

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نگرشی بر فلسفه و عرفان

اثر حضرت آیت الله العظمی لطف الله صافی گلپایگانی

تهیه شده توسط سایت ابن عربی - پژوهشی درباره ابن عربی ، عرفان و تصوف

WWW.EBNEARABI.COM

فهرست :

۳	مسأله وحدت وجود
۴۹	بررسی مسالك فلسفی و عرفانی
۶۷	خدا در کتاب و سنت
۸۴	راجع به تکفیر اشخاص
۹۳	در معرفت و خداشناسی
۹۹	حدیث متعمقین در آخر الزمان
۱۲۱	اصطلاحات خاص حکما و عرفا

پیرامون مسأله وحدت وجود

در نصوص قرآنی و احادیث شریفه صحیحه آنچه مطرح است، وحدت، وحدانیت، واحدیت، احدیت، یگانگی، یکتائی ذات یگانه و یکتا و بی مثل و شبه و نظیر و بی مصاحب و بی شریک و بی همتا و بی ضدّ و ندّ خداوند حی قیوم متعال است.

بر حسب این نصوص هیچ یک از اشیاء و مخلوقات مثل و شبیه او (عزّ اسمه) نیستند، و همه غیر او و او غیر همه می باشد، او صاحب همه صفات کمالیه و اسماء حسنی است و توحید نفی شریک و کفو و همتا برای او است. و اثبات غیر او و عقیده به وجود و تحقق غیر او مستلزم اثبات کفو و همتا و شریک برای او نیست.

او از شبه و شریک و نظیر منزّه و مبرا است چه غیر او - که هر چه و هر کس باشد مخلوق، مصنوع، مربوب و مرزوق او و محتاج به او و آیه او است - باشد یا نباشد. تعدد و تکثر و ترکیب و حدوث و فنا و موت و زوال همه اوصاف غیر او است و او با هیچ یک از صاحبان این اوصاف اتحاد ندارد و نه در چیزی حالّ و نه چیزی در او حلول دارد، و اشیاء از او مثل امواج از دریا یا نور از شمس یا حرف از حبر ولادت و وجود نیافته اند. او خالق همه و همه مخلوق او هستند. توحیدی که با ید به آن اعتقاد داشت مفاد "لیس کمثله شیء" است نه "لیس شیء غیره" و "لا شیء غیره".

این جمله کامله وافی هدایت قرآنیّه “لیس کمثله شیء” علاوه بر این که بر نفی شیئی مثل او دلالت دارد بر وجود شیء لیس مثله نیز دلالت دارد، و الا نفی شیء مثل او و (لیس کمثله شیء) صادق نمی شود و مثل

“لیس مثله” (به لیس تامه) یا “لیس کمثله” نیست که صدق آن اعم از این است که مثل موضوع داشته باشد و یا موضوع نداشته باشد در هر دو صورت قضیه صادق است.

بدیهی است اگر توحید “لا شیء غیره” و “لیس شیء غیره” و باصطلاح قائل به وحدت وجود “لیس فی الدار غیره دیار” بود در حالیکه “لیس کمثله شیء” هم بر نفی شیئی مثل او (عزّ اسمه) دلالت دارد و هم اثبات غیر مثل از آن استفاده می شود.

یعنی استفاده می شود که “ما هو غیره لیس مثله” یعنی آنچه غیر او است مثل او نیست نه این که غیری که نیست مثل او نیست، اگر چه این “لیس مثله” نیز مفهومی “لا شیء غیره” نیست. این جمله ها “لیس کمثله شیء” و “یا ما هو غیره لیس مثله” و “لا شیء مثله” و “لا شریک له” همه بالمطابقه دلالت بر توحید و نفی مثل و شریک دارند اما “لیس شیء غیره” و “لیس فی الدار غیره دیار” بالمطابقه دلالت بر نفی غیر دارند و بالالتزام و از باب سالبه بانتفاء موضوع نفی شریک و نفی مثل از آن استفاده می شود و چنانکه گفتیم اگر توحید نفی غیر باشد تعبیر از آن به جمله ای که ظاهر در نفی مثل و نفی شریک است جایز نیست و خلاف فصاحت و بلاغت است.

باری اگر مراد از کثرتی که بعضی از آن تعبیر به کثرت وجود و موجود می نمایند جدایی و مغایرت بین خدا و اشیاء دیگر و حقیقت خالق و حقیقت مخلوق باشد این غیریت و بینونت و کثرت ثابت است و عقیده به آن خلاف توحید قرآن نیست بلکه عین استفاده من النصوص است. از آیات قرآن مجید از بسمله سوره مبارکه فاتحه الكتاب تا کلمه (و الناس) سوره شریفه (الناس) همه بر این کثرت و تغایر دلالت دارند، و این توحید اسلام و توحید قرآن و توحید انبیاء است که سلب و نفی تحقق و وجود از غیر خدا در آن ملحوظ نیست.

بلی اگر این کثرت و تغایر بنابر قول به أصالة الوجود و اشتراک همه موجودات در حقیقت وجود با تمایز وجود خالق از مخلوق و مغایرت آنها از یکدیگر بگویند اگر چه قول به کثرت مصادیق وجود و موجود است ولی به بناء بر این که وجود خالق غیر از مخلوقات و واحد و فرد و یگانه و بی نظیر است با توحید و یگانگی وجود مستقل و غیر وابسته به وجود دیگر منافات ندارد لیکن از جمله نواقص و معایب این قول این است که اولاً قول به وحدت سنخی وجود است که بنابراین خدا و سایر موجودات در حقیقت کنه و ذات که وجود است با هم مشارکت می یابند و اطلاق وجود بر آنها مقول به تشکیک و بر همه حسب مراتب صادق می شود و در این حدّ، مثل و شبیه برای خدا اثبات شده است که با همه (لیس کمثله شیء) به قول مطلق و با تفرّد و یکتایی او در حقیقت ذات منافات دارد.

و ثانیاً برای خدا تعیین کنه شده است هر چند گفته شود که معرفت کنه وجود نیز محال است علاوه بر این که در این جهت عدم امکان معرفت وجود، موجودات دیگر نیز با خدا شریک می شوند ولی این معنای دوم به معنای اول که گفتیم مستفاد از نصوص و عرفان مستقیم و صحیح توحیدی است از معانی دیگر وحدت وجود که بعضی به اصطلاح عرفا گفته اند اقرب و کم نقص تر است و به هر حال توحید با کثرت وجود و موجود به این معنی که وجود خالق و مخلوق غیر از هم می باشند تنافی ندارد اما باز هم خدا در حقیقت ذاتش متفرد شناخته نمی شود و غیر او نیز با او در حقیقت ذات شریک می گردد. و به توحید مطلق و ناب و نفی شریک در هر باب نمی رسد.

اما معانی دیگر مثل (وحدت وجود و موجود) به این معنی که کثرات را ثانی ما یراه الاحوال و باطل و غیر واقعی بدانند اگر به این معنی بگویند که همه و هر چه هست را واحد بگویند که کثرت آنها (نه حقیقت ذات آنها) و همی و پنداری باشد این معنایی است که به بعض صوفیه نسبت داده شده و اگر چه بگویند شرک نیست کفر محض و مخالف صریح آیات قرآن کریم است. ۱.

بلی اگر این سخن به این معنی باشد که با وجود ذات اقدس الهی چیزی را نباید دید و به حساب آورد و به شمار آوردن اشیا و مرئی شدن آنها در جنب وجود خدا مثل مرئی شدن ذره در آفتاب عالمتاب و به حساب آوردن اتم در مقابل منظومه ها و کهکشان ها و از آن هم کمتر و کمتر است و این مثال ها که ما می زنیم در بیان نسبت بین خالق و مخلوق و خدا و ماسوی الله همه ناقص

است و آنکه چشمش از کهکشان ها پر است ذره و اتم را نمی بیند، به این معنی وحدت وجود و موجود بگویند چون غیر او را کمتر از آن می بینند که با او به حساب آیند اشکالی ندارد.

به قول سعدی که می گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست

توان گفتن این با حقیقت شناس ولی خرده گیرند اهل قیاس

که پس آسمان و زمین چیستند؟ بنی آدم و دام و دد کیستند؟

پسندیده پرسیدی ای هوشمند بگویم اگر آید جوابت پسند

که هامون و دریا و کوه و فلک پری آدمیزاد و دیو و ملک

همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستیش نام هستی برند

عظیمست پیش تو دریا بموج بلند است خورشید تابان باوج

ولی اهل صورت کجا پی برند؟ که ارباب معنی بملکی درند

که گر آفتابست یک ذره نیست و گر هفت دریاست یک قطره نیست

چو سلطان عزت علم برکشد جهان سر بجیب عدم درکشد

مگر دیده باشی که در باغ و راغ بتابد به شب کرمکی چون چراغ

یکی گفتش ای کرمک شب فروز چه بودت که بیرون نیایی بروز

بین کاتشین کرمک خاک زاد جواب از سر روشنایی چه داد؟

که من روز و شب جز به صحرانیم ولی پیش خورشید پیدا نیم

جهان متفق بر الهیتش فرومانده در کنه ماهیتش

بشر ماورای جلالش نیافت بصر منت های جمالش نیافت

نه بر اوج ذاتش پرد مرغ وهم نه در ذیل وصفش رسد دست فهم

در این ورطه کشتی فرو شد هزار که پیدا نشد تخته ای بر کنار

نه ادراک بر کنه ذاتش رسد نه فکرت بغور صفاتش رشد

توان در بلاغت بسحبان رسید نه در کنه بیچون سبحان رسید

که خاصان در این ره فرص رانده اند بلا احصی از تک فرومانده اند

نه هر جای مرکب توان تاختن که جاها سپر باید انداختن

و بیان دیگری که در این باب گفته اند وحدت وجود و کثرت موجود ۲ است به این معنی که وجود را واحد و یگانه بگویند که همان وجود حضرت باری جل اسمه است و اشیاء دیگر را منتسب به وجود و مرتبط به او بدانند و به این لحاظ آنها را موجود بگویند یعنی منتسب بوجود، و اگر هم بر نفس وجود که همان ذات اقدس او است موجود اطلاق شود به لحاظی که بر اشیاء دیگر که وابسته به وجودند یکسان و علی السواء نیست. به هر حال این معنی هم با توحید منافات ندارد ولی باز هم مراد از اطلاق وجود بر حق تعالی اگر حکایت از حقیقت ذات او عزاسمه باشد همان خبر از کنه و تا حدی ادعاء معرفت کنه حق است اگر چه معرفت کنه وجود را هم خارج از فهم و ادراک بگویند و خلاصه (الله وجود) اگر مفهومش (لاینال کنهه و لا تدرک حقیقته) باشد اشکالی ندارد و خبر از کنه ذات نیست، اما این که او وجود است و وجود لاینال کنهه است، خبر از کنه او است و به نظر به طور تمام عیار و کامل مستقیم نمی رسد و از سوی دیگر در اسماء حسنی اسمی که کنه خدا را معرفی کند نداریم و حتی (الله) و ما یرادفه من الاسماء الحسنی بسائر اللغات اسم حاکی از کنه و حقیقت نیستند. به هر حال ممکن است گفته شود این نکات و دقت ها در مرحله ایمان توحیدی لازم الرعایه نیست. در اینجا هم تذکر این نکته لازم است که آنچه مهم است این است که نسبت اشیاء به خداوند متعال را چگونه بیان کنند؟ اگر همان نسبت مخلوق به خالق و ممکن به واجب بگویند، در این صورت این که خالق، وجود و مخلوق موجود باشد خلاف توحید نیست، اما اگر نسبت اشیاء را به او

مثل نسبت موج به دریا یا مثنای به غیرمثنای به معنایی که غیر مثنای احاطه وجودی بر مثنای داشته باشد که همه او باشند و او هیچ یک از آنها نباشد این معانی مفاسدی دارد که قابل قبول نیست.

قول و بیان دیگر در وحدت وجود، وحدت وجود و موجود در عین کثرت است که اگر مقصود وحدت سنخی وجود و مقول به تشکیک بودن آن باشد که همه وجودات و موجودات حقیقت واحد ذات مراتب و درجات باشند و اطلاق موجود بر هر یک از آنها جدا از دیگری به حسب حدّ وجودی آنها بالاولیة و الاولویة که آنها را از هم متمایز و مغایر نشان می دهد باشد، بنابراین وجود وحدت سنخی دارد یعنی همه موجودات حقیقت ذاتشان وجود است که حقیقت واحد است و چیزی غیر از حقیقت وجود که صاحب المراتب و الافراد و المصادیق است نیستند بنابراین هم وجود و هم موجود کثرت دارند و خارجا وجودات و موجودات بسیار تحقق دارند اما همه غیر یکدیگر و کثرت دارند و هر وجود و موجودی غیر از وجود و موجود دیگر است به این معنی هم وحدت ذات الهیه (واجب الوجود) محفوظ است و هم کثرت خارجیت و تحقق دارد اما اشکال اخبار از کنه و مشارکت سائر موجودات با خداوند متعال در حقیقت ذات برقرار است.

گاهی هم این وحدت وجود و موجود در عین کثرت را تفسیر می نمایند به تجلی و متجلی، و ذی الضل و ظل، و ظاهر و ظهور، و وجود را بر متجلی و ظاهری و ذی الضل اطلاق می کنند، و به این معنی وجود یعنی ظاهر به ظهورات متعدده و متجلی به تجلیات کثیره را واحد می دانند، و کثرت را در ظهورات و تجلیات می گویند، یا این که می گویند کثرت در مرآت است نه مرئی که (از هزار

آینه در نظر نشود مشاهده جز یکی) و بلکه قائل به وحدت تجلی شوند و از آن تعبیر به فیض منبسط کنند و از این مقوله بیانات به قول خودشان دقیق تر که جز امثال عبدالرحمان جامی و مولوی و سید حیدر آملی و محیی الدین و بالاخره صاحب به قول آنها حکمت متعالیه متقدم و متأخر کسی را از عمق آن آگاه نمی دانند و تا چند قرن بلکه یک هزار سال بعد از نزول قرآن و عصر پیغمبر، صلی الله علیه و آله و سلم، کسی آن را درک یا بیان نکرده است.

هر چه شخص اندیشمند بیاندیشد این بیانات و اصطلاحات و این سازماندهی های غریب و عجیب در ارتباط با مسأله حادث و قدیم و کارگاه کاینات را نمی توان به شرع نسبت داد و آن را از محدوده “کلُّ ما میز تموه باو هامکم” خارج شناخت.

تجلی واحد و فیض منبسط و خلاصه تفسیر صدور این کثرات از خدای متعال به تجلی و ظهور، و اضافه اشراقیه همه به او و انکار مجلی و مظهر حقیقی و اصطلاحات بسیار دیگر که ماوراء اصطلاحات مأثوره از شرع یا ماوراء تفسیر مستقیم از آن اصطلاحات است باور بخش و قابل استناد به شرع نیست و این عرفان عرفانی اسلامی نیست و عرفاء عرفاء اسلام نیستند. و به اصطلاح عرفاء مسلمین می باشند این عرفان عرفانی است که یکی از اساطین این فن می گوید:

وثنیت و کلیمیت و مسیحیت (و به گفته او) و اسلام، عارف و غیر عارف دارند.

آیا این همان معنای:

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسوی با عیسوی در جنگ شد

چونکه این رنگ از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی نیست؟

آیا ثنویت و تثلیث مسیحیت و عقاید بودائیت و بت پرست ها و توحید اسلام با این نقشه ها که اینها

می دهند به هم نمی رسند و صلح و آشتی برقرار نخواهند نمود؟

از سوی دیگر اینها با این همه اختلافاتی که دارند آیا همه حق می گویند؟

محقق دوانی که می گویند قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است یا آنها که قائل به کثرت

وجود و موجود شده اند خدا را نشناخته اند؟ و فقط آنکه قائل به وحدت وجود و موجود در عین

کثرت آن شده و تمام ماسوی الله را تجلی و ظهور حق و مضاف به او به اضافه اشراقیه نه مقولیه می

داند او خدا را شناخته و عارف شده، و انصافاً او عارف و صاحب عرفان اسلامی است؟

آنکه می گوید: وجود با خدا خدا، و با هر چیز دیگر همان چیز، با فرعون فرعون، و با امام حسین،

علیه السلام، امام حسین، علیه السلام، و با شمر شمر و با اشیاء طیبه اشیاء طیبه و طاهره و با اشیاء نجسه

همان، و همه وجود و غیر از وجود چیزی نیست یا آن که می گوید همه اینها فیض منبسط و تجلی

واحدند و از این مقوله حرف ها و اصطلاحات از کدام آیه و روایت بدون تأویل و توجیه و حمل بر

خلاف ظاهر استفاده می شود؟ آیا شریعت سمحه سهله و دین فطرت همین است که تا عصر صاحب

اسفار کسی آن را نفهمیده بود؟ اینها سؤالاتی است که هر کس فکر کند جواب آنها منفی است.

اینها دین نیست. دین اینهمه دشواری و پیچیدگی ندارد. این راه هایی که به قول آن آقا این عرفای ثنوی و مجوسی و کلیمی و مسیحی و اسلامی رفته اند و این همه نقشه و جغرافیایی که برای عالم وجود داده اند انسان را به یاد آن شخصی می اندازد که می گویند در بعض کتاب هایش نقشه های آسمان ها و کوچه ها و خیابان هایش را شرح داده است. قابل توجه است که بعضی از صاحبان این قول از تعبیر به علت و معلول در باب وجود دست برداشته و آن را با "لیس فی الدار غیره دیار" منافی دانسته و می گوید وجود و موجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که لاشریک له فی الموجودیه الحقیقیه و هر چه غیر او در عالم وجود دیده شود ظهورات ذات و تجلیات ذات او که در حقیقت عین ذات اویند، می باشد. همه را تطورات و شؤونات و تجلیات و حود او می داند و می گوید:

كل ما يقع عليه اسم الوجود بنحو من الانحاء فليس الا شأنًا من شؤون الواحد القيوم.

و این شعر را از ملائی رومی می آورند:

ما عدمها ییم هستیها نما تو وجود مطلق هستی ما

در کلمات ابن عربی و شراح فصوص و دیگران از شعراء و به اصطلاح عرفاء از این مقوله کلمات بسیار است که گاه دو پهلو و گاه صریح در وحدت وجود و موجود ذی الشؤون و التطورات و

التجلیات و الظهورات مثل البحر و امواجه است. ۳

یکی از معاصرین پیرامون همین مسئله وحدت وجود و اصطلاح تجلی و ظهور کلامی دارد که نقل و بررسی آن در اینجا مطالبی را که گفتیم روشنتر می سازدم.

او می گوید:

“نظر به وجود نامتناهی و احاطه تامه که لاهوت نسبت به جهان ممکنات دارد، ارتباط لاهوت را با جهان آفرینش هرگز نمی توان به صورت حلول یا اتحاد یا انفصال توجیه کرد، بلکه نزدیکترین و تا حدی مناسبترین تعبیری که برای این مطلب می توان پیدا کرد همان لفظ تجلی و ظهور است که قرآن کریم نیز آن را به کار برده و اولیای دین و مخصوصاً پیشوای اول شیعه در کلام خود این تعبیر را به طور مکرر به زبان آورده است. خدای بزرگی که هستی پاکش نامتناهی است و از هر جهت به جهان آفرینش احاطه وجودی دارد نمی توان گفت که در یک جزء از اجزای جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی وجود محدودی محبوس و زنجیری شده است یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات نموده، و عین یکی از ساخته های خود شده است و هم چنین نمی توان گفت: این ذات نامتناهی و محیط علی الاطلاق در یک گوشه از گوشه های جهان آفرینش جایی برای خود باز کرده، و در عرض مخلوقات خود قرار گرفته است و مانند یکی از پادشاهان فرمانروا در قلمرو صنع و ایجاد سلطنت می کند بلکه آنچه در توجیه رابطه لاهوت با این عالم می توان گفت این است که وجود نامتناهی حق عز اسمه که علی الاطلاق به همه چیز محیط است پیوسته از همه چیز و در همه جا ظاهر و هویدا بوده خود را نشان می دهد بی آنکه دامن کبریایی او با ماده و

مکان و زمان آلوده گردد. اشیا با اختلاف فاحشی که در میان خود از جهت وجود دارند هر کدام به مثابه آینه ای هستند که به حسب صلاحیت ویژه خود هستی پاک او را نشان می دهند. البته بدیهی است که هر محدودیتی که در این صورت پیش آید از ناحیه (مرآت) است نه (مرئی) و هر نقص که مشهود شود از مجلی است نه متجلی، از (مظهر) است نه از (ظاهر). البته روشن است که این نظر نه حلول و اتحاد را در بردارد و نه انفصال و انزال را که هر دو مستلزم محدودیت و جسمیت می باشند. موجودات نه با خدا متحدند، و نه از خدا جدا. اگر نظریه حلول و اتحاد صحیح بود فرقی میان خدا و خلق نبود و اگر نظریه انفصال درست بود یک بعد نامتناهی میان خدا و خلق پیدا می شد و باز به واسطه عروض محدودیت بر لاهوت و انقطاع حتمی رابطه خدایی در کار نبود."

این عبارات و حکم های جزمی پیرامون این مسایل گفتنش و نوشتنش از هر کس و در هر مرتبه از علم باشد به نظر بسیار جرأت می خواهد و اظهار عجز از ورود در این تفصیل و حداکثر اکتفا به اشاره به جنبه های سلبی و تنزیهی اولی و به صواب و سلامت عقیده مقرونتر است.

این که می فرمایید: نمی توان گفت خدای بزرگ چنین و چنان در یک جزء از اجزاء جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی وجود محدودی محبوس و زنجیری شده است یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات نموده و عین یکی از ساخته های خود شده است و هم چنین نمی توان گفت این ذات نامتناهی و محیط علی الاطلاق در یک گوشه ای از گوشه های جهان آفرینش جایی برای خود باز کرده ...

البته نمی توان گفت که چنانکه هم نمی توان گفت که او در تمام اجزاء جهان حلول دارد و در همه گوشه ها و جاها و مکان ها مکان گرفته است و همه جا، جا دارد هر چند مکان داشتن او در هر جا با مکان داشتن اشیاء دیگر در این مکان ها مانعاً الجمع نباشد زیرا این به هر حال با لا مکانی منافات دارد. فرق این مکانی با مکانی های دیگر این می شود که این در همه جا مکان دارد و مکانی های دیگر در همان مکان جزیی خود مکان گرفته اند و خلاصه عالم و مکان که مخلوق خود او است مکان او می شود و توالی فاسده این حرف معلوم و واضح است. این حرف ها با قول به قدم عالم منطبق است.

و اگر او در همه و همه جا به نحوی جا دارد پیش از همه جا و مکان در کجا جا داشته است؟ و مراد شما از عدم انعزال و انفصال چیست؟

این که می گویند: خداوند متعال احاطه وجودی و ذاتی بر ماسوی دارد که طبعاً احاطه علمی او را بی زمینه می سازد و مثل احاطه علمی نفس بر خودش می شود یعنی چه؟ این که در رابطه لاهوت با ناسوت تعبیر تجلی و ظهور را مناسب تر از تعبیرات قرآنی خلق و جعل و تکوین و امثال آنها می دانید آیا غیر از این است که این تعبیرات آن توحیدی را که می خواهید افاده نمی کند و غیریت خالق و مخلوق از آن استفاده می شود. همان معنایی که از بسم الله سوره فاتحه و جمله های این سوره و هزارها جمله و کلمات قرآنی و احادیث شریفه استفاده می شود که خالق غیر از از مخلوق است.

و خلاصه عالم شئون و تطورات و ظل واقعی حق نیست بلکه مخلوق او است.

ماسوی الله اگر تجلی و ظهور ذات حق است و خلق و جعل او به معنایی که از مثل این دو کلمه متبادر است نیست، یا عین متجلی و ظاهر است یا غیر او است. اگر عین او باشد که همان موج و بحر و آن سخنان پیش می آید، و اگر عین آن نیست آیا قائل به مجالی و مظاهر باشیم یا نباشیم، اگر قائل باشیم، مجالی و مظاهر را اگر حقیقی بدانید مثل آنکه از قرآن و حدیث واقعیت آسمان و زمین و همه اشیاء استفاده می شود آن توحیدی را که می خواهید اثبات نمی کند، فقط خلق و فعل و جعل الهی را ظهور و تجلی گفته اید که با معنای

“لیس فی الدار غیره دیار”

نزدیک باشد ولی غیریت و انفصال ذاتی ماسوی الله با الله در جای خود باقی است و مجلی غیر از جلوه و تجلی است هر چند در آن بعض معایب دیگر وجود دارد. و اگر قائل به مجالی نباشیم و مجالی و مظاهر را اموری اعتباری و غیر واقعی بدانیم و به نفس تجلی و ظهور قائل باشیم که آن را مثل ظل و ذی الظل غیر متجلی بگوییم و نسبت همه را باو تعالی نسبت ظل به ذی الظل بگوییم و همه ظلال و سایه ها را از شئون و لوازم او بدانیم که نه عین ذی الظل می باشند و نه از او منفصل و منعزل هستند اگر چه شاید این معنی بی اشکال تر است از این که بگویند:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعینها اموری اعتباری است یا بگویند:

“سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها”

یا “از تو ای بی نقش با چندین صور” یا “نسبت واجب به ممکن نسبت حبر است و حرف”، اما حرف در نفس این ظهور و تجلی است که حتی مجلی و مظهري در بین نباشد آیا همان است که از آن تعبیر به وجود منبسط می نمایند و آیا همه ماسوی الله ظهور و تجلی ذاتند و فنا ندارند و این تطورات همه خیال است و اگر نیست و معتدد است وجه این تطور و تعدد شئون و تجلیات و شدت و ضعف آنها و اختلاف سایه ها چیست؟ و اصلاً با این مبانی اسماء حسنی چگونه معنی پیدا می کند و رب و مربوب و محیی و ممیت و این سازمانی که از آیات قرآن در ربط خلق به خالق و هزار مطلب دیگر که متبادر از ظواهر و نصوص شرع است چگونه تفسیر می شود؟ و اصلاً این که مقصد از توحید نفی غیر و نفی تحقق مجعولات و مخلوقات و ماسوی الله و به گفته اینها محاط بودن وجود همه به وجود محیط خدا است، از کدام آیه و روایت استفاده شده است؟

مضافاً بر این که این معنی که نسبت ممکنات به حق نظیر نسبت ظل به ذی الظل باشد نه فقط از مثل خلق الله و خالق السماء و الارض و جاعل و صانع و غیره استفاده نمی شود بلکه بر خلاف آن دلالت دارند، و ظاهر مثل فلما تجلی یا تجلیت فعل اختیاری تجلی و حدوث تجلی به معنی اسم مصدری آن است در صورتی که لازمه قول به شئون و تشبیه به ظل و ذی الظل استمرار و عدم انفصال و امتناع افقکاک است.

چرا انسان در این وادی ها که عقل تمام ملائکه و بشر و انبیاء را اگر به یک نفر بدهند به عمق آن نمی رسد وارد شود و از چراغ قرمزهایی که شرع گذاشته است کمیت اندیشه را بیرون براند؟ و از هدایت کتاب و سنت دست بردارد و خود را بی نیاز بداند:

در این وادی مران زنهار زنهار که در اول قدم گردی گرفتار

شکار کس نشد عنقا بدوران چرا دام افکنی ای مرد نادان

خدا می داند که این راه ها راه مستقیم نیست و تفکر و اندیشه باید در آثار قدرت خدا جاری باشد و

در ذات خدا و وجود خدا و احاطه ذاتی و وجودی او هر چه بگویند به جایی نمی رسند. ۴

به هر حال سؤالاتی برای انسان پیرامون این بیانات مطرح می شود که از آن جمله به چند سؤال آن گر چه خالی از تکرار نیست اشاره می کنیم.

۱. مقصود از احاطه تامه لاهوت چیست؟ اگر احاطه علم و قدرت و تدبیر و قیومیت او و برپایی عالم

امکان و تحقق و بقاء کل به او و رزاقیت و غیره باشد عرضی نیست کلام تام و فوق التمام است. ولی

اگر احاطه ای مثل احاطه دریا و امواج و ظاهر و مظاهر و بلکه ظهورات یا ظهور می گویند که

بالاخره شبه ولادتی برای مخلوقات، العیاذ بالله، تصور شود و به آن تعبیر از تجلی و ظهور کنند این

معنایی است که از کتاب و سنت اگر نفی آن ثابت نباشد که هست، اثبات آن ممکن نیست و اگر در

قرآن کریم و احادیث کلمه تجلی و ظهور بکار برده شده است تأویل آن به این معنی مثل بسیاری از

تأویلات اهل به اصطلاح عرفان و فلسفه که از آنها معروف شده دور از اذهان و مردود عند العرف و الوجدان است.

۲. البته رابطه خدا و به قول ایشان لاهوت با جهان به صورت حلول و اتحاد نیست اما این که به صورت انفصال نباشد چه معنی دارد؟ لابد وقتی به صورت انفصال نباشد به صورت اتصال خواهد بود، البته عالم و ماسوی منفصل از او نیستند و به او در وجود و بقا و همه شئون نیازمندند و او از آنها جدا نیست یعنی همه تحت اراده و امر و تدبیر اویند و رشته اسماء حسناى او از آنها منقطع نیست، اما در عین حال او منفصل از همه و جدا از همه و غیر همه است و چیزی به او اتصال نداشته و نخواهد داشت. با همه معیت دارد ولی اتصال ندارد. تجلی و ظهور اگر معنایش پاکتر از موج نسبت به دریا باشد به همان معنی نزدیک است تجلی را تمیز یا تعین ذات یا تعین امر مطلق یا معانی دیگری که از آن شده بگویند همین معنی یا نزدیک به آن است.

بالاخره نمی توان این را به شرع نسبت داده که رابطه او به مخلوقات رابطه ذی الشئون با شئون و متجلی با تجلی است و بالاخره آن را به نفس ذات نسبت داد و ظل و ذی الظل گفت و معنای

“إنما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون”

را کنار گذاشت و این بحث های تو در تو و بافندگی های دور و دراز را با اختلاف مسالك و مشارب و تفسیر و معانی اصطلاحاتشان که هر کدام گفته اند عرفان گفت و عرفان اسلامی دانست و

عرفاء آن را که همانطور که گفته شد ثنوی و مجوسی و مسیحی و دیگران هم در آن واردند عرفاء اسلام گفت.

۳. احاطه وجودی از کدام آیه و روایت استفاده می شود؟ به هر نحو آن را معنی کنید با عرفان اسلام و قرآن منطبق نمی شود.

۴. البته خدا در یک جزیی از اجزاء جهان حلول ندارد ولی در کل جهان و اجزاء آن هم حلول و ظهور ندارد. نه در گوساله سامری العیاذ بالله حلول و تجلی و ظهور دارد و نه در اشیاء دیگر که فقط این باشد که به قول آن به اصطلاح عارف عتاب موسی به هارون این بود که سعه صدر نداشت و گوساله سامری را مجلی و مرآت حق ولو به عنوان احد المجالی و المرایا ندانست.

۵. در این بیانات اصرار شده است که خدا در یک جزء از اجزاء عالم حلول نکرده و نمی توان گفت که در یک جزء از اجزاء جهان حلول کرده و محدود و محبوس شده است و عین یکی از ساخته های خود شده است یا هویت واجبی خود را تبدیل به هویت یکی از ممکنات نموده است. ما عرض می کنیم همه آنچه را نسبت به یک جزء و یک فرد از ساخته ها گفته اید حق است، اما بیان کامل و نفی و سلب تام در اینجا این است که بگوییم خدا در هیچ جزیی از اجزاء عالم حلول نکرده و محدود و محبوس نشده است و هویت واجبی او به هویت هیچ یکی از ممکنات تبدیل نمی یابد و همانطور که در یک جزء عالم محبوس نیست در کل اجزاء عالم نیز محبوس نیست و همانگونه که

یک فرد مثل گوساله سامری یا ملائکه یا بت مظهر و محبس و مجلای او نیست کل عالم نیز مظهر و محبس و مجلای او نیستند. همه ساخته های او و مخلوق او هستند. نه حلول و اتحاد است نه معانی نزدیک به آن مثل تجلی و ظهور. همه خدایی صحیح نیست و اشکال بر سامری و مسیحی ها اشکال به حبس حق در یک شیء خاص یا سه شیء نیست. اشکال به اصل مطلب و حلول و اتحاد و معانی مشابه و نزدیک به آن است چه آن را در فردی منحصر و محبوس کنند یا همه را مظهر آن بدانند و “مسلمان گر بدانستی که بت چیست” بگویند. این انفصال و انزالی که آن را نفی می کنند معنایش سلب و نفی اتصال است.

این که گفته شود: اگر انفصال باشد بعد نامتناهی میان او و خلق پیدا می شود مگر برای او مکانی تصور می شود که با خلق بعد نامتناهی پیدا کند؟ بین خلق که زمانی و مکانی است چه مقارنه ای با او که منزله از زمان و مکان است وجود دارد که بعد نامتناهی یا متناهی بین آنها فرض شود؟ این اتصال و انفصال که شما می خواهید اولی را مثلا صفات ثبوتیه و دومی را از صفات سلبيه معرفی کنید هر دو از او، عز اسمه، مسلوب است و چه اصراری دارید که این اتصال را به عنوان تجلی و ظهور و فیض منبسط و هر بیانی که دارید برای او ثابت کنید و بیشتر از آنچه قرآن مجید ما را به آن دلالت فرموده حرف بزنید و جلوتر بروید و خود را در معرض خطا و اشتباه قرار دهید.

۶. این که می گوید نمی توان گفت این ذات نامتناهی...

البته همین طور است. او، لا مکان است و منزّه از مکان و زمان، اما او در کل این جهان هم مکان نگرفته و محدود در این جهان نیست و بالاخره در قول به تجلی و ظهور آیا متجلی عین تجلی یا غیر او است؟ اگر عین او باشد که بطلان آن واضح است و همان وحدت وجود باطل و کفرآمیز است و اگر غیر او است پس باید بگویید این نامتناهی در کجا برای خودش جا باز کرده است؟

باز هم عرض می‌کنیم بهتر این است که در این مسائل ادعایی نکنیم و به عجز خود اعتراف کنیم،

“لا احصى ثناء عليك، انت كما اثنيت على نفسك، و ما عرفناك حق معرفتك”

بگوییم و تمام کلام را

“كلّ ما ميّز تموه باوهمكم في ادق معانيه”

بدانیم.

و با مثل سنایی غزنوی در این شعر همکلام شویم.

داند اعمی که مادری دارد لیک چونی بوهم در نارد

هست در وصف او بوقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل

یا مثل آنکه گفت:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت یک موی ندانست و بسی موی شکافت

اندر دل من هزار خورشید بتافت***لیکن به کمال ذره ای راه نیافت ۷. این که می گوئید: این وجود نامتناهی که علی الاطلاق به همه چیز محیط است پیوسته از همه چیز و در همه جا ظاهر و هویدا بوده خود را نشان می دهد بی آنکه دامن کبریای او با ماده و مکان و زمان آلوده گردد...

یعنی همانطور که هزاران نوشته و خط و کتاب و کلمات و کتاب و حروف کتاب، نویسنده خود را نشان می دهد و از همه، وجود نویسنده ظاهر و هویدا است و از تمام آیات و کلمات و حروف کتاب نویسنده را به چشم دل می بینیم تمام این عالم و کلمات و اجزاء آن که

“لا يُحْصِيهَا إِلَّا اللَّهُ”

است او را نشان می دهند و او از همه ظاهر و آشکار است این معنایی کامل و عالی و قابل درک و مضمون آیات و احادیث است.

و اگر می گوئید خدا را در اینها به یک رؤیت و شهودی مثل همان رؤیت اشیا در آینه یا لطیف تر از آن پیدا می کنیم، این را نمی فهمیم و مرآتی تصور نمی کنیم که بتواند ذات خدا را مثل ذات اشیا در آینه نشان دهد و این پرسش برایمان پیش می آید که آیا پیش از این تجلی و ظهور در مرآت، مجلی و مرآت وجود دارد یا ندارد؟ اگر وجود دارد پس وجود آنها پیش از تجلی و ظهور چگونه وجود یافته اند و اگر ندارد و همه و هر چه است جلوه و تجلی و ظهور و اظهار و اضافه اشراقیه و فیض منبسط و از این اصطلاحات است پس این اختلاف رنگ ها از کجا پیدا شده و اگر چنین است

پس خود متجلی در اینها نیست و به قول شما برای خودش گوشه ای گرفته است، و اگر تجلی و متجلی همه واحدند مشکل بیشتر می شود و همه این اشکالات از این پیدا می شود که انسان بخواهد بر امری که از او پوشیده است آگاه شود و به عجز خود اعتراف نکند و فرمان

“تکلموا فی آلاء الله و لا تکلموا فی ذات الله”

را اطاعت ننماید و خلاصه از این بیانات و این که نمی توان گفت خدا در یک جزء از اجزاء جهان حلول کرده و در میان چهار دیوار هستی وجود محدودی محبوس و زنجیری شده است... و هم چنین از این که می گوئید نمی توان گفت این ذات نامتناهی و محیط علی الاطلاق در یک گوشه ای از گوشه های جهان آفرینش جایی برای خود باز کرده و در عرض مخلوقات خود قرار گرفته است چه می خواهید بگوئید؟ می خواهید بگوئید در همه اجزاء جهان قرار گرفته و همانگونه که به بعض اهل باصطلاح عرفان نسبت می دهند بگوئید سامری اشتباهش در این بوده که خدا را العیاذ بالله محبوس در گوساله می شمرد و اگر او را در همه چیز و همه اشیا می دانست حرفی به او نبود و چون خدا در همه هست پس عبادت عجل و بت هم عبادت خدا است، البته حتما و یقینا شما این را نمی گوئید. اما این بیانات هم خیلی از این معنی دور نمی شود. این که کسی بگوید خدا بیرون از اشیا نیست و در همه است و از همه ظاهر است معنایش یک نوع اتحاد نیست؟

اصلا چرا در ربط حادث به قدیم از خالقیت و مخلوقیت که اصطلاح رایج قرآن و حدیث است دست برداشتند و علیت و معلولیت گفتند و بعد هم این به اصطلاح اهل عرفان آمدند و ظهور و تجلی گفتند؟ چرا می گویند او یک موجودی است که هیچ جا از وجود او غایب نیست و نمی شود که در یک جا باشد و هم باطن اشیا باشد و هم ظاهر اشیا باشد و جایی از او خالی باشد تا در شرح این گرفتار این همه اشکالات شوند و آن را حلول و اتحاد نگویند و در عین حال هم به تعریفی که گفته شد او را تعریف و توصیف نمایند و آنرا ظهور و تجلی بگویند که اگر عین متجلی باشد که همه اویی و همه خدایی می شود و اگر غیر او باشد پس نمی توانند بگویند او بوجود در همه جا هست و ظاهر و باطن همه چیز است.

اگر به همان اصطلاح خالق و مخلوق و احاطه علم و قدرت او بسنده کنید در این اشکالات و اشکالات بسیار دیگر واقع نمی شوید. بگذارید مردم راه اسلام و ایمان فطری خود را که قرآن و حدیث هم بر آن دلالت دارد بروند و بکار خود برسند. امت محمد، صلی الله علیه و آله و سلم، و شیعه علی، علیه السلام، بمانند و فصوص و شروح آن را بگذارید برای همان متصوفه سنی، و کلام شیخ مفید و شیخ طوسی و خواجه و علامه و فاضل مقداد را مطرح کنید.

۸. اگر مقصدتان از احاطه و عدم انفصال و مطالبی که در اینجا شرح و بسط داده اید همان گفتار

“بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها”

باشد اگر مراد از حقیقت را تجلی واحد حق و فیض منبسط بدانید که کل اشیاء باشد و خصوص شیئی از آنها نباشد و آن را غیر متجلی بدانید این حرف که با وجدان و وجود حقایق متباینه در عالم امکان منافات دارد، صواب باشد یا نباشد ارتباط با ذات متجلی و احاطه وجودی او پیدا نمی کند، و اگر مراد از حقیقت بسیطه حقیقت حقه و ذات اقدس الوهیت است که او کل الاشیاء باشد و او شیء خاصی از اشیاء که همه تعینات و تجلیات آن حقیقت می باشند نباشد این مسئله ای است که از وقتی ابراز شده مورد ایراد اهل شرع و عقل گردیده است و سر از همان وحدت وجود باطل در می آورد و با آیات کثیره قرآن - که همه دلالت بر آن دارند که دو حقیقت و دو تحقق غیر هم و متمایز از یکدیگر به تمام حقیقت وجود دارند، حقیقت الله و خالق و المنعوت بالنعوت الکمالیة الذاتیة و من له الاسماء الحسنی و حقیقت مخلوق آیه و پدیده و حادث - منافات دارد و اگر بگویید این توحید است چون مجالی و مرئی و آنچه از آن تعبیر به ماهیات امکانیه می شود همه باطل و لیس محض و عدم صرف می باشد و آنچه مرئی و محقق است در همه وجود واحد حق است و هر چند از آنها مفاهیم مختلفیه انتزاع گردد همه باطل و توهم است، جواب این است که این معنی توحید اسلام و مایستفاد من القرآن و الاحادیث الشریفه و ضروره الادیان نیست و با مبانی بسیار اسلامی دیگر نیز سازگاری ندارد. معنای این کلام این می شود که بسیط الحقیقه که کل اشیاء است شیئی از آن اشیا نیست اما شیئی از آن هم غیر آن حقیقت نیست. انسان و شجر و ملک و جن و سائر اصناف موجودات هر یک کل آن حقیقت نیستند ولی غیر از آن حقیقت هم نیستند مثل امواج دریا و دریا، باین معانی و تعبیرات

توحید و موحد و عابد و عبادت و معبود و مخلوق و خالق و خلق و رزق و مرزوق و رازق و جاعل و مجعول همه مفاهیم و معانی باطله و غیر حقیقیه می شود و همه شئون و تطورات و تجلیات و ظهورات او هستند و او عین و حقیقت اشیاء است و استدلال به آسمان و زمین و کوه و دریا و شمس و قمر و حجر و شجر و آیات آفاتی و انفسی که در آیات و احادیث است همه استدلال به اوهام و اعدام می شود حتی با

“لم یکن له کفوا احد”

هم منافات دارد. اینها همه توالی باطله این عقیده به وحدت وجود است که خلاف وجدان و خلاف نصوص قرآن و حدیث است. مخاطب های قرآن بنابراین در مثل “إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِهْلٌ وَاحِدٌ” همه معانی انتزاعیه غیر حقیقیه یا تجلی و ظهور می شود، مفسد این نوع برداشت عرفانی زیاد است و نسبت دادن آن به اسلام و کتاب و سنت الحق تهمت و افتراء است.

در پایان این مقال راجع به تجلی و ظهور هم توضیح می دهیم که این دو کلمه اگر چه در قرآن و حدیث آمده است مراد تجلی و ظهور ذات و وجود حق در اشیاء مثل دریا و امواج آن یا مواد عالم اجسام و صور آن نیست. ذات خدا در مجلی و مظهر نمی گنجد و چیزی که قابل این ظهور و تجلی باشد نیست و اگر بگویند مجلی و مظهر وجودشان اعتباری و غیر حقیقی است و غیر از تجلی و ظهور چیزی نیست، این خلاف آیات و احادیث است.

این تجلی تجلی صانع به مصنوع و خالق به مخلوق است. نمایش و جلوه و ظهور قدرت و علم خداوند در عالم خلقت به خلقت این جهان پر از اسرار و نظامات حیرت انگیز است. مثل تجلی علم خدا در قرآن، و در احکام و شرایع اسلام است. مراد از تجلی رب برای جبل نیز اینگونه معانی است هر چند ما نتوانیم آن را تفسیر کنیم. نه این است که کوه مجلای ذات و وجود حق شده باشد بلکه مجلای قدرت او بر خلق انوار ساطعه ای است که چون مافوق تحمل و طاقت کوه بوده آن را متفرق و مندک ساخت. جایی که در برابر این ظهور و تجلی کوه تاب مقاومت نداشته باشد و از هم پاشیده شود حال اشیاء و مظاهر ضعیف تر معلوم است. این تجلی مثل نزول قرآن و وحی است که می فرماید:

“لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعاً متصدعاً من خشية الله”

ممکن است گفته شود (و الله هو العالم) از موارد استعمالات استفاده می شود که تجلی عنوان عام همه افعال الهیه نیست یعنی هر تجلی اگر چه فعل الله است عنوان عام افعال الله نیست بلکه عنوان خاص بعض افعال خاصه الهیه است که دارای آثار خاصه ای مثل اندکاک جبل یا کشف بعض حقایق است مثلاً جلوه خاص قدرت الهی که موجب اندکاک کوه می شود با جلوه خاص علم الهی مثل وحی و نزول قرآن که موجب خشوع و شکسته شدن جبل می شود تجلی است و مثل وحی که موجب کشف حقایق بر نبی می شود یا الهاماتی که به ولی می شود تجلی است اما به هر حال آنچه

که متجلی می شود باید تجلی آن عقلا و شرعاً ممکن باشد و مثل تجلی ذات حق که موجب کشف ذات باشد یا نباشد زیرا شرعاً محال است و محاط محیط نمی گردد.

البته این بیان اگر تمام باشد بر حسب بیشتر موارد استعمالات است زیرا ظاهر فرمایش حضرت مولی الموحدين، علیه السلام، (الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه) تجلیات الهیه بمطلق خلق و آفرینش برای همه خلق و مخلوقات است.

راغب در مفردات می گوید:

“اصل الجلو الكشف الظاهر”

و می گوید:

“التجلی قد یكون بالذات نحو و النهار اذا تجلی، و قد یكون بالامر و الفعل نحو فلما تجلی ربّه للجبل”

بدیهی است تجلی ذاتی و بالذات از قسم تجلی نهار و تجلی آفتاب به ظهورش از افق نسبت به حق تعالی جایز نیست زیرا انکشاف ذات او برای غیر و مکشوفیت او عندالغیر مستلزم محال و احاطه محاط بر محیط و مکشوف بر کاشف و متناهی بر نامتناهی است و همانطور که راغب گفته تجلی رب تنها به فعل و امر او و به تربیت او از اشیاء و به خلق اشیاء و به تمام کائنات و اوضاع و احوال و تغییرات و تغیراتی است که در آنها حادث می شود. به معجزات انبیاء به ارسال رسل و انزال کتب و اماتة و احیاء و همه و همه که افعال الله هستند تجلی و ظهورش حاصل می شود و چنانکه کاتب در

کتابش ظهور دارد و کتابش ظهور او است ماسوی الله نیز به مجموعه و به اجزائه و کلماته و حروفه همه ظهور حق و آیه و آیات حقند و همانطور که کلام لفظی ظهور و تجلی وجود متکلم است کلمات الله نیز ظهور حق و تجلی او می باشند. ممکن ناست بعضی بگویند اهل به اصطلاح عرفان مدعی کشف و شهود و انکشاف ذات بر آنها هستند و مکاشفاتشان دلیل بر وقوع تجلی ذات و انکشاف ذات بر حق آنها است. جواب این است که انکشاف ذات حق و خالق بی چون و نامتناهی بر متناهی محال است و هر چه را منکشف و مکشوف و مشهود بدانند آن غیر حق است و همان حالیکه از آن شهود و کشف تعبیر می کنید از کجا که همان حالات شیطانی و تسویلات نفسانی نباشد و از کجا این حالات که بیشتر در حال رقص و سماع یا تماشای جمال امارد بر ایشان مثل معتادین به مواد مخدره پیدا می شود حال غیبت تام از او نباشد؟ چه اعتمادی بر این کشف ها و شهودها است؟ دلیل عدم واقعیت آنها همان اختلافاتی است که با هم در مکاشفات دارند و همان شطحیات و اعمال خلاف شرع و ارتکاب منهیات و محرّمات است که از اینها ظاهر شده است و خلاصه اگر کشف و مکاشفه و شهود مفادش مورد تصدیق شرع نباشد حتما باطل است و اگر باشد نیازی به کشف و مکاشفه اینها نیست. بطلان مکاشفات آنها از سخنان و اشعار و گفتارشان آشکار است.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

لطف الله صافی

۱ . اینان می گویند: واجب الوجود وجود صرف است و با تعیین و شکل پذیری و خروج از حالت اطلاق به صورت کاینات دیگر در آمده و در نتیجه مخلوقات همان ذات باری هستند و تفاوتی بین

خالق و مخلوق نیست مگر به اطلاق و تقیید. این معنی در کلمات یونانیان و صوفیان هند و پارسیان قدیم گفته شده و از عرفاء اصطلاحی اهل سنت محیی الدین ابن عربی می گوید:

“و اذا شهدناه شهدنا نفوسنا و اذا شهدنا شهد نفسه ای ذاته التي تعینت و ظهرت فی صورنا” و هم از او نقل شده که می گوید: “فکل ما تدرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی و هذا معنی الخیال” و هم می گوید: “سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها” و می گوید: “فما عبد غیر الله فی کل معبود اذ لاغیر فی الوجود”. و از قیصری نقل شده که می گوید: “ان لکل شیء جمادا کان او حیوانا حیاء و علما و نطقاً و ارادةً و غیرها مما یلزم الذات الالهیة لأنها هی الظاهرة به صورة الحمار و الحیوان” و دیگران و حتی شعراء آنها از این مقوله گفته اند. قضاوت در مخالفت صریح این رأی و مذهب، با اسلام و قران با خود خواننده است.

۲. بنا به نقل آقا میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه ای که به شرح منظومه نوشته است حکیم سبزواری در حاشیه اسفار چنین گفته است:

ان الاقوال فی وحدة الوجود و کثرته اربعة الاول...

یعنی در وحدت وجود و کثرت آن چهار قول است.

اول: قول قائلان به کثرت وجود و موجود است با قول به وحدت واجب و عدم اشتراک چیزی با او در صفت وجوب وجود.

دوم: قول به وحدت وجود و کثرت موجود است به معنای منسوب به وجود.

سوم: قول به وحدت وجود و موجود است.

و چهارم: قول به وحدت وجود در عین کثرت موجود و عکس آن.

مرحوم فاضل آملی، ره، در تعلیقه اش بر شرح منظومه (ص ۵۳ - ۵۱) مطالبی دارد که شرح این اقوال اربعه است این عالم جلیل می فرماید کسی که قائل به توحید است یا قائل به کثرت وجود و موجود است و فرد خاصی را از آن واجب می داند این مذهب مشائین و اعتقاد گویندگان کلمه توحید است و از آن تعبیر به توحید عامی (توحید عوام) می شود.

و یا قائل به وحدت وجود و موجود است در قبال قول اول و این مذهب صوفیه است و آنان دو طایفه اند: یک گروه از جهال آنها ظاهر کلامشان این است که وجود یک مصداق حقیقی واقعی واحد بیشتر ندارد و این شیء واحد به شئون مختلف و تطورات گوناگون و بسیار تطور می یابد در آسمان و در زمین زمین و... غیر از این تطورات و اشیاء که همه طور او هستند حقیقتی مجرد از آنها ندارد و این کثرت مضر به وحدت او نیست چون امری اعتباری و غیر واقعی است.

و گروه دیگر می گویند وجود دارای حقیقت مجرد از مجالی است لکن جمیع افراد آن از مجرد از مجالس و غیر آن واجب هستند و مرتبه واجبیت را مختص به مجرد از مجالی که از آن تعبیر به مرتبه به شرط لا می نمایند نمی دانند بلکه کل را از دره تا ذره و از قرن تا قدم وجود واجب می گویند با

این فرق که ماسوای این مرتبه به شرط لائیت را محتاج به این مرتبه بلکه عین فقر به سوی او می دانند و اگر از آنها پرسیده شود فقر منافی وجوب است جواب می دهند منافات ندارد زیرا این فقر به نفس حقیقت است، و افتقار منافی با وجوب، فقر به غیر است نه فقر شیء به خود و این مذهب منسوب به اکابر صوفیه است و به قول او از صدرالمتألهین در کتاب هایش خصوص در مبحث علت و معلول از اسفار پذیرش آن ظاهر می شود و بنابراین وجود به جمیع افرادش از مجرد و غیر مجرد واجب شناخته می شود و فرق آن با مذهب فهلوی این است که فهلویین می گویند: واجب مرتبه مجرد از مجالی است که از آن تعبیر به شرط لا می شود و ماسوای او وجودات ممکنه می باشند بنابراین مذهب فهلویین قریب به مذهب صوفیه است و تفاوت بین آنان و متصوفه جهله و اکابر صوفیه در این است فهلویین برای وجود مراتب قرار می دهند و متصوفه قائل به مراتب نیستند و می گویند برای وجود فقط مرتبه واحده است و این مرتبه همان واجب است و ماسوای آن شئون و اطوار او است و هم فهلویون مرتبه شدید وجود را که واحد است و فوق ما لایتناهی بما لایتناهی است واجب می دانند و اکابر صوفیه همه را واجب می گویند و این را توحید خاصی و توحید خواص می گویند.

و سپس می فرماید: یا قائل به توحید قائل به وحدت وجود و کثرت موجود است که این را مذهب منسوب به ذوق تاله می گویند و از آن تعبیر به توحید خاص الخاص می کنند و می فرمایند این مذهب گروه بزرگی از محققین مثل محقق دوانی و محقق داماد است و به گفته ایشان صدرالمتألهین هم تا مدتی بر آن بود و حاصل این قول این است که وجود واحد حقیقی است و در آن اصلا کثرتی

نیست نه به حسب انواع و نه به حسب افراد و نه به حسب مراتب و موجود متعدد است و ماهیت است و موجودیّت همه موجودات بانتساب کل آنها به وجود است نه به وجودات خاصه امکانیه به امکان فقری و بنابراین مشتق را اعم از این می شمارند که مبدأ اشتقاق مثل ضرب به آن قائم باشد یا مبدأ اشتقاق به آن نسبت داده شود مثل تمّار و حدّاد یا این که عین و خود مشتق باشد مثل موجود که بر فرد محقق از وجود اطلاق می شود که عین وجود است بنابراین اگر وجود بر واجب اطلاق شود معنای آن عین وجود است (هر چند خلاف قواعد ادبی است) و اگر بر ماهیّت اطلاق شود معنای آن منسوب به وجود است و بنابراین قول ماهیات امور حقیقیه هستند زیرا اگر حقیقیه نباشند از واجب انتزاع می شوند زیرا قائلین به این قول وجودی غیر از واجب قائل نیستند و اما عکس این قول یعنی وحدت موجود و کثرت وجود از اصل باطل است و کسی به آن قائل نیست.

قول یعنی وحدت موجود و کثرت وجود از اصل باطل است و کسی به آن قائل نیست. قول دیگر که قائلان به توحید مطرح کرده اند قول به وحدت وجود و موجود در عین کثرت هر کدام است.

این قول هم به تعبیر مرحوم آملی مذهب صدرالمتهلین و عرفاء شامخین است که از آن به توحید اخص الخواص تعبیر می کنند.

و برای تقریب این معنی به ذهن از حاشیه اسفار مثالی نقل می فرمایند به این صورت اگر انسانی برابر آینه های متعدد ایستاده باشد انسان ها و انسانیه ها متعددند و کثیر لکن در عین کثرت به ملاحظه این

که آنچه در آئینه ها است همه عکسند و اصل نیستند واحدند اگر در آئینه ها به طور مستقل ملاحظه شوند کثیر و متعددند، و به لحاظ این که همه عکس عاکسند همه واحدند.

وجودات نیز اگر ملاحظه شوند از این جهت که مضاف به حقد به اضافه اشراقیه در عین کثرت واحدند و اگر مستقلاً ملاحظه شوند همه در عین اینکه واحدند کثیرند پایان با مقداری اختصار.

حال ما می پرسیم گر چه از ظاهر بیان این فاضل متقی نمی توان حتی تأیید جزمی او را نسبت به قول اول نیز بدست آورد لیکن شخص منصف درک می کند که هیچ یک از این معانی را نمی توان به شرع نسبت داد و قائلین آنها را مصاب شمرد فقط قول اول اگر به این اشکال که مستلزم قول به شریک برای خدا در کنه و حقیقت و اختیار از کنه است ردّ نشود با توحید مستفاد از قرآن مجید و احادیث منافات ندارد.

لازم به تذکر است که این گونه اقوال بر اساس قول به اصالة الوجود است و الا بنابر اصالة و تحقق خود اشیاء و عدم واقعیت چیزی وراء خود آنها به عنوان وجود عالم ممکنات عالم کثرات و افراد انواع و اجناس است و وحدت مختص ذات بی زوال الهی است که بالذات واحد است یعنی ثانی برای او قابل تصور نیست و موجب خلف است.

اصولاً این بحث ها از قول به اصالة الوجود ناشی شده زیرا این قول را که همه وجود باشند و واجب غیر از ممکن باشد و واحد باشد با اشتراک در حقیقت موافق نمی یابند و اثنیّت و کثرت وجود را با

وحدت وجود واجب معارض می بینند و به عبارت دیگر از قول به وجودات متعدد گویی بوی شرک استشمام می نمایند لذا به قول به وحدت وجود گراییده و به سوی صوفیه متمایل شده و در بیان آن به نحوی که با دعوت اسلام و قرآن مخالف نباشد در حیص و بیص افتاده اند لذا فقط قولی که چنانکه گفته اند اقرب به هدایت شرع است همان قول اول است.

و اما بنابر قول حقیقی بودن کاینات و تباین ممکن و واجب به تمام ذات وحدت واجب به شرک و مشارکت چیزی با او در حقیقت منثلم و خدشه دار نمی شود. عصمنا الله من الزلات و الورود فیما لم نکلف بالورود فیه و مالم یأذن به الله تعالی.

۳. قیصری در مقدمه شرح بر تائیه ابن فارض از جمله می گوید: و لیس حال ما یطلق علیه السوی و الغیر الا کحال الامواج علی البحر الزخار فان الموج لا شکّ انه غیر الماء من حیث انه عرض قائم بالماء و أمّا من حیث وجوده فلیس فیه شیء غیر الماء کحال البحار و الثلج و البرد و الجمّد بالنسبة إلی الماء فمن وقف عند الامواج الّتی هی وجودات الحوادث و صورها و غفل عن البحر الزّخار الّذی بتموجه یظهر من غیبه إلی شهادته و من باطنه ظاهره هذه الأمواج یقول بالامتیاز بینهما و یثبت الغیر و السوی و من نظر إلی البحر و عرف انها امواجه و الامواج لا تحقّق لها بأنفسها قال بأنها أعدام ظهرت بالوجود فلیس عنده إلا الحق سبحانه و ما سواه عدم یخیل أنه موجود متحقّق فوجوده خیال محض و المتحقّق هو الحق لا غیر، لذلك قال الجنید قدس سره، "الآن كما كان" عند سماعه حدیث رسول الله، صلی الله علیه و آله و سلم، "كان الله و لم یکن معه شیء" و من هنا قیل:

البحر بحر علی ما کان فی قدم ان الحوادث امواج و انهار

لا یحجبَنَّک اشکال تشاکلها عمن تشکل فیها فهی استار (الخ)

در اینجا برای تکمیل و توضیح مطلب نظر آقا محمد رضا قمشه ای را در تعلیقاتی که بر تمهید القواعد نوشته است اضافه می نمایم.

او می گوید: در موضوع کثرت وجود اشیاء از واجب و ممکن جوهر یا عرض و وحدت آنها سه مذهب است که هر کدام از آنها به گفته او مذهب طائفه ای از علماست.

او این است که کثرت اشیاء حقیقتی و وحدت آنها اعتباری است اشیاء همه در حقیقت ذات و نفس الامر و وجود متخالف الماهیه متکثر الوجودند و در معانی زاید بر ذوات آنها و اعتبارات خارج از حقیقت آنها مثل امور عامه از احوال و اوصاف متحدند چنانکه بر این معنی حسّ و عقل شهادت می دهند.

آتش در حسّ غیر از آب و زمین و غیر از آسمان است آتش بالذات مسخن و گرم کننده است و آب بالحقیقه مبرد است و همین اختلاف ذاتی و حقیقی آثار دلیل اختلاف ذاتی و حقیقی موثرات است بنابراین کثرت آنها حقیقتی و وحدت آنها اعتباری است.

دوم: در برابر آن طائفه اولی طائفه ای از صوفیه اند که مذهبشان این است که کثرت نه در وجود و نه در موجود حقیقی نیست و نفس الامر بت ندارد و موجود فقط ذات واحد و بسیط بالذات و قائم

بالنفس است که تعدد و تکثر برای او نیست او حقیقت وجود است و کثرتی که جلوه می کند صرف توهم و تخیل و ثانی ما یراه الاحوال است. بنابراین وحدت حقیقی و حقیقت است و کثرت اعتباری صرف و غیر واقعی است سپس می گوید شاید این طایفه این معنی را به مکاشفات خودشان مستند سازند ولی بر آنها لازم می شود که با این فکر و مذهب همه شرایع و ملل و انزال کتب و ارسال رسل و همه انبیا و پیمبران را نفی و انکار نمایند و حس و عقل این طایفه را تکذیب می نمایند پس این فکر و رأی را یا از غلبه حکم وحدت و افراط در وحدت گرایی اظهار کرده اند و یا از مداخله شیطان در مکاشفاتشان پیش آمده است.

مذهب سوم مذهبی است که به گفته آقا محمد رضا قمشه ای گروهی از علماء راسخین و عرفاء شامخین و حکماء متألهین به آن قائلند و آن این است که کثرتی که در عالم وجود ظاهر است حقیقی است چون متکثرات در واقع و نفس الامر موجودند و ترتب آثار مختلف بر آنها دلیل اختلاف ماهیات آنها است، و وحدت آنها نیز حقیقی است به جهت وحدت وجود که به گفته او کتاب و سنت بر آن ناطق و کشف صحیح و عقل صریح بر آن دلالت دارند و منافاتی بین وحدت حقیقی و کثرت حقیقی نیست زیرا وحدت در وجود است کثرت در ماهیات.

در مقام بیان مراد او بدون اینکه کلام او را ترجمه وار بیان کنیم یا ادعا کنیم که مقصد او همین است که ما می نویسیم بلکه با اقتباس از کلمات او در اینجا مطلب را بررسی می کنیم.

این که می‌گوییم کثرت حقیقی است و وحدت هم حقیقی است معنایش این نیست که وحدت و کثرت شیء غیر یکدیگر باشند که وحدت چیزی باشد و کثرت چیز دیگر بلکه می‌گوییم وجود واحد در کثرات ساری و ظاهر است که به وجهی او و عین آنها و آنها عین او اطوار او هستند و این وحدت وجود وحدت عددی نیست که با کثرت حقیقی منافات داشته باشد بلکه وحدت اطلاقی و انبساطی است و اطلاق آن مثل اطلاق ماهیات نیست تا اعتباری باشد بلکه اطلاق وجود است که انبساطی و حقیقی است، و انبساط آن هم در کثرات مثل انبساط خون در اعضاء نیست تا لازم شود اتحاد او با کثرات و نه مثل انبساط بحر در امواج است تا تخصص و تجزیه آن لازم شود بلکه مثل انبساط نور در اشرفات و تابش‌ها و تابندگی‌هایش و عاکس و ذی عکس و عکس‌ها و اطوارش به این بیان وحدت در کثرت منظور است و کثرات هم به گفته او اطوار وحدت است آن کثرات اگر چه مستقل نیستند و اطوار وجود واحدند و همه مرآت آن وجود واحدند ولی خود واحد نیستند چنانکه عدم هم نیستند و همه عکس‌های متکثر ذی عکس واحدند و آن واحد نیز در همه نمایان است و به خود واحد و به عکس‌هایش کثیر است و عکس‌ها نیز همه به خود کثیر و با قطع نظر از خودی خود و اینکه عکسند واحدند این معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است اگر وحدت را و واحد را زیر نظر آوری کثرت مرآت او است و خاصیت مرآت این است که مرآتیت آن منظور نیست و ما فی المرآت منظور است و اگر در کثرات نظر کنی مرآت همه آنها وحدت است چون همه اطوار و اشراقات و عکوس او هستند و خلاصه به این بیان اگر کامل و تمام ادا شده

باشد گفته شود حق مرآت خلق و خلق مرآت حق است و لذا این طائفه ثالثه می گویند طائفه اولی که در وجود و موجود قائل به کثرت شده اند با چشم چپ حق را دیده و وحدت را ندیده اند و همه و هر یک را در عرض هم وجود و موجود غیر از دیگری و غیر متحد با هم دیده اند و وحدت واجب را وحدت عددی می دانند، و طائفه دومی حق را با چشم دیگر دیده و کثرت را ندیده اند باید شخص ذوالعینین باشد تا با هر دو چشم حق و خلق هر دو را بیند حق را در خلق و خلق را در حق به بیند و بالاخره عاکس که واحد هست و در همه عکس ها هست و عکس ها همه با کثرتشان عکس اویند و عکس ها هم وجود دارند و هستند ولی عکس عاکس واحدند.

ما می گوئیم اگر دقیقاً آنچه بیان شد مقصود امثال آقا محمد رضا باشد یا وحدت آنها نیز حقیقی است به جهت وحدت وجود که به گفته او کتاب و سنت بر آن ناطق و کشف صحیح و عقل صریح بر آن دلالت دارند و منافاتی بین وحدت حقیقی و کثرت حقیقی نیست زیرا وحدت در وجود است کثرت در ماهیات.

در مقام بیان مراد او بدون اینکه کلام او را ترجمه وار بیان کنیخیم یا ادعا کنیم که مقصد او همین است که ما می نویسیم بلکه با اقتباس از کلمات او در اینجا مطلب را بررسی می کنیم.

این که می گوئیم کثرت حقیقی است و وحدت هم حقیقی است معنایش این نیست که وحدت و کثرت دو شیء غیر یکدیگر باشند که وحدت چیزی باشد و کثرت چیز دیگر بلکه می گوئیم وجود

واحد در کثرات ساری و ظاهر است که به وجهی او عین آنها و آنها عین او اطوار او هستند و این وحدت وجود وحدت عددی نیست که با کثرت حقیقی منافات داشته باشد بلکه وحدت اطلاقی و انبساطی است و اطلاق آنها مثل اطلاق ماهیات نیست تا اعتباری باشد بلکه اطلاق وجود است که انبساطی و حقیقی است، و انبساط آن هم در کثرات مثل انبساط روغن و چربی در طعام نیست تا حلول آن در کثرات لازم گردد و نه مثل انبساط خون در اعضاء نیست تا لازم شود اتحاد او با کثرات و نه مثل انبساط بحر در امواج است تا تخصص و تجزیه آن لازم شود بلکه مثل انبساط نور در اشراقات و تابش ها و تا بندگی هایش و عاکس و ذی عکس در عکسها و اطوارش به این بیان وحدت در کثرت منظور است و کثرات هم به گفته او اطوار وحدت است آن کثرات اگر چه مستقل نیستند و اطوار وجود واحدند و همه مرآت آن وجود واحدند ولی خود واحد نیستند چنانکه عدم هم نیستند و همه عکس های متکثر ذی عکس واحدند و آن واحد نیز در همه نمایان است و به خود واحد و به عکسهایش کثیر است و عکس ها نیز همه به خود کثیر و با قطع نظر از خودی خود و اینکه عکسند واحدند این معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است اگر وحدت را و واحد را زیر نظر آوری کثرت مرآت او است و خاصیت مرآت این است که مرآتیت آن منظور نیست و ما فی المرآت منظور است و اگر در کثرات نظر کنی مرآت همه آنها وحدت است چون همه اطوار و اشراقات و عکوس او هستند و خلاصه به این بیان اگر کامل و تمام ادا شده باشد گفته شود حق مرآت خلق و خلق مرآت حق است و لذا این طائفه ثالثه می گویند طائفه اولی که در وجود و موجود

قائل به کثرت شده اند با چشم چپ حق را دیده و وحدت را ندیده اند و همه و هر یک را در عرض هم وجود و موجود غیر از دیگری و غیر متحد با هم دیده اند و وحدت واجب را وحدت عددی می دانند، و طائفه دومی حق را با چشم دیگر دیده و کثرت را ندیده اند باید شخص ذوالعینین باشد تا با هر دو چشم حق و خلق هر دو را به بیند حق را در خلق و خلق را در حق به بیند و بالاخره عاکس که واحد هست و در همه عکس ها هست و عکس ها همه با کثرتشان عکس اویند و عکس ها هم وجود دارند و هستند ولی عکس عاکس واحدند.

ما می گوئیم اگر دقیقاً آنچه بیان شد مقصود امثال آقا محمد رضا باشد یا نزدیک به مقصود آنها باشد. طائفه اولی که می گویند کثرت اشیاء حقیقی و وحدت آنها اعتباری است می گویند اشیاء موجود وجود واحد نیستند و علت و معلول و ظل و ذی الظل و ضوء و اشراق و لمعان نمی باشند بلکه خالق و مخلوقند و جاعل و مجعول و مالک و مملوک و... می باشند این گونه تعبیرات با واقع آنچه قرآن و انبیا به آن دعوت کرده و به آن صراحت دارند مطابق است و شخص قائل به این حقیقت با هر دو چشم عالم وجود را دیده با یک چشم وجود حق و صاحب این عالم و خالق آن را و به نظر و چشم دیگر خلق و عالم را می بیند آن تعبیرات ضوء و اشراق آن و نور و لمعان آن و عاکس و عکوس و اطوار آن و متجلی و تجلی اگر چه بیان انکار صریح کثرت وجود و موجود نباشد اما تصدیق آن هم نیست و با نظام شرایع و اختیار و نفی ایجاب مطابق می افتد و با معانی خالق و مخلوق

و معز مذل و رازق و قابض و باسط و غیر اینها از صفات فعلیه که همه دلالت بر اراده و اختیار و غیریت از ممکن دارند موافق نمی شود.

یک نفر از معاصرین می گوید در عرفان عرفان توحید توحید صمدی است نه اینکه این کوه، و آن درخت، و آن ملک و آن فلک و آن هم خدا است اینطور نیست توحید صمدی چیز دیگر است در اینجا (چیز دیگر) را تفسیر نکرده است ولی ظاهراً به هر طور تفسیر کند با این بیان وحدت در کثرت و کثرت در وحدت سازگار نیست در این بیان این کوه و آن درخت و آن ملک و آن فلک و آن خدا و اطلاق دارد و کوه کوه و درخت درخت، و خدا خدا است و اگر غیر از این باشد کثرت در وحدت و وحدت در کثرت معنی نمی یابد آن شاید به معنایی از وحدت وجود راجع باشد که به لیس فی الدار غیر دیار از آن تعبیر می نمایند که مقصود همان باشد که آقا محمد رضا قمشه ای به صوفیه نسبت داده است.

و بعد از تمام این بیانات که چنانکه گفته شد توضیح خود حقیر است و شاید مراد قمشه ای نباشد او در ضمن عباراتش در اینجا کلماتی دارد که همان وحدت وجود را که همه اویند و او هیچ از یک از همه نیست مطرح می نماید.

می گوید: الکثرة اطوار الوحدة و اطوار الشیء عین ذلك الشیء و ليقین قلبک تامل فی قوله تعالى (و هو معکم) فانه واحد و نحن کثیر فلا تنافی بین وحدته و کثرتنا و بالجملة المطلق عین المفید فی مقام التقييد و المقيد عین المطلق فی هذا المقام.

و اعلم ان المطلق مع المقيد و المقيد ليس مع المطلق فالحق معنا، و لسنا معه لتحقق المطلق بدون المقيد و عدم تحقق المقيد بدون المطلق و معیة المطلق للمقيد ليس بالانضمام و لا بالحلول و لا بالاتحاد بل بالعينية و عدم الاثنوية.

حلول و اتحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است و نحن نقول قولکم الکثرة اطوار الوحدة و اطوار الشیء عین ذلك الشیء ان اردتم به ان اطوار الوحدة کامواج البحر اطواره عین البحر و قد قلتم ان وحدة الوجود ليست كانبساط البحر فی الامواج ليلزم تخصصها و تجزيها بل يكون كانبساط الضوء فی اشراقاته فاشراقات الضوء عینه اذاً فالکثرة كيف تكون حقيقة غاية الامر يقال الکثرة اطوار الوحدة و عینها و الوحدة ذات الاطوار ليست عینها و هل هذا الا قولهم بسيط الحقيقة کل الاشياء و ليس بواحد منها اذاً فالکثرة كيف تكون حقيقة و ليست کسرات بقیعة يحسبه الظمان ماءً حتى اذا جائه لم يحده شيئاً افلا يرجع ذلك الى الوجه الثانی الذي حکیتم عن طائفة من الصوفیة و قلتم يلزمهم نفی الشرايع و الملل و انزال الکتب و ارسال الرسل و يكذبهم الحسّ و العقل.

ثم انکم دعوتکم بالتأمل فی قوله تعالى (و هو معکم) فهل اردتم من تفسیره بانکم من اطواره و هو الواحد الكثير باطواره كما ان اطواره الكثيره واحد به فهذه المعیة علی ما ذکرتم لیست بحقیقیه لانها تتحقق بین الشیئين لا بین الشیء و ما هو عینه و هو معکم غیر هو انتم و او انتم هو، معنی هو معکم اثبات مثل المعیة المنفیة فی قوله تعالى (و ما كان معه من اله) و كنت معه او ما كنت معه فهو معنا بحفظه و نصرته و هذا معنی مع کل شیء لا بالمقادیة و ایضاً نقول ان اردتم بالمطلق الوجود المأخوذ لا بشرط فهو عین المقید و معه و المقید لیس عینه و معه و عبّر بما تريد بكل لفظ لا یصح به الغیریة و الخالقیة و المخلوقیة عصمنا الله و ایاکم من الزلل و الوقوع فی التكلم فیما نهانا الله عن التكلم فیہ قال الله تعالى و ما قدر و الیه حق قدره و قال المعصوم، علیه السلام، لا تقدر عظمة الله علی قدر عقلک فتكون من الهالکین و قال امیرالمؤمنین، علیه السلام، التوحید ان لا تتوهمه و کل ما ادركته فهو غیره: و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظيم و استغفر الله ربی و اتوب الیه.

۴ . چه بزرگ است این کلام حقیقت نشان منسوب به مولی الموحدين امیرالمؤمنین، علیه السلام:

العقل لاقامة رسم العبودیة لا لادراك الربوبیة ثم انشأ يقول:

کیفیة النفس لیس المرء یعرفها***فکیف کیفیة الجبار فی القدم

هو الذی انشأ الأشياء مبتدئاً***فکیف یدرکه مستحدث النسم و قال ایضاً:

العجز عن درک الادراک إدراک***و البحث عن سرّ ذات السرّ اشراک

و فی سرائر همّات الوری همم***عن ذالذی عجزت جنّ و املاک

یهدی الیه الذی منه الیه هدی***مستدرکاً و ولی الله مدراک

(تحصیل السعادتین، راغب اصفهانی، ب ۱، ص ۱۲)

بررسی مسالک فلسفی و عرفانی

بررسی تطبیقی مسالک فلسفی و مسالک به اصطلاح عرفانی با هدایت های الهی قرآنی

در این مقاله می خواهیم به حول الله و قوته و هدایت به طور مختصر این مسأله را بررسی نماییم که نظر بعضی اهل فلسفه و به اصطلاح عرفان یعنی قائلین به أصالة الوجود در مسایل مربوط به وجود و موجود و حقیقت این دو مفهوم و به طور کلی بررسی این مسالک و آراء فلاسفه و کسانی که به عرفا نامیده شده اند با آنچه که از طریق وحی و رسالات انبیاء، علیهم السلام، خصوصاً قرآن مجید در این موضوع بیان شده است تا چه حد سازش و هماهنگی دارد و در نهایت هر دو به هم می رسند یا از هم فاصله دارند.

بدیهی است با تأویل و تکلف و صرف نصوص از معانی و مفاهیمی که در آنها ظهور دارند همه افرادی که خود را از حکما و عرفا می دانند با اختلاف مشارب و آرای که در اکثر مسایل دارند می توانند نظر خود و دعوت انبیاء را با هم تلفیق و توفیق دهند و اهل هر اصطلاح و مکتب فلسفی و به اصطلاح عرفانی می توانند نصوص را طبق مسلک و مذاق خود تفسیر و یا تأویل نمایند چنانکه

بسیاری اینکار را کرده اند. شما می توانید برای این که به نمونه ای از تأویلات این قوم که بر حسب ظاهر کلامشان آن را ثابت می دانند آگاه شوید به همین تفسیر نیشابوری معروف رجوع نمایید و ببینید که در هر بخش از تفسیرش در پایان زیر عنوان “التأویل” ، چگونه کلام خدا را بدون اتکاء به آیه یا روایتی به معانی بعیده ای که در ذهن احدی نمی آید تأویل می نماید.

مقصود ما از هماهنگی یک رأی و نظر با قرآن کریم اینگونه هماهنگ سازی ها و تأویلات بی اساس از پیش خود و مورد تخطئه عرف نیست، زیرا این روش هر کس را برای تأویل قرآن بر طبق نظر خود آزاد می سازد و اساس دریافت های مستقیم از دعوت انبیاء را بی اعتبار می نماید.

مقصود ما از تطبیق، تلاش برای هماهنگ نمودن دین با مشارب مختلف فلسفی و عرفانی نیست. مقصود بررسی هماهنگ بودن این مسالک با مسلک انبیا است که پیروان شرایع و ادیان بدون توجه و سابقه ذهن به مسالک دیگر آن را از متون وحی و نصوص شرع دریافت نموده باشند.

این بررسی باید بدون تأویل و پیشداوری متکی به ظواهر عرفیه الفاظ دعوت انبیاء باشد که معتبر و صحیح آن محکومات آیات قرآن مجید و احادیث شریفه است، به این روش که مسایل فلسفی و عرفانی را با دریافت های معتبر و عرف پسند که از ظواهر کتاب و حدیث داریم عرضه داشته و تطبیق و عدم تطبیق آن را دریافت نماییم.

اما اگر هر کس بخواهد در مسایل فلسفی و به اصطلاح عرفانی با همه اختلافاتی که در آنها هست اجتهاد نماید و پس از آنکه رأی و نظری را برگزید، نصوص کتاب و سنت را بر رأی شخصی خود تطبیق دهد هدایت های انبیاء در مسایل الهی متبع و مصدر نخواهد شد و آراء و مسالک گوناگون حکما و عرفا بر آنها حکومت خواهد یافت، و نصوص شرایع از درجه اصالت و اعتبار ساقط شده و با خطر تحریف تمام هدایت های شرع مواجه خواهیم شد.

بدیهی است اسلام وحیی است که بر پیغمبر اکرم، صلی الله علیه و آله و سلم، نازل شده است و مسلمان کسی است که به هدایت هایی که این دین پیشنهاد فرموده معتقد باشد، و اگر چه مبانی مسایل اصول دین منحصراً به دلیل عقلی اثبات می گردد و اثبات آن به مجرد اخبار انبیاء مستلزم دور است ولی چنان نیست که محدوده هدایت های شرعی و حوزه ارشادات قرآن مجید از بیان این دلیل و برهان خالی باشد و متضمن محکم ترین براهین عقلی نباشد و نیازی به مراجعه به منابع دیگر باشد. البته شرح و تفصیل و بیان دلایل قرآنی با تقریرات مختلف به حسب وسعت و ضیق دایره معلومات اشخاص تفاوت دارد و این تقریرات است که اگر ضعیف باشد باب اشکال بر آن را که گاه اشکال بر اصل دلیل تلقی می شود باز می نماید و اگر قوی و با منطق رسا و پخته و با توجه به همه نکات و ابعاد عرضه شود منکر منصف را به اعتراف و تصدیق و مکذب را به سکوت و تسلیم وادار می نماید که بهترین شاهد همان شرح و تفصیلاتی است که در مثل نهج البلاغه و احادیث شریفه مثل توحید مفضل و بسیاری از ادعیه از این دلایل قرآنی فرموده اند، ولی بدیهی است که هر چه در قرآن مجید

استدلال شده است استدلال بر وجود خدا به همان نعوت و صفاتی است که قرآن آنها را بیان نموده است.

در حکم به اسلام اشخاص نیز این جهت اعتقاد به خدا با همین صفات و نعوت و اسماء حسنا قرآنی معتبر است که طبعاً در شهادت به توحید و رسالت مندرج است. بنابر این خداشناسی و اثبات نعوت و صفات و اسماء برای خدا غیر از آنچه از قرآن و حدیث استفاده می شود از حوزه رسالات انبیاء و دعوت آنها خارج است و اگر کسی با بررسی آزاد و بدون راهنمایی انبیا در تفصیل معرفه الله وارد تحقیق گردید و عقایدش با عقاید اسلامی در این موضوع مطابق نشد اگر از عقایدی باشد که شرط حکم به اسلام است نمی توان حکم به مسلمان بودن او نمود.

به هر حال ما هستیم و از یک سو مکتب انبیا که بر حسب قرآن مجید همه در الهیات و معارف دیگر یک زبان و متحد سخن گفته اند و هیچگونه اختلافی در دعوت و بینش و جهان بینی آنها نیست.

و از یک سو هم مسلک یا مسالک فلسفی و به اصطلاح عرفانی مختلف و بسیار متشتت که در ورود در آنها و غور در آنها هیچگونه تضمینی از انحراف عقیدتی وجود ندارد، و هیچگونه اعتمادی به صحت آنها برای دیگران که در این مسالک غور ندارند پیدا نخواهد شد، و قول هیچ یک از آنها را در همه مطالب به طور مطلق نمی توان مصیب و مطابق واقع شمرد.

فلسفه و عرفان و کشف ممکن است از همه جا سر بیرون بیاورد.۱

نمی توان فردی را که به فلسفه مشغول شده از این که در پایان تلاش و کاوش هایش به الحاد نرسد مصون دانست. نمی توان او را از انحراف از مسایل و معارف اسلام در رشته های مختلف که در فلسفه به طور آزاد بررسی می شود بر کنار شمرد. این همه فلاسفه ای که به الحاد گراییده اند یا قائل به وحدت وجود به همان معناهایی که مخالف ضرورت ادیان است و به آن اشاره شد و عقائد باطله دیگر مثل انکار معاد جسمانی شدند مگر از اول می خواستند ملحد یا منحرف شوند؟ یا آنها که منکر معاد و عالم پس از مرگ و بهشت و جهنم شده اند مگر می خواستند به انکار این امور برسند؟ یا آن فیلسوف و عارف مشهوری که قول به تجسم را اختیار کرد و از آن تعبیر به جسم الهی نمود و دیگران از آنها که به انحرافات افتادند از اول می خواستند در این انحرافات واقع شوند؟

باید این نظر را تأیید نمود که تا شخص بر اساس روش متعارف و مستقیم متخذ از کتاب و سنت و علم کلامی که بر پایه برداشت های عرفی از کتاب و سنت تدوین شده باشد عقاید خود را محکم و تصحیح نکرده باشد نباید حتی اگر به بهانه آماده شدن جهت دفع بعضی شبهات باشد به فلسفه اشتغال ورزد، زیرا خطر گمراهی به هیچ وجه در آن منتفی نیست، و به این ملاحظه بود که بعض فلاسفه متقی از بیم این که موجب گمراهی اشخاص شوند حضور در مجلس درس خود را به همه اجازه نمی دادند، چنانکه به همین جهت بود که از زعماء حوزه های علمیه عمومی شدن حضور طلاب در دروس فلسفه و تدریس آن را به طور آزاد تا چه رسد مثل زمان ما که جزء برنامه دروس حوزوی قرار گرفته خطرناک می دانستند.

به هر حال مسلک انبیاء را که مستند به عالم غیب و وحی است باید از همان وحیی که بر آنها نازل شده و از گفتار و ارشادات خودشان (فرا گرفت).

حکما و عرفا در بیشتر مسایل الهی که سخن گفته اند حرفی که بتوان به همه آنها نسبت داد کمتر یافت می شود و حتی جهان بینی آنها مختلف و در دو قطب متضاد قرار دارد و در هر قطبی نیز در رشته های گوناگون همین وضع تضادگونه جریان دارد. راهی که برای همه قابل اعتماد و پیروی و باوربخش باشد نشان نداده اند و این انبیاء بوده اند که همواره پرچمدار ایمان و هدایت جامعه به سوی عالم غیب و ادلاء الی الله بوده اند. قرآن کریم فقط مسلک و دعوت آنها را تأیید می کند و از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و حضرت خاتم الانبیاء، صلی الله علیه و آله و سلم، و پیامبرانی دیگر یاد می نماید و استدلالات آنان را بر وجود خدا شرح می دهد.

بنابر این در اسلام شناسی و خداشناسی و جهان بینی و همه مسایل عقیدتی و عرفان صحیح باید از معیارهای اسلام و متون کتاب و سنت استفاده کرد، و اتکاء به اصطلاحات و شناخت های گوناگون و معارض فلسفی و عرفانی صحیح نیست.

بی شک اگر علماء اسلام در حفظ دین از تحریف و تصرف مبطلین و اهل اهواء و صوفیه و این عرفاء اصطلاحی و فرق و مکتب های مستحدث جدیدت نکرده بودند تا امروز اثری از اسلام ناب باقی

نمانده بود، و بی شک اگر یک فیلسوف یا عارف اصطلاحی مثل میحی الدین و امثال آنان که تا جایی رفته اند که می گویند:

“کان عتب موسی اخاه هارون لأجل انكاره عباده العجل و عدم اتساع قلبه لذلك”

یا این که فرعون را در بحر فنا غوطهور بگوید و موحد و مشبه را صورت او بگویند و “از توی ای بی نقش با چندین صور...هم موحد هم مشبه خیره سر” بگویند یا بخواهند طرح آشتی و هماهنگی بین موسی و فرعون بریزند و بگویند:

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسوی با عیسوی در جنگ شد

چونکه این رنگ از میان برداشتی موسی و فرعون کردند آشتی

آری اگر دین و بیان حقائق قرآنی و اسلامی به دست این افراد افتاده بود و اسلام را با این سوابق ذهنی و فکری تعریف می کردند و تعریفانشان در جامعه اسلامی مقبول می افتاد امروز همه چیز عوضی و خلاف هدایت کتاب و سنت مطرح بود.

بدیهی است تعریفاتی که به طور مستقیم با استفاده از برکات هدایت ثقلین (قرآن و عترت)، علما و محدثان بزرگ مانند صدوق ها و شیخ طوسی ها و علامه ها و مجلسی ها از اسلام فرموده اند با این افکار سازش ندارد و این افکار با نصوص شرعیه قابل انطباق نیست و این زبان ها زبان وحی و انبیا و

اهل بیت، علیهم السلام، نیست. و کیست که این را نفهمد و نداند؟۲

انبیاء رسالت خود را چنان عرضه فرموده اند که مقاصدشان را مخاطب هایشان که همه مردند درک نمایند و بلاغ مبین و آشکار باشد. با همین بلاغ مبین در تبیین و توضیح مقاصد کتاب و وحی رسول اکرم، صلی الله علیه و آله، عترت را حجت قرار داد تا در فهم مقاصد رسالت هر کجا لازم باشد و محتاج به تفسیر باشد امت به عترت رجوع نمایند که از اشتباه و خطا مصون و معصوم و مؤید من عندالله می باشند.

حتماً در فهم رسالت انبیا و دعوت آنها کسی به حکماء یونان و عرفاء اصطلاحی مثل با یزید بسطامی یا علاء الدوله سمنانی یا شیخ ابوسعید یا محیی الدین و شارحان کتاب فصوص و این و آن ارجاع نشده است.

اگر عقاید اسلامی بلکه همه آنها ریشه فطری و عقلی دارند این عقاید و بینش ها را باید در همان محدوده هایی که رسالت انبیا مشخص کرده محکم تر نمود و از همان راه هایی که در قرآن مجید به آن هدایت شده ایم یعنی راه تفکر در آفاق و انفس، آن را عمیق تر و استوارتر سازیم.

اگر کسی خارج از این محدوده و به طور مستقل از این راهنمایی های اسلامی و فقط با اتکاء به عقل و بحث و جدل فلسفی و مکتب های مستحدث عرفانی وارد شود و مسایل و مباحثی را که شرع اجازه بحث و تفکر در آنها را نداده و رسیدن به عمق و حقیقت آنها را خارج از قدرت عقل دانسته بررسی نماید اگر گمراه شود خودش مسؤول گمراهی خود خواهد بود.

انبیا و شرایع خصوصاً شریعت ابدیه و ختمیه اسلامیة حدود کاوش ها را در این مسایل معین کرده و تفکر و تعمق در بعض مسایل را ممنوع و معرض ضلالت و گمراهی اعلام کرده اند و تجاوز از حریم هایی که معین فرموده اند هرگز از خطر ضلالت مصون نیست و ورود در بعض مسایل هرگز شخص را به معرفت حقایق آنها نخواهد رساند.

اینک برخی از دریافت هایی که اگر ذهن انسان پاک از گفته های دیگر باشد از کتاب و سنت دریافت می نماید و به عبارت دیگر شناخت های اسلامی و جهان بینی اسلام را که منبع آن کتاب و سنت است بازگو می نماییم و با نظر به برخی از شناخت ها و جهان بینی های فلسفی و به اصطلاح عرفانی زیر نظر قرار می دهیم:

۱. در اینجا به طور نمونه از سخنان این قشر، به اصطلاح اهل عرفان، و فلسفه بعضی از سخنان یا تفسیرهایی را که از قرآن مجید دارند یادآور می شویم:

صاحب فصوص در فص (حکمة فردیة فی کلمة محمدیة) می گوید:

فشهد الحق فی النساء اعظم الشهود و اکمله و اعظم الوصلة النکاح، و می گوید: فشهد (ای الرجل) للحق اتم و اکمل لانه یشاهد الحق من حیث هو فاعل و منفعل، و می گوید: فلو علمها (یعنی علم الناکح روح المسألة) لعلم بمن التذو من التذ.

و در فص هودی می گوید: فهو عين الوجود فهو على كل شيء حفيظ بذاته فلا يؤده حفظ شيء فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته ان يكون الشيء غير صورته و لا يصحّ إلا هذا فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود.

و از عبد الغنی نابلسی نقل است که در شرحش می گوید: فهو كل الارواح و هو كل النفوس و هو كل الاجسام و هو كل الاحوال و المعانى و هو المتنزّه عن جميع ذلك ايضا اذ لا وجود الا وجوده.

و در فص (حکمه قدوسیة فی کلمه ادریسیة) می گوید:

و من اسمائه العلی علی من؟ و ما ثم الا هو.

و در فص (حکمه احدیة فی کلمه هودیة) می گوید:

فی کبیر و صغیر عینه*** و جهول بامور و علیم

و لهذا وسعت رحمته*** کل شیء من حقیر و عظیم

و در فص (حکمه احسانیة فی کلمه لقمانیة) ظلم را در آیه کریمه: (انّ الشّرک لظلم عظیم) تفسیر به

جهل نموده به این تعلیل (فانه ای المشرک لا یشرک معه الا عینه و هذا غایة الجهل) در این کلمه

خوب دقت کنید.

و از نمونه هایی که از تحریفات این طائفه نقل شده یکی این است که در آیه شریفه (رسل الله الله یلعم... "می گویند کلمه رسل مبتدا است و (الله) دوم خبر است، و دیگر این که قضاء در آیه کریمه (و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه) قضاء تکوینی است و کسی غیر از خدا را عبادت نمی کند و هر عابدی او را می پرستد.

و در فصوص در فص عیسوی می گوید: قال تعالی لقد کفر الذین قالوا ان الله هو المسيح بن مریم، فجمعوا بین الکفر و الخطاء فی تمام الکلام لا بقولهم هو الله و لا بقولهم ابن مریم. و شارح کاشانی چنانکه از او نقل شده می گوید: لانهم لم یکفروا بحمل هو علی الله لان الله هو و لا بقولهم ابن مریم لانه ابن مریم بل بحصر الحق فی هویة المسيح بن مریم و توهموا حلوله فیه و الله لیس بمحصور فی شیء بل هو المسيح و هو العالم کله.

یکی از معاصرین در شرح گونه ای که از حدیث "من عرف نفسه فقد عرف ربه" نگاشته و به زعم خود وجوهی را در شرح آن تا ۹۲ وجه رسانده است وجه نود و دوم را به این عبارات بیان کرده است.

من عرف نفسه بان حقیقه هی حقیقه الحق و هی التي تفصلت و ظهرت بصور الموجودات بحسب مراتبها و ظهوراتها فقد عرف ربه، سپس می گوید:

و التحقیق فی هذا الوجه هو ما افاده الشیخ الاکبر فی الفصّ الشعیبه بقوله:

و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية و ان اختلفت حقائقها و كثرت انها عين واحدة فهذه كثره معقولة في واحد العين فيكون في التجلي كثره مشهودة في عين واحدة كما ان الهولي تؤخذ في حد كل صورة و هي مع كثره الصور و اختلافها ترجع في الحقيقة الى جوهر واحد و هو هيولاهها، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه فانه على صورته خلقه، بل هو عين حقيقته و هويته و لهذا ما عثر احد من الحكماء العلماء على معرفة النفس و حقيقتها الا الالهيون من الرسل و الاكابر من الصوفية، و اما اصحاب النظر و ارباب الفكر من القدماء و المتكلمين في كلامهم في النفس و ماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها و لا يعطيها النظر الفكري ابدأ، فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم، و نفخ في غير ضرم.

و هم از كلمات صاحب فتوحات است: فسبحان من اظهر الاشياء و هو عينها.

و هم در فص هودی می گوید: و ما خلق تراه العين الا عينه حق.

و از قيصري نقل است که در شرح آن گفته است: ای ليس خلق في الوجود تشاهده العين الا و عينه و ذاته عين الحق الظاهر نفی تلك الصورة فالحق هو المشهود و الخلق موهوم لذلك يسمي به فان الخلق في اللغة الافك و التقدير.

از اینگونه کلمات بسیار دارند و مخفی نماند که آنچه از آن به حکمت متعالیه تعبیر می کنند مضمون همین وحدت وجود است. در اسفار به همین مطلب مکرر تصریح شده و مذهب ابن عربی را تصدیق

کرده است. و بالجمله از این مقوله در کلمات به اصطلاح عرفا و حکمایی که فلسفه را با این عرفان محیی الدین تلفیق کرده اند به صورت نظم و نثر بسیار است و بعضی نوشته ها و کتاب هایشان تقریباً پر از این مقوله است چنانکه اشعار شعرایشان نیز همین معانی را تلویحاً در زیر پرده اصطلاحات یا با صراحت تکرار کرده اند که از نقل نمونه های بیشتر به ملاحظه طولانی نشدن کلام خودداری می نمایم.

فقط یک نمونه دیگر را برای روشن شدن خطر توغل در فلسفه و این که تا کجا و حریم ایمان و عقیده چه شخصیت های بزرگی را زیر سؤال برده است بیان می کنیم، و این نکته را هم یادآور می شویم که فلسفه تا قبل از این که با عرفان مصطلح آمیخته شود سیر خود را داشت و تلاشی برای این که نتیجه بحث ها را با نبوات انبیا موافق نشان دهند یا این که نبوات را با آن توجیه و تطبیق و تأویل کنند کمتر بود. از این جهت مثل فارابی و بسیاری دیگر موارد لغزششان مشخص بود و بسا که خودشان هم می دانستند که بعضی کلمات و آرای آنها با وحی مطابق در نمی آید ولی در دوره های اخیر افرادی فیلسوف نما که به عرفان هم گرایش یافتند از این دو معجونی ساختند و با زبانی که با زبان به اصطلاح عرفان شبیه تر بود آن را عرضه کردند. مطالبی را که با زبان قرآن و سنت سازگار نبود وارد ادبیات و شعر و عرفان واقعی قرآنی کردند که باید بگوییم حتی مثل این شعر:

که یکی هست و هیچ نیست جز او***و حده لا اله الا هو

با زبان قرآن و حدیث که از این همه اشیاء و آیات بی شمار زمین و آسمان و کوه و دریا و ماه و ستارگان و آفتاب و سنگ و درخت و انسان و ملائکه و جن و حیوان و... نام می برد، و درستی و تحقق همه را تصدیق می کند سازگار نیست.

آیا می شود این همه خطاب های قرآنی را بی مخاطب دانست؟ و این دعاها و کل حالاتی را که از انسان و سایر مخلوقات در قرآن و حدیث بیان شده و وجود پیغمبران و امامان همه را بی حقیقت و مجاز شمرده و تحقق حقیقی همه را مختص به یک حقیقت دانست و فرق بین مخلوق و خالق و مصنوع و صانع و داعی و مدعو و ظاهر و مظهر و... را اعتباری و موهوم و غیر واقعی گرفت؟

اما نمونه ای را که یادآور می شویم از این قرار است:

مرحوم عالم جلیل آخوند ملا اسماعیل خاجویی متوفی ۱۱۷۲ که خود نیز به شهادت بعض تألیفاتش باید از حکما شمرده شود و اگر از آنها شمرده نشود از بزرگانی است که از مشارب و مسالک آنها اطلاع کافی داشته است در رساله ای که در تفسیر آیه کریمه (و کان عرشه علی الماء) نوشته است پس از روایت حدیثی از داود رقی دائر بر سؤال او از تفسیر این آیه از یکی از بزرگان معقول و حکماء نامدار که ما به احترام تبحر او در علوم اسلامی نام شریف او را نمی بریم نقل می کند که گفته است:

در موارد بسیار در قرآن کریم و احادیث شریفه اسم آب (ماء) بر علم و بر عقل قدسی که حامل علم است و اسم زمین بر نفس مجرد که به جوهر خود قابلیت علوم و معارف را داراست اطلاق شده است که از آن جمله است بنابر آنچه غیر واحدی از ائمه تفسیر تقریر کرده اند این آیه کریمه: "وتری الارض هامده فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت و انبتت من کل زوج بهیج" هم چنین آب در فرمایش امام، علیه السلام، در این حدیث تعبیری است از جوهر عقل حامل نور از انوار علمیه قدسیه. سپس خاجویی از بعض متأخرین از صاحب این نظر که ظاهراً مقصودش علامه مجلسی، قدس سره، است نقل می کند که فرموده است: این تأویلات جرأت است بر کسی که از او صادر شده است. پس از آن خاجویی می فرماید: هر کس به وجود عقل مجرد ذاتاً و فعلاً قائل باشد به قدم عقل قائل شده است، و قول به قدم عقل مستلزم قول به قدم عالم است و قائل به قدم چیزی سوای خدا اگر چه امامی و شیعه اثنا عشری باشد به اجماع مسلمین کافر است و بعد استشهاد به کلام علامه و علامه مجلسی، قدس سرهما، می نماید که به کفر قائل به این قول تصریح نموده اند، و به مجلسی ایراد می کند که تعبیرش در اینجا که این تاویل جرأت است و به کفر قائل آن اشاره نکرده است یا از جهت غفلت و عدم توجه بوده یا مراعات... را کرده است در حالی که در این موارد جای مراعات نیست و الحق احق ان یتبع.

بعد از این در مقام رد این گفته برآمده و می گوید: به فرض آنکه اسم ارض در آیه بر نفس مجرد و ماء بر علم اطلاق شده باشد لازم نمی شود که بر عقل قدیم اطلاق شده باشد که ایشان (شاید مقصودش علماء امامیه باشد) آن را انکار می نمایند و قائل به آن را تکفیر می کنند.

سپس می گوید: در تفاسیر مشهوره متداوله مثل تفسیر زمخشری و بیضاوی و مجمع البیان و امثال آنها عین و اثری از آن نیست و تعجب از این است که با وجود این ادعا می کند کثرت چیزی را که هرگز واقع نشده است یعنی تفسیری که ذکر شد.

باز هم تعقیب می کند که این تفسیر به رأی است و او به هیچ آیه و روایتی یا قول کسی که مورد اعتماد باشد در تأیید این تفسیر استشهاد نکرده است و غریب است که شخص لفظ را برخلاف ظاهرش و مخالف با اجماع و اخبار ائمه، علیهم السلام، بدون شاهی از کتاب و سنت یا دلیل قاطع عقلی حمل نماید.

بعد از این راجع به ضعف ادله وجود عقل به معنایی که او می گوید سخن را ادامه داده و بر این بزرگ می تازد و کلام و تفسیر او را به شدت انکار می کند که احدی از مفسرین در آیه و نه احدی از محدثین در روایت آن را نگفته است، و سخن را به اینجا می رساند که می گوید: بمثل این تأویل قبیح منکر ضل و اضل من اضل و می گوید: این غلط او در تأویل و ادعای چیزی که اصلی ندارد و حمل کلام بر آنچه محتمل نیست همه در جنب اعتقاد او اگر بر آن مرده باشد و از آن رجوع نکرده

باشد آسان است. سپس در مقام بیان عذر او بر می آید که ظاهر این است که این معنی به خاطر او خطور کرده و بدون توجه به مفاصدی که لازم آن است آن را نوشته است یا اینکه از جهت شدت میل و محبت به بافته های این و آن و حب الشیء یعمی و یصم بوده است (که به هر حال این عقیده آن مرد بزرگ نیست).

و در پایان می گوید امیدواریم از خداوند کریم که او را قبل از مشاهده دار آخرت به بازگشت از این عقیده سخیف مخالف اجماع و اخبار و مستلزم کفر هدایت فرموده باشد. (پایان سخنان خاجویی)

اما ما هرگز پیرامون حسن اعتقاد این مرد بزرگ ابداء شبهه ای نمی کنیم و نوشته ها و تألیفات دیگری را که در رشته های دیگر دارد قرینه بر این می دانیم که در مسایل فلسفی اگر هم در جایی اظهار نظری خلاف نصوص قرآنی و احادیث شریفه کرده باشد بناء علی اصول الفلسفه بوده که کلام را مانند آنها و مثل یکی از بزرگترین اساتذده فلسفه جاری کرده باشد که الحق جایگاه او بسیار رفیع و کم نظیر است و این اشتغال طولانی و عمیق او به فلسفه جهت رد شبهاتی بوده که در آن عصر به واسطه شیوع فلسفه مطرح بوده است. و هرگز عقاید مثل او را از این اظهار نظرها نمی توان استنباط کرد و به طور جزم و یقین به او نسبت داد. ما برای او طلب رحمت و مغفرت می کنیم و امیدواریم خدمات او به علوم اسلامی مشکور و مأجور باشد.

ما خود را در علم و اطلاع در حد تلامذه خاجویی هم نمی دانیم که با مثل چنان بزرگی مباحثه نماییم. اما هر چه هست جریان همین است، و حداقل از این سرگذشت استفاده می شود که این گروه در تطبیق آیات و احادیث بر مسالک و مشارب خود هر چند مخالف نصوص باشد اقدام می نمایند، و الا آیه (وتری الارض هامده...) ظاهر الدلاله است و به چیزی که دلالت ندارد همین چیزی است که ایشان فرموده است.

لازم به تذکر است که در کلمات دیگران مثل صاحب اسفار و غیر او از این تأویلهای و تفسیرها بسیار دیده می شود، و اما کتاب های عرفاء صوفیه از این مطالب در آنها به قدری زیاد است که هرگز با مذاق شرع و عرفی که در استکشاف مراد از کلام هر متکلم معتبر است موافقت ندارد. و تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل، عصمنا الله تعالی من الهفوات و الزلات.

۲. به طور مثال این افراد باب نفی ظواهر و تأویل و حمل نصوص را بر آراء خود تا آنجا طی کرده اند که مثلاً در تفسیر آیه کریمه: (مما خطیئاتهم اغرقوا فادخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله أنصاراً) می گویند: (مما خطیئاتهم اغرقوا فهی التي خطت بهم فغرقوا فی بحار العلم بالله و هو الحیره فادخلوا ناراً فی عین الماء فلم يجدوا لهم من دون الله انصاراً فكان الله عین أنصارهم فهلكوا فيه الى الابد) یا در تفسیر آیه کریمه: (ان الذين كفروا سواء عليهم...) می گویند: (ان الذين كفروا ستروا محبتهم فی...دعهم فسواء عليهم ءانذرتهم بوعدك الذى ارسلتك به ام لم تنذرهم لایؤمنون بكلامك فانهم لایعقلون غیری و انت تنذرهم بخلقی و هم ما عقلوه و لا شاهدوه و کیف یؤمنون بك

و قد ختمت علی قلوبهم فلم اجعل فیها متسعاً لغیری و علی سمعهم فلا یسمعون کلاماً فی العالم الا منی و علی ابصارهم غشاوة من بهائی عند مشاهدتی فلا یبصرون سوای) و امثال این تأویلات در کلمات فلاسفه مخصوصاً کسانی که در اصطلاحشان به آنها عرفا می گویند بسیار است.

خدا در کتاب و سنت:

آنچه از کتاب و سنت استفاده می شود این است که خدا خداست و خودش خودش و ذاتش ذاتش می باشد. مقصود این که پرسش از ماهیت و کنه و حقیقت ذات خدا و این که خدا چیست قابل طرح نیست، چون ذات و حقیقت او از این که مدرک به ادراک کسی شود منزّه است و هر کس از این سؤال جواب بدهد و حتی بگوید وجود است خبر از کنه ذات داده است. البته موجودات و متحققات دیگر نیز هر یک از آنها خودش خودش است و ذاتش ذات خود اوست و غیر از ذات دیگران است. انسان انسان است و فرشته فرشته است و عناصر عناصرند، و هر فردی خود آن فرد است. همه تحقق دارند و حقیقت دارند. اعتباری و غیر واقعی نیستند، ولی سؤال از حقیقت آنها قابل طرح است اگر چه در این که حقیقت آنها قابل درک باشد بحث است. چنانکه یکی از احتمالاتی که در تفسیر حدیث "من عرف نفسه فقد عرف ربه" فرموده اند همین است که هر کس بشناسد نفس خود را که حقیقت آن برای او قابل درک نیست خدا را می شناسد که حقیقتش منزّه از درک است. حتی حقایق

دیگر، مثل حقیقت فرشته، حقیقت ماده، حقیقت حیات، حقیقت عقل همه را می گویند مجهول مانده و خواهد ماند.

البته قیاس این حقایق که همه ممکن و مخلوق و محتاج و دارای مابه الاشتراکند با حقیقت ذات اقدس خدای خالق قدیم غنی بالذات قیاس مع الفوارق است ولی به هر حال این حقایق ممکنه همه و هر کدام خودشان خودشان هستند و غیر خودشان نیستند و با اوصاف ثبوتی یا سلبی از هم جدا و متمایزند و بین آنها تشابه و تفاضل و تماثل تصور است. به عکس خداوند متعال با چیزی مشابهت و مماثلت ندارد لیس کمثله شیء چیزی مثل او نیست و تمایز اشیا از او به همین است که هیچ یک مثل او و شبیه او نیستند، و او ذاتی است که همانند او چیزی نیست و غیر از هر چیز دیگر است که ما آن را شناخته یا تصور کنیم. او غیر از همه است و با هیچ یک ما به الاشتراک حقیقی ندارد.

خدا خالق و آفریننده است و هر چه غیر از او است همه مخلوقند. بدیهی است که خالق غیرمخلوق است و اتحاد آنها با یکدیگر مقبول نیست.

کل عالم را خدا به ابداع آفریده یعنی پیش از خلقت چیزی نبوده و از ماده ای آفریده نشده است هر چند پس از خلقت مواد، خلقت صور لاحق بر صور اصلی مواد که از ترکیب مواد با یکدیگر متحقق می شود مسبوق به ماده باشد، و خلاصه هم مواد و هم صور، همه وجودشان مسبوق به عدم و مخلوق

و آفریده و پدیده اند و همه حادثند و قدیم فقط ذات لایزال و بی زوال ازلی و ابدی و سرمدی او است.

اشیا از او به ایجاد و خلق وجود یافته اند و به ولادت از او و شبه ولادت مثل صدور معلول از علت یا ظهور و تجلی و جلوه و مجلی و متجلی صادر نشده اند لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفو احد.

به او علت اشیا اطلاق نمی شود بلکه خالق اشیا است و عالم را به اختیار آفریده است، و هر خلق و تکوین و تکون طبیعی همه به اراده و امر و تقدیر او انجام می شود. او فارغ از امور عالم نیست. کل یوم هو فی شأن. فهم این که خدا عالم را چگونه آفریده و چگونه از او صادر شده است، و ربط حادث به قدیم چگونه است به آن بیاناتی که در فلسفه و عرفان می کنند جز با تأویل و توجیه از شرع استفاده نمی شود. از ربط حادث به قدیم و ممکن به واجب همین را می فهمیم که حادث ممکن را خدا آفریده و مخلوق است و خدا خالق و رازق و مدبر امور همه آنها است، و همه به او و از او برپا هستند و او مالک همه است و همه مملوک او هستند. مالکیت به این معنی که همه تحت اراده و قدرت او قرار دارند. لایملکون لانفسهم نفعاً و لا ضرراً و لا موتاً و لا حیاةً و لا نشوراً. هر چه دارند از او دارند و از خود دارای چیزی نیستند. حقیقت ذات او را کسی درک نمی کند و هر کس بگوید ذات خدا چیست، مثلاً وجود است، خبر از حقیقت ذات او داده است هر چند حقیقت وجود را هم غیر قابل درک بگوید، زیرا این اخبار از حقیقت ذات است که اخبار از آن منهیّ عنه است.

مضافاً بر این که در خود وجود که امری حقیقی یا اعتباری و انتزاعی است اختلاف است و قائلین به
أصالة المهیة اصلاً قائل به وجود حقیقی نیستند و آن را امری انتزاعی از تحقق اشیاء می شمارند و بر
این اساس آسمان و زمین و عرش و کرسی و انسان و حیوان و درخت و دریا و کوه و همه پدیده ها
بإذن الله تعالی و بامر و خلقه و حکمت و تدبیر خودشان تحقق دارند و تحققشان به خودشان است نه
به چیزی سوای آنها که وجودشان باشد و حقیقتشان همان باشد. همه خودشان و خواصشان حقیقت و
واقعیتند و اعتباری نیستند و چنان نیست که وجودشان حقیقی باشد. و به عبارۀ دیگر حقیقت همه غیر
از وجود نباشد و خودشان فرض و اعتبار باشند و حقیقتشان و حقیقت خدا و هر شیء دیگر واحد
باشد و همه غیر از مصادیق وجود که بر همه مقول به تشکیک است واقعیت نداشته باشند و
اختلافشان به مراتب باشد و برخلاف وجدان همه اشیاء تحقق نداشته باشند و همه تحقق وجود و
مراتب وجود باشند. آیا قائلین به أصالة المهیة و آنها که تحقق همه اشیاء را واقعی و به خود می دانند
خدا را نشناخته و چون غیر از اشیاء که واقعیت خارجی دارند به چیزی به نام وجود که واقعیت همه
باشد قائل نبوده اند منکر خدا بوده اند و آنچه را که خدا می دانسته اند خدا نبوده و خدا را که وجود
بوده نشناخته بودند، یا بعکس آنها خدا را به این که خدا است و خالق و مالک ارض و سما است می
شناخته اند و اینها که او را به این که او حقیقت وجود است، شناخته اند و در واقع آنچه را همه
بالوجدان درک می کنند و کثرات می بینند واحد بالسنخ می دانند و ذوات اشیا را که همه حقیقی می
بینند اعتباری می بینند در معرفت خدا به اشتباه افتاده اند.

اینها که در معرفت ذات باری به عجز خود معترف می شوند و کنه و حقیقت او را به نام وجود معرفی نمی کنند و اصلاً چیزی غیر از ذوات اشیا اعم از خالق و مخلوق نمی شناسند و قائل به وجود نیستند اینها معرفتشان کامل تر است یا آنکه می گوید حقیقت اشیا، آنچه شما آنها را حقیقت آنها می شمارید نیست و حقیقت خدا هم آن چنانکه شما ناشناخته می دانید نیست. حقیقت یک چیزی است که ما بنام وجود کشف کرده ایم که او حقیقت و کنه خداست و حقیقت همه اشیا است و خلاصه اشیا به شیئیتشان حقیقت ندارند و غیر از حقیقت وجود و مراتب آن واقعیتی نیست و مرحوم و رازق و مرزوق و خالق و مخلوق در آسمان و زمین و کل آنچه در قرآن از شیاء به تصریح شده است حقیقتی غیر از وجود نیستند.

آنچه از تمام آیات قرآنی و احادیث شریفه و از مشاهده همه آیات آفاقه و انفسیه متبادر به ذهن می شود این نه آن بودن و آن نه این بودن اشیا است و از هیچ یک از آنها حقیقتی به نام وجود غیر از خودشان متبادر نمی شود و خدا غیر از همه است و حقیقتش با حقیقت اشیا دیگر واحد نیست و اشتراک اشیا با او در حقیقت ذات با لیس کمثله شیء منافات دارد.

خدایی که انبیا معرفی فرموده اند متفرد و یگانه و یکتا و بی شبه و نظیر است. افاضه تحقق و واقعیت به اشیا اختیاری و ارادی اوست و جریان خلقت عالم و ربط مخلوق به خالق جریان جبری یا شبه جبری نیست. او فارغ از انشاء و ایجاد و اعمال قدرت و سلطنت و تصرف در عالم نیست و کل یوم هو فی شأن است، و اسماء حسنی مثل المجیب و السميع و البصیر و الکافی و الحاکم و السلطان و

الملك و الرب و الرحمان و الرحيم و المحيي و المميت و... همه با نام گذاری و تعبیر از او به علت اولی و کیفیاتی که فلاسفه و عرفاء اصطلاحی در صدور عالم از او دارند، و از سوی دیگر با معنایی که از وجود و وحدت می نمایند منافات دارد.

مجیب و جواب دهنده غیر از سؤال کننده و حاکم غیر از محکوم و مالک غیر از مملوک و رب غیر از مربوب است. لسان شرایع به صراحت این را که حقیقت همه اشیا واحد باشد و اشیا مثل آینه باشند و "از هزار آینه در نظر نشود مشاهده جز یکی" باشد و یا صریح تر مثل امواج دریا و دریا یا خبر و حروف باشند ردّ می نماید و تفسیر انا الله و انا الیه راجعون به این معانی تفسیر به رأی و باطل است.

خدا عالم است ولی به حقیقت علم او احاطه ممکن نیست و درک کنه آن مثل کنه ذات ممکن نیست و نمی توان با علم مخلوق آن را مقایسه نمود. هر دو دانایی و آگاهی است، اما حقیقت علم خدا مثل حقیقت ذاتش غیر قابل ادراک است و اگر حقیقت علم مخلوق را نیز مجهول و نامعلوم و غیر قابل درک بشمارند باز بر حسب لیس کمثله شیء حقیقت هر یک از علمین غیر از حقیقت دیگری است. او هم عالم به کلیات است و هم عالم به جزئیات.

"لا یعزب عن علمه شیء، الله يعلم ما تحمل کل اثنی و ما تغیض الارحام و ما تزدد و کل شیء عنده بمقدار عالم الغیب و الشهادة الکبیر المتعال، و هو بکل شیء علیم".

بینونت بین خالق و مخلوق را هر کس قرآن مجید را خوانده یا شنیده باشد از آن می فهمد و از قرآن استفاده می کند که خالق مخلوق نیست و حقیقت واحده نیستند و مخلوق مرکب از آنچه حقیقت خالق است و ماهیت خود نیست چنانکه همه و تمام حقیقتش هم آن نیست هر چند غیر هم و متمایز از هم باشند.

نباید خلق و جعل و سائر افعال الهی به مفاهیمی غیر از آنچه متبادر از آنها است تفسیر شود و مثل خالق و جاعل و صانع و فالق و مقدر و مصور و باعث و محیی و ممیت و... به علت، تفسیر و در آن خلاصه شود و تباین مفهوم عرفی علت با مفاهیم آن اسما ملاحظه نشود و هم چنین است تفسیر مخلوق و مجعول و مصنوع به معلول.

هم چنین این نظر که حقیقت ذات خدا وجود و هستی مطلق است و این که در دار تحقق چیزی غیر از وجود متحقق نیست و هر چه غیر از وجود حق است مراتب ضعیفه وجود است و بنابراین آنچه حقیقت واقعیت، تحقق و اصالت دارد وجود است با معارف قرآنی سازگار نیست، خواه کل این وجودات را وجود واحد بدانند و تمایز آنها را از یکدیگر و با وجود واحد شخصی مثل تمایز امواج از یکدیگر و تمایز آنها از دریا بدانند یا به انحاء دیگر مانند نظریه تجلی و ظهور آن را بیان کنند، و به هر بیانی که می کنند قائل به وحدت شخصی وجود شوند یا وحدت سنخی بگویند و وجود آنها را غیر از وجود یکدیگر و غیر از وجود خدا بدانند و تمایز و تعدد را به مراتب بگویند و اکمل و اتم را مرتبه وجود حق بدانند که هیچ شیئی و هیچ وجودی مثل او نیست یا وجود را منحصر به وجود باری

تعالی بدانند و وجودات دیگر را خیال و وهم یا عکس و سایه های وجود بدانند یا همه را صرف ربط به او و اضاله اشراقیه بگویند، هیچ یک از این مبانی با اشکالات و ایراداتی که بر آنها وارد است با معارف الهی قرآن و سنت تطبیق ندارد و این سؤال هم مطرح می شود که چگونه وجود وجود می آفریند و اگر همه وحدت سنخی دارند چگونه غیر از وجود خدا همه حادثند؟

در مسأله ربط حادث به قدیم و صدور کثیر از واحد نیز تطبیق آنچه گفته اند با نصوص محکمه پذیرفته نیست و با فرض قول به وحدت وجود و کثرت موجود صدور حقیقی متصور نیست.

و اگر این که خدا وجود است و حقیقت ذات او هستی محض است با این که بسیاری از فلاسفه ماهیت را اصل و وجود را انتزاعی و اعتباری می دانند سخن از کنه ذات و حقیقت حق نباشد پس چه چیز سخن از کنه حق است؟ مگر سخن از کنه فقط این است که کسی برای خدا، العیاذ بالله، جنس و فصل تعیین کند؟ مگر همین که در تعریف وجود گفته شود (و کنهه فی غایه الخفاء) سخن را از کنه حق خارج می نماید؟ شما که کنه وجود انسان و اشیاء دیگر را هم در غایت خفا می دانید پس فرق خالق و مخلوق از این جهت در چیست؟ و خلاصه گفتن این که خدا وجود است نیز تعیین کنه است اگر چه کنه وجود هم فی غایه الخفا باشد.

قرآن مجید می فرماید: و ما قدروا حق قدره یعنی ما عرفوا الله حق معرفته و لم یعرفوه و لا یعرفونه بکنهه و در احادیث شریفه امر فرموده اند که در خلق خدا و نعمت های خدا سخن بگویید و تفکر

کنید اما در ذات خدا سخن نگوید و تفکر نکنید. اگر چنین باشد که حقیقت ذات خدا وجود باشد و اشیاء دیگر هم حقیقتشان وجود باشد و وجود بکنه و حقیقت قابل ادراک نباشد پس این فرقی که در این نصوص است که کنه خدا را نمی توان ادراک کرد و نباید در آن سخن گفت و اندیشه نمود و در نعمت های خدا و خلق خدا تکلم و تفکر جایز است چگونه قابل توجیه مقبول است.

از این گونه سؤالات، بنابراین مبانی فلسفی و به اصطلاح عرفانی با توجه به هدایت های کتاب و سنت، بسیار قابل طرح است.

و خلاصه این که آنچه از تحقق اشیاء متبادر به ذهن می شود همان خودشان و خودیت خودشان و کوه و زمین و آسمان و انسان و خالق و مخلوق و بناء و بانی است و از هر کس پرسند می گوید ماه است و دریا و درخت و سنگ و چیزهای دیگر است و از آنها خبر می دهد. از چیزی غیر از اینها به نام وجود که اینها مصداق آن و افراد آن باشند چنانکه مصداق سنگ و کوه و چیزهای دیگرند خبر نمی دهد و اگر صد دلیل هم بر تحقق معروض چنین مفهومی در خارج بیاورند آن را با این تبادر و وجدان خود معارض می یابند.

مفاهیم کلی مثل انسان و حیوان و ذره و اتم و کهکشان و فرشته و جن و روح معروض خارجی دارند که همان افراد آنهاست که مثلا انسان بر آنها صدق می کند. اما در حالی که در خارج غیر از افراد این مفاهیم کلی چیزی ادراک نمی کنیم و فردیت آنها برای آن مفاهیم بالوجدان ثابت است برای

وجود مصداق حقیقی و فرد خارجی نمی یابیم و بالاخره این که علاوه بر مفاهیم کلی که هر یک بر افرادی که دارند صادقند این معنی که مفهوم دیگری که شامل افراد همه مفاهیم کلیه باشد و تمام آنچه را در دار تحقق است فراگیر باشد و همه از واجب و ممکن مصداق آن و معروض آن باشند و افراد مفاهیم کلی دیگر همه تحققشان به او باشد و خودشان تحقق خارجی نداشته باشند این معنایی است که در اذهان نوع عقلا وارد نمی شود واحدی از آنها چنانکه افراد هر یک از مفاهیم دیگر و معروض آن مفاهیم را درک می کنند و به آن اشاره می نمایند برای این مفهوم افرادی نمی شناسند و به ذهنشان غیر از افراد همان مفاهیم چیز دیگری که آن اصل و حقیقت باشد و همه اشیاء ممکنه فرع و مجاز باشند وارد نمی شود.

از نصوص قرآنی و احادیث شریفه نیز همین معنی متبادر است. از آنها متبادر نمی شود که خدا وجود است یا مصداق مفهومی است که بر اموری که در حقیقت وجود با هم مشارکت دارند اطلاق می شود، چنانکه از افراد سائر مفاهیم نیز غیر از آنکه فرد و مصداق آن مفهومند استفاده نمی شود که فرد وجود هستند. از الله و خدا همان ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه که کنه و حقیقت آن از ادراک منزله است استفاده می شود، چنانکه از هر فردی از افراد مفاهیم کلی همان فردیت و مصداقیت او نسبت به آن مفهوم دانسته می شود، و وقتی می گوییم خدا هست یعنی خدا موجود است، ثابت است، تحقق و خارجیت دارد، و این با این که بگوییم خدا هست است یا هستی است خیلی فرق دارد. مثل (الله موجود و الله وجود) که در اول خبر از تحقق و ثبوت ذات او می دهیم و در دوم خبر

از ذات و حقیقت آن می دهیم یعنی او را مصداق مفهومی معرفی می کنیم که هر چه در خارج است مصداق و فرد آن است و این همان چیزی است که از اشیاء متبادر نمی شود مثلاً از زید و عمر و بکر متبادر می شود که مصداق مفهوم انسانند ولی از آنها متبادر نمی شود که مصداق مفهوم وجود به معنایی که مصادیق حقیقی داشته باشد و افراد معروض او باشند می باشد.

در الله موجود، خدا موجود است و خدا هست، نمی خواهیم بگوییم خدا وجود و هستی است که هستی را یک امر حقیقی بدانیم و برای خدا ثابت نماییم، بلکه می خواهیم بگوییم خدا هست و ذات او که مباین با ذات ممکن است تحقق و ثبوت دارد و چنان نیست که مباینیت اشیاء با او از لحاظ یک امر اعتباری یعنی ماهیت باشد که ممکنات زوج ترکیبی و دارای وجود و ماهیتند و خدا منزله از ماهیت است اما در حقیقت همه با هم متحدند، خواه افراد آن متعدد باشد یا این که همه واحد باشند، بلکه اشیاء با او مباینیت بالذات دارند و هیچ چیز و هیچ کس با او در حقیقت ذات شریک نیست.

در نتیجه با بیشتر این مسالک که شاید بیان ما برای این که به اصطلاح اهل اصطلاح نیستیم کوتاه باشد و بر حسب اصطلاح ادا نشده باشد بینوتی که در قرآن کریم و احادیث شریفه و ادعیه بین خالق و مخلوق و خدا و بنده و مدعو و داعی و مرسل و رسول... متبادر به ذهن می شود همه از بین می رود و در واقع بینوتها حقیقی نخواهند بود و اعتباری می باشند و مخلوق و محدث حقیقی وجود نخواهد داشت. آنچه حقیقت است وجود اشیا است. یکی از معاصرین از فضلاء اهل معقول در طی مقاله ای نوشته بود به عین این الفاظ یا قریب به آن: پس وجود با خدا خدا و با عقل عقل و با جوهر و عرض

جوهر و عرض و با زید و عمر و همه اشیاء زید و عمر و همه اشیاء است و خلاصه حقیقت همه وجود و وجود حقیقت و واقعیت همه آنها است. پس باید یا تمام نصوص شرع و کلمات انبیاء، علیهم السلام، را تأویل، و دریافت های تمام مردم را از عصر حضرت رسول اکرم، صلی الله علیه و آله و سلم، و ائمه، علیهم السلام، از این آیات تخطئه کنند و عقاید و معارفشان را صحیح ندانند یا این که مسلک مستفاد از کتاب و سنت را اختیار نمایند و مخلوق را به تمام حقیقتش غیر از خالق بدانند و علت و معلول و سنخیت معلول با علت و کیفیت ربط حادث به قدیم را با ظهور و تجلی و سخنان دیگر کنار بگذارند و یا به ایجاب و مطالب دیگر گردن بنهند و خدا را فاعل مختار و فاعل ما یشاء ندانند.

و خلاصه تباین حقیقت ممکن با کنه و حقیقت واجب و اطلاق وجود و موجود را بر آنها به اشتراک معنوی به لحاظ معنای لغوی وجود که دریافت و یافتن است اعم از این که به حواس ظاهره باشد یا به درک عقل پذیرند، و پذیرند که آنچه تحقق دارد ذات ممکن و ذات واجب است که اول حادث دوم قدیم است، و وجود حقیقت زاید بر ذات ممکن و تمام و عین حقیقت واجب نیست و آنچه هست خود ممکن و واجب است و وجود از بود و تحقق آنها انتزاع می شود.

یا این که وجود افراد مختلف دارد یک فرد آن که منحصر به فرد و یگانه و یکتا است وجود واجب است که قائم به خود و قدیم و بی نیاز از غیر است و سائر افراد آن همه ممکن و وابسته به غیر و حادث و قائم به غیر و مخلوق غیرند. بنابراین اگر رابطه بین این دو قسم را رابطه ای مثل علیت و

معلولیت نگویند و همان خلق و مخلوق بگویند بسیاری از توالی فاسده ای که بر قول به اصالة الوجود گفته شده است منتفی می شود، ولی مسأله شرکت ممکن با واجب در حقیقت واحده که همان وجود است باز بر جای خود باقی است و لیس کمثله شیء کامل نمی گردد، و نهایت این قول تقسیم وجود و موجود است بر ممکن و واجب و بر فرعی و اصلی و بر بالذات و للذات و بالغير و للغير و قدیم و حادث که اگر وجود را حقیقت واحده فرض کنند و هر یک از وجود واجب و ممکن را فرد آن بشمارند همان اشکال عدم تباین واجب و ممکن و اشتراک آنها در حقیقت وجود پیش می آمد که با توحید و اوصافی که در شرع برای خدا ثابت است مغایرت می یابد.

توضیح دیگر با حفظ اصطلاح واجب الوجود و ممکن الوجود به فرموده خواجه علیه الرحمه می گوئیم:

موجود منقسم به دو قسم است نزد عقل***یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود واجب الوجود موجودی است که بالذات تحقق دارد و موجود است از این جهت نه مسبوق به عدم است و نه ملحق به عدم. ازلی و ابدی و سرمدی است. و ممکن الوجود موجودی است که بالذات این اقتضاء تحقق و وجود را ندارد و تحقق آن بدون موجد خلف است، و وجودش حادث و مسبوق به عدم و مخلوق است، در هر دو صورت چیزی غیر از موجود است نه وجود، و حقیقت آن شیء با وجود و ماهیت شیء که امری اعتباری است فرق دارد و به عبارت دیگر شیء واحد حقیقه دو شیء نیست که یکی خود شیء و دیگری وجود آن باشد اعم از این که خود شیء را اصل و وجود را فرع یا

بالعکس بگوییم چنانکه شیء خارجی اعم از واجب الوجود و ممکن الوجود وجود نیست و اطلاق واجب الوجود بر وجود صحیح نمی باشد زیرا هستی شیء چیزی غیر از خود آن شیء نیست (خود خارجی) و وجود و هستی از همان تحقق شیء انتزاع می شود و هستی مثل تحقق، تحقق و استقلال ندارد، و اطلاق موجود بر خدا و ماسوی به ملاحظه انتزاع هستی و تحقق، از هر یک با اشتراک معنوی یا با اشتراک لفظی است نه این که هر دو در یک حقیقت اشتراک داشته باشند و هر یک مصداق آن حقیقت باشند مثل زید و عمرو و بکر که همه فرد حقیقت انسان می باشند و امور متفقۀ الحقیقه خوانده می شوند و به همه انسان می گویند و بتوان از ممکن و واجب یا خالق و مخلوق یا خدا و ماسوی (عبر ما شئت) مثل زید و عمرو و بکر سؤال کرد و چنانکه در جواب آنها گفته می شود انسان در جواب از سؤال از واجب و ممکن یا خدا و ماسوی گفته شود موجود یا وجود و خلاصه مطلب این است که این که گفته شود در عالم خارج و تحقق غیر از خود اشیاء چیزی به عنوان وجود باشد بر اساس مستفاد از نصوص شرع مردود است. در عالم خارج انسان است و شجر و حجر و زمین و آسمان و... و خالق آنها، و وجود و بود و کون و تحقق و مفاهیمی از این قبیل همه از تحقق خارجی آنها انتزاع می شود و حقیقتشان ذات خود آنها است و هیچ چیز دو چیز (ماهیت و وجود) نیست چنانکه هر چیز هم همان چیز است و چنان نیست که آن نباشد و چیزی دیگر به نام (وجود) باشد.

و اگر کسی بگوید: خدا وجود است و از سنخ همان چیزی است که باصطلاحشان عارض ماهیت اشیاء دیگر می شود و ماهیت آنها امری اعتباری است و آنچه هست وجود انسان است نه انسان یا

بگویند همه چیزها خودیتشان اعتباری و غیر حقیقی است و غیر از وجود اشیاء امری حقیقی نیست و آن هم واحد است و توحید همه او بودن و همه یکی بودن و او همه بودن است و هر تعبیر دیگر مشابه این تعبیرات با شرع قابل تطبیق نیست. خدا هست ولی درک حقیقت ذات او محال است و اگر گفته شود حقیقت ذات او وجود است ادعاء معرفت کنه و حقیقت ذات او است. اصلاً هستی به معنای یک شیء خارجی و واقعیت دار در عالم تحقق نیست. هستی امری انتزاعی است و خدا حقیقت محض و واقعیت است، انسان و اشیاء دیگر نیز اموری واقعی و حقیقی هستند، و اگر بگویند پس اگر خدا به این معنی وجود نیست پس چیست؟ جواب این است که به این معنی وجود نیست یعنی امری انتزاعی و اعتباری نیست حقیقی حقیقی است و اشیاء دیگر هم وجود نیستند و همه خودشان هستند به همین معنی است خدا خداست و اشیاء دیگر هم همان هایی هستند به همین معنی است که در خارج می باشند، آب و ابر و زمین و این و آن. افزون بر این که سؤال از ذات خدا و حقیقت خدا صحیح نیست. خدا را از کارهایش، از آیاتش و آثارش که همه دلالت بر وجود و تحقق او و صفات کمالیه (جلالیه و جمالیه) و اسماء حسنی دارند باید شناخت.

توحید او، او خود بودن و از خود و بخود بودن و بخود پایدار بودن و یگانه و یکتا و بی همتا و بی شبیه و نظیر بودن است. مفهوم این توحید اثبات او است ولی نفی جدی و حقیقی مخلوقات او نیست زیرا توحید یکی بودن خدا و عقیده به توحید خدا و خالق را یکی دانستن است که نه فقط لازم آن

قول به تعطیل و نفی وجود غیر خدا و مخلوق و مصنوع نیست بلکه وحدت خالق و رازق و رب و...، متضمن اقرار به وجود غیر یعنی مخلوق و مرزوق و مربوب است.

خدا جامع جمیع صفات کمال است و از همه نقایص منزّه و مبرّاست و کنه ذات او اعلی و اقدس از معرفت انسان است و تمام کلام و کلام تام این است که در معرفت او باید به آنچه از محکّمات کتاب و سنت استفاده می شود بسنده کرد و با تمسک کامل به قرآن و عترت خود را از خطر ضلالت و گمراهی بیمه نمود.

امید است با توجه به نکاتی که در این نوشتار به طور اختصار متذکر شده ایم و با هشدارهایی که داده شده است کسانی که مایل به تحصیل فلسفه و خصوص آنچه از آن به حکمت متعالیه تعبیر می نمایند به خطری که در آن هست توجه کنند و در معارف الهی غیر از خدا هدایت وحی و ارشادات ائمه معصومین، علیهم السلام، به خطوط دیگر گرایش نیابند.

تدریس و تدرّس فلسفه و عرفان مصطلح به طور آزاد مانند فقه و تفسیر و حدیث و علوم دیگر در حوزه ها و خصوصاً قرار دادن آن در برنامه دروس حوزوی و دانشگاهی بسیار خطرناک است و اجراء این برنامه ها و تشویق و تأیید آنها قابل توجیه نیست و اگر کسی در این حوزه ها گمراه شود علاوه بر این که خودش مسؤول است مدرس و استاد نیز مسؤول خواهند بود.

و لاحول و لا قوه الا بالله العلی العظیم

و آخر دعوانا الحمد لله رب العالمین .

۴ ربیع المولود ۱۴۱۹

لطف الله صافی

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد از تحریر این تذکاریه و هشدار یکی از عزیزان که آن را مطالعه کرده بود تذکرات یا ایراداتی را ارائه داد. اینک عین جوابی را که به ایشان تقدیم شد برای مزید فائده ضمیمه اصل می نمایم.

امید است مورد توجه قرار گیرد.

بسیار از دقت شما مسرور شدم. با وجود این شاید به سبب قصور بیان حقیر حقیقت مقصودم دریافت نشده باشد. بنابراین باز هم موضوع را ضمن نظر به تذکرات جناب عالی بررسی می نمایم.

۱. راجع به تکفیر اشخاص:

در این هشدار ما تکفیر عارف خاص یا فیلسوف خاص در نظر نبوده چنان که به طریق اولی تکفیر، العیاذ بالله، کل افرادی که به اصطلاح عارف یا فیلسوف شمرده می شوند مقصود نبوده و نیست. چنان که از روی انصاف هم نمی توانیم مطابقت عقاید همه آنها و کلماتشان را با شرع تصدیق کنیم و همانطور که گفته اند:

“ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد”

و نیز

ای بسا غول بیابانی که راه عرضه می دارد ولیکن سوی چاه

و نیز

ای بسا ابلیس آدم وار زشت که برد انسان به دوزخ نی بهشت

و نیز

ای بسا شیطان آدم رو که هست پس به هر دستی نباید داد دست

یا همانگونه که مرحوم والد علامه، قدس سره، در محاکمه بین آنکه می گوید:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

گر کسی از عقل با تمکین بدی فخر رازی دار دین بدی

و آنکه پاسخ می دهد و می گوید:

ای که گفתי پای چوبین شد دلیل ورنه بودی فخر رازی بی بدیل

فرق ناکرده میان عقل و وهم طعنه بر برهان مزن ای کج بفهم

آری در محاکمه بین این دو گروه آن عالم جلیل روشن ضمیر می فرماید:

پس مدار خوب و بد شد اعتقاد فن و مشرب را نشاید اعتماد

ای بسا عارف بنام معرفه شبهه اش پوشیده قبح فلسفه

و ای بسا حکمت مآبی کج نهاد که اساس شرع را بر باد داد

گر تناقض هست در حکم عقول که از آن شد اختلافات فحول

هست جاری عیناً اندر کشف نیز میکنی تصدیق گر داری تمیز

بنابر این اصلاً ما در اینجا در این مقام نیستیم ولی این آگاهی و توجهی است که ضمن بررسی

مختصر مسالک فلسفی و به اصطلاح عرفانی خودبخود حاصل می شود که فی الجمله اشخاصی اعم

از عرفا یا حکما اقوال و سخنان کفرآمیز داشته و دارند هر چند برخی به آنها معتقد نباشند و برای

مماشات با آنها گفته باشند چنان که بسا بعضی از اهل جمود بر ظواهر نیز اقوالی کفرآمیز داشته

باشند. سؤال این است که:

معیار در حکم به اسلامیت یا کفر مثل حسین بن منصور حلاج یا محیی الدین یا بعضی دیگر از سران متصوفه و بعض فلاسفه که حالاتشان را می توانید در تذکره ها بخوانید و از نوشته هایشان به دست آورید چه معیاری است؟ آیا اگر کسی گفت: نصاری از آن جهت کافرند که ان الله ثالث ثلاثة می گویند و همه خدایی نگفته اند و امثال این حرف و بظاهر

بدتر گفت میزان در حکم به کفر او چیست ۱ و چه کسی می تواند حکم به کفر او بدهد؟ آیا اگر کسی در مقابل شرع مقدس که مثلاً حکم می دهد که "ان الله لیس بجسم" بگوید خدا جسم است ولی جسم الهی است حرفش چگونه قابل توجیه است؟ و چرا اگر از جسم معنای دیگر اراده کرده است همان معنی را نمی گوید و می خواهد

"الرحمن علی العرش استوی"

و

"یدالله فوق أیدیهم"

و امثال این جمله ها را به همان ظاهر کلماتش نه ظاهر کل جمله که مجاز است و در نهایت فصاحت و بلاغت است حمل نماید و با مجسمه عامه هم آواز شود.

به هر حال اگر می فرمایید در مسایل الهی و اصول دین غیر از انکار مطلق اصل مبدأ انکار چیزی موجب کفر نیست و قدر مشترک این است که قائل به توحیدی باشد اعم از این که صحیح باشد یا

باطل مثل این که همه را یکی بیشتر نداند یا او را همه بداند یا فقط او را موجود بداند و همه را ظل و ظهور و تجلی او و او را متجلی و همه را مرآت و مجلی یا مثل موج و دریا و حرف و حبر بگوید یا بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بواحد منها بگوید خواه به این معنی که او همه اشیا است و هیچ یک از آنها نیست و از هر شیء واحدی از اشیا سلب می شود که او آن نیست ولی هیچ یک از اشیا از او سلب نمی شوند و یا به این معنی که او جامع جمیع کمالات اشیا است و هیچ یک از آنها نیست چون آنها کمال مطلق نیستند و فقیر و محتاجند همه را یکی بیشتر نداند یا همه را غیر او بداند و او را یگانه و یکتا و مباین از همه و همه را مباین با او بداند با همه را نداند و او را بداند این معنایش صحت همه مسالک و عقاید و خلاف اجماع و ضرورت مسلمین است. توحیدی که شرع مبین و محقق کرده است همان وحدانیت و یگانگی ذات اقدس الوهیت و بی مثل و بی شریک و بی نظیر بودن او است که در آن نه تنها نفی غیر معتبر نیست بلکه اثبات غیر ملحوظ است و از مثل (لیس کمثله شیء) استفاده می شود.

جناب عالی بفرمایید در این مسائل چه بیانی و چه عقیده ای کفر است؟ و بگویید آیا ابراز مطالب صحیح با الفاظ به ظاهر کفرآمیز یا لااقل خلاف ظواهر کتاب و سنت مصلحت است و جایز است؟ و موجب گمراهی مردم نمی شود؟ کلمات خلاف ظواهر شرع و اشعار به ظاهر خلاف عقاید حقه از عرفا و بلکه فلاسفه به قدری زیاد است که کتاب ها می شود و بزرگانی از آنها متهم به اعمال منکر و برخی متهم به انکار معاد و حتی سهروردی مقتول به همین تهمت ها کشته شد که ما در مقام اثبات

صحت این اتهامات نسبت به اشخاص معینی نیستیم و مخصوصاً سهروردی را احتمال می دهیم منشأ اصلی مخالفت با او نظرات متشیعانه و گرایش او به تشیع بوده است که به امر صلاح الدین ایوبی شاه غدار و خونخوار و (شیعه کشی) به قتل رسید.

۲. راجع به سؤال از ملاک هماهنگی و عدم هماهنگی با مکتب انبیاء، علیهم السلام، عرض می شود ملاک هماهنگی و عدم هماهنگی با مکتب انبیاء، علی نبینا و آله و علیهم السلام، هماهنگ بودن با ظواهر کلمات و دعوت و تبلیغات آنهاست. بسیاری از سخنان این فرق اقلاً به ظاهر با آنها موافقت ندارد، و کیست که نداند زبان وحی و قرآن و حدیث زبان ابن فارض و جامی و محیی الدین و دیگران از عرفاء اصطلاحی و فلاسفه نیست خصوص فلاسفه اخیر و اصحاب حکمت به قول خودشان متعالیه که عرفان و فلسفه را با هم مخلوط کردند و حتی آیات را بر وفق مشارب خود به طور عجیبی تأویل نمودند که به طور نمونه بعض این تأویلات را ملاحظه فرمایید:

از ملا عبدالرزاق کاشی در مورد آیه شریفه

“و انظر الی حمارک”

نقل است که حمار را به بدن عزیز نبی، و صفا و مروه را به قلب و نفس و غلامین یتیمین را به عقل نظری و عقل عملی و یتیم بودنشان را به جدا شدن از پدرشان روح القدس و نفس واحده را در

“خلقکم من نفس واحده”

به نفس ناطقه کلی و زوج را در

“خلق منها زوجها”

به نفس حیوانی تأویل می نماید.

از ملاصدرا نقل است که در آیه شریفه:

“فالسابقا سبقا”

گفته است ای العقول السابقه علی جمیع الممكنات “فالمدبرات امرا” ای النفوس المدبره للاجرام العالیه، فدللت الایه علی هذین النوعین من الموجودات الشریفه.

که این تفسیر یا تأویل در حد تأویل ملا عبدالرزاق و محیی الدین پرت از لفظ آیات شریفه نیست یعنی اگر فالسابقا را عام بدانیم یا الف و لام در آن را برای جنس یا به نحوی عهد بدانیم و عقول به قول او سابقه بر جمیع ممکنات را ثابت بدانیم ممکن است آیه را به نحو أحد المصادیق یا خصوص عقول تفسیر کنیم، و هم چنین در مدبرات اگر نفوس مدبره اجرام عالیه را ثابت بشماریم، ولی بدون تفسیر از اهل بیت، علیهم السلام، و بدون اثبات آن معانی این نمط تفسیر جایز نیست و ادعای دلالت آیه بر این دو نوع از موجودات از او بسیار شگفت انگیز است.

و چنان که بعضی در ایاک نعبد... گفته است معنا این است که، همه به اصطلاح مشرک و موحد و مسلمان و کافر و خداپرست و بت پرست فقط تو را می پرستیم و از تو یاری می خواهیم. حال یا غرضش این است که از باب وحدت وجود یا از باب این که مقصود حقیقی همه در عبادت و استعانت تو هستی و آنکه بت می پرستند مقصود حقیقی او کسی است که مستحق پرستش و قادر بر اعانت است و آن خداست و از باب خطای در تطبیق و اشتباه مصداق به بت توجه می کند ولی معبود و مستعانش همان معبود و مستعان حقیقی است. ۲.

۳. این که مرقوم داشته اید مگر فقها در مسایل استنباطیه و اجتهادیه ای که دارند آنچه را از ادله استنباط می نمایند و فتوی می دهند در خطا و اشتباه واقع نمی شوند و از وقوع در مخالفت واقع مصونیت دارند که از حکما و اهل معقول و فکر و نظر توقع داشته باشید که از خطا مصون باشند، طبع بحث و نظر در مسایل علمی و فکری این اقتضاء را دارد و اگر چه قواعد منطق برای مصونیت از خطا در فکر است با وجود این خطا و اشتباه جز از اهل عصمت قابل وقوع بلکه امری واقع است.

جواب این است که البته فقیه و ارباب فنون دیگر مثل ادیب و ریاضی دان و عالم هیئت منطق و طب و غیرها از خطا مصون نیستند چنانکه حکیم و فیلسوف هم مصون از خطا نیست. فقیه در استنباط خود چون مجاز و بلکه مأمور به تحقیق و اجتهاد است اگر در خطا افتاد معذور است. اما فیلسوف و حکیم اگر تحت هدایت انبیا و در محدوده ای که آنها معین کرده اند مسایل الهیات را بررسی نکرد و از آن خارج شد و بیش از آنچه از او خواسته شده به تحقیق پرداخت و در محدوده های ممنوعه وارد شد و

گرفتار خطا و فساد عقیده و انحراف شد معذور نیست و این یک واقعیت غیر قابل انکار است که سیر مسالک فلاسفه و عرفا لزوماً به مشرب و مکتب انبیاء منتهی نمی شود و با آن موافقت نمی یابد بلکه در بعضی یا اکثر موارد از هم جدا شده و فاصله می یابند.

۱. بعضی تکفیر و حکم به کفرگویی را حربه ای علیه فقها کرده اند تا از احکام مترتب بر آن خودشان و سایر افراد و گروه های باطله و به اصطلاح روشنفکران را مصونیت بخشند و بدون این که انکار وقوع اشتباه را در احکام مربوط به کفر اشخاص داشته باشیم بررسی ها در موارد این موضوع نشان می دهد که در حکم به کفر، فقها در نهایت احتیاط و تثبیت عمل نموده اند.

۲. در کتاب های ابن عربی در فصوص و فتوحات و تفسیر او از این کلمات بسیار است و هر کس از اهل اطلاع و آشنا به این مطالب می تواند خود این کتاب ها را مطالعه نماید تا بداند فاصله این حکمت های به اصطلاح عرفانی با مکتب وحی اسلام و هدایت های قرآن کریم و نهج البلاغه و احادیث و معارف اهل بیت، علیهم السلام، به حدی است که توفیق و هماهنگی بین آنها قابل تصور نیست فقط برای این که حجّت بر همه و خصوص آنانکه به تدریس و تعلیم و تعلم مثل فصوص و شروح آن می بالند تمام باشد و موقف و موضع خو را در دنیا و آخرت و (یوم ندعو کل اناس بامامهم) بشناسند و بدانند برای ترویج هایی که از این اندیشه ها می نمایند مسئول و باید پاسخگو باشند چند جمله از فصّ ۲۴ فصوص (فص حکمة امامیّه فی کلمه هارونیّه) را در اینجا نقل می کنیم.

از جمله می گوید: فكان موسى اعلم بالامر من هارون لأنه علم ما عبده اصحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى الأ يعبد الا اياه و ما حكم الله بشيء إلا وقع فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره و عدم اتساعه فإن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فكان موسى يرّبي هارون تربية علم و ان كان اصغر منه في السن و لذا لما قال له هارون ما قال رجع إلى السامري فقال له: فما خطبك يا سامريّ يعني فيما صنعت من عدولك إلى صورة العجل على الإختصاص (و در ضمن می گوید) و قال له: انظر إلى الهك فسماه الهاً بطريق التنبيه للتعليم لما علم أنه بعض المجالى الالهية (و در طی کلماتش می گوید) و اعظم مجلى عبد فيه و اعلاه (الهوى) كما قال (افرأيت من اتخذ الهه هواه) فهو اعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به و لا يعبد هو إلا بذاته و فيه أقول:

و حق الهوى ان الهوى سبب الهوى*** و لو لا الهوى في القلب ما عبد الهوى الا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله كيف تمم في حق من عبد هواه و اتخذها الهاً فقال: (و اضله الله على علم، و الضلالة الحيرة...)

و بالجمله فصوص و کتاب های این فرقه مشحون به اینگونه مطالب است که تا شخص خود این سخنان را در آن نبیند باور نمی کند که این کلمات و تأویلات و عقاید از کسی اظهار شده باشد با وجود این اشخاصی که با معارف قرآن و حدیث و مکتب اهل بیت، علیهم السلام، و عقاید اسلامیّه آشنا و در ارتباط باشند اینها را سالم العقیده و مستقیم الفکر و عارف بشناسند و لاجول و لاقوه الا بالله.

در معرفت و خداشناسی:

۴. این که مرقوم داشته اید بحث در معارف دینی در فقه و حدیث خلاصه نشده است و دین فقط فقه و حدیث نیست و علماء دین تنها فقها نیستند ما هم همین را می گوئیم و همه هم همین را می گویند و معارف قرآنی و اسلامی به معنای عام خود شامل مسائل اعتقادی و عملی است، و علم به مسائل اعتقادی اساس و پایه علوم دیگر است و شرف هر علمی به معلوم است.

بدیهی است علم به خدا و توحید او و صفات ثبوتیه و سلویه و علم به نبوت و به امامت و معاد اینها علمی است طبعاً مقدم بر علم فقه و فقه متفرع بر آنها است و فقها فقیه نخواهند بود مگر این که آن علوم پایه را در حدی که شرع ارشاد و هدایت نموده است دارا باشند. این مطلبی نیست که در آن بحثی باشد که مسائل دینی متضمن هر دو بخش الهیات و عقاید و تکالیف و وظایف عملی است و فقیه باید در هر دو بخش صاحب نظر و اطلاع و تخصص کافی باشد. بحث این است که در معرفت و خداشناسی در همین حدی که از قرآن و احادیث استفاده می شود و به آن اکتفا شده است باید اکتفا نمود و در بحث از آنچه نهی شده است باید خودداری کرد و مخالفت شرع را ننمود

“فکلما یتصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الکبریاء به فراسخ”

مثلاً در بحث از ذات خدا و کیفیت اراده حق تعالی و حقیقت علم باری تعالی و حتی تفصیل قضا و قدر و کیفیت ربط حادث به قدیم و سنخیت بین معلول و علت و به تعبیر اخیرشان تجلی و ظهور و

ظاهر و مظهر و متجلی و مجلی و از این مباحث که شرع ورود در آنها را نخواستہ است یا برای این که تمام یا بعض این علوم اصلا از درک عقل خارج است و شارع از آن خبر داده است و فرموده است:

“كلُّ ما ميزه تموه باوہامکم فی أدق معانیہ فهو مخلوق مصنوع مثلکم مردود الیکم و لعل النمل الصغار تتوہم ان لله تعالی زبانتین و ان ذلک کمالها و ان عدمہما نقصان لمن لا یتصف بہما و ہکذا حال العقلاء فی ما یصفون الله تعالی”

کہ از این جملہ ارق یا ادق معانیہ استفادہ می شود یعنی دقیق ترین روش عقلی و استدلال را ہم در این مسائل اگر داشته باشید نخواہید توانست از حقایق این امور آگاہ شوید جز این کہ خودتان از پیش خودتان یک رشتہ ای می سازید و نقشہ ای تصور می کنید از علت اولی و عقول تا عالم مادہ و خلاصہ قدرت خدا را محدود می کنید و او را در ترتیب و نقشہ ای کہ می دهید محبوس می سازید، و ظهور محکم ان الله علی کل شیء قدیر، و انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون را منکر می شوید و می گوئید چون برہان داریم با آن برہان دست از دلالت این آیات بر می داریم. البتہ بہ آن کس کہ مدعی است با سیر این مسیر ممنوع بہ برہان رسیدہ است نمی توان گفت از برہانت دست بردار اما اگر این برہانش خطا و اشتباہ و ناصواب از آب درآید. بہ او می گویند کی بہ تو تکلیف کردہ بود کہ این مسائل را بطور آزاد دنبال کنی و ربط حادث را با قدیم بیشتر از این کہ حادث مخلوق و قدیم خالق است بدانی و برای آن برہان بسازی تا در خلاف واقع بیفتی و در نتیجہ بیشتر یا

بسیاری از نصوص کتاب و سنت را متأولانه و با تأویلات بارده ردّ کنی و فهم عرف و مخاطبان حاضر در مجلس خطاب و من یقوم مقامهم را تخطئه نمایی و برای صدور افعال الهی و نظام کار خدا به معنای مصدري نه به معنای حاصل از مصدر به تفصیل نظام معین کنی و خدا را در برنامه ای که می دهی محصور و محبوس و قدرت او را محدود کنی؟! در واقع این کمال جرأت و غرور و تکبر انسان است که خود را چیزی بداند و ادعاء علم به تفصیل این امور زاید بر آنچه عقل فطری و ارشاد وحی دلالت دارد بنماید.

زمین در جنب این نه طاق خضرا چو خشخاشی بود بر روی دریا

تو خود بنگر از این خشخاش چندی سزد گر بربروت خود بخندی

به هر حال ممکن است نهی از غور در بعض مسائل الهیات از باب این باشد که از درک عقل بشر خارج باشد و یا از این جهت باشد که به علت غموضت آن و عدم دخالت فهم و معرفت آن در ایمانی که انبیاء، علیهم السلام، به آن دعوت کرده و بشر را در سعادت دنیا و آخرت به آن نیازمند دانسته اند چون معرض گمراهی بسیاری است از این جهت همگان را منع کرده اند تا در خداشناسی و معرفه الله همان ارشادات قرآن را چراغ راه خود قرار دهند و از آیاتی مثل:

“و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم أفلا تبصرون”

“أفرأیتم ما تمنون ءأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون”

“أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون”

“و لئن سألتهم من خلق السماوات و الارض ليقولن الله”

“ان في خلق السماوات و الارض و اختلاف الليل و النهار آيات لاولى الالباب”

و

“افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت و الى السماء كيف رفعت و الى الجبال كيف نصبت و الى

الارض كيف سطحت”

و احاديث شريفه مثل

“لو فكروا في عظيم القدرة و جسيم النعمة لرجعوا الى الطريق و خافوا عذاب الحريق”

“و ظهرت في البدائع التي احدثها آثار صنعته و اعلام حكمته فصار كل ما خلق حجة له و دليلا

عليه...”

هدايت و معرفت بگيرند.

اما در ورود در مسائل الهيات به بسط و تفصيل آزادی که اهل معقول یا عرفا وارد می شوند همان

بحث و کلام در کنه خداست که يعلم ما بين ايديهم و ما خلفهم و لا يحيطون به علما.

مسأله، مسأله فقهی و عرفانی یا فقهی و فلسفی نیست چون موضوع این دو علم یا هم مغایرند به هم ارتباط ندارند. مسأله، مسأله مکتب انبیاء و ائمه، علیهم السلام، و مکتب فلاسفه و به اصطلاح عرفاست که با هم اگر تباین کلی نداشته باشند تصادق کلی و تام نیز ندارند.

مکتب انبیا اطمینان بخش و جزمی است و در تفصیل امور الهیات هر چه از آنها رسیده حتمی است و میلیاردها بشر را در طول تاریخ به خدا رهنمون شده است. اما فلسفه به معنی عام گاه به انکار خدا یا به انکار بعضی صفات خدا یا نبوت یا معاد منتهی شده است.

اگر نصیحت می کنیم و هشدار می دهیم غرض این است که شخص خودش به فکر خطرات این راه باشد و بداند که این شناختی را که فلسفی یا عارف اصطلاحی دنبال آن است نه از او خواسته اند و نه برای بیشتر و در همه مسائل قابل وصول است حال می خواهند قبول کنند یا نکنند.

من آنچه شرط بلاغ است با تو می گویم تو خواه از سخنم پندگیر و خواه ملال

قرار دادن فلسفه آن هم نه فلسفه خالص بلکه مختلط با به اصطلاح عرفان عرفاء معلوم الحال که از آن به حکمت متعالیه تعبیر می کنند در برنامه درسی حوزه ها و دانشگاه ها همین خطر را دارد که حاصل آن صاحبان مشارب باطله و منحرف و تبدیل حوزه دینی و مذهبی و جعفری به حوزه فلسفی یونانی و این و آن و به قول بعضی حکمت متعالیه خواهد شد.

تعجب است که می فرمایید مگر دین خلاصه شده است در فقه اصطلاحی. مگر کسی گفته دین در فقه اصطلاحی خلاصه شده است. بسیاری از فقهاء قدماء بخش اول کتاب هایشان را به مباحث اعتقادی برگرفته از کتاب و سنت اختصاص داده اند. این که شخصی در مباحث عقیدتی طبق هدایت اسلامی مهتدی شود به مراتب از این که در مسائل عملی و فروع فقهی از اسلام الهام بگیرد مهم تر است. دین عقیده است، معرفت به خداست، حسن المعرفة بالله است و بعد هم حسن الطاعة له و حسن الصبر علی امره است.

ایمان به خدا، به انبیا، ملائکه، به معاد، به امامت ائمه، علیهم السلام، و امور دیگر و بعد هم فقه است.

حدیث متعمقین در آخر الزمان

۵. راجع به این حدیث هم تصور فرموده اید که از آن مدح متعمقین در این رشته از مسائل الهی استفاده می شود با این که ممکن است مراد از آن ترغیب به ترک تعمق و ذم متعمقین باشد. حدیث این است:

در کتاب توحید ۱ شیخ اجل صدوق، علیه الرحمه، روایت مرفوعه ای به این لفظ روایت شده است.

سئل علی بن الحسین ، علیهما السلام، عن التوحید فقال:

“ان الله عز و جل علم انه يكون في آخر الزمان اقوام متعمقون فانزل الله عز و جل قل هو الله احد الله الصمد و الايات من سورة الحديد الى قوله و هو علیم بذات الصدور فمن رام ماوراء هنا لك هلك”

و نسخه ای که در بحار از آن روایت نقل شده است جمله اخیره به این لفظ است:

“فمن رام ماوراء ذلك هلك”

این حدیث اگر مذمت و نکوهش متعمقین در ذات و صفات و اسماء الله تعالی و فلاسفه و عرفاء اصطلاحی نباشد از آن مدح تعمق و غور در مسائل الهی استفاده نمی شود.

بر حسب بعض روایات تعمق در الهیات مذموم است و راسخین در علم کسانی هستند که ترک تعمق نموده اند. ظاهر این حدیث هم این است که چون در اعصار آینده و آخرالزمان و دور و کورهایی مثل عصر و ورود فلسفه یونانی و اندیشه های به اصطلاح عرفانی در جوامع مسلمین گرایش به تعمق در خدا پیدا می شود برای این که مسلمانان به مثل این آیات در معرفت خدا اکتفا کنند و در مباحثی که کسی به عمق آن نمی رسد غور نکنند و عمیق نشوند این آیات را نازل فرمود تا برای آنها درس خداشناسی باشد و از حدود این آیات تجاوز نکنند و الا در اثر تعمق هلاک می شوند. خدا لم یلد و لم یولد است یعنی چیزی از او به ولادت و معلولیت و ظهور و تجلی ولادت و وجود نیافته و او نیز از چیزی به ولادت و شبیه ولادت موجود نشده است.

و خلاصه از این روایت نهی از تعمق در مسائل الهی و بسنده کردن تکلم در آن در همان محدوده مستفاد عرفی از قرآن استفاده می شود. معنایش این نیست که سوره اخلاص و سوره حشر و سوره حدید معنایش در آخرالزمان به وسیله امثال محیی الدین و دیگران فهمیده می شود و در عصر نزول نامفهوم بوده است و تعمیق در این مسائل ممدوح است.

۶. این که قرآن ظاهر و باطن و بلکه بطون دارد معنایش این نیست که بطون آن بدون بیان از اهل بیت، علیهم السلام، برای دیگران با تعمق در این بررسی های عرفانی قابل درک است تا کسی بتواند بگوید تفسیر محیی الدین از مثل "و قضی ربک" به قضاء تکوینی از بطون قرآن است که موسی آن معنی را فهمیده بود و هارون نفهمیده بود یا تفسیر بعض دیگر عرش را به فلک الافلاک و کرسی را به فلک ثوابت و این قبیل تفاسیر و تأویلات که در کلمات این گروه بسیار است از بطون است. هر چه بگویند اگر چه قریب به لفظ هم باشد مادام که از معصوم نرسیده باشد قابل قبول نیست.

ظاهر و باطن قرآن معنایش بحث و فحص از اموری که شرع بحث در آنها را به طور ارشادی یا تکلیفی ممنوع فرموده نیست. در ظاهر قرآن هم اگر دو احتمال یا بیشتر باشد که حتی در بعض آیات از هزارها هم بیشتر احصاء شده فقط بر حسب روایات معتبر می توان یک احتمال را به قرآن نسبت داد تا چه رسد به باطن قرآن که حتماً بدون این که به معصوم برسد قابل استناد و اعتماد نیست و به فرض آنچه گفته می شود باطن قرآن است فی حد نفسه صحیح باشد نمی توان بدون استناد به معصوم آن را باطن فلان آیه دانست زیرا تفسیر به رأی خواهد شد.

شما داستانی از یکی از بزرگان نقل کرده اید که ایشان فرموده است: بعض اعظم برای ما نقل فرمود:
روزی در منزل مرحوم آخوند ملافتحعلی با جمعی از اعیان از آن جمله سید اسماعیل صدر و حاجی
نوری و سید حسن صدر رضوان الله علیهم اجمعین، حاضر شدیم و آخوند ملافتحعلی این آیه را
تلاوت کرد:

“و اعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الامر لعنتم و لكن الله حب اليكم الايمان...الايه”

پس از آن شروع به تفسیر

“و حب اليكم...الايه”

نمود و بعد از بیان طولانی آنرا به معنایی تفسیر نمود که چون شنیدند و از او طلب توضیح نمودند از
عدم انتقال خودشان به آن معنی پیش از بیان او استغراب نمودند. سپس روز دوم نزد او حضور یافتند
و او به معنای دیگری آیه را تفسیر نمود غیر از معنای اولی. باز هم از او توضیح خواستند و از عدم
انتقال خودشان به آن معنی تعجب کردند. سپس روز سوم حاضر شدند و مانند روز اول و دوم بود و
به همین گونه هر روز بعد از روز دیگر نزد او حاضر می شدند و او تفسیر دیگر می گفت تا سی روز
که قریب سی معنی بیان کرد و آن بزرگان هر چه از او می شنیدند از او طلب توضیح می کردند.

صحت این حکایت اگر مورد تردید قرار نگیرد و مثل اخباری که روی فلان عن بعض شیوخه تلقی
نشود به هر حال متن و مضمونش غریب است. این که هر روز ایشان آیه را به یک معنایی تفسیر می

کرده و روز دیگر به معنای دیگر تا سی روز چگونه بوده؟ و لابد اگر این بزرگان روزهای دیگر هم می رفتند باز معنای دیگر از او می شنیدند و چرا نرفتند و هر روز در ارتباط با همه قرآن چنین تفسیری را که همه بطون و ظهور قرآن را مشتمل می شد و باب جهان علم دیگری ک متأسفانه ائمه، علیهم السلام، هم نگشوده یا از ایشان به ما نرسیده ترک کردند همه قابل سؤال است و متأسفانه این بعض اعظم یکی از این تفاسیر را هم به طور نمونه و برای این که شاهد کلامش باشد نقل نکرده است چون معلوم است که ادعاء این تفسیرهای سی گانه که نمی دانیم چرا فقط تا سی روز ادامه یافته و این بزرگان چرا پس از آن در محضر ایشان حضور نیافتند تا این برنامه را که به ذهن هیچ یک تا آن زمان نیامده و در کتاب تفسیری ندیده بودند ادامه دهد و چرا هیچکدام آن را یادداشت نکردند؟

ما گمان نمی کنیم جریان به این نحو بوده که آیه را بسی تفسیر و مدلول حجت و معتبر تفسیر کرده باشد، چون چنین تفسیری محتاج به استشهاد به روایات و احادیث است و الا تفسیر به رأی یا شبه آن می شود که به شخص متورعی مثل آخوند ملافتحعلی نمی توان نسبت داد. حمل بر صحت و معنای مقبول این حکایت با جهات استبعادی که در وقوع آن است این است که مطالبی که او می گفته به عنوان احتمال و وجوه مختلف بوده نه این که در این سی روز هر روز یک معنای معتبر و تفسیری از آیه می نموده که به طور جزم آن را مستفاد از آیه می دانسته و این بزرگان که بر حسب این حکایت در این سی روز با هم اتفاق بر حضور در مجلس او داشته اند آن وجوه را که حتی یکی از آنها را نقل نکردند به عنوان مفاد و مراد از آیه قبول می کردند و الا بیان احتمالات متعدد در تفسیر آیات از

اهل نظر و علم و ذوق ممکن است و آیاتی که در معنای آن به احتمال وجوه بسیار گفته شده باشد یا تصور شده باشد متعدد است حتی در بعض آیات از این احتمالات بیش از هزار بلکه در یک آیه تا بیش از یک میلیون و دویست هزار احتمال هم شمارش کرده اند که اگر بخواهند در هر روزی یکی از آن احتمالات را بگویند و بررسی نمایند نه سی روز که یک میلیون و دویست هزار روز یعنی بیش از سه هزار سال می شود.

حاصل این است که بیان احتمالات در مراد از آیه و تفسیر آن ممکن است اما تفسیر قطعی و بیان مراد از ظاهر و باطن قرآن و یا تعیین و ترجیح یکی از احتمالات و حمل آن بر ظاهر قرآن اگر مستند به فرمایش معصوم، علیه السلام، نباشد از هر کس که باشد و هر کس بگوید حجت نیست و به ادعای کشف و ریاضت نمی توان چیزی را به خدا و کتاب خدا و پیامبر خدا و اولیاء خدا، علیهم السلام، نسبت داد. معلوم است که مرحوم آخوند ملا فتحعلی که محدثی مثل حاجی نوری با آن شدت و اصرارش در محکوم کردن فلسفه و عرفان اصطلاحی، با او الفت و مخالفت داشته از این دعاوی نداشته و حتماً از آنها نبوده است که قرآن را به آراء عرفانی و فلسفی حمل نماید. اعلی الله مقامات علمائنا العاملین.

۷. اما این که در ضمن بیانات خودتان به بعض آیات و روایات اشاره کرده اید که به زعم بعضی بر بعض مشارب این گروه مثل احاطه وجودی حق یا ربط اشیاء به او عزّ اسمه به تجلی و ظهور قابل انطباق است به طور اجمال آنها را بررسی می نمایم.

الف. اما آیه کریمه:

“هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن”

معنایش ظاهراً اثبات توحید در این صفات است. او اول است زیرا پیش از همه بوده و چیزی پیش از

او نبوده است. و آخر است زیرا بعد از همه هست و یکی از معانی

“ما رأینا شیئاً الا و رأینا الله قبله و بعده”

است.

و اما (الظاهر و الباطن) این دو کلمه بر هر چیزی به حسب خود آن چیز اطلاق می شود مثلاً جسم

انسان و حیوان و سائر محسوسات به حواس ظاهره ظاهر آنها همان بخش از آن است که به حواس

محسوس می شوند و باطن آنها چیزهایی است که به این ظاهر محسوس پوشیده شده است و گاه می

گوییم ظاهر انسان و مقصود از آن کل این بخش جسمانی او است و باطن او نفس او و حقیقت او

است چنانکه کل عالم صورت و شهادت را عالم ظاهر و عالم غیب را عالم باطن می گوییم.

و گاه ظاهر و باطن بر چیزی اطلاق می کنیم به اعتبار این که معرفت وجود او بدیهی و فطری و ظاهر

و آشکار است ولی معرفت حقیقت او محال و خارج از ادراک است. به چنین وجودی که غیر از

وجود خداوند متعال نیست ظاهر می گوییم چون تصدیق وجود او بدیهی و فطری و برای همه ظاهر

و آشکار است و باطن می گوییم چون کنه و حقیقت او مخفی و منزّه از ادراک است.

فهو جلّ شأنه هو الظاهر و هو الباطن متوحد فيهما متفرد بهما فهو ظاهر لان معرفته البديهية حاصله لكل احد لقضاء فطرته عليه و باطن لان معرفته الحقيقية لا تحصل لاحد ممن سواه.

و يمكن ان يقال في وجه اطلاق الاسمين الشريفين عليه تعالى انه ظاهر بآياته و مخلوقاته كما ان كل صانع ظاهر بمصنوعاته و كل بان ظاهر ببنائه و كل كاتب ظاهر بكتابه و باطن بذاته و كنهه و حقيقته. او انه ظاهر على الجميع و مستول على كل ما هو غير و باطن و محجوب عن غيره و منزّه عن ان يحاط به و بالجمله معنى هو الاول و...

این نیست که اول و آخر و ظاهر و باطن، همه مراتب وجود او یا امواج بحر غیرمتناهی وجود او یا همه فیض منبسط و وجه مربوط به او یا تجلی و ظهور آن وجود واحد شخصی هستند یا این که او العیاذ بالله همه اینها است و اول و آخر و ظاهر و باطن واحد است یعنی کثرتی نیست و همه اویند و او همه است و خالق و مخلوق و بدیع و مبدع و ساجد و مسجود همه یکی است چنانکه هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن نیز معنایش این است که اول و آخر و ظاهر و باطن همه اویند پس وقتی او اول است، او آخر است، او ظاهر است، او باطن است و او هم این است و هم آن است، او همه است یا همه اویند.

در این نظرها اول و آخر و ظاهر و باطن همه تعینات و غیرواقعی هستند و آنچه در آنها واقعیت است همان او است. به هر حال هر چه بگویند و در تعبیراتی که دارند دقیق شوند از این آیه کریمه این

معانی استفاده نمی شود و مفهوم ظاهر آن همان است که در روایات شرح داده شده است. مثلا او اول است معنایش نفی اولیت حقیقی از کل ما يقال علیه الا اول است زیرا که اول آن چیزی است که قبل از او چیزی نیست نه این که اول و آخر او است و اولیت و آخریت همه تعینات و تطورات او است و واقعیتی به عنوان اول و آخر اگر چه بالاضافه باشد وجود نداشته باشد.

و عجیب این است که مثل محیی الدین بگوید: “ و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه ” هم همین معنی را دارد که قضاء قضاء تکوینی است هر که را پرستی او را پرستیده و ذکر هر کسی را بنمایی ذکر او را گفته ای و عجیب تر این که کسی ایاک نعبد و ایاک نستعین را هم به این معنی تفسیر کند که مراد این باشد که ما همه از مسلمان و گبر و ترسا و بت پرست و ملحد همه تو را عبادت می کنیم و از تو طلب یاری می نمایم چون همه تو هستی و مغایرت و دوئیت در کار نیست. حقا انسان متحیر می شود اگر واقع این است پس این حرف ها و این قضاء تکوینی و این گفتن ها همه پوچ و بی معنی و حرف مفت و بی حاصل است همه او را می پرستند همه ذکر او می گویند و همه اویند. پرستنده و پرستش شده و ذاکر و مذکور و قائل و قول و حمد و حامد و محمود همه یکی است و دستور حمد و ذکر همه پوچ و باطل است.

اما روایات مؤید آنچه بر حسب فهم عرفی از آیات استفاده می شود متعدد است ففی نهج البلاغه

الشریف:

الحمد لله الاول فلا شیء قبله و الاخر فلا شیء بعده و الظاهر فلا شیء فوقه و الباطن فلا شیء دونه.

و در خطبه دیگر می فرماید:

الحمد لله المتجلی لخلقہ بخلقہ و الظاهر لقلوبہم بحجته.

و در خطبه دیگر:

هو الظاهر علیها بسلطانه و عظمتہ و هو الباطن لها بعلمه و معرفته.

و در خطبه دیگر می فرماید:

الظاهر بعجائب تدبیره للناظرین و الباطن بجلال عزته عن فکر المتوهمین.

ب: آیات دیگر که به آنها اشاره شده است مثل:

“ما یكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم”

و

“إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى”

و قوله تعالى:

“ان الله معنا”

ظاهر المعنی می باشند و از آنها استفاده نمی شود که هر کجا سه نفر باشند یا چهار و یا پنج نفر باشند خدا چهارمین یا پنجمین یا ششمین نفر آنها است به معیت حقیقیه و بذاته مثل معیت اشیاء با هم بوجوده الذی لا یدرک کنهه و لا یتقارن مع غیره بلکه معنایش معیت علمیه و معیت بنصرت و غلبه و حفظ است، بلکه مثل این آیات توجیهاتی را که در وحدت وجود و تجلی و ظهور دارند نفی می نماید و غیرت کامله اشیاء را از حق اثبات و تولد آنها را از او به طور تجلی ذاتی سلب می نماید.

و به همین معانی که اشاره کردیم سائر جمله های بلند معرفت بخش علوی، علی منشئها افضل التحیه و السلام، دلالت دارد مثل:

“مع کل شیء لا بمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله”

که جمله اولی توهم این را که معیت حق با اشیاء بمقارنه و تقارن آنها با یکدیگر مثل مقارنین و مقترنین باشد دفع می فرماید و در واقع این جمله تنزیه حق تعالی از مقارنت با اشیاء دیگر است و نفی قرین برای او از انسان و ملائکه و سائر مخلوقات است. این معیت معیت با اشیاء به حفظ و تدبیر و ادامه بقاء و علم و قدرت بر آنها است و از سنخ معیت علت با معلول و دریا با موج و ذی الصوره مع الصوره فی المرائی و المتجلی و ما فی المجلی و تجلی و ظهور نیست، چون از هر کدام مفاسدی پیش می آید که التزام به آنها در عرفان شرعی و اسلامی قابل قبول نیست و بعضی صور آن با غیریتی که در جمله بعد می فرماید مغایرت دارد.

و اما جمله ثانیه:

“و غیر کل شیء لا بمزایله”

این مطلب را افاده می نماید که غیر هر شیء بودن حق مثل غیر بودن سائر اشیاء با یکدیگر نیست که حصول هر یک در مکان واحد یا زمان واحد بدون ازاله و زوال دیگر ممکن نیست بلکه این غیریت بالذات است و به عبارت دیگر غیر کل شیء بودن او چنان نیست که بالمزایله باشد و با عدم غیریت بالذات منافات نداشته باشد.

و هم چنین است تفسیر:

“لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج”

که متبادر از مثل این کلام این است که او از حلول و دخول در اشیا منزّه است اما به علم و قدرت از آنها خارج نیست. معانی دیگر مثل تجلی و ظهور و اضافه اشراقیه و احاطه وجودی از این عبارات استفاده نمی شود، زیرا اگر او، عز اسمه، از ماسوی که تجلی و ظهور و اضافه اشراقیه است خارج نباشد لازم شود که متجلی و مجلی و مضاف و مضاف الیه اگر چه مضاف صرف الاضافه باشد عین یکدیگر باشند، و اگر گفته شود که متجلی و مجلی عین یکدیگر نیستند اما معنای:

“لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج”

همین است که اشیاء همه تجلی و ظهور او هستند که نه عین او هستند و نه او داخل در آنها است و نه خارج از آنها است چنانکه متجلی از تجلی خارج نیست و نور شمس (اگر چه مثال کوتاهی است) خارج از شمس نیست و شمس هم داخل در آن نیست و خلاصه این ربط تجلی به متجلی که عبارۀ اخیری از ربط خلقت به خالق است به این جمله

“لیس فی الاشیاء بوالج و لاعنها بخارج”

بیان شده است و معنای دیگری که با این عبارت هر چند مجازاً باشد مناسب تر از این نیست.

جواب این است که اگر می خواهید ربط حادث به قدیم را به نحو ظهور و تجلی حق از این عبارت ثابت کنید این معنی از این جمله ابتداء به ذهن وارد نمی شود. متبادر از آن همان معنایی است که اصل آن عند المخاطبین ثابت است و لذا مثل این عبارت را که در واقع قابل حمل بر معنای حقیقی نیست بر آن حمل می نمایند.

و اگر می گوئید چون این معنی ثابت است و ربط خلق و خالق به ظهور و تجلی است معنی “لیس منها بخارج” جدا نبودن تجلی از متجلی و خارج نبودن متجلی از تجلی است جواب این است که هذا اول الکلام که صدور اشیاء از حق به تجلی باشد و او با اشیاء، مثل شمس و نور یا آب و موج و نفس اضافه و مضاف الیه باشد که این معانی هم با لم یلد و لم یولد و هم با توحید در قدم و هم با نفی

ایجاب و هم با نصوص کثیره قرآنیّه و روایه و هم با مغایرت بدیهی و واقعی و حقیقی نه اعتباری و مجازی اشیا با یکدیگر مغایرت دارد.

آیات و روایات و تجلی رب تعالی، اگر کسی بگوید آیه کریمه:

“فلما تجلی ربه للجبل جعله دكًا و خرّ موسى صعقًا”

و روایاتی مثل:

“فتجلی لخلقه من غیر ان یكون یری”

که از حضرت رسول اکرم، صلی الله علیه و آله و سلم، روایت شده است، و از امیرالمؤمنین، علیه السلام، روایت شده است:

“فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یكونوا رأوه”

و در دعاء سمات است که:

“و بمجدك الذی تجلیت به لموسی کلیمک، علیه السلام، فی طور سیناء و لابراهیم خلیلک، علیه السلام، من قبل فی مسجد الخیف و لاسحاق صفیّک، علیه السلام، فی بئر شیع و ليعقوب نبیّک، علیه السلام، فی بیت ایل”

همه دلالت بر تجلی و ظهور حق بالذات دارد که اگر تجلی عین حق نباشد از حق هم جدا نیست.

جواب این است که این تجلیات خاصه نسبت به انبیاء و ائمه طاهرین، علیهم السلام، تعبیر از یک عنایات عالیه و موهبت هایی است که با آن شخص مورد عنایت در اوج مقامات بلندی از معرفت و بصیرت قرار می گیرد که مثل:

“كنت سمعه الذی یسمع به و...”

بیانی از حال و مقام او می شود و در تقرب مثل حدیده محمّاه می گردد که اگر چه آتش نیست کار آتش را می نماید و خلاصه الطافی به او می شود که او درک می کند و می توان گفت در مراتب نازله نیز بسیاری از مردم با توفیقات و الهامات و زمینه ها و کمک هایی که به آنها می رسد واجد یک مرتبه از مراتب ایمان و ادراک و اعتقاد به الله می گردند. البته ما نمی خواهیم از پیش خود تجلی خدا را به مجدش در این اماکن و مواقف به این انبیاء تعریف کنیم چون خود را خیلی کم پایه تر از این معانی می دانیم. ۲. اما ممکن است تجلی به مجد توجیه عبد به توجه به عزّت و رفعت حق باشد و مثلاً تجلی به قدرت یا به علم توجیه عبد به توجه به قدرت و علم حق تعالی باشد. به هر حال تجلی به مجد تجلی به ذات نیست چنانکه تجلی خدا در کتابش نیز انکشافش به بندگان به واسطه قرآن به صفات جلال و جمالش می باشد.

و آنجا که تجلی خدا را برای خلقش بدون ذکر ما تجلی به ذکر فرموده ظاهراً مراد تجلی به کل ما خلق و جمیع آفرینش و الهامات و توفیقات و غیرها است که:

“و لئن سألتهم من خلق السماوات و الارض ليقولن الله”

خدا به آسمان ها و زمین ها برای همه تجلی کرده است و در هنگام سختی ها و شدائد و بلیات بر همه منکشف می شود و بر دل ها تجلی می کند.

اینها همه تجلی خدا برای خلق به خلق و به افعال الهیه است و به عبارت دیگر خلق و افعال الهی تجلی و انکشاف حق بر ماسوی است چنان که کتابت کاتب و بناء بانی و صنع صانع کشف از وجود کاتب و صانع و بانی دارد. ماوراء اینگونه تجلیات که همه افعال الله و آیا الله است و برخی از آنها عام و برخی خاص و به مناسبات و احوال عباد و سعی خود آنها در فکر و عمل و غیره حاصل می شو ماوراء این معانی اگر تجلی به تجلی دریا به امواج و ظهور به شئون و اطوار شود با نصوص شرعیه سازگار نیست.

امیرالمؤمنین، علیه السلام، می فرماید:

“الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه”

و هم می فرماید:

“بها تجلی صانعها للعقول”

و در دعاء شب بیست و هفتم رجب است:

“اللهم انى اسئلك بالتجلى الاعظم فى هذه اليله”

این تجلی ظاهراً همان بعثت حضرت خاتم الانبیاء، صلی الله علیه و آله و سلم، و رسالت او به آن شرایع تامه جامعه کامله الهیه است. این معانی با تجلی و ظهوری که در ربط حادث به قدیم و معلول به علت این افراد به اصطلاح عارف می گویند سازگار نیست و تجلی ذاتی و فیض منبسط و این اصطلاحات از این نصوص استفاده نمی شود، افزون بر آن که فی حد نفسه و به حسب معنی همان معایبی را دارد که به بعض آنها اشاره کردیم.

و اما آیه کریمه:

“فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً و خرّ موسى صعقاً”

به نظر می رسد تفسیرش اگر از طریق روایات سیر شود معنایش تجلی خدا به بعض آیاته است همانطور که در موارد دیگر در روایات است المتجلى لخلقه بخلقه، و مناسب مقام همان تجلی به آیات مثل استیلاء نور قاهر و غالب و کوه شکن باشد که مانند رعد جهانسوز بر چیزی فرود آید و آن را نابود سازد و دیدن آن موسی آن پیغمبر نیرومند و قویدل را بیهوش سازد.

و مؤید این تفسیر است این که بعضی گفته اند: لام در اینجا به معنی باء است. به هر حال اگر از غیر طریق اهل بیت، علیهم السلام، کسی در تفسیر سیر کند تفسیر این آیه و تجلی رب به کوه که از غیر ذوی العقول است چگونه برای ما قابل فهم و درک می شود؟ تجلی و ظهور الهی که این گروه در

بیان ربط ماسوی به حق تعالی و صدور اشیاء از او از تعبیر خلقت و علیت وافیتر شمرده اند چرا در همه جا سبب تحقق این ربط و این اضافه و به عبارت ساده تر وجود اشیاء می شود و در این جا سبب اندکاک و از هم پاشیدگی می گردد؟ آیا بهتر نیست که در تفسیر آن به همان تفسیر روایی که احکم التفاسیر است اکتفا کنیم و با تمسک به مثل این آیه شریفه که اگر متشابه نباشد بدون تفسیر از اهل بیت، علیهم السلام، به طور جزم نمی توان آن را معنی و تفسیر نمود مسلک و مشرب عرفانی بسازیم و از ربط حادث به قدیم که بر حسب آیات از آن تعبیر به خلقت و خالق و مخلوق شده تعبیر به علیت و معلولیت و علت و تجلی و ظهور بنماییم تا به زعم خود وحدت شخصی وجود و موجود بگوییم؟

۸. ایراد کننده محترم اختلافات در مباحث اعتقادی را با اختلافات علماء فقه و رجال مقایسه فرموده است که طبع بحث مقتضی آن است و قابل تحرز نیست و طبعاً هر کجا برهان عقلی با ظهور لفظی و نقلی مصادم شد باید اخذ به برهان نمود و دست از ظاهر لفظ برداشت و به بیان دیگر برهان قطعی عقلی را مانند قرینه عقلیه بر عدم اراده معنی ظاهر از لفظ گرفت.

جواب این است که اولاً مقایسه اختلاف بین علماء رجال و ادب و فقه و اصول با اختلاف در مباحث اعتقادی دقیق و نظری قیاس مع الفارق بل مع الفوارق است.

در آن مسایل اجتهاد و بحث، آزاد و بلکه لازم است و به مبحث تفاسیل الهیات و بخش هایی از آن که مردم مکلف به بحث در آن نیستند بلکه فی الجمله منهی عنه است ارتباط ندارد، و الا در هر علم، فقه و اصول و ادبیات و طب و فیزیک و شیمی و نجوم و ریاضیات اختلاف نظر و رد و ایراد بسیار است، و اشتباه در آنها مسئولیتی ندارد یا اشتباه کننده معذور است ولی در این علم اگر با عدم تکلیف و نهی از تکلف کسی به غور در این مباحث پردازد اگر چه برای او قطع حاصل شود در اشتباهش به علت این که مبادی آن اختیاری بوده است بی تقصیر شمرده نمی شود و مغفور و معذور نیست و قاعده "الایجاب او الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار" در اینجا هم جاری است و اگر نتیجه بحث او با ظواهر آنچه اسلام بر آن دائر است مخالف بود و او به آن معتقد شده بود حکم به اسلامیت مشکل است بلکه در بعض موارد منفی است. به هر حال این مقایسه بی مورد است.

و اما این که در ضمن به کلام شیخ انصاری (ره) تشبث نموده اید که فرموده است:

“و الذی یقتضیه النظر و فاقاً لا کثر اهل النظر انه کلما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز ان یعارضه دلیل نقلی فان وجد ما ظاهره المعارضه فلا بد من تأویله ان لم یمكن طرحه، و کلما حصل القطع من دلیل نقلی مثل القطع الحاصل من اجماع جمیع الشرایع علی حدوث العالم زمانا فلا یجوز ان یحصل القطع علی خلافه من دلیل عقلی مثل استحالة تخلف الاثر عن المؤثر...”

عرض می کنیم ظاهر این است که فرمایش ایشان در مطلب مورد سخن ما نیست و مواردی را که بر می شمارند غیر از مورد ما است. مورد ما، از مواردی است که شرع از تکلم و تفکر در آنها نهی کرده است مثل تفکر در ذات و تعمق در مسائل الهیات بیش از آنچه ارشادات قرآن کریم هادی و متضمن آنهاست ولی ایشان کأنه معارضه دلیل عقلی را با دلیل نقلی بر دو گونه تقسیم نموده است: نخست آنکه مطلب مورد بحث و تعارض به اجماع و دلیل قطعی از شرع ثابت نشده باشد و صرفاً ظاهر دلیل مثل قرآن و روایت بر آن دلالت داشته باشد بدون این که در آن معنی نص باشد در این صورت دلیل قطعی عقلی قرینه و صارف ظهور آن لفظ از معنای ظاهری آن است که ایشان می فرماید چاره ای از تأویل ظاهر نیست و ما عرض می کنیم با این قرینه عقلیه لفظ از ظهور در معنای خود ساقط می شود نه این که لفظ را ظاهر بدانیم و آن را تأویل کنیم مثلاً در:

“الرحمن علی العرش استوی”

یا

“وجاء ربك”

یا

“يدالله فوق ايديهم”

و امثال این ظواهر اگر کسی بگوید ظاهر در جسم بودن مبدأ اعلی است هر چند ما آن را بر حسب محاورات اهل لسان ظاهر در این معنی نمی دانیم و ظاهر در قدرت و استیلاء قدرت الهی بر کاینات می دانیم می گوئیم علی ای حال این جمله ها نص قطعی بر جسمیت نیست و اگر ظاهر در آن باشد که نیست برهان عقلی قرینه صارفه از این ظاهر است و خلاصه مقصود این است که در مسائلی که اختلاف نظر در استظهار از دلیل نقلی باشد دلیل قطعی عقلی مرجح احد الاستظهارین است هر چند می توان گفت که در آیات و احادیث موردی نمی یابیم که برهان با ظاهر عرفی آنها مصادم باشد و مواردی هم که به آنها اشاره شده ظاهر در معانی که توهم شده و مجسمه گفته اند نیست.

دوم این است که موردی باشد که از دلیل نقلی قطع به مطلب حاصل شده باشد مثل قطع حاصل از اجماع جمیع شرایع بر حدوث زمانی عالم که می فرماید قطع بر خلاف آن از دلیل عقلی حاصل از اجماع جمیع شرایع بر حدوث زمانی عالم که می فرماید قطع بر خلاف آن از دلیل عقلی حاصل نمی شود و دلیل را اگر هم بر حسب ظاهر صحیح دید و در صغری و کبرای آن از خدشه عقلی عاجز ماند مانند شبهه در مقابل بدیهه تلقی نماید. از این فرمایش این استفاده می شود که وقتی مسأله ای از نظر شرع مبین باشد و نظر شرع در آن معلوم باشد برابر آن دلیل عقلی حجیت و اعتبار ندارد و نباید در آن مبنای مسلّم شرعی دست به دامن توجیه و تأویل شد و طفره رفت و حدوث زمانی عالم را زیر سؤال برد و توجیهاات حدوث ذاتی و دهری و این حرفها را مطرح کرد.

این مطالب مربوط به مسائل اعتقادی است که باید هر کس به آن معتقد باشد و حجیت اخبار شرع از ثبوت آنها مثل همین مسأله حدوث عالم مستلزم دور نمی شود. در این مسائل دلیل شرعی و اخبار قطعی شرع بر دلیل عقلی مقدم است، و این یک فرمایش و حقیقت مهمی است که در باب اصول حائز کمال اهمیت است. اما مسأله و حرف ما در اینجا این است که در مثل همین مسأله حدوث عالم یا تفصیل بیشتر و کیفیت صدور حادث از قدیم اگر شخص به همان هدایت انبیا اکتفا نکرد و راه فلسفه و عرفان را پیش گرفت و گمراه شد مسؤول است و معذور نیست. مسأله این است که این روش فلسفی و عرفانی در این تفصیل مسائل الهیات خطرناک و سیر در وادیهای بسیار ژرفی است که خطر گمراهی در آن زیاد است.

در این ورطه کشتی فرو شد هزار که پیدا نشد تخته ای بر کنار

این روش های عقلی در مسأله الهیات که طوری غور می نمایند و وارد می شوند که کالبد شکاف یا روان شناس می خواهد بدن انسان یا روان او را بشناسد و برای پیدایش عالم به قول خودشان از مجردات و عقول تا عالم ماده نقشه کار خدا را معین می کنند و خدا را در آن محصور می سازند این صحیح نیست.

۲. دلیل بر این که این معانی و مطالبی که در مثل دعاء سمات است علی ما هی علیها در دسترس درک و فهم غیر خدا نیست همان دعایی است که در ذیل این دعای سمات علامه مجلسی از مصباح سید بن باقی نقل کرده "اللهم بحق هذا الدعاء و بحق هذا الاسماء التي لا يعلم تفسيرها و لا تأويلها و لا باطنها و لا ظاهرها غيرك".

اصطلاحات خاص حکما و عرفا:

۹. این که نوشته اید زبان اهل هر علم و اصطلاح را خودشان می دانند و کسی که از اهل آن اصطلاح نباشد نمی تواند و نباید اصطلاح آنها را به زعم خود معنی کند و به آنها نسبت دهد صحیح است. هیچکس غیر از این نمی گوید. اما مسأله، مسأله اختلاف اصطلاح فقهی و فلسفی و... نیست. مسأله این است که شرع در امور اعتقادی، اعتقاد به خدا و نبوت و معاد و امور غیبیه دیگر جز از زبان خودش از زبان کسی شناخته نمی شود. به عنوان مثال استدلال بر وجود خدا را به روش و شیوه ای که شرع بیان کرده است از مثل این آیه کریمه:

"ام خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون"

یا از این آیه شریفه:

"و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم"

استفاده می کنیم نه از زبان و اصطلاح حکیم یا عارف یا صوفی یا زاهد یا مدعی کشف و شهود. ما نمی گوییم حکیم این را نمی گوید. ما می گوییم هدایت شرع را باید از شرع گرفت و از مثل این آیات یا روایات معتبره استفاده کرد. اگر می خواهیم متشرع باشیم و خدا را از طریق هدایت های وحی بشناسیم راهش مراجعه به این آیات محکمه و احادیث شریفه است. زاید بر آن نه تنها در خداشناسی لازم نیست، بلکه بسا خارج از حدود فهم و درک انسان است

“و لا یحیطون به علما”.

ما می گوییم راه های دیگر راه های مجاز و بی خطر نیست و راهی را که قرآن و حدیث ارائه می دهند هم با عقل سلیم موافق است و عقل به آن ارشاد می کند و هم به اخبار شرع مصون از خطا است. مطلب، مطلب عقل و غیر عقل نیست. مطلب، مطلب مکتب است. مکتب انبیاء، مکتب فلاسفه، مکتب عرفا همه این مکتب ها عقل را قبول دارند (مگر بعض مکتب های عرفانی). چنان نیست که مکتب به اصطلاح فلسفه مکتب عقل باشد و مکتب انبیاء عقل را کنار گذاشته باشد و حجّیت عقل را انکار کند. ما می گوییم مکتب انبیاء را باید از کلام خودشان استفاده کرد و آن را بر فلسفه و عرفان اصطلاحی تطبیق نکرد و فلسفه و عرفان را بر آن تحمیل ننمود.

مکتب انبیاء می گوید در ذات خدا و حقیقت صفات او بحث نکنید. شما بگویید این آقایان که در ربط حادث به قدیم، در حقیقت علم باری و کیفیت تعلق آن به معلومات سخن می گویند و بعضی

اصل آن را انکار و قائلین به آن هم اقوال کثیره و آراء متعارضه دارند در چه چیز بحث دارند؟ اینها که کنه و حقیقت خدا را معین کرده و آن را وجود می گویند آیا مدعی شناخت حقیقت ذات حق که منزله از معرفت ما است نیستند؟

انبیا می گویند همه اشیا مخلوق خدا هستند و از خودشان و خودبخود نیستند. حال آن کس که صدور حادثات را از خدا در سلسله ای و ترتیبی که خود می سازد محدود می کند و در بیان این برنامه و توضیح آن و رد و ایراد بر آن عمرش را تلف می کند چه می گوید؟ و چرا قدرت خدا را محدود و در یک خط خاص محبوس می سازد؟

قرآن کریم می فرماید: ملائکه جسم مرئی هستند یا متشکل به شکل جسم مرئی می شوند، می آیند با پیغمبران خدا می نشینند، مریم و همسر ابراهیم، علیهما السلام، آنها را دیده اند. سخنانشان را شنیده اند اینها می گویند ملائکه حتماً مجردند و... حرف همین است که زبان شرع و زبان و اصطلاح قرآن و حدیث این اصطلاحات نیست و مفاهیم عرفی این دو زبان اگر نه در همه جا در بسیاری از موارد متحد نیست.

سیر در آن مکتب های غیر مأثور از وحی و شرع، گاهی منتهی به ضلالت هایی در مبدأ و یا معاد مثل انکار معاد جسمانی و یا انکار بعض ضروریات مثل معراج جسمانی می شود در حالی که مکتبی که شرع به آن ارشاد نموده و قرآن و عترت مردم را به آن هدایت می نمایند این خطرات را ندارد و این

مطلب منافات با این ندارد که گاه بعضی اختلافات به واسطه جهل به اصطلاحات باشد، اما همیشه اینطور نیست، بویژه در عرفا بسیاری هستند که به هیچ وجه نمی‌توان گفته‌ها و روش آنها را با مکتب قرآن و حدیث توفیق داد.

مضافاً بر این که چرا با اصطلاحاتی که منشأ تفرقه و سوء تفاهم شود سخن بگوییم؟ چرا با رمز و اصطلاح حرف می‌زنند تا دیگران نتوانند بفهمند با این اصطلاحاتی که به کار برده اند چه مذهب و عقیده‌ای دارند و چرا خود را در معرض تهمت و افترا قرار می‌دهند؟

این که نوشته‌اید برای اظهار نظر در هر علمی و نظری باید منظور و مراد قائل را فهمید سخن درستی است، ولی عذر متصوفه و فلاسفه‌ای که همیشه به واسطه کلماتی که خلاف ظواهر شرع گفته‌اند مورد اعتراض شده‌اند همین بوده است که دیگران را متهم به عدم فهم به قول خودشان، اصطلاحاتشان کرده‌اند و جواب این است که چرا اصطلاح باید به لفظی باشد که با شرع و ظاهرش مخالف باشد و ظاهر آن کلامی که می‌گویند مؤمنانه است کافرانه باشد؟ چرا مثلاً کسی بگوید

“سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها”؟

آیا اگر در مسأله حدوث عالم (ماسوی الله تعالی) که مفهومی مسبوق بودن به عدم خارجی است و متبادر از لفظ خلق و جعل و امثال این لغات است معنایی اصطلاح کنیم که بر حسب لغت و عرف از لفظ حدوث استفاده نمی‌شود می‌توان آن را به شرع و ظاهر کتاب نسبت داد و توحید و تفرد حق را

به عدم حدوث و مسبوق نبودن به عدم خارجی زیر سؤال برد و مثلاً بگویند: مراد از حادث و حدوث عالم که از مثل خالق و بدیع استفاده می شود حدوث ذاتی است که معنایش این است که شیء بالذات استحقاق وجود ندارد و مسبوق به عدم ذاتی است که مستلزم سبق علت فاعلی بر وجود آن و به عبارت دیگر مسبوقیت وجود شیء به غیر و معلولیت اوست که بگویند: مفهوم حدوث و احداث و خلق و خالق و مخلوق و ایجاد و وجود در عرف و لغت همین مسبوقیت به علت است و با تقارن وجود معلول با علت و عدم انفکاک وجود آنچه معلول اول است از علت اولی یعنی واجب الوجود منافات ندارد و مسأله حدوث اشیا و قدم باری تعالی را بر خلاف آنچه از نصوص استفاده می شود و انبیا بنا به فرموده جمعی از بزرگان بر آن اجماع دارند در این معنای متحدت خلاصه کرده و معنای مفهوم از آیات و روایات را که مسبوقیت عالم به عدم خارجی است انکار کنند و

“کان الله و لم یکن معه شیء”

را بی الحاق

“و الا کما کان”

به آن برخلاف ظاهرش به عدم کون ذاتی اشیا با کون حضرت باری تعالی (نه کون خارجی آنها) تفسیر نمایند ۱ و با این تشبثات امکان بلکه وجوب تقارن معلول را با علت وجوداً، کافی در صدق حدوث و احداث و صحت اطلاق خلق و خالق و مخلوق بگویند.

حدوث اشیا و قدم باری تعالی بر حسب آیات کریمه و احادیث شریفه اوسع از این اصطلاح حدوث ذاتی و قدم ذاتی است و خداوند متعال گر چه منزله از این لا استحقاقیت است و غیر او همه این لا استحقاقیت را دارند و بالذات استحقاق وجود ندارند و بالذات مسبوق به عدم ذاتی هستند اما مطلب در حدوث و قدم به این اصطلاح تمام نمی شود. باید بدانیم که هیچ معلول و مسبوق به وجود خدا که مسبوق به عدم ذاتی است با وجود خدا بالوجود و بالتحقق تقارن ازلی ندارد و به عبارت دیگر تقارن وجود معلول با علت و ظل و ذی الظل و فیض و مفیض مسبوقیت معلول به وجود علت نیست و غیر از ربط وجود معلول به وجود علت مفهومی ندارد و این اصطلاح سازی ها و تقسیم قدم و حدوث به ذاتی و دهری و غیرهما آیات و احادیث را از دلالت و نصوصیتی که بر حدوث ماسوی الله بعد از عدم دارند ساقط نمی سازد و مفهوم مبین و روشن عرفی آنها را عوض نمی کند و آنها را مجمل و بی دلالت نمی کند. البته قدم مطلق و ازلیت محضه حقه مختص به ذات بی زوال باری تعالی است اما دائره مفهوم آن واسع از این است که با این اصطلاحات تحدید و تضییق شود چنانکه مفهوم حدوث و حادثات و مخلوقات که شامل آنچه آنها را عقول و قواهر اعلون و هر چه بگویید می شود اوسع از این لا استحقاقیت ذاتی است که از هیچ یک از نصوص مفهوم و متبادر نشود. هر حادثی بر حسب این همه نصوص وجودش مسبوق به عدم خارجی است که طبعاً این لا استحقاقیت ذاتی نیز برای او ثابت است و در عین حال قول به مسبوقیت ماسوی الله به عدم خارجی منافی با دوام فیض و عدم انقطاع آن نیست چنان که ناگفته نماند که اکتفاء به قول به حدوث ذاتی علاوه بر آنکه مساوی با قول به تعدد

قدماء است با عقاید اسلامیة دیگر و هدایت های کتاب و سنت نیز مغایر است و از جمله مستلزم قول به ایجاب است که خواجه طوسی حدوث عالم یعنی مسبوق بودن آن را به عدم خارجی دلیل نفی ایجاب می شمارد و می فرماید:

“وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب”.

نکته دیگر: در این مسأله که امکان در وجود غیر از امکان در ماهیت است گفته شده است: مراد از امکان در وجود این است که وجودات امکانی تعلق ذاتی و ارتباط حقیقی به وجود واجب دارند نه این که وجود ممکن مثل ماهیت نسبت به موجودیت متساوی الطرفین باشد زیرا این معنی معقول نیست البته این بنابر قول به اصالة الوجود است و این که وجود امری حقیقی و ماهیت امری اعتباری و غیر حقیقی است و بنابراین با این که ماهیت امری اعتباری و غیر حقیقی است طرح این که ممکن الوجود آن است که هیچ یک از وجود و عدم نسبت به او ضروری نباشد بی معنی است زیرا آنچه واقعیت دارد وجود ممکن است یعنی وجود مرتبط، و اما ممکن الوجود یعنی ماهیت، امری حقیقی نیست و از حدود و تعینات وجود منتزع می شود.

در اینجا این سؤال پیش می آید: آیا این وجود که عین تعلق و ربط است و وجود ممکن است که فقرش غیر از فقر متصور در ماهیت است حادث است یا قدیم است و نحوه ارتباطش با وجود واجب چگونه است؟ مخلوق است یا مربوط؟ و تحقق آن از لحاظ وجود و عدم متساوی الطرفین است یا نه؟

و این که می گویند نسبت آن به وجود مفیض از نسبت نور آفتاب به آفتاب و نسبت سابه به صاحب سایه (ظل و ذی الظل) به مراتب لاتعد و لاتحصی اتمّ و اکمل و اقوی است حادث است یا قدیم؟ اگر می گویند حادث است معنی و مفهوم آن را به گونه ای که از ظواهر شرع هم قابل استفاده باشد بیان نمایند.

و باز هم یک نکته: این که گفته شود از برای وجود افراد خارجیّه و حقایق عینیّه ثابت است که به خودی خود متحقق و موجودند و موجودیت در مرتبه ذات آنها محقق است و ماهیات اشیا به آنها موجود و متحققند قابل مناقشه است که هر استدلالی بر آن بنمایند مانند شبهه در مقابل بدیهه است. شما به هر کس مراجعه کنید می گوید غیر از حقایق متمایزه از یکدیگر، غیر از انسان، سنگ، درخت، آب، عنصر، اتم، روح، جسم... چیزی نیست و هر چه هست همین ها است. انسان تحقق دارد، شمس و قمر و زمین و آسمان همه تحقق دارند و حقیقت و واقعیت و خارجیت دارند. چیزی که تحقق از او باشد و آنها به او وجود و تحقق غیر حقیقی و اعتباری داشته باشند غیر از آنها نیست. فلسفه ای که منتهی به انکار تمام این حقایق گردد و اصالت و حقیقت آنها را نفی کند و همه را افراد یک حقیقت ببیند اگر چه وحدت سنخی وجود بگوید در اذهان متبادر نمی شود. هر چیزی همان خود آن چیز است و وجود هم اگر چیزی باشد همان خود وجود است که غیر از حقیقت اشیا دیگر است، و الله تعالی هم همان الله تعالی است که حقیقت ذات او منزّه از درک عقل و مشابّهت و

مماثلت با اشیاء دیگر است و وجودش و تحققش و ازلیت و قدم و ابدیتش و همه صفات کمالیه اش بالضروره ثابت است. حقیقت او وجود نیست.

چون اگر قائل به وحدت سنخی وجود باشید لازم شود غیر او با او در حقیقت مشارکت داشته باشند، و اگر قائل به وحدت شخصی وجود باشید نسبت به کثراتی که بالضروره تحقق دارند اگر نفی وجود می کنید یعنی آنها را متحقق می دانید ولی حقیقت آنها را وجود نمی گوئید در این صورت اگر آنها را مخلوق و وجود را خالق می دانید به همان مسلک اهل وحی و شرع نزدیک شده اید با این تفاوت که می گوئید کنه حق وجود است و حقیقت وجود قابل درک نیست، در حالی که ما در اسماء حسنی اسمی که معرف چستی ذات باشد نداریم و ذات خدا را در این حد هم منزّه از درک و شناخت می دانیم و اگر رابطه علت و معلول و تجلی و ظهور می دانید با مثل لم یلد و لم یولد و مبانی دیگر در الهیات مغایرت می یابد.

و اگر می گوئید خدا وجود است یعنی ذاتش قابل درک و قابل اخبار از آن نیست که بگوئید (الله وجود) در این صورت از پیش خود اسمی برای خدا جعل کرده اید. در اینجا همان مسأله توقیفیت اسماء حسنی پیش می آید و سؤال از این که وجه این تسمیه چیست؟ اگر این است که چون وجود قابل درک نیست به خدا وجود می گوئید باز اشکال عود می کند، و اگر وجه دیگر است باید مناسبتی برای آن بیان کنید و بالجمله الله، تعالی و جل اسمه و عز شأنه، الله است، هیچ چیز از اشیا در

حقیقت ذات با او شریک نیست و تمایز آنها از او در حقیقت به شدت و ضعف و علیت و معلولیت نیست. حقیقت و کنه او مخفی و منزّه از ادراک غیر است.

اطلاق وجود بر او و سائر افراد وجود که می گویند دارای افراد خارجیّه و حقائق عینیّه است به علت اشتراک آنها در حقیقت و این که همه افراد خارجیّه وجود و مصادیق او هستند صحیح نیست و شرک گونه است هر چند بگوئید حقایق وجودیّه غیر از وجود باری تعالی همه ممکن هستند و معنی امکان آنها تعلق ذاتی و ارتباط حقیقی آنها به وجود حضرت حق است.

۱۰. این که می فرمایید قول به وحدت وجود به جمیع تقاریر آن کفر نیست ما هم نمی گوئیم به جمیع تقاریر کفر است، ولی همین که به بعض تقاریر کفر باشد کافی است در این که غور در این مسائل را خطرناک بدانیم، اگر کسی وحدت وجود را استغراق عارف بداند که در توجه به خدا و صرف نظر از تمام ماسوی حتی به خودی خود نیز توجه نداشته باشد کسی به او ایرادی ندارد. وقتی حسن و جمال یوسف زنان مصر را آن چنان واله و از خود بی خود کرده باشد که قرآن مجید می فرماید:

“فلما رأينه أكبرنه و قطعن ایدیهن”

معرفت خدا و آیات جلال و جمال او اگر سالک را فقط به او مشغول دارد جای شگفتی نیست و اگر چنان از ماسوی غافل شود که بگوید:

“ما رأیت شیئاً سوی الله”

عجب نیست که البته معنای وصول به این مقام این نیست که چیزی سوی خدا ندیدم چون هر چه را دیدم خدا بود، بلکه معنایش این است که اغیار را ندیدم نه این که اغیار را او دیدم. غیر او را ندیدن عدم رؤیت غیر است که با تحقق واقعی و خارجی او منافات ندارد و غیر را او دیدن معنایش همه او بودن و او همه بودن است و ما رأیت شیئاً سوی الله معنایش این است که سوی خدا را ندیدم چون به دیدن خدا مشغول بودم و اشتغال به او مرا از شغل قلب به غیر او بازداشت. به هر حال اینها یک معانی و لطائفی است که در تعبیر از آن می توان گفت الإیمان بالمعرفة ان لا تری مع الله احداً، ان لا تخاف معه احداً، ان لا تكون واثقاً بغيره، ان لا تكون راضياً بحکم غيره، ان لا تری احداً مالکاً لنفعک و ضررک غیر الله. آنچه که باطل است و کفر است این است که وجود را واحد بگویند و کثرات را مثل امواج دریا تطورات و تعینات او بدانند و الا حتی اگر کسی فقط خدا را متفرد در تحقق یا وجود بداند و تحقق و وجود حقیقی اشیاء دیگر را منکر باشد که مبنای اصالة الوجود را در بحث اصالة الوجود قائل نباشد و وجود را واحد شخصی بداند و قائل به کثرتی نباشد و اشیاء دیگر را اوهام بداند اگر چه این رأی با آیات بسیار قرآن کریم و روایات و ضرورت عقل و نقل و وجدان مخالف است و از جهاتی منجر به انکار ضروری می گردد اما عقیده به توحید و لیس کمثله شیء را خدشه دار نمی سازد غیر از این که ظاهر لیس کمثله شیء سالبه به انتفاء محمول است و بنابراین نظر مفادش سالبه به انتفاء موضوع است یعنی چیزی نیست که مثل او باشد.

۱۱. کلام آغازین کتاب آغاز و انجام (سپاس خدایی را که آغاز کاینات از او است و انجام همه با او است بلکه همه خود او است) به ظاهر مبهم بلکه نادرست است زیرا همه اوایی و او همه ای با آیات قرآن و روایات در تعارض است و حتماً مراد بزرگواری مثل خواجه، علیه الرحمه، که آثار و تألیفات جاودان و ارزنده اش همه در راستای مکتب انبیاء و تأیید مذهب است چنین ظاهری نیست، بلکه کلام مثل او ظاهر در این معنی نیست. مثل او که حتی در اسماء الله الحسنی می گوید اگر از شرع نرسیده بود شرط ادب این بود که ما همین اسماء مأثوره را از جانب خود بر او نگوییم و او را به آن نخوانیم زیرا شاید اگر از جهاتی که ما دریافته ایم کمال حضرت باری باشد از لحاظ دیگر که بر ما مخفی مانده باشد نقص باشد، از حدود دلالت و هدایت نصوص شرعیه فراتر نمی رود. این جمله معنایی و مضمونی از (انالله و انا الیه راجعون، و لاحول و لا قوه الا بالله، و قل کل من عندالله، و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی) و اینگونه بیانات و هدایت های معرفت آموز شرع است که ربانیت و رزاقیت و مدبریت و تصرف عام و تام او در کاینات مستمر است آنچنان که هیچ کس نباید تصور کند که قرآن و حدیث در توحید نکته ای و چیزی را که محتاج به بیان باشد، العیاذ بالله، کم گذاشته و بیان نکرده باشد.

۱۲. راجع به این که آن فیلسوف که به او اطلاق عارف ۲ اولی است قائل به تجسم هست یا نیست در دفاع از او و سخنان مخالف ظواهر شرع این گروه متوسل شده اید به "لکل قوم اصطلاح" و اشکال کننده را جاهل یا غافل از اصطلاح شمرده اید کافی در رفع ایراد نیست، چرا ما مجاز باشیم که

مقاصد و مطالبمان را با اصطلاحات کفرآمیز و برگرفته از گبران و هندویان و دیگران بیان کنیم و اصطلاحات شرع را مورد توهین قرار دهیم و دامنه این عذر را گسترش دهیم تا همه در کفرگویی مجاز شوند و لکل قوم اصطلاح بل لکل احد اصطلاح بگویند و اصلا خود تجویز این اصطلاح سازی کفرآمیز و حکم به جواز آن خلاف ضرورت نیست و چه حکمی دارد؟ در حالات یکی از همین عرفا نوشته اند که در گفتن کلمه توحید فقط “لا إله” می گفت و از گفتن “الا الله” خودداری می کرد و عذرش این بود که من در نفی مستغرقم و هنوز به اثبات نرسیده ام و عجیب تر که می گویند وقتی سرش را بریدند شنیدند سه مرتبه گفت “الا الله” حال قضاوت با شما است.

آخر این چه حرفی است که انسان بگوید: الجسم ذوابعاد ثلاثه و برای جسم اقسامی ذکر کند و یک قسم را خاص خدا بداند؟ آیا آن گروه از اشاعره و مجسمه که می گویند ما در ید و عین و وجه چیزی نمی گوئیم و آن را معنی نمی کنیم کلامشان بهتر است یا کلام این شخص؟

اما این که نوشته اید آن بزرگ که به این قائل به جسم الهی ایراد گرفته است غافل از این بوده است که این نظر مبتنی بر (بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها) است و سپس به کلام نهاییه الحکمه استشهاد کرده اید که گفته است: حمل بسیط الحقیقه بر اشياء حمل عرفی و شایع صناعتی نیست زیرا حمل به این قسم موجب ترکب ذات از حیثیت کمال و نقص اشیا می شود بلکه حمل حقیقه و رقیقه است و مفهومش این است که ذات واجد کمال هر موجودی مثل جسم به نحو اعلی و اشرف است که از آن تعبیر به جسم الهی می شود. پس خدا همه اشياء است همه اشياء نیست و به قول او “تمام

کل شیء "است، و به تعبیر حقیر که اهل این اصطلاحات نیستم و از آغاز با اصطلاحات قرآن و حدیث
آشنایم کردند چون همه کمالات از وجود است و مقول به تشکیک است آنکه اکمل و اتم است یا
تمام و کمال وجود است کمالات همه را دارد و نمی شود نداشته باشد. چراغ هزار شمعی نور چراغ
صد شمعی و ده شمعی را دارد و یک شمعی و آن چراغ ها هم نیست.

صرف نظر از اشکالاتی که بر این قاعده شده است و این که بنابر وحدت سنخی وجود خدا همه اشیا
نیست چنان که نور چراغ هزار شمعی نور صد شمعی و ده شمعی نیست و بنابر مبانی دیگر که
وحدت شخصی وجود بگویند این کلام از وحدت وجود باطل سر در می آورد به هر حال این را
جسم الهی یا شیء دیگر الهی نمی توان گفت و معنی و مفهوم درستی ندارد.

و مخفی نماند که ما در اینجا در مقام رد و ایراد به این مطالب نیستیم. فقط می گوئیم غور در این
مسائل تکلف زاید است و از کسی نخواستند که معرفت به (بسیط الحقیقه و...) پیدا کند و اگر
کسی در این مباحث وارد شد و سر از شرک و کفر و خلاف واقع درآورد مسئول است و معذور
نیست چون مصونیت از خطا در این مباحث تضمینی نیست. لذا مثل مرحوم آملی شارح منظومه
سبزواری نسبت به سبزواری و مثل مرحوم محقق آشتیانی آقا میرزا احمد نسبت به ملا صدرا آنطور
اظهار نظر می کنند که معروف و مشهور است.

به هر حال ما پناه می بریم به خداوند از عرفان و فلسفه ای که در نتیجه آن خدا را جسم بدانیم یا جسم بخوانیم.

۱۳ . راجع به این که گمان کرده اید از جهت اخبار از کنه، فرقی بین (الله وجود) و (الله موجود) نیست و هر دو جمله متضمن تکلم در ذات خدا است باید توضیح بدهیم که اگر بگوییم (الله وجود) یا (خدا هستی است) یعنی حقیقه الوجود یعنی کنه او هستی است. بلی اگر وجود را ثبوت و تحقق خارجی شیء بگوییم معنایش حمل نفس تحقق و ثبوت خارجی بر او است، امری که خارجاً تحقق دارد ولی عین شیء و کنه شیء نیست. اما (الله موجود) یا (خدا هست) معنایش این است که الله ثابت و متحقق و خدا هست و خدای ذی الثبوت و ذی التحقق است. در این جمله چیزی که نیست خبر از کنه و حقیقت ذات موضوع است و اگر وجود را امری حقیقی بدانیم که کنه و حقیقت همه اشیا است تعبیر از الله موجود موهم ترکیب است مگر این که بگوییم وجود و موجود مترادفند. به هر حال در اطلاق موجود بر باری تعالی معنی اشتقاقی و اتحادی که در باب افعال است ملحوظ نیست و منسلخ از آن است.

حاصل این که تعیین کنه خدا به حقیقتی که می گوئید حقیقت همه اشیا است شرعاً مجاز نیست بلکه اگر آن حقیقت را فقط ذات حق بگویند و خدا را در تحقق به آن حقیقت متفرد بدانند تعبیر از خدا به آن یا تعبیر از آن به خدا جایز نیست.

فرق است بین این که گفته شود “الله کنهه لایدرک” کنه خدا درک نمی شود، و این که گفته شود “الذی لایدرک کنهه هو الله” آنکه کنهش ادراک نمی شود خدا است. الله وجود او موجود بنابر اصالة الوجود معنایش این است که خدا آن چیزی است که کنهش ادراک نمی شود و بالمطابقه اخبار از تحقق نیست اما بنابراین که معنای وجود ثبوت و تحقق باشد معنای جمله این است که خدا ثابت و متحقق است و اخبار از ثبوت و تحقق است.

به هر حال این مبنای اصالة الوجود توالی بسیار دارد که همه یا بیشتر با ظواهر قرآن مجید و نصوص شرعیه منافات دارد و اگر هم دست و پا کنند در جایی ظاهری و خبر ضعیفی پیدا کنند در برابر آن همه نصوص قابل اعتنا نیست. این حرفها نه مکتب وحی را تثبیت می نماید و نه حتی بسیاری از فلاسفه را که در عصر ما اکثریت دارند قانع می کند.

در خداشناسی چنانکه مکرر گفته ایم تا همان مرزی که انبیا تبلیغ کردند و بلاغ مبین داشتند باید به معرفت رسید. فراتر از آن قدم گذاشتن یا تزییع عمر و اوقات و عقب ماندن از امور دنیا و آخرت و یا معرض گمراهی است. شما به چند نفر فیلسوف مسلمان که توانسته باشند در میان این گیرودارهای مباحث فلسفی گلیم خود را سالم از آب بیرون بیاورند نگاه نکنید. همه آنها نمی شوند و اما عرفاء و آنها که عرفان و فلسفه را با هم در آمیختند و این معجون جدید را آوردند نمی توان به هیچ وجه به سلامت فکر و عقیده آنها اعتماد کرد. یکی از کتاب فروشی ها را می شناسم که بیشتر کتاب هایش کتاب های عرفا است که بیشتر هم سنی هستند و متاسفانه عرفاء به اصطلاح شیعه نیز آنها را در حد

نزدیک به ائمه، علیهم السلام، تجلیل و احترام می نمایند. این کتاب ها را بخوانید و منصفانه ببینید چه خبر است و تا کجا این گروه از مکتب انبیاء و ائمه، علیهم السلام، پرت افتاده اند، و با چه اشتغالات واهی خود را سرگرم و امت را از پرداختن به علوم نافع و موجبات ترقی و تکامل دنیا و آخرت بازداشته اند.

۱۴. راجع به نظام علیت و معلولیت که می گوئید بر اساس برهان استوار است اولاً مگر نظام خالقیت و خلقت و مخلوقیت و جاعلیت و جعل و مجعولیت بر اساس برهان استوار نیست؟ مگر کسی گفته است در ایمان به مبدأ و عالم غیب از عقل و فطرت بی نیازیم؟ این همه آیات بلند و معرفت آموز قرآن همه بیان عالم خلقت و هویت ماسوی الله و مخلوقیت و مجعولیت همه است و در همه عقل و بصیرت و فکر و فطرت بشر بسیج شده است.

و ثانیاً نظام علیت و معلولیت اگر به این معنی باشد که هیچ پدیده ای بدون پدید آورنده نیست و به تعبیرات مختلفی که گفته اند مثل این تعبیر خواجه:

“الموجود ان كان واجباً و الا استلزمه لاستحالة الدور و التسلسل”

یا به تعبیرات دیگر که در قرآن مجید و احادیث و نهج البلاغه و اشعار شعراء بسیار است، کامل و تمام است.

قال الله تعالی:

“ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون”.

و قال امیرالمؤمنین، علیه السلام:

“البعرة تدل علی البعیر، و اثر الاقدام يدلّ علی المسیر، أفسماء ذات ابراج و ارض ذات فجاج لا یدلان
علی اللطیف الخبیر”

و قال الامام الرضا، علیه السلام، فی جواب من قال له: ما الدلیل علی حدوث العالم؟ قال، علیه السلام:

“انت لم تكن ثمّ كنت و قد علمت انه لم تكون نفسک، و لا کونک من هو مثلك”

و قال الشاعر:

ايا عجباً كيف يعصى الاله ام كيف يجحده الجاحد

و لله في كل تحريكه و في كل تسكينه شاهد

و في كل شيء له آية تدل علی انه واحد

و شاعری به فارسی می گوید:

نشاید وجود جهان بی خدا چگونه بود بی خدا ابتدا

از این خفتگان بامداد قدم که سر برگرفتی ز خواب عدم

که بر نیستان بانگ هستی زدی چگونه وجود از عدم آمدی

بباید یکی هستی خانه زاد که بر وی بود جمله را اعتماد

و شاعر دیگر می گوید:

گدایی را گدایی میهمان شد گدا بهر گدا جویای نان شد

ز مسکینان کو یک نان طلب کرد کفی نان از پی مسکین طلب کرد

نشد کارش از آن بیمایگان راست که نتوان حاجت الا از غنی خواست

چه در وحدت چه اندر لاتناهی دهد امکان به نفی خود گواهی

زهی در وحدت وجود و غنا پیش جهان از تو غنی و بی تو درویش

گدایان گه کم و گه بیش باشند همه بی مایه و درویش باشند

ناصر خسرو می گوید:

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو محال دهری شیدا را

بنگر بچشم خاطر و چشم سر ترکیب خویش و گنبد خضرا را

خط خط که کرد جزع یمانی را خوشبو که کرد عنبر سارا را

در این معنی آیات و روایات و کلمات بزرگان و اشعار نغز پر معنای شعرای با معرفت به قدری در نظر است که اگر ادامه دهیم صفحه های بسیار این دفتر را شامل می شود و اما کل آنچه در این باب از انواع بیانات معرفت آموز قرآنی و روایی و نظم و نثر است با دهها و بلکه صدها کتاب به پایان نخواهد رسید.

“قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي و لو جئنا بمثله مدداً”.

اینها همه نظام خلقت و عظمت خالق و حاجت و نیاز مخلوق را بیان می کند. همه تراوش عقل بشر است، همه عالم را فعل الهی می دانند و می گویند:

فعلی بس محکم است گیتی و باشد فعل محکم دلیل حکمت فاعل عالم را

صنع خدا و ابداع و ایجاد خدا و تجلی خدا با فعلش می دانند. علت و معلول و تجلی ذات و ظاهر و ظهور و مظهر نمی گویند.

تعبیر به علت از خدا و خالق و کسی که انبیاء و رسل خود را رسول و فرستاده او معرفی کرده و او را فاعل این همه افعال اختیاری و ارادی و غیر ایجابی می دانند نارسا است و با آنچه از این اوصاف فهمیده می شود سازگار نیست و به ویژه با آنچه که بر اساس این اصطلاح بر آن مرتب می نمایند و نظام کار خدا و ربط کاینات را به او تنظیم می کنند و عوالمی که می سازند اگر چه می گویند بر اساس برهان است به قصه ها و توهمات شبه است و خلاصه به تعطیل و مسائل دیگر می انجامد. از

علت و معلول اگر عدم اراده و اختیار مفهوم نشود اعم بودن آن از اراده و اختیار و جواز تحقق آن بالایجاب فهمیده می شود، در حالیکه از اصطلاح قرآنی خالق و خلقت و مخلوق و جاعل و جعل و مجعول و رازق و و رزق و مرزوق و حافظ و حفظ و محفوظ و مصوّر و تصویر و صورت و...همه اراده و اختیار و عدم ایجاب مفهوم می شود.

مثل این کلام که از نهایه الحکمه ص ۲۷۶ نقل کرده اید با همان معنای ظاهر از علیت و معلولیت سازگار است و با صاحب اوصاف قرآنی خالق و جاعل و رازق و حافظ و راتق و فاتق و قادر و متکلم در جهتی که بیان شد متصادق المفهوم نیستند. کلام نهایه الحکمه به نقل شما این است: “الواجب بالذات وجود بحث لا سبیل للعدم الی ذاته و لا یسلب عنه کمال وجودی لان کل کمال وجودی ممکن فانه معلول مفاض من علته و العلل منتهیة الی الواجب بالذات و معطى الشیء لایکون فاقداً له فله تعالی کل کمال وجودی من غیر ان یداخله عدم فالحقیقه الواجبه بسیط بحث فلا یسلب عنها شیء...فان قیل لازم ما تقدم من البیان صحه الحمل بینه تعالی و بین کل موجود و کمال وجودی و لازمه عینیة الواجب و الممكن تعالی الله عن ذلك و هو خلاف الضرورة قلنا کلا و لو حمل الوجودات الممكنة علیه تعالی حملاً شایعاً صدقت علیه بکلتا جهتی ایجابها و سلبها و حیثیتی کمالها و نقصها اللتین ترکبت ذواتها منها فكانت ذات الواجب مرکبة و قد فرضت بسیط الحقیقه هف بل وجدانه تعالی بحقیقته البسیطة کمال کل موجود وجدانه له بنحو اعلى و اشرف من قبیل وجدان العلة کمال المعلول مع ما بینهما من المباينة الواجبه لامتناع الحمل و هذا هو المراد بقولهم (بسیط الحقیقه

كل الاشياء) و الحمل حمل الحقیقه و الرقیقه دون الحمل الشایع، و قد تبین بما تقدم ان الواجب لذاته تمام کلی شیء” و به این بیان عین ایرادی که بیان شد وارد است. در این بیان هر کمال وجودی ممکن معلول مفاض از علت خود است تا منتهی بعله العلل که واجب بالذات است شود. کمال وجودی ممکن بنابراین بیان معلول است و مفاض از ذات علت نه مخلوق و خلق خالق.

بنابراین بیان که فاقد شیء معطی آن نخواهد بود این اعطا و اعطا چگونه صورت می پذیرد؟ از خود شیء ولادت می یابد و شیء واجد کمال او هست یا به ابداع و خلقت صورت می گیرد که لازم می شود تخلف معلول از علت و الا ایجاب و تعدد قدما یا اصلا تجلی و متجلی و دریا و موج و حبر و حرف و این حرفها است و همه جدایی ها از تطورات و تعینات است و گرنه معطی و معطی بلکه معطای حقیقی وجود ندارد.

به هر حال ما نمی گوییم که مراد از این کلام چیست این قدر می فهمیم که این تعبیر غیر از تعبیر قرآنی خالق و خلق و مخلوق است و اینجا اگر می گوئید معطی شیء فاقد آن نخواهد بود در خالق و مخلوق ما این برهان را نمی آوریم. ما یک مفهوم کلی به نام وجود مثل انسان و جماد و نبات که افرادی از وجود ممکن (صفت و موصوف نه مضاف الیه) و وجود واجب داشته باشد فرض نمی کنیم و واجب الوجود یعنی واجب التحقق را غیر از ممکن الوجود می دانیم و بر حسب ظواهر قرآن و سنت حقیقت واجب را غیر از حقیقت ممکن می دانیم. شما می گوئید پس صدور اشیا را چگونه توجیه می کنید و جواب فاقد شیء معطی آن نخواهد بود را چه می دهید؟ می گوییم ما صدور اشیا

را به قاعده علیت و معلولیت نمی‌گوییم و ذات حق را علّه العلل نمی‌خوانیم تا لازم شود در مقابل فهم همه از تحقق اشیاء متمایزه و حقایق متعدده و لا اقل حقیقت خالق و حقیقت مخلوق، حقیقت واحده ذات مراتب و فرد ممکن و واجب بسازیم. ما خدا را از خلقت اشیاء متباین بالذات با ذات اقدس و اعلاّی خود عاجز نمی‌دانیم و خلق مخلوقات را دلیل بر این قدرت می‌دانیم و او را از مجانست با مخلوقات منزّه می‌دانیم.

خلاصه نمی‌توان انکار نمود که مفهوم علت با مفهوم صانع و جاعل و خالق و الذی خلق الانسان، و خلق کل شیء متباینند و مترادف نیستند و با توجیه و تأویل نمی‌توان این معانی را به هم نزدیک کرد. در عرف آتش را علت حرارت و نور را علت روشنایی و... می‌دانند و شما هم وجود واجب را علت وجود ممکن می‌گویید اما فاعل را علت فعل و جاعل را علت جعل نمی‌گویید.

در اسماء حسنی اسمی نداریم که به مفهوم علت نزدیک باشد.

و ثالثاً آنچه را می‌گویند بر آن برهان اقامه شده است که هر چیزی علت هر چیزی نیست یا هر معلولی علت خاص خود را دارد اگر چه قضیه دوم با معجزات انبیاء در تنافی است آن در عالم مادی یا عالم امکان و غیر الله تعالی است. اما این که ذات باری تعالی علت همه چیز هست یا نیست یا این که غیر از واحد از او قابل صدور نیست برای آن توالی فاسده ای که فرض می‌کنند صغری و کبری قابل مناقشه است.

ما که حقیقت ذات او را نشناخته و نخواهیم شناخت چگونه می توانیم این تفصیل را بر او تحمیل کنیم و او را چنین یا چنان بدانیم. هر صفتی یا هر کاری که نسبت آن به ذات باری تعالی توقف بر شناختن کنه و حقیقت او داشته باشد نسبت دادن آن به ذات او، عز اسمه الاعلی و تبارک و تعالی، فضولی و الحاد در اسماء است مگر این که از طریق وحی اطلاق آن بر آن ذات بی زوال ثابت باشد. بیشتر اسماء حسنی یا بسیاری از آنها شناخت و معرفتشان توقف بر معرفت ذات ندارد و از قبیل خالق و رازق و از صفات فعل است.

و رابعاً این سنخیت که بین علت و معلول گفته می شود در صورتی است که ذاتیات اشیاء را مجعول بالعرض بگویند و به

“ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها”

هم تمسک جسته اند اما اگر این احتمال را مطرح کنند که ذاتیات نیز مجعول بالاستقلال هستند همانطور که در

“یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم”

گفته شده که ظاهر این است که نار با حفظ هویت ناریت برد و سلام شود و انقلاب ماهیتی در کار نیست همانطور که سنت الهیه بر این جاری شده که آتش بسوزاند تغییر این سنت برای همیشه یا در

مورد خاص به امر خدا جایز است، اگر این احتمال در بین باشد که باسعه قدرت حق هم مناسب تر است، اصل این سنخیت بی معنی می شود.

به هر حال ما نمی خواهیم این بحث را دنبال کنیم و حتی بگوییم اگر انقلاب ماهیت مقدر الله است چرا جلوگیری از تأثیر آنچه شما علت می گوئید جایز و مقدر او نباشد و چار منع علت از حصول معلول باذن الله امکان نداشته باشد؟ اصلاً این حد و حدود و مرزها برای علیت و علت و معلول از کجا ثابت می شود و خدا فاعل بالایجاب می گردد؟ فقط می گوئیم خداشناسی و معارف حقه در حدی که انسان عقلاً و شرعاً به آن مکلف است بدون ورود در این مباحث به قول شما عقلی و مورد اختلاف و رد و ایراد و بدون التزام به این لوازمی که

“ما انزل الله بها من سلطان”

است و صرفاً نتیجه نظر عقلی شخصی و گاه لوازم معلوم الفساد و خلاف ظواهر شرع دارد ممکن و میسر است و این بحث ها که فی الجمله منهی عنه بودن آن ثابت است با این اهتمام و بسط و تفصیل خلاف مکتب شرع و انبیاء و فضولی و گستاخی است. حد و مرز عقل و نقل از هم جدا است ولی شرع می تواند عقل را از ورود در بعض مباحث نهی نماید و عقل به حکم خودش باید از آن تبعیت کند. فقط در آن مباحث که حجیت شرع و اثبات لزوم آن صغری و کبری بررسی می شود و حجیت شرع بر اثبات یا نفی در آن مباحث توقف دارد این عقل است که مستقل است و شخص اگر با تحرّی

و تفحص به نتیجه نرسید به حکم شرع نیز معذور است. مثلاً مثل عالم برزخ یا سؤال نکیر و منکر که بر حسب دلائل شرعیه حق است اگر شرع بررسی آن را با استدلال عقلی خارج از محدوده دریافت های عقلی بداند با وجود این کسی آن را دنبال و در نتیجه به خلاف اعلام شرع رسید چنین کسی معذور نیست چون می بایست به همان دلیل نقلی اکتفا کند و امری را که دلیل عقلی بر آن نمی توان اقامه کرد به داوری عقل نبرد، به طور اصولی احتمال این که شرع خلاف واقع خبر داده مضرّ به اسلام و ایمان است.

۱۵. ایراد کرده اید: اگر بنا باشد هر کس بگوید ذات خدا چیست یا به عنوان مثال وجود است هر چند حقیقت وجود شناخته نمی شود خبر از حقیقت ذات داده است پس اگر کسی هم بگوید حقیقت ذات خدا منزّه از عقل و ادراک است یا این که خدا جسم نیست یا... خبر از ذات خدا داده است.

جواب این است که بسیار عجیب است که بین این نفی و اثبات و سلب و ایجاب فرق نگذاشته اید. کسی که می گوید کنه خدا قابل درک نیست البته خدا از ذات خدا داده است ولی خبر از حقیقت ذات نداده است. حقیر نگفتم کسی که می گوید: خدا چیست یا وجود است خبر از ذات خدا داده است و خبر از خدا نمی شود داد و، العیاذ بالله، مخبر عنه واقع نمی شود. این همه آیات قرآن و احادیث همه و همه خبر از خدا می دهند ان الله واسع علیم حکیم خبیر بصیر بالعباد، الله لطیف بعباده همه خبر از

اوصاف ذاتیه و فعلیه خدا است پس خبر از خدا دادن اشکال ندارد. آنچه که جایز نیست خبر از حقیقت خدا است خبر از این که خدا وجود است و به عبارت دیگر خبر از حقیقت ذات به طور اثبات و ایجاب خبر از کنه است ولی به طور نفی و سلب از او خبر از کنه نیست. خدا جسم نیست خبر از کنه نیست و به فرض که بگوییم فی الجمله هست معرف کنه نیست. چنان که در صفات ثبوتیه حکم به وجود و واقعیت صفات می شود ولی در صفات سلبيه نفی ترکیب و جسمیت و غیرهما اثبات صفتی واقعی و خارجی نیست.

۱۶. سؤال کرده اید معنای این که خدا وجود نیست و موجود است چیست؟ مگر موجود غیر از شیء له الوجود است. این خود نوعی ترکیب و خلاف بساطت ذات و توحید است.

جواب این است که معنای (الله موجود) این است که متحقق است. موجودیت مفهومی است انتزاعی که از خارجیت اشیاء و تحقق آنها در خارج انتزاع می شود و در خارج یا در ذهن ماوراء موضوعی که بر آن حمل می شود چیزی نیست تا ترکیب خارجی یا ذهنی لازم شود و خلاف احدیت خدا باشد بنابراین وجود که از نفس تحقق انتزاع می شود با تحقق مترادف است.

بنابراین خدا وجود نیست، یعنی آن معنی یا چیزی که اصحاب اصالة الوجود به تحقیق آن در برابر تمام اشیاء قائلند و تحقق واقعی را از آن او می دانند نیست و به آن معنی هم که دیگران می گویند که وجود عبارت از تحقق شیء و حصول آن نه عین آن یا معانی منتزاع از آن است نیست زیرا تحقق

شیء غیر شیء و ذات شیء است. اما به این معنی متحقق و موجود است و این تحقق نه عین شیء متحقق و نه جزء آن است.

اما این که در ضمن یہ روایت داود بن کثیر و جمله:

(یا من هدانی و دلّنی حقیقۃ الوجود علیہ)

استشهاد کرده اید بدون این که بررسی سند آن را بنماییم به نظر می رسد خیلی از معنایش دور رفته اید زیرا:

اولاً: معنای این دعا که به داود تعلیم شده که بگوید معنایی است که او و امثال او آن را می فهمیده اند و به حقیقۃ الوجودی که فلاسفه یا عرفا و اصحاب قول باصالة الوجود با آن غموضت گفته اند قابل تفسیر نیست و دعا به آن از اشخاص عادی کذب و دعوی می شود.

و ثانیاً: وجود یا مصدر است یا به معنای اسم مصدر است یعنی حقیقت فعل ایجاد یا حاصل از ایجاد که همان تحقق و وجود اشیا است که محتاج به محدث و موجد است. معنی این است که ای کسی که حقیقت وجود یعنی ما حاصل منه که موجود و محدث است و محتاج به موجد و محدث است مرا بر او دلالت کرد. در این معنی به عکس آنچه که شما تصور کرده اید وجود بر آنچه که ایجاد شده اطلاق شده نه بر حقیقتی که بر تمام اشیا مقول به تشکیک است یا مطلق است و با تعین و شکل پذیری و خروج از حالت اطلاق به صورت کاینات دیگر در می آید. معنای اول همان مضامین آیات

و روایات است و دال و مدلول هم غیر یکدیگر می باشد بر خلاف دوم که هر دو متحد می شوند و سخن و سؤال از دلالت حقیقه الوجود که مجهول الکنه است پیش می آید و معنی مشکل می شود به هر حال ضعف این تشبثات واضح است.

نگوید معنای

“یا من دل علی ذاته بذاته”

نیز همین است زیرا کلام ما در معنای وجود و اصلی و حقیقی بودن معنای آن است که شما به (دلتنی حقیقه الوجود) بر حقیقی بودن آن تمسک می نمایید و جوابش همان است که ذات و وجود مترادف نیستند.

۱۷ . سؤال فرموده اید مقصود از این سؤال که وجود چگونه وجود می آفریند چیست؟ یعنی این محتاج سؤال نیست. مثل این که شما می گوید خدا آدم می آفریند زمین و آسمان و... می آفریند و آفریده است. جواب این است که حقیقت وجود اگر مثل نور مقول به تشکیک است یا باید در همه مراتب، این حقیقت واحده که عین غنا و بی نیازی و هستی است محفوظ باشد یا این که بعض مراتب آن اگر چه ضعیف باشند بحقیقت و بذاته وابسته به دیگری باشد. بدیهی است این وابستگی ذاتی را نمی توان خلق و آفرینش دانست، و لذا اگر مطلب دنبال شود منتهی به وحدت وجود و اطلاق و تقلید وجود و سبحان من أظهر الاشیا و هو عینها می شود و موجودات مختلف مثل امواج دریا می

شوند که چیزی جز دریا نیست هر چند در ظهور و خفا به واسطه نمودهای مختلف امواج متفاوت باشند. بنابراین خلق و خالق و مخلوقی در کار نیست و همان ولادت و تولد است که چون خدا می دانست در آخرالزمان این افراد متعمق پیدا می شوند سوره اخلاص را نازل فرمود تا ولادتی را که آنها می گویند نفی نماید، و خلاصه این که وجود وجود می آفریند در کلمات این گروه اگر باشد و اگر نفی خالقیت خالق را ننماید معنی و مفهوم معقول و قابل فهمی ندارد. هر چه جمله وجود وجود می آفریند معنایش نامفهوم است، خدا آدم می آفریند، درخت و حیوان و... می آفریند و مفهومش روشن و آشکار است که حتی قرآن می فرماید: *و لئن سألتهم من خلق السماوات و الارض ليقولن الله*.

۱۸. در خاتمه نظر خوانندگان عزیز را به دو نکته مهم جلب می کنیم:

نکته اولی: آیات و روایات در مورد این که خداوند متعال اعلی و اجل از توصیف بشر است و از پیش خود و خارج از هدایت قرآن مجید و احادیث شریفه هر کس بخواهد بر تفصیل این مسائل اطلاع یابد از خطر گمراهی استقبال کرده است بسیار است.

از جمله در موارد متعدد می فرماید:

“سبحان الله عما یصفون، سبحانه و تعالی عما یصفون، سبحان ربك رب العزة عما یصفون”

از حضرت امام رضا، علیه السلام، روایت است:

ان الخالق لا يوصف إلا بما وصف به نفسه...جلّ عما وصفه الواصفون و تعالى عما ينعتة الناعتون” ۳

و از حضرت امیرالمؤمنین، علیه السلام، روایت است:

“ان المؤمن أخذ دينه عن ربه و لم يأخذه عن رأيه” ۴

و هم می فرماید:

“ما وَّحَّده من كَيْفِهِ.” ۵

و از حضرت کاظم، علیه السلام، در حدیث است:

“لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله تعالى في كتابه فتهلك.” ۶

و از حضرت رضا، علیه السلام، است:

“من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه فقد اعظم الفرية على الله” ۷

این فرمایش را با این کلام پیش هم بگذارید تا بفهمید فرق صوفیه و فلاسفه تا کجا پرت افتاده اند.

“ان هوية الحق تعينت و ظهرت بالصورة العيسوية كما ظهرت بصورة العالم كله.”

از حضرت کاظم امام هفتم، علیه السلام، روایت است:

“ان الله اعلى و اجل و اعظم من ان يبلغ كنه صفته فصفوه بما وصف به نفسه و كفوا عما سوى ذلك.” ۸

نکته دوم: این است که در روایات و احادیث صحیحه متواتره تصریح شده که در دین چه اصول و چه فروع فقط باید مراجعه به اهل بیت، علیهم السلام، نمود و نجات و امان از ضلالت و گمراهی منحصر است در تمسک به ولایت ایشان و فراگرفتن معارف دین از ایشان. احادیث مشهور و معروف مثل حدیث ثقلین و احادیث سفینه و احادیث امان هر کدام کافی و وافی است و از آنها به خوبی استفاده می شود که این راه ها و مسالک هیچ کدام تضمین و تأییدی ندارند با وجود این چند خبر دیگر نیز در اینجا نقل می کنیم گرچه مطلب روشن تر از آن است که بر اهل انصاف مخفی باشد. کتاب هایی مثل فصوص و شروح آن و کتاب های دیگر عرفان و حکمت برگرفته از یونان و دیگران و عرفان هندویان و سنّیان که تا عصر ما نوشته شده همه راه های باطل و مخالف و معارض با مکتب اهل بیت، علیهم السلام، است.

شرقا و غربا فوالله لن تجدا العلم الصحيح الا عندنا.

امیرالمؤمنین، علیه السلام، در ضمن خطبه ای می فرماید:

و عندنا اهل البيت ابواب الحكم و ضياء الامر. ۹

و هم می فرماید:

نحن الشعار و الاصحاب و الخزنه و الابواب و لا تؤتی البيوت الا من ابوابها فمن أتاها من غير ابوابها

سمى سارقا. ۱۰

و حضرت باقر، علیه السلام، می فرماید:

كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل. ۱۱.

و هم می فرماید:

ليس عند احد من الناس حق و لا صواب و لا احد من الناس يقضى بقضاء الا ما خرج عنا اهل

البيت. ۱۲.

و الحمد لله اولاً و آخراً،

مشهد مقدس ۲۶ ربيع المولود ۱۴۱۹.

لطف الله صافی.

۱. دلیل بر این که این ذیل به این جمله الحاقی است این است که تقدم محدث بر حادث و علت بر معلول و خالق

بر مخلوق در مرتبه ذات مسلم عندالکلی است و محتاج به بیان و اثبات نیست. آنچه باید بیان شود تقدم زمانی

وجود علت بر معلول یا مسبوقیت معلول به عدم است علاوه بر این که این مطلب در روایات معتبر دیگر به

عباراتی که مثل این ذیل به آنها قابل الحاق نیست وارد شده است مثل (کان الله و لا شیء غیره) و در حدیث دیگر (کان اذ لا شیء غیره) و حدیث دیگر (کان الله و لا شیء معه) و حدیث دیگر (کان اذ لم یکن شیء) و...

۲. مخفی نماند که مشرب فلسفه خاص قدماء خطرش به مراتب از این عرفان اصطلاحی که آن را با فلسفه ممزوج کرده اند و حکمت متعالیه نامیده اند کمتر است.

۳. کافی ۱/۱۳۸.

۴. بحار ج ۴/۳۰۱.

۵. نهج البلاغه خ ۲۳۸.

۶. بحار ۴/۲۹۶.

۷. بحار ۴/۵۳.

۸. کافی ۱/۱۰۲.

۹. نهج البلاغه خ ۱۲۰.

۱۰. نهج البلاغه ح ۱۵۴.

۱۱. الفصول المهمّة ۲۰۳.

۱۲. الفصول المهمّة ۱۵۰.