علویّت علی ﷺ. چون ما می‌گوییم آن دو بزرگ، حقیقت آن دو بزرگوار، حقیقت پیغمبر و حقیقت علی ﷺ با آن عالم مشیّت، مقام مشیّت که اوّل فیض حقّ تعالیٰ است، اوّل تجلّی حقّ تعالیٰ است متحد است.

پس بنابراین آن عالم، عالم مشیّت، عالم صفت فعل می‌شود. چون این دو حقیقت از تجلّی او پیدا شده است، پس صفت فعل حساب می‌شود که صفت فعل مربوط به این عالم هم هست. اما نسبت به ذات دادن این نقص است. می‌گویند برای ذات یک نوع نقصی است که ما بگوییم مرید است، یعنی مشیّت در او هست، بلکه آن نازله‌ی آن است. اوّل حقیقت، حقیقت همه‌ی اینها، مظهر ذات است، حقیقت او جلوه‌ی ذات است. یعنی عالم مشیّت که از خودش که نیست، عالم مشیّت همان جلوه‌ی الوهیت است و جلوه‌ی ذات است که در آن مرحله به نام مشیّت، به نام حقیقت محمدیه ﷺ، به نام علویّت علی ﷺ ظهور می‌کند. پس هم مظهر ذات است و هم مظهر ذوات است. یعنی از طرفی رویی که به آن عالم دارد و به حقیقت و مقام الوهیت دارد مظهر ذات حقّ تعالیٰ است، از

جهت اینکه واسطه است برای خلقت موجودات مُظهر ذوات است. یعنی ذوات موجودات را اظهار می‌کند، ذوات آنها را ظاهر می‌کند. پس صفت ذات تنها نیست، بلکه ارتباط با فعل هم دارد. منتهی اینها تغایری که بین اراده و مشیّت یا تقدّم اراده بر مشیّت یا تأخّر او، اینها بر حسب حقیقت و مفهوم است که، یعنی بر حسب حقیقت همه یکی است. مشیّت، اراده، مثلاً خالقیت و امثال اینها همه یکی است ولی به اعتبار فرق می‌کند، بر حسب مفهوم فرق می‌کند، و الا حقیقت آنها یکی است و از خودشان هم باز چیزی ندارند، بلکه عین افاضه‌ی حقّ تعالی شانه است.



## توحید [۲۸]

اسم به حسب ذات، جلوه و عین مسمی است اگر چه به اعتباری، غیر است و هر اسم دال بر ذات است و اسم دال بر صفت و بر فعل هم، دال بر ذات است که فعل ظهور فاعل و صفت عین ذات است و ذات نمایش دارد در همه اسماء. پس هر اسم کُل اسماء است. پس کُل شیء فی کُل شیء چنانچه در آینه، عکس آینه‌ها و صورت آینه‌ها و در ذرات قوس قزحی عکس باقی ذرات نمایش دارد  
اگر یک قطره را دل بر شکافی

### برون آید از آن صد بحر صافی<sup>۱</sup>

اسم یا از سُمُو است یا از وَسَم، وَسَم یعنی علامت گذاشتن. سُمُو یعنی ارتفاع و بلندی. اسم که می‌گویند برای اینکه علامت است برای مسمی، آنکه نامیده شده است. مثلاً وقتی بگوییم ذکر، ذکر علامت است برای آن شخص معین. پس این اسم است برای او وقتی که گفتند مثلاً علی یا حسن یا حسین آن شخصی که به این اسم مسمی است در ذهن انسان خطور می‌کند، یا در خارج ببینند می‌فهمند این است. پس این اسم دلالت بر مسمی می‌کند. مسمی یعنی آنچه که به این نام نامیده شده است، او را مسمی می‌گویند.

از طرفی، هر اسمی دلالت بر مسمی می‌کند. موجودات این عالم هم برای آن کسی که توجه به حقیقت عالم دارد و درک حقیقی دارد، قوه‌ی مفکره‌ی او کار می‌کند، همه‌ی این عالم نمایش حَقُّند تعالی شأنه. یعنی آن کسی که بخواهد از راه مخلوق پی به خالق ببرد در هر موجودی که دقت کند بالاخره پی می‌برد به اینکه این از خودش وجودی نداشته دیگری او را ایجاد کرده. آن دیگری را کی وجود داده؟ دیگری وجود داده. همین طور این یکی موجود است و واسطه است، دیگری واسطه است برای خلقت این. پس باید به جایی برسد، چون تسلسل که به اصطلاح باطل است. پس باید بالاخره به جایی برسد که خالق

داشته باشد غیر از عالم ماده، غیر از عالم طبیعت. پس اینها همه دلالت بر حقیقت حقّ تعالیٰ شأنه می‌کند، پس اینها اسم هستند.

بنابراین همه‌ی موجودات اسماء حقّند تعالیٰ شأنه. اسماء حقّ تعالیٰ شأنه یکی دو تا نیست یعنی هر موجودی به اعتباری اسم حقّ است تعالیٰ شأنه و آن بزرگان یعنی بزرگان بشریّت، انبیاء و اولیاء، اینها اسماء حُسنای الهی هستند. یعنی اسم‌های بهتر، اسم‌های بزرگتر که امام علیه السلام می‌فرماید: نَحْنُ أَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ<sup>۱</sup> وَصِفَاتُ الْعُلِيَاءِ، ماییم اسم‌های نیکو و بهتر خدا، ماییم صفات بلند خدایی. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه مقام آنها از همه بالاتر است و کمال آنها بیشتر است، پس اسمیّت آنها هم زیادتر است. چون آنها بیشتر دلالت بر مسمّی، بر ذات حقّ تعالیٰ شأنه می‌کنند. وَاِلَّا هُرْ مَوْجُودِي اسْمِ حَقِّ اسْت. .

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَّهُ

تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ وَاحِدٌ<sup>۲</sup>

اسم به حسب ذات، جلوه و عین مسمّی است. وقتی که گفتیم علی همان شخصی که مسمّی به این اسم هست، در نظر ما جلوه می‌کند، پس او را در نظر می‌گیریم و متوجّه او می‌شویم. پس به اعتباری عین مسمّی است، به اعتباری غیر مسمّی است. به اعتباری وقتی گفتیم که علی رفت، یعنی چه؟ یعنی آن شخصی که مسمّی است. پس نظر به شخص کلمه‌ی علی نداریم. وقتی گفتیم علی یا حسن یا حسین نظر به آن اسم نداریم، به آن لفظ نداریم، بلکه این آینه است برای آن مسمّی؛ و بنابراین از خودش چیزی ندارد. و هر اسمی دلالت بر ذات می‌کند، هر اسمی که ما متوجّه شویم دلالت بر ذات می‌کند، برای خودش نیست. این نمایش ذات است و ذات به واسطه‌ی این ظهور دارد. و اگر یکی، چند اسم داشته باشد، خب هر اسمی را که گفتند باز او ظهور می‌کند. بنابراین همه اسماء او می‌شوند و وقتی فرض کنیم گفتیم رحمان، رحمان اسم خداست، وقتی گفتیم رحمان توجّه به چه می‌کنیم؟ به آن ذات احدیّت، ذات احدیّت هم که اسماء دیگری هم دارد الله، رحیم،

۱. بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۳۷.

۲. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۹۶.

غایب، قادر، عالم، همه‌ی اینها. پس وقتی که ما رحمان گفتیم مثل اینکه همه را گفتیم؛ به واسطه‌ی اینکه همه آنها ظهورات حق تعالی شأنه هستند و ما رحمان هم که گفتیم او نمایش دارد و به او بر می‌گردیم و دلالت بر او می‌کند، پس مثل اینکه همه را داریم؛ که کُلِّ شَیْءٍ فِي كُلِّ شَیْءٍ این معنی را دارد، هر چیزی در هر چیزی هست. یعنی در هر صفتی از صفات حق تعالی همه‌ی اسماء و صفات حق تعالی مندرج است. این است که می‌فرماید: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى<sup>۱</sup>. بگو خدا را بخوانید، بگویید الله یا بگویید رَحْمَن هر کدام را بخوانید او اسم‌های نیکو دارد. چون عرب، مشرکین عرب، به کلمه‌ی الله معتقد بودند و آن را نام خدا می‌دانستند که بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و اسم خدا می‌بردند الله، اما آنها کلمه‌ی رَحْمَن نمی‌گفتند.

رَحْمَن خدای یمامه بود یعنی در یمین و در یمامه خدا را رَحْمَن می‌گفتند. این است که وقتی حضرت فرمودند بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، این مشرکین رد کردند. گفتند الله بسیار خوب ما قبول داریم اما رَحْمَن خدای یمامه است، ما کاری با او نداریم. چون که اصلاً مشرک بودند نمی‌دانستند، خیال می‌کردند خدای یمامه غیر از خدای آنهاست و همین طور هر کدام یک خدایی، این را رد کردند. گفتند که نه، ما رَحْمَن را قبول نداریم. این آیه نازل شد، قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. چه بگویید الله، چه بگویید رَحْمَن، خدا را بخوانید، الله را بخوانید یا رَحْمَن، هر کدام را بخوانید او اسم‌های نیکو دارد. یعنی از هر راهی به سوی او می‌توانید بروید.

زاهد نکند گنه که قهّاری تو

ما غرق گناهیم که غفّاری تو

او قهّارت خواند و ما غفّارت

آیا به کدام نام خوش داری تو<sup>۲</sup>

یعنی آن گناهکار می‌گوید «یا غفّار»، آن که زهد دارد و ترک دنیا کرده، چون

۱. سوره اسراء، آیه ۱۱۰.

۲. کشکول بهائی، ج ۲، ص ۳۲۶.

می‌گوید اصلاً بسوزان غیر خودت را، یعنی آنچه از دنیا در نظر ماست بسوزان، این است که «یا قَهَّار» می‌گویند. «یا قَهَّار» به مناسبت آن حالی که در او هست، «یا غَفَّار» هم به مناسبت آن حالی که در او هست. پس اینها همه اسماء الهی هستند، همه جلوه‌ی او هستند. همانطور فرقی ندارد فرض کنیم آینه‌ها، خب آینه‌های مختلف، یکی آینه‌ی محدَّب، آینه‌ی مقعر، آینه‌ی صاف، صد تا آینه در اطراف بگذارند، یک نفر در آن وسط بایستد همه آینه‌ها مظهر او می‌شوند. صورت او در همه‌ی آینه‌ها هست به هر کدام که نگاه بکنیم مثل اینکه به او نگاه کردیم، برای اینکه آنها مظاهر او هستند. پس به هر کدام از اینها که نگاه کنیم به صورت او نگاه کردیم. این است که می‌فرماید: **بِنَا عِبْدَ اللَّهِ وَ بِنَا عُرْفَ اللَّهِ وَ بِنَا وَحَدَّ اللَّهُ؛** معصوم می‌فرماید: به واسطه‌ی ما خدا عبادت شده است، به واسطه‌ی ما خدا شناسایی شده است، به واسطه‌ی ما توحید خدا شناخته شده برای دیگران. یعنی چه؟ یعنی اینها مظاهر او هستند، اینها آینه‌های ذات او هستند و **بِأَيُّهُمْ أَقْتَدَيْتُمْ** **اهْتَدَيْتُمْ**<sup>۲</sup>، به هر کدام از آنها که متوسل بشوید هدایت شده‌اید. از ائمه و بزرگان دین، بزرگان حقیقی، نه آنهایی که جای آنها را گرفتند و غصب کردند صورت ظاهر، به بزرگان دین هر کدام متوسل شوید فرق نمی‌کند، به او متوسل شده‌اید. چون همه آینه‌های ذات او هستند، همه مظاهر کمالیه‌ی او هستند.

### اگر یک قطره را دل بر شکافی

#### برون آید از آن صد بحر صافی

بنابراین اگر ما در یک موجودی به نظر بینش و تعمق نگاه کنیم

در هر چه نظر کردم سیمای تو می‌بینم

آنوقت همه مظاهر حقّ تعالی شانه هستند.

#### برون آید از آن صد بحر صافی

۱. بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۰۲.

۲. بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۵۶.

که این خودش باز می شود گفت که از شبستری است، می شود گفت این را کرامتی است که فرموده اند، که اگر در هر قطره ای که نگاه کنیم دریایی پیداست و دریایی ظاهر می شود که همان قضیه ی اتم، شکافتن اتم و امثال اینها، اینها را بزرگان عرفا در اسلام قبلاً خبر داده اند.

## توحید [۲۹]

آنکه گویند علم تابع معلوم است در علم انفعالی است اینجا که فعلی است علم عین ذات و ظهور او است و معلوم ظهور علم است و آنچه در علم است نمایش یابد، پس قبل از معلوم است به اعتباری و ظهور اشیاء صور علم حَقُّد و نشان او. پس علم عین عالم است به اعتباری و با معلوم است، و به اعتباری بعد از او است و موافق معلوم است. اعتبار برود یکی ماند و بس.

در باره‌ی علم است، علم یعنی دانایی به فارسی؛ یعنی ظهور شیء در شیء دیگر، این را علم می‌گویند. علم را می‌گویند دو جور است، علم حصولی داریم و علم حضوری. علم حضوری عین ذات می‌شود. مثال می‌زنند مانند علم نفس، نفس انسان به خودش و به قوا و اعضای خودش علم دارد. به دلیل اینکه به محض اینکه سوزنی به دست بخورد فوری تکان می‌خورد، این تکان یعنی می‌رسد به نفس انسان و از آنجا دستور صادر می‌شود که حرکت بده و تکان بده، یعنی دور کن خودت را از این صدمه. این علم، عین ذاتش است، این علم به قوا، البته آن که سوزن می‌خورد، آن بعد عارضی است. آن نه، ولی علمش به خود قوا و اعضاء و جوارح عین ذات اوست. یا علم نفس به ذات خودش، این محتاج به علم دیگری نیست. محتاج به خارج نیست، این را علم حضوری می‌گویند.

علم حصولی این است که منفعل بشود از اشیاء خارجی و امور خارجی در او اثر بکند. مثل علوم ظاهری، علوم تحصیلی. تحصیلی به واسطه‌ی اینکه این شخص که علم ندارد، سواد ندارد بعد درس می‌خواند و علم پیدا می‌کند. یا آن کسی که اطلاع بر چیزهایی ندارد وقتی می‌بیند، اطلاع پیدا می‌کند. این را علم حصولی می‌گویند.

علم حقّ تعالی به ذاتش و به موجودات، همه حضوری است. حالا بعضی می‌گویند چطور می‌شود، آخر علم خدا به وجودات ما، وجودات ما که حادث است و ذات حقّ تعالی که محلّ حوادث نیست، پس چطور می‌شود که علم او به ما عین ذات او باشد؟ لازم می‌آید

که ذات او محلّ حوادث باشد، ولی اینطور نیست. برای اینکه در مرحله‌ی بالا به عنوان مثال می‌گوییم، آن مهندسی که می‌خواهد ساختمانی بکند قبلاً تمام نقشه‌های آن را در ذهن خودش ایجاد می‌کند و ترسیم می‌کند. حالا بعداً اگر فرض کنیم عمل جراحی بکنند تمام قلب او را بشکافند این چیز پیدا نیست، این نقشه و این قسمتی که در ذهن خودش ترسیم کرده هیچ پیدا نیست. ولی در عین حال آیا می‌توانیم بگوییم نیست؟ پس معلوم می‌شود عین ذات اوست. آن نقشه‌ای که در وجود او ترسیم می‌شود عین ذات اوست. منتهی ما چون علم مان یعنی چون این عالم محلّ حوادث است و خودمان هم حادث هستیم، این است که این قبلاً نبوده و بعداً بود شده. یعنی در وجود ما این نقشه و این نقشه‌ای که می‌خواهیم بعداً در خارج پیاده کنیم قبلاً نبوده و بعداً در ذهنمان است. ولی حقّ تعالی که خودش حادث نیست، حقّ تعالی همیشه بوده است و هست:

آن که نمرده است و نمیرد تویی<sup>۱</sup>

چون که حقّ تعالی همیشه بوده است و هست، یعنی معمار و مهندسی نیست که بخواهد بعداً نقشه‌ای ترسیم بکند. از همان اوّل نقشه‌ی همه‌ی عالم در ذات او هست به عنوان قدّم، یعنی عین ذات اوست. آنوقت آنها به تدریج چون این عالم محلّ حوادث است و این عالم نمی‌تواند یک مرتبه دفعتاً فرض کنیم یک شخصی را با آن جدّی که دو هزار سال پیش داشته همه را که آخر نمی‌شود در این عالم چون محلّ حوادث است یک مرتبه ایجاد کرد، باید او بیاید و بعد اولادی از او پیدا بشود، از این اولاد، فرزندی، تا به این فرزند امروزیش برسد.

بنابراین، این عالم، عالم تدریج است، در این عالم دفعتاً پیدا نمی‌شود. ولی در علم حقّ تعالی همه‌ی موجودات و همه‌ی نقشه‌ها ترسیم هست، منتهی در این عالم تدریجاً پیدا می‌شود. مانند فرض کنیم بودجه‌ای که در اوّل سال دولت می‌بندد برای مملکت، آنوقت به تدریج آنی که برای این ماه است به تدریج می‌پیاده می‌کند، هی تدریجاً این نقشه‌ها را پیاده می‌کند و این بودجه‌ها را به خارج می‌دهد. در صورتی که در اوّل سال مرتّب

و منظم شده است.

بنابراین علم حَقِّ تعالیٰ عین ذات اوست، اگر از خارج منفعل بشود البتّه ذاتش لازم می‌آید محلّ حوادث باشد و مثلاً امروز علم پیدا بکند به اینکه من هستم، فردا علم پیدا بکند به اینکه من می‌میرم و مُرده‌ام، این ذاتش محلّ حوادث است، اینطور نیست. برای اینکه در آن عالم همه ثابتند، الاعیان ثابته‌اند. اعیان ثابته‌آنهاهی هستند که در مقام آن پرتو قباب اسماء و صفات در یک جا ثابت و ساکن هستند. بنابراین علم او هم همینطور است و ثابت و ساکن است.

و علم او حضوری است هم به خودش هم به معلوماتش و هم به همه‌ی موجودات. یعنی موجودات که معلوم او هستند علم حضوری است، علم حصولی نیست که فعلی و علم فعلی است، یعنی خود همان علم ایجاد می‌کند. مثل همان، البتّه مثال‌ها هم ناقص است، نمی‌توانیم مثال کامل برای آنجا بزنیم. همین که می‌گوییم مهندسی که در ذهن خودش نقشه ترسیم می‌کند برای اینکه بعداً در خارج ایجاد بکند، ممکن است که آن نقشه‌ای که مثلاً چندین سال آن کسی که مهندس، کارش بسیار وسعت دارد یک ساختمان‌های بسیار زیادی می‌خواهد بکند، همه‌ی آنها را در ذهن خودش ترسیم کرده، بعداً آن نقشه‌ای که در ذهن خودش هست وارد می‌کند در خارج در نقشه، پیاده می‌کند در نقشه. آنوقت آنها را به تدریج در خارج پیاده می‌کند. اوّل در ذهن خودش، اوّل که به طور کلی علم اجمالی که می‌گویند، علم اجمالی. تصمیم می‌گیرد به اینکه مثلاً شهرکی بسازد، ساختمان تنها نه، شهرکی بسازد، آنوقت فکر می‌کند باید خیابان داشته باشد، باید وسایل مثلاً مدرسه داشته باشد، مسجد داشته باشد و امثال اینها. این جنبه‌ی علم اجمالی است، تفصیلی نیست هنوز. آنوقت مدّت‌ها فکر می‌کند تا اینکه این را در ذهن خودش ترسیم می‌کند و نقشه‌بندی می‌کند به اینکه بعداً درست بکند. بعد از آنکه در ذهنش مرتّب شد آنوقت در نقشه‌ی خارجی، در نقشه‌ی خارجی معین می‌کند و ترسیم می‌کند. آنوقت وقتی که تمام شد در خارج در روی زمین پیاده می‌کند.

اینها مراتب همانطور که اصطلاحی هست در حکمت که علم و اراده و قضا و قدر و



اذن و اینها تمام مراتبی است تا عزم و ایجاد، اینها مراتب مختلفه‌ای است که به اعتبار ما برای افاضه‌ی حقّ تعالی و اضافه‌ی اشراقیّه‌ی حقّ نسبت به موجودات فرض می‌کنیم و اعتبار داریم که در کتب عرفان و کتب فلسفه ذکر شده است. یا خودمان در خارج همان که مثال زدیم اوّل خیال می‌کنیم، اوّل خیال می‌کنیم به اینکه ما می‌خواهیم اینطور جایی بسازیم بعد از خیال فکر می‌کنیم وقتی تصمیم گرفتیم، دیدیم محاسنش و خوبی‌هایش بهتر است آنوقت تصمیم می‌گیریم. بعد از آنکه تصمیم گرفتیم، فکر می‌کنیم که نقشه چطور پیاده بکنیم. بعد از آن باز آن نقشه را در ذهن خودمان کامل می‌کنیم. بعد از آنکه آن نقشه را کامل کردیم وارد نقشه‌ی خارجی می‌کنیم. بعد آن نقشه را پیاده می‌کنیم در خارج. اینها مراتب مختلفه‌ای است که برای ایجاد هست. همین اعتبارات را حکماء و فلاسفه برای مراتب ایجاد این عالم از طرف حقّ تعالی و فیضی که حقّ تعالی می‌رساند، ذکر کرده‌اند. ولی آن مرحله‌ی اولی که عین ذات حقّ است، علمش هم هست، علمش هم عین ذات حقّ است به واسطه‌ی اینکه آن کسی که علمش غیر ذاتش باشد، یعنی در مرحله‌ی ذات عالم نیست، دانا نیست. این چطور می‌شود که خداوند در مرحله‌ی ذات عالم نباشد؟ علم او عین ذات اوست، یعنی همیشه علم دارد به همه‌ی معلومات و علمش هم علم حصولی نیست، علم حضوری است که همه در حضور او و در پیش او هستند و جمعند. اما علم حصولی این است که منبعث از خارج باشد. یعنی آن مهندس در اوّل او علم داشته به ساختمان و شهرک، ولی من که پیش نمی‌دانستم وقتی می‌روم و شهرک را می‌بینم، گردش می‌کنم، خیابان‌ها، مسجد، حمام، مدرسه و اینها را می‌بینم آنوقت علم پیدا می‌کنم. علم من بعد از پیدا شدن اوست، بعد از پیاده شدن ساختمان است و بعد از ظهور و اتمام آن ساختمان من علم پیدا می‌کنم. این را علم انفعالی می‌گویند، علم حصولی می‌گویند. آن علمی که او دارد علم حضوری است و علم فعلی یعنی همان علم او ایجاد کرده. ولی علم من انفعالی است و حصولی. یعنی از خارج گرفته‌ام وقتی که این ساختمان را دیدم از خارج گرفتم.

آنوقت علم ما نسبت به معلومات علم حضوری نیست، حصولی است و علم انفعالی

است. ولی علم حقّ تعالی نسبت به موجودات علم فعلی است و علم حضوری است. از این جهت به اعتباری این معلوم، معلوماتی که در این عالم هست اینها به اعتباری ظهور علم حقّ تعالی است. یعنی همان علم حقّ تعالی است که در خارج ایجاد شده است و این موجودات پیدا شده‌اند، همانطور که در مهندس، علم او سبب ایجاد این ساختمان‌ها شده است. بنابراین آن علم قبل از معلوم است، علم حضوری قبل از معلوم است، علم فعلی قبل از معلوم است. اما علم انفعالی بعد از معلوم است. و آن کسی هم که می‌سازد علم او با خود معلوم است. یعنی آن بتّا، آن معمار، آنهایی که مشغولند، علم او با همان معلوم بیرون می‌آید، یعنی هر اندازه معلوم ظهور بکند علم هم ظهور بکند. اما آن کسی که از خارج می‌آید و ساختمان‌ها را می‌بیند علم او بعد از معلوم است. این علم، علم انفعالی نامیده می‌شود، آنوقت این موافق معلوم است.

اما در مرحله‌ی ذات این اعتبارات نیست، به واسطه‌ی اینکه علمش عین ذات است در آنجا کثرت هم نیست، در آنجا وحدت صرف است و بنابراین یکی می‌ماند و بس. یعنی غیر ذات حقّ تعالی نیست. موجودات این عالم نشانه‌ای از علم او و ظهور علم او هستند و الا علم او هم عین ذات اوست و ذات او هم یکی است.

که یکی هست و نیست جز او

وَحُدَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ<sup>۱</sup>

اینها همه نمایش‌های آن عالم هستند، اینها همه ظهورات آن عالم هستند. گسرابِ بَقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً. یعنی مانند سرابی که از راه دور آدم خیال می‌کند که آب دارد در صورتی که آب ندارد، آب نیست و زمین خشک است که از دور نمایش آب است. حالا موجودات ما هم همینطور است، فقط افاضه‌ی اوست و الا از خودمان وجودی نداریم.

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما<sup>۲</sup>

۱. دیوان هاتف اصفهانی، ص ۴.

۲. شرح مثنوی، ملا هادی سبزواری، ج ۱، ص ۶۷.

## توحید [۳۰]

علتِ علت به معلول است، پس معلول علت است،  
اضافی است، در مرتبه معلول است، عقل گوید علت مقدم  
بر معلول است و این می‌رساند که معلول مقدم بر علت  
است، طور و وراء طور العقل.

ظهور تو به من است و وجود من از تو

وَلَسْتَ تَظْهَرُ لَوْلَايَ لِمَا كُنْ لَوْلَاكَ<sup>۱</sup>

اصطلاحاً می‌گویند خب هر معلولی چیزی که وجود پیدا می‌کند چهار علت برایش ذکر می‌کنند. علت فاعلی و علت صوری و علت مادی و علت غائی. در این عالم که عالم ماده است، صورت و ماده است. آن موجوداتی که احتیاج به ماده و مدت دارند در خلقتشان اینطورند. اما موجوداتی که احتیاج به ماده و مدت ندارند ابداع می‌گویند، اختراع می‌گویند، در آنجا و آنها اینطور نیست که علت صوری داشته باشد و علت مادی.

اما آن موجودات این عالم، هر چه در این عالم وجود پیدا می‌کند چهار علت باید قبلاً داشته باشد، علت فاعلی و علت صوری و مادی و غائی. که مثال می‌زنند مثلاً کسی می‌خواهد دری بسازد از چوب. این علت فاعلیش چه هست؟ نجار است. علت مادیش چیست؟ این چوبی است که از درخت، درخت را قطع می‌کنند و این چوب را می‌آورند. علت صوری چیست؟ این دری که ساخته می‌شود، وقتی همان چوب را بیاورند و بسازند این علت صوری است. علت غائی چیست؟ منظور از این ساختمان چه بود؟ اینکه در را به اتاق بگذارند و نصب کنند و مثلاً قفل کنند که اتاق محفوظ باشد. این علت غائی است. یعنی غایت از ساختمان، در و بنای این در، این است که نصب در اتاق بکنند. این چهار علت باید برای هر معلولی موجود باشد.

آنوقت علت فاعلی، علت فاعلی کی علت است؟ برای اینکه در را می‌سازد او را نجار می‌گویند. والا خودش چه فرقی می‌کند نجار با آهنگر با پروفیسور با دیگران همه صورت ظاهر

۱. دیوان کامل شمس مغربی، ص ۲۸۶.

یکی هستند. چرا او را نَجَّار می‌گویند و آن دیگری را نمی‌گویند؟ به واسطه‌ی اینکه در را می‌سازد. پس عَلَّتْ نَجَّار بودنش ساختن در است. پس در واقع معلول یعنی همان در که ساخته می‌شود عَلَّتْ آن فاعل می‌شود. پس بنابراین فاعل عَلَّتْ فاعلیش معلول است، یعنی همان در او را نَجَّار کرده است، همان ساختن در او را نَجَّار کرده. پس از جهتی یعنی ذات عَلَّتْ، مقدم است. یعنی نَجَّار وجودش، شخصیتش مقدم است بر ساختن در. اما کی او را نَجَّار می‌گویند؟ وقتی کاری یاد بگیرد، کار بکند، وقتی در را بسازد، آنوقت. پس عَلَّتْ نَجَّار بودنش آن در است، آن دری که ساخته است.

بنابراین می‌فرماید **عَلِيَّتْ عَلَّتْ به معلول است**. یعنی اینکه او را نَجَّار می‌گویند به واسطه‌ی اینکه در را می‌سازد. پس در واقع عَلَّتْ آن فاعل، عَلَّتْ نَجَّار همان در است. او سبب می‌شود برای اینکه او را نَجَّار بگویند. پس بنابراین در به واقع مقدم است بر عَلَّتْ، بر نَجَّار بودنش، باید جلوتر گفته بشود عَلَّتْ مقدم است و این خودش می‌رساند که بنابراین آن در از حیث واقع و باطن و از حیث تعقل مقدم بر نَجَّار بودن اوست، نه بر خودش، بر نَجَّار بودن او. و به همین جهت است که بین خالق و مخلوق این ارتباط هست. البته ارتباط اعتباری که شعر می‌فرماید به این که:

### ظهور تو به من است و وجود من از تو

وَلَسْتَ تَظْهَرُ لَوْلَايَ لَمْ أَكُنْ لَوْلَاكَ

یعنی اگر موجودات این عالم نمی‌بودند که خداوند ظهوری نداشت. موجودات این عالم مظاهر حقّند تعالی شأنه، وجود آنها هم از حقّ است. پس بنابراین ظهور حقّ به موجودات است، وجود موجودات از حقّ است، با هم ارتباط دارند. این است که باید فیض حقّ تعالی همیشه باشد. چون که حقّ تعالی فیاض است و فیض او باید همیشه باشد:

الْفَيْضُ مِنْهُ دَائِمٌ مُتَّصِلٌ<sup>۱</sup>

برای اینکه لازمه‌ی فیاضیت این است که موجودات باشند تا فیض او باشد. وَلَسْتَ تَظْهَرُ لَوْلَايَ، پس تو ظاهر نمی‌شوی اگر من نباشم، اگر من نباشم تو ظاهر

نمی‌شوی و اگر تو نباشی من وجودی ندارم. وجود من از توست، ظهور تو از من است. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه ما معلول هستیم و علت فاعلی ما و علت اصلی ما، علت العلیل ذات حق است تعالی شأنه. کی او را خالق می‌گویند؟ وقتی که مخلوقی باشد. چون بعضی از صفات هستند، صفات اضافیه‌ی محضه، صفات اضافیه‌ی محضه آنهایی است که فقط ارتباط با موجودات و طرف دارد. مثلاً عالم بر فرض معلومی در این جاها، در این عالم هم نباشد ما می‌گوییم: *حَقُّ تَعَالَى عَالِمٌ إِذْ لَمْ يُعْلَمْ وَقَادِرٌ إِذْ لَمْ يُقَدَّرْ*<sup>۱</sup>. موقعی که مقدوری هم نبوده او قادر است، موقعی که معلومی هم نبوده او عالم است. ولی خالق نمی‌گوییم، خالق از صفات اضافیه است، وقتی مخلوقی باشد او را خالق می‌گوییم. بنابراین حق تعالی شأنه خالقیتش منوط به وجود ماست، وجود موجودات.

صفات اضافیه‌ی محضه‌اش، این است که چون اضافیه می‌گوییم، اضافیه یعنی بالنسبه، بالنسبه به طرف، یا رازق، رازق خب روزی دهنده، کی را روزی می‌دهد؟ مخلوقات خودش را روزی می‌دهد. پس وقتی رازق است که مرزوقی باشد، بلکه محیی، ممیت. محیی موقعی است که حیّی باشد، ممیت موقعی است که میتی باشد. پس این صفات، صفات اضافیه‌ی محضه است.

## توحید [۳۱]

در هر شیئیء جهت علیّت و معلولیّت هست و به سیر

رجوعی به علت العلل و سریان او در معالیل هر معلول همه

معالیل باشد پس کُلُّ شَیْءٍ فِي كُلِّ شَیْءٍ.

دور و تسلسل را حکماء باطل می دانند. تسلسل، دور، این است که مثلاً بگویند این علّت آن علّت است، آن علّت آن علّت است با آن علّت، این باز دور می زند، این باطل است. به واسطه ی اینکه اگر این علّت آن است، پدر علّت وجود پسر است، پسر علّت وجود پسر خودش هست، دیگر بر نمی گردد که آن علّت وجود جدّش بشود، این دور است و باطل است. تسلسل این است که هر علّتی را، هر معلولی را برگردانیم به علّت دیگر و او به علّت دیگری، الی غیرالتّهائیه. این هم علّت فاعلی حقیقی و اصلی نیست که بگوییم پدر علّت فاعلی پسر است، نه، در واقع این علّت فاعلی نیست، علّت مَعْدَه است، یعنی مهیاکننده است. پدر علّت وجود پسر است باز علّت وجود او پدر اوست، علّت وجود او پدر او. اگر ما بگوییم الی غیرالتّهائیه می رود، این تسلسل است و ممکن نیست. بالاخره باید برگردد و برسد به جایی که او علّت العلل باشد که دیگر او محتاج به علّت دیگری نباشد. این است که از همین راه، از بطلان دور و تسلسل، حکماء یکی از ادلّه ای که برای اثبات حقّ تعالی می آورند، بطلان دور و تسلسل است. یعنی چون تسلسل باطل است و ممکن نیست الی غیرالتّهائیه برود، پس باید حتماً به جایی برسد که او علّت العلل است و آن ذات حقّ است تعالی شأنه، علّت العلل ذات اوست. بنابراین تسلسل نمی شود و او علّت حقیقی و علّت العلل همه است. آنوقت برمی گردد همه ی علّت ها به سوی او، یعنی به ذات حقّ تعالی شأنه که علّت العلل و علّت حقیقی همه ی موجودات به اوست و او هم که در همه ی معلولات سریان دارد. چون افاضه ی اوست و ذات اوست، فیض اوست که در همه ی معلولات، یعنی در پدر، در جدّ، در پسر، در نوه همینطور هر جا برویم سریان وجود اوست. پس همه معلول او هستند. به اعتباری این معلول وجود پدرش ولی در حقیقت همه معلول وجود او هستند. و چون افاضه ی او و علیّت او در همه ی موجودات سریان دارد، پس همه، هر معلول در

همه‌ی معالیل هست. به واسطه‌ی اینکه سریان فیض حق در این شخص هست، آنوقت در آن شخص هم هست، پس این با او، هر دو با هم ارتباط دارند.

این است که به اصطلاح حکماء گفته‌اند: *كُلُّ شَيْءٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ*، هر چیزی در هر چیزی هست. به واسطه‌ی اینکه شیئیّت شیء به چیست؟ به وجود او. وجود او چیست؟ همان فیض حق است تعالی شأنه. این فیض در آن یکی هم هست، این وجود در آن هم هست. پس بنابراین همه با هم ارتباط دارند که چون ارتباط دارند پس مانند یک رشته‌ای هستند که هر کدام را برداریم مثل اینکه خلل در همه عالم می‌افتد که:

اگر یک ذره را برگیری از جای

خلل یابد همه عالم سراپای<sup>۱</sup>

## توحید [۳۲]

ظهور عین ظاهر متجلی به صورت مظهر و تفاوت به اعتبار است.

ظهور چیست؟ همان فیض حق تعالی شأنه است. به اعتباری همان نور آفتاب، نور آفتاب ظهور آفتاب است. این ظهور تجلی می‌کند در صور موجودات، آنوقت آنها را روشن می‌کند. این نور و روشنی که در موجودات هست، این چیست؟ همان نور آفتاب است، همان افاضه‌ی آفتاب است. پس همه برگشت به یک چیز می‌کنند، **إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**<sup>۱</sup>. همه برگشت به یک موجود می‌کنند. یعنی رو به سوی او می‌روند، رو به سوی او.

ذره ذره عاشقان آن کمال

می‌شتابد در علو همچون نهال<sup>۲</sup>

پس همه رو به سوی او می‌روند و تفاوت‌ها و اختلاف مراتب و اختلاف کثرات به اعتبار است. یکی انسان می‌شود، یکی حیوان دیگر می‌شود، یکی کور می‌شود، اینها بر حسب اختلاف استعدادات است و به اعتبار است. **وَالْأَحْقِيقَتُ هَسْتِی** در همه‌ی مراتب به اعتبار مراتب سریان دارد.

۱. سوره بقره، آیه ۱۵۶.

۲. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۸۵۹.



## توحید [۳۳]

از مظاهر غیر وجهه ظهور نیستی است و ظهور از ظاهر،  
قال الحسین علیه السلام **أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ<sup>۱</sup>** ، تمام  
ظهورات ظهور صفات حق است پس معلومات باری چون  
مقدورات او غیر متناهی است.

این عالم همه مظاهر حق تعالی شأنه هستند، یعنی محل ظهور او هستند. چون  
افاضه‌ی اوست و نور اوست و فیض اوست که بر این عالم تابیده و همه را موجود کرده، پس  
همه مظاهر او هستند. منتهی هر کسی به اندازه‌ی استعداد خودش و قابلیت خودش مظهر  
او شده است. ولی اگر این مظهریت را بردارند، همه نیستند. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه  
فیض حق به همان وجودی است که او به موجودات داده است. اگر آن فیض و آن وجود  
برداشته بشود، دیگر چیزی نمی‌ماند، همه نیستند.

**پس ظهور از ظاهر است.** ما مظهر هستیم، ظاهر چیست؟ حق تعالی شأنه، حق  
تعالی شأنه که:

الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ<sup>۲</sup>

که هم در عین ظهور باطن است. ظاهر اوست و اوست که در همه‌ی موجودات ظهور  
دارد. پس ظهور از ظاهر است نه از مظهر، مظهر که خب این موجوداتی که هستند که فقط  
ماهیات که فیض از حق تعالی گرفته‌اند.

ولی مظهر چیست؟ این موجودات. ظهور چیست؟ همان وجودی که به آنها داده  
شده است، همان فیضی که به آنها داده شده است. آن هم که از ظاهر است یعنی از حق  
تعالی شأنه. او ظاهر، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ<sup>۳</sup>.

پس ظاهر اوست، بنابراین ظهور هم که از اوست. پس چیزی نمی‌ماند. برای ما

۱. مفاتیح الجنان، (دعای عرفه) ص ۲۷۲.

۲. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۳۵.

۳. سوره حدید، آیه ۳.

نیستی می ماند که فنای صرف که هستی از اوست. که باز حضرت سیدالشهداء حسین بن علی علیه السلام در آن دعای عرفه، روز عرفه، روز نهم ذیحجه بعد از ظهر می رود در کنار جبل الرّحمة می ایستد، عده ای هم از اصحاب و شیعیان دور حضرت هستند. رو به آفتاب در آن هوای گرم و داغ رو به قبله می کند و دعای عرفه را می خواند. چقدر مفصل هم هست. آنوقت رو به آفتاب از جمله عرض می کند: **أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ**، آیا برای غیر تو ظهوری هست که نباشد برای تو؟ یعنی هر چه هست از توست، همه ظهورات از توست که **حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ**، غیر تو ظهوری دارد که در تو نباشد که او تو را ظاهر بکند؟ نه، کجا. پس چطور می شود که بگوییم این موجودات ظاهر می کند او را؟ نه، اینها محلّ ظهور او هستند، ولی ظاهر اوست. تمام ظهورات این عالم ظهور صفات حقّ است. پس بنابراین همانطور که این موجودات معلومات حقّند و غیرمتناهی هستند، معلومات حقّ هم در ذات او غیرمتناهی است، مانند مقدرات است. پس هم قدرتش غیرمتناهی است هم علمش غیرمتناهی است و هم معلوماتش غیرمتناهی است.

## توحید [۳۴]

علم عین ذات است و علم اضافه است بین عالم و معلوم  
در درجه معلوم و عالمیت و معلومیت به علم است پس  
علم و عالم و معلوم یکی گردد پس علم او به حضور خود  
معلوم است و ذات غیر محتاج است در علم به علمی غیر  
ذات و معلوم ممکن است و ممکن در درجه واجب نباشد.

تعیّن بود کز هستی جدا شد

نه حقّ شد بنده نه بنده خدا شد<sup>۱</sup>

گفتیم صفات ثبوتیه‌ی حقّ تعالی عین ذات اوست، خارج از ذات او نیست. یعنی علمی که ما می‌گوییم خداوند عالم است، علم جدای از ذات نیست. علم ما خارج از ذات ماست یعنی ما در مرحله‌ی ذات خودمان عالم نیستیم و دانا نیستیم به هیچ چیز، آنوقت بعداً علم پیدا می‌شود و دانایی برای ما حاصل می‌شود. اما ذات حقّ تعالی که اینطور نیست، ذات حقّ تعالی عالم است به ذات، یعنی علم او غیر ذات او نیست. چون اگر بگوییم علم او خارج از ذات اوست لازم می‌آید که در مرحله‌ی ذات عالم نباشد و محتاج باشد به علم. پس این یک نوع احتیاجی است، احتیاج برای حقّ تعالی نیست، در آن مقام، غنای مطلق است. از همه چیز بی‌نیاز است چون همه‌ی کمالات و همه‌ی صفات کمالیه در او جمع است و از او جدا نیست.

اشاعره معتقد بودند به اینکه صفات ثبوتیه‌ی حقّ تعالی، صفات ثبوتیه عین ذات او نیست، خارج از ذات اوست و قدیم هستند. یعنی همانطور که ذات حقّ تعالی قدیم است صفات او هم قدیم است، صفات ثبوتیه‌ی او. این را ایراد گرفته‌اند، معتزله و شیعه اعتراض کردند و گفتند بنا به قول آنها لازم می‌آید قول به قدمای ثمانیه، یعنی هشت قدیم. یکی ذات حقّ تعالی شأنه و یکی صفات ثبوتیه‌ی او و این خودش شرک است. به واسطه‌ی اینکه ما می‌گوییم قدیمی غیر ذات حقّ تعالی شأنه نیست. و بنابراین اگر بگوییم صفات

ثبوتیه بعداً پیدا شده پس او در آن مرحله، مثلاً در مرحله‌ی ذاتش قدرت نداشته، در مرحله‌ی ذاتش ادراک نداشته، علم نداشته، در صورتی که اینطور نیست. همانطور که حکماء می‌گویند: عِلْمٌ كُلهُ، قُدْرَةٌ كُلهُ، حَيَاةٌ كُلهُ<sup>۱</sup>، همینطور همه‌ی صفات حقّ تعالی در ذات او هست و جدا نیست، پس علم او عین ذات او است.

علم ما چون علم حصولی است و بعبارةً أُخری علم انفعالی است، همانطور که شب گذشته شرح دادیم، البتّه خارج از ذات ماست. ما علم به فلان موضوع نداشتیم و بعداً علم پیدا کردیم، به فلان علم دانا نبودیم و بعداً بعد از تحصیل علم پیدا کردیم. ولی ذات او که اینطور نیست، ذات او همه‌ی علوم را داراست. حتّی آن مراتب معنویّه و معارف الهیّه که در وجود انبیاء و اولیاء هست آنها به این علم، به علوم ظاهری و تحصیل ظاهری بستگی ندارد بلکه آنها علمی است همانطور که می‌فرماید: أَلْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ<sup>۲</sup>. که بابا طاهر می‌گوید: أَمْسَيْتُ كَرْدِيًّا وَ أَصْبَحْتُ عَرَبِيًّا، که به صورت ظاهر یعنی: شب خوابیدم، کُرد بودم، صبح عرب شدم. یعنی بطور کلی آن علوم عربی در من ظاهر شد و وجود پیدا کرد. زبان عربی و آن معارف الهیّه. که البتّه حالا بعضی‌ها می‌گویند و از عباراتش هم معلوم می‌شود که نه، تحصیل کرده بوده و بسیار دانشمند بزرگی بود در زمان خودش. ولی خب یک عده‌ای می‌گویند نخیر، علمش معنوی بود و مراتب معنوی و معارف الهیّه را به واسطه‌ی افاضه و فیض حقّ تعالی پیدا کرد، ولی با هم مخالفت ندارد.

به هر حال علوم معنوی و معارف حقیقی در انبیاء و اولیاء به واسطه‌ی افاضه‌ی حقّ تعالی شأنه هست که علم لدنی می‌گویند. حضرت رسول ﷺ همانطور که حافظ می‌گوید:

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مسئله آموز صد مدرس شد<sup>۳</sup>

آن شخص امّی که ما می‌گوییم، پیغمبر ما که امّی بود و به صورت ظاهر درس

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۶، ص ۱۲۱.

۲. مصباح الشریعة، امام جعفر صادق علیه السلام، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ ق.، ص ۱۶.

۳. دیوان حافظ، ص ۳۰۶.

نخوانده بود، او مهبط معارف الهیّه شد و بر اثر دستورات او و آنچه به او القاء شد و فرمود به ما، این علوم مفصله‌ای که در اسلام پیدا شده است، ظهور پیدا کرد.

ذات حقّ تعالی که البتّه علم عین ذات اوست و خارج از ذات او نیست و خب بعضی گفته‌اند که چطور، مثلاً همانطور که شب گذشته شرح دادیم ذات او چطور می‌شود که علم به این موجودات پیدا کند؟ آخر موجودات حادث هستند. یکی حالا متولّد می‌شود و بعد می‌میرد و لازم می‌آید اگر علم نداشته باشد که خلاف است و ما قبول نداریم، برای اینکه او عالم است به همه چیز، اگر علم داشته باشد لازم می‌آید که آخر این شخص که امروز متولّد شده که دیروز نبوده، پس دیروز علم نداشته خدا امروز علم به او پیدا کرده. بنابراین باز لازم می‌آید ذات حق تعالی محلّ حوادث باشد و این هم باطل است. و جوابش این است که اولاً علم بطور کلی و اجمال عین ذات حقّ تعالی شأنه است و این مانند شعاع آفتاب، شعاع آفتاب از ذات او تراوش می‌کند آنوقت هر موجودی که در مقابل اشعه‌ی او واقع بشود روشن می‌شود. پس نقص از این طرف است، آن طرف افاضه‌ی حقّ تعالی هست نسبت به همه‌ی موجودات و نسبت به همه‌ی معلومات. هر کسی در مقابل فیض او واقع بشود و در مقابل علم او قرار بگیرد او معلوم واقع می‌شود.

آن علم عین ذات اوست و علم عبارت است از اضافه‌ی اشراقیّه‌ای که بین عالم و معلوم هست. مثلاً من علم پیدا کردم به اینکه این موضوع واقع شده است یا واقع می‌شود یا علم به فلان شخص پیدا کرده‌ام، آشنایی پیدا کردم با او. این علم چیست؟ علم یک رشحه‌ایی از ذات خودم است، از نفس خودم در خارج که علمی، شخصی نیست یا مادّیتی داشته باشد که علم پیدا بشود. همان افاضه‌ای که از نفس من پیدا می‌شود و آن صورتی، چون علم باز می‌گویند، باز اینها اصطلاحاتی است فلسفی که بعضی می‌گویند: علم الصُّورَتُ الحَاصِلِ عِنْدَ النَّفْسِ. یعنی خود همان صورتی که در وجود انسان حاصل می‌شود. بعضی می‌گویند: علم حُصُولُ الصُّورَةِ، حاصل شدن آن صورت در او علم است. به هر حال حُصُولُ الصُّورَةِ همان اضافه‌ی اشراقیّه می‌شود و صورتی که حاصل می‌شود، آن طرفی را که من می‌دانم آن طرف عین او نیست، آن صورتی از او در ذهن من پیدا می‌شود و من علمی به او

به توسط آن صورت پیدا می‌کنم. این است که آخوند ملاًصدرا معتقد به اتحاد علم و عالم و معلوم است. یعنی همان شخصی که علم پیدا می‌کند، علم عین ذات اوست، خارج از ذات او که نیست، در وجود اوست.

معلوم چیست؟ معلوم آن شخص خارج نیست عین او، آن صورتی که از او در ذهن من پیدا می‌شود. به دلیل اینکه وقتی هم نباشد در اینجا، وقتی دور باشد مع ذلك او را می‌دانم و می‌شناسم. چه چیز را می‌دانم؟ آن صورتی که از او در ذهن من پیدا شده. پس در اینجا اتحاد علم و عالم و معلوم است. اما آن صورتی که در ذهن من پیدا شد، آن با من متحد است، بر اثر حوادثی که بعداً پیدا می‌شود آن تغییر بردار نیست. باز مثالی می‌زنیم مانند آن شخصی که مهندس است، تحصیل کرده است، می‌خواهد در خارج ساختمانی بکند و نقشه‌ای پیاده بکند، اولاً او، چه نقشه‌ای پیاده بکند و چه نکند، چه در خارج شروع به ساختمان بکند و چه نکند، خواه این نقشه را روی کاغذ بنویسد و یا ننویسد، بالاخره او را می‌گویند مهندس. آخر اگر بگویند به اینکه، آخر اینکه مهندس نیست، این هنوز ساختمانی نکرده، این هنوز نقشه‌ای نکشیده، مع ذلك آن مهندسی در وجود او هست. به واسطه‌ی آن علمی که تحصیل کرده و در وجود او پیدا شده است.

حالا حقّ تعالی شأنه هم چه ما وجود داشته باشیم، چه نداشته باشیم و چه عمر طولانی بشود، چه طولانی نشود، چه انسان باشد، چه غیر انسان باشد، بالاخره علم در ذات حقّ تعالی هست. این نواقص مال این عالم است و جزئیات مال این عالم است؛ همانطور که مهندس ولو ساختمان نکند، مهندس است، ولو نقشه نکشد، مهندس است. پس مهندسی چیست؟ آن علمی که در وجود او هست، آن علم عین ذات اوست. یک مرتبه می‌خواهد در خارج ایجاد بکند، ساختمانی بکند در ذهن خودش آن نقشه هست. نقشه را در ذهن خودش همانطور که هفته‌ی گذشته گفتیم در ذهن خودش ترسیم می‌کند و بعد آن نقشه که ترسیم شد و تصویب شد، در ذهن خودش تصویب شد و ثابت شد یعنی تغییر نکرد، آنوقت در نقشه‌ی خارجی پیاده می‌کند. بعد آن نقشه را در خارج پیاده می‌کند. اینها مراتب مختلفه‌ای است که برای علم هست تا به خارج سرایت بکند. وقتی او اینطور باشد

ذات حقّ تعالیٰ شأنه هم همینطور است.

پس بنابراین در وجود انسان هم علم و عالم و معلوم همه متحد است و یکی است، ذات حقّ تعالیٰ شأنه هم یکی. اما حوادث غیر از آن است. این حوادث اینها اضافه‌ی اشراقیه‌ای است و اینها پرتوی است از آن معلوم حقّ تعالیٰ شأنه. این است که حوادث می‌آید و می‌رود. باز مثال دیگری، مانند اینکه ما نگاه آن روبرو می‌کنیم یک عده‌ی زیادی پشت سر هم می‌آیند و می‌روند. علم من تجدید نمی‌شود علم من، نگاه به آن می‌کنیم و نگاه به آن صفحه می‌کنیم یا نگاه به آن در می‌کنیم، همه‌ی اینها می‌آیند و می‌روند، ولی در علم من تغییری پیدا نمی‌شود. به واسطه‌ی اینکه من نگاه به رفت و آمد آنها می‌کنم و توجه به آنها می‌کنم و این علم تغییر بردار نیست.

همینطور ذات حقّ تعالیٰ شأنه هم محلّ حوادث نیست و نسبت به همه‌ی موجودات هم علم دارد و علم او هم عین ذات اوست و آن معلوم هم، آن حقایقی است که در ذات او مندرج هست، آن معلوم حقیقی است و اینها معلومات این موجودات این عالم رشحه‌ای از معلوم حقّ تعالیٰ هستند. یعنی به تبع حقّ تعالیٰ این عالم معلومات او می‌شوند. همانطور که حدیثی هست، حدیثی قدسی، تقریباً به این مضمون: *مَا ظَلْتُ أَرُدُّ فِي أَمْرِ الْأَلَمِ فِي قَبْضِ رُوحِ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ أَنَا أَرِيدُ حَيَاتَ وَهُوَ يُرِيدُ مَمَاتٍ*<sup>۱</sup>. خداوند می‌فرماید که من در هیچ چیزی تردید پیدا نکرده‌ام، جز در قبض روح بنده‌ی مؤمن خودم، برای اینکه من میل دارم که او بیاید پیش من، ملاقات من بکند ولی او خودش مایل نیست و من هم میل دارم که به میل او رفتار بکنم. این است که در اینجا تردید پیدا می‌شود که آیا قبض روح او بکنم یا نکنم؟ حالا که ایراد می‌گیرند و ظاهراً هم درست است. برای خدا که تردید نیست، خدا که امر او ثابت است، *إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*<sup>۲</sup>. این چطور می‌شود که می‌فرماید تردید؟ این در مرحله‌ی نازل است، در مرحله‌ی این عالم است. یعنی در آن تجلّی و در آن افاضه‌ای که با هر مؤمنی هست، آن نوری که در وجود مؤمن هست که نور حقّ تعالیٰ

۱. غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب الاطهار، حسن بن محمد دیلمی، قم: دلیل ما، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۷۸ (با کمی تفاوت).

۲. سوره غافر، آیه ۶۸.

شأنه، افاضه‌ی حَقِّ است تعالی شأنه، او مرَبِّی مؤمن است. چون مرَبِّی مؤمن است خودش اینطور مقَدَّر فرموده که مؤمن را به کمال منظورش برساند. گاهی هست هنوز به کمال منظور نرسیده ولی باید برود. این است که در مرحله‌ی ذات او تردید پیدا می‌شود. یعنی در آن وجهه‌ای که از مرحله‌ی عالی مرَبِّی این هست در آن مرحله تردید پیدا می‌شود. وَاِلا در ذات حَقِّ تعالی شأنه که تردید نیست، در مقامات عالیّه‌ی او، تجلیّات او که تردید نیست.

حالا در اینجا هم معلومات او، آن عالم محلّ حوادث نیست در این عالم که ظهور می‌کند معلوم فرق می‌کند. یک مرتبه نور می‌تابد، جلوییش غبار است، تاریک تر است، یک مرتبه جلوییش شیشه‌ی سبز است، سبز می‌شود. اینها بر اثر نور خورشید نیست، نور خورشید به یک ترتیب می‌تابد منتهی،

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

خورشید در او هر آن چه او بود نمود<sup>۱</sup>

پس این نواقص از طرف ماست وَاِلا در آن عالم نقصی نیست و همه معلوم حَقِّ تعالی شأنه هستند. پس علمی که خداوند دارد این است که آن باطن او و حقیقت این موجود نزد او حاضر است. این معنی علم است. همانطور که گفتم، علم حضوری داریم و علم حصولی. علم حضوری این است که معلوم در ذات عالم حاضر بشود. بنابراین نه اینکه بگوییم ممکنات در آن عالم ظاهر است. ممکنات با وجهه‌ی امکانی ممکن نیست به آن عالم بروند و در آنجا باشند. ولی از آن طرف هم معلوم حَقِّ هم هستند. آن اعیان ثابته‌ای که در آن عالم هستند که حقیقت موجودات هستند و آنها حضور دارند در مقام حَقِّ تعالی شأنه که اشعه‌ی فیض اسماء و صفات حَقِّ تعالی شأنه هستند. بنابراین:

**تعیّن بود گز هستی جدا شد**

**نه حَقِّ شد بنده نه بنده خدا شد**

همین تعیّنات از حقیقت هستی که ذات حَقِّ تعالی شأنه می‌باشد جدا می‌شود و در

۱. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۷۲.



این مراحل مختلفه یا در این عالم، ممکنات وجود پیدا می‌کنند. به اندازه‌ی استعداد خودشان وجود پیدا می‌کنند و صفات حقّ تعالی هم در آنها ظهور پیدا می‌کند. ولی اینها که ذات حقّ تعالی شأنه نیستند که بعضی خیال کنند همه‌ی موجودات حقّ تعالی شأنه هستند. اینطور نیست العیاذ بالله، بلکه اصلاً ممکن که نمی‌شود در مقام واجب باشد. این نقص فکری ماست که خیال کنیم همه‌ی موجودات حقّ هستند. همه‌ی موجودات مظهر حقّ هستند و حقّ تعالی در همه جا جلوه می‌کند و کرده است.

## توحید [۳۵]

حقایق ممکنات بر قدر استعدادات از علم و قدرت و سایر صفات بهره بر گرفتند پس: كَانَ اللَّهُ وَالشَّيْءُ مَعَهُ وَ الْآنَ كَمَا كَانَ.

چون که ممکنات بر اثر افاضه و اضافه‌ی اشراقیّه‌ی حَقِّ وجود پیدا می‌کند مانند همان موجوداتی که در مقابل نور خورشید قرار می‌گیرند و روشن می‌شوند، هر کسی به اندازه‌ی خودش، استعداد خودش، هر موجودی از موجودات این عالم چه عناصر و چه جمادات و چه نبات، حیوان، انسان، همه به اختلاف مراتب بلکه مراتب عالیّه، هر کسی به اندازه‌ی استعداد خودش از حَقِّ تعالیٰ فیض می‌گیرد و چون که صفات حَقِّ هم در هر جا وجود رفت و فیض حَقِّ تعالیٰ رفت به همان اندازه هم صفات حَقِّ تعالیٰ جریان دارد، به همان اندازه افاضه می‌شود.

بنابراین، هر موجودی به اندازه‌ی استعداد خودش و به اندازه‌ایی که از وجود بهره گرفته است، به همان اندازه از سایر صفات از علم و قدرت و حیات و اراده و اینها فیض می‌گیرد. مثلاً صورت ظاهر خیال می‌کنیم جماد هیچی نیست و ادراکی ندارد. در صورتی که همان جمادات یعنی سنگ، کوه، ممکن هزاران سال بگذرد و فلان سنگ در فلان کوه لیاقت پیدا بکند به اینکه جواهر بشود، زمرد بشود، برلیان بشود، قیمت پیدا بکند. این چیست؟ همان استعدادی است که در وجود او هست، منتهی استعدادش کم است. بالاتراز آن، استعداد نمو و ادراک که زیادتیر در نباتات است. خب درخت وقتی در آفتاب نباشد، یک طرفش سایه باشد یک طرف آفتاب، یک درختی در زیر سایه باشد، زیر سایه‌ی درخت دیگری باشد این جدیّت می‌کند خودش را برساند به آن طرفی که آفتاب هست. که اصلاً خودش معلوم می‌شود که ادراک دارد، معلوم می‌شود که آن قوه‌ی ادراک در وجود او هست. درختی که زیر درخت دیگر هست بعد از چندین سال می‌بینیم رو به آن طرف کج شده است. چرا رو به این طرف کج نشده است؟ برای اینکه این طرف سایه بود و آفتاب نداشت. عاشق آفتاب بود، می‌خواست خودش را به آفتاب برساند. این خودش ادراک است، این خودش

قوه‌ی دزاکه است که در وجود او هست، استعدادش بیشتر ظهور کرده است. باز حیوان همینطور تا به انسان برسد.

انسان مظهر کامل حقّ تعالیّ شأنه است. بنابراین تمام صفات وجودیّه‌ی حقّ تعالیّ، صفات ثبوتیّه، در انسان ظاهر می‌شود، آن هم به حسب اختلاف مراتب و استعدادات؛ چون همه به یک اندازه که استعداد ندارند. صورت ظاهر هم یکی عقلش کمتر است یکی عقلش بیشتر و از نظر معنا هم یکی شقی و یکی سعید است. یکی شمر می‌شود یکی امام حسین علیه السلام می‌شود، یکی پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌شود یکی ابوجهل می‌شود، اینها یک مرتبه که نیستند. ولی آخرین مرحله‌ی کمال را انبیاء و اولیاء دارا هستند که پیغمبر ما باز مظهر همه و یعنی از همه کامل تر است. و این است که می‌فرماید: *خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ، وَ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي*<sup>۱</sup>. یعنی همه‌ی موجودات را برای خاطر تو خلق کردم. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه او مظهر کامل حقّ تعالیّ شأنه است و اکمل افراد موجودات، اکمل افراد بشر است، بشر هم که اکمل از سایر حیوانات است، حیوانات هم از نبات، نبات هم از جماد. پس بنابراین پیغمبر ما اکمل از همه‌ی موجودات است.

و مقصود از کمال چیست؟ معرفت است. پس خداوند همه‌ی عالم را خلق کرد برای اینکه این کاملی پیدا بشود. آن کامل کیست؟ پیغمبر ماست. او را برای چه خلق کرد؟ برای اینکه معرفت به خودش پیدا بشود. این است که می‌فرماید: *خَلَقْتُكَ لِأَجْلِي* همه‌ی عالم را، همه‌ی موجودات را برای تو خلق کردم، تو را برای خودم خلق کردم. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه آینه‌ی تمام نمای ذات حقّ تعالیّ شأنه است که،

چو خواست آن که جمال جمیل بنماید

علی شد آینه خیر الکلام قلّ و دلّ<sup>۲</sup>

علی علیه السلام غیر از پیغمبر نیست، علی علیه السلام همان حقیقت پیغمبر است. پس اینها مظاهر حقّ تعالیّ شأنه هستند و به قدر استعداد خودشان از صفات ثبوتیّه‌ی حقّ تعالیّ شأنه بهره

۱. رسایل فیض کاشانی (الکلمات المخزونة)، ج ۳، ص ۱۲۱.

۲. گنجینه الاسرار، عمان سامانی، انتشارات اسوه، ص ۱۷۳.

گرفته‌اند. بنابراین در مرحله‌ی ذات اینها همه هیچکدام از خودشان ندارند، همه از حقّ تعالی شأنه است، علمی که دارند، قدرتی که دارند و امثال آنها.

همانطور که خدمت معصوم عرض می‌کنند: آیا شما علم غیب دارید یا نه؟ می‌فرمایند: نه، ما علم غیب نداریم ولی اگر بخواهیم خدا ما را آگاه می‌کند. یعنی چه؟ یعنی از خودمان نداریم، خدا ممکن است به ما بفرماید و حقایق بر ما روشن بشود. آنوقت علم پیدا بکنیم. یعنی چه؟ یعنی اصلاً از خودمان هیچ انانیتی نداریم. هیچ چیزی نداریم که

من فنا، من فنا، من فنا

در آن مقام اینطور است. ولی همه چیز هم در عین حال در عین اینکه اینطور هستند باز هم خطبة/البیان را ببینیم علی علیه السلام می‌فرماید که: **أَنَا الَّذِي أَحْيَى وَأَمِيتُ وَأَنَا خَالِقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. مَنْ خَالَقَ أَسْمَانَهَا وَ زَمِينَ، مَنْمَ كَه زَنْدَه مِی كَنْم، مَنْمَ كَه مِی مِیرَانَم، مَنْمَ كَه بَرْگِی نَمِی رَوِید مَگَر بَه اِجَازَهی مَن، بَرْگِی نَمِی رِیزد از دَرخت مَگَر بَه اِذْن مَن،** یعنی همه چیز. چرا؟ چون مظهر تامّ حقّ تعالی است، آینه‌ی تمام نمای اوست. وقتی آینه را در مقابل شخصی قرار بدهند هر چه در شخص ظاهر می‌شود از این آینه ظهور می‌کند. پس بنابراین، آینه از خودش چیزی ندارد. آنچه در آینه دیده می‌شود مظهریت او و اراده‌ی اوست. بنابراین، آنچه علی علیه السلام می‌گوید، حقّ تعالی شأنه گفته است. بنابراین غیر از حقّ نیست، هر چه خوبی هست، از حقّ تعالی شأنه است. **كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ،** یعنی خدا بود و هیچ چیز با او نبود. که این مثل معروف بسیار عارفانه‌ای است که یکی بود و یکی نبود، یکی بود و یکی نبود، یعنی هیچکس نبود. یکی بود و یکی نبود غیر از خدا هیچ چیز نبود. این مثل عامیانه‌ی عارفانه است که همین ترجمه‌ی این عبارت است که **كَانَ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ شَيْءٌ<sup>۱</sup> يَا كَانِ اللَّهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ.** خدا بود، هیچ چیزی با او نبود. می‌گویند وقتی خدمت جنید این عبارت را عرض کردند فرمود: **الآن كَمَا كَانَ.** حالا هم همانطور است که بوده، حالا هم با خدا هیچ چیز نیست. به واسطه‌ی اینکه او در مقامی است که همه تحت ظلّ او هستند ولی در آن مقام هیچکس غیر از او نیست.

۱. بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۴: خدا بود و هیچ چیز با او نبود.

## توحید [۳۶]

### ادراک تشان ذات است در مقام مُدرک به صورت مُدرک.

چون مُدرک یعنی ادراک کننده، درک کننده و مُدرک یعنی آن که ادراک می شود. بین مُدرک و مُدرک همان ادراک است به واسطه ی اینکه این ادراک یکی از صفات مُدرک است که به واسطه ی او مُدرک در حضور او ظاهر می شود که عبارتاً الاخرای همان علم است و همانطور که در علم می گویند اتحاد علم و عالم و معلوم در ادراک هم در واقع همینطور است. وقتی من حقیقتی را و مطلبی را ادراک کردم، علمی را ادراک کردم، این مُدرک کیست؟ مُدرک خودم هستم، نفس خودم است. ادراک چیست؟ همان اضافه ی اشراقیه، یعنی نسبتی که بین مُدرک که من باشم با طرف که مُدرک است پیدا می شود، آن ادراک است. آن چیست؟ عین ذات خودم است، از خارج که چیزی دیده نمی شود که بگوییم نوری باشد یا شعاعی باشد یا امثال اینها که دیده بشود، نه. مُدرک چیست؟ مُدرک عین طرف که نیست به واسطه ی اینکه طرف سر جای خودش است. من چه چیزی را ادراک کردم؟ صورتی از او را در ذهن خودم ادراک کردم. آن صورت هم که هر چه قلب را بشکافند و نگاه کنند ببینند، هیچ صورتی نیست، در وجود او صورتی نیست. پس صورت چه بود؟ صورت عین ذات او بود.

بنابراین مُدرک و مُدرک و ادراک هم متحد هستند.

## توحید [۳۷]

ادراک ذات فطری است نه فکری، لهذا لا تَفَكِّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ<sup>۱</sup>  
 است یعنی فطری است وَتَفَكِّرُوا فِي آيَاتِهِ<sup>۲</sup> و انکار منکر  
 عارضی است لهذا به سَوَالِ يَقُولَنَّ اللَّهُ است و زایل می شود.

خودش و صفات خودش و قوای خودش را درک می کند و این علمش حضوری است نه حصولی. یعنی محتاج نیست به اینکه از خارج به او بگویند یا درس بخواند تا ذات خودش را درک بکند یا صفات خودش را درک بکند. در مرحله ی ذات همه را می فهمد. به دلیل اینکه هیچوقت نشده به گوش دستور بدهد که ببیند، به چشم دستور بدهد که بشنود. نه، در مرحله ی ذات او می داند، می داند که هر قوه ای در کدام عضو قرار گرفته و به همان ترتیب انجام می دهد، هیچ اشتباه نمی کند. این چیست؟ همان علم حضوری است و بنابراین ادراک ذات فطری است.

پس وقتی ادراک ذات فطری باشد ادراک مُذَوِّت ذوات هم فطری است. یعنی مُذَوِّت ذوات، آن کسی که ذوات را ایجاد کرده و ذاتیت به آنها داده است که ذات حَقِّ تعالی شأنه باشد، ادراک آنها هم به فکر نیست، ادراک او هم فطرت است.

بنابراین، هر موجودی اگر خودش دَقَّت کند و متوجّه بشود، پی به خالق خودش می برد، پی به آن کسی که او را ایجاد کرده، می برد.

و فِي كُلِّ شَيْءٍ لَّهُ آيَةٌ

تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ<sup>۳</sup>

که این ادراک را، به اصطلاح حکماء، برهان لَمّی می گویند. برهان اِتّی این است که از معلول به علّت پی ببرند و برهان لَمّی این است که از علّت به خود علّت و به معلول پی ببرند و این فطری است. یعنی هر موجودی بالفطره ممکن نیست که منکر خدا بشود، هر

۱. الوافی، جلد ۴، ص ۳۸۳.

۲. همان.

۳. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۹۶.

موجودی یقین دارد به اینکه خالق دارد، او را خلق کرده است. آن خالق کیست که بالاخره به او منتهی می‌شود؟ ذات حق تعالی شأنه است. پس هر موجودی بالفطره مقرر به خداوند است و به خالق خودش علاقه دارد و از طرفی عاشق اوست، به واسطه‌ی اینکه عاشق هستی خودش است. هستی خودش از کیست؟ از او. آن کسی که عاشق هستی خودش است باید عاشق هستی دهنده‌اش هم باشد، به واسطه‌ی اینکه اگر عاشق هستی دهنده‌اش نباشد هستی‌ایی برای او نخواهد بود. این است که:

ذره ذره عاشقان آن کمال

می‌شتابد در علو همچون نهال<sup>۱</sup>

همه رو به سوی او می‌روند و همه عاشق ذات او هستند، عاشق او هستند. بنابراین، اگر بتوانیم آن ادراکی را که برای توحید داریم در مرحله‌ی فطرت تکمیل کنیم، البته درست است، ولی در مرحله‌ی تفکر، به آن اندازه نمی‌توانیم. به همین جهت است که می‌فرمایند: لا تَفَكِّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ، تفکر در ذات خدا نکنید. به واسطه‌ی اینکه تفکر ما ناقص و کوچک است. هیچوقت پشه،

پشه کی داند که این باغ از کی است

در بهاران زاد و مرگش در دی است<sup>۲</sup>

این از کجا می‌داند؟ پشه فکر بکند به اینکه این باغ را کی ساخته، این باغ چند سال است ساخته شده، این باغ چه میوه دارد. او از کجا می‌فهمد؟ پشه یا به قول بعضی سه روز عمر می‌کند، به قول بعضی یک ماه، به قول بعضی حداکثر شش ماه می‌گویند. آنوقت این چطوری می‌تواند فکر بکند؟ مثل ما، حالا ما چطور می‌توانیم در ذات حق تعالی شأنه تفکر بکنیم و پی به حقیقت او ببریم؟ ممکن نیست.

بنابراین می‌فرماید هیچوقت در ذات خدا تفکر نکنید بلکه در نعمت‌های او، آلائه او، از آن نعمت بالا که وجود باشد و هستی که به ما داده است تا آخرین مراتب نعمت‌هایی که

۱. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۸۵۹.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم، بیت ۲۳۲۶.

به ما داده است یا از آن نعمت معنوی که ولایت باشد که غایت خلقت است در اینها تفکر کنیم، در اینها فکر بکنیم و ببینیم که این نعمت‌ها را کی به ما داده؟ او به ما داده است. شکر بکنیم و از همان راه به سوی او برویم. به همین جهت ممکن نیست که موجودی بالطبع منکر خدا باشد. این عارضی است که می‌گویند که این منکر خداست، وَّالَّا طَبِيعَتِ بَشَرٍ مَفْطُورٍ بِرِ تَوْحِيدٍ وَ خَدَاشَنَاسِیِ اسْت. وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ<sup>۱</sup>. از همین‌ها پیرس، از همین مشرکین که در مگه هستند و بت می‌پرستند پیرس ببین که کی آسمان و زمین را خلق کرده؟ همین بت‌های شما خلق کرده‌اند؟ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ، می‌گویند: خدا، غیر از او نمی‌تواند.

این را بارها گفته‌ام و فراموش نمی‌کنم بعد از جنگ بین الملل دوّم که در کنفرانس یالتا، استالین و روزولت و چرچیل با وزرای خارجه‌ی خودشان نشسته بودند، بعد از آن در جلسه‌ی آخر که مطلب تمام شد، یعنی تصمیماتشان گرفته شد، در جلسه‌ی آخر وزیر خارجه‌ی امریکا یادم نیست استیونسن بود، کی بود، از استالین سؤال کرد: جلسه‌ی آینده کی و در کجا باشد. این سؤال را از استالین کرد و او یک مرتبه بی‌اختیار گفت: تا خدا چه بخواهد. آخر استالینی که می‌گوید مذهب تریاک ملت است، آن کسی که به کلی منکر خدا و همه چیز است بی‌اختیار در آن مجلس رسمی که در روزنامه دیدم و این عبارت واقعاً فراموش نشده، خب الآن سی سال بیشتر است، سی و پنج سال است که از آن موضوع [می‌گذرد]، یک مرتبه گفت تا خدا چه بخواهد. این خودش دلیل بر این است که همان‌ها هم مفسور بر توحید هستند. همان‌ها هم طبیعتاً به خدا عقیده دارند. ولی مجبور هستند برای ظاهر دنیای‌شان و برای ترقی خودشان اینطور بگویند. بنابراین، همان‌هایی هم که منکر هستند این انکارشان عَرْضی است وَّالَّا طَبِيعَتُهُمْ وَ ذَاتُهُمْ مَمْکُنٌ نِيسْتِ مَنکَرِ خَدَا بَاشَد.



### توحید [۳۸]

قبل کجاست؟ و بعد از چه جاست؟ تا قدرت قبل الفعل  
باشد یا مع الفعل یا بعد الفعل؟ مقدور و ممکن قبل  
الفعل ممکن و بعد الفعل ممکن است، آن چه واجب است  
به ممکن نسبت ندارد کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ۗ ازل  
عین ابد افتاد با هم.

## توحید [۳۹]

نقطه به دور خود گشت به نقطه برگشت خطی احداث کرد  
فقط نقطه بود.

## توحید [۴۰]

همه از وهم توست از سرعت سیر، که نقطه دایره است از  
سرعت سیر از سرعت تجدّد هست نماید چون دایره‌ی  
شعله‌ی جوّاله و خطّ قطره‌ی نازله.

## توحید [۴۱]

صفات سلوب منشأ انتزاع آنها به وجهی ذات است و به  
وجهی فعل است که غیر است و به وجه ذات عین ذاتند و  
به وجهی متغایرند و غیر ذات مقهور ذات است، فَلَیْسَ  
فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دَيَّارٌ.

## توحید<sup>۱</sup> [۴۲]

وجوب صفت وجود و امکان صفت اعیان و اعیان حقایق  
ممکناتند ممکنات وجود گیرند و ظاهر شوند در ظهور وجود  
و تقرّر نحوی از وجود است به حسب تعین عدمی و اعیان  
مظاهر اسماء و اسماء و صفات راجع به ذات و اسماء فعل  
در مرتبه ذات عین ذات و امتناع صفت اسماء مُستأثره برای  
ذات و وجوب منتزع از ذات است پس چشم بمال بین  
وجوب کجا امتناع چیست امکان در کجاست این جاست  
که جمع ضدّین نشاید و عالم حقّ تمام جمع اضدادست  
احاطه بی رفاقت ضدّین صورت نگیرد  
کثرت صورت ز صفات است و بس

### اصل همه وحدت ذات است و بس<sup>۱</sup>

وجود یعنی هستی؛ هستی ممکن نیست که از خودش منفک بشود و برای او امکان  
قائل بشویم. یعنی بشود وجود داشته باشد و بشود که نداشته باشد. برای اینکه اصلاً وجود  
یعنی هستی. هیچ چیزی از خودش منفک نمی‌شود، هیچ چیز نمی‌شود که از ذات خودش  
جدا بشود، ذات شیء عین خود شخصیت شیء است. پس وجوب لازمه‌ی وجود است،  
یعنی صفت وجود است. بنابراین وجود واجب است، پس وجود واجب الوجود است. یعنی  
وجودش واجب است و منفک نمی‌شود از او و به هیچ وجه احتیاج به غیر ندارد در وجود  
خودش.

بنابراین، آنچه ما هستی فرض کنیم، حقیقت هستی فرض کنیم، ممکن نیست در  
او نیستی راه پیدا بکند و معدوم بشود یا ممتنع باشد، بلکه همیشه هست. بنابراین وجوب  
لازمه‌ی وجود است که از او منفک نمی‌شود که معنی وحدت وجود همین است. به  
واسطه‌ی اینکه ما می‌گوییم که هستی عین واجب است. یعنی ممکن نیست هستی از او

۱. هفت/اورنگ، تحفة الاحرار، ص ۴۹۶.

منفک بشود. نه اینکه بگوییم هر هستی و هر ممکنی و هر موجودی که ما خیال می‌کنیم موجود است، ذات حقّ تعالیّ شأنه است یا العیاذ بالله واجب الوجود است. به واسطه‌ی اینکه ما می‌بینیم همه‌مان می‌آییم و وجود پیدا می‌کنیم بعد هم از بین می‌رویم یا تغییر پیدا می‌کنیم، تغییراتی پیدا می‌شود، اینها خودش دلیل بر این است که اصلاً وجود از ما نیست، وجود از خود ما نیست و ما پرتوی از حقیقت وجود هستیم. یعنی پرتوی از وجود به ما می‌تابد و به ما هستی عنایت می‌کند، و الاّ از خودمان هستی نداریم و صفت وجوب عین وجود است. اما اعیان موجودات یعنی تعین‌هایی که در موجودات فرض می‌کنیم، تعین‌هایی که برای موجودات این عالم هست، عالم ماده یا تعیناتی که برای عوالم بالاتر هست، برای عوالم مجرّده، نفوس، عقول، اینها هر کدام تعین دارند و ترکیب دارند.

آنچه بسیط صرف است و بسیط محض است و به هیچ وجه در او ترکیبی راه ندارد، نه ترکیب خارجی و نه ترکیب عقلی، نه ترکیب تأملی، به هیچ وجه هیچ ترکیبی در او راه پیدا نمی‌کند ذات حقّ تعالیّ شأنه است که احد است؛ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ<sup>۱</sup>.

أحد یعنی به هیچ وجه ترکیبی ندارد. أحد یعنی یگانه و واحد یعنی یکتا. و در مرحله‌ی ذات، حقّ تعالیّ شأنه به هیچ وجه ترکیب در او پیدا نمی‌شود که در واقع مرحله‌ی غیب الغیوبی است. اما ممکنات در هر مرحله‌ای هستند، چه مراتب عقول باشد که ملائکه‌ی مهمیمن می‌گویند، ملائکه‌ی صافات صفاً که اینها اصطلاحاتی است که در شرع رسیده و در اصطلاح فلاسفه به عنوان عقول مجرّده، عقول کلیّه داریم و عقول جزئیّه یا نفوس کلیّه و نفوس جزئیّه که مرحله‌ی پایین تر باشد، به اصطلاح ملائکه‌ی رُکّع، ملائکه‌ی سُجّد اینها خب نفوس هستند، اینها همه مرکّب هستند هیچ ترکیبی که درشان نباشد، ترکیب ماهیّت و وجود هست. یعنی یک ذاتی دارند، یک تعینی دارند که وجود بر آنها تابش کرده و ظهور در آنها کرده به آنها وجود داده است. پس بنابراین مرکّب هستند از ماهیّت و وجود.

مرحله‌ی پایین تر که این عالم باشد، یا مرحله‌ی پایین تر انواع فرض کنیم، اجناس

۱. سوره اخلاص، آیه ۱.

به اصطلاح علم منطق، انواع مرگب است از جنس و فصل، جنس و فصل یک نوع تعینی است که قوام هر جنسی به فصل است، یعنی وقتی می‌گویند انسان، تعریف می‌کنند در منطق، *الإنسان حیوان الناطق*. آنوقت حیوانیت در او هست و قوامش انسانیت به نطق است. این هم یک نوع ترکیبی، ترکیبی که انتزاع می‌شود از وجود او، این هم خودش ترکیب است و در مرحله‌ی ذات به هر حال بساطت ندارد. اینها را همه اعیان می‌گویند، که مرگب هستند و هیچکدام بساطت ندارند و صفت اینها امکان است، در مقابل وجود که صفتش وجوب است. صفت اعیان امکان است که در مرحله‌ی ذاتشان از خودشان وجود ندارند. به همین جهت است که شیخ محی الدین عربی می‌فرماید: *الأعیان الثابتة لم یُشْمَر رَائِحَةَ الوجود أبداً*<sup>۱</sup>، اعیان ثابت به هیچ وجه بوی وجود را نبویده‌اند. یعنی در مرحله‌ی ذاتشان وجود نیست، وجود عین ذاتشان نیست. آن افاضه‌ی حق است، فیض حق است که بر آنها تابیده و به آنها وجود عنایت کرده‌اند. پس در آن مرحله ثبوتی هست ولی وجودی نیست، اما بعداً وجود پیدا می‌کند. که چندی قبل مثال زدیم مثل آن نقشه‌ای که معمار و مهندس در ذهن خودش دارد. این تا موقعی که در ذهنش است از خودش هیچ چیز ندارد، اعیان ثابت است یعنی در وجود این شخص، عین ثابت است. وقتی که این نقشه در خارج بخواهد پیاده بشود، آنوقت وجود پیدا می‌کند. پس وجودش از خودش نیست، وجودش از طرف مهندس است و الا در آن مرحله‌ی نفسی خودش، در مرحله‌ی ذهنی‌ایی که برای مهندس است به هیچ وجه وجود ندارد. وجودش تابع ذات است. تابع آن نفس مهندس و وجود مهندس است و آن اراده‌ایی که مهندس دارد. بنابراین، اعیان ثابت در این عالم هم از خودشان وجود ندارند و همانطور به عنایت حق هستند تا بعداً در خارج وجود پیدا می‌کنند آن هم افاضه‌ی حق تعالی شانه است.

پس در مرحله‌ی ذات اعیان، حقیقت ممکنات همان عین ثابت اوست چه در مرحله‌ی مادیت و چه در مراحل بالا، و ظهور آنها به چه چیز است؟ ظهور آنها به افاضه‌ی وجود است یعنی حق تعالی بر آنها افاضه می‌کند، فیض وجود به آنها می‌رسد، هستی به آنها

عنایت می‌کند بعداً ظهور پیدا می‌کنند. منتهی تقرّر، اینها اصطلاحات فلسفی است و فهمیدنش مشکل هم هست ولی به اندازه‌ای که بتوان مختصری درک کرد شرح می‌دهیم، که باز یک نوع اصطلاح تقرّر دارند، تقرّر یعنی همان ثبوتی که برای اعیان ثابت‌ه در مراحل عالیّه هست او را تقرّر می‌گویند. که شیخ محی الدّین اصطلاح اعیان ثابت‌ه گفته است و فلاسفه اصطلاح تقرّر دارند. این خودش یک نحو وجودی است، یعنی بالاخره چون آخر می‌گویند که وجود در مرحله‌ی انسان چهار قسم است: وجود خارجی و وجود ذهنی و وجود لفظی و وجود کتبی.

وجود ذهنی یعنی آنچه از خارج در ذهن من پیدا می‌شود، آن هم یک نوع وجودی است، پس این یک نحو وجود اصطلاح می‌کنند. یا وجود کتبی؛ فرض کنیم انسان کلمه‌ی زید یا عمرو یا علی را می‌نویسد این خودش یک وجودی است، یک نحو وجودی است، به زبان می‌آورد علی یک نحو وجودی است، آن شخص خارجی که نامش علی است در خارج آن هم وجودی است، وجود خارجی. این وجود کتبی، آن وجود لفظی. آن هم که در ذهن ما متصوّر می‌شود، آن هم وجودی است از علی. یعنی همان علی‌ای که در خارج اسمش علی هست و ما اشاره به او می‌کنیم، آن هم در ذهن ما یک نحو وجودی است. ولی در مرحله‌ی ذهن ما یک تقرّری دارد، یک ثبوتی دارد در ذهن ما که آن خودش یک نحو وجودی است. ولی در مرحله‌ی ذات از خودش معدوم است. یعنی در خارج حالا مرحله‌ی کتبی یک کلمه‌ی علی هست، مرحله‌ی لفظی به زبان می‌گوییم علی، در خارج هم وجودی دارد. اما در ذهن ما از خودش وجودی ندارد. پس وجود ذهنی از خودش وجودی ندارد. یعنی یک نحو وجود دارد، تقرّری دارد ولی بالاخره آن ثبوت وجودی برایش نیست. پس یک نوع عدمی در وجود ذهنی است و این اعیان، اعیان ثابت‌ه‌ی موجودات یعنی این وجوداتی که در خارج هست یا در مراتب مجرّده که در عوالم مجرّده عقل، نفس، ملائکه اینها همه، مظاهر اسماء حقّ تعالیّ شأنه هستند. یعنی حقّ تعالیّ در این عالم که ظهور کرد، جلوه کرد، تجلّی کرد، هر چه به آن مقام نزدیک‌تر بود، به مقام تجلّی نزدیک‌تر بود بیشتر فیض گرفت، بیشتر فیض گرفت و وجودش کامل‌تر شد.



بنابراین، ملائکه‌ی صافات صفاً، ملائکه‌ی مقربین، ملائکه‌ی مهیمن اینها چون به حق تعالی شأنه، به افاضه‌ی حق، نزدیک‌ترند وجودشان کامل‌تر است. هر چه وجود کامل‌تر باشد مراتب نقص کمتر است، مرتبه‌ی نقص مالِ مادیت است و مالِ به اصطلاح شیطنت که در این عالم هست. این است که آنها موجوداتی هستند که اصلاً برای آنها گناه نیست، برای آنها نقص نیست، قصور نیست، کوتاهی نیست، این است که همیشه کارشان عبادت است؛ مثلاً: قیاماً لاینظرون و قیاماً لایرکعون، که فقط محو ذات حق تعالی شأنه هستند و هیچ به خارج و به غیر آنها نظری ندارند. یا آن ملائکه‌ایی که در مرحله‌ی مادون هستند کارشان مثلاً رکوع است، یک عده‌ای هستند رکوع دارند، یعنی نه نگاه به این طرف می‌کنند نه نگاه به آن طرف می‌کنند فقط توجه‌شان به همان وجهه‌ای هست که هست. آنهایی که ایستاده‌اند و به عبادت مشغولند، نه رو به این طرف دارند نه رو به آن طرف.

به همین جهت است که در نماز که به ما دستور داده شده، نماز باید جامع تمام مراتب عبادی باشد. بنابراین وقتی که ایستاده هستیم نگاه به این طرف نباید بکنیم نگاه به آن طرف نباید بکنیم فقط توجه‌مان یا به همان نقطه‌ای که مسجدمان هست، نقطه‌ی مسجد یعنی محلّ سجده یا به همان نقطه‌ای که محلّ سجده‌ی ما هست توجه بکنیم یا به خودمان فرو برویم و دیگر نظر به غیر نداشته باشیم. بطوری که اگر کسی از جلوی ما رد بشود یا امثال اینها هیچ توجه نکنیم و متوجه نباشیم فقط به خودمان مشغول باشیم یا به همان جایی که می‌خواهیم سجده‌ی به خدا بکنیم. موقعی هم که رکوع می‌کنیم هی این طرف نگاه نکنیم آن طرف نگاه نکنیم در سجده هم همینطور. برای اینکه تشبّه به ملائکه داشته باشیم، در موقع عبادت آنها کارشان بندگی است و ما هم کارمان بندگی باشد و از آنچه مربوط به این است. اگر ما نگاه به این طرف بکنیم نگاه به آن طرف بکنیم، این توجه از بندگی برداشتیم رو به این طرف کردیم رو به آن طرف کردیم، نگاه به این طرف می‌کنیم و امثال اینها.

به همین جهت، باید در موقع نماز تشبّه به ملائکه داشته باشیم و غفلت از خودمان داشته باشیم. به همین جهت است که در تکبیر مستحب است که دست را اینطوری بلند

بکنیم. یعنی چه؟ یعنی آن چه در مادیت است و آن چه در این عالم هست پشت سر می‌اندازیم و دور می‌کنیم و هم از نظر ظاهر، این آیه را بگوییم و هم از نظر باطن و معنا، *إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ*<sup>۱</sup>. همان عبارتی که حضرت ابراهیم علیه السلام پس از آنکه ملکوت آسمان بر او مکشوف شد و فهمید که نه ستاره قابل عبادت است و نه ماه لیاقت پرستیدن دارد و نه خورشید ارزش آن دارد که معبود حقیقی ما واقع بشود، همه را که فهمید فانی هستند آنوقت یک مرتبه متوجه شد و گفت: *إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ*. یعنی روی خودم را خالصاً مخلصاً متوجه کردم به آن کسی که خالق آسمان‌ها و زمین‌هاست، پاک و پاکیزه دلم را صاف کردم، خورشید و ماه و ستاره و همه‌ی تعینات را از دل بیرون کردم و این دل را جای خدا قرار دادم، خانه‌ی خدا قرار دادم. من خالص کردم، از آلودگی‌ها دور کردم. *وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ*، من شرک نمی‌ورزم، نه ستاره را خدا می‌دانم و نه ماه را و نه خورشید را.

این در نماز برای چیست؟ برای اینکه چون رو به آن عالم می‌رویم و انسان جامع بین ظاهر و باطن، مادیت و مافوق مادیت است، در آن موقع وقتی می‌خواهد رو به سوی خدا برود اینطوری باشد *وَالْأَهْمَى* عوالم مظاهر اسماء و صفات حقّ تعالی شأنه هستند، یعنی هم آن عوالم و هم این عالم. این عالم هم، موجودات این عالم، همه مظاهر حقّ هستند؛ هر کدام به اندازه‌ی خودش. همانطور که گفتیم آن که نزدیکتر است بیشتر بهره برده و آن که دورتر است کمتر. مانند اینکه یک ساختمانی می‌کنیم اتاق اول که رو به آفتاب است همه‌اش آفتاب می‌گیرد و بسیار خوب، درجه‌ی دوّمش که وصل به این اتاق است، نور کمتری می‌گیرد و روشنی آن کمتر است، تا می‌رسد به درجه‌ی بعدی و بعدی که مثلاً صندوق خانه باشد، آن اتاق‌های عقبی، اینها یک مختصری نور می‌گیرند، یک مختصر روشنی در آنها هست و این عالم هم همانطور است، که از آن عالم سیر نزولی می‌کند آن افاضه‌ی حقّ تعالی شأنه، تجلی حقّ تعالی شأنه سیر نزولی می‌کند تا به این عالم برسد.

اینجا یک مختصری نور حقّ تعالی ظهور دارد. در واقع نور و تاریکی با هم مخلوط

است. تا از این عالم به مرحله‌ی پایین که به اصطلاح حکماء عالم هیولوی باشد و به اصطلاح شرع عالم جن و شیاطین باشد، آنجا دیگر نور وجود خیلی کم است. و این مرحله، در این مرحله که هستیم از اینجا باید، از همین مختصر نوری که در اینجا هست، مختصر روشنایی که از فیض حق تعالی شأنه هست همینطور برویم، با همین نور کم هی برویم رو به بالا تا به نورهای بالاتر برسیم. مانند آن کسی که در اتاق عقبی هست که تاریک است و به زحمت چشمش را که باز کند اول نمی‌بیند، بعد هی نگاه بکند روشنی زیادتر می‌شود. هی کم کم برود از این اتاق به آن اتاق دیگر تا به مقابل نور برسد، تا به مقابل آفتاب برسد و از نور آفتاب استفاده بکند.

ما هم در این عالم باید از مادیت صرف رو به عالم تجرّد، رو به عالم انسانیت و انسانیت حقیقی برویم و از عالم انسانیت هم قدم بالا و به عوالم عالیه بگذاریم. که:

مُردم از حیوانی و آدم شدم

پس چه ترسم کی ز مُردن کم شدم

بار دیگر هم بمیرم از بشر

تا برآرم از ملائک بال و پر

از مَلک هم بایدم پزّان شوم

آنچه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم کردم عدم چون ارغنون

گویدم که اِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ<sup>۱</sup>

آنجا است که دیگر آخرین مرحله‌ی فناست و آنجا مقامی است که در واقع لاخْطَرَ عَلَيَّ قَلْبٍ بَشَرٍ که بر قلب بشری تا موقعی که بشریت هست خطور نکرده است. آنجا است که پیغمبر جبرئیل را پشت سر می‌گذارد و از آن مقام هم بالاتر می‌رود. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه انسان چون جامع بین ظاهر و باطن است، چون جامع بین مادیت و تجرّد است، می‌تواند در هر مرحله‌ای کامل‌تر از موجودات آن عالم بشود. به همین جهت پیغمبر به

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوّم، ابیات ۳۹۰۳، ۳۹۰۴، ۳۹۰۶ و ۳۹۰۷ (با کمی تفاوت).

جایی می‌رسد که جبرئیل هم نمی‌تواند آنجا برود.

احمد ار بگشاید آن پَرّ جلیل

تا ابد مدهوش ماند جبرئیل<sup>۱</sup>

در ابتدا طوری بود که آن شبی که شب مبعث بود و جبرئیل بر حضرت ظهور کرد، بعداً حالت به اصطلاح ارتعاش، لرز پیدا شد برای حضرت که حضرت فرمود: دَثْرُونِی دَثْرُونِی<sup>۲</sup>. یعنی من را بیپج، لحاف روی من بیندازید، رختخواب بیندازید، من را بیپچید که لرز کردم، وحشت کردم. گاهی هست که انسان بطوری ارتعاش پیدا می‌کند و لرز پیدا می‌کند که حتی او را محکم بگیرند مع‌ذلک نمی‌توانند. هر چه لحاف روی او بیندازند مع‌ذلک اثری ندارد و گرم نمی‌شود، به واسطه‌ی اینکه ارتعاش از داخل است. حضرت از وحشت اینطور حالتی پیدا کرده بودند. ولی بعداً به جایی رسید که جبرئیل آمد، در موقعی که حضرت با آن چهار نفر دیگر، علی و فاطمه و حسن و حسین علیهم‌السلام زیر کساء بودند، جبرئیل از حضرت اجازه گرفت که آیا اجازه می‌فرمایید که من ششمی شما باشم. بدون اجازه وارد نشد. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه آن مقام، مقامی بود که دیگر جبرئیل هم راه نداشت، مگر با اجازه‌ی آن حضرت. یا در اخبار رسیده است جبرئیل گهواره جُنبان حسین علیه‌السلام بود. به واسطه‌ی چه؟ برای اینکه حسین عین پیغمبر بود در زمان خودش و حُسَيْنٌ مِثِّيْ وَاَنَا مِِنْ اَلْحُسَيْنِ<sup>۳</sup>. بنابراین، جبرئیل باید خادم او باشد. به این مقام می‌رسد، بشر به این مقام می‌رسد که: خَلَقْتُ الْاَشْيَاءَ لِاَجْلِكَ، وَ خَلَقْتُكَ لِاَجْلِي<sup>۴</sup>، تو را برای خاطر خودم خلق کردم.

اینها همه مظاهر اسماء و صفات هستند همه موجودات. پس بنابراین در هر مرحله‌ای این عالم تا برسد به انسانیت تا برسد به مقام کامل انسانیت که مقام محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باشد، همه مظاهر حقّ تعالی شأنه هستند، مظاهر اسماء و صفات او هستند، هر کدام به اندازه‌ی خودش. این است که آنها می‌فرمایند: نَحْنُ اَسْمَاءُ الْحُسْنٰی وَ صِفَاتُ

۱. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۸۰۰.

۲. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۱۶۶.

۳. بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۲۶۱.

۴. رسایل فیض کاشانی (الکلمات المخزونة)، ج ۳، ص ۱۲۱.

العُلَیَا، نمی فرماید نَحْنُ اَسْمَاءُ اللّٰهِ. به واسطه ی اینکه همه از نظر باطن اسم خدا هستند، صفات خدا هستند. می فرمایند: نَحْنُ اَسْمَاءُ الْحُسْنٰی، ماییم بهترین اسم های خدا اَيَّامًا تَدْعُوْنَ فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰی<sup>۱</sup> و نَحْنُ صِفَاتُ الْعُلَیَا، ماییم بالاترین و بزرگترین صفات الهی؛ آنها مظاهر تام و کامل احدیت هستند.

در اسماء هم همانطور که قبلاً گفتیم اسم فعل داریم، اسم ذات داریم، اسم صفت داریم. اسم ذات آنهایی هستند که مخصوص ذات حق هستند که اِسْتَاثَرَهُ اللّٰهُ لِنَفْسِهِ، خدا برای خودش برگزیده. مانند صفت حی، مانند صفت قدرت، علم و امثال اینها. ولی یک اسم هایی هست که ارتباط با این عوالم دارد، اسماء حقیقیه ی ذات اضافه یا اضافیه ی محضه، مثل خالق، این خب باید یک مخلوقی باشد. پس اینها را اسم فعل می گویند. اینها اسم فعل هستند ولی در حقیقت همین اسم عین ذات حق تعالی شأنه است. یعنی خالق دیگری غیر حق تعالی شأنه نیست، حق است که خالق مخلوقات است. پس در مرحله ی واقعی همان اسم فاعل، عین ذات حق است. آن اسم فعل مظهر می شود، ممکنات را ایجاد می کند، ایجاد ممکنات می کند. بنابراین آن در یک مرحله عین ذات است، در مرحله ی اضافه یکی می شود، متحد می شود با مخلوقات، با موجودات. پس بنابراین دو شأن دارد، دو شأن دارد، نه اینکه دو حقیقت داشته باشد. حقیقتش عین ذات حق است ولی ظهوری دارد و مرتبه ی دانیه ای دارد که با مخلوقات، یک جا جمع می شود. بنابراین، همین ممکن از نظر اینکه مخلوق حق است، آن خالقیت با او هست. به واسطه ی اینکه تا وقتی که خالقیت نباشد که او مخلوق نیست. پس همیشه خالق با او هست، خالقیت با او هست. بنابراین همان خالقیت عین مخلوق هم می شود که سُبْحَانَ مَنْ اَظْهَرَ الْاَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا<sup>۲</sup>، که بعضی گفته اند یعنی تفسیر کرده اند هُوَ عَيْنُهَا یعنی آن مَنِ اَظْهَرَ الْاَشْيَاءَ یا شیئیت عین آنهاست. و در آن مرحله ممکن هم از خودش چون چیزی ندارد، پس پرده ی وجود است و نور وجود است که بر او تابیده، پس عین او می شود.

۱. سوره اسراء، آیه ۱۱۰.

۲. الفتوحات المکیه، ج ۴، ص ۱۵۹.

بنابراین، ممکن از نظر واقعیت ضدّ است با وجوب به واسطه‌ی اینکه وجوب آن هست که از خودش هستی داشته باشد، ممکن آن هست که از خودش هستی نداشته باشد، ولی در اینجا هر دو با هم مجتمع شده‌اند. امکان، در آن مرحله وقتی وجود پیدا می‌کند واجب می‌شود، منتهی واجب الوجود بالغير. حقّ تعالی شأنه واجب الوجود بالذّات است، ولی اینها وجوبشان از غیر است، از حقّ تعالی شأنه است. همین ضد، همین وجوب با امکان با هم مجتمع شده است. در صورتی که در عین اینکه امکان ممکن نیست که در آن مرحله وجود پیدا نکند. پس وجوب و امکان و امتناع در یک جا جمع شده‌اند که واقعه‌ی عجیب است که این در مرحله‌ی امکان واجب الوجود بالغير است، ممکن بالذّات است، ممتنع الوجود است از نظر ذاتش. یعنی هیچ ذاتش عین وجود نیست، پس بنابراین ممتنع است. هر سه با هم در مرحله‌ی امکان جمع شده‌اند. این است که می‌فرماید:

### کثرت صورت ز صفات است و بس

#### اصل همه وحدت ذات است و بس

این کثرات از صفات است که جاءت الْكثْرَةَ كَمِ شَيْءٍ، در مقام اسماء و صفات است و الاّ در مقام ذات واحد صرف است و احدیّت صرف است. ولی در مقام اسماء و صفات هم ممیت می‌شود هم محیی می‌شود. این دو تا ضدّند چطور می‌شود که یک موجودی ممیت باشد و محیی باشد؟ جمع بین ضدّین است اینجا. ولی این به اعتبار ماست و الاّ در آن مرحله یکی است که این کثرات در این مرحله است و الاّ همه وحدت ذات در همه جا هست و متجلّی است.

### توحید [۴۳]

امکان ذاتی ممکن است و ممکن معلوم حق است  
و حق عین علم است، پس امکان عین وجوب و  
وجوب جوهر امکان، امتناع به وجه وجودی امکان، پس؛  
إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ:

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیّن‌ها امور اعتباری است<sup>۱</sup>

## توحید [۴۴]

هر موجود خارجی مرکب است؛ حتی بسیط مرکب است و مجتمع است از وجود و ماهیت. و ماهیت بدون وجود عدم و با قطع نظر از وجود، خالی از وجود و عدم است. پس نباشد جز وجود و عدم مقابل وجود. و واحد است بدون تمایز و از ترکیب وجود و عدم با هم، عقل تعین بر می‌دارد و ممکنات ظاهر می‌گردند و ترکیب بین وجود و عدم نشاید الا به وجود. پس همه رنگ وجود است.

همانطور که گفتیم موجودات همه یک نحوه ترکیبی دارند. بساطت حقیقی منحصر به ذات حق تعالی شأنه است که احد است. احدیت یعنی یگانگی، واحد یعنی یکتا، واحد یعنی یگانه. فرقی این است که یکتا ممکن است که اجزایی داشته باشد و عضو داشته باشد یا مرکب از چیزهایی باشد ولی یکی باشد، یکتا. مثلاً می‌گوییم خورشید یکتا است، یکی است. ولی در عین حال برای او هم اجزایی، برای آن جرم وجود او، ممکن است بعدها هم بفهمند از چه چیز مرکب است. ولی یگانه آن است که اصلاً در ذات او به کلی ترکیب نباشد، ترکیب به هیچ وجه وجود نداشته باشد و بساطت صرف باشد، که بسیط الحقیقه اصطلاح آخوند ملاًصدرا است. بسیط الحقیقه یعنی حقیقت وجود، حقیقت وجود هستی است و او بسیط است، دیگر ترکیبی در او نیست.

ترکیب هم همانطور که گفته شده یا ترکیب خارجی است مرکب از اعضاء مختلفه، اجزاء متفاوته. هر موجودی که در این عالم است مرکب است از اجزاء، بالاخره جسم است و در جسم ترکیب هست، این ترکیب خارجی است. یکی ترکیب ذهنی است، ترکیب ذهنی مثل اینکه در ذهن خودمان فرض می‌کنیم هر انسانی، هر موجودی برای او اجزایی در ذهن خودمان فرض می‌کنیم ولو در خارج، مثلاً یک تکه سنگ است که ظاهراً اجزاء مختلفه ندارد ولی مع ذلک او را تجزیه می‌کنیم، تجزیه می‌کنیم به اجزاء مختلفه. یکی ترکیب اعتباری است و آن مانند ترکیبی است که برای انسان می‌گوییم. انسان عبارت است از حیوان ناطق.



در علم منطق می‌گویند هر نوعی مرکب است از جنس و فصل. یعنی انسان مرکب است از حیوان که جنس است و فصل او که ممیز اوست از سایر انواع، ناطق است. برای اینکه انسان می‌گوییم حیوان ناطق و یکی حیوان ناطق و امثال اینها. اسامی مختلفه دارد، هر کدام یک نوعی دارد، یعنی انواع همه یکی است ولی، جنسی و فصلی. آن فصلش، فصل ممیز او که باعث جدا شدن او از سایر انواع می‌شود. پس این یک نوع ترکیب اعتباری است، علاوه بر این ترکیب‌های خارجی که همه‌ی موجودات دارند، موجودات عالم ماده.

یکی هم ترکیب تأملی می‌گویند. تأمل یعنی به فکر وادار کردن و به زحمت این ترکیب را ایجاد کردن، آن ترکیب را بالاتر در امثال موجودات مجردة مانند عقل و نفس و امثال اینها که ملائکه‌های مختلف باشد ترکیب هست و مع ذلک، با اینکه بسیط صرف هستند، ولی ترکیب هست. ترکیبش چیست؟ وجود و ماهیت هر موجودی را می‌گوییم، همان عقل یا نفس را حساب کنیم، یک ذاتی دارد و یک وجودی دارد. چون وجود عارض اوست و از خودش نیست پس وجود بر او عارض شده دو تا شده است. که،

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیین‌ها امور اعتباری است<sup>۱</sup>

همان اعتباریتش که ماهیات باشد دو تا می‌شود. که عارض می‌شود وجود بر ماهیات، پس مرکب می‌شود. به دلیل اینکه می‌گوییم هست و نیست. این موجود هست مثلاً خود انسان علاوه بر آن ترکیب‌های مختلفه‌ای که دارد ترکیب تأملی هم دارد، یعنی ماهیتی دارد و وجودی دارد، می‌گوییم انسان هست یا نیست. پس این هستی و نیستی نسبت به حقیقت او این ترکیب است. برای اینکه اگر انسان عین وجود می‌بود که نمی‌گفتیم نیست، پس گاهی هست می‌شود گاهی نیست، پس وجود غیر از ماهیت اوست.

انسانی را در ذهن خودمان فرض می‌کنیم به تأمل و فکر و بعد سلب وجود از او می‌کنیم پس مرکب است، انسان هم مرکب است. این است که، یعنی در مرحله‌ی بالا ولو عقل باشد، آن عقلی که به اصطلاح حکماء *أَوَّلَ مَا صَدَرَ* است، که پیغمبر می‌فرماید: *أَوَّلَ مَا*

خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ، أَوَّلَ شَيْءٍ خَلَقَ خَلْقَ عَقْلٍ كَرْدِ عَقْلٍ بُوْد، كِه بِه اُو فِرْمُوْد: أَقْبَلُ فَأَقْبَلْ، وَ بَعْدَ فِرْمُوْد: أَدْبِرُ فَأَدْبِرْ، يَعْنِي اطَاعَتِ اَمْرِ كَرْدِ. وَ قَتِي فِرْمُوْد: بِيَا رُو بِه مَا، اطَاعَتِ كَرْدِ وَ قَتِي فِرْمُوْد: بَرُو پِشْتِ كُنْ، اطَاعَتِ كَرْدِ. اِيْنِ اسْتِ كِه خِدَاوَنْدِ مِي فِرْمَايِدِ مِنْ خَلْقِي اَز تُو نَزْدِيكَ تَر نِيَا فِرِيْدِه اَم.

اِيْنِ عَقْلِ، عَقْلِ كَلِّي اسْتِ كِه اَوَّلِ صَاْدِرِ عَالَمِ اسْتِ، اَوَّلِ صَاْدِرِ اسْتِ اَز حَقِّ وَ اَنْ هَمِ اَعْتِبَارِي مَرْكَبِ اسْتِ. يَعْنِي هَمِ مَاهِيَّتِي دَارِدِ وَ هَمِ وَجُوْدِي دَارِدِ. مَاهِيَّتِ اَز خُوْدَشِ اسْتِ وَ وَجُوْدِ اَز حَقِّ تَعَالِي شَأْنِه اسْتِ كِه بِه اُو اِضَاْفَه شُدِه اسْتِ. پَسِ اِيْنِ تَرْكِيْبِ تَأْمَلِي اسْتِ، اِيْنِ بَسِيْطِ هَمِ مَرْكَبِ اسْتِ وَ مَجْتَمَعِ اسْتِ اَز وَجُوْدِ وَ مَاهِيَّتِ. يَعْنِي دَارَايِ وَجُوْدِ اسْتِ وَ دَارَايِ مَاهِيَّتِي اسْتِ. مَاهِيَّتِ يَعْنِي اَنْ خُوْدِي اَنْ چِيْزِ، خُوْدِيَّتِ اُو بِه اِصْطِلَاحِ مَا، نَفْسِيَّتِ اُو، تَعْيِيْنِ اُو هَمَانِ مَاهِيَّتِ اَوْسْتِ. كِه بِه اِصْطِلَاحِ شَيْخِ مَحِي الدِّيْنِ، اَعْيَانِ ثَابِتِه مِي گوِيَنْدِ، عَيْنِ ثَابِتِ اَنْ شَيْءِ، اَنْ عَيْنِ ثَابِتِ رَا مَاهِيَّتِشِ مِي گوِيَنْدِ وَ اَنهَا دَر مَرْحَلِهِي ذَاتِ اَز خُوْدَشَانِ هِيْجِ نِدَارَنْدِ. يَعْنِي مَاهِيَّتِ اَز مَرْحَلِهِي ذَاتِ هَمِ طُوْرِي اسْتِ كِه هَمِ پِذِيْرَايِ وَجُوْدِ اسْتِ وَ هَمِ پِذِيْرَايِ عَدَمِ، هَمِ هَسْتِ مِي شُوْدِ وَ هَمِ نِيْسْتِ مِي شُوْدِ. پَسِ هَسْتِي اَز اُو نِيْسْتِ، هَسْتِي بِه اُو اِضَاْفَه مِي شُوْدِ. اَز كِي اِضَاْفَه مِي شُوْدِ؟ اَز ذَاتِ حَقِّ تَعَالِي شَأْنِه.

پَسِ هَمِهِي مَاهِيَّتِ اِمْكِنَاتِ اَز مَلَائِكِه، مَلَائِكِه مَوَارِدِ مَخْتَلَفِه، مَرَاتِبِ مَخْتَلَفِه اَز عَالَمِ جِبْرُوْتِ وَ مَلَكُوْتِ وَ مِثَالِ، اِيْنِهَا هَمِه وَ هَمِيْنِطُوْرِ مَوْجُوْدَاتِ اِيْنِ عَالَمِ، عَالَمِ نَاسُوْتِ، اَز خُوْدَشَانِ مَاهِيَّتِشَانِ هِيْجِ نِدَارَنْدِ وَ اِضَاْفَهِي وَجُوْدِ اَز حَقِّ تَعَالِي شَأْنِه اسْتِ. **وَ بَا قَطْعِ نَظَرِ اَز وَجُوْدِ**، اِگَر وَجُوْدِ دَر اَنهَا قَطْعِ نَظَرِ بَشُوْدِ، نِه وَجُوْدِ بَر اَنهَا صَدَقِ مِي كَنْدِ، نِه عَدَمِ بَر اَنهَا صَدَقِ مِي كَنْدِ. وَجُوْدِ وَ عَدَمِ هَر دُو خَارِجِ اَز ذَاتِ اَنهَا اسْتِ.

يَعْنِي دَر مَرْحَلِهِي ذَاتِ هَمِ قَابِلِ وَجُوْدِ هَسْتَنْدِ هَمِ قَابِلِ عَدَمِ هَسْتَنْدِ وَ بَسْتِه بِه اَنْ اِضَاْفَهِي حَقِّ اسْتِ كِه اِگَر اِضَاْفَه بَشُوْدِ وَجُوْدِ دَاْدِه مِي شُوْدِ بِه اُو. وَ عَدَمِ هَمِ دَر مَقَابِلِ وَجُوْدِ اسْتِ، يَعْنِي چُوْنِ تَمَايِزِي دَر اَعْدَامِ نِيْسْتِ، اِيْنِ اسْتِ كِه وَحْدَتِ دَارِدِ، دَر مَقَابِلِ حَقِّ تَعَالِي شَأْنِه اسْتِ وَ مَوْجُوْدَاتِ، وَجُوْدَاتِ. چُوْنِ هَمِهِي مَوْجُوْدَاتِ، هَمِهِي اِيْنِ عَالَمِ هَمِ دَارَايِ وَجُوْدِ اسْتِ مِنْتَهِيْ اَز خُوْدَشِ نِيْسْتِ اَز حَقِّ تَعَالِي شَأْنِه اسْتِ، وَ دَر مَقَابِلِ اِيْنِ عَدَمِ اسْتِ.

آنوقت ماهیّت موجودات هم پذیرای عدم است و هم پذیرای وجود. پس هر دو در آنها هست، ولی عین ذات آنها نیست. این است که باز شیخ محی الدین می گوید الأَعْيَان الثَّابِتَةَ مَا شَمَّتْ رَائِحَةَ الْوُجُودِ أَبَدًا، بوی وجود به اعیان ثابتة نرسیده است. یعنی در مرحله ی ذاتشان وجود نیست، وجود از خارج افاضه می شود، در مرحله ی ذات هیچ وجودی ندارند. فرض کنیم مثل همین عالم، اینجا از خودش هیچ نوری ندارد ولی در عین حال الآن روشن است، آفتاب که تابید روشن تر می شود، آفتاب به هر جا آمد روشن می شود، می گوئیم روشن است، در صورتی که از خودش هیچ روشنی ندارد، هیچ. یعنی اگر خاک باشد، خُب تیرگی دارد، اگر سیاهی باشد همانطور، هر رنگ خودش. آن رنگ ها به واسطه ی افاضه ی نور، به واسطه ی شعاع آفتاب ظاهر می شود. همینطور در مراحل عالیّه و در مراحل ممکنات، به واسطه ی افاضه ی فیض حقّ تعالی شأنه، به آنها به اختلاف وجود داده می شود، به هر کدام به اندازه ی استعداد خودش داده می شود.

آنوقت همه ی موجودات رنگ می پذیرد، یعنی رنگ های مختلف پیدا می شود. از همان باطن خودش را ظاهر می کند. باطن را ظاهر می کند. و این برای چیست؟ به واسطه ی وجود است.

پس همه رنگ وجود است یعنی حقیقت وجود و رنگی هم که پیدا می شود از وجود است، و الا در تاریکی، آنجایی که تاریک صرف باشد و هیچ اثری از نور نباشد، این سیاه باشد یا سفید باشد یا قرمز باشد یا سبز باشد هیچ فرقی ندارد، همه یک رنگ است. یعنی رنگ بی رنگی، رنگ تاریکی، رنگ تاریکی و عدم. بنابراین اوست که همه ی رنگ ها را ایجاد می کند و وجود است که به همه آن مراتب مختلفه را عنایت می کند.

## توحید [۴۵]

قلب حقایق محال است و نیست از روی نیستی هست  
 نگردد از اعتبار هستی است که هست شود و به نیستی خود  
 برگردد بقاء و فنا اعتباری است نبی ﷺ فرمود: **أَصْدَقُ بَيْتٍ**  
**قَالَتْهُ الْعَرَبُ، قَوْلُ لُبَيْدٍ:**

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ

وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَهَ زَائِلٌ

این عقیده ای است که فلاسفه ی قدیم داشته اند، امروز هم همین عقیده را دارند که می گویند هیچ موجودی، هیچ هستی ای نیست نمی شود و برگشت به نیستی نمی کند و هیچ نیستی هم هست نمی شود. یعنی این مراحل مختلفه که پیدا می شود و یا ما خیال می کنیم نیست می شود، تغییر هیئت داده می شود، تغییر حالت داده می شود یا تغییر هیئت و امثال اینها و الا نیست نمی شود. انسان وقتی از این دنیا می رود نمی گویند که فات. آنکه می گویند: **مَنْ مَاتَ فَاتِ** این اشتباه کرده است. فوت نیست، از بین نرفته است، تغییر ماهیت نداده است. ماهیت او، هم پذیرای وجود است و هم آن وضعیّت هست. ولی آنچه حقیقت وجود است تغییر نمی کند، بر نمی گردد و برای او نیستی نیست. آن چه که هست می شود، نیست نمی شود. یعنی حالتش را یا صورتش را یا هیئتش را تغییر می دهد. همانطور همان مثالی که چندی قبل گفتیم، کرم پیله خب صورت ظاهر، یک کرمی است، کرمی که آدم بدش هم می آید دست به او بزند و بعداً بزرگ که شد بعد از خواب چهارم (به اصطلاح آنها) که کرم پیله تربیت می کنند) بعد از خواب چهارم این دور خودش با آب دهان خودش می تند و در وسط پیله قرار می گیرد. این کرمی که به این نرمی هست بطوری آب دهانش محکم است که پاره کردن این پیله واقعاً مشکل است، مگر به توسط چاقو و امثال اینها. اما مع ذلک این کرم پیله بطوری دور خودش می تند که اصلاً در وسط آن قرار می گیرد، مثل قبری که همه ی اطرافش را گرفته است و این در آن وسط قرار گرفته است. بعد از چند روزی اگر او را در آفتاب

نگذارند، یعنی اگر نگذارند در آفتاب که گرم بشود، حرارت بخورد و حرارت و رطوبت که آن هم باز ترتیب مخصوصی دارد که باید این پیله‌ها را چطور بگذارند، آنهایی که می‌خواهند ابریشم بگیرند طوری آنها را می‌کشند، در وسط پیله از بین می‌برند که رطوبت می‌دهند و بعد در آفتاب می‌گذارند که دیگر بیرون را سوراخ نکند، چون اگر پیله سوراخ بشود ابریشم درست گرفته نمی‌شود. باید سوراخ نشود. ولی آنهایی که برای تخم‌گیری است اینها را می‌گذارند بعد از سه، چهار روز یک مرتبه این پیله سوراخ می‌شود، سوراخ می‌شود از وسطش یک پروانه‌ای بیرون می‌آید؛ پروانه‌ای خیلی لطیف، خیلی زیبا، پر دارد، می‌پرد و بعد هم تخم‌گذاری می‌کند، این تخمی هم که می‌گذارد در سال آینده به همان ترتیبی که نگهداری می‌کنند بعدش در سال بعدش در همان موقع بهار، باز زنده می‌شود، همان کرم می‌شود، که معلوم می‌شود این پروانه همان کرم بوده است. آنوقت آیا همانطور که گفتیم این پروانه عین آن کرم پیله است یا غیر آن است؟ اگر عین کرم پیله است چطور شده که پر درآورده است، چطور شده او دراز بود این باریک شده یعنی کوچک شده و او نمی‌پرد، این می‌پرد؟ اگر عین او نیست پس هر چه نگاه کنند می‌بینند در وسط پیله کرمی نیست، بعد از آنکه پروانه بیرون آمد در وسط پیله، کرمی نیست. پس معلوم می‌شود که همان کرم است که تغییر صورت داده است که صورت وضعیتش تغییر کرده و همین خودش بهترین مثال است، برای اینکه وقتی ما از دنیا برویم این قبر حکم همان پیله را دارد و بعداً ما نمی‌توانیم بگوییم از بین رفتیم، نه، هستیم. بلکه به صورت دیگری در می‌آییم:

ای خوش آن روز که پرواز کنم تا بر دوست

به هوای سرکوی اش پرو بالی بزنم<sup>۱</sup>

همان طور که او پرو بال زد انسان هم همینطور، به همین ترتیب این منزل را تمام می‌کند و باز وارد منزل دیگر می‌شود. پس موجودیتش سر جای خودش باقی است، از بین نرفته است.

این است که اعمال ما هم از بین نمی‌رود، اعمال ما هم وقتی که عملی بجا می‌آوریم

۱. دیوان همام تبریزی، ص ۱۲۵ (با کمی تفاوت).

در نامه‌ی عمل ما ثبت است، در نامه که ثبت شد دیگر از بین نمی‌رود، محو نمی‌شود. خب آن کسی که، همانطور که بارها مثال زدیم، نواری از او می‌گیرند، این همیشه باقی است، هر چه بخواهد انکار کند که من اینطور حرفی نزدم، می‌گویند نوار هست، عین صدای خودت هست. چطور می‌گویی نزدم؟ یا ضربان قلب، خب نوار می‌گیرند، نوار می‌گیرند و می‌فهمند که آیا این مریض است، ناراحتی قلبی دارد یا نه؟

پس وقتی در صورت ظاهر در این عالم، در این دنیا تمام جزئیات اعمال ما یا در تلویزیون یا رادیو، اینها تمام معین است، در واقع می‌توان به آنها استشهاد کرد برای اینکه عالم دیگری هست. استشهاد کرد بر آنها به اینکه هر عملی که ما می‌کنیم سر جای خودش ضبط است، موجود است و از بین نمی‌رود. و وقتی که در این عالم اینطور باشد، چطور می‌شود اعمال ما از بین برود؟ بلکه اعمال ما از بین نمی‌رود و به همان ترتیبی که انجام شده است سر جای خودش هست و تغییر بردار نیست و موجود هم هست.

این است که هستی نیست نمی‌شود، نیست هم هست نمی‌شود. آنچه نیستی ذات اوست، عین ذات اوست، یعنی ممتنع الوجود است. نه اینکه ماهیت باشد که قابل وجود و عدم هر دو باشد، بلکه ممتنع الوجود است، او هیچوقت هست نمی‌شود. آن هم که حقیقت وجود است و هستی است، هیچوقت نیست نمی‌شود.

بنابراین، این است که حضرت رسول ﷺ می‌فرماید: **أَصْدَقُ بَيْتٍ قَالَتْهُ الْعَرَبُ**، راست‌تر شعری که عرب گفته است، می‌فرماید: **قَوْلُ لُبَيْدٍ**. چون حضرت کمتر شعر، یعنی خودشان که شعر فرموده‌اند، یکی دو بیت است که صورت ظاهر، جنبه‌ی شعریّت کامل هم ندارد ولی خب فرموده‌اند:

**الْكَرِيمُ ابْنُ الْكَرِيمِ ابْنُ الْكَرِيمِ**

**يُوسُفُ بْنُ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ<sup>۱</sup>**

این بیتی است که حضرت رسول فرموده‌اند.

ولی مقصود، فرمودند: **أَصْدَقُ بَيْتِ فَالْتَهُ الْعَرَبُ، قَوْلُ لَبِيدٍ:**

**أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ**

**وَ كُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ**

می‌فرمایند که راست‌تر شعری که در عرب گفته شده است این شعر «لبید» است که می‌گوید: آگاه باشید که هر چیزی غیر از خدا باطل است. یعنی حق ذات حق تعالی شأنه است، خداوند تعالی شأنه است.

**وَ كُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ**

و هر نعمتی بالاخره از بین می‌رود. نعمت‌های این دنیا همه جور نعمت، اینها از بین می‌رود. مگر آنکه بستگی به او داشته باشد و الا آنچه بستگی به او نداشته باشد از بین می‌رود. **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**، هر چیزی هلاک شونده است؛ نه اینکه هلاک خواهد شد؛ نمی‌فرماید: **سَيَهْلِكُ**. الآن هم از خودش هلاک است، مگر آن وجهی خدایی، یعنی وجه خدایی.

**وَ جْهَهُ**، بعضی گفته‌اند ضمیر برمی‌گردد به شیء؛ یعنی **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** هذا شیء، یعنی وجه آن شیء، روی آن شیء. روی آن شیء چیست؟ همان جنبه‌ی وجودی اوست که او باقی می‌ماند. و یا اینکه **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**؛ یعنی وجه حق، آن وجهی حق که باز همان عنایت او باشد که هر دو از جهتی یکی می‌شود. وجه شیء یعنی آن روی او که به عالم بالاست، وجه حق یعنی آن عنایتی و فیضی که به این عالم دارد، هر دو یک معنی دارد.

## توحید [۴۶]

موجود مرکب است و کلی است وجود هکذا کلی است بجز  
وجود واجب که متعین به ذات است پس حق غیر موجود  
است و معرّاست از تقید پس وجود حق عارض ماهیات  
نباشد پس او است و بس جزئی حقیقی بدون جزئیت و  
بدون کلّ چون او همه است و کلّ است.

اینها تمام مطالب علمی است ولی خب مجبوریم برای اینکه رد نشویم و در بین  
نگذاریم آن اندازه‌ی مختصری که می‌توان، شرح بدهیم.

وجود را در اصطلاحاتی که دارند، یکی وجود «لا بشرط مَقَسَمی» می‌گویند وجود  
«بشرط لا» می‌گویند، وجود «بشرط شیء» و وجود «لابشرط قِسمی».

«لا بشرط مَقَسَمی» یعنی بدون هیچ شرطی، او جنبه‌ی کلیت دارد، وجود جنبه‌ی  
کلیت دارد و همه‌ی مراتب را شامل می‌شود. وجود «بشرط لا» یعنی وجودی که هیچ چیزی  
در او راه ندارد و هیچ غیری در او تصرف ندارد که این وجود حقّ تعالی شأنه است، که  
احدیّت غیبی و مقام ذات حقّ تعالی شأنه است که هیچ اعتباری، هیچ ماهیتی، هیچ  
صفتی، هیچ اسمی در آنجا به تن جدایی ندارد. و وجود «بشرط شیء» که وجود این عالم  
باشد و وجود مقید به «لا بشرط» آن وجود اسماء مراتب وجودی اسماء و صفات حساب  
می‌شود. پس بنابراین کلمه‌ی وجود «لا بشرط» کلیتی دارد، یک کلیتی دارد که همه‌ی  
مراتب حضورات را شامل می‌شود. ذات حقّ تعالی شأنه موجود است «بشرط لا»، یعنی به  
شرط اینکه هیچ تقیدی، هیچ اعتباری، هیچ چیز در او راه ندارد که حتی تقید به تقید،  
مقید باشد به اینکه از هیچ چیز نباشد این هم نیست، خارج از همه‌ی تقیدات است و معرّا  
است از اینها.

بنابراین، این وجود غیر از آن وجود «لا بشرط»، وجود «بشرط شیء» که عارض  
موجودات است، می‌باشد وجود «بشرط شیء» آن وجود افاضه‌ی حقّ است بعد از وجود به  
«شرط لا» که مقام احدیّت است، افاضه‌ی او مقام واحدیّت است وجود «لا بشرط» می‌شود.



وجود «لابشرط» یَجْتَمِعُ مَعَ الْفِیْ شَرَطٍ، در آنجا یَجْتَمِعُ مَعَ الْفِیْ شَرَطٍ است. و آنجاست که می‌فرماید: جَاءَتْ الْكَثْرَةُ كَمَا شئت، یعنی در آن مقام کثرات اسماء و صفات همه هست و ذات حَقُّ تعالیٰ مُتَّصِفٌ به اسماء است، اسماء حسنی، صفات العلیاء همه در آن مقام است. آن مقام، مقام واحدیت است مقام الله.

الله یعنی ذاتی که مستجمع جمیع صفات کمالیه است. آنوقت او افاضه می‌کند آن «لابشرط قسمی» است، افاضه می‌کند بر موجودات، موجودات «بشرط شیء» می‌شود. بنابراین همه ی اینها مراتب مختلفه است. ولی ذات حَقُّ تعالیٰ آن وجودی که اختصاص به ذات حَقُّ تعالیٰ دارد و بسیط است و به هیچ وجه قیدی در او نیست و بدون تقیید است، آن غیر از وجود است که عارض بر موجودات می‌شود. این است که بعضی خیال کرده‌اند، یعنی گمان کرده‌اند به اینکه اصطلاح عرفا این است که خود وجود، حقیقت وجود در همه ی موجودات ساری است، پس بنابراین همه حَقُّ تعالیٰ شأنه هستند؛ استغفرالله، العیاذبالله.

این خلاف است، این شرک است، بلکه بالاترین شرک این است که بگویند هر موجودی، العیاذبالله، خداست. بلکه اینها تمام نیستند، از خودشان نیستند و هستی از اوست، آن هم فیض او، و الا آن وجود حَقُّ تعالیٰ شأنه که اختصاص به ذات حَقُّ تعالیٰ دارد، آن عارض هم نمی‌شود، آن غیر از وجود «بشرط شیء» است. اینها همه مظاهر او هستند، این وجودات همه تابع او هستند و فیض او می‌باشند. پس نمی‌توانیم بگوییم که موجودات، این وجوداتی که در اینجا هست همان وجودی است که وجود حَقُّ تعالیٰ است که عارض بر آنها شده است، بلکه فیض وجود حَقُّ تعالیٰ است.

بنابراین، حَقُّ تعالیٰ شأنه خارج از جزئیّت و کلیّت است. نمی‌توانیم بگوییم جزئی است، به واسطه ی اینکه جزئی لازم می‌آید به اینکه تحت نوعی باشد و آن نوع مافوق او باشد. مثل اینکه انسان نسبت به حیوان، خب حیوان عمومیت دارد، شامل انسان و سایر حیوانات می‌شود، ولی حَقُّ تعالیٰ که اینطور نیست که بگوییم مافوق او جنسی یا فصلی باشد. اگر جنسی هم باشد، این نوع باشد، لازم می‌آید مرکب باشد از جنس و فصل مثل انسان، برای حَقُّ تعالیٰ که ترکیبی ندارد. پس بنابراین جزئی نیست، کلی هم نیست، کلی

که بگوییم مانند حیوان که شامل تمام یعنی تمام انواع حیوان بشود، کلمه‌ی حیوان شامل همه‌ی آنها بشود اینطور هم نیست. بنابراین، مافوق جزئیّت و مافوق کلیّت، یعنی اصلاً و هم و خیال در آنجا راه ندارد، نمی‌توانیم برای او توصیفی بکنیم و تحدیدی بکنیم. نه تحدید در آنجا راه دارد و نه توصیف و وصف کردن و نه این اصطلاحاتی که در علوم است، مانند منطق و فلسفه و امثال اینها هیچکدام در مقام او راه ندارد.

## توحید [۴۷]

صفات کمال و جمال، حق را شاید و بس. و دارای تمام اوست و الحمد لله، حصر حمد است در او. پس مشابه شد صفات او به مخلوق که دارای همه است و همه در او گم است. پس منزّه از همه است. تنزیه او که تجرید اوست از صفات تشبیه او است به مرتبه غیر آن مرتبه که از آن مجرد شده و تقیّد به تنزّه او حتّی تقیّد به اطلاق تحدید اوست. پس مقابل آورد و از چه مُتنزّه باشد که از او خارج باشد. مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَاهُ وَمَنْ جَزَاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ<sup>۱</sup>. پس منزّه مشبّه است و تشبیه او به چیست؟ اگر نقایص عدمی است و خیرات را او داراست، تشبیه اظهار دارایی او و انحصار دارایی در او است همه را در مرآت خود دیده صورت اشیاء در خود دید خود در اشیاء جلوه گر گردید. از کثرت احاطه ناپیدا شده چنانچه اگر تمام اطراف آینه باشد آینه دیده نشود بلکه انکار شود آینه در صورت صورت در آینه دیده شد.

تشبیه عین تنزیه، تنزیه عین تشبیه، کُلُّ فِي كُلٍّ مِنْ شَبَهَةٍ فَقَدْ نَقَصَهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، تشبیه کفر است و تنزیه تعطیل و در عالم حق هر دو مردود و گم است، فَقَدْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ تنزیه است وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ تشبیه بلکه کَمِثْلِهِ تشبیه است و لهذا در هر جای قرآن حمد ذکر شده با تسبیح و هر جا تسبیح ذکر شده با حمد ذکر شده یا اشاره به هریک شده.

راجع به صفات حقّ تعالیّ شأنه است. همانطور که بارها گفتیم صفات حقّ تعالیّ صفات جمال و صفات جلال است. صفات جمال، صفات کمالیه است و صفات جلال، صفات سلبیه به اعتباری و به اعتباری صفات کمال است و جمال آن صفاتی که دلالت بر لطف و رحمت دارد، مانند رئوف، رحیم، رحمن، غفار، اینها صفات جمال است. و صفات جلال مانند قهار، منتقم، ممیت و امثال اینها. اینها به یک اعتبار صفات جلال است و به اعتباری همانطور که باز گفتیم صفات جمال است، صفات ثبوتیه است و صفات جلال صفات سلبیه است.

**کمال و جمال حقّ را شاید**، یعنی غیر از ذات حقّ صفات کمالی ندارد، برای اینکه هر کمالی تابع وجود است. اگر گفتند این عالم است، علم لازم‌ه‌اش وجود است؛ یعنی اگر وجودی نباشد که علمی نیست. یا اگر گفت حتّی به آن تعبیر دیگر، رأفت، رحمت اگر وجودی نباشد که رأفتی نیست، رحمتی نیست. پس بطور کلی صفات کمال که همان صفات جمال باشد مخصوص ذات حقّ تعالیّ شأنه است. چون تمام تابع وجود و هستی است و دارای تمام اوست، یعنی اینها همه دارایی است.

عالم، قادر، مُدرک، سمیع، بصیر، اینها تمام صفاتی است که دارایی و غنای او را می‌رساند، که همه عین ذات خود اوست، عین ذات اوست و خارج از ذات او نیست. پس در عین اینکه حقّ تعالیّ عالم است، در عین حال قادر است، یعنی قدرت غیر از علم نیست. مُدرک است، سمیع است، بصیر است، اینها تمام در ذات او مندرج است. و صفات ثبوتیه یعنی آن صفات ثبوتیه‌ی حقیقیه، آنها عین ذات اوست. پس دارایی همه مال اوست، یعنی به هر اندازه‌ای که وجود از او به مخلوقات رسید، افاضه‌ی وجود شد، به همان اندازه هم افاضه‌ی صفات وجودیه می‌شود و همانطور که وجود ما از خود ما نیست صفاتی هم که تابع وجود هست از خود ما نیست و صفات هم از طرف او افاضه می‌شود.

پس **دارای تمام اوست** که، لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ<sup>۱</sup> که در آن روز، حالا هم همانطور است، همانطور که جنید فرمود: **الآن كما كان**. گفتند: **كان الله ولم يكن**

۱. سوره غافر، آیه ۱۶: در آن روز فرمانروایی از آن کیست؟ از آن خدای یکتای قهار.

مَعَهُ شَيْءٌ<sup>۱</sup>، جنید فرمود: اَلآنَ كَمَا كَانَ، حالا هم همانطور است. منتهی چشم بینا می خواهد، گوش شنوا می خواهد و اَلَا هَمِيشَه این هست، این ندا هست که، لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ آن روزی که انسان از جلوی چشمش پرده برداشته بشود و بفهمد به اینکه اصلاً هیچ موجودی از خودش وجودی ندارد و از حَقِّ تعالی شأنه است و او فانی صرف است، وقتی کسی فانی باشد و نیست باشد دیگر مالکیت ندارد. این است که می شنود، در همان موقع به گوش جانش می شنود ندایی که، لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ کیست که امروز مالکیت دارد؟ مالکیت مال کیست؟ کسی نیست در جواب، یعنی همه ی زبان ها لال است، افراد گنگ هستند برای اینکه اصلاً وجودی، هستی ای در خودشان نمی بینند و نیست. این است که خود حَقِّ تعالی شأنه جواب می دهد: لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، مالکیت مخصوص خداوند یکتای است که همه مغلوب او هستند، قَهَّار یعنی همه مقهور او هستند. یعنی همه مغلوب او هستند و او غالب است و در همه جا احاطه دارد. پس مالکیت مال اوست و دارایی همه از اوست که، يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ<sup>۲</sup>. ای مردم بدانید شما همه فقراء هستید، همه نادار هستید، همه محتاج هستید، بی نیاز مطلق خدا تعالی شأنه است که از همه چیز بی نیاز است.

گمان می کنم مرحوم شیخ احمد غزالی در تفسیر سوره یوسف، در اسرار المحبّه، در یک جایی می فرماید: هر کسی پیش دوستش که می رود هدیه ای می برد. هدیه که می برد غالباً جدیت دارد چیزی که در آنجا کم باشد یا نباشد، پیش دوستش هدیه ای ببرد. حالا ما هم که پیش خدا می رویم باید هدیه ای تقدیم کنیم که پیش او نباشد. چه چیز است که پیش او نیست؟ خودش می فرماید که فقر، عجز و نیازمندی. چون آن مقام، مقام غنی است، مقام جباریت است؛ هُوَ الْمُتَكَبِّرُ. متکبر یعنی بزرگ بودن. چون یک متکبری داریم که به اصطلاح امروز یعنی خود بزرگ بینی. یعنی خودش را بزرگ دیدن، این بد است، ولی چون تکبر مال حَقِّ تعالی شأنه است، حالا در آن مقام، مقام غنی است، مقام مالکیت است،

۱. بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۴: خدا بود و هیچ چیز با او نبود.

۲. سوره فاطر، آیه ۱۵.

مقام دارایی است. پس ما باید به آنجا چه ببریم؟ باید عجز و فقر و نیازمندی ببریم، که در آنجا راه ندارد. عجز و فقر در آن مقام نیست، نیازمندی نیست، آنجا ناز است، غنی است و ما باید نیازمندی ببریم. پس آن مرحله، مرحله‌ی کمال همه چیز است، همه‌ی صفات خوب در آن مرحله جمع است و بطور کامل و به نوع کامل و اکمل.

این است که خدمت حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام در جنگ صفین، در یکی از شهرها که تشریف می‌برند به اصطلاح امروز سخنرانی کردند، نطقی فرمودند، خطبه‌ای خواندند، مردم را و همراهان خودشان را به جهاد در راه خدا تحریص کردند. پس از آنکه مفصل فرمایش فرمودند و خطبه ادا کردند یکی از جوان‌ها حرکت کرد و عرض کرد ما چگونه یاری تو نکنیم و چگونه در رکاب تو نباشیم و جنگ نکنیم در صورتی که تویی امیرالمؤمنین، تویی وصی پیغمبر خدا؟ شروع کرد به مقدار زیادی تمجید و تعریف کردن از حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام. بعد که عرضش تمام شد، حضرت تقریباً به این مضمون فرمودند: از اینکه اظهار علاقه به جهاد کردی و رغبت داشتی به اینکه در راه خدا جهاد کنی خشنود شدم، خوشحال شدم. ولی تعجب می‌کنم از کسی که می‌گوید الحمدلله و دیگران را تعریف می‌کند. حمد مال خداست، مخصوص ذات خدا است، یعنی لام برای اختصاص است به اصطلاح عرب، در این جا لام برای اختصاص است. یعنی ستایش و پسندیدگی و خوبی همه مال خداست، یعنی غیر خدا ندارد، اگر هم دارد این از خدا دارد. می‌فرماید: تعجب می‌کنم از کسی که می‌گوید الحمدلله و بعد تو مرا تعریف می‌کنی، تمجید از من می‌کنی، توصیف من می‌کنی در صورتی که همه‌ی پسندیدگی‌ها مال خداست. این البته از نظر معنا.

ولی در عین حال خود حضرت در *خطبة البیان* چه فرمایشاتی می‌فرماید و چقدر آن بیانات بزرگی که صاحب اختیار همه‌ی عوالم امکان خودش هست می‌فرماید که، منم آن کسی که می‌میرانم، منم آن کسی که زنده می‌کنم، منم آن کسی که برگی نمی‌روید مگر به اجازه‌ی من، برگی از درخت نمی‌ریزد مگر به اذن من و همینطور. مقصود اینکه در عین حال، هم آن فرمایش را می‌فرماید، هم این را می‌فرماید. برای چه؟ یعنی در واقع مانند آینه‌ای که در مقابل صورتی واقع شده باشد. دست که حرکت می‌کند، در آینه منعکس

می‌شود. آینه از خودش چیزی ندارد، اوست. یا مثل نی و نائی (آن کسی که در نی می‌دمد و نی صدا می‌کند) این نی یک چوبی بیشتر نیست، یک آلتی بیشتر نیست. این صداها از کجاست؟

از کجا داری این صوت دوست

که نائی به نی گفت که این صداها خوب را تو از کجا داری، در کجای تو اینطور منطوقی شده است؟ نی می‌گوید:

نوازنده‌ای هست هر ساز را

که رونق دهد او هر آواز را

همه ناله از اوست، نی مَتِّهم

همه مستی از اوست می مَتِّهم

حالا آن نائی، آن نائی که در نی می‌دمد، هر چه هست آن دمیدن اوست، و آلا نی که چوب و مثلاً آلتی بیش نیست، چطور این سر و صداها؟ هم نی می‌گوید به اینکه من هیچ نیستم، هم همه‌ی صداها خوب از او پیدا می‌شود. حالا علی علیه السلام هم مانند همان نی، نائی، ذات حق تعالی شأنه، جلوه‌ی حق تعالی به توسط او می‌دمد، آنوقت احیاء می‌کند، می‌میراند به توسط علی. می‌فرماید، من زنده می‌کنم، من می‌میرانم. در عین اینکه می‌فرماید همه‌ی پسندیدگی‌ها از حق تعالی شأنه است.

پس در مرحله‌ی کامل و در مرحله‌ی بالا همه چیز از حق است که الحمدلله یعنی پسندیدگی مال خداست و غیر او نیست. بنابراین، شبیه کردن حق را به موجودات، یعنی صفات ثبوتیه و صفات جمال و کمال را صفات تشبیه هم می‌گویند. یعنی تشبیه می‌کنیم، در واقع حق را به آنها تشبیه نمی‌کنیم، آنها را به حق تشبیه می‌کنیم. برای اینکه علم دارند، موجودات علم دارند، موجودات به اندازه‌ی خودشان، آن اندازه که وجود به آنها رسیده است، قدرت دارند. این را صفات تشبیه می‌گوییم. صفات ثبوتیه مانند علم، قدرت، سمع، بصر، اینها را صفات تشبیه می‌گوییم. پس این صفات ثبوتیه و صفات کمال جنبه‌ی تشبیه دارد، یعنی مشابه صفات حق تعالی است در این مواقع به مخلوق، که دارای همه است و

همه در او گم است. برای اینکه آن علمی که همه به اندازه‌ی خودشان دارند آن علم به حقّ تعالی منوط است.

حتّی آن نبات علم دارد. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه می‌بینیم وقتی زیر سایه‌ی درخت دیگری واقع شد جدّیت می‌کند، سرش را کج می‌کند می‌رود رو به آفتاب. پس این علم دارد که آفتاب مرّبی اوست، علاقه دارد به اینکه رو به آفتاب برود، پس به همان اندازه علم دارد. اینها چیست؟ اینها همه در صفات حقّ تعالی در علم حقّ تعالی گم است، اینها هر کدام به اندازه‌ی استعداد خودشان و به اندازه‌ی مقدار وجودی خودشان صفات حقّ تعالی در آنها ظهور کرده، ولی همه در صفات حقّ تعالی گم است. از جهت اینکه دارای صفاتی است که در موجودات هم دیده می‌شود، پس بنابراین صفات تشبیه نامیده می‌شود، یعنی تشبیه شده است او به موجودات. ولی در عین حال آن نواقص و نقایصی که در موجودات هست در او نیست، محدودیت، اندازه داشتن؛ چون او حدّ ندارد. حقّ تعالی محدود نیست، احاطه‌اش به همه جاست، إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ<sup>۱</sup>، محدودیتی در او نیست. بنابراین، او را از محدودیت، یا جسم منزّه می‌دانیم، پاک می‌دانیم.

او جسم نیست؛ به واسطه‌ی اینکه لازمه‌ی جسم این است که اندازه داشته باشد، انتها داشته باشد، ابتدا داشته باشد، انتها داشته باشد. او که اَزَلّ الازال و ابد الابد همه مال اوست. پس بنابراین انتها ندارد، پس منزّه است. منزّه است از ابتدا و انتها. اینها را صفات تنزیه‌ی می‌گویند، صفاتی که منزّه می‌کنیم خداوند را از آنها به واسطه‌ی اینکه همه نقص است؛ مثلاً پیری، جوانی و امثال اینها یا خستگی، اینها مال صفات جسم است و مال ذات حقّ تعالی نیست.

پس همه‌ی موجودات هر کدام به اندازه‌ی خودشان بهره برده‌اند ولی در عین حال کم است و خداوند هم که از این نقص مبرّا است. پس در عین اینکه تشبیه به مخلوقات شده است منزّه هم شده است، منزّه از نقایص. پس هم دارای صفات کمال است و هم منزّه از نواقص و نقایص است. این صفات را صفات تنزیه‌ی می‌گویند؛ به اصطلاح صفات سلبیه.



صفات ثبوتیه و صفات سلبیّه می‌گویند.

نه مرگب بود و جسم نه مرئی نه محلّ

بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق<sup>۱</sup>

برای اینکه اگر بگوییم خداوند دیده می‌شود، لازمه‌ی دیدن این است که نور چشم ما به او احاطه بکند و اطرافش را محیط باشد و خداوند محیط به همه است، خداوند که محدود نیست که بشود به نور چشم به او احاطه پیدا کرد. پس بنابراین مرئی نیست.

محلّ ندارد. به واسطه‌ی اینکه لازمه‌ی محلّ و جا این است که اختصاص به آنجا داشته باشد در جای دیگری نباشد و در یک محلّ معین باشد و به اضافه لازمه‌اش این است که احتیاج به جا داشته باشد. احتیاج خودش نقص است و او غنی مطلق است، احتیاج ندارد. و به اضافه لازمه‌اش اثنیّت است، یعنی حالّی دارد و محلّی. وقتی که گفتیم که این محلّ خداست، خدا در محلّ قرار گرفته، از این جهت لازم می‌آید که حالّی باشد و محلّی، این اثنیّت است، این شرک است.

پس اینها صفات تنزیهی است، صفات سلبی است که یعنی خداوند مبرّأ است از آنها. و حتّی تقیّد به اطلاق، مقیّد بکنیم که خداوند مقیّد به اطلاق است به اینکه در جای معین و دور از همه است و پنهان از همه است. این خودش تقیّد است، این شرک است، این محدودیّت را می‌رساند و محدودیّت یعنی یک جایی هست و آنجای دیگر نیست و این دوری موجودات از حقّ تعالیّ شأنه یا دوری حقّ از آنهاست.

پس در عین اینکه منزّه از نقایص و نواقص است، دارای همه‌ی صفات کمالیه هست. پس تشبیه‌اش عین تنزیه است. یعنی تشبیه می‌شود به این ولی به مرحله‌ی کمال، یعنی آن نقصش را ندارد. تشبیه می‌شود، علم در او هم هست در بشر هم هست. این تشبیه است ولی در عین حال بشر علمش ناقص است و علم کامل، این تنزیه است. پس تشبیه به اعتباری عین تنزیه است، تنزیه عین تشبیه. **مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ تَنَاهُ وَمَنْ تَنَاهُ فَقَدْ جَزَاهُ وَمَنْ جَزَاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ.** که خطبه‌ای از حضرت امیر علیه السلام که از حضرت و از

حضرت رضا هم خطبه‌ای به همین مضمون رسیده است که می‌فرماید، هر که او را محدود کند، شمرده است، عدد برای او قائل شده است. اگر بگوییم خداوند الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى<sup>۱</sup>، یعنی خدا روی عرش، روی کرسی، روی تختی، یک مقام بلندی جا گرفته و نشسته، یعنی که ما خیال کنیم عرش یک جای معین و یک مکان معینی است، یعنی در غیر آن نیست؟ اگر بگوییم در آنجا جای گرفته یعنی در غیر آن نیست. در صورتی که ما می‌گوییم همه جا هست. بعضی می‌گویند الْعَرْشُ جُمَّلَةٌ مَا سَوَى اللَّهِ. بعضی خیال کرده‌اند و یکی از غلط‌های معروفی که می‌نویسند این است که «الْعَرْشُ حَمَلَةٌ مَا سَوَى اللَّهِ» که بعضی از فلاسفه گفته‌اند و یک عده‌ای خوانده‌اند: «الْعَرْشُ حَمَلَةٌ مَا سَوَى اللَّهِ». در صورتی که اینطور نیست، این درست نیست. الْعَرْشُ جُمَّلَةٌ مَا سَوَى اللَّهِ، همه‌ی «مَا سَوَى اللَّهِ» عرش خداست. بنابراین در همه جا هست، محیط است.

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، رحمان محیط به همه‌ی موجودات است. اگر کرسی محدود بکند و بگوید در جای معینی است، فرض کنیم بگوییم عرش در آسمان فلک نهم است که بعضی خیال کرده‌اند، فلک هشتم کرسی است، هفت فلک قائل شده‌اند فلک هشتم بعد از فلک هفتم، فلک هشتم که فلک البروج نامیده شده، او را اصطلاح علم هیئت فلک البروج می‌گویند، گفته‌اند فلک البروج کرسی است. آنوقت فلک الافلاک که محیط به همه است و همه را به گردش دارد، این شبانه روز که پیدا می‌شود این گردش مال فلک الافلاک است. گفته‌اند این فلک الافلاک عرش خداست. بنابراین اگر عرش خداست پس یعنی در غیر از فلک الافلاک جا ندارد؟ چرا، در همه جا، جا دارد هیچ جایی از او خالی نیست؛ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ<sup>۲</sup> وَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ<sup>۳</sup> وَ هُوَ أَقْرَبُ إِلَيْكُمْ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ.<sup>۴</sup>

اینها تمام دلالت دارد بر اینکه در هر جایی و در هر ذره‌ای از ذرات موجودات افاضه‌ی

۱. سوره طه، آیه ۵.

۲. سوره حدید، آیه ۴: و هر جا که باشید همراه شماست.

۳. سوره فصلت، آیه ۵۴: او بر هر چیزی احاطه دارد.

۴. او از رگ گردن به شما نزدیکتر است.

حَقُّ، ذات حَقُّ یعنی جلوه‌ی حَقُّ هست، با همه‌ی موجودات هست. اگر ما اینطور نگوییم  
 لازم‌اش این است که بشمریم، یعنی اگر بگوییم در جای معینی است، لازم است که خب  
 در آن طرف خدا هست یا نیست. پس در آن طرف خدای دیگری است معلوم می‌شود او که  
 در اینجا جا گرفته در آن طرف هم که آخر خدا خلق کرده، پس خدای دیگری است یا یک  
 چیزی است در مقابل خدای تعالی و رقیب خدای. بنابراین لازم می‌آید که دو تا خدا باشد یا  
 لازم می‌آید که سه تا خدا باشد. که، **مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ**. پس اگر ما به اندازه و جای معین  
 محدود و مقید کنیم، لازم‌اش تعدد و عدد برای او قائل شدن است. اگر کسی او را به عدد  
 بشمرد، خدا را بشمرد، لازم‌اش این است که دو تا باشد؛ اقلاً دو تا، و الاً خدایان زیاد.

**وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ ثَنَاهُ**. هر که بشمرد او را، خدا را دو تا قرار داده؛ یعنی این خدا و آن خدا.  
 این خودش دو تاست، این شرک است. **وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ** یعنی هر که خدا را دو تا قرار  
 بدهد لازم می‌آید که او را تجزیه بکند، یعنی جزء داشته باشد. به واسطه‌ی اینکه **لَوْ كَانَ**  
**فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**، دلیلی است که خداوند در قرآن برای واحدیت حَقُّ تعالی  
 می‌فرماید. بنابراین اگر در عالم دو تا خدا، **إِلَهَةٌ**، خدایانی غیر از خدا می‌شد، آسمان‌ها و زمین  
 فاسد می‌شد. آخر اگر دو تا باشد، خدا یعنی چه؟ یعنی همیشه موجود است، پس واجب  
 الوجود است. این خدا هم واجب الوجود است، آن خدا هم واجب الوجود است. اینها با هم  
 چه امتیازی دارند؟

آخر باید یک وجه اشتراکی داشته باشند، مابه‌الاشتراک و مابه‌الافتراق، مابه‌التمایز.  
 پس باید یک وجه‌ی مشترکی داشته باشند، یک وجه افتراقی داشته باشند که دو تا باشند.  
 و الاً اگر همه‌اش یکی باشد که دیگر افتراقی نیست، یکی است دیگر. لازم‌اش این است یک  
 مابه‌الاشتراکی داشته باشند، یک مابه‌الامتیازی داشته باشند. این دو تا می‌شود، تجزیه  
 می‌شود، لازم می‌آید که خداوند جزء داشته باشد و از هم به واسطه‌ی آن جزء، از هم جدا  
 شده باشند.

پس، **وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ** یعنی هر که بگوید خدا دو تاست لازم‌اش تجزیه شدن و

جزء داشتن است، هر که هم برای خدا قائل به جزء بشود فَقَدْ جَهَلَهُ. پس، معرفت ندارد، مشرک است و معرفت برای او نیست. فَقَدْ جَهَلَهُ.

پس، لازمه‌ی توحید و لازمه‌ی کمال ایمان، این است که او را محدود نکنیم و بگوییم که در همه جا هست و هیچ جایی از او خالی نیست و از او هیچ جا خالی نیست و او در همه جا هست و مابه‌الاشتراکی هم، یعنی اشتراک و امتیاز هم نیست به واسطه‌ی اینکه محدودیتی ندارد. منتهی این عدم محدودیت و این احاطه‌ی کاملی که او به ما دارد این سبب شده است که ما نمی‌بینیم و متوجه نمی‌شویم. همانطور که اگر فرض کنیم در یک بیابانی همه جا نورانی باشد، هیچ دیواری نباشد که سایه داشته باشد، ما خیال می‌کنیم این آفتاب همیشه هست، متوجه نیستیم. یا ماهی‌ای که در دریا هست، او هیچ متوجه هست که خشکی هم هست؟ که مثل آن شعر که مولوی می‌فرماید، که ماهی‌ها دور هم جمع شدند و گفتند به اینکه، خب اینکه هی می‌گویند «آب»، این آب چیست؟ خب ما که نمی‌دانیم آب چیست. رفتند پیش رئیسشان، پیش رئیس ماهی‌ها و از او سؤال کردند. گفت یکی شما را بیرون بیندازد، آنوقت می‌فهمید غیر از آب چیزی نیست، به ماهی‌ها گفت برای شما غیر از آب چیزی نیست، هر چه هست آب است. یعنی شما اگر از آب خارج بشوید مُردید، دیگر حیاتی برای شما نیست.

حالا ما هم از بس که محاط به جَلَوَاتِ الهی و جلوه‌ی حَقِّ هستیم، هیچ متوجه نمی‌شویم. مثل اینکه فرض کنیم تمام این ساختمان را آینه بکنند، تمام دیوارها را آینه بکنند، آنوقت کسی می‌فهمد آینه هست؟ نه. هیچکس نمی‌فهمد. وقتی می‌فهمد که آینه اینجا باشد، آنجا نباشد، آنجا باشد، آنجا نباشد، آنوقت می‌فهمد. اینجا صورتی دیده می‌شود در آنجا دیده نمی‌شود، آنوقت آینه را درک می‌کند. حالا حَقِّ تعالی هم احاطه‌ای که در این عالم دارد چون محیط به کل موجودات است و به تمام ذرات موجودات محیط و متصرف است، هیچ درک نمی‌کنیم و نمی‌فهمیم. مانند ماهی که در آب است، آنوقت وقتی که از آب بیرون آمد قدر آب را می‌داند.

بنابراین، تنزیه عین تشبیه است و تشبیه عین تنزیه. در عین حال می‌گوییم تشبیه یعنی هیچ‌جا از او خالی نیست، همه‌جا هست. تنزیه یعنی هیچ‌نقصی در او نیست. یعنی اگر از او خالی باشد، اینجا از او خالی باشد، این‌نقص است و او منزّه است از نواقص. پس همان تشبیه عین تنزیه است و وقتی که ما گفتیم عالم، یعنی چه؟ یعنی جاهل نیست. پس همان عالم بودن که تشبیه می‌گوییم عین جاهل نبودن است. **كُلُّ فِي كُلِّ مِّنْ شَبَّهٍ فَقَدْ نَقَّصَهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ.**

## توحید [۴۸]

جامع کل تنزیه و تشبیه را با هم دارد، مصنوع بین مشبیه و مفوض است، صنع بین منزّه و مجبّر. پس صنع را در مصنوع دیدن کمال است وحدت در کثرت و کثرت در وحدت دیدن تمام است، و تنزیه به صفات جلال و تشبیه به صفات جمال است، هر کدام یک بال توحید حضرت متعال است.

راجع به تنزیه و تشبیه حقّ تعالی صحبت بود که صفات جلال و صفات جمال، صفات ثبوتیه و صفات سلبیه. صفات جلال صفات سلبیه است و صفات جمال صفات ثبوتیه، که هر کمالی که فرض بکنیم اتمّ و اکمل آن در ذات حقّ تعالی است. یعنی همه‌ی کمالات از اوست. به دیگران هم که می‌رسد رشحه‌ای از افاضه‌ی اوست، اضافه‌ی اشراقیه‌ی حضرت حقّ تعالی شأنه است که به سایر موجودات می‌رسد. علمی که در انسان هست یا قدرتی که در او هست همه از حقّ تعالی شأنه است، از خودش که هیچ ندارد. ماهیات از خودشان عدم هستند.

ما عدم‌هاییم، هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما<sup>۱</sup>

یعنی ماهیت در مرحله‌ی ذاتش، به اصطلاح حکماء، نه عدم دارد و نه وجود. آنوقت وجودش از ذات حقّ تعالی شأنه است. آنچه مربوط به صفات کمال است، آن صفات ثبوتیه است و تشبیه، جنبه‌ی تشبیه. چون آن صفات ثبوتیه در موجودات هم هست و اکملش در حقّ تعالی شأنه است. این است که جنبه‌ی تشبیه‌اش می‌چربد و آنچه در ذات حقّ تعالی وجود ندارد، نواقص است. نواقص و سلوک و حدود، اینها از ذات حقّ تعالی شأنه دور است. پس اینها صفات جلال حساب می‌شود، صفات سلبیه حساب می‌شود. موحد باید هم تنزیه را در نظر بگیرد و هم تشبیه را. آن که جامع کلّ است یعنی بین ظاهر و باطن و بین وحدت و

۱. شرح مثنوی، ملاهادی سبزواری، ج ۱، ص ۶۷.

کثرت جمع کرده، او کامل است.

بنابراین، جامع کل هم تنزیه را دارد هم تشبیه را. هم صفات تشبیه و ثبوتیه را در حق تعالی نظر دارد و او را به آن صفات می خواند و هم صفات جلالیه که صفات سلبیه باشد؛ جلال و جمال هر دو را دارد. صفات جلال صفات تنزیه است و جمال صفات تشبیه.

آن کسی که نظر به موجودات دارد، نظر به مصنوعات دارد، این در واقع که مصنوع بین باشد این در واقع مشبه و مفعول است. مشبه یعنی چون نظر به موجودات داریم، نظر به خود این مخلوقات داریم، پس در واقع برای آنها وجودی فرض کردیم و برای آنها علمی، قدرتی، حیاتی، و امثال اینها اثبات کردیم. وقتی نظر به مصنوع داریم، اثبات این صفات برای آنها همان جنبه ی تفویض است، که جنبه ی تشبیه باشد. یعنی آنها را شبیه به خدا کرده ایم، در واقع تشبیه به خداست که این صفات را برای آنها هم اثبات کرده ایم و نظر به آنها داریم.

پس مصنوع بین مفعول است، مشبه است. یعنی صفات تشبیهی بیشتر در او ملاحظه می شود. و مفعول است چون جبر و تفویض هم یک مسئله ی بسیار مهمی است که بعداً، شاید بعدها، بفرمایند و آن صفات هم، آن جبر و تفویض هم اگر نظر به مخلوق داشته باشیم ما می گوئیم که خداوند تفویض کرده است، مثل اینکه در واقع به او اراده داده، به او اختیار داده، به او علم داده و در واقع برای او استقلالی ما قائل می شویم، برای او ثباتی فرض می کنیم، این است که در واقع مفعول ایم. یعنی عقیده داریم به اینکه خداوند به او امور را تفویض کرده است، امور خودش را به او تفویض کرده است. این است که آنها را مفعول می گویند، که معتزله غالباً تفویضی هستند و اشاعره جبری و مجبیره هستند. آن کسی که نظر به مصنوع دارد جنبه ی تشبیه و تفویض او غلبه دارد. برای اینکه برای آنها شخصیتی، انانیتی، استقلالی در نظر دارد و قائل می شود، پس جنبه ی تشبیه است.

آن که نظر به صنع دارد، تنها صنع، چون همه ی موجودات شخصیتی که دارند، وجودی که دارند، چیست؟ همان افاضه ی حق است، صنع حق است. یعنی کار حق است، صنعت حق است، ساخت حق است که در آنها ظهور کرده است. آن که نظر به صنع حق

دارد او منزّه است. یعنی می‌گوید حق بالاتر از این است که موجودات را به او تشبیه بکنیم و بگوییم موجودات دارای صفاتی مانند علم و اراده و قدرت و اختیار هستند. نه، اینها هیچی ندارند، همان افاضه‌ی حق است، همان صنع حق است که به اینها افاضه شده است و به اینها داده شده است. پس در واقع از خودشان هیچی ندارند. این است که اینها را منزّه می‌گویند. یعنی تنزیه‌کننده، یعنی خدا را پاک می‌دانند و بالاتر از آن می‌دانند که آلودگی به موجودات پیدا بشود و مافوق اینها می‌دانند که مُجَبِّر هم می‌گویند. یعنی در واقع عقیده‌شان این است که هر چه هست و هر چه ایجاد می‌شود و هر چه در این عالم وجود پیدا می‌کند، این امر خداست و اراده‌ی اوست که از خودمان نیست، اراده‌ی اوست. که: **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا**، که منوط به مشیت اوست. که البته هر کدام از اینها هم ادله‌ای دارند، ادله‌ی عقلی و ادله‌ی نقلی از آیات و اخبار. هر کدام ادله‌ای که آن جمع بین آنها و توضیح آنها خیلی از مسائل مشکله‌ای است که در علم فلسفه و کلام و عرفان هست. که در این باره از حضرت صادق علیه السلام سؤال می‌کنند، عرض می‌کنند، حضرت می‌فرماید: **لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ**<sup>۲</sup> یعنی نه جبر صرف است و نه تفویض صرف، بلکه امری است بین دو امر **وَمَنْزِلَةٌ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ أَوْسَعُ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ**، یک منزله‌ای است بین دو منزله که وسیع‌تر است بین آسمان‌ها و زمین است. که به اصطلاح عرفا، بعضی از عرفا اینطور بیان کرده‌اند، آنهايي که جنبه‌ی جذب بر آنها غلبه دارد حکم جبری دارند، جبری هستند و منزّه می‌باشند، یعنی خودشان از خودشان اراده و اختیاری ندارند و می‌گویند:

می‌کشد هر جا که خاطرخواه اوست

اینها که جنبه‌ی جذب بر آنها غلبه دارد، جبر بر آنها غالب است.

آنهايي که سلوک بر آنها غلبه دارد، چون برای خودشان اراده و اختیاری قائل هستند و سالک آن کسی است که خودش راه می‌رود و حرکت می‌کند و جذبه در او کمتر است این،

۱. سوره یونس، آیه ۹۹: اگر پروردگار تو بخواهد، همه کسانی که در روی زمین ایمان می‌آورند.

۲. بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۹۷.



تشبیه و تفویض بر او غلبه دارد. پس جنبه‌ی جبر و تفویض مثل جذب و سلوک در مرتبه‌ی وجودی شخص تشبیه کرده‌اند. باز حکماء، فلاسفه به عبارت دیگر مثلاً خواجه نصیرالدین طوسی درباره‌ی جبر و تفویض می‌فرماید به اینکه، هر موجودی که در این عالم هست یک عللی دارد، یک سلسله عللی دارد تا می‌رسد به علت‌العلل که ذات حق تعالی شأنه است. مثلاً فرض کنیم این شخصی که امروز پیدا می‌شود، این علل مختلفه‌ای دارد از علل مُعِدّه که همه علل صوری و مادی و علل فاعلی مُعِدّه تا برسد به علت‌العلل که ذات حق تعالی شأنه است. برای اینکه این وجودات مختلفه‌ای که هست، وجود پدر، جدّ و امثال آنها، باز آن خوراک‌هایی که آنها می‌خورند که در آنها اثر می‌کند، باز آن خوراک‌ها از کجا پیدا می‌شود؟ اینها همه علل مُعِدّه هستند. این علل مُعِدّه بالاخره هر موجودی علت‌هایی دارد، تا می‌رسد به علت‌العلل که علت حقیقی و فاعلی و حقیقی باشد که ذات حق تعالی شأنه است. همه‌ی موجودات حتّی درخت، این درختی که حالا سبز شد، این درخت چیست؟ تخمی داشته، آن تخم از آن درخت دیگر بوده، آن درخت باز از آن درخت دیگر، او در کجا رشد کرده؟ در زمین خوبی رشد کرده، درشت‌تر شده، این در زمین بدی رشد کرده، ریزتر شده، آن پیوند خورده این نخورده. اینها همه‌اش چیست؟ علل مُعِدّه است برای وجود آن موجود و برای وجود آن نبات. اینها همه در سلسله‌ی علل هست تا بالاخره علت‌العلل چیست که این درخت ایجاد شده؟ ذات حق تعالی شأنه است.

بنابراین یک سلسله عللی دارد، چون می‌گویند دور و تسلسل باطل است، بالاخره به یک علت‌العللی می‌رسد که او ذات حق تعالی شأنه است که همه‌ی موجودات به او ارتباط پیدا می‌کند. علت‌ها قریب و نزدیک است و بعیده و دور است، آن اشخاصی که نظر به علل بعیده دارند که مثلاً خود ذات حق تعالی شأنه باشد، مشیّت او، اراده‌ی او، و قضای او، قَدَر او، اینها همه علت هستند، علل مُعِدّه‌ی دور و علت‌العلل. آن اشخاصی که نظر به علل بعیده دارند، آنها جبری شدند، یعنی آنها گفتند همه اوست پس هر چه او اراده می‌کند همین است. بنابراین ما از خودمان اراده و اختیاری نداریم. آن اشخاصی که نظر به علل بعیده نداشتند و علل قریبه را یعنی وجود پدر، مادر و امثال اینها، این خوراکی که داشتند،

این از کجا پیدا شده است. همین‌ها قریب و نزدیک است. فقط توجّه به اینکه می‌گویند این فرزند پدرش اوست، پدر او کیست؟ و امثال اینها یعنی در همین مرحله‌ی پایین، اینها تفویضی شدند، اینها مفوضه شدند، اینها مشبّه شدند.

کمال در چیست؟ کمال در این است که نظر به همه‌ی علل داشته باشیم. یعنی از علّت‌العلل که ذات حقّ تعالی شأنه است همینطور در سلسله‌ی علل بیاید تا به علّت قریبه‌ای که باعث وجود او شده است. این مرحله‌ی امر بین الامرین است که امام عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید. یا جمع بین جذب و سلوک. جذب و سلوک را جمع داشتن این مرحله‌ی امر بین الامرین است. و کمال در چیست؟ کمال در این است که بعبارةً آخری هم صنع را ببیند هم مصنوع را ببیند. اگر مصنوع را تنها ببیند حکم جنبه‌ی سلوک است و در واقع یک چشم دارد. اگر جنبه‌ی صنع تنها را هم ببیند، او چشم وحدت بین تنها دارد، چشم کثرت بین ندارد. کمال در این است که هر دو چشم ببیند. که حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید که برادرم موسی چشم راستش کمتر می‌دید، حالا ما بگوییم کمتر و برادرم عیسی چشم چپش. یعنی موسی توجّه به وحدت کمتر داشت و توجّه به کثرت داشت، عیسی توجّه به کثرت کمتر داشت، چشم چپش کمتر می‌دید، یعنی توجّه به کثرت کمتر داشت و چشم راستش می‌دید. حضرت می‌فرماید: أَنَا ذُو الْعَيْنَيْنِ. من هر دو چشمم خوب است، هر دو چشم را دارم. یعنی هم ظاهر، هم باطن، هم وحدت، هم کثرت، هم صنع، هم مصنوع. که مولوی می‌فرماید، چون بر مولوی در واقع در این موقع جنبه‌ی جذب غلبه داشته او را بیشتر می‌بیند.

عاشق صنع خدا با فر بود

عاشق مصنوع او کافر بود<sup>۱</sup>

یعنی توجّه به مصنوع شرک است و عدم توجّه و غفلت از حقّ تعالی شأنه است. بنابراین، مصنوع بین تنها نباید بود. اگر بخواهند کامل باشند باید هم نظر به صنع داشته باشند، هم نظر به مصنوع داشته باشند. صنع چیست؟ همان اشراق صانع است،

صانع کیست؟ حَقُّ تعالیٰ شأنه است. همان اشراق صانع که به اصطلاح فلاسفه و عرفا اضافه‌ی اشراقیّه می‌گویند، همان اضافه‌ی اشراقیّه‌ی حَقُّ تعالیٰ شأنه، صنع اوست. آنوقت بر ماهیّات موجودات که می‌تابد هر کدام به اندازه‌ی خودشان از او فیض می‌گیرند، آنوقت آن مصنوع می‌شود. همان صنع حَقُّ است که این مصنوع را ایجاد کرده و صفات را به او داده، به هر اندازه‌ای که استعداد داشته صفات را به او داده، صفات ثبوتیّه را، صفات کمالیّه را. و کمال در این است که هم صنع را ببیند هم مصنوع را ببیند و بدانند که این صنع از صانع است و این مصنوع هم بر اثر اضافه‌ی اشراقیّه‌ی صنع است. این است که می‌فرماید: **جامع کلّ، تنزیه و تشبیه را با هم دارد.**

پس هم تنزیه است، هم تشبیه. به همین جهت است که همانطور که شب گذشته گفتیم غالباً در قرآن مجید حمد و تسبیح با هم ذکر شده، **يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** و امثال اینها که تسبیح همان جنبه‌ی تنزیه، و تحمید همان جنبه‌ی تشبیه است. و کمال در این است که هر دو را داشته باشند، هر کدام برای سالک الی الله حکم یک بال را دارد. اگر سالک دو بال نداشته باشد نمی‌تواند درست پرواز بکند. باید دو بال را داشته باشد، هم بال سلوک و هم بال جذب.

## توحید [۴۹]

علم موافق معلوم و داند آنچه را که خواهد شد که بشود

می خوردن او حقّ ز ازل می دانست

گر می نخورد، علم خدا جهل شود<sup>۱</sup>

و هكذا عذاب مترتب بر آن می خوردن را می دانست

که خواهد کرد یا نه، لکن مشیت الله اظهار مافی العلم

است موافقاً للمعلوم. پس علم حقّ خطا نباشد لکن

معلوم چنانچه ذات او است معلوم حقّ است و

علم موجد معلوم و مؤثر او نیست و علم حقّ،

سفید را سیاه نمی کند؛ اگر سیاه باشد، سیاه است،

نه سفید.

علم ازلی علت عصیان کردن

نزد عقلا ز غایت جهل بود<sup>۲</sup>

معروف است که این رباعی را عمر خیام گفته، حالا صحت دارد یا نه، چون عمر خیام

از فلاسفه ی بزرگ اسلام بوده است و غالباً این نسبت هایی که به او داده شده کذب و افترا

است و الا او اینطور بی بند و بار نبوده. اگر گاهی شعری هم گفته، آن معنی ای دارد؛ همانطور

که در اینجا معروف است به اینکه گفته است:

از من بر مصطفی رسانید سلام

آنگاه بگویند به اعزاز تمام

ای سیّد هاشمی چرا دوغ تَرش

در شرع حلال است، می ناب حرام

یا این شعری که در اینجا می گویند منسوب به اوست:

۱. معیار/الشعار، محمدین محمد نصیرالدین طوسی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵.

۲. همانجا.

## می خوردن من حق زائل می دانست

### گر می نخورم علم خدا جهل شود

آنوقت خواجه نصیر الدین طوسی در جواب گفته است که:

از من بر خیام رسانید سلام

و آنگاه بگویید که خامی خیام

آن می که نمودند به مخلوق حرام

بر پخته حلال است به نا پخته حرام

اینطور نسبتی می دهند و هر دو هم خب معلوم نیست که صحت داشته باشد. ولی یک موضوع فلسفی است که گفته اند. اولاً اینطور نیست که شعر می گوید. می گوید آیا علم خدا مطابق معلوم هست یا نه؟ آیا خدا در علمش اینطور تعلق گرفته، علمش اینطور تعلق گرفته به اینکه من می بخورم یا نخورم؟ اگر علمش تعلق گرفته که من می نخورم که حتماً نخواهم خورد. بنابراین خود همین علم او، اراده اش تعلق گرفته به اینکه می نخورم، این است که نمی گذارد می بخورم. اگر علمش تعلق گرفته به اینکه من می بخورم، پس چطور می توانم که ترک می بکنم؟ اگر می نخورم که علم خدا جهل می شود، او آخر می داند که من می خواهم خورد. پس چرا نخورم؟ پس علم خدا جهل می شود، در صورتی که اینطور نیست.

اولاً سعادت و شقاوت طبیعی ماهیات است، در ماهیات طبیعت آنهاست، یعنی آن کسی که بر خلاف شرع رفتار بکند یا آن کسی که مطابق دستور شرع باشد، یک اندازه اش مطابق استعداد اوست که السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمِّهِ<sup>۱</sup> و علم حق تعالی طبیعت او را ایجاد می کند. مثلاً همانطور که مثال می زنند، خداوند سفید را موجود می کند، نه اینکه سیاه را سفید بکند. نه، طبیعت سیاه، سیاه است، طبیعت سفید، سفید است. طبیعت حنظل یعنی هندوانه ی ابوجهل تلخ است، طبیعت هندوانه ی معمولی شیرین است. خداوند این را خلق می کند، نه اینکه این را شیرین قرارداد و آن را تلخ

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۵۷. (با کمی تفاوت)

قرارداده. که به قول شیخ ابوعلی مَا جَعَلَ اللَّهُ الْمَشْمَشَ مِشْمَاشًا بَلْ أَوْجَدَهُ<sup>۱</sup>. خداوند زردآلو را زردآلو قرار نداد بلکه ایجاد کرد. یعنی زردآلو، زردآلو هست. زردآلو طبیعتش غیر شفتالو است، شفتالو غیر از گوجه است. خدا این را موجود کرد، یعنی وجود به او عنایت کرد. بنابراین هر چه در طبیعت و ذات او هست بروز و ظهور می‌کند. در موجودات اینطوری است. یعنی چون آنها از خودشان اراده و اختیار ندارند، هر چه طبیعتشان بوده از همان اوّل تا آخر یکی است. یعنی طبیعت گرگ، از اوّل تا آخر، درندگی بوده، اگر گرگ بخواهد تربیت بشود و آرام باشد و علف بخورد و او را گله‌ای باشد و بعد گرگ چرانی باشد و امثال اینها که گرگ نمی‌شود، او که گوسفند است دیگر، گرگ نیست. پس گرگ این است که درنده باشد، طبیعتش درنده باشد. پس خداوند این درنده را ایجاد کرد، نه این را درنده قرار داد. نه! درنده را ایجاد کرد. گوسفند هم همینطور، گوسفند باید آرام باشد، باید گوسفند چران داشته باشد، باید گوشتش به درد مردم بخورد، باید اذیتی نکند به مردم، صدمه‌اش به دیگران نرسد، هر چه مربوط به گوسفند است. آنوقت خدا این را ایجاد می‌کند. از اوّل عالم هم طبیعت گرگ درندگی بوده، طبیعت گوسفند آرامی بوده، صلح و سلّم بودن، این دیگر فرقی نکرده است.

یعنی همان حالاتی که در صد هزار سال پیش مثلاً (صد هزار سال که می‌گویند عمر عالم خیلی بیشتر است) به هر حال صد هزار سال پیش گوسفند هر چه بوده حالا هم همانطور است. گرگ هر طور بوده حالا هم همانطور است، تغییر نکرده است. الاغ هر طور بوده حالا هم همانطور است، هیچ فرقی نکرده. اما بشر اینطور نیست، بشر همانطور که می‌گویند کون در ترقی است، در وجود بشر چون که عقل دارد، چون اراده دارد، اختیار دارد، در رشد است. در رشد و نموّ عقل، او هم در رشد و نموّ، هم فردی و هم اجتماعی است. یعنی فرض کنیم ده هزار سال پیش عصر حجر بوده، یعنی چه؟ یعنی بیابانی بود و چون وسیله‌ای زیاد نبوده مجبور بودند شهرهایی هم که ایجاد می‌شده در کنار آب بوده، یعنی رودخانه یا دریا و امثال اینها. این است که غالباً در تاریخ می‌بینیم بیشتر شهرهایی که در

قدیم بوده در کنار شطّ و رودخانه و دریا بوده مثل شهر بابل که در کنار رودخانه بوده، ممفیس که در کنار رود نیل بوده و امثال اینها. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه اولاً فکر و عقلشان به آنجا نمی‌رسیده که در جای دیگر بتوانند زندگی بکنند... (مقداری از فرمایشات معظمّ له ضبط نشده است).

و اینطور منازلی داشتند. لباس چه بوده؟ لباس از پوست حیوانات بوده. می‌رفتند شکار می‌کردند و پوستش را بر می‌داشتند و لباسشان می‌کردند و همینطور سایر قسمت‌ها. وسایل زندگانشان چه بوده؟ که اگر در موزه‌ها ببینید عصر حجر یعنی از سنگ، همه‌ی چیزهایشان از سنگ بوده، حتی گردنبند، وسایل آلات زینت، گردنبند می‌داشتند از سنگ، سنگ‌های مختلف، رنگ‌های مختلف سوراخ می‌کردند و نخ می‌کردند و گردنبندشان می‌کردند، که الان امثال این‌ها در موزه‌ها خیلی زیاد است. ولی حالا آیا آن را می‌پسندند؟ آیا عقل به همان اندازه حکم می‌کند؟ نه، مدام رشد کرده، مدام اختراع کردند، مدام فکر بشر قدرت پیدا کرد، قوّت پیدا کرد تا به جایی که به امروز رسید. پس بنابراین بشر علاوه بر آن جنبه‌ی طبیعتی که در آنها هست، اراده و اختیار هم به او داده شده است. چون اراده و اختیار هم به او داده شده است، پس می‌تواند خودش راه خوب و راه بد را انتخاب بکند. می‌فرماید: وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ<sup>۱</sup>. یعنی ما هر دو تپّه را، هر دو تلّ را به او نشان دادیم، نَجْد، تپّه را می‌گوید. یک راه، راه خوبی، یک راه، راه بدی است. و به او اراده دادیم به اینکه خودت انتخاب کن. البته این در علم حقّ تعالی هست که مثلاً فرض کنیم این راه بدی می‌رود؛ در علم حقّ تعالی اینطور ثابت شده است به اینکه کجا خواهد رفت. ولی به او اراده داده شده، به او اراده داده شده که راه را انتخاب بکند. وقتی انتخاب کرد و خودش اراده‌اش را ایجاد کرد و کارش را انجام داد بعد معلوم می‌شود که علم حقّ تعالی از سابق اینطور بوده است. بنابراین، اراده و اختیار دارد و اگر می‌نخورد، که امر شده است به اینکه می‌نخورد، این خودش دلیل بر این است که در علم حقّ تعالی می‌خورند او نیست و اگر می‌بخورد، دنباله‌اش هم حقّ تعالی اراده‌اش تعلق گرفته که اگر می‌بخورد شلاق بخورد،

تازیانہ بخورد، بعد ہم به جهنم برود، اینها هم هست. پس او دیگر نباید بعداً بگوید که خب من که شراب خوردم، که به اراده و علم تو بود. پس چرا مرا به جهنم می‌بری؟ آنوقت جواب می‌گویند که اگر اراده‌ی ما بود که اراده‌ی ما هم بوده که تو را به جهنم ببریم. پس چرا بر او ایراد می‌گیری؟ اراده‌ی ما، هم بر می‌خوردن بوده، هم بر جهنم رفتن تو. چطور شد که آن می‌خوردن را قبول می‌کنی که اراده‌ی ما بوده، ولی جهنم رفتن را ایراد می‌گیری که چرا به جهنم می‌بری؟ نه، اگر می‌خوردن خوب بوده یا اگر این گناه به اراده‌ی حق تعالی بوده، اراده‌ی حق دنباله‌اش این است که بعد از اینکه این کار را کردی، تو را به جهنم هم می‌برد، تو را عذاب هم می‌کند. پس بنابراین یا نباید اصلاً ایراد بگیریم، بگوییم خب خدا معین کرده که من می‌بخورم بعد هم من را تازیانہ بزنند و بعد هم ببرند به جهنم، دیگر جای ایراد نیست. برای اینکه اراده‌ی حق است جهنم رفتن هم اراده‌ی اوست و نباید ایراد بگیرد، ولی ما زبان ایراد داریم. برای چه؟ آنچه به نفع ماست ایراد ندارد، می‌گوییم: خب خدا توجهی بکنید. مثلاً می‌گوییم، توجهی بکنید اگر شما توجه نکنید ما خطا کاریم، یا خطا از ما نیست، کم لطفی شماست، کم توجهی شماست، کم عنایتی خداست که اینطور است. اگر جواب اینطور باشد، خب بعد پس در کارهای دنیا هم که گرفتاری پیدا می‌شود اراده‌ی خداست، پس در آن هم نباید ایراد بگیریم، در آن هم بگوییم هر چه خدا می‌کند. چطور شد که در وضع زندگانی دنیا که کار نداریم بی‌کار هستیم، سختی داریم، مریض داریم، مریض هستیم می‌گوییم که چرا خدا اینطور می‌کند؟ ولی در آن کار خلافی که می‌کنیم، در آداب شرع مقید نیستیم در آنجا به اراده‌ی خدا می‌گوییم هر چه او کرده همان درست است، ولی در کارهای زندگانی ایراد می‌گیریم، که چرا به ما کار نمی‌دهد، چرا زندگانی ما سخت است، و اینها؟ خب این را هم خدا کرده دیگر، پس نباید ایراد بگیریم. پس خود همین ایراد گرفتن دلیل بر این است که به ما اراده داده شده، اراده که داده شده باید خودمان بکنیم.

اینکه گویی این کنم یا آن کنم

این دلیل اختیار است ای صنم<sup>۱</sup>



این خودش دلیل اختیار است.

پس به ما هر دو راه را نشان داده، اگر کوتاهی بکنیم از طرف خود ماست. اگر بد بکنیم، خطا بکنیم دنباله اش هم جهنم است، دنباله اش هم عذاب است. پس اگر ما دنبال خطا برویم باید به اصطلاح پیه آن را هم به تمنان بمالیم، پیه عذاب را هم به تمنان بمالیم. و الاً اصلاً از همان اوّل بگوییم خدا به ما اراده داده، تقصیر از خود ماست. همه چیز، همه ی تقصیرها. این است که در دعاها هم هیچ نگفته اند گناهی که می کنیم به اراده ی توست، نه، اگر همانطور که در قرآن می فرماید: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ<sup>۱</sup>. هر چه خوبی می رسد به تو از خداست، هر چه بدی می رسد از خودت است.

حالا مثال همان که امروز صبح یا دیروز در موضوع چشم صحبت کردیم. در موضوع چشم، یک مرتبه می گوییم که اگر خوبی باشد می گوییم من می بینم، چشمم می بیند، هر دو درست است، من می بینم، دید از جان است، چشمم می بیند درست است. اما اگر چشم درد بکند هیچوقت می گوییم من درد می کنم؟ یا گوش درد بکند می گوییم من درد می کنم؟ نه، درد مال نقص عضو است.

پس بنابراین خطا و گناه مال نقص خود ماست. همانطور که نمی گوییم من درد می کنم و می گوییم چشمم درد می کند، گوشم درد می کند، همینطور نقص از ماست و کمال از اوست، خوبی ها از اوست، بدی ها از ماست. اگر ما بدی بکنیم برای این است که توجه به او نداریم. پس باید جدیت بکنیم که آن قسمت را از خودمان دور کنیم. بنابراین می فرماید:

علم ازلۃ علی عصیان کردن

نزد عقلا ز غایت جهل بود

اینکه بگوییم علم ازلۃ سبب معصیت ما می شود، نه، این از نهایت نادانی است که ما بدی را به خدا نسبت بدهیم. همین مثالی که زدیم این خودش دلیل بر این است که نقص از ماست.

## توحید [۵۰]

فعل اضافه است. فاعلیت و منفعلیت منتزعه، اضافه است و در مرتبه‌ی مضاف‌الیه باشد، اضافه‌ی او اشراق او، فعل او قول او، قول او فعل او، کُن او ایجاد است. پس فاعلیت به تشّان فاعل است به شَأْن منفعَل، منفعَل متوجّد و ظهور فعل است به شَأْن فاعل. امر حقیقی است، نه اضافی اعتباری. اضافه وجودیه است و ذات حقّ ازلی و ابدی است پس فیض باری، غیر منقطع است. پس عالم و آدم حادث است و اگر تا قیامت بررسی از محیط کُلّ، جواب آید که قبل از آن عالمی و آدمی دیگر بود.

حقّ تعالی می‌فرماید، در قرآن مجید می‌فرماید: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**<sup>۱</sup>. یعنی کلام او و قول او وقتی اراده بکند چیزی را که بگوید باش، می‌باشد. یعنی همان «کُن» او «یکون» است. یعنی ایجاد می‌کند، همان امر او ایجاد می‌کند بلکه خود امر او موجد است و عین موجود است، در واقع مخلوق است، جداگانه نیست که بگوییم اوّل بگوید «کُن» و بعد از «کُن» به تدریج مثلاً «یکون» پیدا بشود. چون به ظاهر خب مراتب، تصمیم که می‌گویند اوّل تصوّر فعل است در وجود انسان، بعد تصدیق به صحّت آن فعل و خوبی آن فعل است که تصدیق بکند. بعد میل است، میل پیدا می‌کند. بعد عزم و تصمیم است، بعد اراده است، بعد وجود خارجی است، یعنی اراده است و بعد فاعلیت و ایجاد و بعد وجود خارجی.

اینها مراتبی است که بین فاعل و موجد و منفعَل که موجود است یا بین آن شخص، یعنی آن امری که می‌خواهد ایجاد بکند باید باشد. در مراتب وجودی و تجلّی حقّ تعالی شأنه هم اوّل اعتباراتی که می‌شود، مرحله‌ی غیب الغیوبی و هویت ذات که دسترسی به او

نیست و غیب الغیوب است لَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا، مرحله‌ی احدیت گفته می‌شود. بعداً مرحله‌ی واحدیت است، واحدیت با ظهور اسماء و صفات است. یعنی یکتاست.

احد یعنی یگانه و واحد یعنی یکتا و واحد در آنجاست که اسماء و صفات حق تعالی تمام بروز و ظهور می‌کند، که جَاءَتِ الْكَثْرَةَ كَمَا شِئْتَ. آنجا به نام الله است، الله مظهر جمیع اسماء و صفات حق تعالی شأنه است، همه در آنجا ظهور می‌کند. این مقام حقیقت است، صفات حقیقه است و حقیقت اسماء و صفات در آنجاست.

به مرحله‌ی ظهور که می‌رسد مقام مشیت می‌شود؛ یعنی میل پیدا می‌کند که موجودات را ایجاد کند و اراده هم در این مقام است، بعد هم همان اراده اضافه‌ی اشراقیه پیدا می‌کند یعنی نسبتی به ماهیات، اعیان ماهیات پیدا می‌کند و تجلی می‌کند بر اعیان ماهیات که همان اراده‌ی او باشد، همان «کن» او باشد، ماهیات وجود پیدا می‌کند. یعنی آفتاب حقیقت از او تابش می‌کند بر اعیان ماهیات و همه ظهور پیدا می‌کنند و این اضافه است. اضافه یعنی نسبت، مثلاً بین پدر و پسر یکی است، یک فردی است که اولاد هنوز ندارد، امروز اولاد ندارد، هیچ به او می‌گویند پدر؟ نه، فردا که اولاد پیدا کرد او را پدر می‌گویند. آن فرزند را هم پسر می‌گویند. این را اضافه‌ی ابوت و بنوت می‌گویند، از طرف پدر ابوت، از طرف پسر بنوت. ولی این اضافه‌ی اعتباری است برای اینکه بر ذات او چیزی افزوده نشده، چیزی هم، نسبتی هم که فرض کنیم به ظاهر بین او و پسر ظاهراً چیزی اضافه شده باشد، نه، پس این اضافه را اضافه‌ی اعتباریه می‌گویند. یک اضافه‌ای است که اضافه‌ی حقیقیه می‌گویند. مثلاً ما می‌گوییم نور پیدا کردیم، روشن شدیم. یعنی چه؟

یعنی همان اضافه‌ی خورشید به ما و نسبت خورشید به ما، پرتو خورشید، شعاع خورشید بر ما می‌تابد، روشن می‌شویم. این اضافه نسبت داده شده است نور خورشید به سوی ما و به ما تابیده است، ما منور شدیم، او منیر شده، ما منور یا مستنیر شدیم و آن نور آن چیزی است که بین ما و او هست که از طرف او به ما اضافه شده. این اضافه را اضافه‌ی اعتباری نمی‌گویند مثل ابوت و بنوت نیست که چیزی بر ذات پدر یا ذات فرزند افزوده

نگردد، بلکه بر ذات ما افزوده شده، به واسطه‌ی اینکه ما در تاریکی بودیم، روشن شدیم. این را اضافه‌ی حقیقیّه می‌گویند.

حالا اضافه‌ای که بین حقّ تعالی شأنه و بین موجودات هست، اینطور است بلکه بالاتر از آن است. به واسطه‌ی اینکه نور خورشید ظاهر ما را منور می‌کند، اما وجود ما که از او نیست. نور خورشید ظاهر ما را منور می‌کند مع‌ذلک می‌گوییم اضافه‌ی نسبت بین ما و او، حقیقیّه است، منیر و مستنیر اضافه‌ی حقیقیّه است.

اما نسبت بین ما و ذات حقّ تعالی شأنه، افاضه‌ی حقّ تعالی شأنه، اضافه‌ی اشراقیّه است. یعنی اشراق تابیده، تابیدن حقیقی. یعنی همان فیضی که از طرف او بر ما تجلّی شده است، همان ما را موجود کرده است. یعنی اگر آن اضافه نمی‌بود اصلاً ما وجودی نداشتیم. بنابراین، این اضافه، اضافه‌ی اشراقیّه است، اضافه‌ی حقیقیّه است. و اضافه‌ای که در آنجا هست، همان اشراقی است که حقّ تعالی می‌کند، تجلّی که می‌کند، افاضه‌ای که نور او بر موجودات می‌کند و وجود او بر عالم می‌تابد، ایجاد می‌کند، آن اضافه است و در آنجا اختلافی نیست، فعل او همان قول اوست. یعنی نه اینکه امر بکند مثل ما که امر می‌کنیم این کار بشود و بعداً آن کار می‌شود، نه، اصلاً خود همان امر، وجود است. خود همان فیض حقّ تعالی، اضافه‌ی حقّ تعالی، امر اوست. وقتی اضافه‌ی اشراقیّه شد همان اضافه، وجود ایجاد می‌کند. بنابراین فعل او همان قول اوست، قول او با فعل دو تا نیست، یکی است. دو تا موقعی است که بینونتی باشد. ولی ما می‌گوییم همان اضافه‌ی اشراقیّه‌ی او، همان قول او، امر او، اراده‌ی او، ایجاد می‌کند، ایجاد کننده‌ی موجودات است.

بنابراین، فعل او و قول او همه یکی است و آن ایجاد است و «کُن» هم که می‌فرماید: إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ<sup>۱</sup>، این «کُن» عین «فَيَكُون» است. این «فا» به اعتبار ضیق لفظ است که ما می‌گوییم کُنْ فَيَكُونُ، «فا» برای تأخیر است. یعنی تأخیر بدون فاصله. چون «ثُمَّ» تأخیر با تراخی و «فا» تأخیر بدون فاصله است. این صورت ظاهر تأخیر را می‌رساند، ولی تأخیری نیست در آنجا «کُن» عین «يَكُون» است.

**فاعلیت به تشان فاعل است.** یعنی همان یک شانی از حقّ تعالی شأنه در این ظهور کرده است و تجلی کرده است. آنوقت فاعل شده است، یعنی خالق موجودات، نه اینکه بگوییم خالق نبوده است و بعداً خالق شده، نه! خالق بوده است منتهی به اعتبار تجلی بر موجودات، خالقیت او ظهور کرده است. اما پدر و پسر تا وقتی که پسر وجود پیدا نکند اصلاً پدر نبوده، پدر نبوده و این یک امری است که بر اثر وجود طرفین، مضاف و مضاف‌الیه، کلمه‌ی اضافه پیدا می‌شود و او غیر از این است.

بنابراین اضافه‌ی حقّ تعالی شأنه به موجودات، اضافه‌ی اشراقیه است، اضافه‌ی حقیقیه است که می‌توان در آنجا گفت قول او، اضافه‌ی او، عین وجود مضاف‌الیه است. یعنی همان اضافه‌ی او، همان امر او، قول او همان «کن» است، «کن» هم همان «یکون» است. بنابراین اضافه و مضاف‌الیه هر دو یکی است، یعنی اختلافی بین آنها نیست.

بنابراین چون ذات حقّ ازلی و ابدی است، ذات حقّ قدیم است. یعنی چطور می‌شود از حقیقت هستی، هستی را سلب کرد، بگوییم یک وقتی نبوده است؟ نه، هیچ عقلی قبول نمی‌کند که از هستی، هستی سلب بشود. پس همیشه موجود است، همیشه بوده است و خواهد بود.

آن که نمرده است و نمیرد تویی<sup>۱</sup>

و همیشه موجود خواهد بود. بعداً اضافه‌ی اشراقیه نسبت به این موجودات می‌شود و چون که حقّ تعالی همیشه افاضه‌ی او هست. که:

فَالْفَيْضُ مِنْهُ دَائِمٌ مُتَّصِلٌ

وَالْمُسْتَفِيضُ دَائِرٌ وَزَائِلٌ<sup>۲</sup>

فیض او همیشه هست، مستفیض یعنی آن که طلب فیض می‌کند، آن که فیض می‌گیرد، که موجودات باشد آنها فانی هستند. به همین جهت است که ذات حقّ تعالی که ابدی است و قدیم است، یعنی هم ازلی است هم ابدی است که قدیم باشد، ذات او، فیض

۱. مخزن الاسرار، ص ۷.

۲. اسرار الحکم، ص ۲۰۶.

او هم غیر منقطع است. تا وقتی که فیض حقّ تعالیٰ باشد، عالم هم هست. بنابراین، فیض او منقطع نمی‌شود و همیشه هست، نه اینکه بگوییم زمانی فیض او نبوده و عالم (یعنی موجودی) نبوده، بلکه در عین حال حادث هم هست. یعنی موجودات این عالم حادث است. این عالم حادث است ولی فیض حقّ تعالیٰ حادث نیست، فیض حقّ تعالیٰ قدیم است. یعنی همیشه من نباشم دیگری خواهد بود، آن یکی دیگر خواهد بود، افراد بشر، افراد موجودات همیشه از او فیض می‌گیرند، ظهور پیدا می‌کنند باز می‌روند دیگری جای آنها می‌آید. پس فیض او همیشه هست، مثل خورشید که هست، از اینجا ردیف تک تک از جلوی خورشید بروند، تا وقتی به جلوی خورشید می‌رسند نورانی می‌شوند تا بروند از آن طرف از جلوی خورشید رد بشوند باز مجدد دیگری می‌آید، همینطور.

بنابراین ما می‌توانیم نسبت به خودمان بگوییم که خورشید را ما موقتاً دیدیم. یعنی یک ساعت یا نیم ساعت یا ده دقیقه. اما می‌توانیم بگوییم که نور خورشید موقتاً بوده؟ نه، نور خورشید موقتاً نبوده. ما موقتاً از او فیض گرفتیم و این عالم حادث است که آن هم یک مسئله‌ای است مورد اختلاف که آیا حدوث ذاتی است یا حدوث زمانی؟ که متکلمین می‌گویند موجودات و این عالم حادث زمانی هستند و حکماء می‌گویند حادث ذاتی هستند و مرحوم حاج ملاهادی حکیم می‌فرماید به اینکه اصلاً حادث اسمی هستند، که حادث ذاتی هم نه، حادث اسمی هستند. که آن شرح مفصّلی دارد که مربوط به اینجا نیست. ولی بطور کلی از آن طرف قدمت است. یعنی فیض از طرف حقّ تعالیٰ همیشه هست ولی از این طرف دائر و زائل است، یعنی مستفیض دائر و زائل است.

به همین جهت است که خدمت معصوم عرض می‌کنند که آیا قبل از این عالم، عالمی و آدمی بوده است یا نه؟ حضرت می‌فرماید، قبل از این عالم هم عالمی بوده و آدمی. باز مجدد عرض می‌کنند قبل از آن عالم و آدم بوده است یا نه؟ باز هم حضرت می‌فرماید که، قبل از آن هم بوده است. گمان می‌کنم که می‌فرماید که اگر تا قیامت از من سؤال بکنی جوابت همین است. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه فیض خدا که قطع نمی‌شود، فیض خدا همیشه هست. عوالم مختلف است و موجودات هم همینطور، حادث هستند، هر کدام در

## شرح رساله شریفه صالحیه / ۳۵۹

مقابل او قرار گرفتند، در مقابل فیض او و پرتو نور او قرار گرفتند وجود پیدا می‌کنند و بعد هم می‌روند. بعد هم از مقابل فیض او که رد شدند باز دیگری می‌آید، که همیشه هست. پس هم جمع بین حدوث عالم و قدم فیض او به این است که عالم حادث است، ولی اصل فیض او حادث نیست.

## توحید [۵۱]

فعل او اوست با اعتبار سریان در هیاکل و نام این مقام است ظهور و سریان و افاضه و تجلی و اشراق و اضافه اشراقیه و نور که سر حدّ ظاهر و مظهر و حقّ و متحقّق و خالق و مخلوق و ساری و جاری و مفیض و مستفیض و نیر و مشرق و منیر و مستنیر است و سر حدّ غیب مطلق و شهادت، و سر حدّ امکان و وجوب، و فصل مشترک و نهایت الخَطّین و مقام اصغر من ربّی بِسَنَّتین<sup>۱</sup> است و اراده است به اعتباری، و مقدّم بر او به اعتباری، و مؤخّر به اعتباری، و نیز مسمّی است به قول حقّ و کلمه ی کُن و نَفْسُ الرَّحْمَن و مداد و جلوه ازل و ابد و به اعتبار برگشت ولایت مطلقه و مقام محمود و لطیفه ی محمّدیّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

نامیده می شود به این دو اعتبار فرمود:

از این دم گشت پیدا هر دو عالم

و زین دم شد هویدا جان آدم<sup>۲</sup>

صفات فعل داریم و صفات ذات داریم. صفات فعل آن چیزهای است که همان اضافه ی اشراقیه ی حقّ را به موجودات اشاره می فرماید، مثل خالق، مثل رازق، خب خالق مخلوقی می خواهد، رزّاق مرزوقی می خواهد، محیی حیّی می خواهد، یعنی صاحب حیاتی و همینطور این صفاتی که طرفی را می خواهد و مضافّ الیه ای می خواهد، اینها صفات فعل هستند. حالاً نه آنکه صفات فعل بگوییم غیر از ذات حقّ تعالی شأنه است، صفات فعل هم از ذات حقّ تعالی شأنه انتزاع می شود. بنابراین به اعتباری، عین آن مقام است، عین صفات فعل او، و فعل اوست. فعل او چیست؟ فعل او خلق همین موجودات است. آن

۱. بحار الانوار، ج ۳۸، ص ۲۷۸.

۲. گلشن راز، ص ۷.



چیست؟ همان سریان ظهور حقّ تعالیّ شأنه است.

بنابراین، فعل حقّ تعالیّ همان ذات حقّ است به اعتبار سریان. یعنی تجلّی کرده و سریان پیدا کرده است در موجودات، فعل نامیده شده است. که در آن مقام، مقام سرّ است، مقام غیب است، غیب الغیوب است، غیب مطلق است، مقام عماء است، مقامی است که لا اِسْمَ عِنْدَهُ وَ لا رَسْمٌ<sup>۱</sup>. و همینطور اعتباراتی که در اخبار رسیده است و عرفا هم از آنها استفاده کرده‌اند و فرموده‌اند. مرحله‌ی پایین‌تر مقام مشیّت است، به اعتباری مقام قضا و قدر است، مقام قلم است، مقام لوح است. که اینها اعتباراتی است که در واقع حقیقتش یکی است، در مقام خارج، همان تجلّی حقّ است، همان فعل حقّ است که مراتب مختلفه پیدا کرده است.

لوح که حکماء می‌گویند، قلم عبارت است از صادر اوّل که عقل باشد و لوح آن نفس کَلّی و همینطور قضا و قدر، آن اراده‌ی حقّ تعالیّ شأنه است که به وسیله‌ی قلم بر لوح ثبت می‌شود، آنوقت در این عالم اجرا می‌شود.

ولی در حقیقت همه‌ی آنها اضافه‌ی اشراقیه‌ی حقّ تعالیّ شأنه است. این است که در این مقام، مقام ظهور، ظهور یا سریان نامیده می‌شود. چون همین نور است، همین تجلّی است که از بالا سریان پیدا می‌کند، مانند آب سیل که از بالای کوه می‌آید، همینطور جریان پیدا می‌کند هر چه به او نزدیک‌تر باشد بیشتر از این آب استفاده می‌کند، تا جایی برسد آن آخرها که خیلی کم، مختصر از این آب استفاده می‌کند.

حالا سریان تجلّی حقّ هم همینطور است، هر کدام به آن مقام نزدیک‌تر بود، فیض او هم بیشتر است. به همین جهت مقام عقل و مقام نفس به اصطلاح حکماء که مقام ملائکه‌ی مقربین و مهیمین باشد با ملائکه‌ی سُجّد و رُکّع، اینها هر کدام به استعداد خودشان و به اندازه‌ی قرب خودشان فیض می‌برند تا می‌رسد به عالم مثال، از عالم مثال به عالم ناسوت، اگر بعد از این هم عالم ملکوت سفلی حساب کنیم که به اعتباری بعضی حکماء و عرفا گفته‌اند که عالم جنّ و شیاطین باشد، آنها هم بهره‌ای از وجود دارند، ولی

بهره‌شان کمتر است، از عالم ناسوت هم کمتر است ولو مجرد هم هستند، ولی از عالم ناسوت هم کمتر است. اینها به اندازه‌ی خودشان، هر کدام به اندازه‌ی استعداد خودشان در این سریان فیض می‌برند.

منتهی اصطلاحی که دارند، در مقام اضافه‌ی اشراقیه، اضافه‌ای که بین حق و این موجودات هست، مقام ظهور می‌کند. همان ظهور حق است، ظهور فعل حق است که جریان پیدا کرده است، در این عالم سریان پیدا کرده است و به همه‌ی موجودات می‌رسد. یا افاضه، فیض حق تعالی شأنه بر موجودات. تجلی که همه‌ی اینها یکی است منتهی اعتبارات اضافه کرده‌اند.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد<sup>۱</sup>

یا اشراق، اشراق همان نور پاشی که از طرف حق است. اضافه‌ی اشراقیه که گفتیم همان نسبتی که بین خالق و مخلوق، حق تعالی شأنه و موجودات پیدا می‌شود. یا نور، تعبیر می‌کنند به نور، به ظاهر، در صورتی که چون نور تعریف می‌کنند که، الظاهرُ بذاته و المظهرُ لغيره. عده‌ای می‌گویند به اینکه این اصلاً قابل تعریف نیست، به واسطه‌ی اینکه چیزی که، بدیهیات دیگر نمی‌شود تعریف برایش کرد، مثل وجود، اینها شرح الاسم است که،

مُعَرِّفُ الْوُجُودِ شَرْحُ الْإِسْمِ

وَلَيْسَ بِالْحَدِّ وَلَا بِالرَّسْمِ<sup>۲</sup>

نور هم همینطور، نور هم تعریف حقیقی نمی‌شود برایش کرد به واسطه‌ی اینکه بدیهی است همه می‌فهمند، پس محتاج نیست و نمی‌شود. و اینکه در قرآن مجید خدا را تشبیه کرده و می‌فرماید: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. یعنی خداوند واسطه‌ی ظهور آسمان‌ها و زمین‌ها و روشنی آنهاست.

۱. دیوان حافظ، ص ۲۹۶.

۲. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۵۹.

حَقُّ و متَحَقِّق، اینها به اعتباری حَقُّ گفته می‌شود، که همان حَقُّ مَقْبَد باشد، حَقُّ مضاف باشد. چون حَقُّ مطابق ذات حَقُّ تعالیٰ شأنه است و حَقُّ مضاف آن اضافه‌ی اشرافیّه‌ی اوست، آن تجلّی او نسبت به موجودات است.

متَحَقِّق چیست؟ باز همین است که افاضه می‌کند بر موجودات، متَحَقِّق می‌شود. پس خود همان است دیگر، همان حَقُّ عین متَحَقِّق است که حَقُّ مضاف است. این است که به این اعتبار منصور حلاج اَنَا الْحَقُّ گفت. اَنَا الْحَقُّ که گفت، نگفت اَنَا اللَّهُ. آن که می‌گوید اَنَا رَبُّ الْأَعْلَى یا اَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى، او مشرک است و او خودش بت است و نباید گوش به او داد. ولی اینکه گفت اَنَا الْحَقُّ، نه مقصود اَنَا الْحَقُّ الْمُطْلَق که خدای تعالیٰ شأنه باشد؛ العیاذ باللّٰه. اَنَا الْحَقُّ یعنی می‌گوید من بر حَقِّم؛ یا اَنَا الْحَقُّ یعنی متَحَقِّق به حقیقت هستیم. چون گفتیم حَقُّ و متَحَقِّق به اعتباری یکی است. چون متَحَقِّق موجودات است و حَقُّ همان اضافه‌ی اشرافیّه‌ی حَقُّ تعالیٰ شأنه است. به این اعتبار اَنَا الْحَقُّ گفت. به دلیل اینکه در همان موقعی که اَنَا الْحَقُّ می‌گفت شب‌ها صد رکعت نماز می‌خواند. آخر اگر واقعاً می‌گفت من خدا هستم دیگر نماز نباید بخواند. یا می‌گفت من بنده‌ای از بندگان خدا هستم.

بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُنَازِعُنِي

فَارْفَعِ بِلُطْفِكَ إِنِّي مِنَ الْبَيْنِ<sup>۱</sup>

یکی از اشعار منصور حلاج است. می‌گوید بین من و بین تو همان انیت و خودیت من، انانیت من، با من در نزاع هستند، به لطف خودت انیت من، انانیت من را از بین ببر. این یعنی چه؟ یعنی خودش را بنده‌ی عاجز بینوایی می‌داند که اینطور می‌گوید.

**خالق و مخلوق**، که خب به اعتباری خالق است به واسطه‌ی اینکه فیض حَقُّ تعالیٰ شأنه است، به اعتباری خودش مخلوق است. چون خودش تابیده و همان نور است که بر موجودات تابیده، اینها را منوّر کرده است. پس خودش هم نور است که اضافه است هم منوّر است. **ساری و جاری است**، سریان و جریان دارد؛ هر دو.

**مفیض و مستفیض**، هم خودش مفیض است به واسطه‌ی اینکه حَقُّ است، یعنی فیض حَقُّ است، تجلّی حَقُّ است، هم مستفیض است به واسطه‌ی اینکه خودش در موجودات جلوه کرده است.

**نیر**؛ هم نیر است هم مشرق یعنی ظهور می‌کند از او. هم **منیر است هم مستنیر**، هم نور دهنده است هم نور گیرنده.

یا **سرحدّ غیب مطلق و شهادت**. یعنی اینجا به اصطلاح، مجمع البحرين است، مجمع البحرين وجوب و امکان، مقام غیب مطلق ذات حَقُّ تعالیٰ شأنه است و مقام شهادت این عالم (عوالم موجودات) است. این چیست؟ سرحدّ بین آنها است، یعنی **بَيْنَ الْوُجُوبِ وَالْإِمْكَانِ**، همان چیست؟ همان فیض حَقُّ تعالیٰ شأنه است که به موجودات می‌رسد، پس **سرحدّ غیب مطلق و شهادت** است.

**سرحدّ امکان و وجوب**؛ همانطور که گفتیم **سرحدّ امکان و وجوب**، دریای امکان و دریای وجوب، دریای احدیّت و دریای امکان، که این موجودات باشند. به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ گفتند که برو دنبال آن بنده‌ی گمنامی از بندگان ما و او را پیدا کن و او در مجمع البحرين است، یعنی جایی که دو دریا به هم می‌رسند. که حالا بعضی گفته‌اند که مقصود دریای مدیترانه و خلیج فارس است یا تعریف‌های دیگر کردند و از نظر معنا دریای سرحدّ بین وجوب و امکان است، سرحدّ بین انانیت که فانی می‌شود و این دو به خدا می‌رسد، آنوقت که در آنجا باید بنده‌ی، راهنمای ما و هادی ما را پیدا کنی، بنده‌ای که تو را هدایت می‌کند و هادی است در آنجا پیدا کنی. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه از مقام انانیت گذشته و وارد دریای فیض حَقُّ تعالیٰ شأنه و دریای حقیقت شده است. این است که موسی وقتی از آنجایی که این دو دریا با هم متّصل می‌شوند رد شد، مقداری گذشت به یوشع جانشین خودش که همراه خودش بود فرمود که، غذای ما را بیاور، آن غذایی که برای بین راه تهیه دیده بودیم، بیاور که خسته شده‌ام و بنشینیم غذایمان را بخوریم. یوشع یک مرتبه یادش آمد که در آنجایی که آن دو دریا به هم وصل می‌شدند، من ماهی پخته‌ای را که داشتیم در دریا گذاشتم که بشورم، یک مرتبه ماهی پخته زنده شد و فرار کرد و به دریا رفت. حضرت

فرمود چرا همان موقع به من نگفتی؟ مقصد ما همان جاست، مقصد ما همان جایی است که مرده زنده می‌شود. برگردیم برویم همانجا. برگشتند در آنجا مرد بیابانی گمنام که لباس چوپانی داشت را پیدا کردند، موسی رفت دامنش را گرفت و تهیّت گفت. در دیانت اسلام، سلام است، حالا هر تهیّتی که معمول بوده، تهیّت گفت. و گفت من خدمت شما آمده‌ام که مرا راهنمایی کنی و در پیش تو تربیت بشوم.

یک مرتبه او گفت: ای موسی تو شخص دانشمندی هستی، این کنایه هم بود به اینکه حضرت موسی پیش خودش فکر کرد به اینکه امروز از من دانشمندتری نیست، عالم‌تری نیست. به محض اینکه این فکر را کرد جبرئیل آمد گفت چون این فکر را کردی باید بروی پیش آن بنده‌ی گمنام ما که در مجمع البحرین است و پیش او تربیت بشوی، از او یاد بگیری.

این است که گفت: ای موسی تو شخص دانشمندی هستی، عده‌ی زیادی مرید تو هستند و تو نمی‌توانی با من بیابانی زندگانی بکنی و طاقت بیاوری. حضرت موسی عرض کرد، حالا در آن موقع چون آماده بود تربیت بشود، او عرض کرد که از کجا اسم من را دانستی که من موسی هستم؟ جواب داد همان کسی که مرا به تو معرفی کرده، هم او تو را هم به من معرفی کرد. آنوقت مذاکراتی می‌کنند.

مقصود، آنجا مجمع البحرین و جوب و امکان است. یعنی محلّ تلاقی احدیّت و مخلوق و بندگی، عبودیّت و الوهیّت و **فصل مشترک** آنجاست، **نهایت الخطین** است. یعنی آنجا مرز ربوبیّت و مرز عبودیّت است که از آنجا به بالا دیگر مقام **الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهٌ رُبُوبِيَّةٌ**، به حقیقتش می‌رسد که ربوبیّت باشد، آنجاست که... (بخشی از فرمایشات معظم له ضبط نشده است.)

اراده‌ی حقّ تعالی که **إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**<sup>۱</sup>، این اراده در همین مقام است که مقام مشیّت، متّحد است با مشیّت. به اعتباری اینها اعتبارات دارد چون اینها به ظاهر که مراتب مختلفه‌ای که ندارد، ولی در آن مقام به اعتباری اراده مقدّم بر مشیّت است،

به اعتباری مشیت مقدم بر اراده است و به اعتباری هر دو با هم است. که، قَوْلُهُ الْحَقُّ، اینجا قول حق، اعتباری در اینجا است.

نَفْسُ الرَّحْمَنِ، دمیدن رحمان. رحمان آن فیض الهی نسبت به همه ی موجودات است، نَفْسُ الرَّحْمَنِ یعنی دمیدن رحمان. که باز این از حدیث حضرت رسول گرفته شده است. اِنِّي اَسْمُ نَفْسِ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ<sup>۱</sup>، من نفس الرحمن را از جانب یمن استشمام می کنم؛ که او یس توسط حضرت امیر ایمان آورده بود.

موقعی که حضرت به یمن تشریف برده برای فتح آنجا و برای رسیدگی به آن مُصالحه ای که با نصارای نجران کرده بودند، او یس توسط حضرت ایمان آورد، اسلام آورد. خب شترچران بود و مراقب زندگانی مادرش هم بود. یک روز از مادرش اجازه گرفت و خواهش کرد که اجازه بده بروم در مدینه پیغمبر را زیارت کنم. گفت من را به کی می سپاری؟ من یک نفر پیرزنی که هیچکس را ندارد و امیدم به توست، من را به کی می سپاری؟ این اصرار کرد، او گفت می روی، به شرطی که در مدینه نشینی، همانطور برو ایستاده زیارتشان کن و برگرد. این قبول کرد و به مدینه آمد و پسران پسران تا در خانه ی حضرت که یک حجره ای در مسجد بود، آمد. در زد که حضرت تشریف بیاورند، اظهار کردند که پیغمبر در مسافرت تشریف دارند، در یکی از غزوات بودند. این آستانه ی مبارک را بوسید، در را بوسید و برگشت. چون از مادرش اجازه نداشت که بنشیند، فقط ایستاده در را بوسید و برگشت. هیچکس هم خب او را نمی شناخت، یعنی از پیش نمی شناخت. بعداً بعضی سؤال کردند، او هم نگفت عرض کنید، به واسطه ی اینکه می گفت من کسی نیستم که عرض کنند که او یس برای زیارت شما آمد. وقتی حضرت مراجعت فرمودند، وارد خانه شدند، فرمودند: اِنِّي اَسْمُ نَفْسِ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ، من بوی خدا را از جانب یمن می شنوم. بعد خدمت حضرت عرض کردند اینطور شخصی برای زیارت آمد و نبودید و چون مادرش اجازه نداده بود که بنشیند، این است که همانطور ایستاده، در خانه را بوسید و مراجعت کرد. این نَفْسُ الرَّحْمَنِ است که اصطلاحی است که عرفا هم برای آن مقام حقیقت گذاشته اند.

**مداد حقّ تعالیٰ**، قلم که در اصطلاح لوح و قلم گفته می‌شود.

**جلوه‌ی ازل و ابد** که جلوه‌ی حقّ است که از ازل تا ابد گسترده است که:

همه عالم صدای نغمه‌ی اوست

که شنید این چنین صدایی دراز؟<sup>۱</sup>

از ازل تا ابد جلوه‌ی اوست و در همه جا گسترده است. این در مقام نزول که به این عالم می‌آید، مراتب مختلفیته‌ی مشیّت و اراده و لوح و قلم و قضا و قول و «کن» و اینها اعتباراتی است که در مقام نزول است. اما در مقام صعود به آن مرتبه‌ای که می‌رسند، چیست؟ **ولایت مطلقه**، اصطلاح می‌کند. **ولایت مطلقه** که متحد با مقام مشیّت است، به اعتباری حقیقت محمدیّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که باز هم چون در آنجا حقیقت ولایت با حقیقت نبوت یکی است.

یا **مقام محمود** که مقام پیغمبر است که در قرآن هم به آن اشاره شده و فرموده‌اند: عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا<sup>۲</sup>، شاید که تو را به مقام پسندیده‌ای بالا ببرد.

**لطیفه‌ی محمدیّه**، حقیقت محمدیّه اینها همه اصطلاحی در آن عالم است. این مقام همان نفس الرحمن است از آن نفس الرحمن همه‌ی عالم ایجاد شده، از آن دم، از آن دم که همیشه بوده و همیشه هست، صوراسرافیل است، صوراسرافیل از اوّل عالم تا آخر هست.

### از این دم گشت پیدا هر دو عالم

این دم است که همه‌ی عوالم را ایجاد کرد. هر دو عالم یعنی عالم امر و خلق، ظاهر و باطن.

### و زین دم شد هویدا جان آدم

جان آدم هم از این دم پیدا شد، عوالم هم از این دم پیدا شد.

۱. کلیات عراقی، ص ۱۲۴.

۲. سوره اسراء، آیه ۷۹.

## توحید [۵۲]

مراتب نازله خروج نفس است و صاعده برگشت است، اَمَّا

آمد و شد اعتبار است:

شدن چون بنگری جز آمدن نیست<sup>۱</sup>

و این است ربط بین حادث و قدیم.

این موضوعی که اصطلاح دارند عرفا و حکماء و در او بحث کرده‌اند، موضوع ربط حادث به قدیم است. چطور می‌شود موجوداتی که حادث هستند، به واجب الوجود، به ذات حقّ تعالیّ شأنه که قدیم است، ربط پیدا می‌کنند؟ حادث چه ارتباط به قدیم دارد؟ و ربط حادث به قدیم را همان ظهور اوّلی که باعث وجود عقل شده است، عقل اوّل می‌گویند. به اصطلاح حکماء، عقل اوّل و به اصطلاح اهل شریعت، ملائکه‌ی مقرّبین، آنها چون وجودشان با ماهیّت، درست است همه‌ی آنها ماهیّتی دارند که وجود بر آنها طاری و عارض شده است، از خودشان وجودی ندارند. ولی مع ذلک طوری است که همیشه فیض حقّ به آنها افاضه می‌شود و می‌رسد و در واقع نسبت به ممکنات، یک نوع قدمتی دارد، قدّم زمانی دارد. قدّم زمانی یعنی از حیث زمان نمی‌شود برایشان اوّلی قائل شد و حدوث ذاتی، یعنی از نظر ذاتشان حادث هستند به واسطه‌ی اینکه از خودشان وجودی ندارند، از خودشان هستی ندارند، فیض حقّ تعالیّ است که به آنها هستی داده است، ولی قبل از زمان بوده‌اند. چون قبل از زمان بوده‌اند پس حدوثشان زمانی نیست. بعد از آنکه زمانی پیدا بشود حدوث زمانی واقع می‌شود. ولی اگر قبل از زمان باشد که حدوث زمانی نمی‌شود. پس حدوثشان ذاتی است یعنی در مرحله‌ی ذات نیستند و نبودند و وجود از طرف حقّ به آنها افاضه شده است، این معنی حدوث ذاتی است.

اصطلاحی دارد مرحوم حاج ملاهادی سبزواری که بالاتر از حدوث ذاتی، حدوث



اسمی است. یعنی از نظر اسم چون که رابطه‌ای بین قَدَم و حدوث نیست و اینها در واقع از نظر وجود، وجود قدیم است، ماهیت که از خودش چیزی ندارد به واسطه‌ی وجود پیدا شده است، پس وجود هم که قدیم است. پس بنابراین قدمی دارد، این هم قدمتی دارد. ولی از حیث اسم، حادث هستند به واسطه‌ی اینکه ما می‌گوییم غیر از ذات حق تعالی شأنه هیچیک از موجودات قدیم نیست.

آن که تغیر نپذیرد تویی

آن که نمرده است و نمیرد تویی<sup>۱</sup>

پس ذات حق تعالی شأنه است و دیگران همه از خودشان وجود ندارند. پس اسماً همه حادث هستند و الا تا فیض حق هست قدیم هستند. ربط حادث به قدیم یعنی ارتباط دادن حادث به قدیمی که اول است و بالذات قدیم است که ذات حق تعالی شأنه باشد، یک مرتبه به اصطلاح حکماء طفره محال است که از اینجا بپرند روی پشت بام بدون اینکه پله‌ای باشد، بدون اینکه مثلاً آسانسوری باشد و امثال اینها، این ممکن نیست. پس باید واسطه باشد، رابطه باشد که آن ارتباط سبب می‌شود که از پایین به بالا می‌روند، از بالا به پایین می‌آیند، پله پله. پس، آن که نزدیک به بام است، البته پله‌ی اول به او نزدیک‌تر است، بعد پله‌ی دوم. پس این پله‌ها وسیله‌ی ربط بام به سطح منزل می‌شود و ارتباط پیدا می‌کنند. در عالم هم همینطور است.

مقام قدم که ذات حق تعالی شأنه باشد مافوق همه است و آنوقت تجلی می‌کند. تجلی می‌کند به مقام واحدیت، به مقام مشیت و در مقام مشیت تجلی می‌کند بر موجودات. آن که به او نزدیک‌تر است بیشتر فیض می‌برد، همینطور به تدریج مانند پله است، پله‌هایی به تدریج پیدا می‌شوند تا اینکه به این عالم می‌رسد. نفس هم همینطور است. بطور کلی نفس همین مراتب را داراست و به تدریج می‌آید تا به این عالم می‌رسد، مراتب نازله.

اگر از بالا به پایین بیایند این **خروج نفس** از استعداد به فعلیت است. چون در اینجا

همانطور که شیخ ابوعلی می‌گوید، قصیده‌ای است:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ  
وَرُقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ<sup>۱</sup>

و الی آخر. قصیده‌ای است، قصیده‌ی عینیّه.

که معتقد است به اینکه نفس انسان قدیم است، یعنی جد است و باقی است و خارج از جسم و بدن است. آخوند ملاً صدرا عقیده‌ی دیگری دارد که حاج ملاً هادی هم پیرو عقیده‌ی آخوند است، که می‌گوید:

النَّفْسُ فِي الْحُدُوثِ جِسْمَانِيَّةٌ  
وَ فِي الْبَقَاءِ تَكُونُ رُوحَانِيَّةً<sup>۲</sup>

یعنی نفس، آن روح مجرد روحی که در این بدن قرار گرفته است قبل از این بدن، شیخ ابوعلی می‌گوید قبلاً بوده و به این عالم آمده است و به این بدن تعلق گرفته و بسیاری از اخبار و معتقدات دیگران هم به این اشاره دارد که، نفس همان که شیخ ابوعلی هم می‌گوید:

هَبَطْتُ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ  
وَرُقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَ تَمَنُّعٍ

و بسیاری از حکمای متقدمین و همینطور اخباری هم در اینجا هست، اشاره دارد که می‌گویند، نفس انسان قبلاً بوده است و بعد به امر الهی، در این بدن حلول کرده است. بعضی اشکال می‌کنند به اینکه اگر اینطور باشد، چطور می‌شود؟ آخر آنجا که جای استعداد نیست، جای فعلیّت است، مقام فعلیّت است. یعنی آن چه دارد بروز می‌کند و ظاهر است. ولی این روح انسانی وقتی به بدن جنین تعلق می‌گیرد، هنوز هیچی ندارد، نه عقل معاش دارد نه عقل معاد دارد، نه روح را می‌فهمد. یعنی توجّه به عالم بالا دارد و نه توجّه‌ی به این عالم. هیچ درکی نمی‌کند هیچ چیزی را. اگر روح دارد، روح از آن عالم آمده که آنجا عالم

۱. منطق‌المشرقیین (عشر قصائد و اشعار)، حسین بن عبدالله ابن سینا، قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق، ص ۱.

۲. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۶۵۸.

استعداد نیست، عالم فعلیت است. پس چطور می شود که اینطور عقلی در آن عالم وجود داشته باشد؟ یعنی اینطور روحی که هیچ هنوز درکی ندارد، قوه‌ی دزاکی ندارد در آنجا وجود داشته باشد. این است که آخوند می گوید نفس در ابتدا به بدن که تعلق می گیرد، از همان بدن وجود پیدا می کند. یعنی موقعی که بدن مهیّا می شود برای اینکه جنین بشود و جان پیدا بکند، روح به او تعلق بگیرد، از همانجا روح پیدا می شود دیگر، حادث است. پس بنابراین در همانجا حادث می شود و بعد که متولد شد و نموّی کرد و به مقام کمال رسید، تکلیف پیدا کرد، بعداً هم آن استعدادش به فعلیت رسید به جایی می رسد که احتیاج به بدن ندارد، بقا پیدا می کند. بدن می میرد چون حادث است و از بین می رود ولی این باقی می ماند، باقی می ماند و به عالم بالا می رود. همان در ابتدا ظهور که کرد و وجود که پیدا کرد، تا اندازه‌ای که احتیاج به بدن دارد در همه‌ی موارد از بدن استفاده می کند تا به مقامی می رسد که بدن مدام رو به ضعف و ثبور می گذارد، رو به نقصان می گذارد، اگر موت اختیاری نباشد، موت طبیعی باشد، رو به نقصان می گذارد. و می گوید که، خب چشم است می خواهد ببیند ولی نمی بیند، ضعیف می شود، کم می بیند. آن یکی از چشم فارغ می شود، گوش پیدا می شود، گوش ضعیف می شود، گوش کر می شود، مریض می شود. مثلاً قوه‌ی شامه کم می شود، قوه‌ی نامیه، قوه‌ی هاضمه و امثال اینها تمام این قوا مدام کم می شود، هر چه می خواهد استفاده بکند، دیگر استفاده اش کم می شود، تا به جایی می رسد که دیگر روح خسته می شود. روح از بدن و تعلق به بدن خسته می شود و به عالم بالا می رود. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه آن احتیاجاتش را این بدن بر نمی آورد.

چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است

روم به روضه‌ی رضوان که مرغ آن چمنم<sup>۱</sup>

به جایی می رسد که دیگر احتیاجی به این قفس پیدا نمی کند، جدّیت دارد که هر چه زودتر از قفس بیرون بیاید و بالا برود.

پس این روح در ابتدا مال همان بدن است و جزء همان بدن است و بعد کم کم مدام

ترقی می‌کند تا به جایی می‌رسد که دیگر به بدن احتیاج ندارد، آنوقت مجردانه سیر می‌کند وَ فِي الْبِقَاتُ كُونَ رُوحَانِيَّةً. یعنی در مرتبه‌ی اوّل جسمانی است ولی در مرتبه‌ی بعدی روحانی. ولی مع‌ذلک آن حقیقتش از آن عالم می‌آید، برای اینکه آنچه در این عالم پیدا می‌شود نازل‌ی آن عالم است. رحمت خدا از آن عالم بر اینجا نازل می‌شود. پس آن هم مراتب خروجی، یعنی خروج نفس در قوس نزول است که رو به پایین می‌آید. آنوقت در صعود برمی‌گردد، در قوس صعود رو به بالا که می‌رود، برمی‌گردد تا به آن مقام اصلی می‌رسد که، إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ<sup>۱</sup>. یعنی ما مملوک خدا هستیم، «لام» ملکیت را می‌رساند. ما مملوک خدا هستیم و ما به او برگشت می‌کنیم. یعنی همان قوس نزول که از عالم بالا آمده است همینطور، همین مراتب را آمده و بعد مجدد به طرف بالا برمی‌گردد. مثل کسی که از وطنش حرکت کند، مثلاً فرض کنیم اراک می‌رود، عتبات مشرف می‌شود از راه کرمانشاه می‌رود، می‌رود و زیارت‌هایش را انجام می‌دهد و از راه خوزستان به همان محلّ خودش باز برمی‌گردد. حالا این هم قوسی است، صعود و نزول، یک راه می‌رود، یک راه برمی‌گردد، بالاخره برگشت به محلّ اصلی است که معنی معاد همین است که:

معاد ای دوستان، عودی به اصل است

معاد یعنی برگشت، انسان به وطنش برمی‌گردد. در مسافرت به شهری که بین راه بوده که نمی‌گویند معاد، برگشت است. آن که می‌رود، حرکت می‌کند و در سفر است، برگشتن به وطن است.

پس معلوم می‌شود که وطن ما اینجا نیست، وطن ما آن عالم است، عالم دیگری است. که از اینجا، ما کاروانی هستیم، کاروان‌هایی که به تدریج حرکت می‌کند تا به آن عالم می‌رسد، به آن وطن اصلیش می‌رسد. پس آن قوس نزول است و این قوس صعود.

ولی در حقیقت نزول و صعود یکی است، برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه همان آب است که سیل می‌آید و برمی‌گردد و در اینجا جمع می‌شود و باز مجدد ابر پیدا می‌شود و باران می‌آید، باز همان باران بر می‌گردد به آنجا مجدد سیل پیدا می‌شود. پس در واقع یکی است.

نزول و صعود همه از آنجا می‌آیند و بعد برمی‌گردند. این است که شدن، رفتن و آمدن در حقیقت یکی است. برای چه؟ در اینجا به کجا می‌رویم؟ در اینجا به سوی خدا می‌رویم. پس آنچه از خدا می‌آید، **إِنَّا لِلَّهِ**، ما برای خدا هستیم، این قوس نزول است و **إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** قوس صعود است که هر دو مربوط به خداست. در همه جا خدا هست، جلوه‌ی او هست، در نزول هم هست، در صعود هم هست. پس مبداء و معاد در حقیقت یکی است. از آنجا شروع می‌شود و به آنجا برگشت می‌کند.

**ربط بین حادث و قدیم** هم این است که واسطه‌ی بین ربط، چون که ربط ارتباط دادن است. خود آن حادث که ربط نیست، آن مربوط است و او رابط است. اینکه واسطه است و اضافه هست و افاضه می‌شود، آن اضافه‌ی اشراقیه است که همان فیض حق است که به همه‌ی موجودات به اندازه‌ی استعداد خودشان می‌رسد.

## توحید [۵۳]

حادث کجا بود تا ربط حادث به قدیم گوئیم حدوث  
حادث ربط است و ربط رابطته و جلوات حدود بی  
حدیند و تعینات امور اعتباری و از اوست و به  
او برگردد:

چو ممکن گرد امکان بر فشاند

به جز واجب دگر چیزی نماند<sup>۱</sup>  
حکماء گویند: الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يُوْجَدْ<sup>۲</sup>. گوئیم آن  
شیئی اضافه‌ی حادث است بلکه اضافه در کجا است؟  
طرفی نجست به مبداء برگشت. سُبْحَانَ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ وُجُودِ  
كُلِّ شَيْءٍ، خَالِقٍ وَ مَخْلُوقٍ يَكِي نَمِي شُود يَا مَنْ جَلَّ عَن  
مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ.

این عالم حادث است، یعنی نبوده است و بود شده است، این را حادث  
می‌گویند. حق تعالی قدیم است که هیچوقت نشده که نباشد و همیشه بوده و  
هست، این را قدیم می‌گوئیم.

حالا در واقع حادث چیست؟ حادث یعنی چیزی که تازه پیدا شده است. تازه پیدا  
شده چیست؟ همان افاضه‌ی حق تعالی شأنه است، همان وجود است، جلوه‌ی وجودی و  
تشعشع نور اوست که به این عالم تابیده است، و الا ماهیات:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما

تو وجود مطلق و هستی ما<sup>۳</sup>

پس در واقع حادثی نیست. حادث اصلاً ربط صرف است و اعتبار صرف است.

۱. گلشن راز، ص ۵۳.

۲. شرح اصول الکافی، محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)،

۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۲۰.

۳. شرح مثنوی، ملا هادی سبزواری، ج ۱، ص ۶۷.

## كُلُّ مَا فِي الْكُونِ وَهَمٌّ أَوْ خِيَالٌ

### أَوْ عُكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظَلَالٌ<sup>۱</sup>

اینها مانند عکس‌هایی است، صورت‌هایی است که در آینه پیدا می‌شود یا سایه‌هایی است که پیدا می‌شود. سایه را می‌توانیم بگوییم شخصیّتی دارد؟ سایه که از خودش شخصیّتی ندارد. ظلّ دنبال ذی ظلّ می‌رود، هر جا او برود این هم دنبالش است و الاّ از خودش شخصیّتی ندارد. وقتی که از جلوی آفتاب دور شد، اصلاً دیگر سایه نیست. بنابراین، برای او فقط اضافه است، یعنی اعتبار است که ما برای او می‌گوییم که سایه وجود دارد، سایه وجود ندارد، سایه تابع اوست، تابع ذی ظلّ است. حالا این موجودات هم حادث است. حادث یعنی چه؟ حادث یعنی آن چیزی که وجود نبوده و وجود پیدا کرده است. موجودات هیچکدام از خودشان وجودی ندارند، آن وجودی هم که دارند از حقّ تعالیّ شأنه است. مثل یک نفر مالک که مباحثی برای ملک خودش می‌گذارد و به او اختیارات می‌دهد، این می‌رود در آن ملک رسیدگی می‌کند، قدرت دارد، پول می‌گیرد، پول می‌دهد، خرج می‌کند، فلان کس را توبیخ می‌کند، فلان کس را تشویق می‌کند، تصرف می‌کند. آنوقت زارع، کشاورز خیال می‌کند که این خودش همه کاره است، این خودش کاره‌ای است. در صورتی که نمی‌داند این همان قدرتی که مالک به او داده، این وضعیّت را پیدا کرده، به محض اینکه بگوید تو نباید باشی، هیچ‌کاره است، اصلاً مانند دیگران است.

بنابراین، این موجودات هم همینطورند. از خودشان طمطراقی دارند و ماها اظهار وجود می‌کنیم، هیچکدام از خودمان وجودی نداریم، هیچکدام از خودمان شخصیّتی نداریم، اینها همه از افاضه‌ی اوست. بنابراین هر کسی که برای خودش شخصیّتی از خودش خیال بکند، این از رحمت خدا دور است، وقتی به رحمت خدا نزدیک می‌شود که بفهمد از خودش نیست.

رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ<sup>۲</sup>، خدایا هر چه تو به من خوبی برسانی من محتاج

۱. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۱۸۱.

۲. سوره قصص، آیه ۲۴.

به او هستم. یعنی چه؟ یعنی از خودم هیچی ندارم. پس در واقع حادثی نیست تا ربط حادث به قدیم بگوییم، اینها اعتبارات است.

حدوث حادث چیست؟ همان ربطی که بین وجود و ماهیات است که آن افاضه‌ای که می‌شود، تجلی‌ای که می‌شود، ماهیات را به نور خودش روشن می‌کند، آنوقت ماهیت موجود می‌شود. و این جلوه‌ها هم **حدود بی حدی اند**. چون مقام تجلی حق تعالی بی حدی است که: مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ. آن به مقام بالاتر است که بی حدی است. این عالم، عالم حد است و همین افاضه‌ی حق تعالی شانه و جلوات، حدود پیدا می‌کند، چون جلوات به این عالم تجلی می‌کنند و تعینات امور اعتباری است.

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعین‌ها امور اعتباری است<sup>۱</sup>

وجود همینطور، مانند سیل حرکت دارد و مرتب بر ماهیات افاضه می‌کند. آنوقت همینطور که می‌آید مدام اطراف سیراب می‌شود، این علف سیراب می‌شود، آن تلخه سیراب می‌شود، خربزه سیراب می‌شود، گندم سیراب می‌شود، یکی خوب می‌شود یکی بد می‌شود. آن ماهیتش را بروز می‌دهد، ولی اگر این آب نباشد و این سیل نباشد هیچکدام از خودشان چیزی ندارند. پس این تعین‌ها امور اعتباری هستند.

**چو ممکن گرد امکان بر فشاند**

**به جز واجب دگر چیزی نماند**

وقتی ممکن از جنبه‌ی وجودی خالی شد و ممکنیت آن تهی شد، امکانش را در نظر گرفتیم، آنوقت هیچی ندارد و وجود از او برداشته شده و امکانی نمانده، پس همان ذات حق تعالی شانه است.

بنابراین، ممکن هم تا وقتی که واجب نشود، یعنی خودش را به سر حد وجود نرساند، وجود پیدا نمی‌کند. که: **الشَّيْءُ مَا لَمْ يَجِبْ لَمْ يُوْجَدْ**، بلکه شیئیت به چیست؟ **مَشِيءٌ وُجُوْدُهُ**، آن چیزی که وجودش خواسته شده است. پس بنابراین هر چه هست همان



خواست است، خواست حقّ تعالیٰ شأنه است. و این اضافه‌ای نیست دیگر؛ وقتی دو تا نباشد، اضافه‌ای نیست دیگر. **سُبْحَانَ الَّذِي مَلَأَ أَرْكَانَ وُجُودِ كُلِّ شَيْءٍ**، که پاک و پاکیزه است آن کسی که ارکان وجود هر چیزی را پر کرده است، یعنی به خودش.

که در دعای کمیل هم هست **وَبِعِلْمِكَ الَّذِي أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ وَبِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَضَاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ**<sup>۱</sup>، وجه تو که هر چیزی را روشن کرده است.

بنابراین خالق، حقّ تعالیٰ شأنه است. مخلوق چیست؟ مخلوق ممکن نیست، مخلوق در واقع همان افاضه‌ی حقّ به ماهیّات است، و الاّ مقام او بالاست، **يَا مَنْ جَلَّ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ**. که باز در دعای صباح است، **اللَّهُمَّ يَا مَنْ دَلَعَ لِسَانَ الصَّبَاحِ بِنُطْقِ تَبَلُّجِهِ وَ سَرَّحَ قَطْعَ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ بَغْيَاهِبِ تَلْجُجِهِ وَ اتَّقَنَ صُنْعَ الْفَلَكَ الدَّوَّارِ فِي مَقَادِيرِ تَبَرُّجِهِ وَ شَعَّعَ ضِيَاءَ الشَّمْسِ بِنُورِ تَأْجُجِهِ يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَنِ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ وَ جَلَّ عَنِ مُلَائِمَةِ كَيْفِيَّاتِهِ يَا مَنْ قَرَّبَ مِنْ خَوَاطِرِ الظُّنُونِ وَ بَعُدَ عَنِ مَلَاخِظَةِ الْعُيُونِ وَ عِلْمَ بِمَا كَانَ قَبْلَ أَنْ يَكُونُ**<sup>۲</sup>. که مقصود در عین اینکه دور است، نزدیک است، از همه چیز نزدیک‌تر است.

اولاً می‌فرماید: **جَلَّ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ** و از هم جنس بودن با مخلوقات دور است. به واسطه‌ی اینکه مخلوقات او از خودشان هستی ندارند، از خودشان وجودی ندارند، محدود هستند و تشخّصی از خودشان ندارند. ولی او همه چیز را دارد.

چه نسبت خاک را با عالم پاک<sup>۳</sup>

**أَيْنَ التُّرَابِ وَ رَبُّ الأَرْيَابِ؟**<sup>۴</sup> چه انتسابی دارد، نسبتی می‌توانیم قائل بشویم بین خاک و عالم پاک؟ ولی در عین حال با همه هست و هیچ جا نیست که او نباشد.

نیست جایی که نباشی آنجا<sup>۵</sup>

۱. مفاتیح الجنان (دعای کمیل)، ص ۶۳.

۲. مفاتیح الجنان (دعای کمیل)، ص ۶۰.

۳. گلشن راز، ص ۲۲.

۴. شرح دعاء الصباح، ملاهادی سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۳۷۲، ص ۲۲۳.

۵. دیوان رضی‌الدین اریتمانی، رضی‌الدین آریتمانی، تهران: نخل دانش، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰.

خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا يَمْبَائِنَةٌ وَ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا يَمْمَازِجَةٌ. می فرماید که خداوند خارج است از اشیاء، نه به اینکه دور باشد و مثلاً بگوییم، فرض کنیم که او در آسمان باشد و ما در زمین باشیم، خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا يَمْبَائِنَةٌ.

داخل است در همه ی اشیاء ولی نه به ممازجه، مخلوط بشود مثل اینکه آب و گلاب را با هم مخلوط بکنیم و امثال اینها. دو چیز مغایر را مخلوط بکنیم که یکی شده ولی دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا يَمْمَازِجَةٌ، داخل شده اند در هم ولی به ممازجه.

أَمَّا حَقُّ تَعَالَى شَأْنَهُ اَيْنَطُورِ نَيْسْت، در همه ی موجودات هست، در همه جا هست، در همه نفوذ دارد. نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ<sup>۱</sup>. ما به شما از ریسمان گردن نزدیک تریم، ریسمان ورید، این رگ ورید که باعث حیات قلب است، که خون از آنجا وارد قلب می شود، ما از او نزدیک تریم، که حیات شما به ماست که این اندازه داخل در اشیاء است، ولی نه اینکه ممزوج و مخلوط بشود، مثل گلاب که با آب قاطی بشود، اینطور نیست. و همینطور نزدیک هم هست، دور هم هست. به واسطه ی چه؟ به واسطه ی اینکه ارتباطی بین ما و او نیست، ما فانی هستیم و او باقی، ما حادث هستیم او قدیم و بنابراین ارتباطی نیست.

## توحید [۵۴]

ارتباط صورت عقلی با معقول و خارج معلوم، و ارتباط کلی و جزئی با عدم جامع نمایان است، و جامع ظهور و وجود خارجی است که مظهر عقلی است، پس جامع بین معلومات باری و تجلیات عینی و مظاهر همان وجود عینی است که در همه ساری است و مظهر است و ظهور ربط است بین ظاهر و مظهر:

ای ز وجود تو نمود همه

جود تو سرمایه‌ی بود همه<sup>۱</sup>

## توحید [۵۵]

به لوحی یا نقشی در عقل، علم که صفت ذات است درست نیاید، که در مرتبه‌ی خود نادار و محتاج به نادار گردد، اعتبار نسبی به ذات عین ذات نشود و تابع مقدم نگردد، پس در سه مقام یک است اگر تعیین اعتبار نشود و علم نفس به ذات خود عین علم به قوا و صور است.

## توحید [۵۶]

رحمن و رحیم دو بال الله‌اند و رحمت رحمانی و رحیمی دو  
پله فیض مقدس و تجلی ظهوری و نمایش اسم ذات است  
رحمت که فضل و امتنان است موجد و مظهر اشیاء و  
رحیمیت مکمل آنها است رحمن هم دوش اسم اول و  
رحیم یاور اسم آخر است رحمن آفریننده، رحیم رساننده  
است و به اعتباری رحمن قوس نازل و باطن اسم ظاهر  
است و رحیم قوس صاعد و باطن اسم باطن است.

بحث در صفات حق تعالی بود که بیان می‌فرمودند ابتدا که مربوط به مقام واحدیت  
است که ذات حق تعالی شأنه است در مرحله‌ی ظهور و بعداً در مراتب اسماء و صفات  
بیان می‌کنند.

چون برای خداوند اسم زیاد است، فرق بین اسم و صفت، همان معنی مصدری را  
صفت می‌گوییم و اسم آن چه مشتق از مصدر است. مثلاً «علم» صفت حق تعالی شأنه  
است، «عالم» اسم است. «قدرت» صفت و «قادر» اسم برای حق تعالی شأنه است. پس اسم  
از صفت پیدا می‌شود و صفات هم همانطور که قبلاً هم گفته شده صفات حقیقیه‌ی  
محضه، عین ذات حق تعالی شأنه است و آنها هم هفت یا هشت تا هست.

عالم و قادر و حی است و مرید و مدرک

هم سمیع است و بصیر است و متکلم صادق

صفات عین ذات اوست و اسم هم از همان صفت منتزع می‌شود. مرحله‌ی بعدی  
صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه است که عین ذات حق است ولی به نسبت موجودات و  
افاضاتی که حق تعالی نسبت به این عالم دارد. که از جمله از اسماء بزرگ الهی رحمان  
است و رحیم.

رحمان یعنی خیلی رحم‌کننده، رحیم هم همینطور. رحمان، مهربان و رحیم هم  
مهربان، خیلی مهربان. اینها از صفات حق است، از صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه.

مشرکین مکه در نام‌های خدا اسم رحمان نداشتند، الله داشتند که بِسْمِكَ اللَّهُمَّ همیشه می‌گفتند و مشرکین یمامه اسم خدا را رحمان می‌گفتند و قریش چون که مشرکین یمامه رحمان می‌گفتند، آنها نمی‌گفتند و مخالف بودند که این اسم گفته بشود. در قضیه‌ی حدیبیه وقتی بین پیغمبر و مشرکین صلح شد و قرارداد عدم تعرّض و متارکه‌ی جنگ بسته شد در آن اوّل فرمودند به علی عَلَيْهِ السَّلَامُ که بنویس، حضرت به اصطلاح امروز دیکته می‌فرمودند، املاء می‌فرمودند و علی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌نوشت. اوّل فرمودند بنویس: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. همان موقع سران قریش که از جمله سهیل بن عمر، که از سران قریش بودند ابوسفیان، اینها گفتند نه. برای چه؟ الرَّحْمَنُ خدای یمامه است، چرا همانطور که ما معمول داریم نمی‌نویسید؟ بگو بِسْمِكَ اللَّهُمَّ. حضرت فرمودند خیلی خب حالا الرَّحْمَنُ الرَّحِيمِ را ننویس. بِسْمِكَ اللَّهُمَّ به نام تو ای خدا و درست هم هست. بعداً باز فرمودند بنویس این قراردادی است، مصالحه‌ای است بین محمّد بن عبدالله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ پیغمبر خدا، بین رسول الله محمّد بن عبدالله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با سران قریش.

[حاضرین صلوات فرستادند و بندگان حضرت آقای رضاعلیشاه طاب‌ثراه

توضیحاتی فرمودند]

آهسته بگویید همانطور که گفتیم ما اهل دل هستیم و در مجلسی که اهل دل باید به سکوت برگزار کرد. صلوات بسیار خوب است بارها گفتم صلوات خودش از ادعیه‌ی بزرگ و عبادت است. گفتن صلوات عبادت است. صلوات بر پیغمبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و آل پیغمبر عبادت و از عبادات بزرگ است. این جمله‌ی معترضه است که می‌گوییم: حتی حضرت رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فرمودند اگر کسی اسم من را بشنود و بر من صلوات نفرستد جفا کرده، نسبت به من ظلم کرده است. یعنی من را دعا نکند. همینطور که ما می‌گوییم مرحوم فلان شخص، مرحوم می‌گوییم یا خداوند رحمتش کند این بالاترین دعا است. حضرت از همه‌ی مسلمین درخواست کرده که او را دعا کنند. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ یعنی خدایا درود بفرست و رحمت بفرست بر محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و بر آله محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

این وظیفه‌ی هر مسلمی است که حتی در موقعی که مشغول نماز هستند اگر کسی

نام آن حضرت را ببرد، حتی در آن موقع بگوید اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ اشکالی ندارد. در قرآن می فرماید: مثلاً مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، این مستحب است در همان موقع صلوات بفرستند اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ. ولی امر نشده که حتماً صلوات را بلند بفرستند. صلوات بلند برای موقعی است که شکوه و عظمت جنبه‌ی اسلامی پیدا بشود. و الا در یک غزوه‌ای بود حضرت تشریف می بردند به جایی و بعد حضرت فرمودند الله اکبر، همه بلند گفتند الله اکبر. فرمودند: مگر خدا ناشنواست، مگر خدا کراست که شما این قدر بلند می گویند؟ اگر شما بلند می گویند برای خداست که خدا می شنود، پس آهسته بگویند. البته در یک موقعی برای شکوه اسلام صلوات بلند بفرستند، تکبیر بلند بگویند: الله اکبر، الله اکبر و لا اله الا الله و امثال اینها در آن موقع برای شکوه اسلام و برای اینکه اجتماع و اتحاد و اتفاق همدیگر را نشان بدهند لازم است. ولی در این قبیل مجالس باید ساکت باشند، ساکت باشند و با دل خود مشغول باشند و توسلی هم که می گویند با دل. این است که هر وقت نام آن حضرت در مجالس فقری برده می شود، مجالس نطق و اینها البته ما هم باید همیشه برای شکوه مجلس، برای عظمت اسلام در مقابل دیگران افتخار کنیم به اینکه به نام آن حضرت متوسل هستیم و پیروی آن حضرت می کنیم، بلند صلوات بفرستیم، هر چقدر هم بیشتر، بلندتر باشد که در اطراف بشنوند البته بهتر است. ولی در این قبیل مجالسی که باید دل با خدا باشد و دل پراز گفتگو و لب خاموش باشد، بهتر این است که این قبیل مواقع، چون که گاهی به همان ترتیب حواسش پرت می شود، یا دیگری مشغول یاد خداست و بعد این توجه ندارد، آنوقت تشتت خاطر برایش پیدا می شود، حواسش پرت می شود، یا گوینده و امثال اینها.

این است که همانطور که قبلاً عرض کردم در عین اینکه صلوات از عبادات حساب می شود و باید هم گفته بشود و مخصوصاً مؤمن و فقیر که خودش ظاهراً و باطناً بستگی به آنها دارد و بسته‌ی به آنها می داند و افتخار می کند به پیروی آنها باید خب وقتی نام آن حضرت را می شنوند صلوات بفرستند. در آیات قرآن همانطور که عرض کردم وقتی اسم حضرت برده می شود مستحب است که صلوات هم بفرستند و بگویند. همانطور که در آن

آیه هست مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ<sup>۱</sup> خب صلوات بفرستند اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ با خودش یا به همینطور آهسته و یا بلندتر. ولی در عین حال لازم نیست حتماً بلند صلوات بفرستند مگر در همان مجامع که برای شکوه است.

این است که در آن موقع حضرت وقتی فرمودند که اینطور بنویس، علی عَلَيْهِ السَّلَامُ نوشت، تقریباً به این عبارت نوشت: این مصالحه نامه‌ای که بین رسول الله محمد بن عبدالله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با سران قریش منعقد می‌شود. آنها گفتند این حرف را ننویس مگر از اسم پدرت ننگت می‌آید که تنها بنویسی محمد بن عبدالله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ? لازم نیست رسول الله بگویی. ما اگر اقرار داشتیم که تو پیغمبر خدا هستی که دیگر مخالفت با تو نمی‌کردیم، دشمنی با تو نمی‌کردیم، جنگ نمی‌کردیم، پس ما قبول نداریم که بنویسی رسول الله. حضرت فرمودند: این کلمه‌ی رسول الله را خط بکش. علی عَلَيْهِ السَّلَامُ عرض کرد من ممکن نیست کلمه‌ی رسول الله را خط بکشم. حضرت فرمودند که پاکش کن، خط بکش. علی عَلَيْهِ السَّلَامُ عرض کرد من کلمه‌ی رسول الله را هیچ خط نمی‌کشم. بالاخره حضرت خودشان قلم را از علی عَلَيْهِ السَّلَامُ گرفتند، و روی رسول الله را خط کشیدند و فرمودند همین قضیه برای تو هم پیش خواهد آمد، به علی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمودند همین قضیه برای تو پیش خواهد آمد.

و آنوقتی بود که بعد از قضیه‌ی صفین بنا شد حکمین باشد. حضرت قبول نمی‌کردند، فرمودند: امر خدا و خلافت که حکمیت ندارد. گفتند: نخیر، اینها گفته‌اند ما باید به قرآن، یعنی ما حاضریم قرآن را حکم قرار بدهیم، در قرآن هم می‌فرماید وقتی دو نفر با هم اختلاف داشتید حکمی معین کنید. پس شما دو تا هم با هم اختلاف دارید، پس حکم معین کنید. هر چه حضرت فرمود این غیر از آن اختلافات مالی و امثال اینهاست، ولی قبول نکردند. گفتند ممکن نیست، باید حتماً آن کسانی که بعداً سران خوارج شدند و منافقین مانند اشعث بن قیس.

حضرت فرمودند: خیلی خب عبدالله بن عباس. گفتند: نخیر عبدالله بن عباس پسر عمویت هست حتماً طرف تو را خواهد گرفت و ما راضی نیستیم، یک نفر بی طرف



می‌خواهیم و ابوموسی اشعری آدم مقدسی است، نمازگزاری است، زاهدی است، خیلی مقدس است. حضرت فرمودند: او بلد نیست، نمی‌تواند. گفتند: ممکن نیست، باید حتماً ابوموسی باشد. آنوقت در قرارداد نوشتند به عنوان اینکه او را حَکَم قرار بدهند. به عبدالله بن عباس فرمودند بنویس: «امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب»، به این عبارت تقریباً. آنها گفتند: ما اگر تو را امیرالمؤمنین می‌دانستیم که مخالفت با تو نمی‌کردیم و نخیر حاضر نیستیم که کلمه‌ی «امیرالمؤمنین» بنویسیم. حضرت آنوقت فرمودند: صَدَقَ عَنِّي رَسُولُ اللَّهِ يَا صَدَقَ أَخِي رَسُولُ اللَّهِ، پسر عموی من یا برادر من رسول خدا راست فرمود. عرض کردند چیست قضیه؟ فرمود: آن روز حدیبیه به من فرمود برای تو هم چنین روزی پیش خواهد آمد.

حضرت فرمود: کلمه‌ی امیرالمؤمنین را خط بکش. عبدالله بن عباس گفت ممکن نیست من خط بکشم. همانطور که علی عَلَيْهِ السَّلَام قبول نکرد که رسول الله را خط بکشد، عبدالله بن عباس هم قبول نکرد که کلمه‌ی امیرالمؤمنین را بردارد، این را خود حضرت خط کشیدند.

مقصود اینکه، **صَحْبَتِ الرَّحْمَنِ بُوْدِ وَ الرَّحِيمِ**. در آنجا، کلمه‌ی رحمان مورد مخالفت مشرکین قریش واقع شد. و این کلمه‌ای بود که در یمامه خدا را می‌گفتند رحمن. از این جهت در آن آیه‌ی شریفه هم می‌فرماید: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى<sup>۱</sup>. بگو به آنها که کلمه‌ی الله را بگویند یا کلمه‌ی الرَّحْمَن را بگویند، هر کدام را بخوانید و خدا را به او بخوانید اسماء حسنی زیاد دارد، که رحْمَن و الله هر دو اسماء خدای است، خداوند است. منتها الله اسم جامع است، جامع جمیع صفات کمالیه است و الرَّحْمَن یکی از صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه است. که رحْمَن یعنی بسیار مهربان، رحیم هم همینطور.

آنوقت می‌فرمایند اینها دو بال هستند برای کلمه‌ی الله و دو تا صفتی هستند که اضافه می‌شود به موجودات، رحمت رحمانی و رحیمی. باز اصطلاحی عرفا دارند که شیخ

محي الدّين هم بيان کرده است، فيض اقدس و **فيض مقدس** می گویند.

فيض اقدس يعني همان ظهور حقّ تعالى و جلوه‌ی حقّ تعالى، جلوه‌ی اسمایی که بر اعيان ممکنات ظهور کرد. اين را فيض اقدس می گویند. و بعد تجلّی در عالم مشیّت یعنی درجه‌ی پایین تر که خواست او نسبت به خلقت موجودات، آن را عالم مشیّت می گویند، عالم مشیّت را اصطلاح شيخ محي الدّين می گوید، **فيض مقدس**. فيض اقدس درجه‌ی بالاتر و بعدش **فيض مقدس** فيضی است که از طرف حقّ تعالى خود فيض مقدس است از شوائب کثرات و امکانات و استعدادات، ولی افاضه می کند همان تجلّی او مانند نور آفتاب که وقتی به زمین می تابد خود نور پاک است، اما به زمین می تابد اقسام مختلف و الوان مختلفه پیدا می شود. **فيض مقدس** هم نسبت به موجودات همينطور است.

آنوقت قوس نزول داريم و قوس صعود. قوس نزول یعنی همان فيض حقّ تعالى. همانطور که پيش گفتيم فيض حقّ تعالى در قوس نزول تنزل می کند. یعنی آن را تشبیه به دایره که بکنیم، از عالم بالا، نقطه‌ی اولیّه که ذات حقّ و **فيض مقدس** حقّ باشد تجلّی می کند بر عالم عقول و نفوس و جبروت و ملکوت، ملکوت علوی و ملکوت سفلی، نفوس کلیّه و نفوس جزئیّه، عالم مثال و عالم ناسوت تا آخرین مرحله‌ی تنزل، اين را قوس نزول می گویند و آنچه که در اینجا، در قوس نزول، به موجودات افاضه می شود آن را رحمت رحمانی می گویند که جنبه‌ی ایجاد باشد و موجد است. یعنی آنچه که برای ظاهر ایجاد و رسیدن به آن کمال موجود لازم است، آن را به رحمت رحمانیّه و تجلّی ظهوری نسبت به اين عالم که نمایش حقّ تعالى است، جلوه‌ی حقّ تعالى در اين عالم در مراتب نزول است. و رحمت رحيمي در قوس صعود است، یعنی وقتی به عالم بالا می روند. قوس صعود برای همه نیست، رحمت رحيمي برای همه نیست. رحمت رحيمي برای آن اشخاصی است که در مقام سلوک واقع شده باشند و سالک الی الله باشند و در قوس صعود به سوی عالم بالا قدم بزنند، آنوقت رحمت رحيمي است که شامل حال آنهاست.

رحمت رحمانی نسبت به تمام موجودات اين عالم عمومیت دارد. هر کسی را مطابق استعداد، بلکه هر موجودی را مطابق استعداد و قابلیت خودش، به او از وجود و لوازم وجود

عنایت فرموده است. بشر احتیاج به خوراک دارد، احتیاج به لباس دارد، احتیاج به مکان دارد؛ راهش را نشان داده است، عقل داده و راهش را نشان داده که همه چیز را پیدا بکند. پس روزی دهنده به او روزی داده است. خلاصه رحمان روزی دهنده است. حیوانات، همینطور گیاه، نباتات، آن خوراکی که برای انسان هست که خوراک نبات نیست، یعنی همان را به نبات نمی دهد. باز خوراک دیگری است مال نبات. خوراکش خب تقویّت کردن زمین است، آبیاری کردن است و امثال اینها، هر موجودی را، هر شیئی را مطابق استعداد و فراخور حال خودش به او عنایت فرموده و روزی داده و خوراک داده، این رحمت رحمانیه است.

اما از اینجا به بالا، هر کسی، هر شیئی بلکه هر کسی، هر فردی از افراد انسان، آن لیاقت ندارد که مشمول رحمت رحیمیّه واقع بشود و رحمت رحیمیّه شامل حال او بشود. رحمت رحیمیّه به اصطلاح متکلمین و به اصطلاح شرع، رحمت رحمانی همان جنبه ی اسرافیلی و میکائیلی است. یعنی اسرافیل جان دهنده است، آن قوه ای که حیات می دهد و میکائیل همان قوه ای که روزی می دهد، این دو تا مظهر رحمت رحمانی هستند. رحمت رحیمی مربوط به جبرئیل است. چون جبرئیل مربّی سالکین الی الله است. مربّی است و آنها را به مقام خودشان می رساند و در قوس صعود از این عالم کمک می کند، ازین عالم ناسوت همینطور ترقّی می دهد آنها را تا به عالم بالا می رسند. تا به جایی می رسد که دیگر مقام علویّت عَلَوِيَّةٌ و محمّدیّت مُحَمَّدِيَّةٌ که اینها آخرین مقام بشری است، اعلای مقام بشریّت هستند که جبرئیل هم در آنجا دیگر کُمیتش لنگ دارد و بالاتر استاد جبرئیل هستند. این رحمت رحیمی است که در قوس صعود است.

به عبارّه آخری اگر رحمان، چون چهار اسم بزرگ برای حقّ تعالی است، چهار صفت است که در قرآن مجید می فرماید: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ<sup>۱</sup>، یعنی خداست اوّل، خداست آخر، خداست ظاهر و خداست باطن، پس چیز دیگر نماند. یعنی هر چیزی یا ظاهر است یا باطن، ظاهر اوست باطن اوست، اوّل اوست آخر اوست.

آنوقت رحمان چیست؟ مظهر اولیّت است چون از آنجا شروع می‌شود و ایجاد شروع می‌شود و رزق و روزی داده می‌شود تا به این عالم می‌رسد، پس مظهر اولیّت است. در عالم صعود رو به بالا می‌رود، رو به بالا می‌رود و رو به مقام خودش می‌رود که معاد است، او آخر است. به واسطه‌ی اینکه رو به آخر می‌رود، رو به مقصد می‌رود. رحمت رحیمی هم نام، یعنی هم‌ردیف و یاور اسم آخر است. رحمت رحمانی اسم اوّل و رحمت رحیمی اسم آخر است.

و یا اینکه بعبارةً آخری رحمت رحمانی در قوس نزول است و باطن کلمه‌ی ظاهر است. چون یکی از اسماء حقّ تعالی الظاهر است، هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ<sup>۱</sup>. آنوقت ظاهر، باطن حقیقی این کلمه چیست؟ همان رحمانیّت و فیضی است که حقّ تعالی می‌دهد. پس رحمان مساوق با ظاهر می‌شود و رحیم آن مراتب باطنی و از عالم بالا و عالم قوس صعود است، پس مطابق با باطن می‌شود.

بنابراین رحمان مساوق با اوّل و ظاهر است و رحیم مساوق با آخر و باطن. این است که بعد از اسم الله در واقع رحمن و رحیم جامعیت دارد. درست است اسم العلی هم مقام بلندی است، وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ<sup>۲</sup>. چون الله در واقع با العلی یکی است. آن وجهی که علی الغیب است به نام الله است، آن وجهی که علی الظاهر است به نام العلی است. بعبارةً آخری، الله مظهرش عرش است و العلی مظهرش کرسی است و از این جهت آن هم اسم بسیار بزرگی است. ولی آن که نسبت به موجودات و نسبت به این عالم و افاضه‌ی به این عالم بسیار بزرگ است رحمن است و رحیم. که گفتیم رحمن مساوق است با دو اسم اوّل و ظاهر و رحیم هم مساوق است با دو اسم آخر و باطن.

۱. سوره حدید، آیه ۳.

۲. سوره بقره، آیه ۲۵۵.

## توحید [۵۷]

تن آیه‌ی جان و جان نمونه‌ی جانان است و موجودات  
ظهورات است رحمت رحمان جلوه‌ی نَفْسُ الرَّحْمَنِ و او  
نمایش دهنده اعیان و اعیان ملابس اسماء و اسماء  
نمایش واحدیت و آن تفصیل احدیت ذات است، باطن و  
ظاهر مقابلند اما تقابل جان و تن، جان و تن چون متحد  
نمایند اما واحد باشند کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ<sup>۱</sup> هر آن در زمان و  
مکان و غیب و شهادت به لباسی جلوه‌گر است چون  
ظهورات نفس به صور.

تن از این عالم است، بدن انسان از این عالم است و از عالم ناسوت و از عالم ماده و طبیعت، ولی روح که از این عالم نیست. به دلیل اینکه ما هر چه جستجو بکنیم و کنجکاوی بکنیم، حتی شیارهایی را که در مغز هست یا آن دهلیزهای قلب را، تمام آن قسمت‌ها را بشکافیم و جستجو بکنیم و تجزیه و تشریح بکنیم اصلاً جان پیدا نمی‌شود، چیز مخصوصی که جان در او باشد. ولی در عین حال می‌توانیم منکر جان بشویم؟ می‌شود منکر جان شد؟ با اینکه در هر جای بدن که بگردید، در هر جای بدن که بگردید، اصلاً جانی پیدا نیست. ولی در عین حال غیر از جان چیز دیگری هست؟ به دلیل آنکه این بدن وقتی که مُرد یعنی چه؟ یعنی جان رفت. آنوقت چه می‌شود؟ او را بدن نمی‌گویند، جسد می‌گویند، یعنی تن بی‌روحی که هیچ اثر جانی در آن نیست، نه حرکت می‌کند، نه احساس دارد و نه قوا دارد. هیچ ندارد. با آن حیوان دیگر که به ظاهر مُرده، هیچ فرقی ندارد، با جماد فرقی ندارد. پس، آنکه این را حرکت می‌داد چه بود؟ آن جان بود.

که قضیه‌ی آن اعرابی که بارش را به شتر بسته بود و در مسافرت بود. بین راه شترش مُرد. این بارش را برداشت و بعد گفت: ای شتر پاهای تو که همان پاهاست، دست و پای تو همان هاست، پشت تو هم که همان پشت است، چشم تو هم که همان است، پس آن که

این بارها را حرکت می‌داد چی بود که تو حالا نمی‌توانی حرکت بدی؟ آن که این بارها را حرکت می‌داد چه بود؟ یعنی جان بود. پس جان غیر از بدن است، ولی در عین حال مسلط بر بدن است و مهیمن بر بدن است. به ظاهر البته دو تا می‌گوییم ولی در حقیقت تا وقتی که جان در این بدن است، جان و بدن هر دو یکی است. به دلیل اینکه اگر یک مختصر سوزنی به زیر ناخن فرو برود می‌بینیم ناراحت می‌شویم و احساس آلم می‌کنیم یا به مختصر دندان دردی می‌بینیم تمام بدن درد گرفته است. آخر اینکه اگر جان غیر از بدن می‌بود که نباید این احساسات را داشته باشیم.

پس جان تا وقتی که در این عالم است و تا وقتی در بدن است در واقع عین اوست، عین او که نیست ولی مسلط بر اوست، مسلط است و در همه جا اثر مال اوست، اثر مال تن نیست. یا حتی عمل انعکاسی که اصطلاح روانشناسی هست. بعضی‌ها هستند که خیلی خوابشان سبک است، انگشتی به پایشان می‌زنند یک دفعه تکان می‌خورند، در صورتی که خواب است. این چی بود؟ این جانش بیدار است. این عمل انعکاسی می‌رود به مخ، مخ کوچک و در آنجا بر می‌گردد به اعصاب و تکان می‌خورد، جان امر می‌کند به اینکه پایت را حرکت بده، پایت را تکان بده که مانع از آن تماسی که شده است باشد. پس در عین حال که یکی است باز هم جداست.

خواب بهترین نمونه و مثال است برای حقیقت ذات حق تعالی شأنه در این موجودات. همانطور که در حدیث: *خارج عن الأشياء لا بمباینة و داخل فیها لا بممازجة*. یعنی خداوند خارج از اشیاء و این موجودات و این عالم است، ولی نه اینکه بینوتی باشد و جدایی و از هم دور باشند. داخل در اشیاء هم هست، ولی نه اینکه به ممزوج بودن، مثل اینکه ماست با شیره که مخلوط بکنند، یا مثل گلاب و آب که با هم مخلوط بکنند، بگوییم مخلوط شده است. اینطور نیست که جدا باشد، بینوتی باشد، ممازجتی باشد با هم در داخل بودن یا بینوتی باشد در خارج بودن. جان هم نسبت به تن همینطور است.

آنوقت تن علامت جان است. تن تا وقتی زنده است و در این عالم هست، همان تن خب دلیل این است که جانی هست. و الا اگر جسد باشد و مُردار باشد که جانی نیست. کسی

توجهی به او می‌کند؟ بلکه بسیاری از اشخاص هستند که از مُرده، آن کسی که بهترین دوستشان است و بهترین شخص که مورد علاقه‌شان هست اگر بمیرد بعد از مدتی شب می‌ترسند با او در یک جا باشد. اینکه همان دیروز است که زنده بود و نهایت علاقه داشتید و می‌خواستید با او باشید. حالا چطور شد می‌ترسید؟

پس آن که مورد علاقه بوده آن چیز دیگری است و نه تن است. پس تن علامت اوست، تا وقتی زنده است و حیات دارد، البته به تبع او مورد توجه است. ولی وقتی مُردار است مأمور هستیم بهترین دوست خودمان را، بهترین شخص مورد علاقه خودمان را دفن کنیم، زیر خاک کنیم. آیا ما حاضر هستیم زنده‌ای را زیر خاک بکنیم؟ تا چه رسد به دوست و عزیز خودمان؟ نه! ولی در عین حال وقتی از دنیا رفت همان را زیر خاک می‌کنیم. پس تن غیر از جان است، جان غیر از تن است. ولی در عین حال **تن آیه‌ی جان** است، علامت جان است. آنوقت جان چیست؟

**جان نمونه‌ی جانان است.** یعنی جان از خودش چیزی ندارد و از جای دیگری

است که افاضه شده است. همانطور که حافظ می‌گوید:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست

روزی رخس بی‌نم و تسلیم وی کنم<sup>۱</sup>

که این را باید تسلیم او بکنیم و باید تسلیم او باشیم تا بتوانیم کاملاً تسلیم او بکنیم. وقتی در این عالم تسلیم او باشیم، تسلیم او می‌کنیم. آنوقت این عالم هم نسبت به حق تعالی همینطور است. که:

حقّ جان جهان است و جهان جمله بدن

اصناف ملائکه قوای این تن

افلاک عناصر و موالید اعضاء

توحید همین است به جز این همه فن<sup>۲</sup>

۱. دیوان حافظ، ص ۴۳۴.

۲. رساله سه اصل، محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۰، ص ۱۵۹. (با کمی تفاوت)

نسبتی که این موجودات به حَقِّ تعالی دارند همینطور است. و اینها ظهورات رحمت رحمانیه‌ی حَقِّ هستند، در این عالم ظهورات رحمت رحمانیه‌ی حَقِّ هستند که همان جنبه‌ی اسرافیلی و میکائیلی باشد. آنوقت رحمت رحمانی همان جلوه‌ی نَفْسُ الرَّحْمَنِ است. نَفْسُ الرَّحْمَنِ یکی از اصطلاحات و اسم‌های است که عرفا بر مقام مشیّت اطلاق کرده‌اند، تجلّی حَقِّ تعالی در مقام فیض مقدس. و این هم باز از فرمایش پیغمبر ﷺ کسب شده است.

وقتی او بیس قرن اسلام آورد، می‌گویند توسط علی علیه السلام در یمن اسلام آورد، شترچران بود، مادری داشت که زندگانی مادر را او اداره می‌کرد و شتر می‌چرانید و حقوقی که داشت، مزدی که می‌گرفت با مادرش زندگانی می‌کرد و مراقب حال مادرش بود. مدّتی که گذشت، بعضی می‌گویند که قبل از رفتن علی علیه السلام به یمن، اسلام آورد بطوری که در جنگ احد دندان او هم شکست و از ابتدا اسلام آورد. ولی زیارت پیغمبر نکرده بود. از مادرش اجازه گرفت که من چند روزی به مدینه برای زیارت پیغمبر بروم. مادرش گفت خب تو می‌روی، من را به که می‌سپاری؟ من کسی را ندارم. چطور من را می‌گذاری؟ به که می‌سپاری؟ این اصرار کرد. بالاخره مادرش گفت به شرط اینکه بروی به مدینه و اصلاً ننشینی. همانطور برو به مدینه، بدون اینکه بنشینی، زیارت کن و برگرد. آمد، همانطور پیاده آمد. وقتی وارد مدینه شد، به در خانه‌ی حضرت آمد، پرسید: گفتند: حضرت سفر تشریف بردند. از طرفی مادرش هم به او اجازه نداده که در مدینه بماند، حتّی اجازه نداده بنشیند و فقط اجازه داده همانطور ایستاده زیارت کند و برگردد. نخواست بر خلاف امر مادر رفتار بکند، فقط آمد در خانه‌ی حضرت را بوسید و رفت. از دل زیارت کرد و برگشت. وقتی حضرت از سفر مراجعت فرمودند وارد منزل شدند فرمودند: اِنِّیْ اَسْمُ نَفْسِ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ<sup>۱</sup>، من بوی خدا از جانب یمن می‌شنوم، از جانب یمن مثل اینکه فیضی رسیده است. عرض کردند که بله او بیس قرنی برای زیارتتان آمد، نبودید. مادرش به او اجازه نداده بود که بنشیند، این است که نماند، همان در خانه‌ی شما را بوسید و رفت. این است که کلمه‌ی نَفْسُ الرَّحْمَنِ فرمود،



من نفس خدایی را از جانب یمن می شنوم.

این اصطلاح از این کسب شده است، از فرمایش حضرت رسول ﷺ و عرفا یکی از اسمایی که برای مقام تجلی و مشیّت، تجلی فیض مقدس گذاشته اند نفس الرّحمن است. این نفس الرّحمن وقتی به مقام ظهور رسید «رحمت رحمانی» و «رحمت رحیمی» می شود، «در نزول: رحمانی و در صعود: رحیمی». این است که می فرماید: رحمان جلوه‌ی نفس الرّحمن است. یعنی نفس الرّحمن است که مقام مشیّت است و مقام فیض مقدس است که جلوه می کند بر اعیان ممکنات و استعدادات و این عالم به منصفی ظهور می رسد. پس همان نفس الرّحمن نمایش اعیان موجودات است. آنوقت اعیان چیست؟ اعیان همان ظهورات اسماء هستند، اعیان موجودات. برای اینکه در اخبار هم رسیده است و عرفا هم می گویند که هر یک از موجودات مظهر یکی از اسم های حقّ تعالی هستند. یعنی آنها اسم اسمند. یعنی آن اسمایی که برای حقّ هست. اسماء بلا واسطه هست، اینها هم اسم هستند برای حقّ. پس اینها همه باز با عالم اسماء ارتباط دارند، عالم اسماء هم همه نمایش واحدیت حقّ هستند. به واسطه‌ی اینکه همه یکی هستند، عالم، قادر، غیب، مُدرک. اینها همه چیست؟ همان مقام واحدیت حقّ است. به واسطه‌ی اینکه متحدند، جدا نیستند، هر کدام جدا نیستند که به قول اشاعره قدمای ثمانیه قائل بشویم، بلکه همه با ذات حقّ تعالی شأنه متحدند. پس اسماء نمایش واحدیتند.

واحدیت چیست؟ تصویر احدیت ذات است. یعنی چون اصطلاحاتی که دارند عرفا مقام احدیت، احدیت یعنی یگانه، یعنی هیچ ترکیبی هم در آن نیست، بسیط صرف است. قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، احدیت؛ آن مقام غیب الغیوب است که دیگر در اینجا لِاسْمِ عَنهُ وَ لَا رَسْمٌ.<sup>۲</sup> مقام عِماء است که آيِنَ كَانَتْ رَبُّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ؟ قَالَ عَائِلًا كَانَتْ فِي عِماء<sup>۳</sup>. و مقام غیر ربوبی است، آنوقت واحدیت همان مقام احدیت است که وقتی ظهور می کند مثل

۱. سوره اخلاص، آیه ۱.

۲. بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۱، ص ۱۳۹

۳. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۱۴۰.

اینکه فرض کنیم در اینجا اتاق در پشت اتاق، در توی اتاق یک نفر نشسته است و پرده کشیده از آنجا صحبت می‌کند، می‌شنود. یک مرتبه پرده برداشته می‌شود و خودش دیده می‌شود. حالا این مقام واحدیت این است که پرده‌ی احدیت از جلوی حجاب احدیت برداشته شده است. آنوقت مقام واحدیت ظهور می‌کند. مقام واحدیت هم مقام تجلی و مقام اسماء و صفات است. پس واحدیت هم تصویر احدیت ذات است.

اما باطن و ظاهر، صورت ظاهر مقابل همدیگر هستند. یعنی باطن آنچه که در درون است و ظاهر آنچه که در بیرون است، اینها مقابل همدیگر هستند. ولی حقیقتش یکی است. یعنی حقیقت ظاهر، حق تعالی شانه است، حقیقت باطن هم حق است. حقیقت اول اوست حقیقت آخر هم اوست. پس غیر از اوایی نیست، پس همه با او متحدند. آنوقت مراتب این عالم، این عوالم هم هر روز یک جلوه‌ای و یک ظهوری از ذات حق تعالی شانه می‌شود که **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**. یعنی هر روزی در یک شأنی از عالم هست. یعنی به اصطلاح تکرار است و تجلی، درست است در این عالم تجلی او، ولی اینها سریان دارد حرکت موجودات و هر کدام یک استعدادی دارند تا در مقابل او که واقع شدند، تجلی او می‌شوند. و الا در هر مکانی، در هر عالمی، در غیب و شهادت لباسی مطابق همان ظهور می‌کند. اختلاف صور پیدا می‌شود ولی اختلاف حقیقی نیست.

هر دم به لباس دگر آن یار برآمد

## توحید [۵۸]

تمام نمایش از او است كُلُّ مَنْ عَلَيَّا فَاِنَّ<sup>۱</sup>، جمله اسمیه

است یعنی كَانِ اللّٰهُ وَاَلَاِنَّ كَمَا كَانِ ازل با ابد هم‌دوش و

تمام در این سروش:

یار بی پرده از در و دیوار

در تجلی است یا اولی الابصار<sup>۲</sup>

درباره‌ی صفات و تجلیات حق مرقوم فرمودند...

وجه خدای است و وجه خدایی که موجودات به عالم بالا دارند یا آن رویی که خداوند عنایت می‌فرماید و با آن وجه بر موجودات تجلی می‌کند، آن باقی می‌ماند. یعنی همان نور، همان نوری که خداوند بر موجودات افاضه کرده است و می‌کند و همه را روشن کرده و نورانی کرده، او باقی است. وَاَلَا این موجودات دیگر همه از بین رفتنی هستند و همه تاریکند و از خودشان هیچی ندارند.

این است که حدیث می‌فرماید که: كَانِ اللّٰهُ وَاَلَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ. یعنی خداوند بود و هیچ چیز با او نبود. یعنی در آن مقام احدیت و در آن مقام عظمت جلال خداوند ظهور داشت ولی هیچ چیزی با او نبود. یعنی موجودات در آن مقام نبودند و در آن مقام غیر از عظمت او و غیر از تجلی او و غیر از ذات او چیزی نبود که می‌گویند وقتی پیش حضرت جنید این عبارت را گفتند، این عبارت از معصوم است عَلَيْهِ السَّلَام، كَانِ اللّٰهُ وَاَلَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ<sup>۳</sup> و جنید وقتی که شنید فرمود: وَاَلَاِنَّ كَمَا كَانِ، یعنی حالا هم همانطور است که بوده، یعنی حالا هم غیر از حق چیزی نیست. که،

همه اوست هر چه هست یقین

جان جانان و دلبر و دل و دین<sup>۴</sup>

۱. سوره الرحمن، آیه ۲۶.

۲. دیوان هاتف اصفهانی، ص ۶.

۳. بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۲۳۴: خدا بود و هیچ چیز با او نبود.

۴. کلیات عراقی، ص ۱۲۲.

غیر از او چیزی نیست **الآنَ كَمَا كَانَ**. و بنابراین ازل و ابد یکی است. ازل یعنی قسمت بدون ابتدا؛ ابتدایی نداشته باشد او را ازل می‌گویند. **حَقَّ تَعَالَى** ازل است، یعنی اصلاً نمی‌شود اؤلی برای او فرض کرد. یک وقتی فرض کنید که نباشد، همیشه بوده است، این ازل بودن است. ابدی هم هست، یعنی نمی‌شود وقتی فرض کرد که خدا نباشد. پس هم ازل است هم ابدی. در مقام او ازل و ابد یکی است. یعنی ابتدا و انتها همه اوست: **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**<sup>۱</sup>.

پس ازل و ابد در آن مقام یکی است و فقط جلوه‌ی اوست که در این عالم هست. و الا موجودات همانطور که گفتیم از خودشان چیزی ندارند، نوری ندارند، نور در واقع **عِبَارَةٌ** آخرای وجود است، هستی‌ای است که خداوند به موجودات بخشیده است. همان نور وجود، نور هستی به آنها عنایت شده است، آنوقت استعدادات ظهور کرده است. که:

## یار بی پرده از در و دیوار

### در تجلی است یا اولی الابصار

که همان ذات **حَقَّ تَعَالَى** شأنه است و جلوه‌ی او و تجلی او که در همه جا جلوه‌گر است.

آنوقت، وقتی جلوه‌ی او پیدا شد، موجودات استعداداتشان بروز می‌کند، ظهور می‌کند. یعنی آن که زشت است و آن که زیباست در مقابل آن نور و روشنایی معلوم می‌شود. آن که قلم است مثلاً خط خوب است یا خط بد، قلم خوب است یا قلم بد، نقاشی خوب است یا نقاشی بد، اینها همه در آن موقع ظهور می‌کند. و الا در غیر آن موقع هیچ پیدا نیست و هیچ تمایزی بین آنها نیست.

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد

موسیقی با موسیقی در جنگ شد<sup>۲</sup>

۱. سوره حدید، آیه ۳.

۲. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۴۷۷.

یعنی وقتی رنگ پیدا شد، این عالم و نور وجود افاضه شد، ظهور موسی علیه السلام می شود

موسیی با موسیی در جنگ شد

این تعبیر است، مقصود نه موسی علیه السلام با موسی علیه السلام در جنگ نیست. موسی علیه السلام با آن کسی که در مقام احدیت و در مقام بالا از خودش هیچی نداشت، چون در آن مقام اصلاً در آن شقاوتی نیست. شقاوت در ذات اوست، در نور خدایی که نیست. ولی در این عالم موسی علیه السلام و فرعون پیدا می شود، در آن عالم غیر از موسی علیه السلام نیست. آن عالم، عالم سعادت است، عالم بالا، عالم شقاوت نیست. شقاوت عالم نازل است. ولی در این عالم که ظهور پیدا می کند فرعون ظاهر می شود، موسی علیه السلام با فرعون اختلاف پیدا می کند.

چون به بی رنگی رسید کان داشتی

موسی و فرعون کردند آشتی<sup>۱</sup>

ولی در آنجا دیگر فرعون غلظتی ندارد، فرعون هیچی نیست، تحت الشعاع است، تحت الشعاع است و نمی تواند کاری بکند. در آنجاست که حقیقت تجلی احدیت بروز و ظهور می کند و اختلاف و تمایز برداشته می شود. یعنی عالم سعادت است، عالم بالا. آنهایی که اشقیاء هستند در مرتبه ی نازله و عالم ملکوت سفلی می روند، تنزل می کنند و اصلاً در آنجا نیستند.

## توحید [۵۹]

جان روزنه‌ها جسته و ظهور نموده حقیقتِ اِبصار بلکه بصر را اگر پی بری، جان را بفهمی و هکذا سمع و سایر درها، و اشعه از مجمع مجتمع و به اشعه منشعب گشته پس کلام قدیم است با آنکه حادث است وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ وَ هُوَ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ<sup>۲</sup> و حصر است حول در او و هکذا قُوَّة و ادراک و سمع و بصر و حیات و غیرها.

ما نمی‌توانیم حقیقت جان را درک بکنیم. همانطور که هفته‌ی گذشته گفتیم هر چه کنجکاوی بکنیم در مغز و شیارهای مغز را تجزیه بکنیم، تفکیک بکنیم و تشریح بکنیم، نمی‌توانیم پی ببریم به اینکه جان در آنجا هست یا نیست، یا در کجا هست یا قلب و غیر آنها. ولی می‌توانیم منکر جان بشویم؟ شخص زنده آیا جان ندارد؟ چرا جان دارد. به دلیل اینکه خب همه‌ی کارها از او صادر می‌شود. پس در عین اینکه نمی‌توانیم جان را پیدا بکنیم و او را درک بکنیم و معرفت به حقیقت او پیدا کنیم، نمی‌توانیم هم منکر بشویم. این در مقابل برای آن شخصی که واقعاً منصف باشد و عاقل باشد، نسبت خدا هم در این عالم همینطور است. یعنی با اینکه نمی‌توانیم در این عالم به حقیقت حق تعالی پی ببریم، مع ذلک می‌توانیم منکر بشویم به اینکه در همه جا آن مصنوعات از خودشان هیچی نیستند و تغییرات آنها مانند تغییرات بدن است و احکام بدن در این عالم هم پیداست. و مع ذلک جان از کجا ظهور می‌کند؟ از روزنه‌هایی که در بدن است نمایش می‌دهد. یعنی جان می‌بیند، خودش به تنهایی نمی‌بیند به وسیله‌ی چشم می‌بیند. این چشم روزنه‌ای برای اِبصار و برای بصر، برای دیدن است. اصل دید مالِ جان است. به دلیل اینکه وقتی جان رفت این چشم هر چه هم پر نور، هر چه هم دیدش در حیات خوب باشد مع ذلک اصلاً دیدی ندارد، و هیچ نمی‌بیند. پس چه شد؟ کی بود که باعث دیدن شد؟ آن افاضه‌ی جان

۱. سوره شوری، آیه ۱۱.

۲. سوره فرقان، آیه ۵۸.

بود که اینطور مقدر شده است به اینکه جان به توسط چشم بیند و ارتباط بصری با موجودات این عالم پیدا بکند.

می شنود اما به توسط گوش، یعنی به توسط چشم دیگر نمی شنود، هر چند چشم باز باشد، یا کسی که گوشش کر باشد هر چند چشمش باز باشد باز نمی شنود. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه این روزنه‌ای است که جان از آنجا می بیند و عمل انعکاسی شنیدن و هم آن صداها را می شنود، ضربات را توجه می کند و از آنجا به اصطلاح روانشناسی قدیم، به حس مشترک می رود و از حس مشترک پخش می شود و به مرکز دماغ می رود و آنجا شنیدن را احساس می کند؛ یا بوییدن را به توسط دماغ، یا چشیدن را به توسط دهن و به توسط زبان و گلو و دهن یا لمس کردن یعنی احساس کردن را به توسط قوه‌ی لامسه که در تمام بدن منتشر است. پس اینها همه روزنه‌هایی هستند برای افاضه‌ی جان بر آنها و جان به توسط آنها ارتباط با عالم خارج پیدا می کند و قدرتی هم که دارد باز به توسط همان اراده‌ای است که در وجود او هست که باز اراده به توسط اوست و امثال اینها ظهور می کند و این اشعه‌ی جان به حس مشترک می رسد از حس مشترک (به اصطلاح روانشناسی قدیم) منشعب می شود و پخش می شود؛ یک عصب به چشم می آید؛ از طرف راست به چشم چپ، از طرف چپ به چشم راست. و همانطور اعصابی هست که به گوش می رسد، اعصابی هست که به بینی می رسد که این حالات در او، این قوا در او ظهور می کند. یعنی یک جا مجتمع می شود و از آنجا متفرق و تقسیم می شود.

در خداوند هم همینطور است، همینطور ذات حق تعالی شأنه، از ذات حق گویایی به بشر افاضه می شود، بنابراین اصل کلام در اوست، گفتن در اوست که قرآن بر پیغمبر نازل شده است، و در هجرت به پیغمبر آخر الزمان قرآن نازل شده و ظاهراً حادث است، یعنی تازه است، تازه است به واسطه‌ی اینکه پیغمبر قبلاً نبوده است. در زمان عیسی علیه السلام که این قرآن نبوده، در زمان موسی علیه السلام نبود. ولی در عین حال وقتی ارتباط به حق تعالی پیدا می کند کلام قدیم می شود، مقصود بیان صفات حق است.

چون درباره‌ی کلام، کلام حق بین اشاعره و معتزله اختلاف است. اشاعره می گویند

کلام حقّ تعالیٰ قدیم است و بنابراین می‌گویند قرآن قدیم است، چون کلام حقّ تعالیٰ شأنه است و قدیم است که قائل هستند به قدمای ثمانیه. یعنی صفات ثبوتیه‌ی حقیقیّه خارج از ذات حقّ است و هر کدام هم قدیم هستند؛ از جمله کلام. چون یکی از اسماء حقّ تعالیٰ متکلم است، یعنی سخن گوینده.

معتزله می‌گویند که آخر اگر این صفات قدیم باشد زائد بر ذات می‌شود. باز امامیه معتقدند، یعنی شیعه‌ی امامیه معتقدند به اینکه این صفات زائد بر ذات نیستند و عین ذات هستند، قدیم هستند به قدم ذات، نه اینکه جداگانه باشند. معتزله می‌گویند این صفات اگر قدیم باشند و زائد بر ذات هم باشند قدمای ثمانیه لازم می‌آید. یعنی یکی ذات حقّ تعالیٰ، یکی هم هفت صفتی که عین ذات اوست، هفت صفتی که صفات حقیقیّه باشند. پس بنابراین هفت قدیم لازم می‌آید، این شرک است. این لازم می‌آید که قُدما با خود ذات حقّ تعالیٰ، هشت تا باشند و این را رد می‌کنند.

این است که معتزله می‌گویند قرآن حادث است، قرآن قبلاً نبوده و خداوند بعداً بر زبان پیغمبر ایجاد کرده است. این اختلاف بین معتزله و اشاعره بود و در ابتدا بطوری بود که هر کدام آن دیگری را تکفیر می‌کردند و حتی خلفا می‌نشستند و می‌گفتند علما بیایند و با هم مذاکره کنند و مباحثه بکنند. مأمون جزو معتزله بود. وقتی که اینها مباحثه کردند بعد گفت هر کسی که بگوید قرآن قدیم است او را می‌کُشم، او کافر است؛ این قدر با هم اختلاف داشتند. اشاعره می‌گفتند قرآن قدیم است و معتزله می‌گفتند قرآن حادث است.

ولی شیعه چه می‌گوید؟ امامیه می‌گوید که کلام حقّ تعالیٰ عین ذات حقّ است، قدیم نیست که جدا از او باشد، ولی وقتی که به صورت لفظ در می‌آید و به صورت تکلم زبانی در می‌آید، در آن مقام، در مقام عالی، قدیم است. اما آنجا کلام حقّ است، هنوز ظهور نکرده است، هنوز برای بشر مفهوم نشده است. وقتی که بر قلب پیغمبر نازل شد که می‌فرماید: **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ<sup>۱</sup>، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مَبَارَكَةٍ<sup>۲</sup> و....** وقتی بر قلب مبارک پیغمبر نازل شد

۱. سوره قدر، آیه ۱.

۲. سوره دخان، آیه ۳.



و از قلب مبارک به تدریج، نجومماً بر صدر مطهر آن حضرت تنزیل شد، آنوقت قرآن پیدا می‌شود.

کلمه‌ی قرآن یعنی مجموعه، جمع شده. در آن مقام عالی همه مجتمع است قرآن است، ولی وقتی به این عالم می‌رسد فرقان می‌شود. فرقان یعنی از هم جدا، فارق بین حق و باطل و از هم جدا، آیات جدا جدا نازل شده است. در آن عالم، در آن مقام عالی که هنوز به ما نرسیده است و در قلب مبارک حضرت جا داشت، همه مجتمع بود، همه‌ی حقایق در وجود او و در قلب او جمع بود. آنجا قرآن است، وقتی که به این عالم آمد و به صدر مطهر حضرت تنزیل شد و به زبان حضرت آمد و ما درک کردیم، آنوقت فرقان می‌شود. تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ<sup>۱</sup> و آن حادث است. وقتی صورت لفظ پیدا می‌کند او حادث می‌شود، اما حقیقتش قدیم است، پس بین قول به قَدَم و قول به حدوث جمع شده است.

وقتی قول به قَدَم است آن کلام اجمالی که عین ذات حق تعالی شأنه است. مثلاً فرض کنید یک نفری اصلاً اظهار علم نکند، اظهار اینکه فعل می‌داند و عالم است نکند، اصلاً چیزی نگوید، ولی در دلش، می‌گویند این عالم است. وقتی که تحصیل کرده و کامل باشد ولو به زبان نگوید، ولو تعریفی نکرده باشد ولی مع ذلک می‌گویند عالم است. پس این مرحله‌ی ظهور به زبان، مرحله‌ی دیگری غیر از آن مرحله‌ی عالم بودن است. یا کسی که ساکت است، می‌گویند این متکلم بسیار خوبی است، ناطق بسیار خوبی است، اما وقتی هم که ساکت است می‌گویند ناطق بسیار خوبی است. یعنی چه؟ آنوقت که نطق نمی‌کند، نطق هم موقعی دارد.

پس حق تعالی هم در مقام ذاتش متکلم است، ولی حقیقت تکلم عین ذات اوست. یعنی در این عالم بروز نکرده است. کلام حق تعالی در هر عالمی مطابق شأن آن عالم بروز می‌کند. یعنی در عالم جبروت مطابق همان عالم عقل و جبروت و در عالم ملکوت مطابق همانها و در این عالم که عالم ناسوت است باید به این زبان. یعنی اگر به این زبان نباشد و اینکه ظهور پیدا نکند، یک خطایی می‌شود.

این است که بعضی از حکماء کلام نفسی را منکرند و می‌گویند اینکه در ذهنش هست، در نفسش هست، کلام نفسی قبول ندارند و منکر هستند. ولی بعضی می‌گویند نه، این کلام قبلاً در ظهور، در ذهن ما پیدا شده است، این کلام نفسی است و بعداً به تدریج ظهور می‌کند.

به هر حال ذات حقّ تعالی شأنه کلامش با او متحد است و قدیم است. از نظر اینکه این کلام و متکلم بودن عین ذات اوست و همیشه متکلم است ولو اینکه ما کلامی نشنیده‌ایم، ولو اینکه کلامی نگوییم. که می‌گوید:

همه عالم صدای نغمه‌ی اوست

که شنید این چنین صدایی دراز؟<sup>۱</sup>

پس بنابراین کلامش قدیم است، اما نسبت به ما حادث است. به واسطه‌ی اینکه قرآن نبود و بعداً پیدا شد، بعد ظهور کرد. به واسطه‌ی پیغمبر ظهور کرد و بشر قرآن را درک کرد. بنابراین، در عین اینکه کلام قدیم است، حادث است. در عین اینکه حادث است حقیقتش قدیم است.

همینطور است شنوایی و بینایی. خداوند سمیع است، یکی از صفات حقّ تعالی شأنه سمع، یکی بصیر است، که یکی از اسماء حقّ سمیع و یکی از اسماء حقّ بصیر است. سمیع یعنی شنوا، بصیر یعنی بینا، یعنی آنچه ما می‌کنیم می‌بیند، آنچه ما می‌گوییم می‌شنود:

آنی که تو حال دل نالان دانی

احوال دل شکسته بالان دانی

گر خوانمت از سینه‌ی سوزان شنوی

وَرَدَمَ نَزَمَ زَبَانَ لالان دانی<sup>۲</sup>

پس می‌داند، هم شنواست و هم بیناست. ولی در عین حال می‌خواهیم ببینیم که

۱. کلیات عراقی، ص ۱۲۴.

۲. سخنان منظوم ابوسعید ابی‌الخیر، تهران: انتشارات کتابخانه شمس، ۱۳۳۴، ص ۹۸.

آیا گوش دارد؟ یعنی اینطور گوش دارد، اینطور چشمی دارد؟ نه! حقیقت سمع و بصر عین ذات اوست و همیشه هم هست و قدیم هم هست و متحد با ذات اوست. وَهُوَ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ. پس جمله‌ی حقیقی، چون حیات یکی از صفات حقّ تعالیّ شأنه است. حیات یعنی زندگی، زنده‌ی جاوید را می‌گویند حیات دارد. برای اینکه ما حیات که داریم از خودمان نداریم. حیاتی است که خداوند به ما بخشیده است، حیاتی است که از دیگری است. به دلیل اینکه وقتی رفتیم، مُردیم، این روح از بین رفته و تن انسان لاشه‌ای شده است. که:

این جان عاریت که به حافظ سپرد دوست

روزی رخس بی‌نم و تسلیم وی کنم<sup>۱</sup>

این حیات ما از خود ما نیست، این حیات عاریتی است. آن که حیات از خودش هست و هیچ از او منفک نمی‌شود کیست؟ ذات حقّ تعالیّ شأنه است. که:

آن چه تغیر نپذیرد تویی

آن که نمرده است و نمیرد تویی<sup>۲</sup>

پس بنابراین حیات حقیقی مالِ اوست. وَهُوَ الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ، پس اوست زنده‌ای که هیچوقت نمی‌میرد، مرگ بر او راهی پیدا نمی‌کند.

بنابراین، آنهایی که از خودشان هیچی ندارند مجبورند، باید مراجعه کنند، به آن کسی رو بیاورند که همه چیز از خودش هست، وَاللّٰ مَا غَنِي نِيْسْتِيْم. يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ<sup>۳</sup>، ای مردم شما محتاجان و نیازمندان به سوی خدا هستید. خداست که بی‌نیاز است و غنی است. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه همه چیز را از خودش دارد، هیچ احتیاجی به خارج ندارد. اما ما هیچی از خودمان نداریم همه‌اش به خارج احتیاج داریم. همان دید ما، وقتی یک

۱. دیوان حافظ، ص ۴۳۴.

۲. مخزن الاسرار، ص ۷.

۳. سوره فاطر، آیه ۱۵.

ضعفی در این آلت دید پیدا شد، نمی بینیم یا دید کم می شود، محتاج به طیب می شویم. یا در خوراک محتاج هستیم به اینکه آذوقه تهیّه بکنیم، باید زراعت بکنیم یا از گوشت حیوانی استفاده بکنیم یا از گیاهان و در لباس همینطور. پس، از همه جهت محتاجیم. ولی آن که هیچ احتیاجی ندارد و همه چیز از خودش است، او ذات حقّ تعالیّ شأنه است.

بنابراین، لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ، هیچ گردشی و هیچ قوّه‌ای نیست مگر به توسط خدا، خداوندی که بسیار بلند است و بسیار با عظمت و بزرگ است. پس، همه چیز از اوست و او از خودش دارد بدون اینکه احتیاجی به دیگری داشته باشد. ولی ما هیچ چیز از خودمان نداریم و همه اش به او محتاجیم.

## توحید [۶۰]

کُلُّ از وجود و به وجود و او دارای کُلُّ است و فیض حقّ با هر  
ذره هست و به اندازه‌ای که نور رفته کمالات جلوه گر گشته  
بلکه درون خانه تاریک به اندازه که روشنی رفته به همان  
اندازه اشیاء مرئی است حتّی در مقام قبول وجود، وجود به  
قبول صرف هست فَكُلُّ شَيْءٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ قابل یکی، فاعل  
در کُلُّ یکی، صانع یکی، و خاک یکی، کوزه و خم و کاسه و  
منقل و تخته در می‌آید:

که این یک شد محمد ﷺ آن ابو جهل<sup>۱</sup>

و تبدیل صور اشیاء، محسوس است. و تبدیل ماهیت،  
محال است. و آنچه در فلز است، تبدیل ماهیت نیست بلکه  
تبدیل صورت است، بلکه تبدیل اعراض است. جواهر  
اعراض است و نمایش صفات که از غیر موصوف محال  
است و ظهور اوصاف از غیر موصوفات امکانیه بی شبهه  
است و به تجربه این واضح شده فَكُلُّ شَيْءٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ  
وَ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ

تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ<sup>۲</sup>

بگذر ز خیال و وهم و بنگر

تا دائره نقطه‌ای نماید<sup>۳</sup>

هر چه در این عالم هست، از حقیقت هستی است. یعنی اگر هستی نباشد و  
هستی‌ای نباشد که موجودی نیست، صفتی نیست، عالمی نیست، پس همه از هستی

۱. گلشن راز، ص ۵۹.

۲. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۱۹۶.

۳. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، محمد اسیری لاهیجی، بمبئی: ۱۳۱۲، ص ۱۵.

است. هستی چیست؟ هستی در ما عارضی است. یعنی:

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیّن‌ها امور اعتباری است<sup>۱</sup>

هستی در میان ما از خود ما نیست و از غیر است، خب می‌بینیم که نیست می‌شویم، آنچه داریم نیست می‌شود. حیوانات، گیاهان، انسان، سایر افراد موجودات همه از بین می‌روند، كُلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَاِنٍ<sup>۲</sup>. پس به چه چیز ظهور پیدا می‌کنند؟ به وجودش. حقیقت وجود آن چیزی است که از خودش هستی داشته باشد. اگر خود وجود و هستی از خودش هستی نداشته باشد و محتاج به وجود دیگری باشد، این دور و تسلسل لازم می‌آید و این هم ناقص می‌شود. پس باید بگوییم که حقیقت وجود، هستی از خودش هست، حقیقت وجود همان کسی است که واجب الوجود است. واجب الوجود یعنی وجودش واجب است و باید حتماً در او وجود باشد و او دارای کُلِّ است. یعنی اوست که همه‌ی چیزها را دارد، همه‌ی صفات حقیقیه و صفات خوب را دارد، صفات کمالیه را داراست. این حقیقت هستی در این عالم، مانند خورشید، ظهور می‌کند. خورشید خودش حقیقت نور است. بعد در این عالم نور افاضه می‌کند، این فیض او می‌شود. یعنی دو مرحله پیدا می‌شود، یکی خود خورشید، یکی نور او. ذات حق تعالی شأنه در مقام خودش لِأِسْمِ عَنَّهُ وَلَا رَسْمٍ<sup>۳</sup>، اصلاً به آن مقام راهی نیست، به عنوان مثال مانند خورشید. آنچه ما با او ارتباط پیدا می‌کنیم و او باعث ایجاد موجودات می‌شود همان تجلّی اوست، همان نور حق تعالی است، افاضه‌ی حق است. مانند نور خورشید که بر همه جا می‌تابد و روشن می‌کند.

بنابراین، فیض حق تعالی با همه‌ی موجودات هست، در همه‌ی مراتب و عوالم هست و هر اندازه که فیض حق تعالی و نور حق تعالی رفته است، صفات کمالیه‌ی حق هم قدم گذاشته است. یعنی همان مثالی که بارها گفته شده، نور آفتاب در اینجا می‌تابد،

۱. گلشن راز، ص ۵۴.

۲. سوره الرحمن، آیه ۲۶.

۳. بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۱، ص ۱۳۹.

آنوقت از اینجا به آن اتاق، از آن اتاق به آن اتاق عقب‌تر، آن اتاق عقب‌تر تا به جایی می‌رسد که یک کمی، یک مختصر نور ضعیفی دارد که حتی اوّل که آدم می‌رود تاریک است و نمی‌بیند، بعد وقتی چشم عادت کرد، می‌بیند. یک کمی با تاریکی صرف فرق دارد. برای چه؟ برای اینکه مدام از نور دور شده است، از نور حقیقی و از نور آفتاب دور شده، مدام کم شده تا به جایی می‌رسد که قوه‌ی نور است. یعنی قوه‌ی التّور است و استعداد صرف است. آنوقت هر چه به عالم بالا نزدیک‌تر می‌شود کمالات معنوی، کمالات وجودی در او بیشتر ظهور می‌کند.

به همین جهت است که ما می‌گوییم که صفات کمالیه‌ی حقّ تعالی در بشر بیشتر از دیگران وجود دارد. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه او به حیث معنا به حقّ تعالی نزدیک‌تر است و می‌رود در مقام طبیعت و در مقام قوس نزول و صعود عالم جبروت است. اینها هر کدامشان در مقام خودشان ساکن هستند یعنی دیگر تحرّکی ندارند. عالم جبروت تحرّک ندارد. یعنی همیشه عقل عقل است و ملائکه‌ی مهیمین یا ملائکه‌ی صافّاتِ صَفّاً. آنطوری که در قرآن مجید رسیده است ملائکه‌ی صافّاتِ صَفّاً یعنی همیشه در مقابل عظمت حقّ تعالی صف کشیده‌اند و رو به او و حیران در ذات او هستند. او دیگر تغییری نمی‌کند، هیچوقت آنها سجود نمی‌کنند، هیچوقت رکوع نمی‌کنند، هیچوقت سر به این طرف نمی‌کنند، سر به آن طرف نمی‌کنند. آنهايي که ملائکه‌ی رُكع هستند همیشه در حال رکوعند، که مرتبه‌ی پایین‌تر عالم ملکوت است. آنهايي که ملائکه‌ی سُجّد هستند که قوای مأمور مدبّره‌ی این عالم باشند، آنها همیشه در حال سجودند، سر را بلند نمی‌کنند.

اما انسان هم رکوع می‌کند، هم سجود می‌کند، هم در مقابل عظمت او صافّات است و هم رو به بالا می‌رود. به این جهت، همه‌ی مراتب را دارا می‌شود. انسان از مرتبه‌ی استعداد، مدام استعدادش کامل می‌شود تا به جایی می‌رسد که دارای همه‌ی صفات است؛ از ملائکه‌ی صافّاتِ صَفّاً هم بالاتر می‌رود. و به جایی می‌رسد که می‌گوید از خودم بی‌خود شدم و چیزی درک نکردم، یک مرتبه دستی به شانهِ من خورد و احساس آرامش و احساس بروندی کردم، به خود آمدم، آنوقت ندا رسید که «تو کی هستی و من کی هستم».

عرض کردم: «تویی خداوند قادر متعال و منم بنده‌ی عاجز بی‌نوا». آنوقت مذاکرات و رمزهای بین عاشق و معشوق شروع می‌شود. حضرت بعد می‌فرماید: مطالب دیگری و گفتگوهای دیگری شد که من نمی‌توانم و نمی‌گویم، به زبان نمی‌آورم که دیگری بفهمد.

ولی اوّل خداوند در آن مقام به پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خطاب می‌کند: اَنَا وَ أَنْتَ، وَ مَا سِوَى ذَٰلِكَ خَلَقْتَهُ لِأَجْلِكَ. یعنی خداوند خطاب به پیغمبر می‌کند می‌فرماید فقط من هستم و تو، من و تو، باقی موجودات را برای خاطر تو خلق کردم. این خطاب به پیغمبر در آن مقام معراج است. پیغمبر چه عرض می‌کند؟ پیغمبر عرض می‌کند: يَا رَبَّ أَنْتَ وَ أَنَا. خدا می‌فرماید: «من و تو»، پیغمبر عرض می‌کند: «تو و من». يَا رَبَّ أَنْتَ وَ أَنَا، وَ مَا سِوَى ذَٰلِكَ تَرَكْتَهُ لِأَجْلِكَ. یعنی فقط تویی و من و ماسوای اینها را برای خاطر تو ترک کردم. خدا می‌فرماید ماسوای را برای تو خلق کردم، پیغمبر عرض می‌کند برای خاطر تو ترک کردم، همه‌ی آنها را ترک کردم.

حسین بن علی عَلَيْهِ السَّلَام هم در آن آخر همین را گفت:

تَرَكْتُ الْخَلْقَ طُرّاً فِى هَوَاكَ

وَ أَيَّتَّمْتُ الْعِيَالَ لِكُنْ أَرَاكَ<sup>۱</sup>

من همه‌ی عالم را در هوی و عشق و محبت تو ترک کردم و عیال خودم را هم یتیم کردم، برای اینکه به ملاقات تو و به وصال تو نائل بشوم. که این خب حالات بزرگان ما بوده است.

مقصود، این استعداد بشری است که در آن عالم می‌رود، به جایی می‌رسد که اتصال پیدا می‌کند؛ جایی که لَا فَرْقَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ حَبِيبِهِمْ. آنوقت این به هر اندازه که روشنی حقّ تعالی و جلوه‌ی حقّ تعالی رفته به همان اندازه صفات ثبوتیه و صفات کمالیه‌ی حقّ هم در آن ظهور کرده است و هر چه در مرتبه‌ی پایین‌تر باشد که باز کمتر است.

بنابراین، همه مظهر ذات حقّ‌اند، در همه، آن حقیقت وجود به اندازه‌ی استعدادشان، ظهور کرده است. پس، همه چیز از وجود است، وجود هم که در همه جا

۱. منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، حبیب‌الله هاشمی خویی، تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.، ج ۱۳، ص ۳۴۰.



هست، فَكُلُّ شَيْءٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ، یعنی هر چیزی در هر چیزی هست. یعنی در نبات قوه‌ی حیوانی هست. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه وقتی بروز می‌کند، بالا می‌رود حیوان که می‌خورد، رو به حیوان می‌شود قوه‌ی حیات پیدا می‌شود. در حیوان قوه‌ی انسانی هست. برای اینکه وقتی از آنجا برود، وقتی که ترقی بکند وارد مرحله‌ی انسانیت می‌شود، پس همه‌ی چیزها در همه‌ی موارد هست. ولی فاعل یکی است، سازنده یکی است، صانع یکی است خالق یکی است، یعنی حق تعالی شأنه است. می‌فرمایند کوزه گر خاک را گل می‌کند و می‌مالد و می‌سابد، آنوقت چیزهای مختلف درست می‌کند. کوزه درست می‌کند، خُم درست می‌کند، کاسه‌ی سفالی درست می‌کند یا امثال اینها درست می‌کند. اینها چیست؟ همه همان گلی است که کوزه‌گر درست کرده، کوزه‌گر این گل را درست کرده و انواع مختلف را نشان داده است.

پس همه‌ی این موجودات را حقیقت حق تعالی افاضه کرده است. حالا ما می‌توانیم بگوییم که همان گل است که در کوزه هست، همان گل است که در خُم هست، همان گل است که در کاسه هست، پس همه در هم هستند. ولی در این مرحله که شد، در آن مرحله دیگر شقاوت بروز نمی‌کند، وقتی به این عالم می‌رسد شقاوت است. این است که ظهور محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آنجا، در اینجا هم او می‌شود، ولی چون شقاوت نیست. در اینجا ظهور می‌کند، ابوجهل می‌شود.

### که این یک شد محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن ابوجهل

صور اشیاء هم تبدیل می‌شود. یعنی صورت ظاهر همانطور که گفتیم: گل، کوزه می‌شود، خُم می‌شود، کاسه می‌شود و امثال اینها، ولی حقیقتش عوض نمی‌شود. به همین جهت ابوجهل در همان عالم هم استعداد شقاوت داشت، استعدادش استعداد شقاوت و طبیعتش طبیعت شقاوت بود. شقاوت تغییر نمی‌کند، به هیچ وجه تغییر نمی‌کند.

این است که راجع به کیمیا هم خب یک عده‌ای به این معتقدند که کیمیای واقعی محال است؛ کیمیایی که بخواهند طبیعت مس را طلا بکنند، این ممکن نیست. به واسطه‌ی اینکه مس به اصطلاح امروز هم آخر هر کدام می‌گویند یک ذراتی در مس، یا آن

اتمی که در مس هست، آن الکترون‌ها و پروتون‌هایی که در آن هست خیلی کمتر از آن اتمی است که در طبیعت طلا هست. پس چطور می‌توانند در آنجا، مگر بخواهند اتم را بشکافند و در وسط آن الکترون‌هایی و پروتون‌هایی زیادتر بکنند به اندازه‌ی آن که در طلا هست و این هم ممکن نیست؛ تا حالا که نتوانسته‌اند. بنابراین، طبیعت طلا بر نمی‌گردد، طبیعت مس طلا نمی‌شود. فقط ظاهرش را ممکن است درست بکنند، مثل همان آب طلا کاری که می‌کنند. و الا آن کیمیای حقیقی نیست. که می‌گوید:

زبان دان رموز کیمیا کیست

که گویم حل و عقد کیمیا چیست

نه بحث ما در آن امر محال است

که در اثبات و نفی اش قیل و قال است

سخن در کیمیای جسم و جان است

که گر خود کیمیا هست، آن است

بیا زین کیمیا زر کن مست را

غنی گردان وجود مفسلت را<sup>۱</sup>

والا آن کیمیا که غالباً آن اشخاصی که سابقاً ادعای کیمیاگری می‌کردند خودشان اصلاً هیچ چیزی نداشتند. حتی مثلاً یکی گفتند که من چقدر خرج کردم فعلاً فقط، حدود شصت سال هفتاد سال پیش، گفته بوده که فقط دو قران می‌خواهم که فلان چیز را بخرم و ضمیمه کنم تا این طلا بشود. خب بگو آخه تو اگر کیمیاگر هستی چطور به دو قران احتیاج داری که نمی‌توانی؟ اینطوری هستند غالباً این طوری است، برای اینکه کیمیای واقعی نیست. فرض کنیم صورت ظاهر، یعنی کیمیای ظاهری هم مثلاً فرض کنیم همین آهن یا فولاد که کیلویی چقدر است؟ آنوقت از آن ساعت‌های ریزی می‌سازند و همان ساعت را به ده هزار تومن می‌فروشند، این کیمیاست دیگر. لازم نیست که حتماً بگویند کیمیا این است

که مس را طلا بکنند. خب این چیزهایی که در اینجاها هست یا اتومبیل می سازند، اتومبیلی که چقدر آهن دارد یا فولاد یا امثال اینها، می فروشند یک میلیون تومان. خب این اندازه، اینها خودش کیمیاست. لازم نیست بگردیم عقب آن کیمیاها. صورت ظاهر هم، کار و هنر پیدا بکنیم بجای کیمیاست. اما آن کیمیای حقیقی، آن کیمیای واقعی که الاغ را انسان می کند، این کیمیاست. تبدیل صور، صور محسوسه ممکن است، تبدیل صورت ممکن است، همانطور که گفتیم: اشکال مختلف درست می کنند؛ طلا را به اقسام مختلفی به مدل های مختلف. ولی طبیعت تغییری نمی کند، طبیعت تغییر بردار نیست بلکه اعراض، عَرَض ها تغییر می کنند، صورت تغییر می کند، هیکل و شکل تغییر می کند. و اینها همه نمایش ذات حق است در موجودات به اقسام مختلف، به صفات مختلف، و الا از خودشان چیزی ندارند. آنوقت که ذات حق تعالی شأنه ظهور می کند، یعنی ذات حق تعالی شأنه تجلی می کند، سعید پیدا می شود، شقی پیدا می شود، محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پیدا می شود و ابوجهل پیدا می شود؛ علی عَلِيٌّ پیدا می شود، معاویه پیدا می شود. او شقاوتش را بروز می دهد و این هم که حقیقت سعادت است.

پس بنابراین **كُلُّ شَيْءٍ فِي كُلِّ شَيْءٍ**، یعنی در همه ی موجودات، حقیقت همه هست، چون حقیقت هستی است و در هر موجودی، هر وجودی، هر شیئی علامتی است بر اینکه او واحد است. به واسطه ی چه؟ برای اینکه ممکن نیست دو تا موجود از همه جهت یکی بشود، این ممکن نیست. پس هر موجودی یکی است. این خودش دلیل بر این است که خالقشان یکی است.

## بگذر ز خیال و وهم و بنگر

### تا دایره نقطه ای نماید

اگر این نقطه ی جوّاله که می گویند سابقاً آتش گردان داشتند و یک ذغال می گذاشتند، آنهایی که مخصوصاً می خواستند مثلاً برای قلیان یا برای منقل و امثال اینها، یک ریزه آتش در ذغال آتش گردان می گذاشتند، می چرخاندند، این روشن می شد. وقتی

شخص نگاه می‌کرد خیال می‌کرد دایره‌ای است، دایره‌ای می‌دید که روشن است و حرکت می‌کند، در صورتی که وقتی دقت بکنیم یک نقطه بیشتر نیست. همان یک آتش است که حرکت می‌کند. حالا همه‌ی این موجودات هم به خیال ما، ما خیال می‌کنیم که وجودی دارند و الا حقیقتش همه نقطه‌ی واحدی است که ذات حق تعالی شأنه است و الا ما از خودمان چیزی نداریم.

## توحید [۶۱]

ذات مَذَوِّتِ ذوات عارف ذات و عاشق ذات و ظهور ذات  
است و صفات ذات چون قدرت مثلاً موقوف بر موجودات  
کثرات و موقوف علیه مقصود و مقصود و جلاء موقوف بر  
استجلاء که أَحَبِّتُ أَنْ أُعْرَفَ پس تجلّی علی الدوام است.

صفات حقّ تعالی، صفات حقیقیّه‌ی محضه، همانطور که گفتیم عین ذات حضرت است. صفات حقیقیّه‌ی ذات اضافه هم داریم که حقیقیّه است، یعنی بالذات حقّ است ولی اضافیه هم هست نسبت به موجودات و نسبت به ممکنات. مثل «قادر»، حقّ تعالی قادر است، قدرت دارد، ولی هر قادری مقدور می‌خواهد. قدرت داشته شده، توانایی بر چه چیز دارد؟ بر خلق موجودات، بر اِفنای موجودات و تغییر موجودات و امثال آنها. بنابراین، موقوف است بر وجود موجودات. یا مثلاً «رازق»، رازق هم اضافیه‌ی محضه است. خب این رازق، رزق دهنده است، این مرزوقی می‌خواهد، پس مبتنی است بر این. این است که آنها را یا حقیقیّه‌ی ذات اضافه می‌گویند مثل «قادر» یا اضافیه‌ی محضه مثل «رازق»، اینها صفات اضافیه‌ی محضه است، ولی همه از خود ذات پیدا می‌شود. یعنی ذات حقّ تعالی **مذوّت ذوات** است، **مذوّت ذوات** یعنی بخشنده‌ی ذات هاست. یعنی همه‌ی موجودات، اعیان موجودات، اعیان ماهیّات را او ایجاد می‌کند. پس تذویت می‌کند. تذویت یعنی ذات دهنده، **مذوّت ذوات** اوست. و بنابراین همه از او پیدا می‌شود و همه از او ظهور می‌کند و او عارف به ذات خودش است، ذات خودش را می‌شناسد و می‌داند و چون که از او کامل‌تری نیست، پس بنابراین عاشق ذات خودش هم هست.

یعنی حکم مطلق است که، **كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي**  
**أُعْرَفَ**، من یک گنج پنهانی بودم و میل داشتم که شناخته بشوم و خلق را خلق کردم تا  
شناخته بشوم. که این **أَحْبَبْتُ** چیست؟ همان عشق است، دوست داشتم که شناخته بشوم  
یعنی محبّت داشتم، علاقه داشتم، موجودات را خلق کردم، برای اینکه موجودات آیینیه‌ی

ذات حَقِّ اند، مظهر ذات حَقِّ اند. موجودات را خلق کرد تا در آنها ظهور بکند و تجلّی بکند، پس در واقع خودش را خواسته، موجودات را خلق کرده است برای اینکه به او معرفت پیدا بکنند، پس باز خودش را خواسته، به واسطه‌ی شناسایی خودش خلق کرده است که آنها به او معرفت پیدا بکنند، پس باز ذات خودش را خواسته است. قضیه‌ی همان چند شب پیش است که آقای واعظی گفتند: کسی خدمت حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ آمد آینه‌ای هدیه آورد خدمت حضرت و عرض کرد که هر کسی وقتی پیش دوستش می‌رود میل دارد، علاقه دارد به اینکه هدیه‌ای ببرد که خب در آنجا ارزشی داشته باشد و با ارج باشد و من دیدم از خودت بهتر کسی نیست، من این آینه را آوردم که تو نگاه بکنی صورت خودت را ببینی. پس در واقع خودت را برای خودت آوردم. در واقع، جلوه‌ی خودت را آوردم که جلوه‌ی خودت را در آینه ببینی.

حالا حَقِّ تعالی هم همینطور، موجودات را خلق کرد برای اینکه خودش در آنها تجلّی کند و آینه‌ی ذات او باشند و بعداً هم معرفت پیدا بکنند و چون مقصود این است، اینکه درجات و مراتب مختلفه از عالی و دانی، کامل و غیر کامل که غیر کامل هم باز در استکمال بکوشد تا کامل بشود. این است که می‌فرماید: خَلَقْتُكَ لِأَجْلِی، بهترین موجودات است که می‌فرماید تو را برای خاطر خودم خلق کردم. یعنی اصلاً منظور اینست که معرفت پیدا بشود، تو دیگر مظهر کامل معرفت هستی. یا علی عَلَيْهِ السَّلَامُ آینه‌ی تمام نمای ذات حَقِّ است؛ همانطور که عمان سامانی می‌گوید:

چو خواست آن که جمال جمیل بنماید

علی شد آینه، خَيْرُ الْكَلَامِ قَلٌّ وَ دَلٌّ<sup>۱</sup>

یعنی خَيْرُ الْكَلَامِ قَلٌّ وَ دَلٌّ و او آینه‌ی تمام‌نما بود. هر که به آنها نزدیک‌تر باشد کمال‌شان بیشتر و جلوه‌شان زیادتر است. همه‌ی موجودات از جهاتی مظهر ذات حَقِّ هستند. وقتی می‌گویند خداوند «قادر» است، یعنی چه؟ یعنی می‌تواند موجودات را خلق کند، پس باید در مقابل، موجودی باشد، پس موقوف است بر موجودات کثرات. یعنی قدرت

حقّ تعالیٰ موقوف است بر موجودات؛ که حضرت مظفر علیشاه در اشعار خودشان می‌فرمایند:

ظهور تو به من است و وجود من از تو

فَلَسْتَ تَظْهَرُ لَوْلَايَ، لَمْ أَكُنْ لَوْلَاكَ<sup>۱</sup>

یعنی اگر بشر نمی‌بود او مظهر نمی‌داشت، پس بشر مظهر او هست، بلکه تمام موجودات مظاهر او هستند و هر کدام نزدیک‌تر باشد کامل‌تر است، بشر مظهر کامل‌تر است و باز در میان آنها هم هر کدام کامل‌تر هستند مظهریتشان هم اکمل است. که می‌گوید ظهور تو به من است، یعنی اگر من نباشم تو مظهر نداری، ظهور نداری، موجودات مقصود است. وجود من از تو، ولی وجود از کیست؟ وجود از حقّ تعالیٰ شأنه است؛ فَلَسْتَ تَظْهَرُ. بنابراین ظاهر نمی‌شوی اگر من نباشم. یعنی اگر موجودات نباشند، قدرتی ظهور نمی‌کند، مظهریتی نیست، او ظاهر باید باشد ولی در مظهر؛

فَلَسْتَ تَظْهَرُ لَوْلَايَ، لَمْ أَكُنْ لَوْلَاكَ

ولی من هم نیستم اگر تو، عنایت تو نباشد. اگر توجه و جلوه‌ی تو نباشد، من هم نیستم. بنابراین، قدرت حقّ تعالیٰ موقوف بر وجود موجودات است. أَحَبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ هَمِّهِمْ نَظِيرًا لِمَا نَعْنَى بِأَنَّ هَمَّيْنِ لَمْ يَكُنْ لَوْلَاكَ. «قدرت» بالاخره یکی از صفات حقّ است، صفات حقّ هم که صفاتی نیست که حادث باشد، چون صفات حقّ حادث نیست که بگوییم بعد پیدا بشود از همان اول قادر بوده است. پس از همان اول باید موجوداتی باشند، چه در عالم جبروت و چه در عالم ملکوت و چه در این عالم و همه، بنابراین تجلّی علی‌الدوام است. چون قدرت حقّ علی‌الدوام است و همیشه قادر است، قادر هم مقدوری می‌خواهد. پس تجلّی علی‌الدوام است؛ یعنی همیشه جلوه‌ی او هست.

فَالْفَيْضُ مِنْهُ دَائِمٌ مُتَّصِلٌ

وَالْمُسْتَفِيضُ دَائِرٌ وَزَائِلٌ<sup>۲</sup>

۱. دیوان کامل شمس مغربی، ص ۲۸۶.

۲. اسرار الحکم، ص ۲۰۶.

فیض او همیشه هست. مستفیض یعنی ماها که استفاضه می‌کنیم و فیض می‌گیریم از بین می‌رویم و این مخالف با حدوث عالم نیست. چون یک موضوعی است که بین حکماء و متکلمین و عرفا اختلاف است که آیا عالم حادث است یا قدیم؟ و آنهایی که منکر حق هستند، منکر ذات حق هستند، منکر خدا هستند می‌گویند عالم قدیم است، قدیم ذاتی. یعنی بالذات، عالم قدیم است. یعنی نمی‌توانیم وقتی فرض کنیم که آسمانی نباشد یا خورشیدی نباشد. این را آنهایی که منکر خدا هستند می‌گویند.

ولی ملّیین یعنی آنهایی که معتقد به مبدأیی و خالق هستند، یک عده می‌گویند به اینکه موجودات حادث زمانی هستند، که متکلمین باشند. ظاهر آیات و اخبار را گرفته‌اند و گفته‌اند حادث هستند، یعنی یک زمانی بوده که آسمانی نبوده، خورشیدی نبوده، زمینی نبوده و بعد بود شده است. این ایراد را می‌گیرند که زمان چیست؟ زمان گردش خورشید به دور زمین یا گردش زمین به دور خورشید است. به عقیده‌ی متقدمین بر اثر گردش خورشید به دور زمین و به عقیده‌ی امروز، بر اثر گردش زمین به دور خورشید، شب و روز پیدا می‌شود، بر اثر آن زوال پیدا می‌شود. اگر خورشیدی نبوده، زمینی نبوده، زمان یعنی چه؟ پس، زمان تابع خورشید است، بنابراین نمی‌توانیم بگوییم که موجودات این عالم حدوث زمانی دارد، اشکال پیدا می‌شود. این است که حکماء قائل هستند به اینکه قَدَمِ زمانی دارد و حدوث ذاتی. یعنی در مرحله‌ی ذاتش، در مرحله‌ی زمان، یعنی هر زمانی، چون زمان بر اثر خورشید پیدا می‌شود بر اثر زمین پیدا می‌شود، بر اثر گردش پیدا می‌شود. بنابراین نمی‌توانیم فرض کنیم زمانی را که این عالم نبوده، همانطور که مثال زدیم، چون زمان تابع خورشید و زمین است. بنابراین قَدَمِ زمانی باید بگوییم، ولی حدوث ذاتی، یعنی در مرحله‌ی ذاتش حادث است. یعنی هیچ موجودی از خودش وجود ندارد، همه را حق تعالی می‌دهد. همه‌ی موجودات وجودشان و هستی‌شان از حق تعالی شأنه است، پس حادث هستند. در مرحله‌ی ذات، حادث هستند. این معنی حدوث ذاتی است که در مرحله‌ی ذات از خودشان هیچ ندارند و از حق تعالی است. این است که می‌گویند:

وَالْمُسْتَفِیضُ دَائِرٌ وَزَائِلٌ



این اجزای موجودات، اجزای این عالم، افراد بشر، افراد حیوانات، افراد نباتات، بلکه جمادات، این کوه، نبوده وقتی کم کم به تدریج بر اثر مرور زمان و قرون مختلفه این پیدا شده است یا به تدریج همینطور هم از بین می رود. ولی نه آنکه اصلاً هیچ عالم در آن یک وقتی نبوده، نه! این مستفیض ها از بین می روند و باز جای آنها چیز دیگری می آید و همه حادث هستند. هیچیک از ذرات موجودات به خودی خود وجود پیدا نکرده بلکه از ذات حق، وجود پیدا کرده و همه حادث هستند.

مرحوم حاج ملا هادی سبزواری اصطلاح دیگری بالاتر از این دارند. می گویند «حدوث اسمی»، یعنی فقط به نام اسم، و الا همه ی موجودات تا وقتی آفتاب حقیقت و ظهور حق تعالی بر آنها هست، هستند، وقتی ظهور حقیقت از بین رفت و از جلوی نور حقیقت رد شدند، آنوقت فانی هستند. پس مثل اینکه در مرحله ی ذات تا وقتی مقابل خورشید احدیت هستند، موجودند. حدوثشان حدوث اسمی است. یعنی اسماً حادث هستند، چون او حقیقتاً قدیم است، ذات حق تعالی شانه حقیقتاً قدیم است و موجودات از خودشان هیچ ندارند و از او دارند. ولی در عین حال همیشه هستند یعنی ممکن نیست زمانی فرض کنیم که عالمی نباشد و نبوده باشد. پس بنابراین حدوث، حدوث اسمی است.

خدمت معصوم علیه السلام عرض می کنند که آیا قبل از این عالم عالمی بوده است، عالمی و آدمی؟ فرمودند: بله، قبل از این عالم هم عالمی و آدمی بوده است. باز مجدد عرض می کند که قبل از آن عالم، عالمی و آدمی بوده؟ باز حضرت می فرماید: بله. بالاخره می فرماید: اگر تا قیامت، (حالا عبارت درست کاملاً یادم نیست)، از من سؤال کنی همین جواب را می شنوی. یعنی اصلاً نمی شود که عالمی نباشد، به واسطه ی اینکه برای خدا نقص است، خدا خالق است، خدا قادر است، اگر عالمی نباشد که خلقی نیست دیگر، اگر عالمی نباشد که قدرتی نیست. پس باید اینها باشد. مقابل قادر، مقدور است. مقدور چیست؟ موجودات این عالم. پس باید باشد. بنابراین، **تجلی علی الدوام** است. یعنی همیشه ذات حق تعالی متجلی است و هیچوقت جلوه ی او از بین نمی رود.

## توحید [۶۲]

اگر چه واحد مبدأ اعداد و اعداد الی غیر النّهایه است و در

همه اوست لکن:

میان ماه من تا ماه گردون

تفاوت از زمین تا آسمان است<sup>۱</sup>

تعدد کجا است؟ تکرار یعنی چه؟ وحدت اعتباری و رای

وحدت ذاتیه است.

عبارتی هست در حدیث که لَكَ يَا رَبِّ وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ<sup>۲</sup> و باز حدیث دیگری است که لَيْسَ لَكَ يَا رَبِّ وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ یعنی در یک جا، تقریباً به این مضمون، خطاب می‌کند، عرض می‌کند: خدایا برای تو وحدانیت عدد است؛ یعنی وحدانیت یگانگی تو مانند یگانگی عدد است. و جای دیگر عرض می‌کند: خدایا برای تو وحدانیت عدد نیست.

چطور می‌شود در یک جا می‌فرماید: وحدانیت عدد برای خداوند و در یک جا سلب وحدانیت عدد؟ از جهتی برای اینکه در همه‌ی اعداد و همه‌ی شماره‌ها جز «یک»، چیز دیگری نیست، یعنی «دو» عبارت است از یک و یک، سه عبارت است از یک و یک و یک و یک همین‌طور چهار، پنج، پس غیر از واحد چیزی نیست. همه چیز همان واحد است، همه‌ی اعداد از همان واحد سرچشمه می‌گیرد و غیر از او چیزی نیست. این عالم هم همه‌ی کثرات از همان وحدت حقّ تعالی شأنه ورود می‌کند و غیر از وحدت حقّ تعالی موجودی نیست، همان حقیقت اوست که ظهور می‌کند، مانند وحدتی که در اعداد هست.

از طرفی، باز هم او وحدت عددی ندارد چون وحدت در عدد که می‌گوییم یعنی «یک» را در مقابل «دو» می‌گیریم، «یک» را در مقابل «سه» می‌گیریم، همین‌طور «یک» هست ولی در مقابل آن اعداد دیگر. مانند اینکه گردو‌هایی

۱. امثال و حکم، ج ۴، ص ۱۷۶۷.

۲. الصحیفة السجّادیة، امام سجّاد علیه السلام، تهران: دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۴. (با کمی تفاوت)

بیاوریم، یک گردو می‌گذاریم باز دو تا دیگر می‌گذاریم، باز سه تا دیگر می‌گذاریم، این یکی در مقابل آنهاست ولی ذات حق تعالی شأنه مقابل ندارد. مقابل، این است که در یک ردیف باشند، یک حقیقت باشند، یعنی هم جنس هم باشند و با هم یکی باشند. آنوقت آن گردو با این دو تا، با این سه تا با هم فرق دارند، ولی ردیف هم هستند، یعنی این هم گردو و آن هم گردو است ولی حق تعالی شأنه در مقابلش چیزی نیست

لَيْسَ فِي الدَّارِ غَيْرُهُ دِيَّارٌ<sup>۱</sup>

بنابراین، وحدانیّت عدد ندارد. از جهتی همانطور که مثال زدیم و شرح گفتیم وحدانیّتش، وحدانیّت عدد است. مانند عدد که در همه‌ی افراد، در همه‌ی مراتب ساری است و اگر یک را برداریم اصلاً دیگر عددی نیست، عدد همان یک است که مدام اضافه می‌شود. پس، لَكَ يَا رَبِّ وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ. از طرفی، وقتی دو پیدا شد، دو در مقابل یک است. یعنی یک وجودی دارد غیر از وجود یک، این دو گردو غیر از آن یک گردو است، آن سه گردو غیر از آن یکی است، پس بنابراین در مقابل اوست. ولی در مقابل حق تعالی شأنه که موجودی نیست، هر چه هست جلوه‌ی اوست و افاضه‌ی اوست. پس لَيْسَ لَكَ يَا رَبِّ وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ. هر دو هم وحدانیّت عدد هست و هم وحدانیّت عدد نیست.

این است که اینجا می‌فرماید **اگر چه واحد مبدأ اعداد** است، مبدأ همه‌ی عددها همان یک است. یعنی اگر یک نمی‌بود عددی پیدا نمی‌شد. اعداد هم که الی غیر التّهایه هست. پس مبدأ همان واحد است که اعداد الی غیر التّهایه است. یعنی نمی‌شود برای عدد نهایی قائل شد که چندین میلیارد و میلیون و بلیون و امثال اینها، باز هم هر چه فرض کنیم باز زیادتر است باز یک صفری کنارش بگذاریم باز چقدر فرق می‌کند، همینطور یکی یکی همه‌ی اینها از عدد پیدا شده است و در همه‌ی موجودات، در همه‌ی این اعداد همان یکی هست، همان واحد

است. منتهی همانطور که گفتیم فرق است بین این واحد و آن واحد حقیقی. این وحدت، وحدت اعتباری در تمام موجودات و در تمام کثرات است و آن وحدت، وحدت حقیقی است. وحدت حقیقی حقیقیه است که او بر موجودات افاضه فرموده است و موجودات به عنوان کثرت ظهور کرده است که: جَاءَتْ الْكَثْرَةُ كَمِ شَيْءٍ. کثرت موجودات هم الی غیر التَّهْاِیْه هست و از او بروز و ظهور کرده. ولی وحدت او حقیقیه است و کثرات اعتباری هستند.

## توحید [۶۳]

نَسَاج را دو پا به زیر و بالا رفتن و ترازو را دو کفه پله پست و بلند شدن مظهر اعتدال است و چنانچه قصر در منازل واجب است نیز مبال لازم است. گلشن و گلخن توأمان، خار و گل با هم در چمان، نور و ظلمت، اهرمن و یزدان، ملک و شیطان، علو و سفلی، نیک و بد، لطف و قهر، دو دست کار و دو پای رفتار است. خارج از ملک حق نیست، اگر شیطان را نیافریدی، عصیان نشدی، شفاعت وجود نگرفتی، عالم کل ناقص می بود. آدم به دنیا نیامدی، جنود پیدا نکردی، خاتم ظهور نمودی. کنیزی که به امر سلطان غلامان را برای امتحان به معصیت اندازد که ظهور فطرت او را خواهد، راه خود رفته و اطاعت را در مخالفت، ظهور داده. سُبْحَانَ اللَّهِ مَوْزِ زینت رو و دفع سفلی را جذب غذا و استخوان را حافظ دل و روده را خلاء معده قرارداد؛ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ<sup>۱</sup> انسان را که جامع دل و قاروره و مژه و چرک است، احسن تقویم فرمود و شیطان اگر چه لَأَعْوِيْنَهُمْ راند اَمَّا بَعْرَتِكَ<sup>۲</sup> را مقدم داشت، برخوردش شبهه نتوانست نمود، كَلْتَا يَدَيْهِ يَمِيْنٌ<sup>۳</sup> لکن به نسبت یمین، یسار آید.

باید دقت کرد دو طرف را، یعنی خوب و بد، هر دو را نگاه کرد و سنجید و آنوقت می فهمیم که هیچ چیز در این عالم بر خلاف صلاح و بر خلاف خیر نیست، همه ی اینها

۱. سوره مؤمنون، آیه ۱۴.

۲. سوره ص، آیه ۸۲.

۳. هر دو دست خدا، دست راست هستند.

نهایت عدالت است.

اگر فرض کنیم که یکی ایراد بگیرد که چرا خداوند اینطور می‌کند، چرا خداوند بعضی افراد را در زحمت دارد، افرادی را در مشقت دارد، کسانی را دارا می‌کند، کسانی را نادار می‌کند و امثال اینها؟ می‌فرماید: اینها همه در این عالم باید باشد و لازمه‌ی اعتدال و لازمه‌ی عدالت همین است.

مثلاً ترتیب سابق که پارچه بافی می‌کردند مثال می‌زنند، در دهات مخصوصاً آن کسی که می‌خواست پارچه بافی بکند یک پا را بلند می‌کرد، آن پای دیگر را پایین می‌آورد، این پا را بلند می‌کرد باز آن پای دیگر را پایین می‌آورد. یا ترازو دو کفه دارد یکی پایین می‌آید یکی بالا می‌رود، تا اینکه اعتدال پیدا بشود.

اگر کسی ایراد بگیرد که چرا این پا را بلند می‌کنی، چرا یک پا بلند باشد، چرا یک پا پایین باشد؟ لازمه‌ی پارچه بافی همین است. اگر هر دو پا را هم یک مرتبه فشار بدهند که پارچه بافته نمی‌شود یا هر دو پا را بردارند بالا بیاورند که پارچه‌ای پیدا نمی‌شود. پس این پارچه بافی لازمه‌اش این است که یک پا بلند باشد یک پا پایین باشد. یا آن ترازو اگر بخواهند اعتدال را بسنجند و چیزی را با آن وزن کنند، یکی بالاخره باید بالا باشد و یکی پایین تا اعتدال پیدا بشود.

پس این پستی و بلندی که در این عالم هست، نشیب و فرازی که در این عالم هست، جزو و مدّی که پیدا می‌شود لازمه‌اش این است، یعنی لازمه‌ی اعتدال است، عدالت اینطور حکم می‌کند.

همان مثالی که مولوی در مثنوی می‌فرماید: این نخود را در دیگ که می‌ریزند وقتی مدام جوش می‌آید، بالا می‌آید و قُل می‌زند و بعد بیرون می‌ریزد، بعد بگویند که این نهایت ظلم و بی‌انصافی است که من اینطور در این آتش بسوزم و حرکت کنم، بالا بیایم و پایین بروم؟ جواب می‌دهند تو تا اینطور نباشد که پخته نمی‌شوی، باید پخته بشوی، اگر اینطور نباشد تو خامی، خام به درد نمی‌خورد. وقتی که نخود خام است، سفت است هیچوقت کسی نمی‌تواند استفاده بکند، پس باید این آتش باشد و این سوزندگی باشد و این قُل زدن

باشد تا اینکه تو پخته بشوی. پس این نهایت اعتدال است، نباید گفت طباخ ظلم می‌کند، بر نخود ظلم می‌کند. اصلاً نخود را برای چه آفریده‌اند؟ برای اینکه جزء بدن بشر بشود و خورده بشود. لازمه‌ی خوردنش این است که پخته بشود، پس این نهایت عدالت است.

پس ما اگر خیال کنیم که در این عالم به من ظلم شده و بی انصافی شده است یا یکی چرا مریض است و آن یکی دیگر چرا مریض نیست، اینجا باید در اصلش بسنجیم که علتش چیست؟ وقتی دقت کنیم می‌فهمیم این نهایت عدالت است. و مظهر اعتدال این است که یک پا بلند بشود یک پا پایین بیاید تا اینکه این پارچه بافته بشود. اگر گل، آن بوته‌ی گل، خار کمتر داشته باشد یا نداشته باشد، همه دسترسی به او دارند و از بین می‌برند، ولی این خار باید باشد که این گل حفظ بشود. بگویند چرا این خار آورده است؟

گل بی خار میسر نشود در عالم<sup>۱</sup>

بنابراین، این خار باید باشد تا اینکه آن گل نگهداری بشود و رشدش را بکند.

همینطور **نور و ظلمت**، روشنی و تاریکی. اگر همیشه روز باشد ما آسایش نداریم، راحتی نداریم، خواب نداریم. برای اینکه غالباً این تاریکی سبب آرامش در این عالم می‌شود. آن آرامش سبب می‌شود که ما راحتی و خوابمان بهتر بشود. اگر همیشه روز باشد که نمی‌توانیم استفاده بکنیم، یعنی استفاده‌ی کامل از یکی از مواد ضروریات سته است که در بهداشت قدیم ذکر می‌کنند. همه می‌گویند، معتقدند برای بشر، یکی خواب است. خواب باید باشد. هر چه در خواب انسان آرام تر و راحت تر باشد البته خوابش هم بهتر رفع خستگی می‌کند. ولی در روز، آن خوابی که شب هست، چون شب آرامش دارد و تاریکی بهتر سبب می‌شود که انسان به خودش فرو برود، از این جهت خواب شب خیلی برای بهداشت مؤثر تر و بهتر است. پس بنابراین نمی‌توانیم بگوییم شب اصلاً نباشد.

یا عکسش بگوییم همیشه شب باشد، روز نباشد. خب این آفتاب باعث نمو بدن است، برای خود بدن خوب است، بعضی میکروب‌ها را از بین می‌برد، برای زراعت خوب است، برای حیوانات خوب است. پس اگر همیشه شب باشد و تاریک باشد و آفتاب نباشد،

این هم که فایده‌ای ندارد. این است که غالباً آن اماکنی که، آن اقلیم‌هایی که اعتدال دارند یعنی در شب و روز و در تاریکی و روشنی و امثال اینها، بنیه‌ی آن افراد بهتر است تا آن اشخاصی که بیشتر در شب هستند یا آن اشخاصی که بیشتر روز دارند. برای چه؟ برای اینکه جنبه‌ی اعتدال در آنها حفظ شده است.

یا **اهرمین و یزدان، ملک و شیطان. اهرمن و یزدان** همان اصطلاحی است که در اسلام هست که شیطان و ملک در دیانت زرتشت **اهرمین و یزدان** گفته شده است. چون یزدان مقصود خدا نیست، اهورامزدا خدای بزرگ تواناست. آنوقت دو مظهر دارد، می‌گویند یکی اهرمن، یکی یزدان. اهرمن همان شیطان است و یزدان همان ملک. همان اصطلاحی که ما در اسلام داریم. آنوقت به عنوان **اهرمین و یزدان** ذکر شده که شیطان و ملک باشد. این دو تا هر دو باید در این عالم باشند. برای اینکه اگر از همان اوّل فرض کنیم که شیطانی نمی‌بود، شیطان هم سجده می‌کرد، آدم علیه السلام در همان مقام قرب همیشه بود. دیگر فرزندی برای او پیدا نمی‌شد، اولادی پیدا نمی‌شد، تصویر نفسی نبود، این دنیا اینطور رواج نداشت و باطل می‌شد. یعنی به کلی دیگر اصلاً دنیایی نبود، یعنی انسانی نبود همه به حیوانات بر می‌گشت. حیوانات یا نباتات بیشتر باز مربوط به انسان است. پس باز همان شیطان هم با اینکه شیطان است و با اینکه فریب داده است انسان را و آدم علیه السلام را فریب داده ولی همان هم تا مطالبی در او نبوده خداوند او را خلق نمی‌کرد. این است که خودش عرض می‌کند: **فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ<sup>۱</sup>**، چون تو مرا گمراه کردی، پس اصل اراده مالِ حَقِّ تعالی شأنه است ولی به او این حالت را داده است، به او این حالت را داده است که اطاعت نکند. اگر اطاعت می‌کرد و او هم سجده می‌کرد که خب آدم علیه السلام در همان مقام قرب باقی بود، دیگر فریب نمی‌خورد، از آن شجره‌ی منهیه نمی‌خورد. وقتی از شجره‌ی منهیه خورد، مطرود واقع شد. یعنی از آن عالم او را به این عالم، به دنیا فرستادند و سبب شد که نسلی پیدا شد، اولاد برای او پیدا شد و نسل بشر ظهور کردند و اگر این نسل هم ظهور نمی‌کرد که حق و باطل پیدا نمی‌شد. آخر اگر انسان همیشه به یک ترتیب باشد، به یک قرار



باشد و هیچ تغییری در او پیدا نشود که نمی‌داند، خوب و بد را از هم جدا نمی‌تواند بکند. پس باید در این عالم باشد، به این عالم بیاید که آنوقت شیطانی هم باشد که فریب بدهد، وسوسه بکند، مَلْکی هم باشد که انسان را به راه خیر راهنمایی بکند تا معلوم بشود که کدام یکی اراده دارد، کدام یکی هَمّت و اراده‌ی قوی دارد و کدام یکی می‌تواند بر نفس خودش مسلط بشود. وَاَلَا اگر همه مثل حیوانات بودند که خب حیوان، سایر حیوانات، الاغ، گاو، گوسفند اینها همه یک روّیه‌ی معینی دارند. از اوّلی که گوسفندی بوده و گاو بوده هیچ تغییری نکرده است. یعنی هیچوقت نشده است به اینکه گوسفند درندگی داشته باشد، یا گاو مثلاً فرض بکنیم که گوشت بخورد، این طبیعتش از همان اوّل تا آخر به یک ترتیب بوده است. انسان و بشر هم اگر شیطانی نمی‌بود و دو قوّه‌ی مقابل، در او وجود پیدا نمی‌کرد، مثل همان‌ها بود طبیعتش. پس خداوند به او عقل داد، اراده داد.

درست است می‌گوییم شیطان را او در این عالم مسلط کرد، ولی در عین حال فرمود: شیطان را من خلق کردم، ولی به تو هم عقل و اراده دادم، وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ<sup>۱</sup> یعنی دو راه را، دو تَل را، دو راه را، این سر بلندی را به تو نشان دادم که بدانی خودت باید از این راه بروی یا آن راه، به عقل خودت مراجعه بکنی، به فکر خودت رجوع بکنی ببینی کدام راه بهتر است. شیطان را هم گفتم، شیطان هم بر این عالم مسلط شد. ولی به تو هم عقل و اراده دادم تا در اینجا مجاهده بکنی، مبارزه بکنی مبارزه‌ی خوب و بد. اگر توانستی بر شیطان غلبه بکنی آنوقت البتّه مقام کمال را داری. وَاَلَا اگر فرض کنیم در مدرسه امتحانی نباشد که بچه‌ها غالباً به فکر درس خواندن نیستند، به فکر مطالعه نیستند، مگر اینکه کسی واقعاً علم را بخواهد. می‌گویند خب امسال می‌خوانیم، سال بعد هم بدون امتحان به کلاس بالا می‌رویم. پس همه مثل هم می‌روند، همه بی سواد می‌شوند. ولی باید امتحانی باشد تا این، عقلِ خودش را به کار ببرد و فکر خودش را اعمال بکند تا خوب و بد از هم جدا بشود و آن که تحصیل کرده با آن که تحصیل نکرده، آن که زحمت کشیده و کوشش کرده با آن کسی که اصلاً تنبلی پیشه‌ی خودش کرده و هیچ کاری نکرده فرق گذاشته بشود.

بنابراین خداوند عقل و فکر و اراده به ما داد، در مقابل شیطان را هم یک دشمن قوی خلق کرد که زورآزمایی بشود. ببینیم آیا ما آن قوه‌ی فکریه و عاقله‌ی خودمان را غلبه می‌گیریم یا تحت تأثیر سلطه‌ی شیطان واقع می‌شویم؟ پس هم شیطان باید باشد و هم فکر و عقل بشر باید باشد. اگر شیطان هم نمی‌بود عالم ناقص بود. همانطور که گفتیم اگر وسایل امتحانی نمی‌بود یا افراد همه به یک ترتیب بودند و به یک طور بودند، هیچ کدام مثلاً در امور دنیا فعالیت نمی‌کردند. آن کسی که در امور دنیوی هم بیشتر کوشش بکند و زحمت بکشد، خب بیشتر پیشرفت می‌کند، استفاده می‌برد و منافع دارد. آن کسی که تنبلی بکند و بنشیند و هیچ کاری نکند هیچ فایده نمی‌برد. حالا اگر همه مثل هم می‌بودند که فرض کنیم یک بودجه‌ای می‌بود که به همه، آن تنبل و غیر تنبل، به همه یک جور پول می‌دادند و حقوق می‌دادند، خب این دیگر می‌گوید برای چه من دنبال کار بروم؟ همه را که یک اندازه حقوق می‌دهند، همه به یک ترتیب است، پس دیگر لازم نیست. پس باید فعالیت هم باشد و ارزش کار معلوم بشود.

این است که خداوند گاهی برای امتحان شیطان را مسلط می‌کند تا اینکه معلوم بشود که هر کدام چه اندازه قدرت دارند، همت دارند، اراده و فعالیت دارند، می‌توانند در مقابل دشمن مقاومت کنند. بنابراین نمی‌توانیم بگوییم شیطان را چرا آفرید؟

آفرید برای اینکه معلوم باشد که ما چه اندازه قوه داریم و مبارزه می‌کنیم و می‌توانیم خودمان را به کمال برسانیم. پس هم شیطان باید باشد هم ملک باید باشد، در این عالم هم اهرمن هست هم یزدان هست. مو باید باشد، صورت خوب هم خوب است، ولی صورت خوبی که کچل باشد، خب کسی توجه ندارد. پس آن موی سیاه هم برای این روی سفید خوب است. هم سفیدی هم سیاهی، هم ملک هم شیطان.

یا در وجود انسان، باید آن دفع فضل یعنی دفع فضولات باید یک منفذی باشد و محلی باشد، روده‌هایی باشد که از آن دفع بشود. و الا اگر این دفع نمی‌بود، جذب غذا هم نمی‌بود. پس لازمه‌ی جذب غذا، این دفع است که از این طرف دفع بشود و از آن طرف بدل مایتحلل بیاید.

قضیه‌ی حجاج بن یوسف، وقتی متولد شد آن منفذی که فضولات دفع بشود نداشت و به همین جهت شیر هم نمی‌خورد. هر چه می‌کردند شیر نمی‌خورد، برای اینکه محلّی نبود که دفع بشود، آمدند و سوراخ کردند، محلّش را سوراخ کردند و آنوقت فضولات دفع شد. بعد هم آنجا شهرت پیدا کرد، کسی که از همان اول با آهن و با سلاح آشنا بشود دیگر تا آخر همینطور است، اتفاقاً تا آخر همینطور هم بود.

پس باید برای دفع فضولات هم محلّی باشد و هم برای جذب غذا باشد. اینها اگر کسی ایراد بگیرد، آن یک نفر بود که مثلاً سالم بود او را هم یعنی محلّی پیدا کردند برای دفع. آن باید باشد، تا آن نباشد جذب غذا نمی‌شود. تا روده نباشد که آن معده خالی نمی‌شود، باید روده باشد تا معده خالی بشود. پس اینها همه لازم و ملزوم یکدیگرند، نمی‌شود گفت یکی بد است، یعنی بدی نمی‌شود گفت.

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. پس بزرگ است خداوندی که بهترین خالقین است. که در اینجا خداوند انسان را که خلق کرد خودش لذّت برد، خودش لذّت برد و می‌فرماید: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

یعنی بزرگ است خدایی که بهترین خلق‌کنندگان است. حالا ما می‌گوییم، در واقع و در معنا، غیر از او خالق نیست، خالق اوست، غیر از او بی نیست. ولی صورت ظاهر، خب ما هم هر یک چیزی می‌سازیم. فلان صنعتکار، فلان چیز را می‌سازد، فلان مهندس فلان کارخانه را می‌سازد، اتومبیل می‌سازد، اینها خالق هستند، ولی خالق مجازی هستند. آن خالق حقیقی، خالق واقعی حقّ تعالی شانه است.

اینجا از نظر مجاز، خالق بر آنها هم اطلاق شده است. آنوقت همین موجودی که خداوند می‌فرماید: أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ، همه جور دارد. هم قاروره دارد، هم قازورات دارد. هم دل دارد که مرکز معرفت است، هم مغز دارد که مرکز فکر و عقل است. همه‌ی اینها را دارد و باید هم باشد که احسن تقویم فرمود، بهترین تقویم و ثبات و استقامت در او وجود دارد.

به همین جهت است که شیطان هم، اولاً شیطان وقتی که سجده نکرد و مغضوب واقع شد گفت: فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي، چون تو من را گمراه کردی من هم آنها را گمراه می‌کنم. گمراه

کردن را نسبت داد به خداوند که او را گمراه کرده است. ولی در عین حال بعداً عرض می‌کند: **فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ**<sup>۱</sup>. که «با»، بای قسم باشد یا بای سببیّت باشد به اصطلاح، بای قسم یعنی قسم به عزّت تو، به عزّت تو قسم می‌خورم که من همه‌ی آنها را گمراه می‌کنم. **إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ**<sup>۲</sup>، مگر بندگانی که خالص شده باشند و پاک و پاکیزه شده باشند، خوب از امتحان درآمده باشند، و الاً بقیّه را گمراه می‌کنم، که **بِعِزَّتِكَ** بای قسم باشد، یعنی قسم به عزّت تو.

بعضی هم گفته‌اند **بِعِزَّتِكَ** یعنی بوسیله‌ی عزّت تو، یعنی باز هم به تو متوسّل می‌شوم، اگر تو این اراده را به من نداده باشی، اگر تو این قدرت و قوّه را به من نداده باشی که من نمی‌توانم آنها را گمراه کنم. پس باز **بِعِزَّتِكَ** یعنی به واسطه‌ی عزّت تو آنها را من گمراه می‌کنم.

بنابراین هم شیطان باید باشد هم مَلَك باید باشد، هم گُل باید باشد هم خار باید باشد. **گلشن و گلخن** هر دو باید باشد، گلشن برای گل، گلخن هم برای اینکه خب سابقاً گلخن برای حَمّام بود و حَمّام را گرم می‌کردند، اگر آن نباشد که حَمّام گرم نمی‌شود. حَمّام اگر گرم نباشد که استفاده‌ای از آن نمی‌شود کرد. پس بنابراین هم آن آتش باید باشد هم آن گل باید باشد. گل و گلشن در موقع خودش و گلخن هم در موقع خودش.

اگر فرض کنیم منزلی بسازند، بهترین منزل‌ها باشد، کاخی باشد، قصری باشد، خیلی مهم بسازند ولی در آنجا به اصطلاح امروز توالت نباشد، این به هیچ درد نمی‌خورد. پس آن هم باید باشد. هم آن باید باشد هم اتاق پذیرایی باید باشد، هم اتاق خواب باید باشد، هم آشپزخانه باشد، هر کدام در سر جای خودش باید باشد، هر کدام نباشد نقص است. منتهی فرقی این است که اتاق خواب را، اتاق پذیرایی را در روبرو می‌سازند، آنوقت توالت را در آن گوشه می‌سازند، یعنی در انظار نباشد، و الاً باید هر دو باشد هیچ کدام زیاد نیست. ولی در عین حال البتّه اگر زیادتر از اندازه باشد، ده تا توالت باشد خب این کثیف

۱. سوره ص، آیه ۸۲.

۲. سوره ص، آیه ۸۳.

می‌کند، منزل را کثیف می‌کند، منزل را متعفن می‌کند. پس بنابراین آن هست ولی به تبع است. اصل آن سکونت است، پذیرایی و اتاق خواب است. ولی آن هم به تبع باید باشد، آشپزخانه هم در محلّ خودش باید باشد.

کَلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، یعنی هر دو دست خدا، خدا که دست ندارد، این تشبیه است، استعاره است. یعنی همانطور که ما بوسیله‌ی دست استفاده می‌کنیم و کار می‌کنیم خداوند هم در این عالم اینطور مقدر فرموده که کارها را به ملک و شیطان، به توسط آنها امر می‌کند. یعنی امور خیر را به توسط ملک دستور می‌دهد و اراده می‌کند و شر را هم به توسط شیطان. ولی همه اراده‌ی اوست و دست اوست. اما نسبت به خدا کَلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، یعنی نسبت به خدا هر دو دستش، دست راست است. یعنی دست راست و چپ ندارد، چپش هم راست است. یعنی شیطان هم در مقام خودش باید باشد، هم مَلَك باشد هم شیطان باشد. نسبت به ما یمین و یسار می‌آید، نسبت به ما است که خوب و بد پیدا می‌شود و راست و چپ ظهور می‌کند و الا نسبت به عالم باید همه باشد. که،

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست<sup>۱</sup>

خداوند که خلق کرده هیچکدام را زیاد خلق نکرده که غیر لازم باشد. بلکه هر چیزی در مقام خودش لازم است، که قضیه‌ی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام که خب کنار دریا بود یا کنار رودخانه بود، تماشا می‌کرد. در وسط رودخانه، ته رودخانه سنگی بود، دید یک کرمی....

## توحید [۶۴]

وجود خیر محض است به اندازه که رفته است خیریت هم به همان اندازه هست. و شریت شرور به اندازه اختلاط اعدام است، وجود محض بحت خیر محض است و شرّ از شیطان است و جهات عدم را در شرور اگر برداری جز خیر نماند و عدم نباشد، پس شرّ نباشد. اجتماع خیرات است که به یک نقصی و عدم خیری شرّ می نماید. کدام شرّ است که جهت خیریتی در او نیست. پس شرّ و خیر مختلط است، پس دو نیست و هر شرّ خیر است و دفع شرّ خیر است و مرید دفع شرّ، مرید شرّ است و ناظر به دفع شرّ، ناظر به شرّ است.

حکماء، عرفا می گویند به اینکه هر چه هست، هر کمالی هست از وجود است و معلوم است، اینکه واضح است و همه ضروری که هر چه خیری هست، تا هستی ای نباشد ممکن نیست خیری وجود داشته باشد. هر جا هم هستی باشد دنباله اش همه ی خیرات هست. برای اینکه ما می گوییم تمام صفات جمالیّه و کمالیّه همه در ذات حقّ تعالی جمع است، ذات حقّ تعالی هم هستی محض است و وجود مطلق است، وجود بحت بسیط است و چون هیچ ترکیبی و بساطتی در ذات حقّ تعالی نیست و وجود محض است، پس کمال محض است. پس کمال و همه ی جمال، اینها همه مربوط به ذات حقّ تعالی شأنه است. و هر اندازه که جلوه ی حقّ تعالی در عالم ظهور کرده است به همان اندازه کمالات هم رفته است. یعنی هر کمالی که در ذات حقّ تعالی شأنه است به هر اندازه که وجود سریان پیدا کرده و در این عالم سیر کرده است، به عوالم مختلفه آمده، به هر موجودی به اندازه ای که وجود در او اثر کرده و تجلّی کرده، خیرات دیگر هم در او ظهور کرده است. بنابراین انسان مظهر تام احدیت است، چون که مظهر کامل حقّ است. پس صفات کمالیّه ی حقّ هم در او بطور اتمّ و اکمل بروز و ظهور دارد و هر چه انسان یعنی انسان کامل،

انسانی که واقعاً مظهریت دارد، مظهر کامل حق است، همه‌ی صفات حق در او بروز و ظهور دارد.

این است که آن علم لدنی در او هست، قدرت حقیقی در او هست، هر چند به ظاهر قدرت نداشته باشد. به ظاهر شاید دستش بسته باشد، به ظاهر شاید در زندان باشد مثل حضرت کاظم علیه السلام. ولی در حقیقت همه‌ی عالم در اختیار او بود. یعنی اگر او اجازه نمی‌داد، معنأ و باطنأ راضی نمی‌بود، ممکن نبود، که هستی برای اوست.

حضرت آقا همیشه می‌فرمودند که در موضوع قضیه‌ی کربلا دو چیز است که اگر تمام کتب هم نوشته باشند ما قبول نداریم و می‌گوییم درست نیست. یکی قضیه‌ی سر برهنه بودن اهل بیت در پیش دشمن، العیاذبالله، اگر تمام کتب هم بنویسند که العیاذبالله اهل بیت عصمت و طهارت در مقابل یزید یا در مقابل عبیدالله بن زیاد سر برهنه بودند، یعنی برهنه کردند ما قبول نمی‌کنیم. به واسطه‌ی اینکه غیرت الهی قبول نمی‌کند که ناموس عصمت و طهارت در مقابل دشمنان خدا و نامحرم اینطور باشند. پس بنابراین تمام کتب هم بنویسند ما قبول نداریم. البته از بس تازیانه زدند ممکن است که چادرها مثلاً یا پاره شده باشد یا کهنه شده باشد و یا اینکه همان اول به دستور خود حضرت، به دستور خود حضرت سیدالشهداء علیه السلام فرمودند لباس‌های کهنه تان را بپوشید. برای اینکه اینها بی‌حیایند، اینها نانجیب‌اند و لباس کهنه داشته باشید بهتر است، بنابراین ممکن نیست و این نهایت توهین است که نسبت بدهند که العیاذبالله زینب علیه السلام سر برهنه بوده، یعنی خود غیرت الهی راضی نمی‌شود.

یکی موضوع ساربان که شب عاشورا نسبت می‌دهند به قضیه‌ی ساربان، فرمودند اگر تمام کتب هم بنویسند ما قبول نداریم. به واسطه‌ی اینکه مخالف غیرت الهی است، مخالف غیرت آن بزرگوار است.

این است که در آن اعلامیه‌ای هم که مرقوم فرموده بودند راجع به دستورات دهه‌ی محرم که در آنجا روضه‌خوانی می‌شود. من جمله مرقوم فرمودند که چیزهایی که صحت و شقم آن معلوم نیست، بلکه صحیح نیست، مانند قضیه‌ی ساربان به هیچ وجه راضی

نیستیم در مجلس ما خوانده بشود. اصلاً فرمودند من حالم منقلب می شود و نمی توانم قضیه‌ی ساریان را بشنوم. این است که اجازه نمی فرمودند، به هیچ وجه اجازه نمی فرمودند.

و فرمودند یک چیز هم هست که اگر در هیچ یک از کتب نوشته باشند قطعاً به عقیده‌ی ما شیعه درست است و آنچه بعضی‌ها می گویند، در منابع هم می گویند هر تیری که بر بدن حضرت سیدالشهداء وارد می آمد اول از حضرت اجازه می گرفت، بعد وارد می شد. می فرمودند که در هیچ کتابی هم نوشته نشده باشد، ما می گوییم بطور قطع همینطور است. چون همه‌ی عالم در اختیار او بود، همه‌ی عالم در مراتب معنا در اختیار و ید قدرت او بود. بنابراین در آن مرتبه باید همه چیز اجازه از او بگیرد، از خود حضرت اجازه بگیرد. ولی خب به ظاهر باید که بدن مبارکش هدف تیر و نیزه و شمشیر واقع بشود، ولی در باطن تا او راضی نمی شد، خلاصه خودش راضی شد.

بنابراین قدرت او هم تابع قدرت خداست که فَوْقِ قُدْرَةِ الْمَخْلُوقِ دُونَ قُدْرَةِ الْخَالِقِ و سایر موجودات. بنابراین همه مظهر ذات او هستند، همه‌ی کمالات در او وجود دارد. هر موجودی هم که جلوه‌ی وجود در او شده است به اندازه‌ای که استعداد داشته صفات خیریه هم در او ظهور کرده است. صفات خیریه مربوط به وجود است و وجود هر اندازه که جلو رفته، صفات کمالیّه هم در آن هست و اگر نقصی در موجودی باشد این نقص بر اثر عدم است. چون نقص یعنی کم، خود نقص که می گوییم یعنی کم، چیزی که کم داشته باشند. خب کسی عالم نباشد این ناقص است. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه یک عدمی در او هست. وجود این است که هر چه وجود برود خیر هم باشد. اگر کسی عالم نباشد یا کسی قادر نباشد این بر اثر نقص وجودی است و آن نقص وجودی خودش شرّاً اصطلاح می شود، که شرّاً یعنی بدی.

هر چه مربوط به وجود است خیر است، هر چه شرّاً ما حساب می کنیم و می گوییم بد است، این به واسطه‌ی نقص است و به واسطه‌ی عدم است، به اصطلاح عدم ملکه است. مثلاً هیچوقت نمی گویند که سنگ کور است، سنگ کور نمی گویند. به واسطه‌ی اینکه کور



آن کسی است که باید چشم داشته باشد و بینا باشد و بعد نبیند، این را کور می‌گویند. پس نقص برای او هست، این عدم ملکه است. اما سنگ را نمی‌گویند کور است به واسطه‌ی اینکه آن اصلاً نباید بینا باشد، چشم برای او لازم نیست. ولی انسان که باید دارای بینایی باشد وقتی بینایی برای او نباشد یا دارای شنوایی باشد، وقتی شنوایی نباشد این برای او نقص است، این نقص، شرّ حساب می‌شود.

آنچه شرّ محسوب می‌شود همانی است که باید، ما مِنْ شَأْنِهِ الْوُجُودُ، این چیزی که شأنش این است که باید ظهور داشته باشد و وجود داشته باشد، نباشد، این شرّ حساب می‌شود. که مرحوم حاجی می‌فرماید:

وَالشَّرُّ اَعْدَاكُمْ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ

يَقُولُ بِالْيَزْدَانِ ثُمَّ الْاَهْرَمِ

چون آنهایی که قائل به ثنویت بودند، «مانی» که ادعای پیغمبری کرد، «مانی» نقّاش که بعضی هم در تواریخ خیلی از او تجلیل می‌کنند و او را از بزرگان می‌دانند، ولی ما معتقدیم، آنچه در اسلام هست و تاریخ اسلام می‌گوید او دعوت به ثنویت می‌کرد، ثنویت یعنی دو تا پرستی. در دیانت زرتشت دو تا پرستی نیست. می‌گویند که خب یزدان و اهرمن مثل مَلَك و شیطان است. اینها در این عالم به امر خدایی کارکن هستند. اما «مانی» می‌گوید که در این عالم دو قدرت خلاقه هست، دو قدرت هست که ایجاد می‌کند و در اینجا کارفرما است. یکی قدرت یزدان و یکی قدرت اهرمن که شیطان باشد و در این عالم، شیطان قوّت و قدرتش بیشتر است و او در این عالم کاری است.

بنابراین مثل اینکه قائل به ثنویت و دوتایی هستند، و می‌گویند که اهرمن خالق شرّ و یزدان خالق خیر است. یعنی مَلَك آن یزدان خیر و هر چه خوبی هست او ایجاد می‌کند و شرّ را اهرمن که شیطان باشد خلق می‌کند. حاجی می‌فرمایند که (یعنی بطور کلی عقیده‌ی حکمای متقدمین و عرفا و بزرگان این است): شرّ امر عدمی است، وَالشَّرُّ اَعْدَاكُمْ. شرّ امر عدمی است، امر عدمی که دیگر خالق نمی‌خواهد، امر عدمی تابع وجود است. آنجایی که

وجود قدم نگذاشته، آن کسی که باید چشم داشته باشد، چشم ندارد، این عدم است؛ عدم الوجود است و عدم مَلَكه است. عدم مَلَكه محتاج به خالق نیست، محتاج به این نیست که دیگری او را خلق کند، پس این تابع است.

بنابراین شیطان و اهرمن تابع یزدان است. یعنی هر جا که نقصی در وجود پیدا شد و افاضه‌ی وجود کم بود، آنوقت عدم است و عدم، شرّ است و اعدام هر چه عدمی باشد شرّ است، آنوقت به شیطان نسبت می‌دهیم.

باز حکماء می‌گویند در این عالم آنچه هست اگر خیر محض است که از او شرّی اصلاً صادر نمی‌شود مثل وجود مَلَك است. ملائکه، فرشتگان، اینها خیر محض هستند که اصلاً شرّی از آنها صادر نمی‌شود. یا خیری است، یعنی چیزی است که خیرش بر شرّش غلبه دارد. مانند موجودات این عالم، مانند افراد بشر و اینها که خیرشان بر شرّشان غلبه دارد، از این جهت خداوند آنها را خلق کرده است. ولی ممکن نیست در عالم وجودی پیدا بشود که شرّش بر خیرش غالب بشود. به واسطه‌ی اینکه شرّ نقص است، شرّ عدم است. پس هر چه مربوط به عدم باشد، این شرّ است. بنابراین در وجود ممکن نیست شرّ باشد.

بطور مثال حالا می‌گوییم شمشیر، شمشیر تیز را چه کسی می‌گوید بد است؟ بسیار خوب است. دست قوی، بسیار خوب است. شخص شجاع، خیلی خوب است، چه شجاعت قلبی و چه شجاعت به دست. آنچه بد است چیست؟ این است که شمشیر را در غیر محلّ آن ببرند، پس این عدم است دیگر. یعنی در غیر محلّ بودن و عدم عمل کردن به اصل آن و آنچه منظور هست. پس بنابراین گلوی نازک خوب است، شمشیر برنده خوب است، دست قوی خوب است، شجاعت خوب است. پس چه چیز بد است؟ این شمشیری که به غیر محلّ می‌برند. این هم امری عدمی است. یعنی نباید باشد، امری که نباید باشد و شده، این نقص است. بنابراین، آن نقص در آن وضع در غیر محلّ است که اصطلاحاً ظلم هم می‌گویند. ظلم عبارت است از وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ الْمَحَلِّهِ، وضع هر چیزی در غیر محلّ او را ظلم می‌گویند. و مثلاً فرض کنیم قرآن را رو زمین بگذارند و کفشی را بالای تاقچه، این ظلم است؛ هم به قرآن ظلم کردیم، هم به کفش ظلم کردیم. برای اینکه کفش می‌گوید من

جایم دم در است، قرآن را باید بالای تاقچه گذاشت، پس این ظلم است. آنچه در محلّش نگذارند این امر عدمی است، این شرّ است. و الاّ چه چیز شرّ است، کفش شرّ است، تاقچه شرّ است، زمین شرّ است، چه چیز شرّ است؟ این در غیر محلّ گذاشتن، شرّ است. و شرّ درست است که از شیطان است.

ولی خود شیطان اصلاً امری است که مظهر غضب حقّ است و غضب هم در مقابل رحمت حقّ تعالیٰ امری است که تبعی است. (در اینجا فرمایشات معظمّ له نامفهوم ضبط شده) نیست، به دلیل اینکه می فرماید: سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ<sup>۱</sup>، رحمتش بر غضبش سابق است. پس غضب تابع رحمت است و اگر هم در یک موقعی غضبی باشد، ما خیال می کنیم، شرّ است و اگر فرض کنیم ما چیزی را بر خلاف میلمان ببینیم، بر خلاف نظرمان ببینیم، منظورمان ببینیم در نسبت به خود ما ممکن است بد باشد، نسبت به خود ما شرّ باشد، ولی در نظام اجتماعی این شرّی نیست و بلکه همه تابع امر و اراده‌ی حقّست تعالیٰ شأنه و خیرش مقدم و غلبه دارد بر شرّش.

یا مثلاً فرض کنیم پدر بچه را می زند، بچه را تنبیه می کند، کتک می زند. آنوقت بچه بگوید پدرم به من ظلم کرده، پدر ظلم کرده و اذیت کرده من را. ولی پدر می گوید من این را برای تنبیه تو کردم. برای تربیت تو کردم، تغیّر که می کنم. دیگران هم حتّی وقتی ببینند پدر به پسرش میزند، نمی گویند ظلم می کند بر او، البتّه زیاده از اندازه چرا.

ولی وقتی برای تنبیه باشد هیچ کس بر او ایراد نمی گیرد. فقط خود بچه چون نمی فهمد و کوچک است و هنوز درک نمی کند حقیقت را، از این جهت خب خیال می کند که پدر بر او ظلم کرده، عصبانی هم می شود، قهر هم می کند و خیال می کند که پدر او را نمی خواهد. در صورتی که همین کتک زدن یا همین تنبیه کردن و سخت گرفتن بر او، اینها همه برای تربیت اوست. برای اینکه او عادت بکند و خوبی را یاد بگیرد. بنابراین همان کتک زدن، همان سخت گیری کردن، همان اگر در خوراکش تخفیفی بدهد، در لباسش تخفیفی بدهد و امثال این ها، اینها همه برای او خیر است.

بنابراین در عالم وجود آن چه که در این عالم هست به هیچ وجه ممکن نیست که شرّی غلبه داشته باشد بر خیری. و چون **وجود خیر محض است** هر جا که خیر او پا گذاشت دنباله اش خیرات هم هست، جامع خیرات است. و آن کسی هم که می خواهد دفع شرّ بکند در واقع اراده‌ی شرّ کرده است. به واسطه‌ی اینکه رو به او کرده، رو به شرّ، ولی می خواهد او را از بین ببرد. پس در عین اینکه می خواهد دفع شرّ بکند نظر به شرّ هم دارد.

پس در عین اینکه می خواهد خیر را غلبه بدهد، خب شرّی هم خیال می کند. ولی این شرّ تابع است، این شرّ به تبع است و نظر اصلی به او نیست. ناظر به نظر اصلی به شرّ نگاه نمی کند، به نظر اصلی اراده‌ی شرّ نمی کند، بلکه این اراده تابع آن امر خیر است. یعنی فرض کنیم آن کسی که سازنده‌ی شمشیر هست شمشیر را تیز می سازد. به اصطلاح آن شمشیری که در زمان قدیم در یمن درست می کردند، شمشیر «مَشْرِفِی» از آنجا بود، این به خوبی معروف بود. برای چه؟ برای اینکه هم خیلی صاف و تمیز می ساختند، هم خیلی جلاء می دادند و هم خیلی تیز و برنده بود. آیا می توانیم به او ایراد بگیریم که تو چرا اینطور شمشیری می سازی؟

شمشیری بساز که کسی را نتواند ببرد، به اصطلاح ماست را هم نبرد. این شمشیر را کسی تعریفش می کند؟ نه، شمشیری را تعریف می کنند که به محض اینکه بزنند مثلاً آن سنگ را هم بشکافد. پس این ایرادی بر او نیست. ممکن است بگویند که بالتبع، تو قصدت کشتن آدم بود، ولی او که قصدش کشتن آدم نبود، شمشیر خوب، خوب است همه هم تعریف می کنند.

پس او مرید شرّ نیست، **مرید دفع شرّ است**. یعنی آن نقصی چون نقصی که در شمشیر هست شرّ است، دفع می کند شرّ را یعنی خوب می سازد. یا سایر قسمت‌ها که درست می کنند و امثال اینها. اینها هیچکدام مقصودشان شرّ نیست، بلکه همه در مقام خودش خیر است. آن که در غیر اصلش مصرف می کند و در غیر محلّش مصرف می کنند آن بد است و عالم را همان‌ها خراب دارد، همان خرابی‌ها نقص‌هایی که در غیر محلّ مصرف بشود.

## توحید [۶۵]

هر شرّ در نظامِ اتمّ لازم است، چنانچه ضرب ولد خیر است  
اگر چه شرّ است. و شرّ قلیل برای خیر کثیر خیر است. و در  
هر شرّ خیر کثیر است، دقت نما تا ببینی. پس هر شرّ خیر  
است و غالب خیر است. پس صحیح است که خالق الخیر  
و الشرّ اوست و فعّالٌ لِمَا یُرید<sup>۱</sup> است اَنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ<sup>۲</sup>  
و لایرضی به، در ذلّت عزّت آفریده و در شرّ خیر درج فرموده  
سُبْحَانَ اللَّهِ یُضِلُّ مَنْ یَشَاءُ وَ یَهْدِی مَنْ یَشَاءُ و به اعتباری در  
نظام کل و مُلک وجود، شرّ خیر است. کرمک هفتاد بار  
گوید: «موسی را چرا آفریدی؟» اگر سرگین را نمی آفرید،  
جُعَل را حجت بود که گُل که بد است آفریدی و مرا به  
مقصود نرساندی. جمعی شیطان پرست و برخی به معاصی  
سرمست و تمام عالم به هم پیوست است. سموم بعضی  
تریاق دیگران و از شیطان دنیایی گردان:

پس بد مطلق نباشد در جهان<sup>۳</sup>

و بدی ناملایم است و این ناملایم در نظام کلّ، لازم و  
خلقت انسان و ظهور خیرات او و تلایم ملایمات او با او  
بدون نظام کلّ نشاید. پس هر ناملایم لازم و ملایم است  
پس شکر بر تمام لازم است که بدی همه خیر است.

ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند

تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری<sup>۴</sup>

۱. سوره بروج، آیه ۱۶.

۲. سوره حج، آیه ۶.

۳. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۶۵.

۴. کلیات سعدی، گلستان، ص ۱.

این هم دنباله‌ی همان که راجع به شرّ است. ما همه همین را می‌گوییم: مثلاً چرا در عالم شرّ باشد، چرا خداوند ما را گمراه کرده، چرا شیطان را غلبه داده، چرا عالم را اصلاح نمی‌کند، چرا همیشه ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ<sup>۱</sup> و امثال اینها. خب به واسطه‌ی چه؟ به واسطه‌ی اینکه عقل ما ناقص است و درک کامل نداریم. مثل اینکه فرض کنیم در این محوطه‌ی چهار دیواری نشسته‌ایم و نمی‌دانیم در آن طرف چیست. آنوقت ایراد بگیریم بر اینکه چرا مثلاً این محوطه وسیع نشده است؟ نمی‌دانیم آن طرف کوچه است باید رفت و آمد بشود و آنوقت ما ایراد می‌گیریم به اینکه چرا این دیوار را پسِ کوچه کرده‌اند؟ برای چه به این طرف کوچه کرده‌اند، به آن طرف وصلِ نکرده‌اند؟ این نقص فکر ما است که نرفتیم بیرون را ببینیم، ببینیم آنجا مربوط به این نیست و مالِ دیگری است و رفت و آمد می‌شود و نمی‌شود جزو این قرار داد.

پس نقص فکر ما است که خیال می‌کنیم در عالم شرّ است. درست است در عالم شرّ هست، بلکه در این عالم به ظاهر اگر شرّ نباشد و باطل نباشد، در عالم کون و فساد حَقٌّ بطور کلی ظهور نمی‌کند مگر اینکه ارض غیر از ارض بشود. در آن آیه‌ی شریفه هست که يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ<sup>۲</sup>، آنوقت زمان ظهور هم طوری می‌شود که از مشرق مغرب دیده می‌شود، از مغرب مشرق دیده می‌شود. یعنی چشم‌ها چشم دیگری می‌شود. وقتی چشم ما چشم حقیقت بین شد و وقتی آنطور شد که حقایق را ببینیم، ظهور می‌شود. در موقع ظهور البته حَقٌّ غلبه پیدا می‌کند و باطل مغلوب و سرنگون می‌شود.

ولی تا موقعی که ظهور کامل نشده است در اینجا این باطل هست، شرّ هست. ولی در عین حال برای اینکه عالم باقی باشد و عالم به گردش خودش و به مدار خودش ادامه بدهد باید که باطلی هم باشد. برای اینکه این عالم، عالم بطلان است. اگر بطلانی نباشد که این عالم، عالم دنیا حساب نمی‌شود (دنیا یعنی پست) پستی حساب نمی‌شود، عالم بالا می‌شود، عالم عقبی می‌شود، پس شرّ در

۱. سوره روم، آیه ۴۱.

۲. سوره ابراهیم، آیه ۴۸.

نظام اتم لازم است.

آنوقت می فرماید: **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**، برای شما در قصاص حیات و زندگانی است، حیات شما به قصاص است. حالا ما خیال می کنیم مثلاً این شخصی را که آدم کشته، خودش آدم کشته، چرا بکشند؟ آن شخصی که خودش شخصاً متصدی شده و آدم را کشته، خدا می فرماید قصاصش کنید. ولی آن که معاون قتل باشد، مباشر نباشد، مسبب قتل باشد، کمک باشد، یا چند نفری با هم یکی را کشته باشند آنوقت حکم دیگری دارد، مثلاً دیه باید بدهند و امثال اینها. ولی مقصود کلمه **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ**. بعد ما ایراد بگیریم به اینکه این را چرا کشتند؟ به پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العیاذ بالله ایراد بگیریم به اینکه چرا آن شخصی را کشت؟ در صورتی که خب او قاتل بود، قاتل بود و حکم قصاص باید بر او جاری بشود. اگر آن یک نفر قصاص نمی شد خب دیگران هم هرج و مرج می شد. ولی وقتی که آن یک نفر را که بینند قاتل است و عمداً آدم کشته و روی جهت شرعی نبوده، او را بکشند دیگر آرام می شوند. پس بنابراین همین قصاص باعث حیات دیگران می شود. ما خیال می کنیم که این شر است، ولی سبب می شود به اینکه نظم برقرار بشود.

یا شخص مریض، وادارش می کنند به اینکه حتماً باید این دوا را بخورد. بچه را مجبورش می کنند حتی به زور، گریه می کند، به زور دواش می دهند دوا را تلخ به او می دهند. آنوقت یک عده که نمی دانند، بگویند عجب پدر مادری هستند که این قدر به این بچه ظلم می کنند، اذیتش می کنند، اینها چیست که به او می دهند، این بچه این قدر گریه می کند. آنها نمی فهمند. برای اینکه این به ظاهر تلخ است ولی در باطن شیرین است. یا اینکه امروز مثلاً جراح عمل جراحی می کند، جراحی می کند و مردم خیال می کنند این مثلاً چاقو است، چاقو است و بی رحم است. ولی گاهی همان جراحی باعث حیاتش می شود و حیات مریض پیدا می شود. بنابراین ما ظاهراً خیال می کنیم اینها شر است، ولی در واقع شر نیست و باید حتماً باشد. ولی در عین حال، این هم هست که اگر جراح اشتباه کند، یا در جراحی کوتاهی بکند، نه تنها جراح، طبیب هم اگر در معالجه اش کوتاهی بکند، ضامن

است، یعنی اگر صدمه‌ای به مریض برساند، باید دیه بدهد.

اینها همه در نظام اتمّ لازم است، در نظام اجتماعی لازم است و شَرّی است که ما خیال می‌کنیم شرّ است ولی در نظام اجتماعی خیر است. **پس هر شرّ خیر است**. همین جراحی خیر است همین دواى تلخ دادن خیر است ولو اینکه ما خیال می‌کنیم تلخ است، ولی همین خیر است.

بنابراین، آن که خیر و شرّ را آفریده نه اینکه بگوییم شیطان باشد و یزدان باشد، یزدان خالق خیر باشد و شیطان خالق شرّ، بلکه خالق هر دو یکی است. خالق هر دو خداست که مافوق همه است، مافوق یزدان و اهرمن به اصطلاح دیانت زرتشت اهورامزدا است، اوست که خالق همه‌ی موجودات خیر و شرّ است. منتهی خیر را از آن جهتی که خلق می‌کند، یزدان است که ملائکه باشند و شرّ را اراده‌اش اینطور تعلق گرفته که به وسیله‌ی اهرمن و شیطان باشد. **وَالْا خَالِقُ خَيْرٍ وَ شَرٍّ اَوْسَتْ غَيْرَ اَزْ اَوْيى نِيسَتْ وَ فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ اَسْتُ**.

در این عالم، خیر و شرّ از نظر نظام اجتماعی همه خیر است، یعنی شَرّی نیست، شرّ کوچک است و همه خیر است و به اراده‌ی اوست و او هم بر هر چیزی قادر و تواناست. یعنی هم خیر و هم شرّ هر دو به اراده‌ی اوست. ولی در عین حال می‌فرماید: **اَرَادَ الْكُفْرَ وَ لَا يَرْضَى بِهِ**، خداوند کفر را اراده کرده است ولی راضی به کفر نیست. چون صفت اراده با صفت رضا در یک مرتبه نیست، رضا مافوق اراده است. اراده می‌کند به اینکه شرّ ایجاد بشود در این عالم، کفر ایجاد بشود ولی راضی نیست.

مثالش، آن شخصی که زارع و کشاورز است. سیل می‌آید، آب می‌آید یا آب که زمین را آبیاری می‌کند، می‌خواهد گندم را آب بدهد. در کنار این جوی‌ها علف‌های هرز هم هست، حتّی ممکن است به اصطلاح ما هندوانه‌ی ابو جهل هم باشد حنظل به اصطلاح که کشنده است، یا علف‌های تلخ، تلخه باشد که ما بعضی‌ها را می‌گوییم کرّه که خیلی تلخ است یا علف‌های دیگری که قابل استفاده‌ی انسان نیست. این آب می‌آید آنها را هم در جوی، ترقّی می‌دهد و رشد می‌کند و این آب می‌آید گندم را هم آب می‌دهد. ولی آن کسی که آبیاری هست و زارع هست آیا راضی است به اینکه اینها، مثلاً حنظل و اینها استفاده نکنند و رشد



بکنند؟ نه، اراده کرده که آب را بیاورد و آنها هم بالتبع، آب می‌خورند، به تبع گندم آنها هم آب می‌خورند. ولی راضی نیست به اینکه آنها برگندم غلبه پیدا بکنند و گندم را زیر بکنند، بلکه این برای این است که گندم را ترقی بدهد، اینها بالتبع است. حالا خداوند هم اراده فرموده است به اینکه عالم را خلق کند، بالتبع خیر شر هم ایجاد می‌شود.

همانطور که گفتیم، علف‌های هرز هم آب می‌خورد و بلند می‌شود و ترقی می‌کند، ولی منظور این است که آن خیر ایجاد بشود و کمال پیدا بشود و به عبارت‌آخری منظور از این معرفت است که همه‌ی اینها را خلق می‌کند، خالق خیر و شر است و همه اینها را خلق می‌کند. برای اینکه وسط آنها یک نفر زبده پیدا بشود و او کامل و مکمل باشد وَلَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكُ، مخاطب بشود.

بنابراین، در عین اینکه ذلت را هم آفریده، ما خیال می‌کنیم ذلت است والا اگر نظر به او داشته باشیم عزت است. عبیدالله زیاد در مقابل حضرت زینب عَلَيْهَا السَّلَامُ، گفت: قُلِ اللَّهُمَّ مَا لَكَ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ<sup>۱</sup> و شروع کرد به توهین کردن و خلاف ادب گفتن. حضرت فرمودند که تو خیال می‌کنی! ذلت برای ما نیست این برای ما نهایت عزت است و ما ذلیل نیستیم، ما عزیزیم. ما عزیزیم پیش خدا، چه کشته بشویم و چه بکشیم عزیزیم. و تو خیال می‌کنی! چه کشته بشویم و چه بکشیم غالب هستیم. یعنی چه؟ یعنی همان که ما خیال می‌کنیم ذلت است، آن عزت است. برای آن بزرگواران عزت است. و برای آن افرادی هم که خیال می‌کنیم ذلت است، وقتی نظر به او باشد چون او خلق کرده، عزت پیدا می‌شود و در همین شر خیر است.

این است که می‌فرماید: سُبْحَانَ اللَّهِ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَيُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ، هدایت هم از اوست، اضلال و گمراهی هم از اوست. یعنی وقتی هدایت نرسد گمراهی است. نه اینکه گمراهی را خلق کرده و هدایت به او نرسیده.

باز همان مثال، بگوییم وقتی آب جریان پیدا می‌کند و آبیاری می‌کند آن زمین‌های دوری که نرسیده، آن علف‌های هرز دوری که آب به آنها نرسیده، آنها

استفاده نکرده‌اند خشک شدند. پس نمی‌شود گفت که او آنها را خشک کرده، نه. چون آب به آنها نرسیده، چون هدایت به آنها نرسیده خشک شدند، پس گمراه شدند، ضال شدند. ولی در عین حال به تبع هدایت اضلال هم پیدا می‌شود. پس به اعتباری در نظام کل، شرّ هم خیر حساب می‌شود.

همان که هفته‌ی گذشته گفتیم قضیه‌ی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و آن کرمک. می‌فرماید که، کرمک می‌پرسد موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را چرا آفریدی؟ برای چه؟

به واسطه‌ی اینکه آن نقص در اوست که نمی‌فهمد، خیر را درک نمی‌کند. ولی در عین حال خدا می‌فرماید هر چه من آفریدم از نظر آفرینش خیر است. و صلاح در اوست. یا اگر ما فرض کنیم برای بلبل، گل را آفریده است. آنوقت جَعَلَ اگر برایش خداوند سرگین نمی‌آفرید اعتراض می‌کرد، می‌گفت چطور شد که برای بلبل، گل آفریدی؟ بلبل بد است اما من خوبم. چرا برای من سرگین را نیافریدی؟

او خیال می‌کند خودش خوب است، در صورتی که خودش خوب نیست. ولی در نظام اجتماعی چون جَعَلَ ارتباطی با گل ندارد، اصلاً از گل منزجر است باید چیزی که مطابق طبع او باشد، که سرگین باشد آن را بیافریند. برای اینکه برای هر موجودی مطابق استعداد او. این است که همانطور که گفتیم جَعَلَ و بلبل، بلبل عاشق گل است اما جَعَلَ از گل منزجر است، آنجایی که گل باشد او نمی‌رود، اما جایی که سرگین باشد جمع می‌شوند.

این است که وقتی سلمان صورت حضرت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را زیارت می‌کند می‌گوید: مَا أَحْسَنَ وَجْهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. همانطور که بلبل عاشق گل بود، سلمان هم عاشق او بود. این است که می‌گفت چقدر خوشرو است، خوش صورت است محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و چقدر زیباست. اما ابوجهل وقتی می‌دید می‌گفت: مَا أَقْبَحَ وَجْهِ، چقدر زشت است این محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که من نمی‌خواهم اصلاً نگاهش بکنم، منزجرم از او، مثل همان جَعَلَ که نمی‌توانست گل را ببیند، آن هم همانطور بود.

ولی در عین حال ابوجهل هم باید باشد تا اینکه کمال محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظاهر بشود. اگر همه مانند سلمان بودند که آن کمال محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظاهر نمی‌شد. پس باید ابوجهلی

هم باشد، ابوسفیانی هم باشد، آنوقت قدرت صبر و تحمل حضرت معلوم بشود. برای اینکه اگر همه همانطور مثل سلمان بودند، صبر و تحمل حضرت پیدا نبود و دیگران نمی فهمیدند که حضرت چقدر کوشش کردند، چقدر برای هدایت بشر زحمت کشیدند. پس آنها هم در نظام اجتماعی باید باشند و خیر و شر هر دو از این نظر خیر است. یعنی وجود ابوجهل هم برای اینکه کمال محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظاهر بشود و بیشتر معلوم بشود وجود ابوجهل هم لازم بود.

یا نسبت به علی عَلِيٌّ فرق نمی کند. معاویه نقطه‌ی مقابل حضرت بود، تا معاویه‌ای نباشد آنوقت کمال علی عَلِيٌّ و حکومت علی عَلِيٌّ و عدالت علی عَلِيٌّ و قضای علی عَلِيٌّ معلوم نمی شد. پس اینها باید باشد و در نظام اجتماعی باید باشد. باز همان شعر حاجی که فَالْشَّرُّ أَعْدَاؤُكُمْ، ولی در عین حال باز می گوید:

وَلَيْسَ فِي الْوُجُودِ الْإِتِّفَاقُ  
إِذْ كُلُّ مَا يَحْدِثُ فَهُوَ رَاقٍ  
بِعِلَلٍ بِهَا وُجُودُهُ وَجَبَ  
يَقُولُ الْإِتِّفَاقُ جَاهِلُ السَّبَبِ<sup>۱</sup>

چون که به حقیقت و آن علل اصلیّه واقف نیستند، آنوقت خیال شرّ می کنند، خیال می کنند این شرّ است، در صورتی که شرّ نیست و خیر است.

### پس بد مطلق نباشد در جهان

بد به نسبت باشد این را هم بدان<sup>۲</sup>

که باز مولوی می فرماید، که در عالم بد مطلق نیست، بدی نسبت به ما ممکن است که ناملایم باشد و اذیت بکند. مثل اینکه برای یک شخصی که سرما خورده یا مریض است، حتی در تابستان هم میل دارد که مثلاً لحاف روی خود بیندازد و امثال اینها. ولی از نظر کلی این برای دیگران که خوب نیست، دیگران از هوا استفاده می کنند. پس برای او چون

۱. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۴۲۲.

۲. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۶۵.

خودش نقصی دارد این برای او اینطوری است، وَاِلَّا بِطَوْرِ كَلِّيٍّ اِیْنِ سِرْمَا مُضَرِّ نِیْسْتِ .  
بنابراین هر ناملایمی هم در این عالم لازم است. ناملایمات و گرفتاری‌ها و صدمات  
باید در این عالم باشد تا اینکه هر فردی بفهمد به اینکه خالق دارد و به او رجوع کند و بر  
داده‌ی او شکر کند.

### **ابرو باد و مه و خورشید و فلک در کارند**

#### **تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری**

اینها همه در مقام خودشان هیچکدام شرّ نیستند، همه خیرند. تاریکی هم خیر  
است، نور هم خیر است، شرّی نیست. اینها برای این است که ما قِدردان باشیم و ما رو به  
خالق خودمان برویم.

## توحید [۶۶]

ربط حادث را به قدیم اگر دانستی، تجلی حق را در مرائی و  
اندکاک جبل طور را مشاهده فرمودی لا تکرار فی التجلی را  
قبول نمودی. هر لحظه به شکل آن بت عیار برآید، اتصال  
وحدانی مساوق وحدت شخصیّه کُلّ یوم هو فی شأن، وحدت  
یعنی چه؟ اتصال کدام است؟

هر لحظه مرا تازه خدای دگرستی

پس وحدت منحصر در ذات احدیت است که کثرت همه را  
داراست و همه از او پیدا است.

## توحید [۶۷]

جلوه‌ی صورت ذات در آینه هیاکل ماهیاتِ عدمیه که اعیان  
ثابته گویند و نمایش او از عکس که صور عالم است چون  
ظهور صورت است در آینه‌ها، و به آینه‌ها به تقابل عدم با  
وجود، که نه صورت در آینه است و آینه در صورت، و در آینه  
مستطیل صورت بلند نماید و در عریض عریض و در کدر با  
کدرت و در صافی با جلاء و زینت نماید، هکذا تابش حق بر  
اثر استعداد ممکنات جلوه‌گری نماید.

## توحید [۶۸]

قسر طبیعتی مخالف قاسر خواهد، قسری و قاسری و مقسوری و طبیعتی خواهد، جبر جابر و مجبور و میلی خواهد، میل و طبیعت قدر است و تفویض، و تفویض اختیار و فاعلی و مختاری و فعلی و انعزالی و مجبوریتی خواهد، پس قَدَر جبر است و قَدَر لازم دارد جبر را و جبر لازم دارد قدر را و جمع هر دو جبر است در قدر و قدر است در جبر و نفی هر دو هر دو را دارد، و قسمت آن دو بر افعال جمع هر دو و نفی هر دو است پس لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِیضَ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ<sup>۱</sup>.

در خرد جبر را قَدَر رسواتر است

زآنکه جبری حس خود را منکر است<sup>۲</sup>

و تسخیر افحش از جبر است.

۱. بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۹۷.

۲. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۰۱۰.

## توحید [۶۹]

اختیار خلق محسوس و بدیهی و منکر، منکر حس است و

قائل به عدم آن مجبور به اختیار عدم، پس مجبور است به

قبول اختیار من حیث لایشعر:

مجبور حق نگردد پیرامن معاصی

بد کردن خلائق برهان اختیار است<sup>۱</sup>

موضوع جبر و اختیار بود که شب گذشته هم فرمودند. می فرمایند اگر دقت بکنیم

اختیار داشتن بشر حسّی است، طبیعی است، که مولوی می فرماید:

اینکه گویی این کنم یا آن کنم

این دلیل اختیار است ای صنم<sup>۲</sup>

خب ما از یک طرف می گوییم که هر چه خدا بخواهد، اگر خدا می خواست ما گناه

نمی کردیم. ولی چطور شد که می گوییم فردا می رویم دنبال این معامله و این معامله را

می کنیم، استفاده هم ببریم؟ اگر واقعاً خدا ما را مجبور کرده که می رویم معامله بکنیم،

یعنی چه؟ پس این خودش دلیل بر این است که ما اختیار داریم. منتهی چیزی که به نفع

خودمان است، یعنی می خواهیم گناه را از گردن خودمان برداریم، بگوییم که خدا کرده

است. آنوقت می گوییم اگر خدا می خواست و اراده‌ی او تعلق می گرفت ما گناه نمی کردیم یا

ما آدم خوبی بودیم، نه! پس باید بگوییم که در این صورت در سایر مواقع آن چیزهایی هم

که اظهار می کنیم که ما می خواهیم بکنیم در آن مواقع همین قسمت را توجّه داشته باشیم،

نه آنکه آنچه به نفع ماست، یعنی گناه را از گردن خودمان برداریم. نه، اینطور درست

نیست. این است که می فرماید: **اختیار خلق محسوس و بدیهی است**. یعنی واضح است

که هر کسی اختیاری دارد و می رود این کار را می کند. اصلاً در هر صورت، یک وقتی

**من حیث لا یشعر** می گوید که ما مجبوریم، خدا اینطور می گوید. ولی در عین حال همان

۱. دیوان صائب تبریزی، محمدعلی صائب، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۰۸۷.

۲. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۰۲۵.



شخصی که اینطور مدعی است و قائل به جبر است در عین حال می‌بینیم در محاورات خود می‌گوید من رفته‌ام این کار را کردم، به او گفتم، حتی من تغییر کردم، من زدم. اگر مجبوری، پس چرا می‌گویی: من کردم؟ پس این خودش دلیل بر این است که تو اختیار داری و الا نمی‌گفتی من کردم. اگر کسی بگوید که اختیاری نیست این **منکر حس است**. یعنی محسوس است به اینکه بشر اختیار دارد، پس نمی‌توانیم بگوییم اختیار ندارد و آن کسی هم که می‌گوید من مجبورم در واقع مجبور است به اینکه بگوید من اختیاری ندارم، در صورتی که اینطور نیست. پس همان خودش معنی اختیار است، آن کسی که به عدم آن اختیار قائل است خودش این را اختیار کرده. یعنی می‌گوید من مجبورم، این عقیده‌ی جبر را اختیار کرده، و الا چرا دیگران نمی‌کنند؟ پس این اختیار است. اصلاً تمام ذات وجودش در این عالم اختیار است. چون خداوند اگر آنطور باشد مانند ماشینی باشد که در جریان باشد و کار نکند که خب این ماشین نمی‌تواند بگوید اختیار دارم و نمی‌تواند، آن دست همان مکانیک و مهندس آن است و اختیاردار آنها هستند. ولی مال ما که اینطور نیست، می‌بینیم که عقل داریم، شعور داریم. می‌گوییم: «می‌کنیم»، «نمی‌کنیم»، «فردا این کار را خواهیم کرد» یا «نخواهیم کرد». اگر بگوییم اختیاری نداریم یا اگر بگوییم مجبوریم در واقع منکر حس می‌شویم، خودمان عقیده‌ی جبر را اختیار کردیم. در صورتی که عقیده‌ی جبر این نیست، به اختیار خودمان این حرف را زدیم.

بنابراین در واقع مجبور به قبول اختیار هستیم، پس اختیار را باید داشته باشیم. اگر واقعاً کسی مجبور اراده‌ی حق باشد حق که او را مجبور نمی‌کند. ما می‌گوییم حق او را مجبور نمی‌کند که برود در جهنم بیفتد، او را مجبور نمی‌کند که در پرتگاه معاصی واقع بشود. برای اینکه اصلاً حق خیر محض است، خداوند خیر محض است و به هیچ وجه از او بدی صادر نمی‌شود. وقتی از او بدی صادر نشد، پس بنابراین ما را هم به جهنم نمی‌برد. اینکه به جهنم می‌برد یا اینکه ما گناه می‌کنیم دلیل این است که مجبور نیستیم و الا گناه نمی‌کردیم. خداوند که هیچوقت نفرموده که خلاف امر من بکنید، خداوند فرموده است که

اطاعت من بکنید. منتهی فرموده است که وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ<sup>۱</sup>. در قرآن مجید می فرماید ما به او هر دو راه را هدایت کردیم و نشان دادیم، راه سعادت را و راه شقاوت را. از اینجا تو خودت اختیار داری، می خواهی سعادت را اختیار کن، می خواهی شقاوت را. منتهی بدان که راه سعادت رو به بهشت می رود. اگر این راه را انتخاب کردی نمی شود در بین راه، راه شقاوت را انتخاب کنی، همه جور گناه بکنی بعد در آخر بگویی چرا من را می بری به جهنم؟ برای اینکه تو خودت راه جهنم را انتخاب کردی. راه جهنم را خودمان انتخاب می کنیم، راه بهشت را هم خودمان انتخاب می کنیم. وَاَلَا از طرف حق تعالی اینطور نیست، حق تعالی فقط عقل داده، شعور داده، اراده داده برای اینکه ما خودمان خوب و بد را بشناسیم.

بنابراین، معصیت کردن، گناه کردن، بد کردن، دلیل اختیار است، وَاَلَا از خیر محض جز نکویی ناید، از ذات حق تعالی شانه جز نکویی ظاهر نمی شود. همانطور مثالی که مرحوم آقای شهید در جواب تیمور تاش که عریضه ای عرض کرده بود، سؤالاتی کرده بود، مرقوم فرمودند، من جمله راجع به همین جبر و اختیار و اراده می فرمایند که اگر چشم می بیند، ولی می گوئیم من می بینم، من می بینم هم درست است، چشم می بیند هم درست است. من می بینم، خوبی را به او نسبت می دهیم. از یک طرف اگر فرض کنیم چشم درد بگیرد هیچ وقت نمی گوئیم من درد می کنم، می گوئیم چشم درد می کند. من درد می کنم نمی گوئیم. برای چه؟ به واسطه ای اینکه درد بر اثر نقص عضو است. این عیبی است، عیب در جان نیست. جان کامل است، هم دیدش کامل است، هم شنوایش کامل است هم سایر حواسش. پس اگر ما ندیدیم این نقص در عضو است. بنابراین نمی توانیم بگوئیم من درد می کنم، می گوئیم گوشم درد می کند، چشمم درد می کند و همین خودش دلیل بر این است که خوبی از حق تعالی شانه است که می فرماید: مَا أَضَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَضَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ<sup>۲</sup>، آنچه خوبی به تو می رسد از طرف خداست و آنچه بدی می رسد از خودت است؛ مثل همین مثال چشم. آنچه دید است اگر جان اراده نکند که ببیند،

۱. سوره بلد، آیه ۱۰.

۲. سوره نساء، آیه ۷۹.

## شرح رساله شریفه صالحیه / ۴۵۱

نمی بیند. به دلیل اینکه وقتی چشمش را روی هم می گذارد یا در موقع خواب بسیاری از افراد هستند که در خواب چشمشان باز است، گوشه ی چشمشان باز است، مع ذلک هر چه بخواهند انگشت در چشم آن بزند، نمی فهمد، نمی بیند. برای چه؟ به واسطه ی اینکه جان اراده نکرده در آن موقع ببیند. ولی وقتی اراده می کند، می بیند، پس از اوست. اما اگر عضو ناقص باشد، جان بد نکرده، نقص در جان پیدا نشده، این نقص در عضو است که پیدا شده است.

## توحید [۷۰]

**مصرف اختیار غیر اختیار است بلکه مصرف در مختار است و مختار در اختیار به اضطرار است به دلیل فسخ عزایم و نقض همم. مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ<sup>۱</sup> مِنْ أَمْرِهِمْ<sup>۲</sup> برای هیچکس نیست که روزی اقلان پنج کار بر خلاف مراد نشود و فسخ ارادت او نگردد.**

خداوند به ما اراده داده، اختیار داده، مصرف اختیار داده و مختار قرارداده است. ولی این اختیار به اضطرار است، یعنی همانطور که می‌گویند:

مجبور به اختیار خویشم، چه کنم؟<sup>۳</sup>

یعنی خداوند ما را مجبور کرده که خودمان اختیار بکنیم. می‌فرماید، من برای شما راه را نشان می‌دهم ولی خودتان باید اختیار کنید. پس:

مجبور به اختیار خویشم، چه کنم؟

و به قول مرحوم حاج ملاهادی «وَبِاخْتِيَارٍ اخْتِيَارًا مَا بَدَأَ»<sup>۴</sup>، یعنی اختیار ما به اختیار نیست. ما تصمیم می‌گیریم که باید این کار را بکنیم، یعنی خداوند مجبور نکرده است، مانند بیل که در دست زارع است یا مانند این دستگاهی که فقط آن شخص دگمه‌اش را فشار می‌دهد، این برق روشن می‌شود، دیگر از اختیار ما خارج شده است، یعنی آن مجبور است روشن باشد. ما اینطور نیستیم که خداوند دگمه را فشار بدهد و به ما اختیار اصلاً ندهد. چون بعضی خیال کرده‌اند که آن کسی که تفویضی هست، آن کسی که می‌گوید همه چیز به اختیار ماست و از اختیار او خارج است، مثل ساعتی که کوک بکنند، ساعت کوک بکنند یا ۲۴ ساعت یا یک هفته یا یک ماه، تا کوک دارد کار می‌کند. دیگر محتاج نیست شخصی که

۱. سوره قصص، آیه ۶۸.

۲. مصباح الشریعة، ص ۹۳.

۳. تذکره ریاض العارفین، رضاقلیخان هدایت، تهران: پژوهشگاه، ۱۳۸۵، ص ۳۴۶، رباعی میرعبدالباقی تبریزی.

۴. شرح المنظومه، ج ۳، ص ۶۱۲.

کوک کرده در آنجا حاضر باشد. نه! او می‌رود مسافرت می‌کند. اصلاً بدون توجّه به این، آن کار می‌کند. ولی مال ما اینطور نیست. به ما، هم اختیار داده، هم اراده داده، هم باید در هر آنی توجّه به او باشد. به دلیل آنکه ما یک کاری را اختیار می‌کنیم، تصمیم می‌گیریم به اینکه این کار را انجام بدهیم، یک مرتبه رأی مان عوض می‌شود. چطور شد؟ ما که اراده کردیم، اختیار داشتیم، اراده کردیم که این کار را انجام بدهیم، یک مرتبه منصرف می‌شویم؟ این انصراف دلیل این است که یک اراده‌ی دیگری مافوق اراده‌ی ما هست که بر اراده‌ی ما مسلط است و گاهی وادار می‌کند به اینکه ما آن اراده‌ی خودمان را انجام ندهیم، ولی در عین حال اراده‌ی خودمان هست.

مقصود جمع بین این دو تا، *أَمْرَبَيْنَ الْأَمْرَيْنِ* یعنی هر دو را داریم، هم اراده داریم و هم اراده‌ی او مافوق اراده‌ی ماست. یعنی وقتی او اراده بکند که عزم ما انجام نشود، انجام نمی‌شود. ولی اگر او اراده نکند فقط به اراده‌ی خود ما بگذارد کارها را انجام بدهیم همانطور که می‌بینیم. همانطور که خدمت حضرت صادق علیه السلام عرض کردند که از کجا خدا را شناختی؟ حضرت می‌فرماید: *عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَحَلِّ الْعُقُودِ وَنَقْضِ الْهَمَمِ*<sup>۱</sup>. یعنی من خدا را شناختم به اینکه عزیمت‌های من تصمیم‌های من یک مرتبه عوض شد، همتی که بر امری بستم در هم شکسته شد.

همانطور که گفتیم ما تصمیم می‌گیریم یک کاری را فردا انجام بدهیم، حتی مثلاً شخصی مسافر است خودش را مهیّا کرده است، همه‌ی وسایل مسافرت را مهیّا کرده، تصمیم گرفته که اوّل وقت حرکت کند. یک مرتبه یک مانعی پیدا می‌شود، یک گرفتاری فوق‌العاده‌ای که اصلاً خیال نمی‌کرده پیدا می‌شود یا یک فکری می‌کند که امروز اگر بروم این کار به تأخیر می‌افتد، فوری به هم می‌زند. این را کی به هم زده؟ اراده‌ی ما، تصمیم ما؟ بنا بر این بوده که حرکت بکنیم، چطور شد؟ پس اراده‌ی اوست که مافوق ماست. این

است که در آن مورد می فرماید: مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ، یعنی از کارهای خودشان در این مرحله برای آنها اختیاری نیست. یعنی اختیار آنها، اراده‌ی آنها هم به اختیار ماست. این است که می فرماید: عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَحَلِّ الْعُقُودِ وَنَقْضِ الْأَهْمَمِ. هَمَّتْهَا فَسَخَ مِی شُود، عَزِيمَتِهَا هَمَّ دَر هَمِّ شَكْسْتَه مِی شُود. این خودش دلیل بر این است که مافوق آن هم هست.

## توحید [۷۱]

**اعمال غیر مستقلند و آثار تبعند و اعراض تبعند محتاج ترند  
به خالق از متبوعات خَلَقْكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ<sup>۱</sup> فرمود.**

همانطور که اراده‌ی ما به اراده‌ی حق است و اختیار ما به اختیار اوست، ما اختیار داریم ولی اختیار ما به اختیار اوست، اعمال ما هم همینطور است. یعنی اینها تابع ما هستند، عملی که ما می‌کنیم تابع ما هستند، ما هم که تابع جان خودمان هستیم، جان هم اراده دارد، خداوند به او اراده داده ولی اراده‌اش به اختیار حق است. پس بنابراین آنچه ما می‌کنیم با اینکه مختار هستیم و با اینکه تحت اختیار خود ماست و اراده‌ی خود ماست مع ذلک تحت اراده‌ی اویم، تحت اختیار اوست که جمع بین الامرین است. مقصود اینجا گاهی یک قسمت، یک توحید معنی جبر را می‌دهد. بیان می‌فرماید یک توحید، یک مرحله، مرحله‌ی اختیار را بیان می‌فرماید. یکی از آنها جمع بین الامرین را می‌فرماید که باید دقت کرد و بین اینها جمع کرد، و الا اختیار تنها نیست، جبر تنها هم نیست.

در خرد جبر از قَدَر رسواتر است

ز آن که جبری حس خود را منکر است<sup>۲</sup>

اگر ما بگوییم همه‌اش مجبور هستیم یعنی حسّی نداریم، اراده‌ای نداریم و این خودش بر خلاف حسّ است، بر خلاف عقل و طبیعت است. پس این است که فرمود: **خَلَقْكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**، هم شما را خلق کرد و هم آنچه شما عمل می‌کنید. یعنی مانند همان کار زارع که بیل می‌زند، هم زارع بیل می‌زند، هم خاک می‌ریزد، هم خاک را زیر و رو می‌کند. آن خاک زیر و رو کردن را بیل نکرده، ما می‌گوییم که با بیل زیر و رو کردیم. ولی هم کشاورز و هم بیل در اختیار اوست، هم آن خاکی که کود می‌دهد و زیر و رو می‌کند در اختیار اوست. ولی صورت ظاهر می‌گوییم که بیل این کار را کرد؟ نه، بیل این کار را نکرد، آن عامل است، اراده‌ی او کارکن است که این قسمت را انجام داد.

۱. سوره صافات، آیه ۹۶.

۲. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۰۱۰.

## توحید [۷۲]

آفریننده اختیار و مختار اولی به اختیار است بلکه این اختیار  
 ظهور او و اضطرار خالی از نقص عین اختیار است اختیار و  
 اضطرار به وجود او برقرارند:

ظهور اختیار ما کمال اقتدار حق

کمال اقتدار ما ظهور اختیار حق<sup>۱</sup>

پس لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ.

او به ما اختیار داده پس اختیار او بالاتر از اختیار ماست، مافوق اختیار ماست و اولی به  
 اختیار ماست. پس اختیار ما هم در اختیار اوست، بلکه اختیار ما دلیل ظهور اختیار اوست.  
 چون ما مخلوق او هستیم پس هر چه داریم، نیکی ای که داریم همه از اوست. بنابراین  
 اختیاری هم که داریم مال اوست و او به ما اختیار داده و آن کسی که خودش کننده ی کار  
 است و فاعل است و عدت است او البته اولی است و اقوی است. بنابراین اختیار او اقوی از  
 اختیار ماست و همین اختیار ما که ظاهر می شود دلیل نهایت اقتدار اوست که این اندازه  
 اختیارش کامل است که به ما هم اختیار داده است. پس ظهور اختیار ما کمال اقتدار اوست.  
 این قدرتی هم که ما داریم کی داده است؟ خداوند داده است. پس این نهایت اختیار اوست  
 که این اندازه اختیار به ما داده است و خودش اختیار کرده است قدرت به ما.

بنابراین وقتی دقت کنیم لا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ. یعنی هر چه هست،  
 گردش، قوت کار، همه چیز به اختیار اوست. که در مرحله ی توحید افعالی این است که ما  
 متوجه بشویم که آن کاری هم که می کنیم، صاحب کار اوست و فاعل اوست. منتهی ما  
 مانند بیل هستیم که در دست کشاورز است.



### توحید [۷۳]

مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَ مَشِيَّتْ اَوْ اظْهَارَ مَا فِي الْعَيْنِ اِسْت  
بِرْحَسَبِ اِسْتِعْدَادِ مُمْكِنٍ وَ مَمْتَنَعِ مَشِيٍّ نَبَاشِدٍ، پَسِ مَا لَمْ  
يَشَاءُ لَمْ يَكُنْ پَسِ اِخْتِيَارِ اَوْ لَوْ شَاءَ اَنْ يَفْعَلَ فَعَلَ وَ لَوْ شَاءَ اَنْ  
يَتْرُكَ تَرَكَ اِسْت، پَسِ جَبْرٌ نَبَاشِدٌ زِيْرَا كِهْ مَمْتَنَعٌ قَبُوْلُ فَيَضُ  
نَمُوْدَهْ اِسْت وَ صِحَّةُ الْفَعْلِ وَ التَّرْكِ هُمْ بِهْ اِعْتِبَارِي رَاجِعٌ بِهْ  
اَنْ اِسْت اِزْ طَرْفِ فَاعِلِ صَحَّتْ فَعَلَ وَ تَرَكَ اِسْت اِمَا اِزْ طَرْفِ  
قَبَالِ قَبُوْلِ نَيْسْت.

## توحید [۷۴]

در نظر وحدت غیر نیاید تا تفویض آید و در نظر کثرت تباین  
و بُعد است پس جبر نباشد بَلْ مَنزِلَةٌ بَيْنَهُمَا أَوْسَعُ مِنْ هَذِهِ إِلَى  
ذِهِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ كَثُرَتْ دَرُوحِدَتٍ وَوَحِدَتٍ دَرُ  
كَثُرَتْ اسْت.

## توحید [۷۵]

مشیت تابع علم و علم موافق معلوم و معلوم احوال اعیان است، پس غیر را قابل نباشد و آن چه در حال ثبوت قابل وجود نیست واقع نشود و مواجه آفتاب قدرت نگردد تا وجود پذیرد، و واضح است که حق نطفه‌ی انسان را صورت حمار نیافریند و رحمت رحمانی به اندازه‌ی استعداد و قبول ذات می‌بخشد فَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ<sup>۱</sup> در دایره‌ی وجود تمام لازم و فیض حق او را نمایش می‌دهد، نه آن که آب را آتش کند و آتش را آب که اگر آتش را آب کند فرضاً آن آب است نه آتش و آتش و آب همراهند، و هر اسمی ظهور خود را خواهان و از دیگری گریزان است زلف صورت نباشد و صورت زلف نگردد فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ هَذَا الْخَلْقَ لَمْ يَلْمُ أَحَدٌ أَحَدًا<sup>۲</sup>. پس: «در خرد جبر از قدر رسواتر است»<sup>۳</sup>.

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۵۷.

۲. بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۱۴۴.

۳. مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۰۱۰.

## توحید [۷۶]

متن متن خلق و مشیت غیر رضاست رضا و سخت دو دست مشیت است نهی از معاصی و شرور لازم دارد اراده و مشیت آن را، زیرا که ناهی مرید است نهی خود را و نهی موقوف بر منهی است و بر تصور آن با آن که رضا نباشد زیرا که معنی نهی عدم رضاست لا یَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرًا تدریس مدرّس موقوف بر جهل جاهل است، و رفع نقص موقوف بر نقص، و طبیب محتاج به مرض و مرید مرض و خبّاز که دافع جوع است مرید جوع است، پس تمام مریدند با آنکه غیر راضی به جهل و نقص و مرض و جوعند.

## توحید [۷۷]

فعل تو در علم حق بود قبل از ظهور وجودی تو پس چگونه  
تو خالق آن باشی؟ و ظهور اوست که بعد از ظهور  
توست پس:

مؤثر حق شناس اندر همه جای

ز حدّ خویشتن بیرون منه پای<sup>۱</sup>

و اگر مختار در اختیار خود به اختیار خود می بود هرگز غم را بر  
نمی‌گزید و بد خود را نمی‌خواست با آنکه هیچ شادی بی غم  
و هیچ لذت بی الم نباشد، پس افسار اختیار او به دست او  
نیست پس مختار در اختیار نیست و اختیار حق است که به  
صورت اختیار او جلوه گر گشته.

## توحید [۷۸]

قادرِ مختارِ احتیاجِ او به حَقِّ و به قادرِ مختارِ بیشتر است از  
غیرِ قادرِ و از اضطرارِ، زیرا که در هر یک از علم و قدرت و  
اختیار و اراده و سایر مقدمات اختیار خود محتاج است،  
و ان شاء الله و استثناء برای این است فَلا حَوْلَ وَ لا قُوَّةَ  
إِلَّا بِاللَّهِ.

## توحید [۷۹]

رحمت رحمانی موجد است بر حسب استعدادات، و افعال  
توابع موجوداتند و راجع به حدودات وجوداتند، و ظهور  
کمالات از وجود است و شرّ از اعدام و راجع به اعدامند و  
شرّیت در مشیئ است و موجود، نه در مشیّت و ایجاد، و در  
مقضی است نه در قضاء، در مصنوع است نه صانع. عیب از  
صنع و صانع نباشد از نقص مصنوع است، اِنِّی لِعَمَلِکُمْ مِّنَ  
الْقَالِیْنَ<sup>۱</sup> فرمود و رسول ﷺ در ثوم فرمود اِنِّی لَا کَرَهُ رِیْحَهَا  
لَکُمْ وَ ذَاتَهَا نَفَرَمُود.

## توحید [۸۰]

حدود آثار به ذاتها مجعوله نباشد و تبع آثارند و شرّ عرض  
است و از نقص کمال وجود برخاسته و مقصود بالذات  
نباشند و مجعول بالذات غیر مقصود بالذات است.



## توحید [۸۱]

طاعات و معاصی از توفیق حقّ و خذلان اوست لکن طاعات که به توجّه اوست به او اُولی است و معاصی که از نقص است به خود اُولی است چنانچه دید را نسبت به جان می دهی که کمال است و هکذا سایر کمالات از قبیل علم و ادراک و نحوها. اما درد را با آنکه ادراک الم از جان است و صحیح نیست که بگویی چشمم ادراک کرد، نسبت به چشم می دهی و می گویی که چشمم درد می کند و چشم را گویی مأوف است نه من و گویی من دیدم یا من به چشم دیدم هکذا. در جان کلّ نسبت به عالم آن چه نیک است از حقّ است به صورت عالم و او کرده و آنچه بد می نماید آنکه اسباب و لوازم اظهار او را او آفریده نسبت به او نباید داد. زیرا که بدی آنها از نقص و حدّ آنهاست و از جهت نسبت به او، جز نیکی ندارند. یابن آدمّ انا اُولی بحسَناتک مِنکَ وَاَنْتَ اُولی بِسَیِّئَاتکَ مَنیّ<sup>۱</sup> لهذا آدم گفت که برای ادب بود که نگفتم تو مرا قدرت دادی و واداشتی به خوردن از شجره و حضرت موسی من آخاره گفت و نگفتم من افسد هم اگر چه إنّ هِیَ الْاِفْتِنُّتکَ گفت.

خداوند برای بنده تکلیف معین کرده است، یعنی واجبی و حرامی، طاعتی و معصیتی. اگر ما بگوییم اختیار ندارد و مجبور است پس طاعت و معصیت یکی است. به واسطه‌ی اینکه ما مجبوریم که کار زشت بکنیم و مجبوریم که کار خوب بکنیم. در صورتی که هیچ عقلی اینطور قبول نمی‌کند و هر عقلی حاکم است به اینکه ما اختیار داریم و

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۵.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۵۵.

می‌توانیم این کار را بکنیم، می‌توانیم نکنیم. یعنی می‌توانیم، قدرت داریم به اینکه این عمل زشت را بجا نیاوریم و بجا بیاوریم. یا این عبادت را بجا بیاوریم و نکنیم، به هر حال قدرت داریم. ولی صورت ظاهر که به ما اختیار داده شده است و قدرت داده شده که هم بکنیم هم نکنیم، در عین حال ما می‌گوییم به اینکه او ایجاد می‌کند و او این اراده را در ما خلق می‌کند. برای اینکه یک وقتی هست اصلاً ما توجّه به امری نداریم و اراده‌ای نداریم، یک مرتبه این اراده ایجاد می‌شود. این اراده را کی ایجاد کرد؟ پس خود اراده به خودی خودش که ایجاد نشده، پس خداوند ایجاد کرد. بنابراین در عین اینکه اراده می‌کنیم و اراده داریم، مع ذلک اراده‌ی حقّ هم، ایجاد حقّ هم هست. منتهی اگر نقصی پیدا بشود، اگر معصیتی پیدا بشود این به واسطه‌ی استعداد خود ماست، یعنی ناقص بودن خود ماست که کوتاهی داریم و نمی‌توانیم آنطوری که باید و شاید کسب فیض از فیض حقّ تعالی بکنیم. این است که ناقص می‌شویم، نقص پیدا می‌شود. و الاّ از آن طرف نقصی نیست، از آن طرف کوتاهی نیست و فیض او شامل حال هست.

همانطور که بارها مثال زدیم یک مرتبه شیشه خیلی تار و کثیف است، آفتابی هم که از او منعکس می‌شود تار است، آنوقت نمی‌تواند بگوید که این آفتاب اینجا را تار کرده، آفتاب که تار نکرده، نور آفتاب که تار نیست، پس این نقص در شیشه است. و همان مثالی که زدیم، اگر یک درخت کمتر آب بخورد و یک درخت بیشتر، یک درخت کمتر رشد بکند و یک درخت زیاده‌تر، این در واقع آب رسیده است به آنها ولی هر کدام که بیشتر بتواند استفاده بکند از این آب و مشروب بشود، او البته بهتر می‌تواند رشد بکند. پس باز نقص از اینجا است، نقص از درخت است، نقص از زمین است.

این است که طاعت و معصیت هر دو از **توفیق حقّ و خذلان اوست**. یعنی اگر خداوند ما را موفّق می‌کرد یعنی فیض او کاملاً به ما برسد این عبادت پیدا می‌شود و طاعت انجام می‌شود. ولی اگر نقصی در ما پیدا شد که نتوانستیم فیض را کاملاً از آنجا بگیریم، آنوقت معصیت پیدا می‌شود و نقص در ما هست. پس نسبت طاعت به حقّ تعالی شأنه و نسبت معصیت به ما اولی است. یعنی طاعت را باید به او نسبت بدهیم و معصیت را

به خودمان.

همانطور که مرحوم آقای شهید در آن مرقومه، مرقوم فرموده‌اند به اینکه نقص از ماست و فیض از آن طرف است، کمال از آن طرف است. به دلیل اینکه در وجود خود ما، در بدن خود ما آنچه کمال است به جان نسبت می‌دهیم، مثلاً می‌گوییم من می‌بینم، من این کار را کردم، من می‌شنوم. اما اگر چشم ما درد بکند، چشم ما کم نور باشد و نتواند درست ببیند یا تار باشد که دیدش کامل نباشد یا اینکه همانطوری مریض باشد، دردی برای او پیدا بشود، هیچوقت نمی‌گوییم که من درد می‌کنم، من تار شدم.

من، آن روح انسان است. روح تار نمی‌شود که بگوییم من تار شدم، می‌گوییم چشمم تار شده که نمی‌بیند یا چشمم درد می‌کند که ایجاد زحمت می‌کند یا می‌گوییم گوشم درد می‌کند. نمی‌گوییم من درد می‌کنم برای اینکه درد نقص است. بر اثر چیست؟ به اصطلاح طب قدیم بر اثر تفرّق الاتصال است. یعنی آن اتّصالی که باید، ارتباط کاملی که باید با روح و حسّ مشترک باشد و از حسّ مشترک هم به مغز و دماغ و قوه‌ی عاقله و جان باشد، آن ارتباط کم شده است، تفرّق الاتصال می‌گویند. بطور کلی در طب قدیم می‌گویند که مرض و درد بر اثر تفرّق الاتصال است، در همه‌ی موارد اینطور است.

این تفرّق الاتصال مربوط به جان نیست، فیض جان نسبت به همه یکی است و باید که هر کدام استعدادش کامل باشد، قوایش و آن اسباب و لوازمی که بخواهند از این کسب فیض بکنند کامل باشد تا اینکه بتوانند استفاده بکنند. یعنی چشم بتواند ببیند، برای جان فرقی نمی‌کند که ایراد بگیرد که تو چرا مثلاً من دیروز می‌دیدم، امروز نمی‌بینم. این تقصیر از چشم است، تقصیر از بدن است که تار شده یا ضربه به او رسیده یا گوش و سایر اعضاء همینطور. یا اینکه مثلاً اعضاء، دست بگوید، پا بگوید. خب چطور شد، معلوم می‌شود که خدا خودش می‌کند که به انگشت پا دید نداده، آنوقت چشم باید ببیند، پس معلوم می‌شود که خدا می‌خواهد که اینطور است. یعنی معلوم می‌شود که جان می‌خواهد. می‌گویند هر مرتبه از وجود حکمی دارد، هر عضوی باید آن وظیفه‌ای که دارد را انجام بدهد. پس پا نمی‌تواند اعتراض بکند که چرا من شنوایی ندارم و قوه‌ی شنوایی در من نیست یا قوه‌ی

بینایی در من نیست. برای هر چیزی در این دستگاه عضوی معین کرده است که آن عضو باید وسیله باشد که آن فیض به توسط آن عضو به او برسد و چشم برای دیدن است و هیچوقت گوش نمی بیند، هیچوقت چشم نمی شنود. هیچوقت انسان از گوش یا از چشم نمی تواند غذا بخورد، برای هر کدام وظیفه ای معین شده که باید به همان ترتیب باشد. آنوقت اگر نقصی در این عضو باشد از طرف خودش است، از طرف جان نیست.

فیض جان نسبت به همه علی السویه است و برای هر کدام کاری معین کرده و اگر هر کدام کوتاهی بکنند و کسب فیض نکنند از نقص خودشان است. بنابراین نمی گوئیم من درد می کنم، می گوئیم چشمم درد می کند. نمی گوئیم من تار شدم، می گوئیم چشمم تار شده است. اما در کمال، آن قسمت کمال، می گوئیم من می بینم، من می شنوم، من می خورم. برای چه؟ به واسطه ای اینکه اینها کمال است. کمال را نسبت به خود جان می دهیم و نقص را نسبت به اعضاء. همین طور است در این عالم.

در این عالم هم نقص مربوط به ماست، به اینکه استعداد ما کامل نیست و نقصی در او هست که نتوانستیم کسب فیض کنیم و به حد کمال برسانیم، ولی کمال از اوست و فیض از اوست. هر چه ما نواقص را کم بکنیم و استعداد را بهتر بروز بدهیم، آنوقت بیشتر کسب فیض می کنیم. اگر استعداد ما هم استعداد کمال نباشد باز هم نقص از ماست و وِلا فیض خدایی همیشه هست.

وَ الْفَيْضُ مِنْهُ دَائِمٌ مُتَّصِلٌ<sup>۱</sup>

فیض خدایی همیشه هست و نقص از طرف ماست که ما نتوانستیم فیض را ببریم. این است که هر کدام به قدر خودش فیض برده در مقام رحمت رحیمی که مربوط به مؤمنین است و سَلاک در قوس صعود. رحمت رحمانی هم هر کدام به اندازه ی خودش فیض می برد. ابوجهل به قدر خودش و پیغمبر ﷺ هم به اندازه ی کمال استعدادی خودش بهره می برد. این است که می فرماید: يَا ابْنَ آدَمَ اَنَا اَوْلَى بِحَسَنَاتِكَ مِنْكَ وَاَنْتَ اَوْلَى بِسَيِّئَاتِكَ مِنِّي. ای فرزند آدم ﷺ من اولى هستم و شایسته تر هستم که حسنات و کارهای

خوبت را به من نسبت بدهی و تو اولی هستی به اینکه بدی های خود را به خودت نسبت بدهی، نه به من. یعنی بدی از تو و خوبی از من است، کمال از من و نقص از تو است. تو اگر نقص نداشته باشی و کمال داشته باشی و استعدادت کامل باشد همان فیض را می بری، استعداد تو ناقص است **وَاللّٰمَ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَا اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ**<sup>۱</sup> خدا در قرآن می فرماید، هر چه خوبی به تو برسد از طرف خداست، آن چه بدی می رسد از نفس توست، این در مرحله ی پایین است. بعد باز می فرماید **قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ**<sup>۲</sup>، ولی بگو همه از نزد خداست، نمی فرماید به اینکه همه را خدا داده است و از خدا ایجاد شده، همه از نزد خداست. به واسطه ی اینکه آن چه فیض می رسد از طرف خداست.

منتهی وقتی به اینجا رسید، در مرحله ی بالاتر فیض خدایی به همه می رسد. اما در مرحله ی دوّم، اینجا شقی به اندازه ی استعداد خودش و سعید هم به اندازه ی استعداد خودش و کمال خودش فیض می برد. پس نقص و بدی از این طرف است و الا از آن طرف کسری نیست و از آن طرف فیض نسبت به هیچکس کم نشده و نمی شود.

بنابراین بطور کلی لازمه ی معرفت این است که آنچه بدی است به خودمان نسبت بدهیم و آنچه خوبی است به خدا نسبت بدهیم. به واسطه ی اینکه حقیقتش هم همینطور است. همانطور که مثال زدیم و یک علت اینکه شیطان مردود شد، گفت: **بِمَا اَغْوَيْتَنِي... وَاغْوَيْتَهُمْ اَجْمَعِينَ**<sup>۳</sup>، به خداوند عرض می کند که چون تو مرا گمراه کردی من هم آنها را گمراه می کنم. تو مرا گمراه کردی، یعنی گمراهی را به خدا نسبت داد. در صورتی که گفتیم امر خدا به همه ی ملائکه بود که سجده ی آدم **عَلَيْهِ السَّلَام** بکنند، این امر کلی بود. منتها در مرحله ی پایین استعداد شیطان چون از مرحله ی نازل بود و ترقی قسری کرده بود که طبیعتش نبود، بر خلاف طبیعتش بود این ترقی و **كُلُّ شَيْءٍ يَرْجِعُ اِلَى اَصْلِهِ**، این ترقی قسری بود، در اینجا نتوانست، آن حقیقت خودش را بروز داد و نتوانست که فیضی را که خداوند

۱. سوره نساء، آیه ۷۹.

۲. سوره نساء، آیه ۷۸.

۳. سوره حجر، آیه ۳۹.

داده است قبول کند. سایر ملائکه قبول کردند، سجده‌ی آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کردند. امر به سجود شد، سجده کردند جز شیطان. ندا می‌رسد برای چه تو سجده نکردی؟ استدلال می‌کند که اولاً سجده‌ی غیر از تو جایز نیست، من جز تو هیچکس را سجده نمی‌کنم. در صورتی که اگر راست می‌گوید که سجده‌ی غیر او جایز نیست، باید متوجّه بشود که اطاعت امر او واجب است. وقتی خدا امر کرد که باید سجده‌ی آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بکنید، باید او بگوید من آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را سجده می‌کنم ولی تو را در آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌بینم، خدا را در آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌بینم، پس سجده‌ی خدا می‌کنم نه سجده‌ی آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، سجده‌ی آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نمی‌کنم. و بر فرض هم که آنطور باشد سجده‌ی خود آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وقتی خدا فرمود که باید سجده کنی، امر را باید اطاعت کرد. بقیه اطاعت کردند، این تمرد کرد و بنابراین مردود واقع شد، آنوقت مطرود شد. وقتی که مطرود شد عرض کرد خدایا چون تو من را گمراه کردی من هم اینها را گمراه می‌کنم. در صورتی که گمراهی از طرف خودش بود، از نفس خودش بود. عدم لیاقت خودش بود که شایسته‌ی آن مقام بالا نبود، برگشت به طرف پایین و بِمَا أَغْوَيْتَنِي گفت، چون تو من را گمراه کردی. نسبت گمراهی که نقص است به خدا داد، می‌خواست از خودش سلب مسئولیت بکند. می‌گوید من که می‌دانم همه چیز مالِ توست، همه چیز را تو می‌دهی و قدرت مالِ توست، اراده مالِ توست، ایجاد مالِ توست، تو اینها را دادی، پس تو گمراه کردی. چون تو گمراه کردی پس من هم آنها را گمراه می‌کنم. اما همین آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ هم ترک اولی کرد. یعنی چون دستور داده شد که از فلان درخت نخورید. دو تا درخت است در بعضی اخبار، یکی درخت معرفت نیک و بد و یکی هم درخت قدرت، دستور داده شد که نخورید و او فریب شیطان خورد و از این درخت خورد. از درخت معرفت نیک و بد خورد و بعد که خطاب قرار داده شد و دستور داده شد که تو و حوّا و شیطان باید از بهشت بیرون بروید، شیطان را به جان آنها انداخت. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه در آنجا فریب شیطان را خوردند. در اینجا ندا می‌رسد من که گفتم از این درخت نباید بخوری، چرا خوردی؟ عرض کرد خدایا باز اسم تو من را فریب داد. یعنی به نام تو قسم خورد که من خیرخواه شما هستم، من که می‌گویم از این درخت بخورید خیرخواه شما هستم و فریب نام تو را خوردم که رفتم از آن درخت خوردم.

شیطان گفت تو من را گمراه کردی، ولی آدم عَلَيْهِ السَّلَام عرض کرد رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ<sup>۱</sup>. عرض کرد خدایا ما بر خودمان ظلم کردیم. نگفت تو ما را گمراه کردی و تو سبب شدی، نه. ما بر خودمان ظلم کردیم و اگر تو ما را نیامرزی ما زیانکار هستیم، ما از زیانکاران هستیم. این است که آدم عَلَيْهِ السَّلَام نسبت بدی را به خودش داد مورد عفو واقع شد و مورد عنایت واقع شد و پیغمبر شد و نماینده‌ی خدا شد که جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً<sup>۲</sup>. ولی شیطان برعکس، چون که نسبت بدی را به خدا داد، گمراهی را به خدا داد، مطرود واقع شد، مطرود ازل و ابد.

به همین جهت بود که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام وقتی که از کوه طور برگشت معلوم شد که سامری بنی اسرائیل را فریب داده است. از دوازده سبط تقریباً یازده سبطشان از میان همه‌ی اسباط فریب سامری را خوردند و گوساله پرست شدند. گوساله‌ای که او درست کرده بود از طلا. می‌گویند که سامری چشم بینایی پیدا کرده بود، از خاک زیر قدم جبرئیل برداشت و بعد همراهش داشت و وقتی که گوساله را درست کرد از این خاک ریخت، این به صدا آمد. اینها دیدند که این معجزه‌ای است، گوساله‌ای که خودش ساخته صدا می‌کند. این است که آمدند گوساله پرست شدند. در مصر هم که معمول بود، سابقاً گوساله پرستی در آن زمان معمول بود که عجل افلیس می‌گفتند، گوساله‌ی افلیس نام می‌کردند. الآن هم در موزه‌ها هست مجسمه‌ی گوساله‌ی افلیس که از آن بتکده‌ها آوردند و در آن جا گذاشته‌اند، عجل افلیس. اینها هم که عادت کرده بودند، در مصر دیده بودند، یک مرتبه اینها هم گوساله پرست شدند. وقتی موسی عَلَيْهِ السَّلَام آمد و قضیه را دید عصبانی شد، ناراحت شد. این الواحی که احکام الهی بود، ده لوح بود، یکی از آنها از عصبانیت از دستش افتاد و شکست و ندا رسید که این سامری اینها را گمراه کرده، تو که نبودی سامری اینها را گمراه کرده. بعد عرض کرد به اینکه خب حالا سامری گمراه کرده، مَنْ أَخَارُهُ؟ این صدا را در گوساله کی ایجاد کرد؟ تو ایجاد کردی دیگر. نگفت کی آنها را فاسد کرده. مقصود باز اظهار ادب کرد،

۱. سوره اعراف، آیه ۲۳.

۲. سوره بقره، آیه ۳۰.

نگفت کی آنها را گمراه کرد؟ کی آنها را فاسد کرد؟ کی آنها را به شرک واداشت؟ نه، عرض کرد: مَنْ أَخَارَهُ؟ کی این گوساله را به صدا آورد؟ جز تو دیگر نبود. پس بنابراین عرض کرد: إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ<sup>۱</sup>، نیست این مگر همان فتنه‌ی تو. فتنه یعنی آزمایش، ما خیال می‌کنیم فتنه یعنی فتنه‌ورزی و تفرقه‌اندازی و امثال اینها، نه! این نیست مگر فتنه و آزمایش تو. تو خواستی آنها را آزمایش کنی، این صدا را در گوساله ایجاد کردی. برای اینکه معلوم بشود آن مؤمن واقعی با کافر و مشرک، با آنهایی که ایمان ثابتی ندارند. پس در این جا باز هم رعایت ادب کرد و عرض کرد که: مَنْ أَخَارَهُ؟

اما در مرحله‌ی بالاتر، چون همه چیز مالِ اوست يُضِلُّ مَنْ يُشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يُشَاءُ<sup>۲</sup>، هدایت و اضلال همه مالِ اوست، مُضِلٌّ هَمِ اوست، هادی هم اوست. این است که عرض می‌کند إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ. یعنی باز هم آزمایش توست، در آن مرحله باز هم جز تو دیگری نیست. یعنی مشیّت تو اینطور تعلق گرفته بود که اینها گمراه بشوند. یعنی برای آزمایش این کار را کردی و اینها گمراه شدند.

پس لازمه‌ی ادب، لازمه‌ی عجز و نیازمندی این است که همیشه بدی و نقص و قصور را به خودمان نسبت بدهیم و کمال را به او. آنچه نقص است مالِ ماست و آنچه کمال است و توفیق است، از اوست.

۱. سوره اعراف، آیه ۱۵۵.

۲. سوره نحل، آیه ۹۳ / سوره فاطر، آیه ۸.



## توحید [۸۲]

هر موجود به قدر حصّه‌ی خود از حقّ خواسته و به او عطا شده. پس، همه از ربّ خود راضی باشند. و آنچه به او داده شده فیض ربّ است و حصّه‌ی اوست از ربّ خود. پس، مرضیّ ربّ خود است و همه از فیض حقّند. پس، مرضیّ ربّ الاربابند به رضاء مقسمی و عنایت ازلی و در مقام رضا قسمی نیک و بد شوند و مرضیّ و غیر مرضیّ آید.

خداوند به هر یک از موجودات و به هر یک از مخلوقات این عالم به اندازه‌ی استعدادشان فیض بخشیده و حصّه‌ای از روزی و کمال به آنها داده است. یعنی به هر کدام آنچه آنها در مقام ازل، در عالم ازل، در عالم استعداد خواسته‌اند خداوند به آنها داده، پس استعداد خودشان بوده. مثلاً فرض کنید بلبل گل را خواسته، به دلیل اینکه هر جا گلی باشد می‌رود دور او و اظهار عشق و علاقه می‌کند، این علاقه‌ی به گل داشته، به بلبل گل داده، به پروانه شمع داده. اما به آن جُعَل چی داده؟ سرگین داده. هیچوقت شده که جُعَل بیاید دور گل بچرخد؟ نه، اصلاً نخواسته. او طبیعتش کثافت است و هیچوقت شده که پروانه بیاید دور سرگین بچرخد؟ نه. پس بنابراین هر کدام استعداد خودشان را به همان اندازه خواسته‌اند. بنابراین ما بگوییم پس چرا خداوند به جُعَل سرگین داده و علاقه به او ندارد؟ استعداد خودش است. به دلیل اینکه اگر جایی هزاران گل باشد، خرمن‌های گل باشد، هیچ جُعَل پیدا نمی‌شود. اما اگر جایی چند تا سرگین باشد، می‌بینیم یک مرتبه از اطراف پیدایشان می‌شود. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه اصلاً

ذره ذره کاندرا این ارض و سماست

جنس خود را همچو کاه و کهرباست<sup>۱</sup>

ولی جایی که گل زیاد باشد می‌بینیم که صدای بلبل‌ها زیاد است و همه در اطراف این گل‌ها هستند، در اطراف این درخت‌ها می‌چرخند و علاقه اظهار می‌کنند و در جایی که

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۲۹۰۸.

شمع باشد پروانه می آید دورش می چرخد، اینها در اثر استعداد خودشان است.

پس هر موجودی به قدر حصّه‌ی خود از حقّ خواسته و حقّ هم به او عنایت کرده. چون که حقّ واجب العطا یا است و فیض او عام است و هر کس آنچه خواسته، داده شده است.

این است که در اخبار رسیده است که در روز ازل شمر شقاوت را خواسته، به او داده شده، چون خودش خواسته. حسین بن علی علیه السلام شهادت را خواست باز به خودش داده شد، به واسطه‌ی اینکه فیض او هست. این است که به آن حضرت شهادت داده شد و به شمر شقاوت داده شد و منتهی سیر شهادت به طرف عالم بالاست و آخرین مراتب کمال، شهادت است. سیر شقاوت بر عکس است رو به پایین می رود، به آخرین درجه‌ی تنزّل می رسد که آخرین درجه‌ی جهنّم است، آخرین درکات دوزخ و نار باشد. پس این استعداد خودش بوده که او در آن عالم، آن را خواسته و این شهادت را خواسته است.

پس هر موجودی به قدر حصّه‌ی خودش و به قدر استعداد خودش فیض خواسته است. إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ<sup>۱</sup>. خدا به پیغمبر می فرماید: تو هدایت نمی کنی هر که را دوست داشته باشی، که بگوییم تو هادی هستی. البته چون حضرت میل داشتند، علاقه داشتند به اینکه همه هدایت بشوند، حتّی خیلی ناراحت بودند که چرا اوجهل هدایت نمی شود. خدا می فرماید که تو نمی توانی هدایت بکنی، بلکه خدا هدایت می کند. یعنی تو هدایت نمی کنی هر که را دوست داشته باشی، خدا هر که را استعداد داشته، هدایت می کند. به دلیل اینکه به زبان تو القا کرد عمر بن الخطّاب یا ابوالحکم.

پس هر کسی در آن مقام آنچه استعداد داشته و دارد کسب کرده است و به او داده شده است، به اندازه‌ی استعداد خودش روزی به او داده شده است. آن روزی که باید، به درنده و حیوانات داده شده است، گوشت، آنهایی که گوشتخوار و علفخوار، به انسان هم که علفخوار و گوشتخوار است هر دو داده شده است. پس در آن مقام....

## توحید [۸۳]

نافع شر نباشد و انسان که مجلای اتم است و نتیجه کل

است بدون این نضد انجام نگیرد، پس شری نباشد:

هر آن نقشی که بر صحرا نهادیم

توزیبا بین که ما زیبا نهادیم<sup>۱</sup>

فلاسفه، حکماء می‌گویند که آنچه در عالم رخ می‌دهد یا خیر محض است یا خیرش بر شرّش غلبه دارد و شرّ محض به هیچ وجه وجود ندارد.

وَالشَّرُّ اَعْدَمٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ

يَقُولُ بِالْاِيْزْدَانِ ثُمَّ الْاَهْرَمَنْ<sup>۲</sup>

مانی که مدعی نبوت بود گفت در این عالم دو خالق هست، خالق خیر و خالق شرّ. یزدان خالق خیر است و اهرمن خالق شرّ. یعنی فرشتگان در واقع خالق خیرند و شیطان و ابلیس خالق شرّ، پس دو خالق موجود است. ولی این توجّه نکرده که دو تا فرض کرده است، به واسطه‌ی اینکه شرّ وجود خارجی بالاصالة ندارد.

هستی بطور کلی خیر محض است، هر جا هستی قدم گذاشت خیر پیدا می‌شود و شرّ و بدی امری عدمی است. یعنی بر اثر نبودن خیر و نقص در خیر، شرّ پیدا می‌شود. وجود در هر جا قدم گذاشت، همه خیرات از وجود است، قدرت از وجود است، علم از وجود است، وجود هم فیض حقّ تعالیّ شأنه است.

همان افاضه‌ی حقّ و تجلّی حقّ، همان وجود است که نسبت به موجودات پیدا شده و در هر جا هم که قدم گذاشت خیرات به اندازه‌ی او قدم می‌گذارد. به همان اندازه اگر وجود ضعیف بود، امور خیر هم مثل قدرت و علم و اراده و امثال اینها ضعیف است. اگر وجود قوی تر بود آن هم قوی تر است، آثار وجودی هم قوی تر است. موجوداتی که به اندازه‌ی کافی و به اندازه‌ی استعداد خودشان، یعنی در مرتبه‌ی بالا افاضه‌ی وجود به آنها

۱. دیوان عطار، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران: جاویدان، ۱۳۵۹، ص ۵۰۷.

۲. شرح المنظومه، ج ۳، ص ۵۲۸.

شده است و وجود آنها خیر محض است، همه‌ی صفات را هم دارا هستند، همه‌ی صفات کامله را دارا هستند، بنابراین خیر محض هستند.

این است که فلاسفه می‌گویند وجود عقول و نفوس که به اصطلاح اهل شرع ملائکه، اینها خیر محض هستند که از آنها شرّ صادر نمی‌شود، به هیچ وجه شرّ صادر نمی‌شود. در اخباری که رسیده، ملائکه‌ی صافات صفاً، ملائکه‌ی مهیّمات، ملائکه‌ی مدبّرات امرا و امثال اینها، ملائکه‌ی رُکع، سجد، اینها هر کدام در مرحله‌ی خودشان خیر محض هستند و از آنها جز خوبی صادر نمی‌شود. این است که همیشه در عبادت هستند، همیشه در بندگی هستند. آنهایی که ایستاده‌اند اصلاً توجّه‌شان به ذات حقّ تعالیّ شأنه است و نظر به غیر ندارند. این است که ملائکه‌ی مهیّمات هم گفته می‌شوند، حیرانند در ذات حقّ تعالیّ، حیران یعنی همان حیران بودن. بعداً هم مدبّرات امرا که به امر حقّ تعالیّ تدبیر امور این عالم می‌کنند. ملائکه‌ی رُکع و سجد، تدبیر عالم مثال و این عالم مادی می‌کنند. اینها همه در مرحله‌ی خودشان خیر محض هستند، یعنی جز عبادت و بندگی از آنها چیزی صادر نمی‌شود. و آن موجودات این عالم هم هر چه وجود دارد خیرش بر شرّش غلبه دارد. شرّ محض در عالم وجود ندارد مگر به تبع خیر. یعنی آن موجوداتی که در این عالم هستند تا نافع نباشند که وجود پیدا نمی‌کنند، تا نافع نباشند در این عالم ایجاد نمی‌شوند. پس اگر نقصی پیدا بشود آن بر اثر نقص در وجود آنهاست، اگر شرّی پیدا بشود بر اثر نقص در وجود آنهاست و الاّ چیزی که نافع باشد شرّ محض نیست و شرّ به تبع آنها پیدا می‌شود.

همان مثالهایی که قبلاً بارها زدیم راجع به زراعت و کشاورزی و آبیاری، همانطور که در آبیاری گندم آب می‌خورد، تلخه هم آب می‌خورد، حنظل هم آب می‌خورد، ولی آنها به تبع است، آنها اصالت ندارند. مثلاً تاریکی شرّ است در مقابل نور، نور خیر است و نبودن نور، شرّ است. جهل شرّ است. جهل یعنی چه؟ نادانی. نادانی یعنی چه؟ یعنی عدم العلم.

بنابراین، علم خوب است و نقطه‌ی مقابلش که جهل باشد بد است. پس شرّ نقص است و نقص هم امری عدمی است. یا قدرت، قدرت خوب است، به واسطه‌ی اینکه وجود حقّ تعالیّ شأنه قادر محض است و قدرت دارد و به همان اندازه که فیض او به موجودات

می‌رسد، به همان اندازه قدرت پیدا می‌کنند. این نداشتن قدرت و ضعف برای چیست؟ برای اینکه از وجود او بهره‌ی کافی را نبرده است و ناقص هستند. این است که قدرتش ناقص است. پس ضعف در مقابل قدرت، شرّ حساب می‌شود. یعنی عدم القدرة، نبودن قدرت شرّ است. بنابراین هر شرّی که حساب کنیم، شرّ همان عدم الخیر است و نبودن خیر و عدم الکمال که نقص باشد، آنها شرّ حساب می‌شوند. و انسان که مجلای اتمّ این عالم است، مجلای اتمّ حقّ تعالی شأنه هست و نتیجه‌ی کلّ است در مرحله‌ی بالا خیر محض است. ولی اگر نواقصی در این عالم داشته باشد آن نواقص بر اثر عدم استفاده و استناره‌ی از فیض وجود است که این نواقص پیدا شده، آن نواقص شرّ حساب می‌شود.

مثلاً مرض به واسطه‌ی اینکه این بدن به اصطلاح قدیم و سابقین بر اثر اختلاط چهار عنصر است که اینها با هم متضاد هستند. گاهی این یکی غلبه پیدا می‌کند، گاهی آن یکی غلبه پیدا می‌کند. هر کدام زیاده‌تر از اندازه‌ی خودش غلبه پیدا بکند آن یکی دیگر کم می‌شود، کم شدن آن موجب مرض می‌شود. پس بنابراین آن مرض بر اثر نقص است یا بر اثر اصطلاحی که پیش هم گفتیم، تفرّق الاّصال، این هم خودش نقص است در مرض. سایر قسمت‌ها هم همینطور.

همانطور که گفتیم جزء یا ضعف و امثال اینها، تمام بر اثر نقصی است که پیدا می‌شود و عدم آن کمال. و الاّ شخصی که کامل باشد و مجلای اتمّ بشود در مقام روحی نقص ندارد و شرّی نیست. در این عالم بله، در این عالم هم مریض می‌شود، هم ضعیف می‌شود. به واسطه‌ی اینکه اینها لوازم بدن است و نقص پیدا می‌شود. آن مرض وقتی پیدا می‌شود، ولو برای بزرگان باشد، از نظر جسمی و بدنی خب شرّ حساب می‌شود. ولی این شرّ چیست؟ عدم الصّحه است و بنابراین تمام شرور به اعدام برمی‌گردد. بنابراین شرّ مطلق در عالم وجود ندارد.

پس بد مطلق نباشد در جهان

بد به نسبت باشد این را هم بدان<sup>۱</sup>

همانطور که گفتیم شمشیر تیز خیلی خوب است، شمشیری که کاملاً برنده باشد و صیقلی داده شده باشد بسیار خوب است، گلوی نازک خیلی خوب است، آن شخص شجاع که بتواند شمشیر را به کار ببرد البته خوب است، ولی در غیر محلّش اجرا کردن این نقص است، نقص است و عدم است. یعنی شمشیر را بزنند به گلوی آن کسی که استحقاق ندارد و او را از بین ببرند، این نقص است، این شرّ است. بنابراین، عدم اجرای آن را در محلّ خودش، این ظلم است. چون ظلم، وضع شیء در غیر موضع علیه است و عدم اجرای آنچه باید در موضوع علیه باشد، این شرّ است، پس شرّ اعدام است.

بنابراین عدم الخیر، عدم الکمال این خودش شرّ حساب می‌شود. و الاّ از نظر خالق، از نظر صانع، همه سر جای خودش درست است. که،

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست<sup>۱</sup>

از آن نظر، همه مخلوق او هستند، همه زیبا هستند، همه پسندیده هستند. که،

### هر آن نقشی که بر صحرا نهادیم

#### توزیبا بین که ما زیبا نهادیم

که حضرت عیسیٰ علیه السلام از محلّی عبور فرمود و حواریین هم در خدمت حضرت بودند. لاشه‌ی سگی افتاده بود و متعفن شده بود. حواریین دماغشان را گرفتند، از تعفنش اظهار ناراحتی کردند و گفتند که عجب تعفنی دارد. حضرت فرمود چه دندان‌های سفیدی دارد. یعنی شما خوبیش را ببینید، با اینکه سگ است و متعفن است و لاشه‌اش پوسیده و متعفن شده شما به آن نگاه نکنید، به آن خوبیش نگاه کنید. فرمود چه دندان‌های سفیدی دارد.

#### توزیبا بین که ما زیبا نهادیم

همان سگ در مقام خودش مصالحی دارد که بر شرورش غلبه دارد و هیچ چیزی که شرّش غالب باشد خداوند خلق نکرده است.

## توحید [۸۴]

ملائیم هر شیئی خیر او باشد و ناملائیم شرّ او و ملائیم شیئی ناملائیم دیگری است خیر شهوانی شرّ عقلانی است و به عکس آتش در زمستان ملائیم و در تابستان مولم است. بادیان، لثقه و مواظبه را مناسب و محرقه را مضر، استخوان انسان را مهلک و سگ را غذا، و دریدن انسان را موذی و گرگ را خوراک است. باران، رحمت صاحب زراعت و نعمت صاحب خرف است. جُعل از گل بیزار و از مجانست در انکار است. الاغ میل به جمال ننماید و گاو شکر نخورد. شیطان به اغوا خورسند و بد کنش را بدی پسند است. و بدانی که بهانه می نمایند که چرا ما را بد خلق کرد، راضی نبودیم، اگر راست می گویند، قادر مختارند، حال ترک بدی را نمایند. پس، دروغ می گویند و ذات آنها طالب بدی است، به سؤال خود دریافته اند.

در این عالم هر چیزی طالب جنس خودش است.  
ذره ذره کاندرین ارض و سماست

جنس خود را همچو گاه و کهرباست<sup>۱</sup>

هر چیزی با شیء دیگری، ملائیم هر شیئی اگر چیزی برای او ملائیم باشد و مناسب باشد خیر است، ولی همان خیر که برای او ملائیم است برای دیگری ممکن است ناملائیم باشد، پس شرّ حساب می شود. برای انسان ریگ خوردن ملائیم نیست، علف خوردن ملائیم نیست، استخوان خوردن ملائیم نیست. خیر او در چیست؟ آن که به جای آنها خوراکی بگذارد یا از مثل گندم و آرد و یا گوشت پخته و امثال آنها، اینها ملائیم اوست، پس برای او خیر است. ولی هیچوقت گرگ گندم نمی خورد و ناملائیم اوست. پس این خوراک برای

۱. مثنوی معنوی، دفتر ششم، بیت ۲۹۰۸.

انسان ملایم است ولی برای گرگ ناملایم است و هیچوقت حیوان، مثلاً الاغ گوشت نمی‌خورد، گاو گوشت نمی‌خورد. پس این گوشت خوردن برای انسان ملایم است، برای او ناملایم است، پس این برای او شرّ است. اگر حیوانی داشته باشیم، الاغ باشد و هزاران گوسفند را بکشند جلوییش بگذارند، این نمی‌خورد و بر او ظلم شده است. ممکن است از گرسنگی بمیرد و اینها را نخورد.

بنابراین ملایم با وجود ما برای او شرّ است، برای او فایده ندارد، برای او علف خوب است که مطابق با اوست و مطابق با حال اوست. برای انسان امور شهوانی، در شهوت آنچه تابع شهوت او باشد و ارضاء امیال نفسانی او را بکند و غرایز جنسی او را ارضاء بکند، این برای او خیر است. آن کسی که در امور مادّی و شهوانی غوطه‌ور است خیر برای او آن است. ولی همان برای عقل شرّ است، همان باعث هلاکت جنبه‌ی عقل او می‌شود. و برعکس آن مهار کردن آنها که عقل حکم می‌کند به اینکه گرد فلان کار قبیح نگردد، فلان عمل فاسد را بجا نیاورد، فلان شیء را که حرام است نخورد، عقل اینطور حکم می‌کند. این برای عقل خیر است، امّا برای آن امور شهوانی و نفسانی شرّ است. برای اینکه می‌گویند ما را جلوگیری می‌کنند و بر خلاف آزادی رفتار می‌کنند. در صورتی که آزادی واقعی آن است که مطابق با عقل باشد و برخلاف عقل و غریزه‌ی عقلانی نباشد. مثلاً آتش برای زمستان هر چه گرمتر باشد، آتش هم باشد بهتر است. امّا همان آتش در تابستان خوب است؟ نه، در تابستان به کلی مودّی و اذیت‌کننده است.

بنابراین، هر چیزی مناسب خودش باید باشد. مثلاً بادیان برای بعضی امراض، برای بعضی کسالت‌ها، برای نفخ و ضعف معده و امثال اینها خوب است و می‌خورند و مفید است. امّا اگر تب مُحرّقه داشته باشد، تیفوس باشد یا مُطبقه باشد، تیفوس باشد یا تیفوئید باشد، بادیان در آن موقع سمیّت دارد. پس برای او خیر است و برای این شرّ است. در بعضی موارد مسهل، مسهل برای امتلای معمولی بسیار خوب است. امّا در ابتدا آنطوری که می‌گویند مُحرّقه و مُطبقه، در ابتدا نباید مسهل بدهند. مُنضج می‌دهند، ملین می‌دهند، ولی در ابتدا مسهل نمی‌دهند که خطرناک است. اینها از نظر طبّی برای او شرّ است، برای مُطبقه مثلاً



مسهل شَرّ است یا بادیان شَرّ است، اما برای آن یکی دیگر نه، خیر است. یا اگر استخوان پیش انسان بگذارند نمی خورد و اگر هم بخورد گلوگیرش می شود و سوراخ می کنند و مهلک است. اما همان را پیش سگ می گذارند، سگ می خورد با همان دندان هایش و با آن لعابی که در دهانش هست این را حل می کند و می خورد. یا خوراکی که برای گرگ است می درد و همانطور استخوان و گوشت همه را با هم می خورد. اما انسان می تواند اینطوری؟ نه.

مقصود اینکه هر چیزی برای یک قسمت و یک امری خیر حساب می شود و همان برای دیگری شَرّ حساب می شود. باران برای آن کسی که زراعت کار است و محتاج به آب دادن است، زراعت هایش محتاج به آب دادن است، آن باران بسیار خوب است و باران برای صاحب زراعت رحمت است، بلکه نسبت به او همیشه نه. مثلاً فرض کنیم در موقع رسیدن پنبه و امثال اینها، باران بیاید پنبه را خراب می کند. همان موقع که باران بیاید پنبه را خراب می کند، موقعی که گندم است، در موقعی که هنوز گندم نرسیده و دانه کرده ولی نرسیده، باران او را احیا می کند. همین باران باز برای آن اشخاصی که کوزه گر هستند و کوزه درست می کنند و سبو درست می کنند و ظروف سفالی درست می کنند و اینها را در آفتاب باید بگذارند که بخشکد، اگر آن موقع باران بیاید همه از بین می رود و از هم باز می شود.

پس همین باران برای یک دسته ای خیر است و برای یک دسته ای شَرّ است. این است که همان نسبت به همان هم نمی توانیم بگوییم یک چیز از همه جهت خیر یا از همه جهت شَرّ است، نسبت به افراد فرق می کند. یا مثال می زنند همانطور که هفته ی گذشته گفتیم، می فرمایند که گل برای بلبل بسیار خوب است و بلبل عاشق گل است و رو به سوی او می رود. ولی جُعَل به هیچ وجه به گل علاقه ندارد، علاقه به سرگین دارد. بنابراین برای جُعَل همان گل خیر نیست و فایده ای ندارد. در جایی که همه گل باشد و همه عطر باشد، عطر گل و تمیز باشد، هیچ جُعَل پیدا نمی شود. اما در جایی که کثافت باشد، کثافات حیوانات باشد، می بینیم چقدر زیادند ولی در آنجا بلبل پیدا نمی شود، برای چه؟ برای اینکه هر کدام مطابق وظیفه ی خودش، خداوند مناسب او خلق کرده است.

بنابراین نمی توانیم بگوییم یک چیزی از همه جهت شَرّ است یا شَرّش زیادتر است،

حتی شترش زیادتر هم نیست تا چه رسد به اینکه از همه جهت شرّ باشد.

انسان طالب جمال است. حتی خداوند هم می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ<sup>۱</sup>، ولی آیا حیوانات اینطور هستند؟ الاغ یا گاو طالب جمالند؟ نه! برایشان هیچ فرقی نمی‌کند. پس، این جمال هم با اینکه زیبایی خوب است و با اینکه خیر است، مع ذلک نسبت به بعضی موارد شرّ حساب می‌شود، یعنی بی‌فایده است. یا انسان علاقه به شکر دارد، علاقه به شیرینی دارد ولی هر چه شکر پیش گاو بریزند نمی‌خورد. او همان کاه خشک را خیلی بهتر از شکر می‌داند، اصلاً علاقه به شکر ندارد، در صورتی که این خیرش بیشتر است.

بنابراین نباید خیال کنیم و گمان کنیم که در این عالم شرّ صرف باشد یا شری که بر خیر غلبه داشته باشد وجود داشته باشد. بلکه خود شیطان؛ شیطان را ما می‌گوییم که شرّ است، ولی مع ذلک اگر او نمی‌بود که آدم علیه السلام از بهشت بیرون نمی‌رفت، اگر از بهشت بیرون نمی‌رفت که نسل پیدا نمی‌کرد، خلافت الهیه وجود پیدا نمی‌کرد. ما می‌گوییم آدم علیه السلام خلیفه الله اگر همیشه در بهشت می‌بود و بیرون نمی‌آمد نه نسل آدمی بود و نه خلیفه‌ی الهی در این عالم بود و نه خیر و نه شرّ، یعنی نه هدایتی بود نه گمراهی. پس برای چه شیطان گمراه کرد و اغوا کرد حوّا را و آدم علیه السلام به واسطه‌ی حوّا فریب خورد و از شجره‌ی منهیه خورد و بیرون آمد؟ صورت ظاهر خب این خلافتی بود و مورد عتاب واقع شد. ولی بعد چون از این ترک اولی توبه کرد و عرض کرد رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ<sup>۲</sup>، خدایا ما بر خودمان ظلم کردیم و اگر تو ما را نیامرزی و رحم نکنی ما از زیانکاران خواهیم بود. این را که گفت و رو به آن درگاه آورد. بر خلاف شیطان که گفت: نه، من بهترم از آدم علیه السلام، چطور شد که من سجده‌ی او بکنم، من از آتش هستم و او از خاک، به اضافه تو خودت فرمودی که سجده‌ی غیر خودت را نباید بکنیم و در اینجا من سجده‌ی غیر تو نمی‌کنم، این است که تکبر ورزید، استکبار کرد، مطرود واقع شد.

اما آدم علیه السلام چون اقرار به قصور و گناه خودش کرد، اقرار کرد به اینکه نقص از من

۱. بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۱۹۲.

۲. سوره اعراف، آیه ۲۳.

است، خطا از من است، لطف و عنایت از توست، این است که مورد عفو واقع شد. بعد از آنکه مورد عفو واقع شد سال‌ها بود که از حوّا دور بود و هر کدام در یک بیابانی سرگشته بودند، آنوقت به هم رسیدند و همدیگر را در آن بیابانی که امروز به نام بیابان عرفات نامیده می‌شود، پیدا کردند؛ عرفات یعنی آشنایی، شناسایی. در آنجا همدیگر را شناختند و به واسطه‌ی اینکه توبه‌شان قبول شد همدیگر را دیدند و نسل پیدا شد، نسل انسان پیدا شد. آنوقت آدم عَلَيْهِ السَّلَام خلیفه‌ی الهی شد، خلیفه‌الله شد. بعد ضال پیدا شد و مهدی پیدا شد، یعنی گمراه و هدایت شده.

پس بنابراین شیطان هم وجودش مصالحی دارد که آن مصالح سبب ایجاد او شد. بنابراین خود شیطان هم نمی‌توانیم بگوییم شرّ است. و افرادی که بد می‌کنند خودشان بد را پسندیده‌اند، که خلاف می‌کنند، معصیت می‌کنند، نافرمانی می‌کنند این را خودشان پسندیده‌اند. یعنی طبیعت خودشان، استعداد خودشان این را خواسته است که نمی‌توانند بگویند اگر خدا می‌خواست ما به راه خیر هدایت می‌شدیم. چرا خدا ما را بد خلق کرده؟ نمی‌توانند بگویند. به واسطه‌ی اینکه اگر راست می‌گویند این چرا خودش دلیل اختیار است.

اینکه گویی این کنم یا آن کنم

این دلیل اختیار است ای صنم<sup>۱</sup>

اینکه می‌گوید «چرا»، اگر آزاد نمی‌بود و مجبور می‌بود که جرأت گفتن «چرا» نداشت. آیا در ممالکی مثلاً جاهایی که استبداد صرف است و هیچکس آزادی ندارد، می‌تواند بگوید چرا این کار را کردم؟ نه، پس این خود «چرا» دلیل است بر اینکه آزادی است، دلیل است بر اینکه اختیار دارد و بنابراین اگر راست می‌گوید، الان ترک بدی بکند و رفتارش را عوض کند. پس معلوم می‌شود اینهایی که می‌گویند چرا خدا ما را اینطور بد خلق کرد، اینها دروغ می‌گویند. این اختیار و میل و طبع خودشان است. این «چرا» خودش دلیل بر اختیار و اراده است.

## توحید [۸۵]

در آن حضرت ترکیب راه ندارد و بر او محیطی نیست و جنس و فصل ندارد پس او را حدّ نباشد و تعریف او نشود نمود، جز به اضافه‌ی او، بِمَا ظَهَرَ مِنْهُ، چنانچه اگر صحّت را بخواهی بشناسانی گویی آن است که مزاج را مستقیم و افعال را سلیم دارد و همین تعریف اوست. پس، جواب موسی به فرعون تعریف صحیح بود و فرعون غیر موافق جواب داد. پس، إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ<sup>۱</sup> ردّ بر خود او است. و او به قانون منطقی خواست و ندانست که او را جنس و فصل نیست.

حقیقت حقّ تعالی را ما نمی‌توانیم پی ببریم و شناسایی پیدا بکنیم.

به کنه ذاتش خرد برد پی

اگر رسد خس به قعر دریا<sup>۲</sup>

ما نمی‌توانیم، از نظر منطقی جنس و فصل ندارد. جنس و فصل آن چیزی است که جنبه‌ی اختصاص به او دارد. یعنی جنسی نیست که عام است و عمومیت دارد و فصل، آن که اختصاص به او دارد.

مثلاً انسان را به حیوان ناطق تعریف می‌کنند. حیوان را جنسش می‌گویند، ناطق را فصلش می‌گویند. یعنی در حیوانیت با سایر افراد جانداران شریک است. یعنی هم او، هم گوسفند، هم حمار، هم بقر، هم اسد و سایر حیوانات همه در حیوان بودن و جاندار بودن شریکند. آن چیزی که باعث امتیاز اوست که می‌توانیم انسان را به آن تعریف کنیم، چیست؟ حیوان ناطق، یعنی نطق دارد، قوه‌ی ناطقه در وجود او هست. در سایر حیوانات قوه‌ی ناطقه نیست و در وجود او قوه‌ی ناطقه هست. پس او را تعریف می‌کنند به اینکه

۱. سوره شعراء، آیه ۲۷.

۲. دیوان مشتاق اصفهانی، ص ۲.

حیوان ناطق.

بنابراین هر چیزی که بخواهیم حدّ حقیقی و حدّ تام برای او ذکر بکنیم باید جنس و فصل او را ذکر بکنیم. حیوان ناطق می‌گویند یا حمار را حیوان ناطق می‌گویند و فرس را، اسب را، حیوان سائل می‌گویند، همینطور به همین ترتیب اینها جنس و فصل است.

اما حقیقت ذات حقّ تعالی جنس و فصل ندارد، چون ترکیب در او راه ندارد. آخر جنس و فصل یعنی مرکب است ولو به ظاهر برای او ترکیبی نباشد، ولی در مقام ذهن و در مقام فکر و اعتبار ترکیب دارد، یعنی جنسی دارد و فصلی دارد، حیوان دارد، ناطق دارد. اما برای ذات حقّ تعالی برای اینکه شریک ندارد، اگر ما بگوییم مثل حیوان ناطق است، یعنی در حیوانیت بین انسان و سایر حیوانات شرکت است و این فصل ممیز اوست. اما حقّ تعالی شأنه در ذات او که این شرکت نیست که بگوییم فصل ممیز داشته باشد. بنابراین چون بسیط صرف است، یعنی وجود او عین ذات اوست و حقیقت او و جداگانه نیست و چون بسیط است پس بنابراین تعریف کامل نمی‌توانیم (در اینجا نوار فرمایشات ایشان نامفهوم می‌باشد)

نهایت توحید و کمال توحید این است که صفاتی که خارج از ذات اوست و زائد بر ذات اوست از او نقض کنیم. یعنی هر صفتی هست عین ذات اوست. قدرتش عین ذاتش است، حیاتش عین ذاتش، اراده‌اش عین ذاتش، صفات جداگانه ندارد، بنابراین بسیط صرف است. بنابراین، برای او تعریف نمی‌شود. همانطور که فرض کنیم اگر به عنوان مثال، نور را تعریف می‌کنیم: وَالظَّاهِرُ بِذَاتِهِ وَالْمُظْهَرُ لِغَيْرِهِ، نور آن چیزی است که خودش به ذات ظاهر است، غیرش را هم ظاهر می‌کند. این تعریف واقعی نیست، این بیان آثار اوست.

یا صحت مزاج. صحت چیست؟ آن چیزی که مزاج را مستقیم قرار بدهد. یعنی انسان را از انحراف دور بکند و استقامت مزاج برای او. این استقامت مزاج یکی از آثار صحت است، خود صحت که نیست. پس، نمی‌توانیم خود صحت را بطور کامل تعریف کنیم. وقتی صحت را بطور کامل نتوانیم تعریف کنیم، ذات حقّ تعالی را که معلوم است.

بنابراین معرفت حقیقی به ذات حقّ تعالی ممکن نیست مگر به آثار و صفات. پس

اینکه فرعون به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام گفت که خدای تو کیست و چیست؟ سؤال می‌کند که راجع به خدای خودت بگو. حضرت تقریباً به این مضمون می‌فرماید که خدای من آسمان و زمین را خلق کرده است و بشر را خلق کرده. آنوقت اینطور که موسی عَلَيْهِ السَّلَام گفت، فرعون گفت بینید این کسی که ادّعی پیغمبری شما می‌کند، دیوانه است. من از حقیقت خدا سؤال می‌کنم، او آثار خدا را ذکر می‌کند. من می‌گویم حقیقت خدا چیست؟ که گفت این پیغمبری که شما را می‌خواهد هدایت بکند اصلاً دیوانه است. برای اینکه من، آخر آدم دانشمندی بود، گفت من از حدّ و ذات او سؤال می‌کنم، از ذات خداوند که چیست، از جنس چیست، آیا طلاست، نقره است، جنسش چیست؟ مثل بشر، انسان گوشت دارد، بدن دارد، ندارد، چه چیز است؟ او می‌گوید خدای شما، خدای است که آسمان و زمین را خلق کرده است. پس این از آثارش گفته، این دیوانه است. باز موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید که خدایی که باز صفات دیگری، صفات دیگری، آثار دیگری از خداوند حضرت می‌فرماید که خدایی که به ما غذا می‌دهد، خدایی که به ما چه می‌دهد، اگر شما عقل داشته باشید. این نهایت ادب را می‌رساند، که در مقابل او می‌گفت رسول شما دیوانه است. موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید این است اگر شما عقل داشته باشید، یعنی عقل ندارید، پس شما دیوانه‌اید.

این جواب حضرت موسی درست بود اما ایراد او درست نبود. برای چه؟ به واسطه‌ی اینکه مقصود این است که ذات حقّ تعالی شانه‌مکنه نیست، نمی‌توانیم تعریف حقیقی برای او بیان بکنیم، تعریف حقیقی برای خداوند میسر نیست، چون جنس و فصل ندارد و بساطت دارد، مرکب نیست، پس حدّی برای او نمی‌توانیم. این است که باید به آثار از او اسم ببریم و آثار او ذکر بکنیم. پس بنابراین ایراد بر او بود که معلوم شد علم او ناقص است، **وَالْأَعْلَمُ حَقُّ تَعَالَى كَامِلٌ أَسْت. قَالَ فَمَنْ رُبُّكُمْ يَا مُوسَى<sup>۱</sup>**. فرعون از حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام سؤال می‌کند که خدای شما دو تا کیست؟ یعنی موسی عَلَيْهِ السَّلَام و هارون عَلَيْهِ السَّلَام چون هر دو با هم مأمور بودند. خدای شما کیست؟ این کیست؟ باید که حضرت جواب می‌دادند خدای ما مثلاً حدّش و فصلش، جنسش را، فصلش را و امثال اینها را بیان بکند. فرعون از موسی عَلَيْهِ السَّلَام

پرسید که ربّ، پرورش دهنده‌ی عالمیان کیست؟ خدای عالمیان کیست؟ حضرت می‌فرماید: رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ<sup>۱</sup>. یعنی خدای آسمان‌ها و زمین و بین آسمان‌ها و زمین، اگر شما یقین پیدا نکنید. فرعون گفت: قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ<sup>۲</sup>، به اطرافیان‌ش گفت: نمی‌شنوید این چه می‌گوید؟ باز حضرت فرمود: خدای شما و خدای آباء شما، اجداد شما، خدای شما پرورش دهنده‌ی شما و آباء و اجداد شماست. آنوقت فرعون گفت: إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ<sup>۳</sup>، آن پیغمبری که خودش را می‌گوید پیغمبر است و به شما فرستاده شده، این دیوانه است.

باز حضرت فرمود: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ<sup>۴</sup>. خدای مشرق و مغرب و بین اینها، اگر شما عقل داشته باشید. یعنی همان عبارت در جواب او، که او گفت: إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ. حضرت فرمود باز یک اثر دیگری و فرمودند: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ. یعنی خدای مشرق و مغرب، اگر که ما عقل داشته باشیم. یعنی شما دیوانه‌اید، عقل ندارید اگر اینطورید. اینها چیست؟ تمام آثار خدایی است. آثاری که از حقّ تعالیّ شأنه است، مصنوعات حقّ تعالیّ است، به این قسمت بیان فرمود. یعنی حقیقت حقّ تعالیّ را نمی‌توانیم پی ببریم، ذات حقّ تعالیّ را نمی‌توانیم پی ببریم. بنابراین حدّ و جنس و فصل ندارد و ترکیبی در او راه ندارد.

۱. سوره شعراء، آیه ۲۴.

۲. سوره شعراء، آیه ۲۵.

۳. سوره شعراء، آیه ۲۷.

۴. سوره شعراء، آیه ۲۸.

## منابع

- *احیاء علوم الدین*، ابو حامد محمد غزالی، بیروت: دارالکتب العربی.
- *اسرار الحکم*، حاج ملا هادی سبزواری، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- *امثال و حکم*، علی اکبر دهخدا، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- *بحار الانوار*، محمد باقر مجلسی، بیروت: دار احیاء تراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- *بهارستان و رسائل جامی*، عبدالرحمان جامی، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹.
- *بیان السعادة فی مقامات العبادۃ*، سلطان محمد بن حیدر سلطانعلیشاه، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
- *تذکره ریاض العارفین*، رضاقلیخان هدایت، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۸۵.
- *دیوان همام تبریزی*، محمد بن فریدون همام، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۴.
- *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- *خسرونامه*، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۵۵.
- *خورشید تابنده*، حضرت آقای حاج علی تابنده محبوبعلیشاه، تهران: حقیقت، ۱۳۷۷.
- *دوبیتی های باباطاهر*، باباطاهر عریان، قم: نسیم حیات، ۱۳۸۵.
- *ده رساله*، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۳۷۱.
- *دیوان الحلاج*، حسین بن منصور حلاج، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۲ م.
- *دیوان امام علی علیه السلام*، حسین بن معین الدین میبیدی، قم: نداء الاسلام، ۱۴۱۱ ق.
- *دیوان حافظ*، خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی، تهران: زوار، ۱۳۸۵.
- *دیوان رضی الدین ارتیمانی*، رضی الدین ارتیمانی، تهران: نخل دانش، ۱۳۸۶.



- ديوان صائب تبریزی، محمدعلی صائب، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵.
- ديوان عطار، شيخ فریدالدین عطار نیشابوری، تهران: جاویدان، ۱۳۵۹.
- ديوان فیض کاشانی، ملا محسن فیض کاشانی، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۱.
- ديوان کامل حضرت شاه نعمت‌الله ولی، نعمت‌الله بن عبدالله نعمت‌الله ولی، کرمان: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۸۰.
- ديوان کامل شمس مغربی، شمس‌الدین محمد تبریزی مغربی، تهران: زوار، ۱۳۵۸.
- ديوان کامل فروغی بسطامی، عباس بن موسی فروغی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶.
- ديوان کبیر شمس، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران: طلایه، ۱۳۸۴.
- ديوان مشتاق اصفهانی، مصحح حسین مکی، تهران: کتابفروشی مروج، ۱۳۲۰.
- ديوان مشتاقیه به انضمام ديوان مظفریه، میرزا محمدتقی بن محمدکاظم مظفرعلیشاه، تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- ديوان وحشی بافقی، کمال‌الدین وحشی بافقی، تهران: نشر ثالث، ۱۳۹۲.
- ديوان هاتف اصفهانی، سید احمد هاتف اصفهانی، تهران: مطبعه ارمغان، ۱۳۱۲.
- رساله سه اصل، محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- رسایل فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی فیض کاشانی، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷.
- ریاض السیاحه، زین‌العابدین شیروانی مست‌علیشاه، تهران: انتشارات سعدی، ۱۳۶۱.
- سخنان منظوم ابوسعید ابی‌الخیر، تهران: انتشارات کتابخانه شمس، ۱۳۳۴.
- شرح اصول الکافی، محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- شرح دعاء الصباح، ملا هادی سبزواری، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۳۷۲.
- شرح فصوص الحکم، صائِن‌الدین علی بن ترکه، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۸.
- شرح مثنوی، ملا هادی سبزواری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

- شرح المنظومه، ملاً هادی سبزواری، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، محمد بن ابراهيم صدرالدين شيرازي، تهران: نشر دانشگاهي، ۱۳۶۰.
- صالحيه، حاج ملاً علی گنابادی نورعلیشاه ثانی، تهران: [چاپخانه آیدا] ۱۳۵۱.
- الصحيفة السجّادية، امام سجّاد عليه السلام، تهران: دفتر نشر الهادي، ۱۳۷۶.
- غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب الاطهار، حسن بن محمد ديلمی، قم: دليل ما، ۱۳۸۵.
- غزليات شمس تبريزی، جلال الدين محمد بن محمد مولوی، تهران: صفی علیشاه، ۱۳۳۸.
- الفتوحات المکیّة، محی الدین ابن عربی، بیروت: دار صادر.
- فصوص الحکم، محی الدین ابن عربی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
- الکافی، ثقة الاسلام کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
- کشکول بهائی، محمد بن حسین شیخ بهائی، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۳ ق.
- کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ بهائی، محمد بن حسین شیخ بهائی، تهران: کتابفروشی محمودی، ۱۳۵۲.
- کلیات سعدی، مصلح بن عبدالله سعدی، تهران: روزنه، ۱۳۸۵.
- کلیات عراقی، شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی، تهران: کتابخانه سنائی، ۱۳۶۳.
- گلشن راز، محمود بن عبدالکریم شبستری، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان، ۱۳۸۲.
- گنجینه الاسرار، عمان سامانی، انتشارات اسوه.
- لغت نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، تهران: ۱۳۷۵.
- مثنوی معنوی، جلال الدین محمد بن محمد مولوی، تهران: روزنه، ۱۳۷۸.
- مثنوی هفت اورنگ، نورالدین عبدالرحمان جامی، تهران: نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸.
- مجموعه عرفان ایران (۴۰)، تحریریه انتشارات حقیقت، تهران: حقیقت، ۱۳۹۶.
- مخزن الاسرار، حکیم نظامی گنجوی، تهران: مطبعه ارمغان، ۱۳۲۰.
- مصباح الشریعة، امام جعفر صادق عليه السلام، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۰ ق.

## شرح رساله شريفه صالحيه / ۴۹۱

- مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، امام خمينى، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۳۷۶.
- معيار الاشعار، محمد بن محمد نصيرالدين طوسى، تهران: ميراث مكتوب، ۱۳۸۹.
- مفاتيح الاعجاز فى شرح گلشن راز، محمد اسيرى لاهيجى، بمبئى: ۱۳۱۲.
- مفاتيح الجنان، حاج شيخ عباس قمى، تهران: انتشارات اسوه.
- ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، علامه حسن زاده عاملى، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۷۸.
- من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ۱۴۱۳ ق.
- منطق المشركيين، حسين بن عبدالله ابن سينا، قم: مرعشى نجفى، ۱۴۰۵ ق.
- منطق الطير، شيخ فريدالدين عطار نيشابورى، تهران: مركز نشر دانشگاهى، ۱۳۷۳.
- منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغة، حبيب الله هاشمى خويى، تهران: مكتبة الاسلاميه، ۱۴۰۰ ق.
- نساييم گلشن (شرح گلشن راز)، شاه داعى شيرازى، تهران: الهام، ۱۳۷۷.
- نقد النصوص فى شرح نقش الفصوص، عبدالرحمن جامى، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۷۰.
- نهج البلاغه، امام على بن ابيطالب (ع)، گردآورنده سيد رضى، قم: انتشارات دارالهجره.
- الوافى، محمد بن شاه مرتضى فيض كاشانى، اصفهان: مكتبة الامام اميرالمؤمنين على (عليه السلام) العامة، ۱۴۰۶ ق = ۱۳۶۵.