

مکاتبات عرفانی

بین سید احمد حائری و شیخ محمد حسین غری

قسمت دوم

در شماره اول نشریه جاویدان خرد قسمت اول مکاتبات عرفانی
بین عارف و حکیم متأله سید احمد حائری طهرانی و فقیه و حکیم
فاضل حاج شیخ محمد حسین اصفهانی درج شد و اینک قسمت دوم
این مکاتبات از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد.

قال الشيخ دام ظلّه:

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیق جواب از افادات آنجناب دام علاه موقوف است بر بیان فصولی

الفصل الاول:

محقق دوانی را عقیده چنان است، که وحدت در وجود حقیقی است و کثرت اعتباری است، باینکه حقیقت وجود را مصداق واحد باشد، وهو الواجب، عز اسمه، و ماهیات را حظی نباشد جز انتساب الی حقیقه الوجود، فالوجود فی هذه الماهیات الامکانیه بمعنی المنتسب الی الوجود، كالشمس والتامر واللابن، واین مطلب را بذوق المتألهین نسبت داده، حاشاهم عن ذلك. و صدر المحققین در کتب خود خصوصاً در اسفار، این مطلب را تزییف و تضعیف فرموده بوجه عدیده، فلیراجع. و اما آنچه مهم از ایرادات است در این اوراق بیان نمایم. مخفی نماند که ماهیت من حیث هی لیست الاهی، فی حد ذاتها لاموجوده و لامعدومه. یعنی هر دو از مقام ذات او خارج است، پس باضافه و ضمیمه چیزی باو، یکون موجوداً بالحمل الشایع، ومع عدمه معدوماً كذلك. پس انتساب بحقیقت وجود اگر طارد عدم و نقیض و ناقض نیستی باشد صح ترتب الاثار المطلوبة علی الماهیه فی الخارج، و الافلا، و لانعنی بالوجود الاماهو بذاته طارد العلم و ناقضه. پس نفی وجود از ماهیات موجوده فی الخارج و اثبات انتساب تارة

۱- در آخر مباحث در مقام تحقیق در وحدت حقیقی و کثرت اعتباری بیان خواهد شد که بنابر تأصل ماهیات در ممکنات و تحقق وجود در حق که جمعی آنرا ذوق التأله نام نهاده اند و از باب آنکه بدو اصل معتقدند از اثبات توحید در فعل نیز عاجزند گذشته از آنکه قول بدو اصل با قواعد سازش ندارد و أدله طرفین قول به تفصیل را نفی می‌نماید. کثرت و وحدت هر دو حقیقی میباشند و مراتب علل و معالیل نیز متباین بالذات می‌باشند. و نیز بیان میشود که محقق ملاً جلال دوانی در حق اول نیز ماهیت قائل است و بر طبق تقریری که در مقام فرق بین نحوه انتزاع وجود از حق و تحقق از خلق و ممکن افادت نموده است در حق اول به ماهیتی مجهوله الکنه معتقدست که مفهوم وجود از آن بدون ملاحظه حیثیتی تملیلی انتزاع می‌شود - ج ل -

والتجلی والتطور والتشأن والاعتبار واللحاظ اخری، لوجه وجهه اصلا. و ازواضحات است نزد صاحبان عقل و ذوق مستقیم، که مناط موجودیت هر چیزی آن حیثیتی است که بدلیل عدم او باشد، پس ناچار انتساب و اعتبار و تجلی الی غیر ذلك من الالقب که مناط طرد عدم و ناقض نیستی ماهیت انسان است مثلا. غیر آن حیثیتی است که مناط طرد عدم و ناقض نیستی ذات واجب است، پس نشود همان حیثیتی که مناط موجودیت و طاردیت عدم احدهما است، همان حیثیت بعینها مناط طاردیت عدم دیگری باشد. پس توهم آنکه همان حقیقت وجود که منحصر در ذات واجب است طارد عدم ماهیت ممکنه است، بی وجه است زیرا عدمی که بدیل و نقیض است در احد هما، غیر ماهو بدیل و نقیض فی الاخر، و لا یرتفع هذا التقیض و البدیل الایبتدله بما هو یقوم مقامه، لا بما هو مقام الاخر.

و دقت در این عرض زیاده لازم است، فانه الاساس و العمدة فی الباب كما لا یخفی علی اولی الایباب.

و از ما ذکرنا ظاهر شد که نفی وجود و عدم از ماهیت درجه مقام است و بحمل ذاتی و سلب ذاتی است نه بنحو حمل شایع، بلکه باین حمل اما موجوده او معدومه. و ایضاً اگر فرض شود که ممکن بحسب ماهیت لیس الاهی، و ترتب آثار خارجی بر او مایخ رجه عن حد التساوی، و آن مخرج کما عرفت هو الوجود، پس آنچه مطابق دارد بالذات فی الخارج هو الوجود، و ماهیتش هر دو اعتباری باشد، زیرا که ازواضحات است که ضم اعتباری باعتباری، مناط ترتب امور خارجی مع قطع النظر عن اعتبار که مبدأ تاصل هر متأصلی است، ولی این معنی با آنکه عین اصالت است که مقصود اهل حکمت است، شایسته نیست که گفته شود که اعتبار الواجب یتعلق بوجوده الممكن. زیرا که وجود بنا بر این عین اعتبار و اشراق است، كما یتضح انشاء الله تعالی. و آنچه که گفته شده که لا وجود و لا موجود سواه و ما تطلق علیه السوی، من شئونه لذاتیه و اطلاق السوی علیه من الجهل و العمی، لانما سهم فی الاعتبارات و الامور الاعتبارية و غفلتھم عن الحقیقة و أطاوه. «رمددارد دو چشم اهل ظاهر...»

پس عرض می شود معلوم شد که تطور و تشأن و اعتبار و تجلی تمام اشراق فی مقام الفعل است، و چون طارد عدم از ماهیت انسان است فی الخارج فهو عین الوجود، اذ لا نعنی بالوجود

۱- یعنی هر ماهیت که بوجود و تحقق متصف میشود از آنجا که ذات ماهیت نسبت بوجود و عدم متساوی است باید از ناحیه غیر متحقق و موجود شود و از آنجا که ممکن مدخلیت در ایجادند نفس ذات ماهیت باضافه اشراقیه از قبل واجب تحقق خارجی قبول نماید و چون هویت واجبی قبول حد ننماید مضایق بماهیت فعل و اثر واجب است و چون معلول باید قبل از تحقق بوجود خاص، در وجود علت بوجودی مناسب با وجود علت متحقق باشد که از آن بوجوب سابق و وجود علمی تعبیر کرده اند و چون غلیت عین وجود علت است و علت مفیض وجود بنفس ذات مبدأ صدور معلول است، وجود در علت اقواست از وجود در معلول و جهت قوت و ضعف باصل وجود برمی گردد و چون وجود علت واجبی صرف الوجود است، معلول قهرآ تفصیل و ظهور علت است که نفس اضافه و ربط بعلت است و ظهور وجود مصداق وجود است و عدم نسبت این وجود بماهیت ممکن بالمجاز است و صدق تحقق و موجودیت به نفس این وجود بنحو حقیقت است و لذا کثرت حقیقی و وحدت مبدأ آن نیز حقیقی است و لامجاز فی الوجود و لا باطل - ج ل -

للإنسان الامسا هو ناقض عدمه البديل والنيقوض للوجود، وتعبير از این نحو وجود بتطور و تشأن و اشراق و تجلی آنست که فعل واجب، تعالی شأنه، عین ربط و تعلق باو است، زیرا که اگر حقیقتی داشته باشد غیر از ربط و تعلق لکان فی دارالوجود وجود لا ربط له به تعالی، پس هر مرتبط بالذات و مستفیض بالذات و متعلق بالذات و معلول بالذات و مجعول بالذات، حیثیت ذات او بعینها حیثیت ارتباط و استفاضه و تعلق و مجعولیت و معلولیت است و نحو اهدی بود، و انشاء الله تعالی، بیان خواهد شد که هر چه بذاته مطابق مشتقی از مشتقاتست مطابق مبدأ او خواهد بود، و بهمین جهت وجود ممکن لاقوام له الاقبیومه، تعالی، و صفات الاعیان بالاضافة الی الباری کصفات الاذهان بالنسبة الینا، پس لا موجود سواه بحیث یکون هذا بما هو موجود شیئاً بحیاله، و ذلك شيئاً آخر، کل منهما متقدم بنفسه لا بمعنی انه لا موجود سواه و لو بهذا النحو من الوجود الربط التعلقی الذی حیثیه ذاته حیثیه الربط و التعلق، فله الغنی الحقیقی، تعالی شأنه، و لغيره الفقير الحقیقی، فمع کمال المناسبة فیما یطرده لعدم، بینهما کمال المبانیه لتباين الغنی الذاتی و الفقير الذاتی، کما لا یخفی.

و از این معلوم شد که هر که موجودات تعلقیه ارتباطیه را بنحو تعلق و ربط نبیند، دیده باطن او کور است، نه آنکه ارمداست، زیرا که ندیدن مظاهر بماهی مظاهر، بل بهیچ استقلال مظاهر ندیدن است، فافهم و استقم.

و از این بیان ظاهر شد که اشراق حق و تجلی فعلی او عین فعل او و عین وجود منبسط علی هیاکل الممكنات و الماهیات الامکانیه است، و بواسطه آنکه یکطرف حق تعالی است و یک است و یکطرف ماهیات او را اضافه نامیده اند و چون نفس این اضافه تذوت ذاتست و محقق حقایق است، او را باشراقیه توصیف نموده اند، فی قبال الاضافة المقولیه المقومه بطرفین حقیقه، و ایجاد او وجود او البته معلوم است که حرفی عامیانه است، بل همین اضافه اشراقیه واجب من حیث القیام بقاعله، ایجاد، و من حیث القیام بقابله، وجود، و منه یظهر سر الامر بین الامرین^۱ فظهر من جمیع ما ذکرنا، ان الحق ما علیه الحکماء المتألهون و العرفاء الشامخون، من ان الوحده و الکثرة کلیمهما حقیقیان بنحو الوحده فی الکثرة و الکثرة فی الوحده، چونکه وحدت وجود بما هو وجود، وحدت عددیه نیست، لاینافی الکثرة، بل وحدت انبساطیه اطلاقیه است، لا کانبساط الدم فی الاعضاء، و لا کانبساط الدهن فی الطعام، و لا کانبساط البحر فی الامواج، لیلزم الاتحاد و الحلول و التجزی، بل کانبساط الضوء فی اشراقاته و النورفی لمعاته و العاکس فی عکوسه.

۱- و اعلم ان الامر بین الامرین معنی اشمخ مما ذکره الشیخ المحقق «قده» وهو، ان السالك اذا بلغ مقام الاستقرار و التمکین کما قال الله تعالی لا شرف خلقه؛ فاستقم كما امرت. چون سالك در این مقام از مقام فناء رجوع بکثرت مینماید و بمقام صحو بعد از محو نائل میشود و بآخرین مرحله سلوک انسانی میرسد در عین رؤیت وحدت و حفظ آن بوجودی حقیقی در کثرت سیر می نماید و حق در مظاهر خلقی در عین او تجلی نموده و از ناحیه نیل بمقام تمکین بعد از تلویین و فناء عن الفنائین و تحقق بمقام جمعیت اسماء الهیه ظاهریه و باطنیه هیچ یک از وحدت و کثرت و حق و خلق ویرا مانع از مشاهده دیگری نمیباشد در این مقام عبدکامل به سر و حقیقت - لاجبر و لاتقویض بل امر بین الامرین - بی می برد و از حقیقت - هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن - آگاه می شود. لسان این مقام - لنا مع الله حالات... و الامر بین الامرین - است

و از اینجا معلوم شد که قول با شترک معنوی مع القول بالتشکیک، که من کل منهما فریق من غیر تحقیق و تدقیق، منافات با کمال تباین واجب یا ممکن ندارد، بل نسبة الممكن فی الوجود والی الواجب کنسبة العکس الی العاکس، فان عکس الانسان یشترک مع عاکسه، علی انهما انسان لا یقرو لاشجر، مع انه این العکس من العاکس. و چون توهم تشکیک عامی شده، لهذا جمعی با قول اشتراک معنوی از تشکیک می گریزند، مع انه تشکیک خارجی. و تمام الکلام فی کل مقام من هذه المقامات فی محله، والفرض الاشارة الی ما هولب المطلب ومخ القول فی محل الکلام.

الفصل الثانی:

فی بیان عینیة صفاته الذاتیة الکمالیة مع ذاته القدرسیة جلت ذاته وعلت صفاته

و تحقیقه یتوقف علی تقدیم امور:

منها - آنکه ذاتی بر دو قسم است: ذاتی فی باب الایساغوجی، که عبارات است از ماتیآلف منه الشیء وما هو علل قوامه، و یقال فی جواب ای شیء هو فی جوهره، وذاتی فی باب البرهان، و هو کل ما ینتزع من الشیء بلا ضم ضمیمه، بل من حاق ذاته، کالامکان من ذات الممكن. و در مقابل هر کدام عرضی می باشد، قال المولی السبزواری «رحمه الله»

کذلک الذاتی بذالامکان لیس هو الذاتی فی البرهان

فمثل الامکان هو الذاتی، لالذاتی الایساغوجی بل ثانئی منها.

حمل ذاتی آنست که محمول با موضوع متحد باشند در نفس الماهیه بعد از ملاحظه نحوی از مغایرت اعتباریه، کما فیرة الاجمال والتفصیل فی الحدود، و مجری این حمل ذاتی بالمعنی المذکور فی کتاب الایساغوجی است، لانی کتاب البرهان، کما ینظر بالمراجعة الی کتب القوم. و حمل شایع آنست که محمول با موضوع متحد باشند در وجود، نه در ماهیت و مفهوم. پس حمل شایع اختصاص بعرض مقابل یک قسم ذاتی ندارد، بلکه در تمام اقسام عرضیات که از آنها است ذاتی فی باب البرهان جاری است، پس حمل شایع دائماً عرضی ثانوی فی قبایل الذاتی فی باب الکلیات الخمس و ان کان المحمول ذاتیاً بمعنی آخر للموضوع.

منها - آنکه حمل از جهت اخری بنقسم الی حمل هو هو، و حمل ذو هو، و یسمى الاول بالمواطاة، والثانی بالحمل بالاشتقاق. و مراد از حمل بالمواطاة آنست که محمول در حمل محتاج به اشتقاق لغوی به اضافة لفظ ذو نباشد، فی قبایل الحمل بالاشتقاق. پس اگر مبدأ اشتقاق ایض که بیاض است، بخواهد حمل شود، محتاج به اشتقاق است به اضافة لفظ ذو، فیقال: الجسم ایض، او ذو بیاض، به خلاف نفس ایض بما هو، لایحتاج الی شیء آخر. پس حمل عالم وقادر و ایض واسود بما هو، حمل بالمواطاة و حمل هو هو است، نه حمل بالاشتقاق و ذو هو، اگر چه غیر واحد من اصحابنا الاصولیین این اشتباه را کرده اند.

قال العلامة الطوسی، قدس سره، فی شرح الاشارات فی بیان الحمل بالمواطاة ما لفظه: «و هنا نوع آخر یسمى بالمحل الاشتقاق، وهو حمل ذو هو کالیاض علی الجسم، والمحمول بذلک الحمل لایحمل علی الموضوع وحده بالمواطاة، کما یقال: الجسم ایض، والمحمول بالحقیقة هو الاول...» انتهى.

ومراده من الاول هو النوع الاول من الحمل، اى الحمل بالمواطاة. پس ظاهرشده كه حمل اوصاف اشتقاقیه بماهى اوصاف كما هو حمل شایع كذلك حمل هو هو وبالمواطاة، فلا ینبغى الغفلة عنه.

منها - آنكه براهین علمیه در كتب اهل معقول آنست كه وجود واحد، دارای دو ماهیت بماهما ماهیتان نمی شود، اما مطابقت مصداق واحد با مفاهیم متعدده، فلا برهان علی خلافه، و هر مفهومی نسبت به مصداقی ماهیت اونست، بلکه ماهیت عبارتست از مای تألف منه جوهر الشیء لا کل ما ینتزع عن حاق ذاته، وقد عرفت، ان الذاتی قسمان، پس مثل امکان منتزع است از ذات ممکن بلاضم حیثیه الیه وراء حیثیه ذاته، والالم یکن فی حد ذاته ممکناً، بل بلحاظ امر خارج عن ذاته، ومثل انتزاع وجوب عن حقیقه الوجود الواجبی، فانه لو لم یکن فی حد ذاته بلا حیثیه زائده علی حیثیه ذاته واجباً، لكان فی حد ذاته اما ممکناً او متمتعاً، و هو خلف. وهمچنین است معلومیت ممکنات ومقدوریت آنها للباری تعالی، فان الممكن من حیث ذاته خارجاً عن قدرته تعالی، بلکه عرض می کنم البته قبول دارید كه لا حدودی للعلمه ولقدرته، تعالی، و از واضحاتست كه مصداق علم وقدرت، وجود است، کاری به زیادت وعینیت نداریم، پس اگر واجب لاحد لعلمه وجوداً و كان مطابق علمه الوجود، فعلمه صرف الوجود، حیث انه صرف الوجود حیث انه صرف العلم، وقدرته صرف الوجود ووجوده تعالی صرف الوجود، مع ان من البدیهی ان صرف الشیء لا یتكرر ولا یتشی. پس در کمال ظهور است كه همان صرف الوجود است كه صرف العلم است و صرف القدرة، لان هذه الكمالات عین الوجود، حتی فی الممكنات، فهنا محدود وهناك غیر محدود. و چون غیر محدود است و حیثیت وجود، کافی در وجود آنها است، می گوئیم: هو صرف الوجود و صرف العلم و صرف القدرة و هكذا سایر الصفات الكمالية، فحیثیه وجوده عین حیثیه وجوبه و حیثیه علمه وقدرته و هكذا.

منها - آنكه هر معنی وصفی اشتقاقی كه از مرتبه ذات انتزاع شود بلا حیثیه زائده علی حیثیه ذاته، البته مبدأ آن وصف هم انتزاع خواهد شد، زیرا كه اگر مبدأ در مرتبه ذات موضوع، محقق نباشد، پس البته در مرتبه خارج از مرتبه ذاتست، والمفروض: انتزاع المشتق عن نفس مرتبه ذات الشیء، فالوجود موجود لهذا الوجه، كما ان الواجب عالم وعلم، و اذا كان المعلوم نفس ذاته، كان علماً وعالمًا ومعلومًا. ومن هذا الباب قول المعلم الثانی: «وجود كله، وجوب كله، حیاة كله، علم كله، قدرة كله» ومن هذا الباب ما ذكرنا سابقاً من ان المجمعول بالذات حیثیه ذاته حیثیه المجمعولة، فنفس هذه الحیثیه جعل وربط وفعل وعلم ففعلی ومشیة فعلیه الی غیر ذلك من الالقب والنعوت لقیضه المقدس.

منها - وجود هر محدودی دارای جهت وجدانی و جهت فقدانی، همان اندازه وجدان محدود بفقدان حد زجودی اوست، ولزام او جعدمی اوست، و اگر از ذوات الماهیه است، ماهیت حد ماهوی او است. و آنچه قابل اندكك و شایسته اندماج است در كامل محدود است لا یحلده العدمی او الماهوی، زیرا كه هیچ وجودی خاصه صرف الوجود مطابق بالذات و ماهیت عدم نخواهد بود، والایزم انقلاب ماسنخه بحیث یطرده العدم الی ما یقابله او الی ما لا یأبى عن الوجود والعدم، وهو محال. فظهر فناء المحدود فیما لاحد له.

واما نقض بوجوب و استحباب، پس می گوئیم: اگر اراده ضعیفه غیر بالغة حد الارادة الشديدة الاكيدة الوجوديه است البته نفس ارادة ضعیفه بمقدار وجود انها مندة في الارادة الشديدة، لكن الاستحباب لا يكون استحباباً في قبال الايجاب الايماله من المرتبة المحدودة، لعدم بلوغ مرتبة الفوق، والمحدود بما هو محدود، يبين غيره، محدوداً كان او غيره. فقولهم: بسط الحقيقة كمال الاشياء، اي نفس المحدود، وهو الوجود، وليس بشيء منها، اي بما هي محدودة بالحدود الماهوية والعدمية، ولذا تدخل فيه الجوهر والعرض بما هما جوهر وعرض، ولو القى عنهما حدودهما و لوحظ وجودهما، دخلا في الكلية. وفرق بين آنها وصفات كما ليه آنتست كه حدود فارقه ما بين جوهرية وعرضية وجسمية وماديت وصوريت، دخيل است در اتصاف حقايق آنها به عناوين مز بوره، بخلاف علم و قدرت، فان العلم كما ذكر مراراً حقيقته عين الحضور، ولم يؤخذ فيه ان يكون ما به الحضور عرضاً او جوهرأ نفسانياً و عقلاً، بل كه في العلم الحصولي للممكن عرض، وفي علمه بنفسه جوهر نفساني، وفي علم العقل بذاته عقل، وفي الباري تعالي، وجود واجبي^۱ منها — آنكه وجود دو قسم است عيني خارجي، و ذهني، والاول: هو الذي يترتب عليه الاثار المطلوبة من الماهية المتحدة معه، اذا كان من ذوات الماهية و كان الوجود وجوداً لها لا وجوداً بالذات لشيء، وبالعرض لشيء آخر.

والثاني: ما لا يكون كذلك، و هو لا يكون الا في ذوات الانفس لمن يعقل فيه الكيف النفساني واخروج من القوة الى الفعل، فما يكرر في الكلمات من الانسان اللاهوتي و الجبروتي والمثالي والناسوتي، ليس المراد وجود الانسان بالذات في تمام العوالم، بل وجوده هو الوجود للناسوتي المادي، و غير هذا العالم موجود بنحو آخر تبعاً لوجود غيره، ففي عالم اللاهوت و هو عالم الاسماء والصفات موجود بالعرض وبالتبع، والوجود الحقيقي هو الوجود الواجبي الذي هو من غاية صرافته و شدة احاطته ونهاية بساطته كل الوجودات بنهج الوحدة والبساطة، فيلزمه في مرتبة متأخرة عن ذاته لا بالتأخر الوجودي وجود عناوين الاسماء والصفات بمالها من لوازمها، اي الاعيان الثابتة، فالوجود اولاً وبالذات للواجب وثانياً وبالعرض لمفاهيم الاسماء والصفات و لوازمها، وكذلك المراد من الانسان الجبروتي، فان العقل كما قال ارسطاطليس: كل الاشياء على نهج البساطة، فالوجود اولاً وبالذات هو العقل وثانياً وبالعرض للانسان الجبروتي، و هكذا الامر في الانسان المثالي^۲ فان عالم المثال، كما عليه اهل التحقيق هو العالم المشتمل على صور العالم الجسماني في الصورة الخيالية للنفس الكلية، فيكون الموجود بهذا العالم كالموجود في عالم الخيال

۱ — اكثر اين مقدمات بنا بر ممشاي عرفاً مخدوش وقابل منع است. بنا بر مبنای موحدان هما نظوريكه شيخ عطار فرمود در مقام ذات و غيب مغيب اطلاق وجود از باب تفهيم است و چون ذات قبول تعين نمی نماید. و ديگر آنكه وجود خارجي و ذهني يعنى علمي وظلي در سلك وجود واحد شخصي قرار دارند و وجود دارای افراد و مراتب نيست تا در آن بحسب اصل تفاوت و درجات فرض شود

۲ — بنا بر مسلك تحقيق انسان بحسب حقيقت دارای درجاتی از وجود است كه همه فرد بالذات انسان محسوب ميشوند مثلاً رب النوع انسان و آدم اول اولي بانسانيت است از انسان مثالی و هكذا. بلي انسان مادي باعتبار تحقق در وجود انسان ملكوتي يسا جبروتي بوجود خاص خود تحقق ندارد، چون علت وجوداً اقوى مشتمل است بر معلول با امری زائد.

المتصل، ولشباهاة احد هما بالآخر، جعل عالم المثال عالم الخيال المتصل وهو العالم المنكشف
لاهل الكشف والشهود.

وبالجملة فلم يوجد الانسان بوجود خارجي يكون وجوداً له لاغيره الا في هذا العالم، و اذا
تحققت هذه الامور فنقول:

بعد از آنکه معلوم شد که حمل مقصود فيما نحن فيه، حمل شایع است و منافات با ذاتیت
حقایق صفات و انتزاع مفاهیمها عن نفس ذات الواجب، ندارد، و آنکه حمل - هو هو - منحصر
بحمل اولی ذاتی نیست.

و آنکه انتزاع مفاهیم متعدده از مصداق واحد و مطابقه معانی متکثره با وجود واحد معقول
است، و دخلی به تحقیق وجود واحد ندارد.

و اینکه موجودات بوجوداتهما، لا یحدودها الماهویة و العدمیة من ذکة فی وجود موجودها،
واضح و آشکار می شود که وجدان ذات واجب خود را و حضوره بنفسه و عدم غیبه عن نفسه، که
قطعاً نیست بامر زائد علی ذاته، وجدان همه موجوداتست بنحو الجمع و البساطة التي ليس قوامها
بساطة، و براهین عینیت صفات کمالیه با ذات اقدس، که مراد رجوع همه حیثیات مفهومیه است
بحیث وجود واجب جل و علا، در کتب مبسوطه مذکور است، غرض مجرد رفع موانع متوهمه
از عینیت بود، و الا از واضحاتست که هر چه از عوارض حقایق وجوداتست، بما هو وجود که
مستلزم نقص و تحدید نباشد و ممکن باشد با مکان عام، از برای واجب ثابتست بنهج و جوب،
زیرا که کمالات وجودیه عن حقایق وجودیه اند بالبرهان، لبدهة ان الماهیة لیست الاهی،
فیحتاج للاتصاف باحدى الصفات الکمالیة الی حیثیة تقيیدیة، و تلك الحیثیة لا تكون الا الوجود،
و الالجرى فی المحذور المذکور، فیتسلسل او یدور، فلا بد من الانتهاء الی وجود کان بذاته من دون
حیثیة زائدة مصداقاً و مطابقاً لتلك الصفة الکمالیة، فاذا كان الموصوف و المطابق محدوداً، كانت
الصفة كذلك، و ان لم یکن محدوداً كانت الصفة کالموصوف. پس علم در واجب صرف الوجود
است، و از همین وجود صرف، همه صفات کمالیه بنحو صرافت انتزاع می شود، و لیس فی الواقع
تمايز بین الصفة و الموصوف الا بالمفهوم، فحیثیة وجوده الواجبی حیثیة جمیع کمالات. فالعجب
کل العجب من ارجاع هذا المعنى الی مقالة الاشاعرة القائلة بزيادة الصفات و تعدد القدمات،
و لاحول و لا قوة الا بالله.

و در اخبار معصومین «علیهم السلام» و کلمات عرفای شامخین و حکمای راسخین تصریحاً تست
بهمین نهج از عینیت فی توحید الصدوق «رحمة الله» عن الصادق و الرضا علیهما السلام: «ان الله علم
لا جهل فیہ، و حیاة لاموت فیہ و نور لا ظلمة فیہ...»
و فی روایة اخرى «ذات علامة سمیعة بصیرة»
و فی روایة اخرى: «لم یزل الله عز و جل ربنا، و العلم ذاته و المعلوم، و القدرة ذاته و لا مقدر»

1- این مطلب در مقاله سید - رضی الله عنه - واضح و آشکار خواهد شد که حضرت علم و مقام
و احدیت که اسماء و مظاهرها اسماء بتجلی حق در کسوت صفات و اعیان و تحقق اسماء و اعیان و تمیز
آنها بحسب تجلی تفصیلی و شهود المجلد مفصلاً و تنزل السوحدة بصور الکثرات غیر از معتقد
اشاعره قائلان بصفات زائده است.

وفی روایة اخرى: «ربنا حی الذات، نوری الذات، عالم الذات...» الی غیرها من الروایات. پس واضح است که «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» بمعنی آنکه فی الواقع صفت و موصوفی باشند نه آنکه اورا دلیل بر عدم عنیت صفات بگیریم.

واعجب منه ارجاع قوله علیه السلام: «لیس لصفته حد محدود...» الی ذلك، با آنکه صریح عبارت نفی حد است از صفت نه نفی صفت بنفی حد، و دعوی ارادة نفی الحد وجوداً و خروجه عن محل الکلام، ظهر فسادها مما مر، فان المقصود هو الاتحاد بالحمل الشایع لا الذاتی، فراجع.

اما کلمات حکماء و عرفا، پس شاهد مدعی مذکور کتب قومست، قال المعلم الثانی: «وجود کله علم کله قدرة کله حیاة کله» و اصرح از این عبارات در عنیت فی الوجود واحد لكل بنحو الوحدة و البساطة، سراج نداریم، و متحد است این مضمون با مضامین اخبار مذکوره، و سابقاً معلوم شد که هر مشتق که از مرتبة ذات موضوع انتزاع شود مبدأ او هم انتزاع می شود، پس وجه تعبیر معصومین «علیهم السلام» و بزرگان، معلوم شد، و حمل کلام مذکور بر مبدئیت و منشأیت للعلم، و آنکه غرض آنست که علم حق تعالی همان علم است از ساحت مقدسة اهالی علم، بعید است، کما لا یخفی، خصوصاً آنکه نفس مبدأ را بر ذات مقدسة او بحمل هو هو، حمل کرده اند، با آنکه اگر حمل مشتق هم می نمودند، بعید نبود، بلکه بالدقه، نسبت باین سنخ معانی ممکن می شود، کما سیأتی، انشاء الله تعالی.

و اصرح از این عبارت، فرمایش صدرال دین قونوی است که از اساطین فن عرفانست، قال فی النصوص: «اسمه عین صفته، و صفته عین ذاته، و کمال نفس وجوده الذاتی الثابت له من نفسه، لامن سواه، و حیاته و قدرته عین علمه و علمه بالاشیاء ازلا عین علمه بنفسه، بمعنی انه علم نفسه بنفسه، و علم کل شیء بنفس علمه بنفسه...» و جای دیگر می فرماید: «علم نفسه بنفسه فی نفسه، و ان علمه بنفسه سبب لعلمه بکل شیء».

قال بعض العارفين من الصوفية: «الهوية الواجبة انما يدرك ذاتها لذاتها فی ذاتها، ادراكاً غیر زائد علی ذاتها، و لا یتمیز عنها لافی العقل و لافی الواقع، و هكذا یسدرک صفاتها و تجلیاتها و اسمائها كذلك ذاتية عينية غیر ظاهرة الاثار و لا متمیزة الاعیان بعضها عن بعض».

و آنچه مذکور است در کتب اهل معرفت از ترتب اسماء و صفات و تقدم و تأخر بعض آنها بر بعض، فیما بعد بیان می شود، انشاء الله تعالی. البته شخص باید متشابهات را ارجاع بمحکمات و ظواهر را ارجاع باظهر یا نص نماید، مع ان المتبع هو البرهان.

و آنچه در مقدمه اخیره عرض شد که شیء را بالذات دونحو از وجود بیش نیست، و وجود بالعرض بسیار است، معلوم شد که قیام اعیان ثابته و مفاهیم اسماء و صفات بذات اقدس اگر بتبع وجود جمعی احاطی بسیط واجب است، فهو الموجود بالذات، و عناوین صفاته الکلمالیة بمالها من لوازمها ای الاعیان الثابته موجودات بالعرض و التبیع، نظیر الوجود و الماهیة،

۱- مراد از هویت واجبه مقام احدیت وجودست که عرفا آنرا اولین جلوه ذات و حکما آنرا تمام هویت واجبی میدانند، و سیجیء تفصیل هذا آخر الرسالة.

فان الموجود بالحقیقة هو الوجود، والماهية موجودة بالعرض، فلا كلام، زیرا که این معنی نشود مگر آنکه حقایق صفات، عین ذات و حیثیات آنها حیثیت وجود واجب است، و وجودات همه مندکة فی وجوده تعالی، لاندکاک کل ضعیف فی القوی، المعلوم بالذات نفس ذاته، و ماهیات اشیاء و مفاهیم صفات و اسماء، چون در حاق حقیقت هیچ وجود را ندارد، و الا لزم الانقلاب لامحالة معلومة بالعرض، و اگر عینیت حقایق و اندکاک وجودات فی بسط الحقیقه، انکار شود، لامحالة قیام مفاهیم اسماء و صفات و قیام ماهیات اشیاء بذات باری تعالی، بنحو قیام «فیه» است یا بنحو قیام «عنه» و چون این وجود مفروض که عین حقیقت قیام است وجود بالذات آن مفهوم و آن ماهیت است، لابد دو قسم بیش نیست، یا خارجی است یا ذهنی، پس اگر قیام «فیه» است و وجود خارجی این مجال است، بداهة استحالة ان یکون موجود من الموجودات عقلياً کان او مادياً، حالاً فی تعالی، و اگر قیام «عنه» باشد، این قیام فعل است بفاعله، که قیام صدوری است، در این صورت جزماً وجود خارجی معقول نباشد، و چون وجود خارجی ماهیت انسانست مثلاً بالذات لا یتبع الوجود الواجبي، فاللازم ترتب الاثار المطلوبة منه خارجاً، و در اسماء و صفات، پس اشکال دیگر دارد، و آن اینست که قیام «عنه» چون قیام معلولست بعلت منشأ صدق عالم بر باری تعالی، نشود. و الا لزم صدق کل معلول علی علتها، بلی صدق میدئیت و موجودیت که نفس عنه باشد می شود، پس لامعنی للعالم فیه تعالی الاموجد العلم-العالم-فیستل عن ان هذا الوجود هل کان معلوماً لتعالی قبل وجوده، ام لا؛ بلی این مطلب در علم فعلی که منطبق بر وجود منبسط است، ضرری ندارد، فانه حاضرله، تعالی بذاته، و العلم هو الحضور، لکن کلام در حضور قبل الایجاد است.

الفصل الثالث :

فی اعتبار الوجود

وجودگاهی ملاحظه می شود در مقسم بما هو، من دون نظر الی مرتبة من مراتبه فیعرضه اعتبارات ثلاثة، فتارة یلاحظ بشرط لا، ای بشرط التجرد عن التقایص الامکانیه، و این مرتبه وجود واجب است عند الحکماء، بل جملة من العرفاء، كما نقل فی الاسفار و فی شرح القصوص و فی جملة من كتب الحکمة، و اخرى یلاحظ لا بشرط الاضافة الی التحدید و التقید الامکانیه، و این مرتبه را وجود منبسط و فیض مقدس و حق مخلوق به و مشیت و فعلیت میدانند.

و ثالثة یلاحظ بشرط شیء، و هو اثر فعله تعالی، ای الوجودات الامکانیه، و این مرتبه را وجود منبسط دانند، و نسبة المرتبة الثانية الی الثالثة نسبة المطلق الی المقید دون المرتبة الاولى،

۱- این بحث و این مطلب که وجود معلول بر علت حمل نشود، و یا اینکه معلول باعتبار آنکه معلوم علت است ملاک عالمیت علت نشود اگر چه در لسان اهل نظر شهرت دارد، ولی اصل ندارد، حمل رقیقت بر حقیقت از باب وجدان حقیقت مر رقیقت را در بیان حق در اشیاء و احاطة او بر اشیاء از اصول قائلان بوحدتست و گفتیم که جمیع مراتب وجودی مراتب علم حقیقت بمعنی عالمیت و کافه حقایق مراتب اراده اویند بمعنی مریدیت تعالی لا مرادیته كما نص علیه صدر الحکماء فی الاسفار. الا له الامر و الخلق و هو عاودان فی عین دنوه و علوه. تحقیق این مسأله بعد از نقل جواب سید مکاشف خواهد آمد - ج ۱ -

وان نسب الى بعض الجهلة من الصوفية وهو كفر وزندقة كما لا يخفى، واين تقسيم متعارف در كتب حكمت بل بعض كتب عرفانست، ويك تقسيم ديگر هم هست كه مخصوص اهل معرفتست، و اين تقسيم بملاحظه همان مرتبه وجود واجب است كما يظهر وجهه، انشاء الله تعالى. گاهى ملاحظه مى شود نفس وجود حقيقى من غير تقييد بالتعينات الصفاتية و الاسمائية و لابعدها، حتى اينكه تعبير از او بوجود ايضاً للتفهيم، كما عن المحقق القونوى، واين اطلاق از قيود و عدمها هم ملحوظ بنحو معرفت است، نه آنكه خود قيدى باشد، نظير المجهول المطلق لا يخبر عنه، و المعلوم المطلق كذا و كذا، و البته معلوم است كه لا بشرطيت باين معنى منافاتى بابه شرط لايتبى بمعنى اول ندارد، پس صرف الوجود كه همه حيثيت ذاتش حيثيت هستى است من دون تخليط بغيره لوحظ على نهج عدم اعتبار تعين و لا اعتبار عدمه. واين مرتبه را لاسم له و لا رسم، و غيب الغيوب و هويت مطلقه مى نامند كما اينكه بشرط لايتبى بالمعنى الاول منافات با بشرط حيثيت بالمعنى الاخر ندارد، زيرا كه ملاحظه وجود مجرداً عن الحدود الامكانية متجلباً بكمالاته الذاتية فى غاية الملائمة، و همين مرتبه از وجود را كه نظير ماهيت من حيث هى مى باشد و مرتبه احديت مى نامند كما فى الاسفار و شرح الفصوص و غيرها من كتب اهل المعرفة، و اشكال براينكه احديت از صفات و اسماء است و مفروض بيان مرتبه لاسم لها و لا رسم لهاست و ارد، لان هذه الوحدة ذاتية لا وصفية، و ما براى اثبات اين مطلب اصطلاحاً اين عبارت را از كتاب عارف محقق مدقق مولى عبدالرزاق كاشانى شارح فصوص نقل مى نمايم:

قال: «التجلى الذاتى هو تجلى الذات وحدها لذاتها، وهى الحضرة الاحدية التى لانعت فيها و لاسم و لا رسم، اذ الذات التى هى الوجود الحق المحض وحدته عينية، لان ما سوى الوجود من حيث هو وجود ليس الا العدم المطلق، وهو لاشىء محض، فلا يحتاج فى احديته السى وحدة و تعين يمتاز به عن شىء، اذ لاشىء غيره، فوحده عين ذاته وهذه الوحدة منشأ الاحدية و الاحدية لانها عين الذات من حيث هى، اعنى لا بشرط شىء اى المطلق الذى يشمل كونه بشرط ان لاشىء معه، وهو الاحدية، و كونه بشرط ان يكون معه شىء، وهو الواحدية، و الحقايق فى الذات الاحدية كالشجرة فى النواة و غيب الغيوب» انتهى.

پس واحدیت و احدیت ذاتیه دخلی به احدیت و صفیه و واحدیت و صفیه ندارد، و در كلمات ديگران هم انقسام وحدت به اين دو قسم موجود است، و همين مرتبه از وجود لاسم و لا رسم له را حقیقه الحقايق مى نامند كما فى الكتب المتقدمة و غيرها، بلكه خود اين عبارت كه مذکور شد «و الحقايق فى الذات الاحدية كالشجرة فى النواة، وهى غيب الغيوب» دلالتى بوجه مناسب و صحت اطلاق او دارد، بلى ذات را مع لحاظ الحقايق كه مراد مرتبه علم است، حقیقه الحقايق مى نامند، كما اينكه وجود منبسط و مظهر اعظم او كه عقل اول باشد ايضاً، حقیقه الحقايق مى نامند، و الاول حقیقه الحقايق بقول مطلق، و الثانى حقیقه الحقايق الامكانية و وجود واضح، و همين مرتبه از وجود را كه حقیقه الحقايق مى نامند، عارف جامى اراده نموده حيث قال:

متحد بوديم با شاه وجود نقش غيرت بكلى محو بود

بود اعیان جهان بی چند و چون ز امتیاز علمی و عینی مصون
 و بعد از این مرتبه که «لا اسم ولا رسم لها»^۱ مرتبه احدیت است که مرتبه بشرط لائی از
 تعینات سائز صفاتست، و خود این هم اگر چه تعینی است، ولی تعینی ثبوتی حقیقی نیست، کتعی
 العلم والقدرة والارادة، و بعد از این مرتبه واحدیت است که ملاحظه وجود واجبی است
 بشرط تعینات الاسماء والصفات، و مبدأ همه تعینات تعین علم است^۲ و تعین علمی منشأ ظهور
 عناوین اسماء و صفات و لوازم آنها که اعیان ثابت است می باشد، و این مرتبه ظهور علمی است
 فیض اقدس نامیده شد.

و وجه تعبیر از این مرتبه بواحدیت آنست که در مرتبه سابقه، اعتبار عدم تعینات بود،
 پس مجالی از برای توهم کثرت نبود، بخلاف این مرتبه که ملاحظه همه تعینات شده در
 ملاحظه تعین علمی که مبدأ همه تعیناتست فلذا می گوئیم، که واجب مع هذه الکثرة، لان الکثرات
 مفهومیة والوجود واحد، پس احدیت^۳ بلحاظ بطون ذاتست و واحدیت بلحاظ ظهور ذات،
 و وجه تعبیر از این مرتبه بفیض اقدس آنست^۴ که ظهور اسماء و صفات بلوازمها ظهور ذاتست
 لذاتها فی ذاتها، فهنا ظهور واحد ینسب الی الذات بالذات والی الاسماء والصفات بالعرض،
 نظیر ماهیت و وجودی که موجود ینسب الی الوجود بالذات والی الماهیة بالعرض، نه آنکه
 دو وجود حقیقی است.

پس فیض حقیقی و تجلی حقیقی تجلی واحد است بالاضافة الی الذات لظاهرة بذاتها لذاتها
 فی ذاتها حیث انها نور محض والنور عین ظهور و تجلی ذاتست وبالاضافة الی عناوین الاسماء
 والصفات تجلی صفاتست، پس این تجلی فیض اقدس از آنست که مستفیض غیر از مفیض و
 متجلی غیر از متجلی له باشد در مقابل تجلی افعالی که فیض مقدس باشد که مقدس است از
 حدود امکانیه و نقائص فی ذاته حیث ان ذلك تجلی الکامل فی مرحلة فعله، وشبهه یی نیست که
 مرحله جلاء عند العرفاء، مرتبه فیض اقدس است، و مرتبه استجلاء مرتبه فیض مقدس است، و اولی
 را مرتبه ظهور نامند و ثانیه را مرتبه اظهار می نامند، زیرا که در آن مرتبه سابقه، الاسماء والصفات

۱- متعلق احدیت در تجلی احدی، ظهور ذاتست و احدیتی که مقام لاسم ولا رسم له از آن تعبیر
 کرده اند و بأن غیب العیوب و کتم مخفی نیز اطلاق شده است احدیتی است که طرف تعلق آن بطون
 ذاتست و باین لحاظ محققان گفته اند، تجلی در احدیت بماهی احدیت مجال است. منشأ ظهور
 و احدیت تجلی احدی است که مقام اجمال و جمع حقایق اسمائیه و صفاتیه و مظاهر اسمائی مفصل در
 و احدیت می باشد.

۲- منشأ کلیه تعینات، مفاتیح غیب مستجن در احدیت است که حقیقت وجود در این موطن
 بواسطه حب ذاتی و طلب مفاتیح غیب التي لا یلمها الا هو طلب ظهور نماید و از ناحیه طلب مفاتیح
 صور اسماء و حقایق بعد از تعین بصورت اجمال در صورت صور تفصیلی ظاهر می شوند.

۳- و لایضی که متعلق و احدیت باعتبار بطون احدیت و بحسب ظهور ظهور و تفصیلی اتم مما
 فی الواحدیه صور خلقی است علماً و عیناً.

۴- ای اقدس مما ان ینکون المفیض غیر المقاص و المستفیض چون در این مقام کثرت فقط علمی
 است نه عینی.

موجودة بوجوده تعالى وظاهرة بظهوره، بخلاف عوالم اخر كه، موجودة بايجاده، و ظاهرة باظهاره. قال المحقق العارف عبدالرزاق القاساني في الاصطلاحات: «الجلء هو ظهور الذات المقدسة لذاتها في ذاتها، والاستجلاء ظهورها لذاتها في تعيناته» انتهى.

اگر از تعينات، مراد تعينات امكانيه باشد در كمال ملايمت با اصطلاحات قومست، و اگر مراد اسمائيه و صفاتيه باشد، خلاف اصطلاحست، و بحسب اصطلاح آخر تجلئ اول و تجلئ ثاني مراد است، و اوليت و ثانويت باعتبار متجلئ له است، نه باعتبار متجلئ و تجلئ، كما لا يخفى. قال بعض العارفين: «فلما وجد الاسماء والاعيان طالبة للاستجلاء، وهو ظهورها لانفسها و ظهور بعضها لبعض، وهو ايضاً كان طالباً للاستجلاء، ليتم ظهورها في الاستجلاء، فظهر نوره لذاتي في صورة تلك الاسماء والاعيان في العين، تم ظهوره بها واستوى على العرش» انتهى.

پس بنا برين می شود کلام محقق کاشانی را توجیه نمود، باینکه ظهور ذات لذاته در ذات ظهور اسماء و صفاتست، زیرا که ظهور البته آشکار شدن کمال ذاتی است، و او بظهور صفت علم و ظهور صفت قدرتست، و همین مرتبه جلای و فیض اقدس است، كما اینکه ظهور ذات در تعينات صفات بنحوی که صفات ظاهر شوند و نسبت ظهور بخود صفات داده شود، باین است که صفات مظهری باشد و آن وجود منبسط است که فیض مقدس باشد و لذا گفته اند: «المجالی خمسة، والمراتب ستة، لان المرتبة الاولى ليس مجلئ لشيء» و اما مرتبة احديية الجمع که مرقوم فرموده اند مرتبة واحديية است.

پس عرض می شود قال المحقق في الاصطلاحات: «الاحدية اعتبار الذات مع اسقاط الجميع، و احديية الجمع اعتبار الذات من حيث هي هي، بلا اسقاطها ولا اثباتها، بحيث يندرج فيها نسبة الحضرة الواحديية» انتهى.

پس معلوم می شود که مرتبة احديية الجمع بعد از مرتبة احديية است، و بعد از مرتبة غيب الغيوبی است، و فوق مرتبة واحديية است، نه آنکه عين اوست، و او نمی شود مگر آنکه ذات مستجمعه جميع کمالات ذاتيه ملاحظه شود بما هو هو، لا بما هو عالم و قادر، الى غير ذلك، کي يكون عين مرتبة الواحديية، و لا باسقاط تعينات الصفات، کي يكون عين مرتبة الاحديية، و لا خالياً عن کل اعتبار، حتى يكون عين مرتبة غيب الغيوب.

و اما سلوك اين طريقت انيقه از عرفای شامخين در مرحله اسماء و صفات، پس نه از جهت تغير و سنوخ حالاتست در مرتبة ذات واجب تعالى شأنه، بلکه خفاء و ظهور بحسب اعتبارات مظاهر و مدار کست. قال بعض العارفين: «لا شك ان طرفي بطون الذات و ظهورها انما يتمايزان بحسب المدارك و المشاهد، و ظهورها لها باعتبار، و خفاؤها عنها باعتبار آخر، يسمى بالاول ظاهراً و بالآخر باطناً، و اما بالقياس الى الذات نفسها، فلا ظهور على بطون و لا بطون على ظهور».

وقال المحقق صدر الدين القونوي: «و اما تنزيه اهل الكشف، فهو لا يثبت الجمعية للحق مع عدم الحصر و التميز لاحكام الاسماء بعضها عن بعض، فان كل حكم ليس يصح الى كل اسم». و قال ايضاً: «و للذات لازم واحد فحسب، و هي لا يغيره نسبة و ذلك اللازم هو العلم».

وقال ايضاً: «ان كل ظاهر في مظهر ذاته، يغير المظهر في وجهه او وجوه الاحق، فان له ان يكون عين الظاهر في المظهر...»

بارى تمام اين اعتبارات اعتباراتى است وارده على ذات واحدة وكمالاته الذاتية مستجبة في ذاته، و باعتبار كل كمال هو عين ذاته له مظهر في عالم الاسماء والصفات، وله مظهر في عوالم اخر، لكن الفرق هو، ان ظهور الاسماء والصفات ظهوراً المعانى، فلماحالة يكون ظهورها بنفس ظهور مطابقتها، بخلاف المظهر الابدائى الظلى، كما لا يخفى.

وتقديم وتأخيري که در مرتبة ذات ومراتب صفاتست، تقديم وتأخير في الوجود نيست که منافى عين بودن صفات باشد، بلکه ترتب طبعى ذاتى است، زیرا که بدیهى است که موجود لا يتصف بالعلم بما هو علم الا بعد ثبوت الموضوع و تقدمه، فان كان العلم غير الذات كان التقدم في الوجود والا فبالذات والطبع.

قال المحقق القونوى: «ان الماهيات عبارة عن تعقلات الحق، فانها تعقلات منشأة المتعقل بعضها عن بعض، لا بمعنى انها تحدث في تعقل الحق، تعالى عما لا يليق به، بل تعقل البعض متأخر المرتبة عن البعض، وكلها تعقلات ازلية ابدية على وثيرة واحدة...»

وبهين اعتبار ورد في اخبار المعصومين، سلام الله عليهم اجمعين من قولهم: «علم، و شاء، و اراد، و قدر، و قضى، و امضى» وكذلك تراهم يقولون: «ان علمه بنفسه عين علمه بما سواه» كما تقدم عن القونوى مع ان علمه بنفسه متقدم بالذات على علمه بما سواه، و كذلك تراهم يقولون «يتأخر الوجود عن العلم» مع ان الوجود الذاتى ليس منفكاً عن وجوده قطعاً، فليس هذا التقدم والتأخر الا بالطبع والذات، و من حيث المرتبة لا في الوجود، و ربما يختلفون في تقدم شىء و تأخره كما في الحياة، فانهم اختلفوا في تقدمها على العلم من حيث ان الحياة شرط العلم والشرط مقدم طبعاً على الشروط، الى غير ذلك من الشواهد التى يطلع عليها المتبحر، كما ان برهان مسبوقية كل تعين بلاتعين لا يقتضى الا التقدم الطبى الذاتى، لا التقدم في الوجود كسى ينافى العينية، خصوصاً که تعينات نزد آن حضرت اعتبارى است و او نيست مگر عناوين اسماء و صفات و ماهيات و لوازم آنها.

وما هم مدعى عينيت آنها نيستيم، بلکه مدعى عينيت کمالات ذاتيه که حقايق آنها هستند مياشيم، ولذا در مقام تعبيرات مى گويند: کمالات ذات واجبي مستجن در ذات او هستند، وليس ذلك الا لان ذاته لمكان بساطته كل الكمالات، بلکه بفرمايش صدر المحققين اگر قطع نظر شود از عناوين اسماء و صفات که حاكي از کمالات ذاتيه هستند، البته ذات بحت بسيط که صرف الوجود است هويت مطلقه و غيب مکنونست، زیرا که وجود بما هو وجود على الخصوص صرف الوجود الذى لاجهته له الا الوجود، در هيچ مدرکى از مدارک حاضر نشود، والا لا تقلب الذهن خارجاً. پس نشود از او تعبير نمود الا بمفاهيم تدل انه كذلك، كهوية مطلقة و غيب مطلق ونحوهما، كما اینکه اگر بخواهيم تعبير از او بکنيم بما هو واجد الكمالات المستجبة فيه، لا بدان يعبر عنه بالعلم والقادر و اشباههما، بلکه غيب الغيوب گفتن هم بملاحظة آنست که حقايق صفات که کمالات ذاتيه مستجبه باشد في حد ذاتها لا بمفهومها غايب هستند، كخية الذات، لكن فرق آنست که آنها مفاهيم مفاهيمى مى باشند که بآنها حکايت شود بخلاف الوجود الحقيقى، فانه لا يحضر

فی ذهن احد، والوجود المفهومی العنوانی من اقسام المفاهیم و فی قبال الوجود الحقیقی، وان ممکن ان یبرعنه بنحوفاء العنوان فی المعنون، ولذا تقدم عن المحقق القنوی «ان قولنا: وجود للتفهیم، لانه ین هذه المرتبة» بلکه از محقق کاشانی صاحب اصطلاحات استفاده نمود که بین غیب مطلق و غیب هویت مطلقه و بین غیب مصون و غیب مکنون نیز فرقت. قال: «غیب الهویة والغیب المطلق هو الذات باعتبار اللاتین، والغیب المکنون والغیب المصون هو الذات وکنهها الذی لا یعرفها الا هو، ولهذا كان مصوناً عن الاغیار، مکنوناً عن العقول والابصار...»

گمان حقیر آنست که بر حسب اصطلاح حقیقی غیب مطلق عبارت از همان مرتبه احدیتست که وجود بشرط لا باشد که مراد از ذات باعتبار لاتین است و غیب مکنون این اعتبار را هم فاقد است، که نه اعتبار لاتین شده و نه اعتبار عدم اعتبار، و چون مرتبه احدیت هم، مرتبه اسقاط جمیع تعیناتست الا همین تعین که مبدأ او تعین غیر حقیقی است، لذا او را در جمله بی از کتب معرفت، اول المراتب شمرده اند، و او را توصیف بمقام لا اسم له و لا رسم، نموده اند، والله العالم .

و از جمیع ما ذکرنا معلوم شد که التزام بحدوث عالم بملاحظه این سنخ تقدم ابدأ کافی در اعتقاد بحدوث نیست، برای اینکه همین سنخ تقدم را علت بر معلول دائماً دارد، و این عین حدوث ذاتی است، کما اینکه التزام بحدوث دهری هم همین اشکال را دارد، زیرا که دهر مجامع با عالم و با علت عالمست، پس مرجع امر بتقدم بالذات خواهد بود لا لتقدم فی الوجود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- نه از باب تقدم ذاتی و رجوع حدوث دهری بحدوث ذاتی قول سیدمحقق داماد قابل مناقشه است، بل که از این باب که دهر قدیم است و علت تامه زمانیات، علت قدیم ملازم معلول قدیم است، چه از علت منفک باشد و چه نباشد مگر آنکه نحوه وجود معلول سیال بالذات و حادث بالزمان باشد بحسب اصل جوهر ذات و گر نه تبدیل ظرف وجود معلول و مرتبه آن بمرتبه متأخر از علت قدیم نفی قدم ننماید - جلال -

خاتمة

مناطق متعدد دلیل اگرچه تعدد کبری است، ولی مکرراً عرض شده: فناء اشیاء فی ازل الازال فی الذات الاقدس، بمعنی دارا بودن صرف الوجود است مادون خود را بآلغاء حدوده الماهویة والعدمیة ولاحقیة لاحاطته، تعالی، فی مرتبة ذاته الوجودانه لكل وجود ولكل کمال وجود. پس حقیقت فناء، محاط بودن هر موجودیست لوجوده الصرف، و تعدد الفاظ بلکه تکثر مفاهیم حاکی از مطلب واحد، موجب تعدد دلیل نمی شود. اللهم اننا نسألك العصمة من الزلل فی القول والعمل.

سید جلال الدین آشتیانی

۱ - ارجاع مطلب عرفا بمسلك محققان از حکما بی وجه است چون آنها تصریح کرده اند، که هر چیزی که در خارج هست و از لوازم هستی وی آنستکه آثار مختصه وی بروی مترتب گردد یا از آن قبیل است که در ترتب این آثار محتاجست بضمیمه که مادام که بوی منضم نسگرد آن آثار بروی مترتب نگردد، یا محتاج نیست بضمیمه، بل که آن آثار بی اشتراط انضمام امری مغایروی بروی مترتب می گردد. از آنچه محتاجست بضمیمه بممکن تعیین میکنند، و از آنچه محتاج نیست بواجب، و از آن ضمیمه بوجود. صوفیه قائلان بوحده وجود که ارباب کشف و شهودند بآن رفتند؛ که ذات واجب تعالی عین آن ضمیمه است که وجودست و وی بذاته بهمه اشیاء محیط و در همه اشیاء ساری، و وجود همه اشیاء باحاطه و سریان و بست دریشان.

فرق بین مسلك عرفا و حکمای قائلان بوحده حقیقت وجود آنستکه وجود نزد عرفا واحد شخصی است و عند الحکما واحد سخنی باین معنا که وجود دارای افراد متعد دست که مرتبه وفردی از آن که نسبت بتعینات امکانی بشرط لاست و صرف و فوقه الایتناهی بما الایتناهیست شده و عدة و مده واجب الوجود و علة العلل و مراتب و افراد مشوب بماهیات و حدود عدمی ممکناتند که مفاض از حق وجودات خاصه و مجهول بالذات نفس وجوداتست.

اول فیض صادر از حق، عقل اول و نور اول است عند الحکما و مفاض از حق اصل وجود ساری در حقایق است نزد عرفا که از آن به وجود عام و مطلق و نفس رحمانی و فیض مقدس تعبیر نموده اند. برهان بروحدت شخصی به مذاق عرفا از این قرار است که وحدت اصل وجود غیر از وحدات مخصوص ماهیاتست، یعنی وحدت اطلاقی و وحدت خارجی است و وحدت اطلاقی همان وحدت شخصی است که بالذات صرف است و صرف وجود منحصرست در فردی واحد جزئی حقیقی مطلق لا بشرط غیر مشوب که قبول تعدد نمی کند، لذا غیر او ظهور و تفصیل آن می باشد. پس حقیقت وجود منحصرست بفرد واحد و غیر او حقیقت وجود نمی باشد.

انسان مادامی که در عالم کثرت قرار دارد و کثرت او را فرا گرفته است و حق را متجلی و ظاهری در مجالی ندیده و همه کثرات را در مسلك وحدت ملاحظه نمی نماید از مشاهده وحدت عاجزست لذا شرط شهود وحدت گذشتن و فناء از هر چیزیست از جمله فناء از وجود و فناء از این فناء نیز شرط فناء حقیقی است و این فناء در مقام تجلی حق باسم قهار و مالک و وارث و مقنی و معید برای جمیع خلایق حاصل میشود و کمال از اولیاء در همین نشأت آن را مشاهده نمایند، چون قیامت بحکم موت و اقبل ان تموت و اقام میشود و حق اول را شهود نمایند در حالی که سائل ←

و مجیب در خطاب لمن الملک الیوم، لله الواحد القهار، است. چون وجود واحد شخصی است و صرف شیء تعدد نپذیرد اصل وجود ظاهر و متجلی است باعتبار مقام احدیت ذاتی و همان اصل مظهرست باعتبار تنزل و ظهور و سریان در مجالی.

بهمین ملاحظه جمیع مراتب وجودی درجات علم و وجود و قدرت و مشیت حق است بمعنای عالمیت و قدرت و مریدیت اونه بمعنای معلومیت و مقدریت و مرادیت.

از آنجا که کثرت عارض بر وجود و قیود طاری بر اطلاق ذاتی منبعت از اصل وحدت حقیقیه صرفه است و این کثرت چون باصل وحدت برمی گردد، محققان گفته اند وحدت حقیقی و کثرت اعتباری است. بلی بنا بر تباین در حقایق وجودی و بنا بر نفسی وحدت شخصی از وجود، کثرت حقیقی خواهد بود. چون اهل کلام از حقیقت فناء کثرات هنگام تجلی حق باسم قهار، انعدام خلق و تبدیل وجود بعدم فهمیده اند گفته هنگام نفخه اشیاء بعدم صرف منقلب شوند حتی المجردات و ندانسته اند که وجود عدم قبول نمایند و فناء حقایق در قیامت فناء جهت خلقی و بقاء جهت حقیقی است و این فناء اگر نصیب کامل شود قبل از نفخه قیمت و جزای آن فقط حق است. «هله عاشقان بشارت که نباید این جدائی- برسد زمان وصلش بکند خدا، خدائی» لایحقی که این فناء غیر از انطواء کثرت در وحدت است که شیخ علامه اعلی الله قدره فرمود، چون فناء در همه احوال ثابت است و مانع شهود همان حجاب لازم دارغروست فافهم.

