

بررسی وحدت شخصی وجود در تمهید القواعد

حمدُ خدایی را که تمام حقیقتِ هستی است : (هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن)^۱ و سپاسِ معبودی را که با همه اشیا و اشخاص هست : (هو معکم اینما کنتم)^۲ و ثنا آفریدگاری را رواست که هر چیزی جز او فانی و هالک است : (کل من علیها فان * و یبقی وجه ربّک ذو الجلال و الإکرام)^۳ ، (کل شیء هالک إلا وجهه)^۴ و ستایش پروردگاری را بجاست که به هر سو بنگرید ، چهره او را می یابید : (اینما تولّوا فثمّ وجه الله)^۵ و نیایش به درگاه خدایی سزاست که هر چیزی جز او سراب و باطل است ؛ لذا بنده راستینِ معبودی که « أَصَدَقُ الْقَائِلِينَ » است : (ومن أَصَدَقُ مِنْ اللَّهِ

قیلاً)^۶ ، از زبان صادق مصدّق رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) پس از سرودن

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ * * * * وکل نعیم لا محالة زائل

بهترین جایزه را که « أَصَدَقُ بَیْتِ قَائِلَتِهِ الْعَرَبُ قَوْلَ لَبِيدٍ » باشد ، دریافت کرد.^۷

تحیّت و درود بر تمام فرشتگان تقدیس و تسبیح ، و انبیای تعلیم و تزکیه ، مخصوصاً خاتم آنان و عترت طاهرین وی (علیهم السلام) که مظاهر اسم اعظم اند و تا خدای را با حقیقت ایمان نبینند ، عبادت نمی کنند : « أَفَاعْبُدُ مَا لَا أَرَى » و هرگونه نثار و ایثاری را فقط برای او انجام می دهند ؛ (إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نَرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُوراً)^۸ ؛ به ویژه بر خاتم اولیا و خاتم اوصیا حضرت بقیّة الله ارواح من سواه فداه که تحقّق آیه کریمه (لیظهره علی الدین کلّه)

۱ - سوره حدید ، آیه ۳ .

۲ - سوره حدید ، آیه ۴ .

۳ - سوره الرحمن ، آیات ۲۶ - ۲۷ .

۴ - سوره قصص ، آیه ۸۸ .

۵ - سوره بقره ، آیه ۱۱۵ .

۶ - سوره نساء ، آیه ۱۲۲ .

۷ - اصطلاحات الصوفیة ، ص ۳۵ .

۸ - سوره انسان ، آیه ۹ .

^۹ به ظهور آن مصلح جهانی موکول شده و عصاره سلسله اصفیا و اوصیا در سنت و سیرت او نهفته است و نظام طبیعت با ارتحال وی مختل می گردد.^{۱۰}

غایت حرکت حُبّی خداوند ، همانا پیدایش انسان کاملی است که حبیب اوست و رسالت حبیب خدا ترسیم هندسه محبت است : (ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله)^{۱۱} ؛ لذا مزد پیامبری خویش را به دستور محبوب

جهان هستی ، دوستی عترت طاهرین خود قرار داد : (قل لا اسئلكم علیه اجراً الا المودة فی القربی)^{۱۲} و این مودت از بارزترین مصادیق حسنه است ، چون در تلو تعیین مُزد رسالت فرمود : (و من یقترب حسنةً نزد له فیها حسناً)^{۱۳} و محبت عترت طاهرین که اجر پیامبری رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) قرار گرفت ، به سود محبان است ، نه به نفع محبوب و نه به سود پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ؛ چنان که فرمود : (قل ما سألتکم من اجر فهو لکم ان اجری الا علی الله و هو علی کل شیء شهید)^{۱۴}.

و سرّ انتفاع محبان از مودت اهل بیت عصمت (علیهم السلام) آن است که امامت ، صراط مستقیم و سبیل سوی خداست و تویی آنان همانا تطرّق راه مستقیم الهی است ؛ چنان که فرمود : (قل ما اسئلكم علیه من اجر الا من شاء ان یتخذ الی ربّه سبیلاً)^{۱۵} ؛ همان طور که تهجد و شب زنده داری از مصادیق روشن پیمودن صراط مستقیم خداست ؛ چنان که در سیاق آیات نماز شب فرمود : (ان هذه تذکرة فمن شاء اتّخذ الی ربّه سبیلاً)^{۱۶}.

^۹ - سوره صف ، آیه ۹.

^{۱۰} - اصطلاحات الصوفیة ، ص ۱۵۹.

^{۱۱} - سوره آل عمران ، آیه ۳۱.

^{۱۲} - سوره شوری ، آیه ۲۳.

^{۱۳} - سوره شوری ، آیه ۲۳.

^{۱۴} - سوره سبأ ، آیه ۴۷.

^{۱۵} - سوره فرقان ، آیه ۵۷.

^{۱۶} - سوره مزمل ، آیه ۱۹ و سوره انسان ، آیه ۲۹.

محبت اصلی ، وقف محبّ اصیل و محبوب اصلی است و آن ، حبّ خدا به ذات خویش است که از آن به « المحبّة الأصلیّة »^{۱۷} یاد می شود. بندگان وی دوستی او را در سر می پرورانند و دل مُتّیم از محبت وی را مسئلت

می نمایند ؛ « وقلبی بحبک متیماً »^{۱۸}.

لیکن حبّ مظاهر تامّ او ، یعنی عترت طاهرین (علیهم السلام) ، نزدیک ترین راه نیل به محبت آن محبوب بالذات است ؛ چنان که دوستی اهل بیت (علیهم السلام) به دستور همان محبوب محض ، تنظیم و تدوین شده است.

محبت که صراط مستقیم بین محبّ و محبوب است ، از روشن ترین مواردِ « أدقّ من الشعر و أحدّ من السیف »^{۱۹} است ، زیرا تشخیص حبّ صادق از کاذب ، از مو باریک تر ، و پیمودن طریق حب از طی لبّه تیز شمشیر دشوارتر است. آغاز دوستی ، همانا رنجوری و پایان آن ، مرگ است :

وَعِشْ خَالِياً فَالْحُبُّ رَاحَتُهُ عَنِي * * * * * وَأَوَّلُهُ سَقَمٌ وَآخِرُهُ قَتْلٌ

البته سعادت در شهادت محبّانه است و اگر کسی توان آن را نداشت ، او را رها کند ، زیرا برای او اهل و لائق دیگری است ؛

فَإِنْ شِئْتَ أَنْ تَحْيَا سَعِيداً فَمُتْ بِهِ * * * * * شَهِيداً وَإِلَّا فَلْغَرَامٌ لَهُ أَهْلٌ

برای نیل به شهد عَسَل ، تحمل نیش زنبور لازم است ؛

فَمَنْ لَمْ يَمِتْ فِي حَبِّهِ لَمْ يَعْشْ بِهِ * * * * * وَدُونَ اجْتِنَاءِ النَّحْلِ مَا جَنَّتِ النَّحْلُ^{۲۰}

و کسی که در راه محبوب راستین به کام مرگ رفت ، حق دوستی را ادا نمود ، ولی مدّعیان محبت بدانند که هرگز چشمی که با سرمه سیاه شد ، همتای چشمان مشکی نخواهد بود ؛

و قَلْ لِقَتِيلِ الْحُبِّ وَقَيْتَ حَقَّهُ * * * * * وَلِلْمُدْعَى هَيْهَاتَ مَا الْكَحَلُ الْكُحْلُ

^{۱۷} - اصطلاحات الصوفیه ، ص ۷۸.

^{۱۸} - مفاتیح الجنان ، دعای کمیل.

^{۱۹} - کافی ، ج ۸ ، ص ۳۱۲.

^{۲۰} - دیوان ابن فارض ، ص ۸۳.

محبّ حقیقی به محبوبان راستین خود می گوید ، محبّت شفاعتم را در پیشگاه شما تأمین می کند ؛ در صورتی که شما بخواهید رشته و طناب متصل خواهد شد ؛

أَحِبَّةَ قَلْبِي وَالْمَحَبَّةَ شَافِعِي * * * * * لَدَيْكُمْ إِذَا شِئْتُمْ بِهَا اتَّصِلَ الْحَبْلُ

دوست واقعی ، همه آثار محبوب الهی را قسط و عدل می یابد و آن را شیرین و گوارا تلقی می کند ؛

وَتَعَذِّبُكُمْ عَذْبٌ لَدِي وَجُورُكُمْ * * * * * عَلَيَّ بِمَا يَقْضِي الْهُوَى لَكُمْ عَدْلٌ

رنجوری محب گاهی وی را آن چنان از پا در می آورد که از فرط لاغری شناخته نمی شود ، زیرا از شدت نحیفی ، فیء و سایه ندارد ؛

« خَفِيْتُ ضَنِي حَتَّى لَقَدْ ضَلَّ عَائِدِي * * * * * وَكَيْفَ تَرَى الْقَوَادِمَ مَنْ لَا لَهُ ظِلٌّ »^{۲۱}.

سالکان کوی وداد ، دادِ خویش از دهرِ بی داد ستادند و دادِ مدهوشی سر دادند و محرومان از کأسِ مودت را به افسوس بر اتلاف عمر فرا خواندند ، و آنان را به ریزش اشک در ماتم عمر بر باد رفته تهدید کردند. عمر بن ابی الحسن بن المرشد بن علی الحموی الاصل المصری المولد والدّار والوفاة ، معروف به ابن فارض (۵۷۶ - ۶۳۲) که از شیفتگان وادی وداد و دلباختگان صحنه صفا و فرهیختگان فُسحه وفا و سرمستان ساغر ولا است ، درباره دوستی حبیب خدا قصیده غرّای میمیه^{۲۲} دارد که برخی ابیات آن این

^{۲۱} - دیوان ابن فارض ، ص ۸۴ و ۸۵.

^{۲۲} - یکی از شارحان خمربه ابن فارض امیر سیّد علی همدانی ملقب به علی ثانی است ، به شرح فارسی ایشان مراجعه شود.

است ؛

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً * * * * سَكْرَنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ

به یاد دوست شراب نوشیده و مست شدیم ، قبل از آنکه درخت انگور در جهان خلق شود.

يَقُولُونَ لِي صِفْهَا فَأَنْتَ بَوَصَفِهَا * * * * خَيْرٌ أَجَلٌ عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمٌ

به من گفتند : تو از اوصاف آن می آگاهی ، آن را وصف کن ، آری ! من به اوصاف آن مطلع هستم و علم به صفات او نزد من است.

صَفَاءٌ وَ لَا مَاءٌ وَ لَطْفٌ وَ لَا هَوَا * * * * وَ نَوْرٌ وَ لَا نَارٌ وَ رُوحٌ وَ لَا جِسْمٌ

گرچه هیچ اثری از آب و هوا در او نیست ، لیکن صفای آب زلال و لطافت نسیم را داراست ، و گرچه هیچ آتشی و جسمی در او نیست ، لیکن روشنی آتش و روح جسم زنده را واجد است.

وَ قَالُوا شَرِبْتَ الْإِثْمَ كَلًّا وَ إِنَّمَا * * * * شَرِبْتَ الْتِي فِي تَرَكِهَا عِنْدِي الْإِثْمُ

گفتند : شرابی نوشیدی که قرآن درباره او به اثم یاد نمود. هرگز ! فقط چیزی نوشیدم که نزد من ترک آن گناه است.

عَلَى نَفْسِهِ فَلْيَبْكِ مَنْ ضَاعَ عُمْرُهُ * * * * وَ لَيْسَ لَهُ فِيهِ نَصِيبٌ وَ لَا سَهْمٌ

کسی که عمر را بدون می محبت حبیب خدا سپری کرد ، بر سوگ خویش بنالد.^{۲۳}

چون محبت در برابر زیبایی محبوب است و خداوند زیبا آفرین ، از هر جمیلی با جمال تر ، و از هر جلیلی با جلال تراست و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و عترت طاهرین (علیهم

السلام) او ، مظاهر عظیم ترین نام های الهی اند ، دوستی خدا و اولیای

خاص وی کمال برین بوده و جان سپردن در راه آن سعادت خواهد بود ؛ لذا ابن فارض که خود را پیشوای شیفتگان کوی محبت می داند ، از کسی که در اثر ملامت ، راه حب را رها می کند ،

تبری می جوید ؛

وَ كُلِّ فِتْيٍ يَهْوِي فِإِنِّي إِمَامُهُ * * * * وَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْ فِتْيٍ سَامِعِ الْعَدْلِ^{۲۴}

در این باره چنین می سراید :

^{۲۳} - دیوان ابن فارض ، ص ۸۷ - ۹۰.

^{۲۴} - دیوان ابن فارض ، ص ۱۰۸.

و إذا سألتك إن أراك حقيقةً * * * * فاسمح ولا تجعل جوابي لن تری
عنی خذوا و بی اقتدوا ولی اسمعوا * * * * و تحدثوا بصباتی بین الوری
ولقد خلوت مع الحبيب و بیننا * * * * سرّ أرقّ من النسیم إذا سری
فدهشت بین جماله و جلاله * * * * و غدا لسان الحال عنی مخبراً
فادر لحاظک فی محاسن وجهه * * * * تلق جميع الحسن فيه مصوراً
لو أن کل الحسن تکمل صورةً * * * * وراه کان مهلاً و مکبراً^{۲۵}

معنای بیت اخیر این است ؛ اگر تمام زیبایی های صحنه ماسوی الله به یک صورت در آید و آن
محبوب حقیقی را ببیند ، مدهوشانه « لا إله إلا الله والله أكبر » می گوید ، و چون هیچ کسی
دارای دو دل نیست ؛ (وما جعل الله لرجلٍ من قلبین فی جوفه)^{۲۶} و در هیچ دلی محبت تمام دو
محبوب جا نمی گیرد و منطق عقل و وحی ، لزوم انتخاب باقی و ترک فانی است و خدا و مظاهر
اسمای حسنای او باقی اند ، زیرا آنان وجه الله ند و وجه الله از گزند زوال مصون است : (ما
عندکم ینفد وما عند الله باقی)^{۲۷} لذا پیشگامان

^{۲۵} - دیوان ابن فارض ، ص ۱۰۵-۱۰۶.

^{۲۶} - سوره احزاب ، آیه ۴.

^{۲۷} - سوره نحل ، آیه ۹۶.

کوی محبت کوشیده اند که تمام صحنه دل را ظرف ولای خدا و اولیای او کنند و در نتیجه ،
خویشتن اصلی خود را باز یابند و خویشتنِ فرعی خود را فراموش نمایند ؛

چنان پُر شد فضای سینه از دوست * * * * که نقش خویش گم شد از ضمیرم^{۲۸}

و در انتخاب مظاهر الهی ، هرگونه هدفی تأمین خواهد بود ؛ « عشق محمد بس است و آل محمد
» .^{۲۹}

آشنایان کوی مودتِ خداوندِ ودُود ، جز ودادِ او و دوستی خلیفه های کامل او ، به چیزی بسنده
نمی کنند ؛ یعنی نه تنها به نظام کیهانی خرسند نیستند ، بلکه به دوستی فرشتگانِ تقدیس هم
اکتفا نمی نمایند ؛

ما قصر و چار طاق برین عرصه فنا * * * * چون عاد و چون ثمود مَقْرَس نمی کنیم

جز صدر قصر عشق در آن ساعت خلود * * * * چون نوح و چون خلیل مؤسس نمی کنیم

ما را مطار زان سوی قاف است در شکار * * * * ما قصد صید مرده چو کرکس نمی کنیم

دیو سیاه غرچه فریب پلید را * * * * بر جای حور پاک مُعْرَس نمی کنیم

ما آن نهاله را که بر و میوه اش جفاست * * * * در تیره خاک حرص مُعْرَس نمی کنیم

از لذتی که هست نظر را زقدس او * * * * ما خود نظر به جان مقدس نمی کنیم ...^{۳۰}

پروردگارا ! همان طوری که تو با همه هستی و نزدیکی ، راهِ همگان به کوی تو نزدیک است ؛

« **إِنَّ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبَ الْمَسَافَةِ ...** »^{۳۱} تنها حجاب وصال و سبب هجران از تو ، همانا اعمال

ناپسند ما است ؛ « **إِنَّكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجِبَهُمُ الْأَعْمَالُ دُونَكَ ...** »^{۳۲} خدایا !

آنها را ببخش. بار الها ! آن مودتی که به مؤمنان راستین وعده کردی ، تنها محبوبیت اجتماعی و

^{۲۸} - دیوان حافظ ، غزل ۳۳۲ .

^{۲۹} - کلیات سعدی .

^{۳۰} - کلیات شمس ، شماره ۱۷۱۳ .

^{۳۱} - مفاتیح الجنان ، دعای ابوحمزه ثمالی .

^{۳۲} - مفاتیح الجنان ، دعای ابوحمزه ثمالی .

مانند آن نباشد ، بلکه مظهر و دودی خودت باشد تا جز مهر تو را نپذیریم ؛ « ... اللهم انی
أسألك أن تملأ قلبی حباً لک ... » .^{۳۳}

کتاب تمهید القواعد عارف نامدار « علی بن محمد بن محمد ترکه » ملقب به صائن الدین ، شرح رساله « قواعد التوحید » عارف نامور و حکیم بزرگوار « ابو حامد محمد اصفهانی » ، در عرفان نظری تنظیم شده و در حوزه های علمی به عنوان یک متن درسی مورد قبول صاحب بصران قرار گرفته ، و با تدریس رسمی « سید رضی لاریجانی (قدس سره) » ، شاگرد ممتازی چون آقا محمد رضا قمشه ای (قدس سره) رشد کرده و با تدریس وی ، شاگردان ناموری چون « آقا میرزا هاشم اشکوری » و « آقا میرزا محمود قمی » ظهور کرده اند و با تدریس آنان ، آیات عظامی مانند « رفیعی قزوینی » و « سید محمد کاظم

عصار تهرانی » و برخی از مشایخ درسی ما ، چون « محمد حسین فاضل تونی » (۱۳۳۹ هـ . ش ۱۲۸۸ هـ . ق) و ... جلوه کرده اند که همه آنان از اساطین معرفت و ارکان معدلت ، همچنان زنده یاداند.

علامه طباطبایی (قدس سره) که در مآذبه و مائده قرآن و عترت ، چونان حکما و عرفای دیگر ، برهان و عرفان را به هم آمیخت ، کوشش داشت که عرفای نظری را بر روال حکمت متعالیه تقریر کند و مزایای عرفان را از نظر دور ندارد ؛ لذا در عصری که فضای باز عرفانی ، در اثر سؤال های پرفسور هنری کُربن و دیگران تحقیق تازه ای را می طلبید ، مطالبی را تدوین و در جلسه خصوصی آنها را قرائت و به بحث و نقد می گذاشت ، سپس زوایای آن را در مجله مکتب تشیع و مانند آن منتشر می کرد ؛ لذا بحث مبسوطی را در ضمن خارج فلسفه ، راجع به فصول دوازده گانه پایانی مرحله علت و معلول اسفار که تا آن روز از تدریس علنی سطح آن تحاشی داشتند ، ارائه نموده و با مبنای حکمت متعالیه ، وحدت شخصی وجود را طرح نمودند ؛ لیکن در تمام موارد اصرار داشتند که اساس براهین فلسفه با تشکیک وجود هماهنگ است و هرگز با مبنای وحدت شخصی وجود نمی توان مسائل فلسفی را مبرهن ساخت.

^{۳۳} - مفاتیح الجنان ، دعای ابوحمزه ثمالی.

بعد از گذشت چند سال که خارج فلسفه ادامه داشت و محصول آن ، گذشته از تعلیقه های انیق اسفار ، تدوین دو جلد کتاب درسی و حوزوی فلسفه ، به نام *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* بود ، تدریس تمهید القواعد را در جلسات خصوصی آغاز فرمودند که انجام آن در شب جمعه ، دوازدهم شعبان المعظم ۱۳۸۶ هـ. ق صورت پذیرفت.

در زمینه های مناسبی که با روشن شدن مزایای عرفان فراهم شد و از طرف دیگر ، با حمایت بی دریغ امام خمینی (قدس سرّه) که سهم به سزائی در اقبال رجال علم به سمت علوم اسلامی ، از جمله فلسفه و عرفان و ... داشت ، نیاز مُبرم علاقمندان به رشته های عقلی و شهودی احساس شد ؛ لذا تدریس متون عرفانی ، مانند تمهید ، فصوص ، مصباح الانس و ... در حوزه رواج یافت.

پایان آخرین دوره تدریس راقم سطور ، نسبت به کتاب شریف تمهید القواعد ، شب دوشنبه ششم جمادی الاول ۱۴۰۵ هـ. ق ، برابر هشتم بهمن ۱۳۶۳ هـ. ش در حوزه مقدسه قم بود. آنچه از نظر مطالعه کنندگان گرانقدر در کتاب تحریر تمهید القواعد می گذرد ، پیاده شده نوارهای آخرین دوره تدریس است که بعد از ویرایش آن ، تدوین شده است. در هنگام تحریر کتاب وزین تمهید ، به نارسایی نظر ژرف ماتن و نگاه عمیق شارح اشاره شده و در پایان تدریس ، به جمع بندی نهایی نوبت می رسد ، و در نتیجه وحدت شخصی وجود ، با استمداد از مبانی حکمت متعالیه که به منزله منطق قوی برای عرفان نظری است ، تبیین می شود ؛ لیکن این ره آورد ، نه اولین زادراه است و نه آخرین ره توشه ، زیرا رأی ثاقب معاصران و نیز متأخران فضای بازتری را در پیش دارد ؛ **(لعلّ الله يُحدث بعد ذلك أمراً)**.^{۳۴}

پاره ای از مطالب مربوط به اصل عرفان ، در طی چند نکته ، در این نوشتار بازگو می شود تا زمینه فراگیری مضامین تحریر کتاب تمهید القواعد آماده تر شود.

یکم. همان طور که علوم را با موضوع یا هدف یا مسئله از یکدیگر جدا می کنند ، می توان آنها را از لحاظ روش نیز ممتاز کرد ؛ روش در فلسفه ، کلام و ریاضی عقلی است که با برهان عقلی مسائل آنها تأمین می شود. روش در طب ، شیمی و مانند آن از علوم طبیعی ، همانا تجربی

است. روش در تاریخ و ... نقلی ، و در فقه و ... تبدی و نقلی و در عرفان ، شهودی و کشفی است ؛ البته در دانش های غیر استدلالی روش های دیگری مانند ذوق و قریحه در هنر و شعر و ... یافت می شود و همان طور که حمایت از هر روشی به عهده آن علم روشمند است عرفان نظری نیز سلامت روش خود را که همان تصفیه روح و ریاضت نفس است ، متعهد است و شمه ای از آن در ابتدای تمهید^{۳۵} و مقدار دیگری در اواخر آن^{۳۶} مطرح شده است. در شواهد دینی نیز آنچه صیانت راه ریاضت مشروع را تضمین کند ، یافت می شود که برخی از آنها در تحریر کتاب بیان شده است.

یکی از نسبت های ناروا به طریق تصفیه روح و تهذیب نفس ، همانا تهمت جنون و مالیخولیا است که در تمهید^{۳۷} نقل و نقد شده و همین مطلب را می توان در حدّ بسیار نازل ، نسبت به آنچه بیگانگان درباره پیامبران (علیهم السلام) عموماً و درباره رسول اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) خصوصاً گفته اند ، برداشت کرد.^{۳۸}

در خطبه همّام نیز حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصف پرهیزکاران راستین چنین می فرماید : « ... ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مَرْضَى و ما بالقوم من مَرْضٍ »

^{۳۵} - تمهید القواعد ، ص ۴۹ - ۵۰.

^{۳۶} - همان ، ص ۲۴۹ ۲۵۷.

^{۳۷} - تمهید القواعد ، ص ۲۵۲.

^{۳۸} - سوره قلم ، آیه ۵۱.

ويقول : قد خُولِطُوا و لقد خالطهم أمر عظيم ... قُرَّةٌ عَيْنِهِ فِيمَا لَا يَزُولُ وَ زَهَادَتُهُ فِيمَا لَا يَبْقَى ... إِنْ

صَمَتَ لَمْ يَغْمَهُ صَمْتُهُ ... نَفْسُهُ مِنْهُ فِي عَنَاءٍ وَالنَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ ... » .^{٣٩}

صَمْتٌ وَ كَمِ كَفْتِنٍ وَ كَزِيدَةٍ كَوِيٍّ مِنْ رَاهِ رَاهِ رِيَاضَتِ مَشْرُوعٍ وَ زَمِينَةِ نَيْلٍ بِهٍ مَطْلُوبِ شَمْرَدَةٍ شَدِيدَةٍ

أَسْتِ ؛ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي وَصْفِ مُؤْمِنَانِ رَاسْتَيْنِ مِي فَرَمَائِدِ : « ... بَعِيدٌ هَمَّهُ كَثِيرٌ

صَمْتُهُ ... »^{٤٠} وَ فِي وَصْفِ بَرَادِرِ دِينِي وَ إِلَهِي خُودِ مِي فَرَمَائِدِ : « كَانِ لِي فِيمَا مَضَى أَخٌ فِي اللَّهِ ...

كَانَ أَكْثَرَ دَهْرِهِ صَامِتًا » .^{٤١}

الْبَتَّةِ خَامُوشِي كِهْ بَا تَفَكْرٍ أَمِيخْتَهْ بَاشِدْ وَ تَرَقُّبٍ وَ أَرَادَتِ قَلْبِي رَا هَمْرَاهِي كَنْدِ ، بَا زِدِهِي أَمُوزَنْدِه

خَوَاهِدِ دَاشْتِ ؛ چِنَانِ كِهْ حَضْرَتِ عَلِيٍّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي وَصْفِ سَكُوتِ رَسُولِ أَكْرَمِ (صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) چِنِينِ مِي فَرَمَائِدِ : « ... صَمْتُهُ لِسَانٌ » ،^{٤٢} وَ أَهْلِ بَيْتِ طَهَارَتِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)

نَيْزِ أَيْنِ چِنِينِ بُوْدِهْ أَنْدِ ؛ « ... صَمْتُهُمْ عَنِ مَنَاطِقِهِمْ » ؛^{٤٣} كِرچِهْ سَكُوتِ بِي جِهْتِ سُودِي نَدَارْدِ ،

چِنَانِ كِهْ خَامُوشِي فِي هَنْكَامِ لَزُومِ بِيَانِ زِيَانِبَارِ أَسْتِ ؛ « لَا خَيْرَ فِي الصَّمْتِ عَنِ الْحَكْمِ »^{٤٤} وَ «

الصَّمْتُ بَغَيْرِ تَفَكُّرٍ خَرَسٌ »^{٤٥} ، بَرَايِ صَمْتٍ وَ خَامُوشِي فَوَائِدِ أَخْلَاقِي فَرَاوَانِي يَادِ شَدِيدَةٍ أَسْتِ ؛

لِيَكُنْ بَحْثُ كِنُونِي دَرِبَارِهْ عَائِدِهْ شَهُودِي وَ مَائِدِهْ عَرْفَانِي أَنْ أَسْتِ ، نِهْ فَائِدِهْ أَخْلَاقِي ،

أَجْتِمَاعِي وَ مَائِدِهْ أَنْ ؛ بِنَابَرِ أَيْنِ أَحَادِيثِي مِنْ قَبِيلِ « إِنْ الصَّمْتُ زِينَةُ الْعِلْمِ »^{٤٦} ، « الصَّمْتُ آيَةُ الْحِلْمِ

»^{٤٧} « الصَّمْتُ وَقَارٌ وَ سَلَامَةٌ »^{٤٨} كِهْ فِي غُرْرِ وَ دَرِّ أَمْدِهْ أَسْتِ ، مِنْ مَحْوَرِ كَلَامِ خَارِجِ أَسْتِ وَ

^{٣٩} - نهج البلاغه ، خطبه ١٩٣ .

^{٤٠} - همان ، حکمت ٣٣٣ .

^{٤١} - همان ، حکمت ٢٨٩ .

^{٤٢} - همان ، خطبه ٩٦ .

^{٤٣} - همان ، خطبه ١٤٧ .

^{٤٤} - همان ، حکمت ١٨٢ .

^{٤٥} - شرح غرر و درر ، ج ١ ، ص ٣٣٨ .

^{٤٦} - شرح غرر الحکم ، ج ٤ ، ص ٦١١ .

^{٤٧} - همان ، ج ١ ، ص ١٢٣ .

^{٤٨} - همان ، ج ١ ، ص ١٧٩ .

صَمْتُ دربارۀ آنها اولی خواهد بود ، ولی نصوص از قبیل « لا عبادة كالصمت »^{۴۹} ، « قد أفلح
التقى الصموت »^{۵۰} ، « الصمت روضة الفكر »^{۵۱} ، « أكثر صمتك يتوفر فكرك ويستنر قلبك »
^{۵۲} که در غرر و درر از حضرت علی (علیه السلام) نقل شده و بر تأثیر صمت در فروغ فکر و
صفای ضمیر و نورانیتِ دل و ... دلالت دارد ، داخل در حوزه بحث بوده و کلام دربارۀ آنها اولی
است.

یکی از راه های تصفیه روح و تهذیب نفس که زمینه شهود را فراهم می کند و در عرفان به آن
توصیه می شود ، جوع و گرسنگی است ؛ البته نه مُفرط و زیانبار آن ، بلکه معتدل و سودمند.
سخنان حکیمانه حضرت علی (علیه السلام) دربارۀ رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلّم) این
است : « ... إذ جاع فيها مع خاصته ... فتأسى بنبيه واقتص أثره وولج مولجه وإلا فلا يأمن الهلكة
»^{۵۳} و دربارۀ عیسای مسیح (علیه السلام) این است : « ... كان إدامة الجوع »^{۵۴}. این گونه از
احادیث که دربارۀ

^{۴۹} - همان ، ج ۶ ، ص ۳۵۱.

^{۵۰} - همان ، ج ۴ ، ص ۴۷۵.

^{۵۱} - همان ، ج ۱ ، ص ۱۴۶.

^{۵۲} - همان ، ج ۳ ، ص ۱۰.

^{۵۳} - نهج البلاغه ، خطبه ۱۶۰.

^{۵۴} - نهج البلاغه ، خطبه ۱۶۰.

فضیلت جوع معتدل آمده است ، پاسخ گوی توهم قبح و نقص آن خواهد بود و رائضی که در کوی صفا ، از راه تعدیل غذا گام بر می دارد ، هرگز ملوم نبوده و ره آورد کم خوری او مخالف با عقل نیست.

از سخنان حکیمانه امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین بر می آید که صحت با پرخوری جمع نمی شود ؛ « لا تجتمع الصِحَّةُ والنَّهْمُ »^{۵۵} و بیماری با کم خوری جمع نمی گردد ؛ « لا یجتمع الجوع والمرض »^{۵۶} و تصمیم و عزم با ولیمه خوری مستمر جمع نمی شود ؛ « لا تجتمع عَزِیمَةٌ وولِیمَةٌ »^{۵۷} و سلامت جز از راه کم خوری و پرهیز از پر خوری حاصل نمی گردد ؛ « لا تنال الصِحَّةُ إلاَّ بِالْحِمِیَّةِ »^{۵۸}.

سَهَر ، بیداری و کم خوابی از دیگر راه های تهذیب روح است که مورد توصیه سالکان کوی معرفت است و در فضیلت آن نصوص متعددی رسیده است که آیه (**كانوا قليلا من الليل ما يهجعون * وبالأسحار هم يستغفرون**) ،^{۵۹} درباره متقیان بیدار نازل شد و آیه (**تتجافی جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً**)^{۶۰} ، درباره شب زنده داران رسیده است که هر کدام از این نصوص از پر خوابی بر حذر داشته و به کم خوابی معتدل توصیه می نماید.

خلوت و تنهایی معتدل از وظایف سائلک شمرده شده ، زیرا سَبْح طویل و اشتغال وافر ، همانا نفس را به بیرون فرا می خواند و اجازه به خود آمدن را به وی نمی دهد ، اما آرامش که زمینه نیایش و فکر و مراقبت و محاسبت و مانند آن است ، وسیله خوبی است که رابطه روح را به نشئه وحدت بیشتر نماید ، چون از حجاب کثرت رهایی یافته است.

^{۵۵} - شرح غرر و درر ، ج ۶ ، ص ۳۶۹.

^{۵۶} - شرح غرر و درر ، ج ۶ ، ص ۳۶۹.

^{۵۷} - نهج البلاغه ، خطبه ۲۴۱.

^{۵۸} - شرح غرر و درر ، ج ۶ ، ص ۳۷۶.

^{۵۹} - سوره ذاریات ، آیات ۱۷-۱۸.

^{۶۰} - سوره سجده ، آیه ۱۶.

اثر مطلوب دوام ذکر خدا که از دستوره‌های سالک محسوب می‌گردد، نیازی به توضیح ندارد، چون آیه (اذکروا الله ذکراً کثیراً)^{۶۱} و سایر آیات و احادیثی که در این زمینه رسیده است، گذشته از آنکه عقل آن را تأیید می‌کند، سند گویای سودمندی دوام ذکر است.

روشنند بودن عرفان را از حدیث معروف «من أخلص لله أربعين يوماً فجر الله ينابيع الحكمة من قلبه»^{۶۲} که در جوامع روایی فریقین آمده است، می‌توان استنباط کرد، زیرا حکمت که خیر کثیر است، در مدرسه اخلاص فراهم می‌گردد و کوثر معرفت از چشمه زلال خلوص می‌جوشد و هر درجه‌ای از اخلاص، زمینه ظهور زمزم زندگانی است که در آن مرگ، جهل، و ضلال، عسیان و نسیان نیست.

همان‌طور که در علم حصولی فقدان حس ظاهر اثر محسوس دارد، زیرا علمی که از راه آن حس مفقود به دست می‌آید، برای فاقد آن حس میسور

نخواهد شد من فقد حساً فقد علماً در علم حضوری نیز، اگر کسی در اثر سلب خلوص، شائبه‌ای در عقیده، اخلاق و اعمال او رخنه کرد و حسّی از حواس باطن را از دست داد، دیگر علم حاصل از آن حس باطنی نصیب وی نمی‌شود.

اینکه برخی از انسان‌های صالح، در رؤیا یا در حالت منامیه، آهنگ تسبیح و توحید و تهلیل و تکبیر خدا را از حجر و مدر و شجر و وبر و ثمر و ... می‌شنوند و بعضی از افراد از استماع آن محروم‌اند و یا برخی در نوم یا یقظه، صورت فرشته‌ای را می‌بینند و بعضی از آن محروم‌اند و در اثر حرمان از آن مسموع یا از این مبصر، از رشته‌های شهود سمعی و بصری درون بی‌خبراند، رازش همان است که یاد شد؛ یعنی تصفیه و تهذیب و رعایت آداب و سنن الهی حسّ درون سالک را احیا می‌کند و حسّ زنده ادراک خود را وسیله تکامل رشته علمی مناسب خویش می‌سازد، ولی اگر راه تزکیه طی نشد، حسّ درون می‌میرد و ادراک مخصوص به خود را نمی‌یابد؛ لذا رشته خاصی که به همان حسّ درونی مربوط است، از صحنه دل کسی که فاقد حسّ مخصوص درون شد، رخت بر می‌بندد؛ بنابراین فقدان حسّ مایه فقدان علم مخصوص به

^{۶۱} - سوره احزاب، آیه ۴۱.

^{۶۲} - بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۲۴.

آن حسّ است ، خواه حسّ ظاهر در علم حصولی و برهان ، و خواه حسّ باطن در علم شهودی و عرفان.

تعالیم دینی سهم مؤثری در ریاضت روح دارد ؛ چنان که امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود : «
الشريعة رياضة النفس» ،^{۶۳} « من استدام رياضة نفسه إنتفع »^{۶۴} ،
« لإقح الرياضة دراسة الحكمة وغلبة العادة »^{۶۵} ؛ لذا خود آن حضرت درباره خویش فرمود : «
هی نفسی أروضها بالتقوى»^{۶۶}.

دوم. فرق عرفان عملی با اخلاق ، در تمایز عرفان نظری از اخلاق نظری نهفته است ، زیرا عرفان عملی برای تحقق ره آورد عرفان نظری است ؛ چه اینکه به نوبه خویش زمینه ساز تبیین مسائل آن هم می باشد ، ولی اخلاق عملی برای تحقق رهنمود اخلاق نظری است ، و با روشن شدن وجه افتراق عرفان نظری از اخلاق نظری ، وجه امتیاز عرفان عملی از اخلاق عملی روشن می گردد.

عرفان نظری علمی فوق فلسفه است ، زیرا پیرامون وجود مطلق ، یعنی لایبشرط مقسمی مباحثی را مطرح می نماید که عصاره مسائل آن درباره تعینات آن مطلق است ، نه خود آن ، و فلسفه پیرامون وجود بشرط لا ، یعنی بشرط عدم تخصص طبیعی ، ریاضی ، اخلاقی و منطقی بحث می نماید و چون وجود لایبشرط که موضوع عرفان است ، فوق وجود بشرط لا است که موضوع فلسفه است ، در نتیجه عرفان نظری فوق فلسفه خواهد بود و محور اثباتی آن وحدت شخصی ، حقیقت وجود و حصر هستی در آن است و هر چه به نام جهان امکان نامیده می شود ، نمود آن بود است ، نه آنکه خود دارای بود هر چند ضعیف باشد و تعینات اسمایی و صفاتی ، هر یک در عین آنکه ظهور آن هستی محض است ، حجاب شهود وی نیز خواهد بود ، و عرفان عملی جهاد و اجتهاد برای شهود وحدت شخصی وجود و تعینات آن بوده و شهود نمود

^{۶۳} - شرح غرر الحکم ، ج ۱ ، ص ۱۴۵.

^{۶۴} - همان ، ج ۵ ، ص ۲۷۰.

^{۶۵} - شرح غرر الحکم ، ج ۵ ، ص ۱۲۶.

^{۶۶} - نهج البلاغه ، نامه ۴۵.

بودن جهان امکان بدون بهره از بودِ حقیقی است ؛ البته فواید دیگری برای عرفان عملی مطرح است ، لیکن اساس آن همانا شهود حصر هستی در خدا و بی بهره بودن جهان امکان از اصل هستی و نمود بودن آن نسبت به وجود حقیقی و سایر مسائلی است که در عرفان نظری به اثبات رسیده است ؛ چه اینکه عامل مهم تبیین مباحث عرفان نظری ، همانا عرفان عملی خواهد بود. و اخلاق نظری علمی زیر مجموعه فلسفه و نه از علوم کلی ، بلکه علمی جزئی به شمار می آید ، زیرا پیرامون تهذیب روح و تزکیه قوای ادراکی و تحریکی نفس و مانند آن ، مباحثی را مطرح می کند که عصاره مسائل آن درباره شئون نفس است و اثبات اصل نفس و تجرد آن و تجرد قوای آن به عهده فلسفه است ؛ گرچه بعضی آن را در علم طبیعی طرح نموده اند ؛ به هر تقدیر ، یا بدون واسطه زیر پوشش فلسفه است ، یا به واسطه علم طبیعی زیر مجموعه فلسفه قرار می گیرد ، و اخلاق عملی کوشش برای پرورش روح مهذب و تربیت نفس زکیه است.

البته عرفان عملی و اخلاق عملی در برخی از مبادی مشترک اند ، ولی فرق عمیق و جوهری آنها همچنان محفوظ است و همان طور که فلسفه به منزله منطق علمی برای عرفان نظری محسوب می شود به شرحی که خواهد آمد اخلاق عملی به منزله منطق عملی برای عرفان عملی به شمار می آید.

سوم. وجود در عرفان مخصوص واجب است ؛ چنان که کون مختص به ممکن ، و همان طور که کون بر واجب اطلاق نمی شود ، وجود نیز بر ممکن اطلاق نخواهد شد ؛ مگر به یکی از دو راه :
اول آنکه از باب مجاز عقلی در

اسناد باشد؛ یعنی اسناد وجود به واجب، اسناد الی ما هو له و به ممکن، اسناد الی غیر ما هو له باشد. دوم آنکه از باب مجاز لغوی در کلمه باشد؛ یعنی اطلاق وجود بر واجب به معنای حقیقی، و اطلاق آن بر ممکن به معنای مجازی باشد و در مجاز لغوی لفظ در غیر معنای حقیقی خود استعمال می شود، آن گاه بر مصداق معنای غیر حقیقی تطبیق می شود و یا آنکه در همان معنای حقیقی خود استعمال می شود، ولی تطبیق آن بر مصداق غیر حقیقی از باب ادعا است؛ به هر تقدیر در مجاز، عنایت و تکلفی لازم است و اگر اطلاق وجود بر ممکن حقیقت باشد نه مجاز، چاره ای جز پذیرش اشتراک لفظی وجود نیست؛ یعنی وجود دارای بیش از یک مفهوم است.

همان طور که وجود و کون در فلسفه بر خلاف عرفان مرادف هم اند، اگر وجود در فلسفه مشترک معنوی باشد و در عرفان مشترک لفظی باشد، محذوری به همراه ندارد، زیرا تعدد اصطلاح مُصَحَّح این گونه از تفاوت ها است و در فلسفه از بود و نبود بحث می شود و در عرفان از بود و نمود و نبود سخن به میان می آید، اما نه به معنای واسطه بین وجود و عدم، زیرا بود مخصوص واجب است و نقیض آن نبود است که شامل ممتنع و ممکن می شود، و نمود مخصوص ممکن است و نقیض آن عدم نمود است؛ بنابراین در هیچ کدام واسطه لازم نمی آید. چهارم. اعتباری بودن ماسوی الله اصطلاح خاص خود را داراست، زیرا هر امر اعتباری را در قبال امر حقیقی خود باید شناخت؛ همان طور که در بعضی از علوم اعتباری، مانند نحو و صرف گفته می شود، معنای مفرد را باید در برابر آنچه قرار می گیرد، ارزیابی نمود؛ مثلاً گاهی مفرد در قبال جمله

است و گاهی در برابر مرکب واقع می شود و زمانی در مقابل تنبیه و جمع قرار می گیرد. اعتباری بودن یک امر نیز این چنین است، زیرا گاهی اعتبار در برابر تکوین است؛ مانند قراردادهای اجتماعی که تابع تصمیم گیری های گوناگون است و زمانی در برابر ماهیت واقع می شود؛ مانند معقول ثانی منطقی و نیز معقول ثانی فلسفی، و گاهی در قبال وجود قرار می گیرد؛ نظیر ماهیت بر اساس اصالت وجود و یا وجود بر اساس اصالت ماهیت، و گاهی در قبال فیض واجب ملحوظ می گردد؛ مانند وجود مقید درخت و حیوان در قبال وجود مطلق به قید اطلاق که

همان فیض منبسط باشد ، و سرانجام گاهی در قبال خودِ واجب که هیچ مقابل ندارد ، لحاظ می شود ؛ مانند فیض منبسط که محدود به اطلاق است در ساحت قدس هستی محض که به هیچ حدّی محدود نیست ؛ گرچه آن حدّ اطلاق وجودی باشد ، و این سلب محدودیت به نحو سالبه محصّله است ، نه موجهه معدولة المحمول ، و آنچه در قبال هستی صرف واقع می گردد ، همانند صورت مرآتیی است که حیثیتی جز نشان صاحب صورت ندارد.

بنابراین ، سراسر جهان امکان ، چه به طور محدودها و مقیدها ملحوظ گردد و چه به نحو فیض منبسط ملاحظه شود ، در عرفان چیزی جز اعتبار نخواهد بود ؛ در نتیجه هم استقلال آنها محال است و هم حلول واجب که اصیل و مستقل است در آنها ممتنع خواهد بود ، و هم اتّحاد واجب با آنها مستحیل است.

اعتباری بودن جهان امکان چیزی از آنها نمی کاهد ، زیرا تمام احکام و لوازمی که فلسفه برای آنها ثابت نموده و یا علوم جزئی برای آنها اثبات می کنند ، مورد پذیرش عرفان است ؛ لیکن همه آن احکام ، مانند صاحبان آنها و نیز نظیر حاکمان آنها ، امور اعتباری بوده و در آئینه هستی نما می تابند که اصل حکم حق است ، لیکن صاحب اصلی آن خداست ، نه غیر او و تأمل در نصوص دینی ، مخصوصاً دعای جوشن کبیر که سراسر آن توحید است ، نشان می دهد که آنچه سهمی از آیت حق دارد ، از آن لحاظ که نشانه خدا است ، خیر است و هرگز شرّ سهم حقیقی از آیت بودن ندارد و آنچه به نظر قبیح و ناصواب می آید ، در صورت قیاس خواهد بود ، و گرنه قبیح بالذات و خطای محض یافت نمی شود و هر چیزی از آن جهت که آیت و خیر است ، صنع خدا است و هیچ مدیر و مدبری در نظام هستی غیر از او نیست و هر چه جز اوست ، اعتباری خواهد بود.

نکته مهم آن است که کثرت ، گرچه اعتباری است و وحدت حقیقی ، لیکن اعتباری بودن آن همانا نسبت به خداوند سبحان است و هرگز همانند سراب نیست که نمای کاذب باشد و هیچ گاه شبیه دومین نقش احوال و دوبین نیست که در اثر نقص دید ظهور کند و گزارش کذب دهد ، بلکه نظیر صورت آئینه است که نمای صادق دارد نه کاذب ، و از نگاه موحدانه عارف ، سهمی

برای صورت آینه جز نشان دادن جمال صاحب صورت نیست ؛ گرچه دیگران آنها را موجود جدا می پندارند ، نظیر کودکی که صورت آینه را موجود جدای از صاحب صورت و مستقر در آینه می گمارد و یکی از وجوه تمایز اهل معرفت و اهل قیاس همین است.

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست * * * * بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این نکته با حق شناس * * * * ولی خورده یگرند اهل قیاس
پس این آسمان و زمین چیستند * * * * بنی آدم و دیو و دد کیستند
عظیم است پیش تو دریا به موج * * * * بلند است خورشید تابان به اوج
همه هرچه هستند از آن کمترند * * * * که با هستی اش نام هستی برند
چو سلطان عزت علم بر کشد * * * * جهان سر به جیب عدم در کشد^{۶۷}

یعنی در مرحله ای که خداوند به اسم « عزیز » ظهور کند ، سراسر جهان مخفی خواهد شد و چون آن مرحله یک امر زمانی نیست ، عارف موحد با موت ارادی ، آن را هم اکنون مشاهده می کند ؛ لذا هم اکنون تمام ماسوی الله را نهان و خداوند جهان آفرین را آشکار می بیند ، چنان که توضیح آن یاد می شود.

پنجم. برای تبیین وحدت شخصی وجود و شهود آن واحد محض و ندیدن هر گونه کثرت ، توجه به چند مبدأ تصدیقی سودمند است :

۱. خداوند قبل از هر چیزی بود و چیزی او را همراهی نمی کرد و این قبلیت ، به معنای سبق زمانی و مانند آن نبوده و نیست ؛ « **کان الله و لم یکن معه شیء** » .^{۶۸}

۲. خداوند بعد از هر چیزی خواهد بود و چیزی او را همراهی نمی نماید و این بعدیت نیز به معنای لحوق زمانی و نظیر آن نیست ؛ چنان که بعد از نفخ اول و قبل از نفخ دوم ، نموداری از آن ظهور می کند ؛ (**و نُفِخَ فِی الصُّورِ**)

فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِی الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفَخَ فِیهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ)

۶۹ .

^{۶۷} - بوستان سعدی.

^{۶۸} - بحار الانوار ، ج ۵۴ ، ص ۲۳۳.

۳. هر چیزی حتی انسان ، سابقه نیستی داشته است و این سبق نیز سبق زمانی نیست ، زیرا خود زمان و حرکت زمان زا و متحرک ، و مسافت و مبدأ و منتهای آن ، همه مسبوق به عدم بوده ، هرگز سبق عدم آنها زمانی نیست.

۴. همه چیز حتی انسان ، لاحق نیستی دارند و این لاحق نیز لاحق زمانی نخواهد بود ، چون خود زمان و همه امور معتبر در آن نیز محکوم به عدم لاحق اند و هرگز نمی توان عدم لاحق آنها را زمانی دانست ، زیرا در این فرض ، از عدم آنها وجودشان لازم می آید و جامع این امور چهارگانه ، همان دو اسم از اسمای حسناى خداست (هو الأول والآخر)^{۷۰}.

اگر عارفِ واصل ، به بارگاه قرب خدا بار یافت و در پرتو نور حق ، حالت های چهارگانه مزبور را مشاهده کرد زیرا حالت های یاد شده مصون از زمان بوده و منزّه از تمیّزند و همواره در موطن خاص خود بوده و هستند آن گاه از وحدت شخصی هستی آگاه می گردد. همان طور که « **کان الله و لم یکن معه شیء** »^{۷۱} ناظر به زمان نیست ، وگرنه معاذ الله خداوند مُتَزَمّن و زمانمند می شد ، بلکه از قبیل (**کان الله بکل شیء علیماً**)^{۷۲} است که هم اکنون نیز به تمام اشیا علیم است ؛ لذا هم اکنون نیز صادق است که

^{۶۹} - سوره زمر ، آیه ۶۸.

^{۷۰} - سوره حدید ، آیه ۳.

^{۷۱} - بحارالانوار ، ج ۵۴ ، ص ۲۳۳.

^{۷۲} - سوره احزاب ، آیه ۴۰.

« لا يكون معه شيء » . جریان سبق عدم انسان ها نیز همین طور است ؛ یعنی (**هل أتى على الإنسان حيناً من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً**)^{۷۳} ، ناظر به مرحله ای است که هم اکنون نیز به حال خود ثابت است و انسان چیزی قابل ذکر نبوده و نیست ، و این سبق عدم ، اختصاصی به انسان ندارد ؛ چنان که لحوق عدم مختص انسان نیست.

بنابراین ، اگر عارف واصل در پرتو نور خدا ، آن حالت سابق و نیز حالت لاحق را که نمودار معدوم بودن همه اشیا است ، و مصون از زمان و زمین است ، مشاهده کند ، وحدت شخصی وجود را که منحصر به خداست ، به خوبی می یابد و به صورت صریح بعد از جمله « **كان الله و لم يكن معه شيء** »^{۷۴} می گوید : « **الآن كما كان** »^{۷۵} و به طور واضح بعد از دریافت گزارش (**هل أتى على الإنسان حيناً من الدهر ...**) می گوید : « **الآن كما كان** » و به صورت آشکار بعد از شنیدن (**لمن الملك اليوم ...**)^{۷۶} می گوید : « **الله الواحد القهار والآن كما كان ويكون** » و این معنای عمیق از حدیث « **من عرف نفسه فقد عرف ربه** »^{۷۷} استنباط می گردد ، زیرا اگر حقیقت خویش را بشناسد ، هم مرحله (**... لم يكن شيئاً مذكوراً**) و هم مرتبه (**فصعق من في السموات و من في الأرض**)^{۷۸} را که مصون از زمان بوده و هم اکنون غیر زمانی نیز ثابت اند ، کاملاً می شناسد ؛ آنگاه خداوند خود و جهان را به خوبی خواهد شناخت.

ششم. معرفت اکتناهی ممکن نسبت به واجب محال است ، زیرا محدود ، توان احاطه به نامحدود را ندارد ؛ چه اینکه هیچ معلولی قدرت اکتناه علت خود را نخواهد داشت و همین برهان عقلی و فلسفی را عرفان شهودی تأیید می کند ، زیرا همه عارفان واصل معترف به عجزاند و نه تنها به قصور عبادی اعتراف دارند ؛ « **ما عبدناك حقَّ عبادتك** »^{۷۹} ، بلکه به عجز عرفانی نیز اقرار

^{۷۳} - سوره انسان ، آیه ۱ .

^{۷۴} - بحار الانوار ، ج ۵۴ ، ص ۲۳۳ .

^{۷۵} - رساله وجودیه ابن عربی ، صص ۳ و ۸ .

^{۷۶} - سوره غافر ، آیه ۱۶ .

^{۷۷} - بحار الانوار ، ج ۹۲ ، ص ۴۵۶ .

^{۷۸} - سوره زمر ، آیه ۶۸ .

^{۷۹} - بحار الانوار ، ج ۴۸ ، ص ۲۳ .

دارند؛ « ما عرفناك حقَّ معرفتك »^{۸۰} و آنچه برهان و عرفان بر آن هماهنگ است، قرآن نیز امضا نموده و سنت گواهی می دهد.

آیه (**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا**)^{۸۱} سند دو چیز است؛ یکی آنکه هر ممکنی نسبت به خداوند محاط بوده و خداوند بر آن احاطه دارد و این محدودیت اختصاصی به ملائکه ندارد، و دیگر آنکه هرگز خداوند محاط نبوده و ممکن، محیط به خالق خود نخواهد بود و این هم مختص فرشتگان نیست.

اما آیه (**... وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ...**)^{۸۲} ناظر به مطلب دیگری

است و راجع به نفی احاطه به خداوند نیست، زیرا اضافه علم به ضمیر (**علمه**)، اگر از باب اضافه به فاعل باشد، مفاد آن این خواهد بود که تمام علم ها از آن خداست و هیچ موجودی به چیزی علم پیدا نمی کند، مگر آنکه خداوند بخواهد و اگر از باب اضافه به مفعول باشد، معنای آن این است که هرگز به شأنی از شئون الهی و به تعینی از تعینات خدایی عالم نمی شوند؛ مگر آنکه خدا بخواهد، و هرگز ناظر به آن نیست که به کنه ذات خدا احاطه پیدا نمی نمایند، مگر اینکه خداوند بخواهد، زیرا آن محال عقلی استثنا پذیر نیست؛ چنان که آیه کریمه (**يَحْذَرُ كَمِ اللَّهِ نَفْسَهُ ...**)^{۸۳}، به معنای مقبول نزد عرفا، قابل استثنا نخواهد بود.

به هر تقدیر، محیط مطلق محاط نخواهد بود؛ (**... أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ**)^{۸۴} و سنت معصومین (علیهم السلام) نیز گواهی می دهد که « **لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجِبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ** »^{۸۵}.

آنچه درباره خداوند می توان گفت چهار مطلب است :

^{۸۰} - بحار الانوار، ج ۴۸، ص ۲۳.

^{۸۱} - سوره طه، آیه ۱۱۰.

^{۸۲} - سوره بقره، آیه ۲۲۵.

^{۸۳} - سوره آل عمران، آیه ۳۰.

^{۸۴} - سوره فصلت، آیه ۵۴.

^{۸۵} - نهج البلاغه، خطبه ۴۹.

۱. آنکه هر موجودی به اندازه هستی خود ، توان شناخت خداوند را داراست ؛ بلکه بالفعل به او آگاه است ؛ گرچه علم به علم نداشته و یا در تطبیق خطا کند ؛ « ... معروفٌ عِنْدَ كُلِّ جَاهِلٍ ... »

۸۶ .

۲. آنکه معرفت ، با اعتراف به عجز از اکتناه همراه است ، زیرا تنها موجودی که حتماً اعتراف به عجز از احاطه وی ، معرفت او را همراهی می نماید ، همانا خداوند است.

۳. اعتراف به اینکه مقدار مجهول و مورد عجز بیش از مقدار معلوم است ، نه برابر آن ، چه رسد به اینکه کمتر از آن باشد.

۴. آنکه مقدار مجهول نسبت به مقدار معلوم ، نسبت نامتناهی به متناهی است ؛ یعنی آن مقدار از شئون و اسمای حسنای الهی که مجهول مانده ، نسبت به مقدار معلوم غیر متناهی است ، زیرا اگر تفاوت مجهول و معلوم به اندازه محدود باشد ، لازم می آید که ذات واجب متناهی باشد ، چون مجموع دو محدود متناهی خواهد بود ؛ بنابراین ، آن مقدارِ مجهول نامحدود ، و مقدار معلوم محدود است ؛ لذا کسی که در سفر دوم توفیق سیر از خدا به سوی خدا با دریافت کرد ، هرگز توان متمیم سفر را نداشته و قادر بر معرفت کنه خدا یا مقداری که برابر مجهول باشد را ندارد ؛ چه رسد به اینکه به بیش از حدّ مجهول دسترسی پیدا نماید.

هفتم. اساس عرفان بر وحدت شخصی وجود و کثرت زدایی از حریم آن است ، خواه به نحو تباین و خواه به طور تشکیک و خواه به سبک وحدت وجود و کثرت موجود ، و فرقی عمیقی بین « لابشرط مقسمی » که مشهود عارفانِ واصل است و « بشرط لا » که مفهوم حکیمان عاقل است ، وجود دارد ؛ لذا همان نقدی که بر کثرت تباینی وارد است ، بر کثرت تشکیکی نیز وارد خواهد بود ، زیرا در تشکیک وجود کثرت آن حقیقی است ، همان طور که وحدت آن

واقعی است ؛ لیکن در وحدت شخصی وجود ، هیچ گونه کثرتی به حریم امن وجود راه ندارد و هر گونه کثرتی که تصحیح شود ، ناظر به تعینات فیض منبسط است ؛ یعنی مظاهر واجب

متعددند ، ولی هیچ کدام از آنها سهمی از بود ندارند ، چون همه آنها نموداند و توضیح این مطلب در متن تحریر کتاب تمهید القواعد آمده است.

عرفا که بر تشکیک نقد دارند ، نه برای آن است که به عمق آن پی نبرده اند ، بلکه مصبّ آن را درست یافتند که از حریم وجود خارج و از دریای زلال هستی محض بیرون است ؛ یعنی تشکیک در نمود است نه بود و عرفان طرح تازه ای ارائه می کند و آن اینکه آیا وحدت اصیل است یا کثرت ، و همان طور که بر اساس اصالت هر کدام از وجود یا ماهیت ، دیگری اعتباری است ، بر پایه اصالت هر کدام از وحدت و کثرت ، دیگری به همان معنایی که در نکته چهارم گذشت ، اعتباری خواهد بود.

قائلان به تباین محض ، اصالت را از آن کثرت دانسته ، وحدت را اعتباری می دانند و واجب را نیز موجودی در قبال سایر موجودهای حقیقی می پندارند و قائلان به وحدت وجود و کثرت موجود ، همانند قائلان به اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیت در ممکن اند ، و قائلان به تشکیک ، به منزله قائل به اصالت هر دو اند ؛ لیکن به هم آمیخته ، زیرا هر دو حقیقی اند و هیچ کدام اعتباری نخواهد بود.

مهم ترین خدمت عرفان اولاً ، طرح اصل مسئله به صورت اصالت وحدت و اصالت کثرت است و ثانیاً ارائه رهنمود کامل درباره اصالت وحدت و اعتباری بودن کثرت است ، زیرا آنچه که حکیم قائل به تشکیک وجود ، باید

بعد از مرگ ، هنگام برچیدن نظام کیهانی و طی آسمانها ببیند ، عارف قائل به وحدت شخصی وجود و تشکیک مظاهر آن ، هم اکنون مشاهده می نماید ؛ (**و سیرت الجبال فکانت سراباً**) .^{۸۷}
بر اساس تشکیک وجود ، هر موجودی گرچه عین ربط محض به خدایی است که مستقل صرف است ؛ لیکن واقعاً سهمی از هستی دارد ؛ گرچه ضعیف باشد و مادامی که هستی های محدود رخت بر نبندد ، چهره وحدت واقعی ظاهر نمی شود ، ولی بر اساس وحدت شخصی وجود ، آنچه هنگام ظهور معاد پدید می آید ، هم اکنون مشهود عارف واصل است و اگر کسی به عرفان ناب

بار یابد و غایت آمال عارفین را بنگرد (مانند حضرت علی (علیه السلام) که اولین موحدی است که در بین امت اسلامی درب ولایت را گشود) می گوید: اگر کشف غطا شود، برای من اثری ندارد و چیزی بر یقین من افزوده نمی گردد.

اگر موحدی به آن مقام منیع بار نیافت، ولی در ولایت تابع آن حضرت (علیه السلام) بود، می گوید: اگر کشف غطا گردد، گویا برای من تفاوتی پدید نمی آید؛ یعنی وی به مقام احسان، «کأن» راه یافت، نه به مقام یقینِ صرف، «أن».

هشتم. حقیقت تشکیک به چهار عنصر وابسته است که تفصیل آن در متن تحریر کتاب آمده است: وحدت حقیقی، کثرت حقیقی، ظهور وحدت در کثرت حقیقی، و رجوع کثرت به وحدت حقیقی، و در اساس تشکیک، بیش از عناصر چهارگانه مزبور مأخوذ نیست.

تشکیک در حکمت به وجود است و در عرفان به ظهور؛ لذا اگر مراحل تنزل فیض در قوس نزول مشاهده گردند، تشکیک در آن مظاهر محفوظ است و اگر مراتب ترقی فیض در قوس صعود لحاظ شوند، باز تشکیک در آن مظاهر برقرار است و اگر درجات همسان موجودهای همتا بررسی گردند، باز تشکیک در آن باقی است، زیرا در تشکیک، جریان اولویت و اشدّیت و مانند آن معتبر نیست.

مطلبی که تذکر به آن نافع است، این است که تشکیک در هر سه مورد یاد شده، حقیقی و بالذات است؛ لیکن درباره حرکت، فقط یک قسم آن حقیقی و بالذات بوده و بقیه آن بالعرض است؛ یعنی حرکت از ناقص به کامل حقیقی و بالذات است، ولی حرکت از کامل به ناقص، مانند حرکت میوه شاداب و رسیده به سمت پوسیدگی و خاک شدن، غیر حقیقی و بالعرض است، و نیز حرکت از مساوی به مساوی حرکت بالعرض است و در هر حرکت غیر حقیقی و بالعرض، یک حرکت حقیقی و بالذات موجود است که حرکت بالعرض در پرتو آن حرکت بالذات یافت می شود و تفصیل آن به مبحث حرکت در فلسفه موکول است.

تفاوت آنچه درباره تشکیک و راجع به حرکت بیان می شود این است که منطقه تشکیک خیلی وسیع تر از قلمرو حرکت است ، زیرا حرکت به معنای معهود آن ، فقط در منطقه امور مادی محقق می گردد ، ولی تشکیک در سراسر مظاهر هستی واقع می شود ؛ خواه مجرد و خواه مادی. از چند جهت بین اقسام سه گانه مصداق تشکیک و اقسام سه گانه حرکت امتیاز برقرار است. لازم است توجه شود که منظور از تشکیک در تمام این بحث ها ، همان تشکیک خاص است ، و گرنه تشکیک عام و عامی از محدوده تشکیک حقیقی بیرون بوده و روح آن به تواطؤ بر می گردد ، و عرفای گرانقدر که بر تشکیک نقد دارند ، بعد از تمایز این دو قسم از تشکیک سخن گفته اند و هرگز بین تشکیک خاصی و عامی خلط نکرده اند ، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود ، هیچ مجالی برای تشکیک خاصی وجود که پایه استوار حکمت متعالیه است نمی باشد. نهم. علم به معنای هویت جمعی آن ، نه خصوص تصور و تصدیق در مسئله خاص ، گاهی اصالی محض است و گاهی آلی صرف می باشد ، و زمانی نیز نسبت به علم مادون خود اصالی است و نسبت به علم مافوق خویش آلی قرار می گیرد.

عرفان نظری اصالی محض بوده و منطق آلی صرف است و فلسفه نسبت به عرفان آلی بوده و نسبت به منطق و مانند آن اصالی است و علمی که دارای دو جهت مزبور باشند ، با تحلیل مناسب با آنها کم نیستند. آنچه در متن و شرح کتاب تمهید القواعد^{۸۸} از یک سو ، و در تحریر آنها از سوی دیگر مطرح شده ، این است که علوم فکری و معارف یقینی ، نسبت به عرفان و ارزیابی سقیم و صحیح ره آورد آن آلی است ؛ البته علم عرفان با شهود تأمین می شود ، لیکن تبیین و تعلیم آن با برهان است. در تبیین آن تذکر دو مطلب

^{۸۸} - تمهید القواعد ، ص ۲۶۹ - ۲۷۳.

سودمند است ؛ اول آنکه علم آلی محض ، هرگز توان اثبات یا سلب هیچ مسئله ای ، هر چند ساده را ندارد ، زیرا آلت محض چون منطق ، فقط عهده دار بیان طرز تفکر درست است و به هیچ وجه در مطالب علمی دیگر دخالت ندارد و چون تعریف تصویری یا استدلال تصدیقی ، نیازمند به مواد تعریف و استدلال و محتاج به صورت مناسب با هر کدام آنها است ؛ لذا علم آلی صرف عهده دار ترسیم خطوط کلی ماده و صورت ، برای تعریف تصویری صحیح و بیان اصول جامع ماده و صورت برای استدلال تصدیقی درست خواهد بود و هرگز منطق ، اختصاصی به بیان شرایط صوری تعریف یا استدلال ندارد ، بلکه هر دو قسم را ، یعنی هم شرایط صوری و هم اوصاف مادی را کاملاً روشن می نماید ؛ مثلاً در شرایط صوری و مادی تعریف می گوید : برای پی بردن به ذاتیات یک شیء ، ماده معرف باید جنس و فصل قریب آن شیء مطلوب تصویری باشد و صورت آن باید با تقدیم اعم جنس بر اخص فصل تنظیم شود ؛ چه اینکه در شرایط صوری و مادی استدلال تصدیقی می گوید : برای اثبات کان تامه یا کان ناقصه یک شیء ، ماده استدلال باید یقینی و صورت آن باید مثلاً بر قالب شکل اول باشد ؛ بنابراین منطق ارسطویی هم صوری است و هم مادی.

البته منطق مادی ، به معنای اثبات ماده چیزی ، هرگز از منطقی که عهده دار روش تفکر است ، روا نیست ، مگر با جعل اصطلاح دیگر ؛ چه اینکه چنین اصطلاحی جعل شده و تشاخی در آن نیست و از همین باب گفته می شود ، فلسفه نسبت به عرفان تعلیم و تدوین آن به منزله آلت است ؛ یعنی علم آلی برای عرفان که اصالی است ، محسوب می گردد.

در اینجا منظور آن نیست که فلسفه روش شناسی عرفان نظری را به عهده دارد ، زیرا تنها علمی که عهده دار روش شناسی است ، منطق ، یعنی روش فکر نه روش کار است ؛ پس فلسفه نسبت به عرفان ، نه عهده دار بیان شرایط صور آن است و نه شرایط مادی ، ولی عهده دار بخشی از مواد عرفانی است نه شرایط آن ؛ یعنی خود قضایای عقلی و معارف را حل می کند ، نه آنکه شرایط صوری یا مادی استدلال تصدیقی آن را به عهده داشته باشد ؛ خلاصه آنکه فلسفه نسبت به عرفان ، شبیه منطق مادی است نسبت به علوم اصالی دیگر ، نه شبیه بخش مادی منطق

معروف ، زیرا در بخش مادی منطق فقط شرایط ماده استدلال ذکر می شود ، نه آنکه خود ماده تبیین گردد.

دوم آنکه هر اندازه ابزار یک علم اصالی قوی تر باشد ، بهره برداری از آن علم اصالی آسان تر و درست تر خواهد بود ، چون فلسفه که به منزله ابزار برای عرفان تلقی شد ، درجاتی دارد و آنچه در اختیار ماتن و شارح کتاب تمهید القواعد بود ، همان فلسفه مشاء بود ، نه حکمت متعالیه ؛ لذا هیچ کدام از این دو بزرگوار که وزنه عرفان بوده و جزء پایه گذاران عرفان نظری نسبت به دوره بعد از خود به شمار آمده و در پی ریزی اصول حکمت متعالیه بی تأثیر نبوده اند ، در اثبات وحدت شخصی وجود و نفی هر گونه کثرت از آن و ارجاع کثرت تشکیکی به مظاهر وجود موفق نبوده اند ، زیرا عناصر اصلی در عرفان ، همانا تصفیه و تهذیب روح برای شهود عینی معارف و تضرع کامل بر متون عرفانی پیشگامان و طلایه دارانی چون جناب ابن عربی ، صدرالدین قونوی و ... ، و مهارت تام نسبت به حکمت متعالیه است که نسبت به حکمت مشاء و اشراق سرآمد بوده و کارآمد است ، و این دو بزرگوار ، گرچه در بسیاری از

عناصر عرفان بهره مند بودند ، ولی اصول اساسی و مبانی مهم حکمت متعالیه ، در کتاب های این دو بزرگوار مشهود نیست ؛ لذا در تقریر برهان بر وحدت شخصی وجود به مقصد نرسیده و شاهد مقصود را مشاهده نکرده اند و تفصیل آن در جمع بندی پایانی تحریر تمهید القواعد آمده است.

دهم. ذات واجب تعالی همان هویت مطلق است که اطلاق برای او عنوان مشیر است نه وصف و قید ، و این لابلشرط مقسمی که مبدأ تعینات متعدد است ، به اعتباری ظاهر و به اعتباری باطن است ؛ چنان که به اعتباری اول و به اعتباری آخر است و هرگز ذات واجب به اعتباری ظاهر و به اعتباری مظهر نخواهد بود و آنچه که به اعتباری ظاهر و به اعتبار دیگر عین مظهر است و تفاوت اعتباری آنها را تصحیح می کند ، همانا فیض منبسط واجب است که لابلشرط قسمی بوده ، نه لابلشرط مقسمی و به خود تعین ذات واجب محسوب می گردد و آنچه درباره اسم و مسمی مطرح است که این دو به اعتباری عین هم و به اعتبار دیگر غیر یک دیگراند ، ناظر به سنجش

اسمای حسناى الهى با ذات واجب تعالى است ، نه مقایسه مظاهر اسمای الهى با ذات خداوند سبحان.

آیه کریمه (رفیع الدرجات ذوالعرش)^{۸۹} ناظر به اسمای حسناى خداست که هر کدام آنها با مقابل خود ، از جهتی عین یک دیگراند و از جهتی غیر هم اند ؛ چه اینکه تمام آنها در سنجش با یک دیگر این چنین اند و این حکم اختصاصی به متقابلین ندارد ؛ نه آنکه آیه مزبور ناظر به ظاهر و مظهر باشد تا اینکه آن دو را از یک جهت عین هم بدانند و از جهت دیگر غیر هم بشمارد.

غرض آنکه ذات واجب ، فقط با اسمای حسناى خود سنجیده می شود و حکم عین و غیر با تعدد لحاظ می پذیرد ، ولى هرگز با مظاهر اسمای حسناى خود ، یعنی موجودهای امکانی مقایسه نمی شود و آنچه با موجودهای ممکن سنجیده می شود و از جهتی عین آنها است و از لحاظی غیر آنها ، همانا فیض منبسط واجب است ، نه خود ذات واجب تعالى که شهود آن در پایان سفر اول حاصل می شود ، نه قبل از آن.

یازدهم. خلط مغالطه آمیز مفهوم و مصداق که ناشی از شدت پیوند ذهن و عین از یک سو ، و کثرت کاربردی لفظ جامع و مشترک بین آن دو از سوی دیگر است ، هم برای مدعیان وحدت شخصی وجود و هم برای منکران آن راهزنی کرده است ؛ آنچه راجع به مدعیان وحدت وجود است ، در تحریر تمهید و نیز در جمع بندی نهایی آن آمده است و آنچه به منادیان کثرت وجود و منکران وحدت شخصی آن بر می گردد ، همان است که در شرح مقاصد سعدالدین تفتازانی و مانند آن آمده و در کتاب های مبسوط عرفانی ، نظیر مصباح الانس فناری نقد و بررسی شده است.

شبها ده گانه سعدالدین تفتازانی ، نمودار خلط بین مفهوم و مصداق از یک جهت و اشتباه وجود به معنای مصدری و انتزاعی با وجود حقیقی خارجی از جهت دیگر است ؛ مثلا این قیاس که مطلق در ذهن وجود دارد نه در عین ، و واجب در عین موجود است ، پس واجب همان مطلق

^{۸۹} - سوره غافر ، آیه ۱۵.

نیست ، گرچه به صورت شکل ثانی تقریر شده ، لیکن مقدمه اول آن از آسیب خلط مفهوم و مصداق مصون نیست ، زیرا آنچه در ذهن است ، مطلق مفهومی است و آنچه محل بحث است ، مصداق عینی آن مفهوم ذهنی است که از آن مصداق سعی به مطلق تعبیر می شود.

شبهه دیگر او که وجود موجود نیست ، همان طور که کتابت کاتب نیست و سواد اسود نمی باشد ، از گزند خلط بین معنای اعتباری وجود و معنای حقیقی آن از یک سو ، و از آسیب جمود بر فهم عرف در ترکیب مشتق از ذات و مبدأ از سوی دیگر مصون نیست ، زیرا حقیقت وجود نه معنای مصدری و اعتباری آن در متن واقع موجود است و چون قائم به ذات خود است ، برای نفس خود ثابت بوده و عنوان مشتق بر او صادق است.

بعضی از شبهات ده گانه مزبور ، ناشی از خلط بین وحدت شخصی و وحدت تشکیکی است ، زیرا در آن چنین آمده است : وجود مقول به تشکیک است ، زیرا در علت اقوی و اولی از معلول است و واجب مقول به تشکیک نیست ، پس واجب عین وجود نیست.

این شبهه نیز همانند برخی از شبهات دیگر که به صورت شکل دوم ترسیم شده است ، از خلط بین دو قسم وحدت شخصی و وحدت تشکیکی محفوظ مانده ، بلکه از آن نشأت گرفته است ، زیرا بر اساس عرفان ، همان طور که واجب منزّه از تشکیک است ، حقیقت وجود نیز مبرّای از آن می باشد ؛ بنابراین ، قیاس مزبور از دو مقدمه سلبی تشکیل شده و نتیجه نمی دهد.

شبهه دیگر وی این است که وجود مشترک معنوی است ، نه لفظی و اگر موجود واحد باشد ، اطلاق آن معنای جامع بر موجودهای دیگر ، به همان معنایی که بر آن موجود مفروض واحد صادق است ، نخواهد بود و این با اشتراک معنوی وجود که ثابت شد ، منافات دارد.

پاسخ این شبهه قبلا گذشت که اگر معنای وجود محفوظ بوده و با حفظ مفهوم خود بر ممکن حمل شود ، مجاز عقلی ، یعنی از باب اسناد الی غیر ما هو له خواهد بود ، و گرنه از باب مجاز در

کلمه یا اشتراک لفظی است و تفاوت اصطلاح عرفان با فلسفه و کلام در مفهوم وجود ، مانند تمایز آنها در مفهوم کون ، محذوری ندارد.

شبهه دیگر آنکه معنای وجودِ عام معلوم همگان است و به طوری که گفته شد ، بدیهی است و حقیقت واجب معلوم نیست ، پس وجود عام همان حقیقت واجب نخواهد بود.

این شبهه که همانند بسیاری از شبهات دیگر ، به صورت شکل ثانی در آمده ، در اثر خلط مفهوم و مصداق ، باعث شده است تا حدّ وسط آن ، مانند سایر اقسام مغالطه دیگر منکران وحدت شخصی وجود تکرار نشود ، زیرا آنچه مورد بحث عرفان نظری است ، همان مطلق سعی و عام عینی است ، نه مطلق مفهومی و عام ذهنی. بررسی مباحث اشتراک معنوی وجود از یک سو ، و زیادت وجود بر ماهیت در ممکن ، و عینیت آن با واجب به معنای نفی ماهیت اصطلاحی از واجب از سوی دیگر ، و اثبات وحدت شخصی وجود و وجوب آن که توحید وجود را دربر دارد ، از سوی سوم ، به خوبی نشان می دهد که مفهوم وجود عام ، با مصداق سعی و اطلاق عینی آن خلط شده است ؛ لذا آنچه در مباحث مشرقیه امام رازی و برخی کتاب های متکلمان ، همچون موافق قاضی عضد ایجی و شرح مقاصد سعد تفتازانی و ... در

مطالب یاد شده آمده ، در حکمت متعالیه ، به خوبی تحلیل و نقاط مبهم و مغالطه آمیز آنها بررسی شده است و سرّ آن در سهولت درک عام مفهومی و صعوبت ادراک اطلاق سعی نهفته است.

اطلاق مفهومی دارای نقاط مثبت و راهنما و نیز دارای نقاط منفی و راهزن می باشد ؛ نقاط مثبت آن مدعیان وحدت شخصی وجود را به دام انداخته و بداهت و شمول و گستردگی وی و حضور تطبیقی آن بر همه چیز و در همه شئون ، قائلان به وحدت شخصی وجود را شکار کرده ، به طوری که هر چیز دیگری را غیر از وجود نفی کرده و آن را بی نیاز از تعلیل پنداشته و تحقق آن را ضروری تلقی کرده اند ، و نقاط منفی آن منکران وحدت شخصی را صید نموده ، و عدم تحقق آن در خارج و حصر آن در محدوده ذهن و بی اثر بودن آن ، منادیان کثرت را بر آن داشته

تا گاهی به اشتراک لفظی آن فتوی دهند و زمانی به زیاده وجود بر ماهیت واجب تفوه کنند و گاهی نیز در مسئله وحدت شخصی وجود و توحید آن ، نغمه ناسازگاری ساز نمایند.

از بررسی بسیاری از کلمات دو طرف ، چنین بر می آید که گرچه ذکر وحدت وجود بر لب روان است ، لیکن فکر وحدت مفهومی آن در سر و مهر اطلاق ذهنی آن در دل ، جاری و جایگزین است و آن عنقایی که صید کس نشود ، نه به آسانی می توان آن را صید و اثبات نمود و نه به سهولت می شود آن را پراند و سلب کرد ؛ هم مدعیان آن باید دام متعارف باز چینند و هم منکران آن باید کمان رمی و تیر طرد از کف نهند.

برای روشن شدن نفوذ خلط بین مفهوم و مصداق ، و اشتباه حمل اولی و شایع در کلمات دو طرف دعوی ، رجوع به مصباح الانس محمد بن حمزة بن محمد العثماني ابن فناری و شرح مفتاح غیب الجمع والوجود صدرالدین محمد بن اسحق قونوی کافی است. ابن فناری این جمله صدرالدین قونوی را که فرمود : « اعلم ان الحق هو الوجود المحض ، الذی لا اختلاف فيه » ، بعد از آنکه « لا اختلاف فيه » را به چند احتمال تفسیر کرد (یکی آنکه مطلق از هر قید است ، چون قیود منشأ اختلاف اند و دیگر آنکه اختلافی در ثبوت آن وجود مطلق نیست ، چون در جهان چیزی موجود است و هنگامی که چیزی موجود بود ، مطلق وجود نیز به او موجود خواهد بود و یا آنکه هیچ اختلافی حقیقتاً در اصل وجود آن نیست ؛ اگرچه ظاهراً بین عارف و حکیم و متکلم اختلاف راه دارد) ، آنگاه پنج برهان اقامه می نماید که خداوند وجود مطلق است.

بررسی براهین پنج گانه ابن فناری نشان می دهد که در برخی از تعابیر وی ، فرق مفهوم و مصداق و حمل اولی و شایع به طور دقیق رعایت نشده و سرّ این قصور در کلمات بزرگان عرفان دو چیز است ؛ یکی آنکه آنان راه عقل و استدلال را به عنوان تأیید طی می کنند نه برهان ، چون بعد از وجدان و شهود ، نیازی به استدلال نیست ، و در بیان تأیید رعایت ضوابط برهان را لازم نمی دانند ، و دیگر آنکه اهتمام آنان مصروف چیزی است که مجذوب آند و انغمار در شهود معارف مانع از رعایت قوانین علم حصولی و برهانی است ، و گرنه آنان برتر از پندارهای

مغالطه آمیزاند؛ به هر تقدیر رسالت فلسفه و سفارت برهان عقلی که ابزار تدوین و تبیین معارف شهودی است، در اثر

خلط مزبور حاصل نشده و نمی شود.

سپس شبهات دهگانه را که تفتازانی جمع نموده و آنها را پسندیده نقل و نقد می نماید که هم اصل شبهه و هم نقد آن، نشانه خلط مزبور را به همراه دارد. ابن فناری در آغاز نقل شبهات چنین می گوید: «اعلم ان المنکرین أن حقيقة الحق هي الوجود المطلق من أهل النظر والمتكلمین لهم شبه جمعها فی شرح المقاصد و ارتضاها، و لابد من دفعها رفعاً لتردد الضعفاء و تنبيهاً لمن يزعم بعد التباهي بها التناهي فی ریاسة الحكماء والعلماء أنه لم یکد يحوم حول معرفة حقائق الاشياء فعياً بالله من الجهل المركب فضلاً عن المباهاة باللفظ المرتب ...».^{۹۰}

[وی] در پایان دفع شبهات مزبور می گوید: کنه حقیقت وجود اصلاً تعقل نمی شود، چه رسد به آنکه بدیهی باشد...، و اگر از واجب به عنوان وجود یاد می شود، برای تفهیم دیگران است، نه برای اینکه وجود اسم حقیقی آن ذات باشد. سپس از تفسیر فاتحه الكتاب جناب صدرالدین قونوی نقل می نماید که هیچ اختلافی نیست که معرفت ذات خدا از حیث حقیقت، نه از حیث اسم و رسم و حکم و نسبت یا مرتبه، مستحیل است و اگر کسی بویی از معرفت خدا را استشمام کرد، حتماً بعد از فنای رسم و انمحای حکم و تعین و اسم... خواهد بود. دوازدهم. بعضی^{۹۱} از تلامیذ عارف نامور آقا محمد رضا قمشه ای (قدس سره)،

جهت اثبات وحدت شخصی وجود چهار مقدمه ذکر نموده، آن گاه با قیاس استثنایی مستند به مقدمات مزبور، برهان را تمام شده تلقی کرده اند؛ آن مقدمات و قیاس یاد شده چنین است.

۱. دلیل اصالت وجود در خارج مطلق و عام است و اختصاصی به واجب یا ممکن ندارد؛ بلکه

اقتضا دارد که حقیقت هستی بدون اضافه به قسمی از اقسام خاص، اصیل و محقق است.

۲. ثبوت شیء برای نفس خود ضروری و نسبت آن مساوی با نسبت آن شیء به غیر خود

نیست، زیرا نسبت شیء به خودش به نحو وجوب است و نسبت آن به غیر خود به طور امتناع.

^{۹۰} - مصباح الانس، ص ۵۲ - ۵۹.

^{۹۱} - آقا شیخ غلام علی شیرازی.

۳. امکان ماهوی مخالف امکان وجودی است ، زیرا اولی سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم است و دومی عین فقر و ربط محض و صرف است.

۴. حقیقت وجود ، چیزی در مقابل آن جز عدم نیست ؛ یعنی از حقیقت هستی بگذریم ؛ عدم محض است.

بعد از روشن شدن مقدمات چهارگانه می گوئیم : اگر وجود واجب نباشد ، حتماً ممکن خواهد بود ، زیرا مقسم مفروض همانا موجود است و هرگز موجود ممتنع نیست ؛ پس اگر واجب نباشد ، ممکن است ، ولی نمی تواند ممکن باشد ؛ پس حتماً واجب است و دلیل بطلان تالی و نفی امکان وجود آن است که اگر منظور امکان ماهوی باشد ، با مقدمه دوم هماهنگ نیست ، چون نسبت وجود به خودش ضروری و نسبتش به عدم ممتنع است و این با امکان ماهوی که سلب ضرورتین است ، مخالف خواهد بود و اگر مقصود امکان وجودی ، یعنی فقر و ربط محض باشد ، با مقدمه چهارم مخالف است ، زیرا چیزی غیر از وجود مطلق نیست که ربط وی به آن تصور شود پس وجود مطلق نمی تواند امکان فقری و ربطی داشته باشد.^{۹۲}

قیاس ، مستند به مبادی خاص و مواد مخصوص بوده و صحت و سقم خود را از آن مقدمات دارد ، و اگر قدحی در آنها راه یابد ، قیاس مزبور هم مقدوح خواهد شد و مقدمات چهارگانه یا ناتمام اند و یا تام ، ولی غیر سودمند هستند ؛ توضیح آنکه مقدمه اول و چهارم ، گرچه نافع اند ، ولی ناتمام هستند ، چون پذیرش آنها اول دعوی است و مقدمه دوم و سوم ، گرچه تام اند ، ولی سودمند نیستند.

اما سرّ ناتمامی مقدمه اول آن است که البته اگر در موردی اصل وجود محقق باشد ، مقتضای برهان اصالت وجود آن است که وجود مزبور به نحو اصیل است و نه به طور تبعی ، ولی هرگز اقتضا ندارد که چه چیزی وجود دارد ؛ آیا وجود مطلق بدون تعیین موجود است یا نه و هنگامی که مفهوم جامع ذهنی وجود ، به دو قسم واجب و ممکن تقسیم شد و تحقق هر کدام از دو

^{۹۲} - تمهید القواعد ، ص ۲۷ - ۲۸.

مصدق مزبور ثابت گشت ، برهان اصالت وجود دلالت دارد که وجود واجب که ثابت شد ، اصیل می باشد و وجود ممکن نیز که ثابت است ، اصیل خواهد بود.

اما سر نامامی مقدمه چهارم آن است که ثبوت اصل حقیقت وجود من حیث هی اول کلام است ؛ یعنی بحث در این است که آیا این مفهوم

ذهنی مصداق دارد ، به طوری که مصداق خاص عین مطلق مقسومی باشد ، یا اینکه این مفهوم ذهنی با داشتن افراد و مصادیق متعدد در خارج موجود است ، خواه تعدد مصادیق آن به نحو تباین باشد و خواه به طور تشکیک ، و هرگز با احتمال تعدد و کثرت تباینی یا تشکیکی نمی توان گفت ، حقیقت وجود من حیث هی هی حکمش چنین است ، همان طور که برهان اصالت وجود بر اینکه حقیقت وجود من حیث هی در خارج وجود دارد ، دلالت ندارد ، زیرا با احتمال کثرت های یاد شده ، هرگز نمی توان اصل تحقق آن را به طور وحدت شخصی مفروغ عنه گرفت.

اما سر سودمند نبودن مقدمه دوم آن است که البته اصل مطلب تام است که نسبت هر چیزی به خودش ضروری ، و به نقیض خود ممتنع است ، اما ذاتی و یا ازلی بودن ضرورت مزبور اول بحث است ؛ وجود محدود ، نسبت او به خودش ضرورت ذاتی ، و نسبت او به عدم امتناع ذاتی ، یعنی مادام الذات است و وجود نامحدود ، نسبت های یاد شده را به نحو ضرورت ازلی دارد و چون اصل تحقق وجود ، من حیث هو هو مورد بحث است ، هرگز پذیرش مقدمه دوم عهده دار اثبات ضرورت ازلی آن نیست.

اما سر سودمند نبودن مقدمه سوم آن است که گرچه فرق امکان ماهوی و امکان فقری از یک دیگر تام بوده و امکان فقری عین ربط به غیر است ، اما هیچ اثری بر این مقدمه مترتب نیست ، چون بنابر کثرت تشکیکی ، می توان عالی ترین مرتبه را واجب و مستقل دانست و مراحل بعدی را عین ربط به او تلقی کرد ، ولی آیا حقیقت وجود من حیث هی در خارج محقق است تا اینکه با استقلال و ضرورت ازلی همراه باشد ، چون نه امکان ماهوی دارد و نه

امکان فقری ، و یا اینکه این مفهوم ذهنی مصداق نداشته ، بلکه جامع بین اقسامی است که آن اقسام در خارج تحقق داشته و بعضی از آنها مستقل و بعضی عین ربط هستند ؛ پاسخ این سؤال هرگز بدیهی یا در حکم بدیهی نبوده و نیازمند به اثبات است.

با قدح مقدمات چهارگانه ، معلوم می شود که قیاس استثنایی یاد شده ناتمام است ، زیرا تلازم بین مقدم و تالی در اثر نبودن اصل مقدم و یا محل کلام بودن آن قابل اثبات نیست.

اصل وجود من حیث هو هو که مفهوم آن در ذهن مرتسم است ، تحقق آن در خارج با حفظ اطلاق سببی و عدم تعین اول کلام است ؛ منکر وحدت شخصی می گوید : وجود من حیث هو هو جامع ذهنی است و خودش در خارج نیست ، بلکه اقسام و افراد او در خارج ، به نحو کثرت تباینی یا تشکیکی محقق اند ؛ بنابراین ، قبل از اثبات اصل تحقق مطلق ، با اطلاق سببی آن نمی توان وجوب آن را ثابت کرد ؛ البته اگر اصل وجود آن احراز شود ، اثبات ضرورت ازلی و نیز وحدت و سایر نعوت واجب برای آن سهل است.

سیزدهم. گرچه اخلاق نظری جزء علوم جزئی بوده و زیر مجموعه فلسفه به معنای عام است و اخلاق عملی برای اجرای همان مطالب اخلاق نظری است و فرق این دو با عرفان نظری و عملی در نکته دوم بیان شد ، لیکن اشتراک آنها در پاره ای از مراحل و مسائل ، زمینه طرح برخی از معارف بلند عرفان نظری را در اخلاق نظری فراهم نموده است ؛ چنان که سیر متخلّقان به اخلاق عملی هم با سلوک عارفان در بعضی از منازل هماهنگ است ، ولی

طرح مسئله وحدت شخصی وجود ، فقط در منطقه عرفان جا دارد و ذکر آن در قلمرو اخلاق به طور اشاره و گذرا خواهد بود.

محقق طوسی (قدس سرّه) متوفای ۶۷۲ ه. ق در تمام رشته های چهارگانه فوق ، هم صاحب نظر و رأی بوده و هم صاحب بصر و شهود ؛ لذا گاهی در اوج مسائل اخلاقی برخی از مطالب عرفانی را یاد نموده است. وی بعد از تدوین اخلاق ناصری ، رساله موجز و متقن اوصاف الاشراف را به روش سالکان تنظیم فرموده و در این باره چنین می گوید :

« محرّر این رسالت و مقررّ این مقالت محمد طوسی بعد از تحریر کتابی که موسوم است به اخلاق ناصری و مشتمل است بر بیان اخلاق کریمه و سیاسات مرضیه بر طریقه حکما ، اندیشمند بود که مختصری در بیان سیر اولیا و روش اهل بینش بر قاعده سالکان طریقت و طالبان حقیقت ، مبنی بر قوانین عقلی و سمعی و منبئی ء از دقایق نظری و عملی (علمی) که به منزله لبّ آن صنعت و خلاصه آن فن باشد مرتب گرداند ... »^{۹۳}.

محقق طوسی (قدس سرّه) البته موفق شد ، لطایف فراوانی را در این رساله کوتاه یادآور شود و شیرینی بحث معرفت و درجات آن ، از معرفت تقلیدی تا برهانی و عرفانی و نیز مباحث دیگر آن ، همواره در کام آشنایان کوی حق محسوس و مایه شغف و شرف آنها است. بخش پایانی این رساله ، یعنی فصل چهارم تا ششم باب پنجم آن را مسائل مربوط به توحید ، اتحاد و وحدت تشکیل می دهد و سخن این بزرگ حکیم قدوسی که از مفاخر جهان اسلام و از ذخایر امامیه به شمار می رود ، در فصل پنجم و ششم ، یعنی فصل اتحاد و فصل وحدت ، در نهایت اوج عرفان تدوین شده است ، زیرا در این دو فصل معنای « أنا الحق » و مانند آن ، شرح عرفانی خود را باز می یابد ، ولی فصل چهارم ، یعنی فصل توحید که هنوز به سقف اتحاد و وحدت نرسیده است ، مطالب عمیق وحدت شخصی وجود را دربر دارد ، زیرا وی در آن فصل چنین می فرماید :

« توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد و توحید به معنای اول ، شرط باشد در ایمان که مبدأ معرفت بود ، به معنای تصدیق به آنکه خدای تعالی یکی است (انما الله اله واحد)^{۹۴} ، و به معنای دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایقان حاصل شود و آن چنان بود که هرگاه مؤقن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست ، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی بیند ؛ پس همه را یکی کرده باشد ، در سرّ خود از مرتبه « وحده لا شریک له فی الالهیه » ، بدان مرتبه رسیده که « وحده لا شریک له فی الوجود » ؛ در این مرتبه ماسوی الله حجاب او شود و نظر به غیر الله شرک مطلق شمرد و به زبان

^{۹۳} - اوصاف الاشراف ، ص ۲۵.

^{۹۴} - سوره نساء ، آیه ۱۷۱.

حال گوید: (إِنِّي وَجْهت وَجْهِي لِلذِي فَطَر السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) ^{۹۵} «

۹۶.

غرض از نقل این سخن، گذشته از بهره مندی از لطایف آن، چند مطلب است.

۱. مسئله وحدت شهود، بلکه وحدت وجود، در نوشتار محقق طوسی کاملاً مطرح است و گفتار وی در فصل اتحاد و وحدت، عمیق تر از چیزی است که نقل شد.

۲. مسئله وحدت وجود، به آن معنای عمیق عرفانی اش که از گزند هر گونه شرک منزه بوده (بلکه کثرت وجود مقابل آن شرک محسوب می گردد، ولی چون اصل مسئله نظری و پیچیده و دیریاب است نه ضروری، لذا هیچ حکم فقهی بر آن مترتب نیست)، مانند سایر مسائل مطروحه در این رساله متقن، مطابق با قوانین عقلی و سمعی بوده، نه برهان فلسفی توان طرد آن را دارد و نه وحی الهی آن را خطا می شمارد، و نه از نظر اندیشوران بزرگ بشری که از مآذبه و مآئده عقل تغذیه کرده اند، ناصواب است.

۳. صعوبت درک مسئله وحدت شخصی وجود و یا تحاشی از ترجمه صریح و بی پروای آن، ترجمان بزرگوار رکن الدین محمد بن علی جرجانی شاگرد علامه حلّی را که در معقول و منقول کارآمد بود و بسیاری از نوشته های محقق طوسی، مانند اخلاق ناصری، اساس الاقتباس، رساله جبر و قدر، رساله فصول، شرح کتاب الثمرة لبطلمیوس را تعریف کرده، ^{۹۷} وادار کرد، تا در ترجمه «لا شریک له فی الوجود»، با اینکه خود این جمله عربی است که در متن فارسی آمده است، چنین تعریف نماید: «لا شریک له فی وجوده» ^{۹۸}.

با اینکه صدر و ساقه تمام سخن حکیم طوسی آن است که در توحید

^{۹۵} - سوره انعام، آیه ۷۹.

^{۹۶} - اوصاف الاشراف، ص ۱۵۶.

^{۹۷} - ترجمه و تعریف، ص ۲۴.

^{۹۸} - اوصاف الاشراف، ص ۹۳.

ناب ، اصل حقیقت هستی از آن خداست و فیض او هم از او منفرد و جدا نیست و چیزی در جهان هستی غیر از ذات اقدس اله نیست ، در ترجمه و تعریب آمده است که چیزی در وجود واجب شریک او نیست که این همان وحدت واجب است که از مراحل ابتدایی توحید به شمار می آید ، نه وحدت وجود ؛ به هر تقدیر ، هرگز این ترجمه عربی مطابق با متن فارسی نخواهد بود.

تذکر : بعضی از معارف بلند رساله اوصاف الاشراف ، در خطبه رساله آغاز و انجام محقق طوسی آمده است ، اما اوج مطالب اوصاف الاشراف در آغاز و انجام نیست.

حکیم سبزواری (قدس سره) در تعلیقه اسفار ،^{۹۹} ضمن ستودن نظر ماتن می گوید : « آنچه صدرالمآلهین در اینجا گفت ، مانند چیزی است که در خطبه رساله فارسی محقق طوسی (قدس سره) به نام آغاز و انجام آمده و آن این است : سپاس خدایی را که آغاز کائنات از اوست و انجام همه با اوست ، بلکه همه خود او است » .

ولی آنچه در نسخه چاپی آمده ،^{۱۰۰} با آنچه حکیم سبزواری (قدس سره) نقل فرمود ، در سه کلمه اختلاف دارد که دو کلمه آن چندان مهم نیست و یک کلمه آن خالی از اهمیت نمی باشد ، زیرا اولاً در نسخه چاپی آمده است : « سپاس آفریدگاری را » و ثانیاً « آغاز همه از اوست » ، در حالی که به نقل حکیم سبزواری این دو کلمه به صورتی که در فوق ضبط شد ، آمده است و اما ثالثاً که بدون اهتمام نیست ، آن است که به نقل حکیم سبزواری (قدس سره) « ... بلکه همه خود او است » و در نسخه چاپی « بلکه خود همه او است » .

به نظر می رسد ، آنچه در نسخه چاپی آمد ، متین تر از منقول حکیم بزرگوار است ، زیرا گذشته از انسجام و بازگو نمودن کلمه « همه » در هر سه مورد ، تعبیر « همه خود او است » ، هرگز به لطافت تعبیر « خود همه او است » نمی باشد ، زیرا از این تعبیر می توان سه قضیه عمیق را که از تلفیق حکمت متعالیه و عرفان حاصل می شود ، استنباط کرد :

الف. بسیط الحقیقة کل الاشياء.

ب. بسیط الحقیقة لیس بشی ء من الأشياء.

^{۹۹} - اسفار ، ج ۱ ، ص ۲۶۰ .

^{۱۰۰} - آغاز و انجام ، ص ۱ .

ج. لا شئیة لغير بسیط الحقیقه.

البته قضیه اول و دوم در حکمت متعالیه مطرح است ، اما سوم را عرفان بر اساس وحدت شخصی وجود به عهده دارد.

چهاردهم. وحدت شخصی وجود هر گونه کثرت را نفی نمی کند ، بلکه خصوص کثرت وجود را طرد می نماید ؛ خواه کثرت تباینی وجود و خواه کثرت تشکیکی آن ، و گرنه اصل کثرت را که مظاهر وجوداند ، یعنی نمود بود اند نه خود وجود و بود اثبات نموده و هرگز آن را سراب یا دومین نقشِ احوّل و دوبین نمی داند.

همچنان که در تحریر کتاب تمهید القواعد و جمع بندی نهایی آن آمده است ، وحدت شخصی وجود که در عرفان مطرح است ، به مراتب عمیق تر از وحدت تشکیکی آن است که در حکمت متعالیه طرح می شود ، لذا صدر المتألهین در اسفار ، با نیل به بلندای وحدت شخصی وجود است که

می گوید : با این ابتکار فلسفه اکمال و اتمام یافت ؛ یعنی وزان شخصی بودن وجود در معارف عقلی و شهودی ، وزان ولایت انسان کامل است در معارف دینی و اعتقادی که مایه کمال دین و تمام نعمت است. آنگاه کلام بعض عرفا را که همان بزرگ عارف معروف جناب ابن عربی است در فص یوسفی ، نقل می نماید^{۱۰۱}. از این بیان چند مطلب روشن می شود.

۱. کسی که خود را مجذوب نظر صدر المتألهین (قدس سرّه) می داند^{۱۰۲} و به قول مولوی استشهاد می نماید که :

شمس الحق تبریز چه در دام فکندت * * * منگر به چپ و راست که امکان حذر نیست^{۱۰۳}

شایسته است ، ژرفای رأی صدر المتألهین در تحول از تشکیک به وحدت شخصی وجود را از نظر دور ندارد.

^{۱۰۱} - اسفار ، ج ۲ ، ص ۲۹۲.

^{۱۰۲} - هرم هستی ، ص ۱۰۰ - ۱۰۲.

^{۱۰۳} - دیوان شمس.

۲. وحدت شخصی وجود محصول ریاضت های مجاهدانِ نستوهِ صحنه جهاد اکبر است که نه تنها پخته اند ، بلکه سوخته و گداخته اند و چون حَدیده مُحمات ، گزارش گر حق و صدق اند ؛ بنابراین ، نمی توان وحدت شخصی وجود را وحدت خام پنداشت و وحدت تشکیکی را که سرپل وحدت شخصی است ، وحدت پخته تلقی نمود و آنها را به رئالیسم خام ناپخته و رئالیسم انتقادی تشبیه کرده ، وحدت عرفانی را همانند رئالیسم خام و وحدت فلسفی را همچون رئالیسم پیچیده و انتقادی دانست^{۱۰۴} ؛ بلکه باید یکی را پخته و دیگری را گداخته و سوخته و به صورت شعله در آمده دانست.

۳. همان طور که در صدر این نکته اشاره شد ، در عرفان هرگز اصل کثرت نفی نشده و نمی شود ، بلکه کثرت از بود به نمود تنزل می کند ؛ چه اینکه در عرفان بود از کثرت به وحدت ترقی می نماید ، ولی حجاب کثرت نمی گذارد که اهل نظر پخته را از گداخته ، و فهمنده را از یابنده ، و صاحب نظر را از صاحب بصر جدا کند.

پانزدهم. بعضی از اساطین حکمت و عرفان^{۱۰۵} در تفسیر معنای وحدت وجود چهار وجه را متصور دانسته اند :

۱. وحدت شخصی وجود ؛ به طوری که هستی غیر از واجب تعالی هیچ مصداقی نداشته و هر چه غیر خداست ، خیال محض و حباب صرف است.

۲. وحدت سنخی وجود نه شخصی آن ؛ به نحوی که مفهوم وجود مشترک معنوی بوده و مصادیق متعدد آن در اصل وجود سهیم است و در درجه آن از لحاظ شدت و ضعف اختلاف دارند.

۳. وحدت شخصی وجود نه سنخی آن ؛ لیکن نه مثل وجه اول که کثرت خیال محض باشد ، بلکه با حفظ وحدت شخصی تکثر آثار آن پذیرفته است ؛ مانند وحدت شخصی نفس و تعدد شئون ادراکی و تحریکی وی.

^{۱۰۴} - هرم هستی ، ص ۱۷۵.

^{۱۰۵} - مجموعه رسایل و مقالات میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (قدس سره) ، ص ۵۲-۵۶.

۴. وحدت شهود و عدم نگاه به کثرت خلقی؛ مانند توجه تام به صاحب اصلی صورت های گوناگون در آینه های مختلف که بیننده را از کثرت آینه و

اختلاف آنها غافل می کند و جز صاحب صورت چیزی را نمی بیند.

لازم است توجه شود که معنای اول باطل بوده و در کلام شیخ مشایخ ما، مرحوم آقا محمد رضا قمشه ای آمده؛ لذا در بیان شاگردان بلا واسطه ایشان، مانند مرحوم میرزا هاشم اشکوری و مرحوم میرزا محمود قمی و ... و شاگردان مع الواسطه ایشان یاد شده و می شود و معنای دوم خارج از محل بحث است.

گرچه برخی آن را از معانی وحدت وجود پنداشتند، زیرا وحدت سنخی همان وحدت تشکیکی است که کثرت وجود آن مانند وحدت حقیقی است و معنای سوم تمثیل سودمندی است، لیکن به لحاظ بعضی از مراحل توحید؛ چه اینکه معنای مزبور پیام نهایی صدرالمتألهین نبوده و نیست و بحث آن در تحریر تمهید القواعد و جمع بندی نهایی آن آمده و معنای چهارم لطیف و صواب می باشد، لیکن همان طور که هنگام تلخیص به آن اشاره شد، این معنا ناظر به وحدت شهود است، نه وحدت وجود و بین این دو مطلب فرق عمیق است.

توضیح آنکه از باب تشبیه معقول به محسوس، گاهی در اثر وحشت یا دهشت، چشم متوحش یا مدهوش، فقط یک شیء مهم را می بیند و از دیدن اشیای دیگر که واقعاً موجود اند، غافل است؛ در این گونه از موارد است که هم باید گفت، غیر از یک شیء را ندید، نه آنکه دید غیر از یک شیء چیز دیگری نیست، و هم می توان گفت «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود»؛ نیافتن دلیل نبودن نیست.

اکنون به ممثل پردازیم؛ گاهی بصیرت و چشم قلب سالکِ اصل، در اثر دهشت، غیر از وجود واحد واجب چیزی را نمی یابد و هر چه در جهان غیب و شهود می نگرد، آن را ظهور همان وجود واحد می یابد و هرگز به خصوصیت های آئینه گونه اشیا نمی نگرد؛ گرچه هر شیء دارای خصوصیت مربوط به خود است؛ لذا دیگری که به این دید عارفانه بار نیافت، ممکن است هم صاحب صورت را ببیند و هم خصوصیت های اشیا را که آئینه دار جمال آن واحدند، بنگرد و هر دو دید صحیح است؛ لیکن یکی برتر از دیگر.

در این گونه از موارد، هم باید گفت: عارف غیر از یک وجود چیزی را ندید که این همان وحدت شهود است نه وحدت وجود، و هم می توان گفت: «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود»؛ لذا دیگران که غیر از واجب اشیا دیگر را هم می بینند، نه باطل دیده اند و نه بر خلاف توحید گام برداشته اند.

این معنای چهارم در اثر نقصی که دارد، اوج عرفان که همان وحدت وجود است، نخواهد بود، زیرا از سقف وحدت شهود نمی گذرد؛ از این مرحله بالاتر مقامی یافت می شود و آن اینکه بدون وحشت و دهشت، وجود واحد را ببیند و بیابد که هیچ چیزی غیر از او سهمی از بود ندارد و هر چه جز او است، نمود او است؛ معنای آئینه عرفانی غیر از آئینه عرفی است، زیرا منظور از آئینه در عرفان، همان صورت مرآتیه است که بالذات آئینه است، نه شیشه شفاف و جیوه و قاب و حجم مکعب یا کروی شکل آن که هیچ کدام آنها آئینه نیستند و مجموع آنها را که عرف آئینه می داند، عرفان آئینه بالعرض

می نامد، نه بالذات، زیرا ابزار نشان دادن صورت اند و آن صورت وسیله ارائه و نشان دهنده صاحب صورت است و مقصود از مرآت چیزی است که به وسیله او صاحب صورت دیده شود، نه خود صورت.

بر اساس وحدت وجود چند مطلب ثابت می شود:

۱. حصر حقیقت هستی در خدا و سلب هستی از غیر او، به طوری که غیر خدا سهمی از بود ندارد.

۲. سراسر جهان امکان با حفظ همه شئون آن ، از دنیا و برزخ و مواقف قیامت و درجات بهشت و درکات دوزخ ، آینه دار جمال و جلال الهی اند.

۳. مقصود از آینه همان است که بیان شد ؛ یعنی هر چیزی صورت مرآتی خداست ، نه آنکه غیر از صورت مرآتی چیز دیگری باشد که ذاتاً مرآت نباشد ، وگرنه ذاتاً آیت خدا نخواهد بود ، زیرا آیت بالذات ، همان مرآت بالذات است که آینه عرفانی است ، نه مرآت بالعرض که آینه عرفی است.

۴. هم باید گفت : عارف چنین یافت که « لا موجود الا هو » ، و هم می توان گفت : « عدم الوجدان يدل على عدم الوجود » ، زیرا گرچه عدم هرگز متعلق یافت قرار نمی گیرد ، خواه در بصر و خواه در بصیرت ، ولی همان طور که در محسوس مصحح این گفتار یافت می شود که « دیدم که نبود » ، در معقول و مشهود هم مصحح این یافت می شود که « فهمیدم که نبود » ، و مشاهده قلبی نموده ام که نبود ؛ همان طور که هنگام فنای تمام اشیا این چنین است ، و آنگاه می گوید : « الآن كما يكون » ، در قبال « الآن كما كان » ؛ یعنی به لحاظ آغاز هستی می گوید : « الآن غير زمني كما كان » و به لحاظ انجام هستی هم می گوید : « الآن غير زمني كما يكون » .

۵. مقتضای برهان عقلی که در پایان تحریر این کتاب (تحریر تمهید القواعد) آمده و نیز مشهود عارفان واصل است ، همانا اطلاق ذاتی آن وجود واحد است که نامتناهی خواهد بود و هرگز وجود دیگری در قبال وجود نامحدود فرض ندارد ؛ گرچه عین ربط به واجب باشد ، چون اگر چیزی سهمی از هستی داشته و اسناد وجود به او اسناد الهی ما هو له باشد و هیچ گونه تجوزی در بین نباشد ، لازمه آن تناهی آن هستی مطلق است ، زیرا نامتناهی هرگز اجازه تحقق غیر خود را نمی دهد و اساس استدلال بر روال قیاس استثنایی چنین است :

اگر چیزی در قبال خداوند موجود باشد ، هر چند وجودش عین ربط باشد ، لازم می آید که خداوند هستی محدود باشد ، لیکن این تالی و لازم باطل است ؛ پس مقدم و ملزوم هم ، مانند آن

باطل خواهد بود و بیان تلازم بین مقدم و تالی همان است که نامتناهی مقابل ندارد و غیر محدود جایی برای غیر خود نمی گذارد؛ هر چند آن غیر، عین ربط به او باشد.

شانزدهم. بعضی از اعظام فلسفه و عرفان،^{۱۰۶} رساله ای در وحدت وجود مرقوم فرموده اند که در عین استحکام و اتقان و اشتغال بر نقاط مثبت و قوی، خالی از ضعف و خلط نیست؛ تحلیل تفصیلی آن رساله، بعد از تحریر کتاب تمهید القواعد و تدوین مقدمه آن مورد نیاز نیست، ولی اشاره کوتاه به برخی از آن مواضع سودمند است.

۱. در شرح قول محی الدین که فرمود « لا موجود إلاّ الله » آمده است: چون کلمه « الله » علم شخصی است، گمان کرده اند، منظور نفی وجود ماسوای خدا و اثبات وحدت شخصی عددی برای خداست، در حالی که مقصود آن است که خداوند موجود اصیل و قائم بالذات است و ممکنات ذاتاً معدوم اند و خداوند که واجب است، موجد آنها می باشد.^{۱۰۷}

البته نفی عددی بودن وحدت واجب، مطلب حق و روشن است، زیرا عدد که از اقسام کم به شمار می آید، در محدوده عرض مادی ظهور دارد و موجود مجرد که از قلمرو ماده برتر و از محدوده مقدار فراتر است، منزّه از آن است که به کمیت متصل یا منفصل متصف گردد؛ چه رسد به واجب که فوق مجرد از ماده است و اما تفسیر حصر وجود در خدا، به اینکه خداوند موجود بالذات است و دیگران موجود بالغیر، و موجد آنها خداوند است، هرگز با وحدت شخصی وجود هماهنگ نیست.

۲. وجود دارای اعتبارهای متعددی است که با شهود مکاشفان قابل تبیین است؛ مانند بشرط لا، بشرط شیء و لا بشرط. مقصود از لا بشرط، گاهی قسمی است که هیچ تعین و نام و وصف در آن ملحوظ نیست؛ حتی کلمه ذات، وجود و... نام آن مقام نخواهد بود و گاهی قسمی است که از آن به نفس رحمانی و فیض منبسط و... یاد می شود. در اینکه واجب تعالی لا بشرط قسمی نیست، هیچ تردیدی در آن نیست، و گرنه محذوره‌های فراوان عرفانی و فلسفی از سویی و فقهی از سوی دیگر خواهد داشت؛ چنان که در

^{۱۰۶} - سید محمد کاظم عصار (قدس سره).

^{۱۰۷} - رساله وحدة الوجود، ص ۱۸.

موارد زیادی به آن اشاره شد؛ چه اینکه واجب تعالی منزّه از آن است که وجود بشرط شیء، یعنی مقید و محدود، همانند موجود امکانی باشد، زیرا این هم باین الغی است.

اختلاف مهمی که بین حکمت و عرفان است، در این خلاصه می شود که حکمت بر اساس تشکیک و اصول پذیرفته خود، واجب را وجود بشرط لا می داند، ولی عرفان بر پایه وحدت شخصی وجود، مرتبه بشرط لا را همان مقام احدیت می بیند، نه مقام ذات و مقام ذات را لا بشرط مقسمی می داند که احدی را به آن مقام منیع راه نیست؛ حتی انبیا و اولیا در آن حیران اند؛ چنان که در شرح فصوص قیصری چنین تصریح شده است: «و اما الذات الالهية فحار فيها جميع الأنبياء والاولياء»^{۱۰۸} ... لا يمكن لأحد معرفتها»^{۱۰۹}.

ولی در رساله مزبور آمده است که هر وقت عرفا وجود را بر حق تعالی اطلاق نموده اند، مراد آنان وجود بشرط لا^{۱۱۰} است؛ گرچه گاهی می توان این مطلب را از برخی از سخنان آنان استشهاد کرد، لیکن آنچه نزد اهل معرفت به عنوان ذات واجب یاد می شود، همان لا بشرط مقسمی است که هیچ تعیین ندارد و آن را وجود حق می دانند و وجود مطلق را لا بشرط قسمی فعل او، و وجود مقید را اثر او می نامند.

هفدهم. عارف واصل سید حیدر آملی (قدس سره)، بعد از تبیین و استیفای حق مسئله وجود در جامع الاسرار، به پیشنهاد و التماس بعضی از عزیزان

نزدش، آن را در رساله موجز و کامل نقد النقود در سال ۷۶۸ در نجف خلاصه کرده و اصل دوم از اصول سه گانه رساله مزبور را به بحث درباره وحدت شخصی وجود اختصاص داده و بعد از اثبات وجوب اصل وجود، به اثبات وحدت شخصی آن پرداخته است.^{۱۱۱}

البته در صورت ثبوت وجوب اصل وجود، اثبات وحدت شخصی آن سهل است؛ لیکن تمام سخن در اثبات وجوب اصل وجود است و منشأ صعوبت آن، همان طور که در تحریر تمهید

^{۱۰۸} - شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۶۹ - ۷۰.

^{۱۰۹} - همان، ص ۸۷.

^{۱۱۰} - رساله وحدة الوجود، ص ۲۳.

^{۱۱۱} - جامع الاسرار، ص ۶۴۶ - ۶۵۸.

القواعد و جمع بندی نهایی آن مبسوطاً بیان شده و در این نوشتار نیز به طور اختصار آمده ، آن است که آیا اصل وجود من حیث هو هو ، بدون هیچ تعین و تقید و تحیت وجود دارد یا نه ؟ یعنی آیا این مفهوم که به حمل اولی وجود است ، مصداق مطلق دارد که به حمل شایع وجود باشد ، یا اینکه این مفهوم بیش از یک جامع ذهنی نیست و آنچه به حمل شایع وجود است ، همانا مصادیق و افراد آن بوده و در نتیجه اصل مفهوم جامع دارای مصداق های متعدد ، و آنچه تحقق دارد کثرت وجود است ، نه وحدت آن ؛ خواه آن کثرت به نحو تباین باشد ، یا به طور تشکیک .

جامعیت سید حیدر آملی (قدس سرّه) و تمامیت علم و عمل وی در پرتو عرفان ناب و ولایت اهل بیت (علیهم السلام) ، زمینه ظهور ره آورد [های] فراوانی است که نوشته های به یاد ماندنی ایشان را پر برکت کرده ، نقد صریح و مقاومت نستوهانه وی در برابر شیخ اکبر جناب محی الدین که دیگران را یارای رویارویی وی نبوده و نیست ، در مسئله ختم ولایت مطلقه و مقیده ، و اثبات

خاتمیت ولای مطلق برای حضرت حجة ابن الحسن المهدی غ ، نشانه شهامت عارفانه این خیریت معرفت است. وی در پایان بحث ولای مطلق و مقید ، ضمن اعتذار از محضر ابن عربی می گوید :

« قد أخطأ الشيخ مع عظم قدره و جلاله شأنه ... ، والمراد انّ الشيخ و إن كان كاملاً فی غیر هذا الموضوع بالنسبة إلى غیره ، كان فی هذا الموضوع ناقصاً بالنسبة إلى غیره ... »^{۱۱۲}

تفصیل بحث پیرامون گفتار شیخ اکبر و نظر نهائی راقم سطور در این زمینه به دروس شرح قیصری بر فصوص احاله می شود.

صلابت و سداد دینی و عرفانی وی ، ره توشه بیشماری داشت که نقل شبهات صوفی نما و نقد دست آویز دست آموزان نفس امّاره از درون و ابلیس اغواگر از بیرون ، و طرد و طعن و لعن و فتوا به مهذور الدّم بودن معاندان و مهاجمان حرم امن شریعت ، از ثمرات همان شجره طوبی است. وی شبهات مغالطه گران توحید را چنین بیان می کند :

^{۱۱۲} - جامع الاسرار ، صص ۴۳۲ و ۴۴۷ - ۴۴۸.

۱. کسی که وحدت محض را می بیند و منظور وی هویت مطلق نیست ، بلکه وحدتی است که در مظاهر پدید می آید و بین ظاهر و مظهر فرق نمی گذارد ، مبتلا به « اباحت » شده ، همه چیز را حلال می پندارد و به فساد و فسق توجه نمی نماید.

۲. کسی که بین واحدِ ظاهر و مظاهرِ کثیر فرق نگذارد ، مبتلا به باطن گرایی شده و ظاهر و احکام ظاهری شریعت را رها می نماید و به « الحاد » مبتلا می گردد ؛ مانند ملاحظه و باطنیه از اسماعیلیه.

۳. کسی که حق را در مظاهر کثیر مشاهده کرده و خود را از جمله آنها بیند و از امتیاز ظاهر و مظهر ناتوان باشد یا سر باز زند ، مبتلا به « اتحاد » شده و خود را با حق متحد می پندارد ؛ مانند گروهی از ترسایان و برخی از صوفیه.

۴. کسی که از کیفیت ظهور حق در مظاهر کثیر آگاه نباشد و ظهور را حلول پندارد ؛ مبتلا به « حلول » می گردد که مرام بعضی از نصاری و گروهی از صوفیه است.

و شبهه ۵ ، ۶ ، ۷ ، ۸ ، ۹ ، ۱۰ و ... را یاد می نماید ، آن گاه درباره آنها چنین می فرماید :
« فینبغی ان تعرف ان هذه الجماعة المسماة بالصوفية ... هم محبوبون عن الحق و اهله » مَلْعُونِينَ
أَيْنَمَا تُقِفُوا ، عَلَيْهِمْ لعنة الله و الملائكة و الناس اجمعين ... » .

موحدین در این باب کتاب ها و رساله ها نگاشته اند که یکی از آنها رساله موسوم به « مغالط الصوفیة » است.^{۱۱۳}

برای صیانت آسمان عرفان از عروج کاذبانه کسی که « نهاد دام و سر حقه باز کرد » ، همواره عارفان و اصلی چون سید حیدر آملی (قدس سره) ، به عنوان حَرَسَ

الهی پاسداری می نمایند ، تا هرگز سیئات مدعیان دروغین ، به حسنات سالکان واصل نیامیزد و آنان که « هزار نکته باریک تر از مور » را شکافتند و یافتند و ساختند و پرداختند ، به جرم داعیه داران قلندری که تنها گواه عرفان آنان گیسوی درازشان است ، مورد بی مهری قرار نگیرند و تشنه کامان معارف زلال را از زادراه این پرهیزکاران پر محتوا و بی ادعا محروم نکنند

^{۱۱۳} - جامع الأسرار ، ، ص ۲۱۶ - ۲۲۰ .

؛ لذا قبل از هر گروهی ، عرفای شامخ دستی از آستین غیرت به در آورده اند و به سینه صوفی
نمای نامحرم زده و سند زندقه و آلودگی وی را تدوین و امضا کرده اند و سپس این مطلب ،
همراه با سایر معارف بلند الهی ، از عرفان به فلسفه راه یافته است.

لذا صدرالمتألهین (قدس سرّه) در بسیاری از کتاب ها ، نظیر اسفار ، به طرد و تکفیر جهّله
صوفیه پرداخته و کسی را که فرق هویت مطلق و منزّه از کثرت با مجموعه قانونمند نظام
کیهانی مقدورش نبوده ، لذا انسان کبیر را که انسان صغیر نمونه او است معاذ الله خدا پنداشته ،
زندیق دانسته^{۱۱۴} و از شرّ ترّهات این گروه ضالّ مضلّ به خداوند سبحان پناه برده است.^{۱۱۵}
آنگاه فقیهان ماهر که رجوع به اهل خبره را از نظر دور نداشتند ، مطلبی را که اولاً عرفا فرموده
اند و ثانیاً حکماً تکرار و تأیید نموده اند ، ثالثاً تثبیت و تشریح کرده و برابر آن فتوا صادر کرده
اند ؛ بنابراین ، محور قهر و مهر و مدار جذب و دفع ، و مسیر قدح و مدح ، و طریق جرح و
تعديل و مانند آن ،

کاملاً روشن است و همان طور که مرحوم سیّد حیدر آملی فرموده اند ، تنها گروه ناجی کسانی
اند که مؤمن مُمتحن^{۱۱۶} بوده ، هم به همه احکام ظاهر معتقد و به آن عامل باشند و هم به همه
اسرار باطن مؤمن و به اهل بیت (علیهم السلام) معتقد ، و به ولای آنان مؤمن بوده و اسرار
علوم آنان را حمل نمایند ؛ یعنی در حقیقت به حدیث ثقلین معتقد و به آن عامل باشند.

لازم است برای آشنایی به کیفیت شروع به عرفان و پرهیز از اتکای به صرف عقل و استعداد ، و
پندار بی نیازی از استاد و تهذیب روح ، و برای بر حذر شدن از نسبت هر مطلب به اهل معرفت
و اجتناب از مفاد تعبیرهای ظاهری بدون انس به مصطلحات آن زیرا گروهی به تیر عبارت ذبح
شده و به شمشیر اشارت کشته می شوند که خون آنها به عهده خودشان است و ... به وصایای
ششگانه سیّد حیدر آملی (قدس سرّه) در پایان کتاب شریف جامع الاسرار مراجعه شود.^{۱۱۷}

^{۱۱۴} - اسفار ، ج ۲ ، ص ۳۴۵.

^{۱۱۵} - همان ، ج ۱ ، صص ۱۲ و ۲۵۵.

^{۱۱۶} - جامع الاسرار ، ص ۴۰ - ۴۱.

^{۱۱۷} - همان ، ص ۶۰۹ - ۶۱۷.

هجدهم. مراتب توحید در نوشته های بسیاری از بزرگان علم اخلاق، چون غزالی و ... آمده و حضرت آقای سید محمد کاظم بن محمد بن محمود الحسینی الطهرانی، از تلامیذ بزرگوار عارف گرانمایه، مرحوم آقا میرزا هاشم گیلانی اشکوری، در همان رساله وحدت وجود، مرتبه چهارم آن را که چیزی در هستی دیده نشود، مگر یک موجود و به نام «فناى در توحید» نامیده می شود، از احياء العلوم نقل نموده است^{۱۱۸}، لیکن سبک کار

و رفتار و نوشتار و گفتار عارف اهل بیت، سید حیدر آملی (قدس سره)، شهد دیگری دارد که در کلمات دیگران کمتر یافت می شود و این در اثر صلب و صلد بودن او در ولای عترت طاهرین (علیهم السلام) است.

وی در کتاب اسرار الشریعة و اطوار الطریقة و انوار الحقیقة، توحید اهل شریعت را اعم از تقلیدی و تحقیقی استدلالی نه شهودی، «توحید فعلی» دانسته، زیرا اینان از راه فعل و صنع بر وجود فاعل و صانع برهان اقامه می کنند و در نتیجه هر گونه فعل و فاعلی استقلال خود را از دست داده و تنها فعل فاعل حقیقی خواهد ماند، و توحید اهل طریقت را «توحید وصفی» دانسته، زیرا که در بینش ایشان، هر وصف و موصوفی رخت بر می بندد و تنها وصف خدا که موصوف حقیقی همه اوصاف کمالی است، می ماند، و توحید اهل حقیقت را با حفظ مراحل قبل «توحید ذاتی» دانسته، به این معنا که تمام ذات ها و وجودها از نظر آنان دور شده و فقط به موجد حقیقی آنها، یعنی خداوند التفات می شود؛ آنگاه دعای معروف رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) را که نزد خاص و عام شهرت دارد و موافق و مخالف آن را نقل نموده اند، جهت اشاره به مراحل سه گانه توحید یاد نموده است: «اللهم انی أعوذ بعفوک من عقابک و أعوذ برضاک من سخطک و ... أعوذ بک منک»^{۱۱۹}؛ زیرا اولی اشاره به توحید فعلی و دومی به توحید وصفی و سومی به توحید ذاتی است و عرفاً «موحد اول» را «صاحب عقل» و «موحد دوم» را «صاحب عین» و «موحد سوم» را «صاحب عقل و عین» اصطلاح نموده اند

^{۱۱۸} - رساله وحدة الوجود، ص ۱۵ - ۱۶.

^{۱۱۹} - کافی، ج ۲، ص ۴۶۹.

، زیرا سومی جامع آنها و فایق بر آنان است ؛ سپس به شرح کوتاهی پیرامون اصطلاح مزبور پرداخته است.^{۱۲۰}

البته آنچه درباره وحدت شهود مطرح می شود ، خواه در کتاب های غزالی و خواه در نوشته های سید حیدر آملی (قدس سره) و دیگران ، باید به همان سبکی که در تحلیل خلاصه رساله حضرت عارف و حکیم متأله آقای رفیعی قزوینی بیان شد ، بررسی شود که گرچه « رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند » ، ولی وحدت وجود برتر از وحدت شهود است. صعوبت وحدت شخصی وجود هرگز اجازه نمی دهد ، کسی که تفکر کلامی دارد ، توان اثبات آن را داشته باشد ؛ گرچه از مبانی فلسفی هم برخوردار باشد.

یکی از کسانی که به زعم خود در این باره اقدام نموده ، محقق دوانی (قدس سره) است که در رساله زوراء به طرح آن پرداخته و عصاره آن اینک :

عَرَضَ اگر به عنوان وصف متکی به ذات اعتبار شود ، موجود است و اگر مستقل لحاظ گردد ، معدوم ، مانند سیاهی جسم ، و صورت پارچه ای که بر روی ماده پنبه قرار می گیرد ، اگر به عنوان صورت متکی به جرم پنبه ملحوظ شود ، موجود است و اگر جدای از آن اعتبار گردد ، ممتنع خواهد بود. تمام حقایق را با مقیاس یاد شده می توان شناخت ؛ اگر به عنوان قیام به واجب و صدور از آن لحاظ شوند ، موجودند و اگر به طور مستقل اعتبار گردند ، ممتنع می باشند ، و با این بیان ، معنای سخن کسی که گفته است : « اعیان ثابتة هرگز ظاهر نشد و ظاهر نمی شود و فقط رسم و اثر آنها ظهور می کند » ، معلوم می شود.^{۱۲۱}

صدرالمتألهین (قدس سره) با عنوان « وَهْمٌ وَ تَنْبِيهُ » ، گفتار مزبور را نقل نموده و به

نقطه ضعف آن تنبیه می دهد ؛ و خلاصه تنبیه صدرالمتألهین این است :

اگر حقایق جهان امکان نسبت به واجب تعالی نظیر عَرَضَ به موضوع و وصف به موصوف باشند ، لازم می آید که جهان وجود رابطنی داشته باشد ؛ یعنی وجود فی نفسه لغیره ، در حالی که

^{۱۲۰} - اسرار الشریعة و اطوار الطریقه ، ص ۷۰ - ۸۱ .

^{۱۲۱} - رساله زوراء ، ص ۸۲ - ۸۳ .

ماسوی الله نسبت به خداوند وجود رابط اند ، نه رابطی ، یعنی وجود آنها فی غیره است و هرگز فی نفسه نیست.

صدرالمتألهین پس از این نقد ، آن گاه نظر محقق دوانی را محصول مغالطه اشتراک لفظی می خواند ، زیرا وجود رابطی بر هر دو قسم یاد شده اطلاق می شود.^{۱۲۲}

صرف نظر از صحت و سقم استنباط صدرالمتألهین (قدس سرّه) ، باید به این مطلب مهم عنایت کرد که جهان نسبت به واجب تعالی ، نه وجود رابطی دارد مانند عرض و نه وجود رابط دارد مانند حرف و اصرار صدرالمتألهین (قدس سرّه) سودی ندارد ، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود ، تنها مصداقی که برای مفهوم وجود است ، همانا واجب است که مستقل می باشد و هرگز مصداق دیگری برای او نیست ؛ خواه نفسی ، خواه ربطی و خواه رابط ، زیرا تشکیک به ظهور در مظاهر وجود بر می گردد نه به خود وجود.

نوزدهم. یکی از مسایل کتاب تمهید القواعد ، طرح قاعده « الواحد لا یصدر عنه الا الواحد » ، بر اساس عرفان است ؛ مقداری از مباحث آن در تحریر کتاب بیان شده و مقدار دیگری از آن که صبغه فلسفی اش بیشتر است ، در مباحث اسفار (ج ۷) شرح و کیفیت جمع بین برهان و عرفان در این

قاعده ، بر روال حکمت متعالیه تبیین شده است و آنچه در این نوشتار مطرح می گردد ، اشاره کوتاهی به کیفیت تفسیر عرفانی آن است.

همان طور که موضوع عرفان برتر از موضوع فلسفه است ، قواعد فلسفی که در عرفان طرح می شود ، صبغه خاص عرفانی خود را داراست که رقیق تر و دقیق تر از سبک فلسفی آن است.

قاعده « الواحد ... » ، از فروع قانون علیت و معلولیت است و ارکان قاعده مزبور را عناصر وحدت ، صدور ، بساطت و ... تشکیل می دهد ، و زمینه اصلی نیز قانون علیت می باشد ؛ تفسیر عرفانی همه این عناصر دقیق تر از شرح فلسفی آنها است ؛ چه اینکه تبیین عرفانی از اصل علیت و معلولیت که اساس بحث و زمینه قاعده مزبور است ، به طوری که اگر اصل علیت مطرح

^{۱۲۲} - اسفار ، ج ۱ ، ص ۳۳۰.

نباشد، هرگز مجالی برای ارائه قاعده مزبور نیست، کامل تر از تبیین فلسفی آن است و اگر اصل علیت به صورت دقیق طرح گردد، قاعده مزبور نیز به طور دقیق ارائه می شود.

به هر تقدیر، اظهار نظر درباره قاعده یاد شده، به کیفیت تلقی از اصل قانون علیت و تفسیر عناصر محوری آن بستگی تام دارد؛ گرچه حکمت متعالیه کوشش فراوانی پیرامون وحدت و کثرت نموده و ره آورد چشمگیری به ارمغان آورده، ولی هرگز به اوج معنای وحدت در هویت مطلق و لابلشروط مقسمی آن راه نیافته است، زیرا سقف فلسفه، همانا مقام احدیت و وجود بشرط لا است و قهراً وحدت عالیه آن، همان وحدت مقام احدیت است نه فوق آن، و چون وحدت در مقام احدیت مقید به طرد هر گونه کثرت

است و هر مقیدی نسبت به مطلق خود مرکب است؛ گرچه ترکیب آن در نهایت دقت عقلی باشد؛ لذا بساطت آن بساطت محض نبوده و از گزند ترکیب تحلیلی مصون نیست و هرگز به اوج بساطت لابلشروط مقسمی که در عرفان معنون است، نمی رسد.

صدور که از عناصر اصلی قاعده مزبور است، معنای خاص خود را در فلسفه، به صورت ایجاد، علیت و مانند آن داراست و هرگز به اوج معنای عرفانی آن که همانا تجلی، تشان، ظهور و مانند آن باشد، نمی رسد. وقتی عناصر محوری در قاعده مزبور، در فلسفه و عرفان فرق کرده و معانی آنها در عرفان برتر از مفاهیم آنها در فلسفه باشد؛ چه اینکه اصل قانون علیت در فلسفه و عرفان به یک حد تفسیر نمی گردد، قهراً معنای قاعده «الواحد» در این دو رشته عقلی و شهودی متفاوت است و در نتیجه صادر اول در فرهنگ حکیم، با ظاهر اول در مشهد عارف فرق می کند؛ همان طور که معانی عناصر محوری در قاعده مزبور، در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه فرق وافر دارند؛ لذا تفسیر قانون علیت و شرح قاعده «الواحد» در آن دو رشته عقلی و در نتیجه صادر اول در فلسفه مشاء با صادر اول در حکمت متعالیه متفاوت می باشند.

مطالب یاد شده در سنجش حکمت متعالیه با عرفان نیز ملحوظ می گردد، زیرا اگر وجودها حقایق متباین بوده و واجب تعالی یکی از موجودهای مباین با دیگر موجودهای متباین امکانی

باشد ، هرگز مجالی برای صدور یک واحد گسترده تشکیکی از واجب نبوده ، بلکه باید یک موجود شخصی مباین با صوادر بعدی صادر اول باشد ، و اگر وجودها مراتب تشکیکی یک حقیقت گسترده باشند و واجب تعالی اعلی مرتبه آنها را واجد باشد ، تصویر صدور یک واحد گسترده تشکیکی که عین ربط به اعلی مرتبه باشد ، صعب نبوده و بر این اساس می توان گفت ، آن واحدی که از واجب صادر می شود ، وحدت تشکیکی ربطی است که به تمام حقیقت هستی که همان مقام احدیت و وجود بشرط لا می باشد که در ترسیم اصل تشکیک ، عالی ترین مقام را داراست ، مرتبط است ، نه خصوص واحد شخصی نظیر عقل اول مصطلح مشاء و مانند آن ، ولی هرگز ترسیم ظهور وحدت ظلّیه که هیچ سهمی از وجود نداشته باشد ، بلکه نمود گسترده باشد ، نه بودِ مستمر و فراگیر ، ممکن نیست ، چون بر اساس تشکیک وجود ، آنچه از واجب صادر می شود ، مصداق حقیقی وجود است که عین ربط به واجب بوده و هیچ گونه استقلالی از خود ندارد.

بر این اساس ، هرگز نمی توان وحدت مطلق ، بساطت مطلق و مانند آن را تصحیح نمود و در نتیجه نمی شود ، تفسیر دلپذیری برای آیه کریمه (**و ما أمرنا إلاّ واحده ...**)^{۱۲۳} ارائه کرد ، زیرا برابر این مکتب ، واجب تعالی گرچه بسیط الحقیقه تلقی شده است ، لیکن بساطت آن نسبی است ، نه نفسی ؛ یعنی نسبت به فیض خود هیچ قیدی ندارد و بسیط محض خواهد بود ، ولی چون خود مقید به طرد کثرت است ؛ یعنی بشرط لا است (مقام احدیت) نه لایبشرط ، پس در متن ذات خود قیدی را دارد که مانع از اطلاق نفسی و ذاتی وی است ، و وقتی مقید بود ، همه اشیا را به طور مقید داراست ، نه مطلق ، و آنچه از او صادر می گردد ، همانا یک واحد گسترده مدار بسته است و هرگز به

فُسْحَتِ اِطْلَاقِ فَيْضِ مَنْبَسُطٍ كَمَا مَشْهُودٌ عَرَفَانَ اسْتِ نَخَوَاهُ بُوْدُ ؛ لِهَذَا كَوَشِشِ صَدْرِ الْمَتَأَلِّهِينَ (قدس سره) بَرَايَ حَلِّ پیدایش کثرت از واحد ، توان رفع محذور عرفانی را ندارد ؛ گرچه تمام محذوره‌های متوجه بر حکمت مشاء و اشراق و نیز شبهات مطروح در حکمت متعالیه را برطرف می نماید.

عرفان ، گذشته از آنکه در تفسیر عناصر محوری قاعده مزبور پیامی برتر داشته و در تبیین قانون علیت طرحی نو در افکنده ، قادر است وحدت ظلّیه ای را ترسیم نماید که نه تنها نسبت به فِیضِین « اقدس و مقدّس » فراگیر است ، بلکه برتر از آنها است ، زیرا هر چه رنگ و صبغه تعین دارد ، زیر پوشش همان نفس رحمانی و فیض منبسطی قرار می گی رد که هیچ قیدی او را همراهی نمی کند ، مگر قید اطلاق ، و هیچ تعینی در صحابت او نیست ، مگر تقید به انبساط ، و هرگز سخن از ماهیت و مانند آن برای آن نخواهد بود و در نتیجه ، نه تنها بحث از امکان ماهوی حکمت مشاء و اشراق در میان نیست ، بلکه از امکان فقری حکمت متعالیه هم سخنی به میان نمی آید.

چون امکان فقری عین وجود رابط است و چیزی که هیچ سهمی از وجود ندارد ، گرچه عین ربط به مستقلّ صرف باشد ، دارای امکان فقری فلسفی نیست ، بلکه امکان فقری عرفان ، به معنای نمود محض و آیت صرف است که هیچ حظّی از بود و وجود ندارد.

به هر تقدیر ، شائبه ترکیب از وجود و ماهیت در ظاهر اول ، اصلاً مطرح نیست ؛ چه اینکه مجالی برای طرح سؤال پیرامون صادر دوم و سوم و ... نخواهد بود ، زیرا همان طور که خداوند در عین اول ، آخر و در عین ظاهر ،

باطن است و هیچ چیزی ثانی خداوند نیست ، فیض منبسط او که ظهور همان (هو الأول والآخر والظاهر والباطن)^{۱۲۴} است ، هرگز ثانی و ثالث و ... ندارد.

مطلب مهم آن است که فرّق واجب تعالی و فیض نخست وی ، تنها در این نیست که واجب مقید به اطلاق و عموم نیست و فیض عام واجب مقید به عموم است ، به طوری که اگر مقید به عموم

نبود، مانند واجب تعالی می بود؛ چنان که صدرالدین قونوی در مفتاح غیب الجمع والوجود، تعبیری فرموده اند که زمینه شرح ابن فناری را در مصباح الانس به این صورت فراهم کرده است که اگر وجود عام که فیض واجب است، مقید به عموم نمی بود، مانند خود واجب می شد؛ لیکن این بیان ناتمام است، زیرا تقید به عموم برای فیض منبسط، یک وصف زائد بر ذات او نیست که بتوان ذات بدون قید را لحاظ کرد و گفت: اگر این قید نبود، معروض آن مانند واجب، مطلق محض می بود، زیرا تقید به عموم، به منزله ذاتی فیض منبسط است، اما نه ذاتی ماهوی و نه ذاتی هویت به معنای وجود، بلکه ذاتی به معنای آیت، یعنی عین ظهور، و چیزی که نمود بودن عین ذات او است، هرگز نمی تواند مانند واجب باشد که بود محض است. غرض آنکه فرق واجب و فیض او، تنها در وصف نیست که واجب، مطلق محض بوده و مقید به اطلاق و عموم نیست، ولی فیض عام او مقید به اطلاق و عموم است، بلکه فرق در جوهر و ذات آنها است؛ یعنی واجب بود

محض است و فیض او نمود صرف با تقید به صرافت و عموم است و شاید مراد صدرالدین قونوی چیزی نبوده است که ابن فناری به آن تصریح نموده^{۱۲۵}، زیرا عرفان ناب، هرگز برای فیض خداوند سهمی از بود، قائل نیست و از اینجا مطلب دیگری روشن می گردد و آن اینکه در عرفان، ره آورد جدیدی جلوه می نماید.

زیرا همان طور که امکان از ماهوی به فقری تطوّر یافت و از فقری حکمت متعالیه به فقری عرفان متحول شد، جریان حمل نیز این چنین است؛ یعنی غیر از حمل اولی ذاتی و شایع صنایع که رواج داشت، «حمل حقیقت و رقیقت» پدید آمد که با آن دو قضیه ایجاب و سلب، «بسیط الحقیقه کل الاشياء، و لیس بشیء منها»، بدون تناقض مورد قبول قرار گرفت؛ لیکن معنای حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه، بین وجود ضعیف (معلول) و وجود قوی (علت) تنظیم می گردد و در عرفان بین نمود که ضعیف و رقیق است و بین بود که قوی و حقیق است، برقرار خواهد شد و از این باب، اتحاد ظاهر و مظهر که مصحح هوویت و حمل عرفانی است،

فراهم می شود؛ یعنی آن هویت مطلق عین مظاهر خودش است و عین هیچ کدام آنها نیست، بدون تناقض، زیرا حمل در موجه و سالبه به یک حدّ نیست.

خلاصه آنکه فرق فیض منبسط که مقید به عموم است با غیر خود، در حکمت متعالیه و در عرفان کاملاً متفاوت است، زیرا در حکمت متعالیه

وجود بشرط لا واجب، و وجود بشرط اطلاق فعل او، و وجود مقید و بشرط شیء اثر او است و هر سه آنها از حقیقت وجود بهره منداند و کثرت آنها مانند وحدتشان، تشکیک وجودی است، ولی در عرفان هر سه اینها به عنوان تعین های گوناگون واجب اند و هیچ کدام اینها از حقیقت وجود بهره ای ندارند و کثرت آنها مانند وحدتشان تشکیک ظهوری است، نه وجودی و آنچه واجب است، همان لا بشرط مقسمی است که وجود صرف است و هیچ کثرتی در آن نیست.

بنابراین، فیض منبسط را در عرفان با سایر تعین ها می سنجد که همه آنها از سنخ نمود و ظهوراند، نه از بود و وجود؛ لذا هرگز نمی توان بیان ابن فناری را که فرموده: «إن الوجود العامّ لكونه بسيطاً في ذاته كالأول بعينه لولا تقيده بنسبة العموم... فهذا لكونه في الحقيقة عين الوجود الحق صحّ فائضاً منه، لكن لا من حيث هو والافاض عن الحق سبحانه مثله»^{۱۲۶} تصحیح نمود، زیرا فرق بین بود و نمود، فرق در تمام ذات است، زیرا یکی وجود است و دیگری ظهور آن، وگرچه اساس عرفان را همان تشکیک وجود تشکیل می داد، نه تشکیک ظهور.

بنابراین، کثرت بشرط لا، لا بشرط قسمی و بشرط شیء از سنخ ظهور است و هیچ ارتباطی با لا بشرط مقسمی که عین ذات واجب بوده و وجود می باشد، ندارند، مگر همان پیوندی که تا کنون در مسیر بحث قرار داشت؛ یعنی ربط نمود به بود و پیوند آیت به ذی آیت. آن که حقیقت بشرط لا و لا بشرط قسمی و بشرط شیء را از سنخ بود و وجود می داند، فکر فلسفه در سر

دارد؛ گرچه نام عرفان بر لب و ترسیم خطوط آن در قلم داشته باشد، زیرا در این حال، کثرتشان به وحدت تشکیکی وجود بر می گردد، چون کثرت وجودی یا به نحو تباین است و یا به طور تشکیک و از آن جهت که مجالی برای تباین نیست، حتماً به طور تشکیک خواهد بود و

اگر توهم شود که این کثرت اعتباری است و اعتبار را همان نحوه دید عارف تأمین می نماید ، بازگشت آن به خلط واقعی بین بود و نمود است ، زیرا هرچه نصیب هر موجودی می شود ، همانا نمود و تعین ذات الهی است ، وگرنه متن ذات واجب را همان طور که قبلا بیان شد ، مجال شهود احدی از انبیا و اولیا نیست ؛ چه رسد به دیگران.

غرض آنکه عنوان بشرط لا و لابشرط و بشرط شیء ، هم در محور بحث ماهوی است و هم در مدار بحث وجودی که در حکمت متعالیه مطرح است و هم در منطقه عرفان. آنچه لازم است ، همانا دقت تام در این است که هرگز در عرفان ، اعتبارهای سه گانه مزبور در مدار وجود نیست ، زیرا در عرفان ، وجود واحد شخصی است و در لابشرط مقسمی محصور است ، و هیچ سهمی برای غیر واجب از وجود نیست ، مگر نمود آن بود.

بنابراین ، محور اعتبارهای یاد شده در عرفان ، همانا نمود و تعین واجب است ؛ لذا هرگز نمی توان گفت : اگر تقید به عموم برای فیض عام واجب نبود ، او هم مانند واجب می بود ، زیرا نمود هرگز بود نخواهد شد و امتیاز آنها در وصف ، زائد بر ذات نیست تا یکی مقید به اطلاق و دیگری مقید به آن نبوده و از تقید به اطلاق هم آزاد و رها باشد ، بلکه امتیاز آنها ذاتی است. عرفان همان طور که در ارائه سایر معارف توانا تر از فلسفه و کلام است ، در تحلیل قاعده « الواحد » موفق تر از آنها است و اگر سخن نغزی در تبیین قاعده مزبور یافت شود ، همانا چیزی است که از عرفان به حکمت راه یافت ، وگرنه تفسیر آن قاعده به روال حکمت مشاء و اشراق شفا بخش نیست.

لذا سید حیدر آملی (قدس سرّه) تفسیر فلسفی قاعده یاد شده را گوشزد و آن را نقد نموده و بلکه از محقق طوسی که به عقیده سید حیدر (قدس سرّه) ، وی از فلسفه به عرفان متحول شده است ، در جرح قاعده مزبور و همچنین تزییف رأی حکما درباره علم واجب به جزئیات ، استمداد نموده است.^{۱۲۷}

بیستم. یکی از مطالب بسیار مهم کتاب تمهید القواعد، همانا بیان انسان کامل است، زیرا اساس عرفان بر دو رکن است: بیان توحید و بیان موحد، و انسان کامل همانا موحدی است که نه تنها به وحدت شهود راه یافته، بلکه به وحدت شخصی وجود بار یافته است و نه تنها آن وجود واحد را همواره با خود می بیند؛ (هو معکم)^{۱۲۸}، بلکه باطن خود را که همان خلیفه مطلق خداست، در خدمت مستخلف عنه خویش مشاهده می نماید، زیرا مرتبه حاصل از قرب نوافل «کنت سمعه وبصره و...»^{۱۲۹} اول درجات کمال ولایت است و آخر آن، با حق بودن و هیچ تعینی از تعینات الهی را رها نکردن و از آن غائب و مهجور نشدن است.

بیان مقام انسان کامل به عهده بسیاری از عارفان واصل قرار گرفته، ولی یکی از آنان که به طور گسترده پیرامون انسان و حقیقت او و راز و رمز پیدایش و پرورش وی در طی طرح سؤال های هفده گانه و پاسخ های نغز و لطیف آنها پرداخت، صدرالدین قونوی در مفتاح و ابن فناری در شرح آن، یعنی مصباح الانس است.

انسان قبل از نیل به کمال نهایی سرگرم سیر و سلوک است و با پیمودن مدارج عرفانی به توحید می رسد و برای توحید چهار مرتبه در مصباح الانس یاد شده است.

۱. قِشْرِ قِشْرٍ، و آن همان اقرار زبان با غفلت قلب است.
 ۲. قِشْرٍ، و آن تصدیق قلبی، گرچه به طور تقلید یا نظر و فکر و استدلال باشد.
 ۳. لُبٍّ، و آن مشاهده و کشف اینکه همه اشیا صادر از حق یکتا و یگانه اند.
 ۴. لُبُّ لُبٍّ، و آن اینکه در جهان هستی چیزی غیر از واحد نبیند و این فنای در توحید است.
- البته همان طور که قبلاً گذشت فنای کامل در وحدت شهود نیست، بلکه در وحدت وجود است و فرق این دو با هم بیان شد.

آن گاه احوال خاصی بعد از فنای در توحید پدید می آید:

۱. وثوق به توکل به خدا با اعتقاد به کمال قدرت و نهایت هدایت وی ...

^{۱۲۸} - سوره حدید، آیه ۴.

^{۱۲۹} - کافی، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲. وثوق به خدا ، مانند وثوق کودک نوزاد به مادر و فزع وی به او در تمام حال ، و این فنای در توکل است.

۳. آنکه از این مرحله هم دقیق تر است و آن نحوه قرار گرفتن مُرده در اختیار غَسَّال ، نه مانند کودک نوزاد در قبال مادر ... ؛ چنین موخّد فانی در توحید و آثار مخصوص آن ، گویا هر لحظه با تمام وجودش می شنود :

تفکر جمیلی مذ خلقتک نطفةً * * * * ولاتنس تصویری إذا أنت فی الحشا
وسلم لی التدبیر واعلم بأننی * * * * اصرف أحكامی وأفعل ما أشاء

و گویا هر لحظه با تمام وجودش جواب می دهد :

هوای له فرضٌ تَلَطَّفٌ أو جفا * * * * ومنهله عذبٌ تَكَدَّرٌ أو صفا
وكلت إلى المحبوب أمری كله * * * * فإن شاء أحيانی وإن شاء أتلفا

مصباح الانس ابن فناری ، گذشته از استعانت از کلمات شیخ اکبر محی الدین عربی و شیخ کبیر صدرالدین قونوی ، از کلمات بلند عارفان دیگر نیز استمداد جسته و مایه گسترش شرح مبسوط خویش را فراهم نموده است ؛ همچنان که خود در مقدمه مصباح^{۱۳۰} تصریح می کند ، زیرا گاهی چند صفحه از سخنان عمیق سعدالدین سعید فرغانی (متوفای ۷۰۰ هـ . ق) که از شاگردان بنام صدرالدین قونوی است ، نقل می نماید^{۱۳۱} که در حقیقت ترسیم خطوط کلی انسان کامل شناسی در عرفان را به عهده دارد ؛ چه اینکه در مواردی از سخنان اولّین شارح فصوص ابن عربی ، یعنی مؤیدالدین جندی نیز نقل می نماید^{۱۳۲} و بر پایه همان سخنان فرغانی ، شرح احوال انسان کامل

را پیگیری می کند. ۱۳۳

^{۱۳۰} - مصباح الانس ، ص ۳.

^{۱۳۱} - همان ، ص ۲۷۹ - ۲۸۴.

^{۱۳۲} - همان ، ص ۳۰۷ - ۳۰۸.

^{۱۳۳} - مصباح الانس ، ص ۳۰۷.

قبلا بیان شد که سیر و سلوک هر انسان متکاملی، رهن جهان بینی و مرتبه هستی شناسی او است؛ نمونه آن در سؤال دوازدهم از سؤال های هفده گانه صدرالدین قونوی، راجع به حقیقت انسان کامل در مصباح الانس چنین آمده است:

«اجناس عالیہ نزد فلاسفہ، همانا مقولات دهگانه اند که در شعر عربی:

قَمْرٌ عَزِيزُ الْحُسْنِ الطَّفِ مَصْرِهِ * * * * قَدْ قَامَ يَكْشِفُ غَمَّتِي لَمَّا اَنْثَنِي

و نیز در شعر فارسی:

به دورت بسی عاشق دل شکسته * * * * سیه کرده جامه به کنجی نشسته

گرد آمد، ولی آیا اجناس عالم نزد عرفا همین قدر است، در پاسخ چنین یاد شده که اجناس عالم چهل و نه مظهر برای چهل و نه حقیقت و مجموع آنها نود و هشت است که نیمی از آنها ظاهر و نیمی دیگر مظهراند. آن گاه نود و نهمین، حقیقتی است که شامل همه آنها بوده، یعنی «عماء» است که برزخ بین وجوب و امکان و ربوبیت و مربوبیت است و غیر از انسان کامل، کسی آن را مشاهده نمی نماید، چون مقام و مرتبه همان انسان کامل است و صدمین مرتبه که تمام و متمم همه مقام های گذشته است، احدیت جمع هویت و وجودی است که تعیین اول و مقام (اَو اَدْنَى) ^{۱۳۴} و مرتبه احمدیه می باشد.»

آنچه در این چند جمله اخیر آمد، نمودار فرق فلسفه و عرفان در کمال نهایی انسان است، زیرا در فلسفه اوج کمال انسان همان عقل مستفاد از عقل فعال است، ولی در عرفان مرتبه عقل فعال از شئون انسان کامل محسوب می گردد.

تفصیل بحث پیرامون کمال انسانی به دروس شرح فصوص قیصری موکول می شود، زیرا در سراسر آن کتاب، مقام های انسان کامل کاملا مشهود است و حاجتی به ذکر آن در این مختصر نیست.

شرح حال انسان کامل از بنان و بیان عارفانی که در این وادی گام نهاده اند، کم نیست؛ لیکن در سروده دل پذیر ابن فارض، معاصر شیخ اکبر ابن عربی، اثر به سزائی یافت می شود، زیرا

سخن صنیع محبت ، غیر از گفتار متصنّعانه مدعیان و داد است و گفتار شقیق ولایت ، غیر از سخن متکلفانه داعیه داران ولا است.

به هر تقدیر ، ابتکار ابن فارض ، نه تنها در تنظیم معارف بلند عرفانی در جامه نظم است ، بلکه در جامعیت وی بین شهود عرفانی و ذوق هنری و ادبی می باشد. چون ناظران سه گروه اند : گروه اول ، خیال پردازان شعری اند که در هنر تشویق و ترغیب و تحمیس یا به عکس آن ، سلطه کامل داشته و محتوای خیالی را با انواع محسنات لفظی و معنوی به نظم در می آورند ، ولی مطالب برهانی در آن به ندرت یافت می شود ؛ از این گروه فراوان اند که آثار قدح و مدح و رفع و خفض آنها مشهور و بی نیاز از ذکر نمونه است.

گروه دوم ، اندیشوران علم پروراند که در تعلیم مسائل عمیق علمی ، خواه ادبی مانند الفیه ابن مالک و خواه فقهی مانند درّه نجفیه بحرالعلوم (قدس سرّه) و خواه فلسفی نظیر منظومه حکیم سبزواری (قدس سرّه) و تحفة الحکیم محمد حسین غروی کارآمدان و قواعد و مسائل علمی خاص را به دور از تشبیه و استعارات شاعرانه ارائه کرده اند که جنبه نظم آن بر صبغه شعر آن مزیت دارد ، زیرا زبان و قلم آنان در مدار قواعد علمی دور می زند و از گستره شاعرانه به دور است.

گروه سوم ، دلباختگان مشهد جمال و جلال اند که در تبیین معارف عمیق عرفانی ، گذشته از رعایت مراتب سیر و سلوک و جذب و سایر اوصاف و احوال سالک ، و صرف نظر از توجه به جهان بینی خاص عرفانی و مراعات نضد حضرات عالم ، و گذشته از توجه به قواعد ادبی در نظم ، نهایت ذوق هنری را در اعمال انواع محسنات بدیعی و نکات دل آویز شاعرانه به کار گرفته اند ؛ به طوری که دقت مطالب عرفانی فدای ظرافت هنری نشود و لطایف ادبی ، قربانی عمق معارف شهودی نگردد ، و این مستلزم کمال جامعیت یک عارف ادب پرور و هنرپار چون ابن فارض است که قصیده تائیّه او نموداری از این تمامیت جمع بین عرفان و ذوق است.

لذا عرفای گرانسنگی چون صدرالدین قونوی ، به تدریس و شرح آن همت گمارده و شاگردانی همانند سعیدالدین سعید فرغانی و مولی عبدالرزاق کاشانی و ... را پرورانده که هر کدام به شرح

آن « تائیه » به تازی و فارسی مبادرت کرده اند و متون عرفانی را با شرح سروده های ابن
فارض گسترش داده اند.

ابن فارض در زمینه رفاه زدایی سالکان و اینکه « ناز پرورد تنعم نبرد راه به منزل » چنین می
گوید :

و ما ظفرت بالوُدِّ رُوحُ مُرَاحَةٍ * * * * و لا بالوِلا نَفْسُ صَفِّ العِيشِ وَدَّتِ

و أَيْنَ الصِّفا هَيْهَاتَ مِنْ عَيْشِ عاشِقٍ * * * * و لوجنَّةِ عَدَنِ المَكْرِهِ حُفَّتِ

و در افتخار به انتساب و لا چنان می بالد که اگر به اصل نسبت و ولایت الهی فائز نگردد ،
تهمت آن را فخر می داند و مرگ در آن راه را استقبال می کند ؛ در حالی که ارکان دیگران از
هول مرگ منهدم می شود :

و ان لم أفرِّ حقَّ اليك بنسبة * * * * لعزته حسبي افتخراً بتهمة

و دُونَ إِتِّهَامِي إِنْ قَضَيْتُ أَسَى فَمَا * * * * أَسَأْتُ بِنَفْسٍ بِالشَّهَادَةِ سَرَّتْ ...

وَإِنِّي ألي التَّهْدِيدِ بِالموتِ رَاكِنٌ * * * * وَمِنْ هَوْلِهِ أركنٌ غَيْرِي هُدَّتِ

و درباره نزاهت از حلول که الحادی بیش نیست می گوید :

و لى من أتم الرُّؤيتين إشارة * * * * تَنْزَهُ عَن رَأى الحُلُولِ عَقِيدَتِي

و درباره پیشگامی انسان کامل در فن عرفان چنین می سرايد :

جَنى ثَمَرَ العَرْفَنِ مِنْ فَرَعِ فِطْنَةٍ * * * * زَكَابَا تَبَاعى وَهُوَ مِنْ أَصْلِ فِطْرَتِي

و درباره جامعیت انسان کامل می گوید :

فما فوق طُورِ العَقْلِ اوَّلِ فَيْضَةٍ * * * * كما تحت طُورِ النُّقْلِ آخِرِ قَبْضَةٍ

یعنی در اثر فنای ثنویت وجود سالک کامل در احدیت حق ، آنچه بالای همه کائنات است ، مانند
آنچه در زیر همه آنها است ، خواهد بود^{۱۳۵} و در تعبیر از مافوق عقل به فیض و از مادون کوه
نقل به قبض ، به رجحان عقل بر
نقل اشاره دارد.

^{۱۳۵} - شرح کاشانی بر قصیده تائیه ابن فارض ، ص ۳۷۷.

و نیز درباره کامل ترین انسان ها ، یعنی حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) چنین می فرماید :

وَكُلُّهُمْ عَنِ سَبْقِ مَعْنَى دَائِرُ * * * * * بدائرتی او وارد من شریعتی
وَإِنِّي وَإِنْ كُنْتُ ابْنُ آدَمَ صُورَةً * * * * * فلی فیہ معنی شاهد بآبوتی

و درباره پرهیز از جمود بر دروس نقلی ، و تشویق به فراگیری علوم عقلی و معارف شهودی ، چنین می گوید :

وَلَا تَكِ مِمَّنْ طَيِّشْتَهُ دَرُوسَهُ * * * * * بَحِثْ اسْتَقَلَّتْ عَقْلَهُ وَاسْتَقَرَّتْ
فَتَمَّ وَرَاءَ النُّقْلِ عِلْمٌ يَدِقُّ عَنِ * * * * * مَدَارِكِ غَايَاتِ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ

جناب ابن فارض ، نه تنها درباره رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) حق شناسی دارد ، بلکه درباره عترت طاهرين آن حضرت (عليهم السلام) نیز وظیفه شناسی دارد ، زیرا قبل از بیان مقام ابوت خاتم انبیا نسبت به آدم (علیه السلام) چنین سروده است :

بِعْتَرْتِهِ اسْتَعْنَتْ عَنِ الرُّسُلِ الْوَرَى * * * * * وَأَصْحَبِهِ وَالتَّبَعِينَ الْأُئِمَّةَ

یعنی جامعه انسانی و امت اسلامی ، به برکت عترت پیامبر اکرم ص ، از آمدن انبیای بعدی بی نیاز شده اند. تبرک و توسل به اهل بیت (عليهم السلام) در کلام ابن فناری هم آمده است ، زیرا وی این شعر را به عنوان شاهد یاد می کند :

عَلَى اللَّهِ فِي كُلِّ الْأُمُورِ تَوَكَّلِي * * * * * وَبِالْخَمْسِ أَصْحَابِ الْكِسَاءِ تَوَسَّلِي^{۱۳۶}

البته آنچه فعلا در نسخه ای که متن ، برای شرح عربی مولی عبدالرزاق کاشانی قرار گرفت و نیز نسخه ای که متن برای شرح فرغانی واقع شده ، به نام

مشارق الدراری ،^{۱۳۷} مصرع دوم به همین وضعی است که ضبط شد ، لیکن احتمال تحریف اولاد به اصحاب ضعیف نیست ، چون شواهد تحریف و دخالت بیگانگان در نوشتار این بزرگان مشهود است.

به هر تقدیر ، دیوان ابن فارض ، مخصوصاً تائیه وی ، شرح انسان کامل است ، زیرا در آن مسئله قرب نوافل و قرب فرائض و سایر مقامات عارفانِ واصل ، در صبغه صناعت شعر تصریحاً یا تلویحاً به خوبی تبیین شده است.

گذشته از متون به یادماندنی شیخ اکبر و شیخ کبیر و ابن فارض ، کسی که در این زمینه مطالب دلپذیری دارد ، سید حیدر آملی (قدس سره) است که خود قدم به قدم این عقبه کئود و صعب العبور را پیموده و ره آورد مشهود را به لسان عقل ، در فاهمه اهل وفا و صفا تزریق و افاضه نموده است ؛ وی درباره انسان کامل می گوید : « إنَّ الشَّيْخَ هُوَ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ فِي عِلْمِ الشَّرِيعَةِ وَالطَّرِيقَةِ وَالْحَقِيقَةِ الْبَالِغِ حَدِّ التَّكْمِيلِ فِيهَا »^{۱۳۸} و شریعت را حدوثاً و بقائاً پایه طریقت می داند که اگر حدود شریعت رعایت نشود ، طریقت هوا و هوس و وسوسه خواهد بود ؛ چنان که اگر شرایط طریقت ملحوظ نگردد ، حقیقت به صورت زندقه و الحاد در می آید^{۱۳۹} و راه رسیدن به معارف توحید ناب و نیل به مقام انسان کامل را همانا راه عرفان ، یعنی تهذیب ، تصفیه و تزکیه روح بر اساس عمل به فرایض و سنن و پرهیز از محرم و مکروه و ... می داند.

وی بعد از بیان وحی ، الهام و کشف ، به بیان فرق بین علم رسمی و علم ارثی الهی پرداخته و علم رسمی را به منقول و معقول تقسیم کرد و علم منقول را از آن جهت که با معارف الهی کاری ندارد و در خصوص فروع سخن می گوید و از تعرّض به اصول معذور است ، از بحث ارزیابی خارج کرده و علم معقول را به کلام و حکمت مشاء و اشراق تقسیم نموده ، آن گاه درباره سودمند نبودن کلام و فلسفه چنین می گوید : « و لیس یحصل لهم من هذین العلمین

^{۱۳۷} - شرح کاشانی بر قصیده تائیه ، ص ۴۳۳؛ مشارق الدراری ، ص ۵۲۹.

^{۱۳۸} - جامع الاسرار ، ص ۳۵۳.

^{۱۳۹} - جامع الاسرار ، ص ۳۵۳.

معرفة الله و معرفة الاشياء قدر رأس ابرة بل تزيد منها الشكوك والشبهه ^{۱۴۰}. سپس برخی از مبانی اشاعره و معتزله را درباره خداوند و اوصاف حضرت باری تعالی نقل کرده ، آن گاه سخن حکما را در این زمینه یادآور شده و اعتراف آنان را به اینکه دسترسی به کنه هیچ چیز مقدور ما نیست ، چه رسد به آنکه معرفت ذات خداوند نصیب ما گردد ، گوشزد می نماید ^{۱۴۱} و سخن شیخ الرئیس ابن سینا (قدس سره) را که وقوف بر حقایق اشیا در توان بشر نیست ، بازگو نموده و ضمن برشمردن پاره ای از موارد قصور حکمت در تبیین حقایق اشیا ، به عجز متکلم و حکیم در شناخت نزدیک ترین اشیا به آنها ، یعنی خودشناسی پرداخته و اطلاع آنان را در معرفت نفس ، ناچیز وصف می نماید و حدیثی را از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل می کند که عقل برای ادای حق عبودیت آفریده شده ، نه برای ادراک ربوبیت ، و جریان دشواری معرفت نفس را با نقل کلام ابن عربی در فصوص ادامه داده ، آن گاه حدیثی را از حضرت امیرمؤمنین (علیه السلام) نقل می کند که « رحم الله امرءاً اخذ لنفسه و استعدّ لرمسه و علم من این و فی این و إلی این » ^{۱۴۲} و با نقل چند حدیث نورانی دیگر از حضرت علی (علیه السلام) ، این بخش از کلام را به پایان می رساند. ^{۱۴۳}

آن گاه وارد بخش دیگر شده و آن ، اعتراف و ندامت عده ای از بزرگان کلام و فلسفه از اشتغال به علم رسمی و اقرار به حقیقت علم ارثی است که در این زمینه :

یکم. سخنان فخر رازی و جریان اشک ریزی وی را در اثر فهمیدن مطلبی که سی سال بر خلاف آن معتقد بوده و نامه عارفانه ابن عربی را به او که سراسر موعظت شاهدانه است ، نقل می نماید. ^{۱۴۴}

^{۱۴۰} - جامع الاسرار ، ص ۴۷۴.

^{۱۴۱} - همان ، ص ۴۷۹.

^{۱۴۲} - جمله اخیر در جوامع روایی دیده نشد.

^{۱۴۳} - جامع الاسرار ، ص ۴۸۶.

^{۱۴۴} - همان ، ص ۴۸۸.

دوم. گفتاری از محقق طوسی (قدس سره) را درباره تصور عقل از ادراک حق و لزوم پیمودن راه تهذیب روح و قطع علائق فرومایه و ازاله خاطره های دنیوی و ... بازگو کرده و آن را برهان علمای الهی بر علمای رسمی قرار می دهد.^{۱۴۵}

سوم. سپس گفتار محمد بن محمد غزالی را بعد از رجوع از علم رسمی به علم الهی حکایت کرده و مقداری از رساله « العلم اللدنی » وی را نقل نموده که لزوم سفر به راه دور ، مانند چین را « اطلبوا العلم و لو بالصین »^{۱۴۶} درباره فراگیری علم توحید دانسته است.^{۱۴۷}

چهارم. سخن ابن سینا را بازگو نموده و شعری که ابو عبید گرگانی از حالت احتضار بوعلی نقل کرده ، حکایت می کند.^{۱۴۸}

پنجم. گفتار افضل الدین خونجی را زمان احتضار ذکر کرده که نهایت چیزی که من فهمیدم این است که « این مصنوع نیازمند به صانع است ... ».^{۱۴۹}

ششم. سخن معاصرش نصیرالدین کاشی را چنین نقل می کند : « من بارها از او شنیدم ، نهایت چیزی که من در مدت هشتاد سال فهمیدم این است که این مصنوع صانعی دارد و یقین عجائز کوفه از یقین من بیشتر است و بر شماست عمل صالح و طریقه امامان معصوم (علیهم السلام) ، زیرا غیر از آن هوی و وسوسه بوده و پایان آن غیر از حسرت و پشیمانی نیست » .

هفتم. گفتار افضل الدین کاشی را یاد کرده که بعد از رجوع از علم رسمی به علم الهی ، از بزرگان این رشته شد و کتاب ها و رساله در این باره نوشته است.^{۱۵۰}

هشتم. نامی از صدرالحق والملة والدین ، المعروف به ترکه به میان آورده و رجوع وی را از فلسفه به عرفان یادآور شده و گفتار وی را که در متن قواعد التوحید ، « فان تقریر مسئله التوحید ... »^{۱۵۱} آمده است ، نقل می کند.

^{۱۴۵} - همان ، ص ۴۹۲.

^{۱۴۶} - وسائل الشیعه ، ج ۲۷ ، ص ۲۷.

^{۱۴۷} - جامع الاسرار ، ص ۴۹۴.

^{۱۴۸} - جامع الاسرار ، ص ۴۹۵.

^{۱۴۹} - همان ، ص ۴۹۶.

^{۱۵۰} - همان ، ص ۴۹۶.

نهم. سخن کمال الدین میثم بحرانی شارح نهج البلاغه و مؤلف منهاج العارفين (شرح صد کلمه حضرت علی (علیه السلام) را که اقرار به حق بودن طریق موحدین و عارفان است ، بازگو می کند. ۱۵۲

دهم. کلام استاد میثم مزبور ، یعنی علی بن سلیمان بحرانی را در این باره ذکر کرده است. ۱۵۳
یازدهم. از مولی عبدالرزاق کاشی (قدس سرّه) سخن به میان می آورد و گفتار وی را در آغاز رساله اصطلاحات الصوفیه ، « الحمد لله الذی نجّانا من مباحث العلوم الرسمیّه بالمنّ والإفضال ، وأغنانا بروح المعاینه عن مکابدة النقل والاستدلال ، وأنقذنا مما لا طائل تحته من کثرة القیل والقال ... » نقل می کند و بعد از ذکر سرنوشت یازده نفر از بزرگان فلسفه و کلام ، و رجوع آنان به عرفان ، یا ندامت آنها از علوم رسمی چنین می فرماید : « غرض اظهار ردائت علوم رسمی و نفاست علوم حقیقی است ... » . ۱۵۴

سیس حدیثی از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند : « ولایتی لأمیرالمؤمنین (علیه السلام) خیر من ولادتی منه » ۱۵۵ که تنها راه نیل به معارف شهودی طی طریق ولای خدا و ولایت اولیای فانی در خدا خواهد بود. ۱۵۶

قبل از نقل بخش دیگری از ره آورد این عارف اهل بیت و سر سپرده به دوده فخرآفرین عصمت و طهارت (علیهم السلام) ، توجه او را نسبت به بعضی از رسائل عرفانی که بزرگانی چون محقق طوسی (قدس سرّه) تألیف فرموده اند ، باید گرامی داشت. وی در ذیل گفتار مربوط به خواجه نصیر چنین می گوید : « بل له رسائل و کتب فیہ ألقها اوصاف الاشراف فی السیر والسلوک و آغاز و انجام » . ۱۵۷

۱۵۱ - تمهید القواعد ، ص ۴۸ - ۵۳ .

۱۵۲ - جامع الاسرار ، ص ۴۹۷ .

۱۵۳ - جامع الاسرار ، ص ۴۹۸ .

۱۵۴ - همان ، ص ۴۹۹ .

۱۵۵ - بحار الانوار ، ج ۳۹ ، ص ۲۹۹ .

۱۵۶ - جامع الاسرار ، ص ۵۰۰ .

لازم است عنایت شود ، سخنان بلند محقق طوسی (قدس سرّه) در پایان اوصاف الاشراف که رساله ای است موجز و متقن ، در نهایت اوج وحدتِ شهود و وجود قرار دارد که همتای آن را در کمتر نوشته های وی می توان یافت.

نکته مهمی که در کلمات سیّد حیدر آملی (قدس سرّه) و مانند آن یافت می شود ، آن است که بزرگان کلام و فلسفه ، در پایان عمر خود اظهار ندامت نموده اند که چرا در محدوده علم حصولی توقف کرده و به قلمرو علم حضوری بار نیافتند و چرا از کنگره عقل ، به برج بلند شهود پرواز ننموده اند ، نه آنکه چرا از هرّم عقل به زیر نیامدند و در بستر نقل و جمود بر ظاهر لفظ ، و پرهیز از تفکر آزاد و اجتناب از سیر در بطون کتاب و سنت معصومین (علیهم السلام) خوابیدند ؛ مثلاً اگر شیخ بهایی (قدس سرّه) که عمری را به تدریس علوم عقلی پرداخته ، سرانجام چنین می سراید :

تا کی ز شفا شفا طلبی * * * * از کاسه زهر دوا طلبی

مقصود ندامت بر اکتفا به علوم رسمی و حرمان از شهود عرفانی است ، نه طرد تعقل و تن دادن به تقلید در معارف ، یا تعطیل عقل از سیر و فحص و غور و غوص در متون عمیق دینی ؛ چنان که رساله الانصاف مرحوم فیض کاشانی بر همین اساس تدوین شده ، زیرا وی در پایان عمر ، همان طور که تَفَلُّسُفِ مُتَفَلِّسِیْفِ و تَصَوِّفِ مَتَصَوِّفِ را به عیار نقد کشید ، تَكَلِّمِ مَتَكَلِّمِ را نیز به مِسْبَارِ نَقْدِ در آورد.

غرض آنکه آنچه از بزرگان کلام و فلسفه در این زمینه رسیده است ، ناظر به لزوم تهذیب روح برای نیل به بلندای شهود عرفانی است ، نه تنزّل از برهان به خطابه و انحطاط از تعقل به تعطیل ، یا تقلید و مانند آن ، و آنچه بین ارباب برهان و عرفان در خدمت قرآن می گذرد ، همانا سیر از حصول به حضور ، و تعالی از برهان به عرفان ، و تکامل از علم اسمی به علم ارثی است.

نامه ابن عربی به فخر رازی و مراسله ابو سعید ابوالخیر و ابن سینا و مکاتبه صدرالدین قونوی و محقق طوسی و ... از این قبیل است ، زیرا آنچه ابن سینا در جواب ابو سعید مرقوم فرمود ،

نمودار ذوق تأله و شم عرفانی بوعلی بوده و از تعبیرهای محقق طوسی در پاسخ نامه صدرالدین قونوی که از وی به لسان الحقیقه، برهان الطریقه، قدوة السالکین الواجدین و مقتدی الواصلین المحققین... یاد نموده و خود را خادم دعا، ناشر ثناء، مرید صادق و مستفید عاشق قونوی معرفی کرده، شوق شهود و حب و لا کاملاً استنباط می گردد.^{۱۵۸}

در پایان، سخن سودمند سید حیدر آملی (قدس سره) پیرامون کیفیت فراگیری علم ارثی در قبال تحصیل علم رسمی نقل می شود و آن اینکه آشنایی با علوم رسمی، نیازمند صرف سالیان متمادی عمر، جهت تحصیل دانش های مقدماتی و نیز فراگیری علم های مطلوب در رشته های گوناگون کلام و فقه یا منطق و طبیعی و ریاضی و الهی است و فراغت از دانش های شرعی و نقلی و حکمی و عقلی، محتاج مجاهدت مستمر تا زمان سالمندی و کهنسالی است و محصول آنها، همان طور که قبلاً بیان شد، غیر از اعتراف به عجز و جهل نخواهد بود.

ولی کیفیت تحصیل علوم حقیقی در نهایت سهولت است، زیرا تنها شرط آن فراغ دل و صفای ضمیر و باطن از علاقه به غیر حق است، و این در یک ساعت و در یک روز و شب ممکن می باشد و این در صورتی است که مبنا بر دخالت کسب باشد و اگر کسی گفت که پیدایش آنها هبه الهی است، به کمتر از آن وقت نیز میسر خواهد بود.

آن گاه برهان مطلب را از راه تحقق همه معارف در خزاین غیبی و اینکه قلب شفاف چون آئینه است که در برابر همه آن حقایق قرار می گیرد و قهراً همه آن اسرار به اندازه گنجایش آئینه در دل می تابد، اقامه می نماید.

سپس داستان اهل روم و اهل چین را در تصویر که قصه معروفی است، یاد می کند و استاد علم ارثی را خداوند می داند و به آیه (**واتقوا الله وبعلمکم الله**)^{۱۵۹} و آیه (**و علمک ما لم تکن تعلم وکان فضل الله علیک عظیماً**)^{۱۶۰} تمسک می جوید و با بیان مبسوط پیرامون (**الرحمن***)

^{۱۵۸} - نامه قونوی به محقق طوسی و پاسخ وی در پایان اوصاف الاشراف به چاپ رسیده است.

^{۱۵۹} - سوره بقره، آیه ۲۸۲.

^{۱۶۰} - سوره نساء، آیه ۱۱۳.

عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ^{۱۶۱} که تقدیم تعلیم قرآن بر خلقت انسان ، مایه تحیر علما و مفسران شده است ، ثابت می کند که معلم حقیقی خداست و علم الهی هم معارف قرآنی است و تا علم قرآن پدید نیاید ، انسانیت حاصل نمی شود و مبدأ همه کمالات معنوی همانا رحمانیت خداوند است که سِمَت تعلیم قرآن و انسان سازی را به عهده دارد.

نقل اجمالی فرموده ایشان خارج از حوصله این مختصر است ؛ چه رسد به شرح تفصیلی آن. ^{۱۶۲} لازم است توجه شود که اگر سائلکِ دل‌باخته و متحوّلی چون سید حیدر آملی (قدس سرّه) در این جهاد اکبر گام نهد ، فراگیری علوم حقیقی به زودی حاصل می شود ، و گرنه :

راه سخت و منزل دور * * * * * شام تار و مه بی نور

پای خسته دل رنجور * * * * * رهبرای تو خود دانی ^{۱۶۳}

و هرگز سبکباران ساحل‌ها از غریق دریای موج توفنده آگاه نیستند.

خدایا ! کمال انقطاع از غیر و جمال وصال خود را بهره ما فرما !

الخدم لله رب العالمین

عبدالله جوادی آملی

^{۱۶۱} - سوره الرحمن ، آیات ۱ - ۴ .

^{۱۶۲} - جامع الاسرار و منبع الأنوار ، ص ۵۲۶ - ۵۴۲ .

(قدس سرّه) یا ق م ش ه ی وان ال ه ی - د ^{۱۶۳}