

عارف و صوفی چه می‌گویند؟

عارف و صوفی

چه می‌گویند؟

بحثی در مبادی و اصول
تصوف و عرفان

تألیف

حاج میرزا جواد آقا تهرانی رحمه الله علیه

تهرانی، حاج میرزا جواد آقا ۱۲۸۲ - ۱۳۶۸ ش.

عارف و صوفی چه می‌گویند؟ (بحثی در مبادی و اصول تصوف و عرفان) / تألیف حاج میرزا جواد آقا تهرانی - تهران: آفاق، ۱۳۹۰.

۳۶۰ ص. - (شناخت‌های کلامی: ۳۲)

ISBN 978 - 964 - 8918 - 15 - 1

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتاب‌نامه: به صورت زیرنویس.

۱. تصوف -- دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ۲. عرفان -- دفاعیه‌ها و ردیه‌ها.

۲۹۷/۸۶

۲۲۲۸۰۹۵



۱۳۸۹ ع ۲/۹ ت ۲۹۵/۲ BP

کتابخانه‌ی ملی ایران



نشر آفاق

تهران: خیابان پاسداران، دشتستان چهارم (گل‌نبی)، نیش زمرد، پلاک ۴۳

کد پستی ۱۹۴۷۹۴۶۶۶۶ - تلفن: ۲۲۸۴۷۰۳۵ - فاکس: ۲۲۸۵۵۹۰۷

E-mail : info@afagh.org

www.afagh.org

عارف و صوفی چه می‌گویند؟

نویسنده: حاج میرزا جواد آقا تهرانی

طراح جلد: علی اکبرزیدی

حروف‌چینی و صفحه‌آرایی: سپاهی

چاپ اول

20000

حقّ شرعی و قانونی هر نقلی - پ - پ ر تعمیر - بری ناشر محفوظ است.

ISBN 978 - 964 - 8918 - 15 - 1

شابک ۱ - ۱۵ - ۸۹۱۸ - ۹۶۴ - ۹۷۸



9 789648 191815 1

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

[مبنای این چاپ، نسخه‌ی بنیاد بعثت، چاپ ششم به تاریخ ۱۳۶۳ است. جز تغییر صفحه‌آرایی و نشانه‌گذاری و اصلاح خطاهای نادر و بین مطبعی، هیچ تصرّفی انجام نشده است. افزوده‌های بین دو قلاب از مصحح است.]

فهرست مندرجات

موضوع	صفحه
منابع کتاب	۱۱
فرهنگ مصطلحات عرفاء و صوفیه	۱۳
دیباچه	۲۹
مقدمه: پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام	۳۳
۱. طبقات مسلمین	۳۳
۲. نظر دکتر طه حسین	۴۰
۳. تأثیر مسیحیت در تصوّف اسلامی	۴۳
۴. تأثیر افکار هندی و بودایی در پیدایش تصوّف در اسلام	۴۴
۵. تأثیر فلسفه و علم کلام در تصوّف اسلام	۴۸
۶. تأثیر افکار و آراء فلسفه‌ی نوافلاطونی در تصوّف اسلامی	۵۲
۷. نظر دکتر غنی	۵۹
۸. شرحی درباره‌ی بودا و عقیده‌ی او	۵۹
۹. شرحی درباره‌ی فلسفه‌ی نوافلاطونی	۶۱
۱۰. نظر محمدعلی فروغی	۶۴
۱۱. نظر سیّد شهاب‌الدین نجفی	۶۵
نتیجه‌ی جمیع منقولات گذشته	۶۷

- مطلب یکم، دلیل پیش‌رفت تصوّف در اسلام ۶۹
- مطلب دوم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی شریعت ۷۲
- مطلب سوم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی سَماع ۸۵
- مطلب چهارم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه در عشق مجازی ۹۴
- مطلب پنجم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی سایر مذاهب و ادیان ۱۰۱
- مطلب ششم، نظر عرفاء و صوفیّه درباره‌ی تفسیر و تأویل قرآن و حدیث ۱۰۸
- مطلب هفتم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی ولیّ ۱۱۲
۱. طبقات اولیا ۱۱۲
۲. اعتبار ارشاد ولیّ در سلوک طریقت ۱۱۵
۳. استجابت دعای ولیّ ۱۱۷
۴. سرسپردن و تسلیم کامل مریدِ سالک به ولیّ ۱۱۷
۵. عدم اشتراط علوم ظاهری درباره‌ی اولیاء صوفیّه ۱۱۹
۶. کرامت اولیاء صوفیّه ۱۲۲
۷. نظر مؤلف درباره‌ی کرامت ۱۲۵
۸. سرّ موقّیّت اولیاء صوفیّه ۱۲۶
- مطلب هشتم، گفتار صوفیّه درباره‌ی طریقت ۱۲۸
۱. تعریف طریقت ۱۲۸
۲. دعاوی اقطاب صوفیّه ۱۲۹
۳. تعریف دیگر برای طریقت ۱۳۰
۴. مقامات و احوال طریقت ۱۳۱
۵. ذکر و مراقبت ۱۳۲
- مطلب نهم، گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی فناء ۱۴۲
- مطلب دهم، گفتار عرفاء و صوفیّه در توحید ۱۶۴
- ادله‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود ۱۹۵
- مبحث اول، مکاشفه ۱۹۵
- اعتقاد فلاسفه‌ی اشراق و صوفیّه به عالم مثال ۱۹۵
- خلاصه‌ی سخنان عرفاء و صوفیّه راجع به کشف ۱۹۶

مکاشفات لاهیجی.....	۲۰۱
۱- مکاشفه‌ی لاهیجی.....	۲۰۲
۲- مکاشفه‌ی لاهیجی.....	۲۰۵
۳- مکاشفه‌ی لاهیجی.....	۲۰۶
۴- مکاشفه‌ی لاهیجی.....	۲۰۸
۵- مکاشفه‌ی لاهیجی.....	۲۱۰
۶- مکاشفه‌ی لاهیجی.....	۲۱۲
مکاشفه‌ی فقیری از اهل طریقت.....	۲۱۴
مکاشفات محیی الدین.....	۲۱۵
۱- مکاشفه‌ی محیی الدین.....	۲۱۶
۲- مکاشفه‌ی محیی الدین.....	۲۲۳
۳- مکاشفه‌ی محیی الدین.....	۲۲۴
مکاشفه‌ای از بعض اولیاء رجیّین، به نقل محیی الدین.....	۲۳۱
از نتایج مکاشفات محیی الدین.....	۲۳۵
مبحث دوم، برهان.....	۲۴۳
مقدمه: علم به حقایق اشیاء متعذّر است.....	۲۴۳
نصیحت مؤلّف.....	۲۴۷
۱- مسأله‌ی أصالة التحقّق.....	۲۵۱
ادله‌ی اصالت وجود و تحقیق در آنها.....	۲۵۳
دلیل یکم بر اصالت وجود.....	۲۵۳
دلیل دوم بر اصالت وجود.....	۲۵۴
دلیل سوم بر اصالت وجود.....	۲۵۶
دلیل چهارم بر اصالت وجود.....	۲۵۹
دلیل پنجم بر اصالت وجود.....	۲۶۰
دلیل ششم بر اصالت وجود.....	۲۶۸
دلیل هفتم بر اصالت وجود.....	۲۷۶
دلیل هشتم بر اصالت وجود.....	۲۷۶

- ۲۷۷ دلیل بر اصالت ماهیت
- ۲۸۱ مؤیدات اصالت ماهیت
- ۲۸۳ ۲- مسأله‌ی اصالة الجعل
- ۲۸۵ ادله‌ی مجموعیّت وجود
- ۲۸۵ دلیل یکم بر مجموعیّت وجود
- ۲۸۶ دلیل دوم بر مجموعیّت وجود
- ۲۸۸ دلیل سوم بر مجموعیّت وجود
- ۲۸۹ دلیل چهارم بر مجموعیّت وجود
- ۲۹۰ دلیل پنجم بر مجموعیّت وجود
- ۳۰۱ ۳- مسأله‌ی اشتراک وجود
- ۳۰۱ ادله‌ی قائلین به اشتراک معنوی
- ۳۰۵ ۴- مسأله‌ی وحدت وجود
- ۳۰۶ ادله‌ی وحدت وجود
- ۳۱۷ ۵- مسأله‌ی وحدت موجود
- ۳۱۷ ادله‌ی وحدت موجود
- ۳۲۱ مبحث سوم، قرآن و حدیث
- ۳۲۱ مقدمه
- ۳۲۱ ۱- سیر فکری مؤلف
- ۳۲۴ ۲- نظر فقهاء درباره‌ی دعاوی صوفیان
- ۳۲۵ ۳- طرز تفکر بعضی از فلاسفه و عرفاء
- ۳۲۷ فصل یکم، در مقام استفاده و اخذ مطالب و معارف از قرآن و حدیث
- ۳۳۰ فصل دوم، در ذکر اموری که در ضمن مبحث برهان، متفرّقاً اشاره شده است
- ۳۳۱ فصل سوم، در معرفه‌ی الله و توحید فطری قرآن و حدیث
- ۳۴۱ فصل چهارم، در بیان امثله‌ای برای امر اول از فصل یکم
- ۳۴۷ فصل پنجم، در بیان مهمترین ادله‌ی قائلین به وحدت موجود

منابع کتاب

- تذكرة الأولياء ، تأليف شيخ عطار، چاپ مطبعه‌ی بریل در لندن
گلشن راز ، تصنیف شیخ شبستری
- شرح گلشن راز ، تصنیف لاهیجی، چاپ سنگی تهران، مطبعه‌ی میرزا عباس
تاریخ تصوّف در اسلام، جلد دوم، تألیف دکتر غنی، مطبعه‌ی بانک ملی، سال ۱۳۲۲
- شمسی
- تعلیقات بر فصوص الحکم، به قلم ابوالعلا عفیفی
سیر حکمت در اروپا ، به قلم فروغی
- [الفتوحات] [الا] مکّیّه ، تصنیف محیی‌الدین عربی
فصوص الحکم، تصنیف محیی‌الدین عربی
- شرح فُصوص الحکم ، قیصری، چاپ تهران، سال ۱۲۹۹ قمری
مثنوی ، تصنیف جلال‌الدین رومی، چاپ سنگی به خطّ سید حسن میرخانی
- اسفار، تصنیف فیلسوف صدر المتألّهین شیرازی، چاپ قدیم
شرح منظومه ، تصنیف فیلسوف حاج ملاهادی سبزواری
- اصطلاحات الصّوفیه ، تألیف محیی‌الدین عربی
التعریفات ، تألیف سید شریف جرجانی
- و بعض کتب دیگر که نام آن‌ها نیز در کتاب مذکور است.

فرهنگ مصطلحات عرفاء و صوفیّه

[آنچه در این ۱۴ صفحه می‌آید] فرهنگ مقداری از مصطلحات است که در ضمن کتاب، نامی از آن‌ها برده شده؛ جز «أئمة اربعة» و «أئمة الأسماء» که برای تیمن و تبرک، ابتدا به ذکر آن‌ها شده است. مقداری دیگر از مصطلحات هم که در کتاب مفصلاً بحث آن‌ها شده است، در این فرهنگ از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

ائمه اربعة: امتهات اسماء خداوند را گویند که عبارت‌اند از: «حیّ» و «عالم» و «قادر» و «مرید».

و بعضی در تحت عنوان أئمة الأسماء ، هفت اسم خداوند را گفته‌اند که عبارت‌اند از: چهار اسم فوق و «سمیع» و «بصیر» و «متکلم». و این هفت اسم را اصول همه‌ی اسماء گفته و «حیّ» را «امام الأئمة» می‌نامند.

آبراز: می‌گویند صنفی از اولیاء الله هستند. و بعضی نوشته‌اند که: اینان مَوسُطان در سلوک‌اند که مدارجی از سیرِ إلی الله را طی کرده باشند. از کشف‌المحجوب هجویری نقل است که: عدد آنان در هر زمان هفت تن می‌باشد.

ابدال: می‌گویند صنفی از اولیاء الله هستند که مرتبت آنان دون مرتبت قطب است و مأمور به امور خلاق و در نهایت خفاءند. از نفحات الأنس جامی نقل است که: حق متعال زمین را هفت اقلیم گردانید و برای هر یک از آن هفت اقلیم، یک تن از بندگان خود را برگزید و ایشان را ابدال نام نهاد و وجود هر اقلیمی را هر یک از آن ابدال هفت‌گانه محافظت می‌کند.

و از هجویری نقل است که: عدد آنان در هر زمان، چهل نفر می‌باشد. و از قیصری است که: آنان به واسطه‌ی عاری شدن از قیود مادی و رفع حجاب ظلمت ماده، می‌توانند به اشکال و صور مختلف نمودار شوند و آنان واصل به حق‌اند و جزء روحانیات محض شده‌اند.

ابن الوقت: به صفحه‌ی ۷۶ کتاب حاضر رجوع شود.

أحوال: حال، نزد عرفاء و صوفیه، امری است که به قلب سالک بدون اختیار و تعمد و جهد و اکتساب، وارد می‌شود؛ از قبیل یقین یا شک، سرور یا حزن، بسط یا قبض، خوف یا رجاء. و به بیان دیگر: تأثر روحانی و کیفیت نفسانی است که از مقوله‌ی انفعال است و تحت اختیار سالک نیست؛ بلکه از جمله‌ی مواهب و الطاف الاهی به قلب سالک است.

به صفحه‌ی ۱۳۱ کتاب حاضر نیز رجوع شود.

أخیار: نزد صوفیه صنفی از اولیاء الله را گویند که هجویری عدد آنان را در هر زمان ۳۰۰ نفر نوشته است و بعض دیگر هفت تن. آنان را «ابرار» نیز خوانده‌اند. **استهلاک:** از میان بردن سالک است تعینات و شخصیت خود را، برای حصول فناء و محو در وجود مطلق.

اعیان جوازیه: همان مهیات امکانیه است که در اصطلاح صوفیه، غالباً موجودیت آن‌ها را به وجود علمی حق متعال، «اعیان ثابته» می‌گویند و وجود آن‌ها را در خارج، «فیض منبسط» و «نفس رحمانی» نامند.

عین ثابت عالم علم است و فیض منبسط عین موجود آن‌که اشیا را به جمع آراستی

(از شاه نعمت‌الله)

القاء: چیزی است که دفعهً بر قلب می‌افتد؛ اگر از علوم و معارف باشد، آن را

«رحمانی» و اگر باعث بر طاعت گردد، «ملکی» و اگر موجب معصیت شود، «شیطانی» گویند و اگر القاء فاسدی است که در آن حظّ نفس باشد، آن را «نفسانی» و «هاجس» نامند.

به پاورقی صفحه‌ی ۲۲۱ کتاب حاضر نیز رجوع شود.

الهام: به پاورقی صفحه‌ی ۲۲۱ کتاب حاضر رجوع شود.

امامان ، ائمه: نزد صوفیه، صنفی از اولیاء الله هستند که گویند: عدد آنان در هر زمان، دو نفر است؛ یکی در یمین قطب است و نظر او در ملکوت است و دیگری در یسار قطب و نظرش در عالم مُلک است و این بالاتر از امام یمین است و اوست که خلیفه‌ی قطب می‌شود. (از اصطلاحات الصوفیه، عبدالرزاق کاشانی) در متن و پاورقی صفحه‌ی ۲۲۹ - ۲۳۰ کتاب حاضر، به کلمات محیی‌الدین رجوع شود.

امر الله: وجود منبسط ، یعنی وجود مطلق عالم خلق را «فیض مقدّس» و «نفس رحمانی» و «رحمت واسعة» و «مشیت افعالی» و «فعل الله» و «وجه الله» و «ظّل الله» و «امر الله» می‌گویند.

اندکاک: از میان رفتن تعیّنات سالک است و گم‌شدن وجود او در وجود مطلق و یکی‌شدن با اوست از نظر سالک که همان فناء و محو اصطلاحی باشد.

اوتاد: گفته‌اند: چهار نفر از اولیاء الله باشند که در هر زمان، در چهار جهت دنیا هستند و به منزله‌ی چهار رکن عالم‌اند و می‌گویند: به واسطه‌ی این چهار نفر، خداوند جهات را محفوظ می‌دارد. هرگاه یکی از آنان فوت کند، نایی به جای او نشیند. بعضی گفته‌اند: آن‌که در مشرق است، نامش عبدالرحمان و آن‌که در مغرب است، نامش عبدالودود و آن‌که در جنوب است، نامش عبدالرحیم و آن‌که در شمال است عبدالقدّوس. و بعضی دیگر برای آنان نام‌های دیگری گفته‌اند؛ چنان‌که عدد آنان را بعضی هفت تن گفته‌اند. **بشولیدگی:** در لغت، آشفتگی و پریشانی خاطر است و به همین معنی، در آشفتگی سالک در حال وجد و غلبه‌ی شور استعمال شده است.

بی‌خودی ، بی‌خبری از خود: همان حال و مقام فناء و محو در مطلق و از میان رفتن تعیّنات افراد است از نظر سالک. لاهیجی در شرح گلشن راز می‌گوید:

باز دیدم از کمال عشق و ذوق جمله ذرات جهان از تحت و فوق،

از کمال بی‌خودی منصوروار هر یکی گویان *أنا الحقّ* آشکار
 ملّای رومی درباره‌ی بایزید می‌گوید:
 گفت مستانه عیان آن ذوفنون:
 لا إله إلاّ أنا! ها فاعبدون!
 چون گذشت آن حال و گفتندش صباح:
 تو چنین گفتی و این نبود صلاح،
 گفت: این بار از کنم این مشغله
 کاردها در من زنید، آن دم؛ هله
 چون چنین گویم، ببايد کشتن‌ام
 حق منزّه از تن و من با تن‌ام
 آن سخن را بایزید آغاز کرد
 چون همای بی‌خودی پرواز کرد
 زان قسوی تر گفت کاوّل گفته بود!
 عقل را سیل تحیّر در ربود
 نیست اندر جُبه‌ام إلاّ خدا!
 چند جویی در زمین و در سما؟!!

بی‌شعوری: نیز همان حال فناء است که در آن هنگام، سالک شعوری به کثرات و تعیّنات ندارد.

پیر: مرشد و راهنمای طریقت را گویند.

پیر مغان: مُغ (جو رخ) در لغت، گیر و زردشتی را گویند. جمع آن مُغان (چو شمار). پیر مغان راهنمای گبران را گویند؛ ولی در کلمات صوفیه، غالباً بر شیخ و مرشد طریقت تصوّف اطلاق می‌شود. حافظ در این شعر:

گر پیر مغان، مرشد من شد، چه تفاوت؟ در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست
 ظاهراً مرادش از پیر مغان همان مرشد و راهنمای گبران است؛ ولی در امثال اشعار ذیل، مرادش مرشد و راهنمای طریقت تصوّف است.

کیمیاییست عجب، بندگی پیر مُغان خاک او گشتم و چندین درجات‌ام دادند



بنده‌ی پیر مغان‌ام که ز جهل‌ام برهاند پیر ما هر چه کند، عین رعایت باشد



حالت جان مرا پیر مغان می‌داند آن‌که پیوسته ز پیدا و نهان می‌داند



به من سجاده رنگین کن، گرت پیر مغان گوید که سالک بی‌خبر نبود، ز راه و رسم منزل‌ها

پیرهن دریدن و خرقه‌کندن: در صفحه‌ی ۹۲ - ۹۳ کتاب حاضر، به کلمات دکتر

غنی رجوع شود.

تأیید: ظاهراً به معنای لغوی باشد که تقویت و تثبیت شیء است و اصطلاح خاصی برای آن نباشد.

تجرید: در اصطلاح صوفیه، خالی نمودن سالک قلب و نفس خود را از اخلاق ذمیمه، بلکه از ماسوی الله است. ابن عربی می‌گوید:

التجریدُ إمّا طَهْرُ السُّوَى وَ الكَوْنِ عَنِ الْقَلْبِ وَ السَّرِّ (اصطلاحات الصوفیه، لابن عربی).
تجرید عقلانی: همان تجرید به اصطلاح فلاسفه است که توجه کردن تنها به بعضی از اوصاف و احوال و اجزاء شیء و عدم لحاظ بعضی دیگر باشد و یا انفکاک شیء است از عوارض و لواحق و ضمائمه عقلا؛ یا [ممکن است] گفته شود: نقل چیزی است از وجود مادی به وجود عقلی، به واسطه‌ی نقل آن (اولاً) به حسّ و (بعد) به خیال و (بعد) به عقل. تجلی، تجلیات: عبارت است از آنچه ظاهر شود بر قلوب از انوار غیوب (اصطلاحات صوفیه ابن عربی).

به عبارت دیگر، اشراق انوار اقبال حقّ است بر قلوب مقبلین بر او (از شرح لمع).

و نیز هوئیات وجودیه‌ی موجودات عالم را تجلیات ذات حقّ می‌گویند.

تخلیه: آراستن سالک است قلب و سرّ خود را به اخلاق پسندیده.

ترک: ترک علایق مادی و زندگی ظاهری، بلکه ماسوی الله.

تسدید: این کلمه - که از گفتار ذوالنون (در صفحه‌ی ۳۶ کتاب حاضر) نقل است - در بعض نسخه‌های تذکرة الأولیاء تشدید می‌باشد؛ ولی از نسخه‌ی مطبوعه در لییدن ۱۳۲۲ به سعی نیکلسون، نقل شد که در غلط‌نامه‌ی آن به تسدید تصحیح شده است و مراد از آن ظاهراً همان معنای لغوی است که توفیق و ارشاد به صواب و استقامت است و برای آن، اصطلاح خاصی نیست.

تفرید: تحقق بنده به حق؛ به طوری که حق عین قوای بنده باشد؛ به مقتضای

حدیث «كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَ بَصَرًا...» (نقل به معنی از تعریفات جرجانی).

و از شیخ عطار در منطق الطیر است:

تودرو گم‌گرد؛ توحید این بود گم‌شدن گم‌کن که تفرید این بود

توحید: توحید (به تقسیمی) یا علمی است یا شهودی.

می‌گویند: توحید علمی آن است که بداند غیر حقّ هیچ موجود نیست و اشیاء همه

مظاهر حقّ‌اند.

توحید شهودی (عیانی - کشفی) را سه مرتبت است:

۱- حضرت حقّ به تجلّی افعالی، بر سالک متجلّی شود. پس سالک جمیع افعال را افعال حقّ یابد و هیچ شیئی را (غیر حق) در عالم، فاعل نبیند و این مقام را محو می‌نامند.
۲- حضرت حقّ به تجلّی صفاتی بر سالک متجلّی شود. پس سالک، صفات جمیع اشیاء را صفات حقّ ببیند و اشیاء را مظهر و مجلای صفات الاهی شناسد و این مقام را طَمَس می‌گویند.

۳- حضرت حقّ به تجلّی ذاتی بر سالک متجلّی شود. پس سالک ذات اشیاء را در ذات خدا فانی یابد و به جز از موجود واحد (حق)، موجود دیگر نبیند و این را مَحَق گویند.

بعضی اکابر عرفاء توحید را، به تقسیم دیگری، به «توحید عوامّ» و «توحید خواصّ» و «توحید خاصّی» و «توحید اخصّی» و «توحید خاصّ الخاصّ» و «توحید اخصّ الخواصّ» نامیده‌اند. در صفحه‌های ۱۶۶ - ۱۶۷ همین کتاب حاضر، به کلمات حکیم عارف سبزواری رجوع شود.

جَدْبَه: عبارت است از تقرّب بنده به مقتضای عنایت خداوند که در طیّ منازل به سوی حق، بدون رنج و سعی خودش، همه چیز از طرف خداوند برای او تهیّه شده باشد (از کاشانی در اصطلاحات الصوفیّه).

جلال: اوصاف قهر و عزّت الوهیت است؛ نُعَوْتُ الْقَهْرُ مِنَ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ (ابن عربی در اصطلاحات الصوفیّه).

جمال: اوصاف لطف و رحمت خداوند (از کاشانی در اصطلاحات الصوفیّه).

جمع: اشاره به حقّ بدون خلق است؛ إِشَارَةٌ إِلَى حَقِّ بِلَا خَلْقٍ (ابن عربی در اصطلاحات الصوفیّه).

در صفحه‌ی ۸۰ کتاب حاضر، به عبارت شارح گلشن راز نیز رجوع شود.

حضور: به پاورقی صفحه‌ی ۲۰۹ کتاب حاضر رجوع شود.

حقّ‌الیقین: می‌گویند: مقام بی‌خودی و فنای بنده است در حقّ و بقای او به حقّ که آن را مقامِ واصلان نیز گویند. به عبارت دیگر، شهود حقّ است در مقام عین جمع. در پاورقی صفحه‌ی ۱۴۳ کتاب حاضر نیز ذکری از آن شده است.

حقیقت: می‌گویند: وصول به حقّ و غایت نهاییِ طریقت است و به عبارت دیگر، ظهور ذات حقّ است، بی‌حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در اشعای انوار ذات و به عبارت ثالث، از میان رفتن اوصاف بنده به واسطه‌ی غلبه‌ی اوصاف حقّ. و ابن عربی می‌گوید:

الحقیقة سلب آثار اوصافك عنك بأوصافه بأنّه الفاعل بك
فیک منك لا أنت (اصطلاحات الصوفیه، لابن عربی).

حقیقة الحقایق: می‌گویند: مرتبه‌ی احدیّت جامع به جمیع حقایق است که «حضرت جمع» و «حضرت وجود» نیز نامیده می‌شود.

حقیقت محمدیه: وجود مجالی و مظاهر را به طور اطلاق، یعنی وجود مطلق عالم خلق را حقیقت محمدیه و فیض مقدّس و نفس رحمانی و وجود منبسط و ... نامند و به عبارت دیگر، می‌گویند: ظهور و تجلّی حقّ است بر اعیان امکاتیه در نشأه‌ی عینیّه (یعنی نشأه‌ی خارج، نه عالم علم و به عبارت ثالث، می‌گویند: ذات حقّ است به اعتبار تعین اوّل و مظهر اسم جامع «الله».

الحقّ المخلوق به: همان حقیقت محمدیه و وجود منبسط عالم خلق را می‌گویند. حواریون: صنفی از اولیاء الله را گویند. به صفحه‌ی ۲۳۰ کتاب حاضر رجوع شود. خانقاه: محلی است که صوفیان و سلاک در آن جمع شوند و محلّ ذکر و انس صوفیان است.

خرابات و خراباتی: خرابات در لغت، میخانه را گویند و در اصطلاح صوفیه، مرحله‌ی فناء عرفانی و خراب‌شدن صفات و تعینات بشری و فانی‌شدن در حقّ است. از شرح گلشن راز است:

خرابات اشارت به وحدت است؛ اعمّ از وحدت افعالی و صفاتی و ذاتی و ابتداء آن مقام فناى افعال است و صفات و خراباتی سالک عاشق لابلالی است که از قید دوئیّت و تمایز افعال و صفات واجب و ممکن، خلاصی یافته افعال و صفات جمیع اشیاء را محو افعال و صفات الاهی داند و هیچ صفتی به خود و دیگران منسوب ندارد و نهایت این خرابات مقام ذات است که ذوات را همه محو و منطیس در ذات حق یابد.

شبستری گوید:

خراباتی شدن از خود رهاییست خودی کفر است؛ گر خود پارساییست
خرقه: جامه‌ای است که از پاره پاره‌ها دوخته شده باشد و صوفیان می‌پوشند.
از هجویری نقل است که:

خرقه پوشیدن میان طایفه‌ی صوفیه معتاد است و اندر
مجمع‌های بزرگ که مشایخ بزرگ حاضر باشند این کار را انجام دهند.
از مقدمه‌ی نفحات است که:

صوفی هرگاه کلبه‌ی اصول طریقت را طبق اراده و دستور پیر،
رعایت نمود و از عهده برآمد، به او خرقة اعطاء می‌گردد.
خلسه: بعضی گفته‌اند: مشاهدات باطنی انسان اگر در بیداری باشد، مکاشفه و اگر
بین خواب و بیداری باشد، خلسه و واقعه نامیده شود و اگر در خواب باشد، به واسطه‌ی
اقتباس از مبادی عالیه، رؤیای صادق و گرنه آن را اَضْغَاثِ احلام گویند.

خیال منفصل: عالم مثال مطلق را گویند.

به صفحه‌ی ۱۹۵ کتاب حاضر رجوع شود.

دلال (چو ضلال): به صفحه‌ی ۸۰ کتاب حاضر رجوع شود.

ذکر جلی و خفی: به صفحه‌ی ۱۳۲ - ۱۳۳ کتاب حاضر رجوع شود.

ذوق: به پاورقی کتاب حاضر در صفحه‌ی ۲۲۴ رجوع شود.

رجیون: طبقه‌ای از اولیاء الله را گویند. به صفحه‌ی ۲۳۰ - ۲۳۱ کتاب حاضر

رجوع شود.

رحمت واسعه: فیض مقدّس و وجود منبسط بر عالم خلق را گویند.

رند: در اصطلاح متصوّفان کسی را گویند که جمیع کثرات و تعیّبات را دور و تمام
رسوم ظاهری و قیود معموله را رها نموده و از شریعت و طریقت در گذشته و اسرار حقیقت
را دریافته است و از باده‌ی وحدت مست گشته و واله و سرگردان در وادی حقیقت باشد.

سالک: کسی است که مقامات و مراحل طریقت را طی می‌نماید تا به مقام وصل

برسد. ابن عربی می‌گوید:

السَّالِكُ هُوَ الَّذِي مَشَى عَلَى الْمَقَامَاتِ بِجَاهِهِ لَا يَعْلَمُهُ فَكَّانُ

(اصطلاحات الصوفیه، لابن عربی)

العلم له عیناً.

سُکَر: به صفحه‌ی ۸۰ کتاب حاضر رجوع شود.

سلوک: طیّ منازل و مراحل طریقت است تا سالک به مقام وصل و فناء برسد.
شاهد: در لغت، به معنی گواه و مشاهده‌کننده و حاضر آمده است و در اصطلاح آن‌چه [را] حاضر در قلب و دل انسان است و همواره در فکر و یاد اوست شاهد گویند. بنابراین، معشوق را شاهد گویند، از جهت حضور در دل و خیال عاشق و نیز حقّ متعال را شاهد گویند، به اعتبار ظهور و حضور او.
و در تعریفات جرجانی:

الشاهدُ هو فی اللُّغَة عبارةٌ عن الحاضر، و فی اصطلاح القوم
عبارةٌ عما کان حاضراً فی قلب الإنسان و غلبَ علیه ذکْرُه ؛ فإنْ
کان الغالبَ علیه العلمُ فهو شاهدُ العلم، و إنْ کان الغالبَ علیه الوجدُ
فهو شاهدُ الوجد، و إنْ کان الغالبَ علیه الحقُّ فهو شاهدُ الحقِّ.
شَطْح، شَطْحِیَات: سخنی را گویند که در حال شدّت و جَد، از عارف ادا شود و
شنیدن آن بر ارباب ظاهر، سخت و ناخوش آید و موجب ظنّ و انکار گردد و گویند:
کلمه‌ای است که بوی خودپسندی و ادّعا از آن استشمام شود.
در تعریفات جرجانی:

الشَّطْحُ عبارةٌ عن کلمةٍ علیها رائحةٌ رُعونيةٌ و دعوی و هو
من زَلّاتِ المُحَقِّقین؛ فَإِنَّهُ دَعْوَى بِحَقِّ یفصحُ بها العارفُ من غیرِ
إِذْنِ إلهیِّ بطریقِ یشعُرُ بالبَّاهةِ.
شور و شوری: در اصطلاح، حالت خاصی که به عارف سالک در حال سماع و
رقص دست می‌دهد یا به واسطه‌ی شنیدن اشعار و کلمات مخصوص عارفانه.
شیخ: در اصطلاح، شخص کامل را گویند که از شریعت و طریقت گذشته و به
حقیقت رسیده باشد.

صَحْو بعد المحو: در اصطلاح، همان فرق بعد الجمع است که می‌گویند: آن
هوشیاری و بازگشت به احساس کثرت بعد از حصول فناء و بی‌خودی است.
صدّ بقون: طبقه‌ای از اولیاء الله را می‌گویند.

به صفحه‌ی ۲۳۵ کتاب حاضر رجوع شود.

صلح کل: به کلمات دکتر غنی در صفحه‌ی ۱۰۱ کتاب حاضر رجوع شود.
صَهْبای حقیقت: صهبا در لغت، شراب را گویند. صَهْبای حقیقت نزد صوفی شراب توحید است که وارستگی از کثرات و تعینات خَلْقی و محو و فانی شدن در ذات واحد احد باشد.

طریقت: به صفحه‌ی ۱۲۸ و ۱۳۰ کتاب حاضر رجوع شود.

طَمَس (چو محو): فناء صفات است از نظر سالک، در صفات حقّ.

عالم مثال مطلق: عالم خیال منفصل را گویند.

به صفحه‌ی ۱۹۵ - ۱۹۶ کتاب حاضر رجوع شود.

عالم مثال مقید: عالم خیال انسان را گویند که این عالم خیال متصل است.

علم الیقین: معرفت به خداوند است از راه دلیل، مثل علم به وجود آتش از راه دیدن دود آن. در پاورقی صفحه‌ی ۱۴۲ کتاب حاضر نیز ذکر آن شده است.

عین الیقین: معرفت به خداوند است از راه کشف و مشاهده. در پاورقی صفحه‌ی

۱۴۲ کتاب حاضر نیز ذکری از آن شده است.

غَوْت: چون قطب ملجأ و پناه واقع شود، «غوت» نامیده می‌شود.

جرجانی می‌گوید:

هو القطبُ حينَ ما يُلتجأُ إليه و لا يُسمَى في غيرِ ذلك الوقت

(تعريفات جرجانی)

غوتاً.

فقر، فقرا: دکتر غنی از نفحات الأنس جامی نقل نموده است که می‌گوید:

فقرا آن طایفه‌اند که مالک هیچ چیز از اسباب و اموال دنیوی

نباشند و در طلب فضل و رضوان الاهی، ترک همه کرده باشند.

(تا این که در باره‌ی حقیقت فقر می‌گوید: آن سلب نسبت جمیع

اعمال و احوال و مقامات است از خود و عدم تملک آن؛ چنان که هیچ

عمل و هیچ حال و هیچ مقام از خود نبیند و به خود مخصوص نداند؛

بلکه خود را نبیند. پس او را نه وجود بود و نه ذات و نه صفت؛ محو در

محو، فنا در فنا بود.

این حقیقت فقر است که مشایخ در فضیلت آن سخن گفته‌اند و آن‌چه پیش از این، در معنی فقر یاد کرده شد رسم فقر است و صورت آن. شیخ ابو عبدالله خفیف قدس سره گفته است: الفقر عدم الإملاك و الخروج عن أحكام الصفات و این حدّ جامع است مشتمل بر رسم فقر و حقیقت آن.

فناء : فناء دو قسم است:

- یکی از میان رفتن اوصاف مذمومه است- چنان‌که بقاء (در مقابل آن) وجود اوصاف محموده است- و این به کثرت ریاضت حاصل شود.

- قسم ثانی عدم احساس عالم ملک و ملکوت است و این به استغراق در عظمت باری و مشاهده‌ی حقّ است و به‌سوی این معنی مشایخ اشاره کرده‌اند به قولشان که: الفقرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ (يعني الفناء في العالمين). (تعريفات جرجانی)

قوم برای فناء سه مرتبه قائل‌اند:

۱- فناء افعالی که آن را محو گویند.

۲- فناء صفاتی که آن را طمس گویند.

۳- فناء ذاتی که آن را محقّ نامند. برای توضیح به صفحه‌ی ۱۴۳ کتاب حاضر

رجوع شود.

فیض مقدّس: وجود منبسط بر مجالی و مظاهر را به‌طور اطلاق، فیض مقدّس گویند.

قطب: سرآمد همه‌ی قلاش‌های هر زمان را قطب گویند. به عبارت دیگر: قطب بالاترین اولیاء الله عصر خود می‌باشد. او ولیّ بسیار کامل پُرمایه‌ی معنّاً آمیزی است که به مراحل نهایی طریقت رسیده و خود را محور نظام دنیا و آخرت دانسته و مدّعی شاهی (معنوی) و حکم‌فرمایی بر همه می‌باشد. می‌گویند: قطب تنها کسی است که در هر زمان، مورد نظر خاصّ خداوند بوده و خداوند طلسم اعظمی بدو عنایت فرموده است و او در عالم به منزله‌ی روح است در بدن. مولوی گوید:

قطب شیر و صید کردن کار او	باقیان این خلق، باقی‌خوار او
تا توانی، در رضای قطب کوش	تا قوی گردد؛ کند در صید جوش

(تا این که می‌گوید:)

زان که جمله خلق باقی خوار اوست
این نگه دار؛ ار دل تو صیدجوست

(تا این که می‌گوید:)

قطب آن باشد که گرد خود تند
گردش افلاک گرد او زند
(صفحه‌ی ۴۸۰ و ۴۸۱ مثنوی)

قَلَّاش (چو عطار): اهل حال و اهل دل و لایبالی را گویند و کسی که قطع علائق از همه چیز کرده و دل تنها به یک چیز (که همان وحدت و توحید عرفانی است) بسته است.

هرکه را جام می به دست افتاد
رند و قَلَّاش و می پرست افتاد
دل و دین و خرد ز دست بداد
هرکه را جرعه‌ای به دست افتاد

مراد از جام، دل عارف و مراد از می، شراب وحدت است.

مولوی در دیوان تبریزی می‌گوید:

ز جان عشق سرمست‌ام؛ دو عالم رفت از دستم

به جز رندی و قَلَّاشی، نباشد هیچ سامان‌ام

کشف و مکاشفه: عبارت است از حضور دل در شواهد مشاهدات. (از کشف‌المحجوب هجویری) به صفحه‌ی ۱۹۶ - ۱۹۷ کتاب حاضر نیز رجوع شود.
مجدوب: کسی است که خداوند او را برای خود برگزیند و بدون کَلْفَت و رنج، به جمیع مقامات و مراتب عالی‌هی طریقت برسد.

(اقتباس از اصطلاحات [الصوفیة] کاشانی و تعریفات جرجانی)

محدِّثون: طبقه‌ای از اولیاءالله نزد صوفیّه هستند. به صفحه‌ی ۲۳۴ کتاب حاضر رجوع شود.

مَحَق (چو محو): می‌گویند: فناء هستی سالک و سایر اشیاء است از نظر سالک در ذات خداوند.

ابن عربی می‌گوید: المَحَقُّ فَنَاءُكَ فِي عَيْنِهِ. (اصطلاحات الصوفیة لابن عربی)

محو: می‌گویند: فناء جمیع افعال است از نظر سالک در فعل حق؛ یعنی غیر از حق، هیچ شیئی را در عالم، فاعل نبیند.

مراقبه: محافظت قلب است از غفلت. جرجانی می‌گوید: المراقبَةُ استدامةُ علم العبد باطلاع الرَّبِّ عليه في جميع أحواله. (تعريفات جرجانی)

مرتبه‌ی وحدت و جمع: مرتبه‌ی فنای عرفانی است در مقابل مقام کثرت و فرق. مواجید: جمع موجود به معنی یافته‌شده است و در اصطلاح عرفاء، حالتی [را] که به طریق کشف و وجدان، برای سالک حاصل می‌شود مواجید نامند.

در صفحه‌ی ۸۰ کتاب حاضر، به کلمات شارح گلشن راز رجوع شود. نُجباء: نزد عرفاء و اکابر صوفیه، ۴۰ نفر از اولیاء الله هستند که شغل آنان برداشتن بارهای خلق است (که آن هر حادثه‌ای است که قوه‌ی بشری وافی به حمل آن نیست) به سبب اختصاصشان به وفور شفقت و رحمت فطریه. پس اینان تصرّفی در عالم نمی‌کنند، جز در حقّ غیر؛ زیرا مزیتی در ترقّیات اینان نیست، مگر از این باب. (مأخوذ از اصطلاحات الصوفیه [ابن عربی و تعریفات جرجانی])

نفس رحمانی: وجود منبسط بر موجودات عالم یعنی فیض مقدّس را گویند. نُقباء: ۳۰۰ نفر از اولیاء الله هستند که بر ضمایر مردم مطّلع اند؛ به سبب تحقیقشان به اسم «الباطن». (مأخوذ از اصطلاحات الصوفیه [ابن عربی و تعریفات جرجانی])
وارد: به پاورقی صفحه‌ی ۲۲۱ کتاب حاضر رجوع شود.

واصل: می‌گویند: سالکی است که تعین شخصی و فراق و غیریت از حقّ (که قبلاً برای خود، خیال و توهم می‌نمود) از نظرش برخاسته باشد. شبستری می‌گوید:

خیال از پیش برخیزد به یک‌بار نماند غیر حق، در دار، دَیّار
تو را قُربی شود آن لحظه حاصل شوی تو، بی‌تویی، با دوست واصل

واقعه: اصطلاحاً عبارت از امور غیبی [ای] است که سالک در آشنای ذکر و استغراق حالش با حق ببیند؛ به نحوی که محسوسات از او غایب شود و آن بین نؤم و یَقْظَه است و آن را مکاشفه هم نامند و واقعات (مانند منامات) بعضی صادق و بعضی کاذب باشد. نیز رک. در پاورقی صفحه‌ی ۲۰۱ کتاب حاضر نیز ذکری از آن شده است.

ابن عربی می‌گوید: الواقِعَةُ ما یردُ علی القلب من ذلك العالم بأیّ طریقٍ کان، من خطابٍ أو مثال. (اصطلاحات الصوفیه، لابن عربی)

والِهان ، بهالیل ، عقلاء مجانین: نزد صوفیّه، صنفی از اولیاء الله هستند. به صفحه‌ی ۷۵ و ۲۲۰ کتاب حاضر رجوع شود.

و جَد: به باورقی صفحه‌ی ۲۱۴ - ۲۱۵ کتاب حاضر رجوع شود.

وجود جمعی واجبی: وجود حق را گویند.

وجود حقیقی: در قبال وجود مفهومی و مفهوم وجود است که همان را هستی مطلق و حق گویند از نظر اطلاق عرفانی.

وجود مطلق ، هستی مطلق: در قبال وجود مقید است که در اصطلاح عرفاء، وجود خارجی غیر محصور و محدود را گویند که حق و هستی محض است و گاه وجود مطلق بر فیض مقدّس و وجود منبسط نیز اطلاق می‌شود.

وجود مقید: وجود خارجی محدود را می‌گویند که وجود هر یک از اشیاء است. وجود منبسط: وجود مجالی و مظاهر را به‌طور اطلاق (یعنی وجود مطلق عالم خلق را) وجود منبسط و فیض مقدّس می‌گویند.

وصال: نزد عرفاء و صوفیّه رفع تعین سالک است. شبستری می‌گوید:

وصال این جایگه رفع خیال است خیال از پیش برخیزد، وصال است

یعنی پیش عرفا و صوفیّه - که غیر حق، موجودی نیست - وصال سالک عبارت از رفع تعین خیالی سالک است. به صفحات ۱۴۷ و ۱۴۸ و ۱۴۹ کتاب حاضر نیز رجوع شود.

ولئ: به صفحه‌ی ۱۱۲ کتاب حاضر رجوع شود.

وجه الله: وجود منبسط را می‌گویند که آن را فعل الله و امر الله نیز می‌نامند.

هوئیات وجودیّه: واقعیت و تحقّق اشیاء خارجیّه (و به اصطلاح، وجودات مقیّده)

را می‌گویند.

هوئیّت الاهیّه: وجود حق را می‌گویند.

هوئیّت صرفه: نیز وجود مطلق احدیّت را می‌گویند.

دییاجه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

غرض اصلی در این کتاب تحقیق درباره‌ی هدف نهایی و مقصد اعلای عرفان و تصوّف، یعنی توحید عرفانی و قول به وحدت وجود و موجود است که قائلین به آن از مسلمین (به اعتقاد خود) از طریق کشف و شهود، به آن رسیده‌اند و نیز با استفاده از قرآن و حدیث یا به اضافه به برهان و دلیل عقلی، آن را دانسته‌اند.

و آنچه از مطالب تاریخی و غیره راجع به تصوّف - قبلاً نوشته می‌شود - برای مزید اطلاع خواننده است.

در تحقیق مسأله‌ی توحید، ما غرضی جز تحرّی و تحقیق حقیقت نداریم و در صدد کم‌ترین و کوچک‌ترین اهانت و اسائه‌ی ادب به مخالفین نظر خود نیستیم؛ بلکه به تمام اشخاص، از نظر شخصیت‌های آنان، جز به دیده‌ی تکریم نمی‌نگریم.

ولی پُر پیداست که در اصول اعتقادات، بلکه در هر مبحث علمی،

نمی‌توان تنها از نظر عظمت گویندگان، مطلبی را تعبداً و تقلیداً پذیرفت؛ بلکه ناچار به تحقیق و اعمال نظر هستیم تا به آن‌چه از روی تأمل و انصاف، به خواست خداوند متعال، پی ببریم، آزادانه پای‌بند و معتقد گردیم.

در این راه، از هیچ‌گونه اهانت و تجهیل و تحقیر مخالفین ن[می] پهراسیم؛ بلکه از آنان (در هر مقامی که باشند) تقاضا می‌نماییم که (پس از آن‌که تمام نوشته‌ی ما را با دقت مطالعه فرمودند) اگر می‌توانند مشکلات ما را برطرف نموده و ما را با خود هم‌عقیده سازند، برای صحبت و بحث علمی و افاضه‌ی مقاصد خود، ما را دعوت فرمایند که با کمال تشکر و امتنان، اجابت خواهیم نمود.

و ناگفته نماند که پس از حلّ مسأله و روشن شدن آن- در صورتی که نتیجه برخلاف عقیده‌ی ما باشد- این‌جانب مخصوصاً سعادت و افتخار قطعی خود را در اعلان رسمی بر خلاف آن‌چه که تا به حال گفته یا نوشته‌ام می‌دانم. و الله المُستعان و هو ولیُّ التّوفیق.

هر چه در این تألیف، از دیگران نقل می‌شود، غالباً در همان مورد، اشاره به مدرک آن خواهد شد؛ إن شاء الله تعالی.

و چون نوشته‌های دکتر قاسم غنی به نام «بحثی در تصوّف» و «تاریخ تصوّف در اسلام»- که خود مردی مطلع و متتبع و دارای مغز عرفانی و قلبی پُر از شور و شوق به عرفان بوده است- در واقع و حقیقت، غالباً زبان‌گویای خود عرفا و صوفیه است و مدارک نقلیّاتش مشروحاً مضبوط است، به‌علاوه در بیان اسرار و کشف حقایق، هیچ‌گونه ملاحظه و محافظه‌کاری در آن‌ها نشده است، لذا در مطالب قبل از مسأله‌ی توحید، در موارد بسیار، از نوشته‌های او التقاط و نقل می‌شود.

مقدمه

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام

۱. طبقات مسلمین

چنان‌که بعضی گفته‌اند، در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیروان آن حضرت را به اسلام و ایمان نسبت می‌دادند و مسلم و مؤمن می‌نامیدند و [بعد از آن] آنان که صحبت پیغمبر صلی الله علیه و آله را درک کرده بودند «صحابه» نامیده می‌شدند و نسل بعد از آن‌ها یعنی آنان که با صحابه محشور بودند «تابعین» خوانده می‌شدند. بعد، اسم زاهد و عابد به‌خصوص به میان آمد و سپس زهاد و عبّاد بر جمعی گفته شد که از دنیا، به زعم خود، کناره جُستند و خود را کاملاً وقف عبادت و ریاضت نمودند و تقریباً طریقه و روش خاصی به‌وجود آوردند تا این‌که در حدود اوایل قرن دوم هجری، کم‌کم اسم صوفی و طریقه‌ی تصوّف پیدا شد و گفتند: تصوّف عبارت است از همان ریاضت نفس و ترک دنیا و مجاهده برای بیرون آمدن از هر خوی بد و داخل شدن به هر خُلق خوب.^۱ صوفیان به

۱. ولی بعدها تعاریف و یا تعبیر زیادی از تصوّف نموده‌اند؛ چنان‌که از کتاب عوارف

لباس خشن پشمینه ملبَس شده، بعضی در نقاط دور از آبادی، صوامعی برای خود ساخته و در آن‌ها زندگی نمودند. بعضی در مغاره‌ها گوشه‌نشین شده و دسته‌ای هم صحراگرد شدند و همه‌ی آنان در سایر شئون زندگانی نیز خود را مقید به ریاضت‌های شاقّ اختراعی و ترک دنیا نمودند.^۱

باری، تصوّف در ابتدای امر، میان مسلمین، ساده [بوده] و از حدود ریاضت و عزلت و مجاهده‌های نفسانی و اخلاقی خارج نبوده [است]؛ ولی از قرن سوم به بعد، دامنه‌ی تصوّف تدریجاً وسعت یافته مایه‌های ذوقی در آن پیدا شد و از منابع مختلف غیراسلامی (به شرحی که بعد از این-إن شاء الله تعالی- بیاید) چیزهای مهمّی اخذ کرده به آن افزودند. سخن از عشق و فناء و وحدت وجود بسیار به میان آمد و اگر اتفاقاً در قرن دوم و به‌خصوص از اواسط آن-که

←

المعارف شهزوردی، این عبارت نقل است: و أقوال المشايخ في ماهية التصوّف تزيد على ألف قول، فإنّ الألفاظ - وإن اختلفت - متقاربة المعنى.

و بعضی گفته‌اند: خداشناسی یا از راه ظاهر و طریق علم است یا از راه باطن و طریق وصول. راه ظاهر راه تکلم و حکمت است و راه باطن راه تصوّف و اشراق.

پس تصوّف راه خداشناسی و پی بردن به اسرار پس پرده‌ی غیب است؛ ولی به مجاهدات و ریاضات و چشم‌پوشی از لذایذ مادی و شهوات نفسانی و پرداختن به تحلیه و تجرید نفس.

و علی‌آی حال، ما را نه به مجرد نام و عنوان تصوّف و صوفی و عرفان و عارف بحثی و کاری است و نه به تعاریفی که درباره‌ی آن‌ها شده است؛ بلکه منظور اصلی (چنان‌که در دیباچه‌ی کتاب ذکر شد) تحقیق در مسأله‌ی توحید (وحدت وجود و موجود) است که البته هم از بزرگان و فلاسفه کسانی بدان قائل شده‌اند و هم کسانی که فقط به عنوان عارف و صوفی معروف و به این اسم موسوم‌اند.

و قبلاً، بعد از ذکر قسمتی از مطالب تاریخی، پاره‌ای از گفته‌های دیگر صوفیه و عرفاء و بعضی اعمال آنان نیز در چند مطلب ذکر می‌شود.

۱. برای مطلب فوق، از جمله در ذکر حالات ابراهیم بن آدم و مالک دینار و محمد واسع و معروف گزخی و سَرّی سَقَطی (سَرّی بر وزن غنی، سقطی بر وزن صمدی) و دیگران در کتاب تذکرة الأولیاء تألیف شیخ عطار، شاهد دیده می‌شود.

شاید زمان رابعه‌ی عَدَوِيّه است. از این امور سخنی به میان بوده، به معنای کامل قرن‌های بعد نبوده است. چنان‌که بعضی نوشته‌اند، می‌توان گفت: از زمان رابعه تخم تصوّف واقعی کاشته می‌شود؛ ولی ثمر آن از قرن بعد آشکار می‌گردد و می‌گویند: این زن در تاریخ تصوّف اهمّیت به‌سزایی داشته است.^۱

نقل است که حسن بصری رابعه‌ی عَدَوِيّه را گفت: رغبت کنی تا نکاحی کنیم و عقد بندیم؟ گفت: عقد نکاح بر وجودی فرو آید؛ این جا وجود برخاسته است که نیست خود گشته‌ام و هست شده بدو و همه از آن اویم؛ در سایه‌ی حکم اویم. خطبه از او باید خواست؛ نه از من! گفت: ای رابعه، این به چه یافتی؟ گفت: به آن‌که همه‌ی یافته‌ها گم کردم در او. حسن گفت: او را چون دانی؟ گفت: یا حسن، «چون» تو دانی؛ ما بی‌چون دانیم.

به رابعه گفتند: حضرت عزّت را دوست می‌داری؟ گفت: دارم. گفتند: شیطان را دشمن داری؟ گفت: نه! گفتند: چرا؟ گفت: از محبّت رحمان، پروای عداوت شیطان ندارم که رسول الله ﷺ را به خواب دیدم که مرا گفت: یا رابعه، مرا دوست داری؟ گفتم: یا رسول الله، که بود که تو را دوست ندارد؟ ولکن محبّت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند!

نقل است که رابعه چهار درم سیم به یکی داد که: مرا گلیمی بخر که برهنه‌ام. آن مرد برفت و بازگردید. گفت: یا سیده! چه رنگ بخرم؟ رابعه گفت: چون رنگ در میان آمد، به من ده. آن سیم بستد و در دجله انداخت؛ یعنی که هنوز گلیم نپوشیده، تفرقه پدید آمد!

وقتی، در فصل بهار در خانه شد و سر فرو برد. خادمه گفت: یا سیده، بیرون آی تا صنّع ببینی. رابعه گفت: تو - باری - در آی تا صنّع ببینی! شَغَلْتَنِي مُشَاهَدَةَ الصَّانِعِ عَنِ مَطَالَعَةِ المَصْنُوعِ.

۱. رابعه، کنیه‌ی او أم‌الخیر، دختر اسماعیل عَدَوِي بصری (عدوی بر وزن صمدی) است. معاصر با سفیان ثوری (ثوری بر وزن کتبی) بوده و در سال ۱۳۵ درگذشته است و بعضی در سال ۱۸۵ نوشته‌اند. (راهنمای دانشوران)

وقتی، گفت: بارخدایا! اگر مرا فردای قیامت به دوزخ فرستی،
سری آشکارا کنم که دوزخ از من به هزار ساله راه بگیرد.^۱

و از جمله‌ی سران صوفیه در قرن سوم، ذوالنون مصری (متوفی در سال
۲۴۵) و بایزید بسطامی (متوفی در سال ۲۶۱) و جنید بغدادی (متوفی در سال
۲۹۷ یا ۲۹۸ یا ۲۹۹) و حسین بن منصور حلاج (متوفی در سال ۳۰۹) است.
ذوالنون: گویند اهل کیمیا و فلسفه بوده و از فلسفه‌ی نوافلاطونی اقتباس
بسیار کرده و با تصوّف آمیخته است.

نقل است که گفت: هرگز نان و آب سیر نخوردم تا نه معصیتی
کردم خدای را یله باری- قصد معصیتی در من پدید نیامد.^۲
وگفت: آگزی خواهی که اهل صحبت باشی، صحبت با یاران چنان
کن که صدیق کرد با نبی الله ﷺ که در دین و دنیا، به هیچ مخالف او نشد.
لاجرم، حق تعالی صاحب‌اش خواند!^۳

وگفت: آن که عارف‌تر است به خدای، تحیر او در خدای
سخت‌تر است و بیش‌تر؛ از جهت آن‌که هرکه به آفتاب نزدیک‌تر بود، در
آفتاب متحیرتر بود تا به جایی رسد که او او نبود.^۴
نقل است از او که گفت: هفتاد سال قدم زدم در توحید و تفرید و
تجربید و تأیید و تشدید برفتم؛ از این‌همه، جز گمانی به چنگ نیاوردم.^۵

بایزید بسطامی می‌گوید:

مدتی گرد خانه طواف می‌کردم. چون به حق رسیدم، خانه را
دیدم که گرد من طواف می‌کرد!
وگفت: حق مرا به جایی رسانید که خلاق به جملگی در میان
دوانگشت خود بدیدم.^۶

۱. تذکره‌الاولیاء، جلد اول، باب هشتم (در حالات رابعه‌ی عدویه).

۲. تذکره‌الاولیاء، جلد اول، ص ۱۲۴. ۳. تذکره‌الاولیاء، جلد اول، ص ۱۲۵.

۴. تذکره‌الاولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۲۷. و ذیل عبارت [؟] ذوالنون در فوق، اشاره به فنای

عرفانی است. ۵. تذکره‌الاولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۳۴.

۶. تذکره‌الاولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۶۱.

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۳۷

یکی از وی سؤال کرد که: عرش چیست؟ گفت: من ام و گفت:
کرسی چیست؟ گفت: من ام و گفت: لوح و قلم چیست؟ گفت: من ام!
گفتند: خدای را بندگان اند بدل؛ ابراهیم و موسی و عیسی؛ صلوات الله
علیهم اجمعین. گفت: آن همه من ام! گفتند: می گویند که خدای را بندگان اند
بدل؛ جبرئیل و میکائیل و اسرافیل. گفت: آن همه من ام!
مرد خاموش شد. بایزید گفت: بلی؛ هر که در حق محو شد و به
حقیقت هر چه هست رسید، همه حق است. اگر آن کس نبود، حق همه
خود را بیند؛ عجب نبود.^۱

و نیز عبارات لیس فی جُبَّتِي سِوَى اللَّهِ! و سُبْحَانَ [ی!] مَا أَعْظَمَ شَأْنِي! از وی
مشهور است.

مآلای رومی، در دفتر چهارم مثنوی در قصّه‌ی سبحان [ی!] مَا أَعْظَمَ شَأْنِي!
گفتن بایزید و اعتراض مریدان می گوید:

با مریدان، آن فقیر محتشم	بایزید آمد که: یزدان نک من ام!
گفت مستانه عیان آن ذوفنون:	لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا هَا، فاعْبُدُون!
چون گذشت آن حال، گفتندش صباح:	تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت: این بار ار کنم این مشغله	کارها در من زنید آن دم؛ هله
حق منزّه از تن و من با تن ام	چون چنین گویم، نباید کشتن ام
چون همای بی خودی پرواز کرد	آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیل تحیر در ربود	زان قوی تر گفت کاؤل گفته بود:
نیست اندر جُستّه ام الا خدا	چند جویی در زمین و در سما؟

باز از کلمات بایزید بسطامی است:

از بایزیدی بیرون آمدم؛ چون مار از پوست. پس نگه کردم؛
عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در عالم توحید، همه یکی توان
بود.

و گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که: ای
تو من؛ یعنی به مقام الفناء فی الله رسیدم.^۲

۱. تذکرة الأولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۷۱.

۲. تذکرة الأولیاء، ج ۱، صفحه‌ی ۱۶۰.

جَنید بغدادی- که ملقب به سید الطایفه است و لسان القوم و سلطان المحققین و أعبد المشایخ نیز خوانده شده است- می‌گوید:

خدای تعالی سی سال به زبان جُنید، با جنید سخن گفت و جنید در میان نه و خلق را خبر نه.

طاعت علت نیست بر آن چه در ازل رفته است؛ و لیکن بشارت می‌دهد بر آن که در ازل، کار [ی] که رفته است در حق طاعت‌کننده، نیکو رفته است.^۱

روزی شبلی^۲ در مجلس جنید گفت: الله! جنید گفت: اگر خدای غایب است، ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است و اگر حاضر است، در مشاهده‌ی حاضر، نام او بردن ترک حرمت است!!
و نقل است که: در بغداد، دزدی را آویخته بودند. جنید برفت و پای او بوسه داد! از او سؤال کردند. گفت: هزار رحمت بر وی باد که در کار خود مرد بوده است و چنان این کار را به کمال رسانیده است که سر در سر آن کار کرده است!

و نقل است که: شبی با مریدی در راه می‌رفت. سگی بانگ کرد. جنید گفت: لَبِیک، لَبِیک! مرید گفت: این چه حال است؟ گفت: قوه و دمدمه‌ی سگ از قهر حق تعالی دیدم و آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ را در میان ندیدم؛ لاجرم، لَبِیک جواب دادم!!

و نقل است که گفت: نشاید که مریدان را چیزی آموزند؛ مگر آن چه در نماز بدان محتاج باشند و «فاتحه» و «قل: هو الله أحد» تمام است و هر مریدی که زن کند و علم نویسد از وی هیچ نیاید!
و گفت: تصوّف آن بود که تو را خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند و تصوّف ذکر است؛ پس وجدی است؛ پس نه این است و نه آن تا نماند؛ چنان که نبود.

و هر که گوید: الله! بی‌مشاهده، این کس دروغ‌زن است.
و معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو. گفتند:

۱. به تذکره‌الاولیاء، باب ۴۳ (در ذکر جنید بغدادی) رجوع شود.

۲. با کسر اوّل و سکون ثانی، منسوب است به قریه‌ی شبلیّه. (راهنمای دانشوران)

زیادت کن. گفت: عارف [و] معروف [او] است!
و تا تو خدای [و] بنده می‌گویی، شرک می‌نشیند؛ بلکه عارف
و معروف یکی است؛ چنان‌که گفته‌اند، در حقیقت اوست این‌جا؛ خدای
و بنده کجاست؟! یعنی همه خدای است!
و معرفت مکر خدای است؛ یعنی هرکه پندارد که عارف است
ممکور است!

از او، از توحید پرسیدند. گفت: یقین است. گفتند: چگونه؟ گفت:
آن‌که بشناسی که حرکات و سکنات خلق، فعل خدای است که کسی را با
او شرکت نیست. چون این به جای آوردی، شرط توحید به جای آوردی!
و گفت: اهل اُنس در خلوت و مناجات، چیزها گویند که نزدیک
عام کفر نماید؛ اگر عام آن را بشنوند، ایشان را تکفیر کنند!!

حسین بن منصور حلاج^۱ آشکارا "أنا الحق" می‌سراید و بالأخره بر سر
افشاء کردن همین سرّ تصوّف، جان می‌بازد.

باری، چنان‌که از کلمات مشاهده می‌شود، در قرن سوم، سران صوفیه
رسماً (إشارة و علناً) از فناء فی الله و وحدت وجود و موجود دم می‌زنند و معرفت
و کمال را جز این معنی نمی‌دانند و بعد از آن هم مقصد اعلا و هدف نهایی
تصوّف و عرفان، همین شهود وحدت وجود و موجود و فناء سالک در وجود
است؛ به شرحی که در محلّ خود بیاید؛ إن شاء الله تعالی.
و در این مسأله نظماً و نثراً، تمثیلاً و تصریحاً، اجمالاً و تفصیلاً، به حدّی
گفته و نوشته‌اند که قابل احصاء نیست.

دکتر قاسم غنی (در جلد ۲ تاریخ تصوّف در اسلام، صفحه‌ی ۵۵) می‌گوید:

تصوّف واقعی به دست مردمان این عهد تأسیس شد و اساس
محکمی پیدا کرد؛ البتّه در طول زمان، تغییرات دیگری یافت که بیش‌تر
آن راجع به تعبیرات و اصطلاحات و رسوم و ظواهر و چگونگی
مقامات سیر و سلوک و امثال آن است.

۱. با فتح اوّل و تشدید لام.

۲. نظر دکتر طه حسین

دکتر طه حسین مصری در آیین‌های اسلام (ترجمه‌ی محمد ابراهیم آیتی، در صفحه‌ی ۲۷۳ و ۲۷۴) می‌گوید:

تصوّف [...] در آغاز به صورت ترک دنیا و زهدی بود که طرف‌داران آن زیاده‌روی کردند و رسول اکرم ﷺ آن را ناروا شمرد؛ چه عثمان بن مظعون را از رهبانیتش باز داشت و بر عبدالله بن عمرو بن عاص - که تصمیم گرفت تمام عمر روزه بگیرد و در خواندن قرآن زیاده‌روی می‌کرد سخت‌گیری نمود و می‌خواست اصحابش دین خود را سهل و آسان گیرند و آن‌ها را به یاد قرآن می‌آورد که خداوند برای ایشان، آسانی خواسته است نه دشواری و در دین، بر ایشان فشاری قرار نداده است. صحابه‌ای را که در روزه و نماز زیاده‌روی می‌کردند فرمود هم روزه بگیرند و هم افطار کنند و هم به پاخیزند و هم بخوابند و آن‌چه را خدا برای ایشان حلال کرده است، بر خویش حرام نگردانند. پافشاری پیغمبر ﷺ [در این امر، به آن‌جا رسید که قسمتی از عبادات خود را از اصحاب خود پنهان می‌داشت که مبادا کار عبادت بر آنان دشوار گردد و خود را به آن‌چه او انجام می‌دهد مقید سازند و بیش از حدّ طاقت، خود را به زحمت اندازند؛ آنان را نهی کرد که روزه‌ی وصال بگیرند و شب و روز، پشت سر هم امساک نمایند. چون به او گفتند: تو خود چنین می‌کنی؟ گفت: «من مانند شما نیستم و پیوسته از دست خدا می‌خورم و می‌نوشم»؛ یعنی خداوند در عبادت، نیرو و تحملی به او بخشیده که به آنان نداده است. علی‌رغم این سخت‌گیری پیغمبر، ترک دنیا معمول شد و دسته‌ای از مسلمانان شایسته، جز به آن‌که نرمی زندگی را رها کنند و در راه بندگی و بدگذرانی و ترک لذات، بر خود سخت‌گیری نمایند، تن ندادند. البته ترک دنیا به این صورت، اشکال مهمی ندارد؛ چه مردم اگر بتوانند زاهد شوند و از زهد آن‌ها، بدی‌ای به دیگران نرسد در این کار، آزاد می‌باشند؛ لیکن چیزی نگذشت که این ترک دنیا هنگامی که فرقه‌هایی پدید آمدند تغییر قیافه داد و تدریجاً بر دشواری و پیچیدگی

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۴۱

آن افزوده می‌شد تا آن‌که در اواخر قرن اول هجری، تصوّف از آن پدید آمد و هنگامی که ارتباط مسلمانان با فرهنگ‌های بیگانه شدت یافت، دشوارتر و پیچیده‌تر شد.

چیزی نگذشت که تصوّف تحت تأثیر آشنایی مسلمانان با فرهنگ هند و ایران (به‌خصوص فرهنگ یونان) قرار گرفت و ترک دنیا، از صورت کوشش در عبادت و زیاده‌روی در آن، به صورت چاره‌جویی برای متحدشدن یا پیوستن با خدا یا هم شناختن او از طریق اشراق درآمد.

سپس تصوّف به مذاهب باطنیان^۱ آمیخته شد و بیش از پیش، دشوار و پیچیده گشت و از آن‌چه مردم از شئون دینی می‌شناختند منحرف گردید و خود به صورت مذهبی جداگانه، بلکه مذهب‌هایی مورد اختلاف اختلاف‌کنندگان درآمد.

متصوّفه سخنانی گفتند که مورد انکار فقهاء و محدّثین و متکلمین قرار گرفت و بعضی از متصوّفه در اثر همین سخنان، سخت

۱. باطنیان فرقه‌ای از اسماعیلیّه هستند که می‌گویند: اسماعیل فرزند امام جعفر صادق علیه السلام در حیات پدرش فوت کرده است و پسر اسماعیل را - که محمد نام داشت - پس از امام صادق علیه السلام امام دانسته‌اند. فرقه‌ی دیگر اسماعیلیّه در قبال اینان، اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام را زنده و غایب دانسته و چشم به راه وی هستند؛ با این‌که مورّخان فوت او را در زمان خود امام صادق علیه السلام نوشته‌اند. فرقه‌ی اولی از این‌روی باطنیان نامیده شدند و کیش آنان باطنیه گفته شد که پیش خود، برای آیات قرآن و شرایع اسلام، تأویلی و باطنی قائل شدند.

بعضی نوشته‌اند: بنیادگذاران این کیش مجوس‌زاده بودند که به همان دین پدران خود گرایش داشتند؛ ولی به آشکارکردن آن از ترس مسلمانان دلیری نمی‌کردند. پس در قرآن و سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و احکام شریعت، تأویلاتی کردند و گفتند که معنی نماز دوستی امام آنان و حج، دیدار وی و پایداری در به‌جا آوردن خدمت اوست! مراد از روزه امساک از خوراک نیست؛ بلکه امساک از گشادن راز امام است! و زنا آشکارکردن راز او برخلاف عهد و پیمان با او می‌باشد و زناشویی با دختر و خواهر و می‌گساری و دیگر چیزهای ناروا را برای پیروان خود تجویز نمودند و اینان دین خود را - جز بر کسی که اطمینان کامل به گرایش او داشته باشند - آشکار ن[می]کنند؛ آن‌هم پس از سوگند به آن که راز آن را در نزد دیگری باز نگوید.

گرفتار شدند و گاه، کار گرفتاری آن‌ها به کشته‌شدن و بالای دار رفتن-
چنان‌که بر سر حلاج آمد- می‌کشید.

تصوّف منحصر به اسلام تنها نیست و در کیش‌های دیگر و
به‌خصوص کیش مسیحی نیز شناخته است؛ لیکن متصوّف‌های اسلام بر
خود و سپس بر مردم، زیاده‌روی و ستم کردند و کار تصوّف، پس از
شیوع نادانی و خفتگی، به انواعی از حقه‌بازی و دروغ‌کشید و شرّی
بسیار از آن به عموم مردم رسید.



سابقاً اشاره نمودیم که توسعه‌ی تصوّف و خروج آن از سادگی اوّل خود،
به التقاط از منابع مختلف غیر اسلامی بوده است.

آری، برای پیدایش تصوّف به معنی وسیع و کامل خود در اسلام، عوامل
عدیده [ای] خارج از تعلیمات اسلام گفته شده است.

و اکنون از ذکر کلمات مخالفین فلسفه و تصوّف و حتّی سخنان اشخاص
بی‌طرف در این باره صرف نظر نموده تنها به ذکر عباراتی از دکتر قاسم غنی
می‌پردازیم که این مرد- چنان‌که از تألیفاتش هویدا است- شیفته‌ی عرفان و
تصوّف و بسیار علاقه‌مند به عرفاء بوده و به آنان در حدّ اعلا با نظر تعظیم و
تکریم می‌نگریسته و او با این‌که گاه، بعضی آیات متشابه قرآنی را به نوبه‌ی خود
مؤثر در اصول و مبانی عرفان و تصوّف مسلمین دانسته است، با وجود این‌ها،
می‌بینیم در (صفحه‌ی ۹) جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام، چنین می‌نویسد:

منابع مهمّ خارجی تصوّف عبارت است از: دیانت مسیحی و
اعمال رهبانان و افکار هندی و ایرانی و بودایی که مخصوصاً از جنبه‌ی
ریاضت و ترک دنیا مؤثر بوده‌اند.

بعد، چیزی که تصوّف را به شکل فلسفه درآورد (یعنی به شکل
بحث و طریقه‌ی مخصوصی درآورد که وارد حلّ و بحث مسأله‌ی
خلقت شد و از خالق تا مخلوق را مورد صحبت قرار داد) بدون شک، تا
مقدار زیادی، فلسفه‌ی یونان مخصوصاً نوافلاطونی بوده است.

۳. تأثیر مسیحیت در تصوّف اسلامی

درباره‌ی تأثیر دیانت مسیحی در تصوّف اسلام در همین کتاب، مطالب مفصّلی دارد که از صفحات مختلف، بعض عبارات آن را نقل می‌نماییم:

دسته‌ای سرچشمه‌ی تصوّف اسلام را مسیحیت و رهبانیت شمرده‌اند.^۱

مدّت‌ها قبل از ظهور اسلام، افکار عرفانی در دیانت مسیح و یهود، تمکّن یافته بود و افکار و تعبیرات فیلون، حکیم یهودی^۲ - [که] در سال‌های اوّل قرن اوّل میلاد، با تورات، همان تأویلات و تفسیرات عارفانه‌ای را کرد که بعدها، صوفیه با قرآن کردند و نیز آراء فلوطین Plotin که در اصطلاح ملل و نحل اسلامی، شیخ یونانی نامیده شد و فلسفه‌ی نوافلاطونی، همه در مسیحیت رسوخ بسیار داشته است. جماعتی از مسیحیان به نام مرتاضین و توّابین و تارکین دنیا در همه جا می‌گشته‌اند.

[آن‌گاه برخی از گروندگان به زهدورزی را یاد می‌کنند] و [می‌افزاید]:

انتشار اسلام در سوریه و عراق و مصر، تماس مسلمان‌ها را با راهبین مسیحی بیش‌تر کرد و بهتر از پیش‌تر، به عادات و اعمال و افکار و گفته‌های آن‌ها وقوف یافتند و بسیاری از آن‌ها را پذیرفتند؛ به طوری که بعضی از دشمنان مسلمان صوفیه، در مقام سرزنش، آنان را متشبه به راهبین مسیحی شمرده‌اند [...]

پشمینه‌پوشی [...] - که [...] (به احتمال قوی) کلمه‌ی «صوفی» ناشی از آن است - از عادات راهبین مسیحی است که بعد، در صوفیه هم شیعار زهد محسوب شده است [...]. زندگی در صوامع و خانقاه [ها] نیز تا اندازه‌ای، تقلید به مسیحیان و راهبین است؛ حتّی در کتب تراجم احوال عرفاء نوشته‌اند که اوّل خانقاهی که برای صوفیه بنا شده، به دست یکی از امرای مسیحی بوده است.

۱. ولی خود دکتر [غنی] تنها مسیحیت را سرچشمه نمی‌داند.

۲. شرح مختصری درباره‌ی فیلون (Philon) بعد از این خواهد آمد؛ إن شاء الله تعالی.

از جمله، جامی در *نفحات الأُنس* در شرح حال ابوهاشم صوفی (از صوفیه‌ی قسمت اخیر قرن دوم هجری) نوشته:

اوّل کسی که وی را صوفی خواندند، وی بود و پیش از وی، کسی را به این نام نخوانده بودند و هم‌چنین اوّل خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند، آن است که به رَمَله‌ی شام کردند. سبب آن است که امیری ترسا به شکار رفته بود و در راه، دو تن را دید از این طایفه که فرا هم رسیدند و دست در آغوش یک‌دیگر کردند و هم آن‌جا بنشستند و آن‌چه داشتند از خوردنی، پیش نهادند و بخوردند. آن‌گاه برفتند. امیر ترسا را معامله و اُلفت ایشان را با یک‌دیگر خوش آمد. یکی از ایشان را طلب کرد و پرسید که: آن که بود؟ گفت: ندانم. گفت: تو را چه بود؟ گفت: هیچ چیز. گفت: از کجا بود؟ گفت: ندانم. آن امیر گفت: پس این اُلفت چه بود که شما را با یک‌دیگر بود؟ درویش گفت: این ما را طریقت است. گفت: شما را جایی هست که آن‌جا فرا هم آید؟ گفت: نی. گفت: من برای شما جایی سازم تا با یک‌دیگر آن‌جا فرا هم آید. پس آن خانقاه به رَمَله ساخت.

و نیز دکتر غنی می‌گوید:

حاصل آن‌که مسیحیت از راه مرتاضین و فرقه‌های سیار راهبین، مخصوصاً فرقه‌های سوریه‌ای-که در اطراف درگرددش بودند و غالباً، از فرقه‌ی نِسْطُورِیَه از فِرَقِ نِصاریِ بوده‌اند بسیار چیزها به صوفیه‌ی اسلام آموخته است.

۴. تأثیر افکار هندی و بودایی در پیدایش تصوّف در اسلام

در (صفحه‌ی ۱۵۵ تا صفحه‌ی ۱۵۷) جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام

می‌نویسد:

اگر عقیده‌ی آن‌هایی که تصوّف را زائیده‌ی افکار هندی و بودایی می‌دانند مبالغه باشد، لاقلاً، باید گفت که: از چیزهایی که تأثیر بسیار در تصوّف اسلامی داشته، افکار و آداب [و عادات] هندی و بودایی است. اسلام که به فاصله‌ی کمی بعد از ظهور، از حدود عربستان خارج شده به سرعت برق در هر جهت پیش می‌رفت. طولی نکشید که

به سرحدّ چین رسیده در زمان بنی‌امیه سِند را مسخّر نموده مناسبات تجارّتی و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و قبایلی که از حیث فکر و تمدّن و اخلاق، با مردم سایر قسمت‌های جهان فرق زیاد داشتند، برقرار ساخت.

از قرن دوم به بعد که مسلمان‌ها به نقل کتب سایر ملل پرداختند و دایره‌ی علوم وسعت یافت. مقداری آثار بودایی و هندی به عربی ترجمه شد که از جمله چیزهایی است راجع به تصوّف عملی؛ یعنی زهد و ترک دنیا و شرح عادات و رسوم در این باب، از هندی‌ها و بودایی‌ها.

اضافه بر نقل کتب هندی و بودایی در قرن دوم هجری و مناسبات تجارّتی و اقتصادی مسلمین با هندی‌ها، از اوایل حکومت بنی‌عبّاس، جماعتی از تارکین دنیا و دوره‌گردان هندی و مانوی در عراق و سایر ممالک اسلامی منتشر بودند و همان‌طور که در قرن اوّل، از رهبانان [در مأخذ: رهبان] سیّار مسیحی صحبت می‌شد، در قرن دوم هم ذکر تارکین دنیای سیّار دیگری به میان می‌آمد [در مأخذ: آید] که نه مسلمان‌اند و نه مسیحی! و جاحظ آن‌ها را رُهبان الرّنادقه می‌نامد و به موجب شرحی که می‌دهد، از زهاد مانویّه هستند.

جاحظ می‌گوید: این‌ها سیّاح‌اند و سیاحت برای آن‌ها در حکم توقّف و عزلت نستوریان است در صوامع و دیرها و این جماعت، همیشه دو به دو سیاحت و سفر می‌کنند؛ به‌طوری‌که تا انسان یکی از آن‌ها را دید، باید قطع کند که دومی هم چندان دور نیست و قریباً پیدا خواهد شد و عادت آن‌ها این است که دو شب، در یک محل ن خوابند و این سیّاحان دارای چهار خصلت‌اند: قُدس و طُهر و صدق و مَسکنت.

این سیّاحان، به نوبه‌ی خود در صوفیه‌ی مسلمان مؤثر شده‌اند و هم‌چنین سیّاحان و دوره‌گردها و مرتاضین بودایی در صوفی‌های مسلمان مؤثر واقع شده‌اند و آن‌ها هستند که سرگذشت بودا را منتشر ساخته او را سرمشق زهد و ترک دنیا معرفی کردند؛ به‌طوری‌که مرتاضین در نوشته‌های خود به عنوان سرمشق زهد می‌نویسند: امیر قوی شوکتی که پشت پا به دنیا زد و خود را آزاد ساخت، مرد راه بود. یا

آن‌که گفته‌اند: امیری در خور ستایش و احترام است که به زنی فقر در آید و این موضوع به اشکال مختلف، قصصی به وجود آورده است. نکته‌ی مهمی را که باید متذکر بود این است که متجاوز از هزار سال پیش از اسلام، مذهب بودایی در شرق ایران، یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه‌ها و پرستشگاه‌های معروفی داشته است و مخصوصاً صوامع بودایی بلخ، بسیار مشهور بوده است. در قرون اول اسلامی، بلخ و اطراف آن از مراکز بسیار مهم تصوف شده و صوفیان خراسان در تهوّر فکری و آزادنشی، پیش‌رو سایر صوفیان به‌شمار می‌رفته‌اند و عقیده‌ی فناء فی‌الله که تا اندازه‌ای مُقتبس از افکار هندی است^۱ - بیش‌تر به دست صوفی‌های خراسانی، از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر، ترویج می‌شده است.

و در (صفحه‌ی ۱۶۴ و ۱۶۵ و ۱۶۶) همان کتاب می‌گوید:

عقیده به فناء و محو شخصیت که صوفیه فناء و محو یا استهلاک می‌نامند ظاهراً در اصل، هندی است. انعدام و از میان بردن تعینات شخصی شرط محو شدن در خداست. از جمله شباهت‌های نزدیکی که بین بوداییان و مسلک تصوف هست، یکی ترتیب مقامات است که سالک به ترتیب و تدریج، از مقامی به مقام دیگر، بالا می‌رود تا به مقام فناء می‌رسد. در طریقه‌ی بوداییان، هشت مقام هست؛ یعنی راه سلوک عبارت از هشت منزل است؛ همان‌طور که اهل سلوک مسلمان در طی طریقت از مراحل مختلفی می‌گذرند؛ اگر چه جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات راه با یک‌دیگر فرق دارند و مسلم است که عوامل زمان و مکان و مذهب و نژاد و سایر خصوصیات به هر یک، رنگ مخصوصی زده؛ ولی در اصول، هر دو مشترک‌اند و از شباهت‌های تام و فراوان، می‌توان حدس زد که می‌بایستی از یک اصل و منبع ناشی شده باشند.

۱. و بیش‌تر اقتباس و تأثیر را از فلسفه‌ی نوافلاطونی می‌داند؛ چنان‌که خواهد آمد.

در هر دو طریقه، پیروان متوسّل به حصر فکر می‌شوند که صوفیه مراقبه و بوداییان دیانا^۱ می‌نامند و هر دو به طرف این اصل می‌روند که عارف و معروف یکی شود؛ حتی این‌که صوفی می‌گوید: شرک است که بگوئیم خدا را می‌شناسیم؛ زیرا نتیجه‌ی چنین حکمی اعتقاد به تعدّد مبدأ است و این خود، شرک است و همین منطق و نحوه‌ی استدلال بسیار شبیه است به عقیده‌ی عرفای هندی که می‌گویند: با عقل برهمن را شناختن کوشش بی‌فایده است و هرکس چنین عقیده داشته باشد، عقیده‌ی غلطی است؛ زیرا هر عرفانی مستلزم دو چیز است: یکی شخصی است که می‌شناسد (عارف) و دیگری موضوعی که مورد عرفان است (معروف).

صرف نظر از آداب و عادات و چیزهای جزئی که وارد تفصیل آن نمی‌شویم. قرائن مهمی است [در مأخذ: هست] بر این‌که ریاضت و مراقبه و تجرید عقلانی و ترک علایق، تا مقدار زیادی، در نتیجه‌ی تأثیر بودائیسیم است (تا این‌که باز می‌گویند): عقیده‌ی فناء صوفیه، یعنی عقیده‌ی گم‌شدن فرد در وجود کلی و یکی‌شدن شخص با آن‌که در اصطلاح عرفاء، اندکاک نامیده می‌شود. ظاهراً، از عقاید هندی است. و (در پاورقی صفحه‌ی ۱۶۶) می‌گوید:

به عقیده‌ی فون کرمر (Von Kremer)، خرّقه پوشیدن که رمز از فقر و انزواست؛ اگر چه خود صوفیه خرّقه را منسوب به پیغمبر می‌کنند ولی از رسوم هندی‌هاست^۲ و نیز به عقیده‌ی او، ذکر که با شکل و هیئت مخصوصی ادا می‌شود در اصل از عادات هندی است. سبک زندگی و مظاهر خارجی رفتار و روش صوفیه و تقسیم‌شدن به دسته‌های مختلف که از حدود یکصد و پنجاه هجری، هر دسته‌ای از صوفیان در محلّ مخصوصی جمع می‌شده مشغول

۱. Dyana .

۲. بعضی هم خرّقه‌پوشی را به تقلید از رهبانان مسیحی گفته‌اند و البته منافات ندارد که به

تقلید از هر دو فرقه بوده باشد.

مراقبه و سایر اعمال صوفیانه می‌شده‌اند در همه‌ی این چیزها، تقلید از هندی‌ها شده یا لااقل باید گفت: تأثیر هندی در این اعمال و عادات هست؛ همان‌طور که سیاحت و دوره‌گردی و از محلی به محلی رفتن، تقلید از هندیان است. حاصل آن‌که بسیار چیزها از این قبیل هست که نتیجه‌ی تأثیر حکمت نوافلاطونی و امثال آن نیست؛ بلکه هندی است.

۵. تأثیر فلسفه و علم کلام در تصوف اسلام

در صفحه‌ی ۱۶ همان کتاب می‌گوید:

[...] در اوایل حکومت عباسیان، افکار و آراء ملل مختلفی که اسلام آورده بودند و نیز علوم و آداب همسایگان متمدن ممالک اسلامی، وارد اسلام شد و ترجمه‌ی کتب فلسفی و علمی، مخصوصاً، فلسفه‌ی یونان پیش آمد و هم‌چنین عقاید و آراء زنادقه، یعنی کتب مانی انتشار یافت و هم‌چنین کتب مرقیون^۱ و ابن ذی‌صان به‌دست یک عده ترجمه و منتشر شد [و] افکار و آراء تازه‌ای در بین خواص مسلمانان انتشار یافت. در قبال فلاسفه که اهل بحث و پیرو دلیل و برهان بودند و در اوایل ظهور فلسفه در اسلام، کاری به شرع نداشتند و آزاد منشن‌تراز دوره‌های بعد بودند، فرق مختلفی پیدا شدند که مقصودشان، مطابقت قوانین حکمت بود با ظواهر شرع و آراء و مقالات این فرقه‌ی متکلمین، در الاهیات و مباحث ماوراء الطبیعه، در تمام طول قرون وسطی اساس و مناط عقاید متشرعین متفلسف بوده و هنوز هم هست. عقاید مختلفی متکلمین- که کمابیش در تحت تأثیر حکمت الاهی و حکمت ماوراء الطبیعه‌ی یونان و مقالات حکمای اسکندریه به‌وجود آمدند- به نوبه‌ی خود، در تصوف مؤثر واقع شده است. خلاصه، در بین همه‌ی این سرگرمی‌های فکری مسلمانان، پیشروان تصوف هم طرح اصول و مبانی عرفان می‌ریختند.

۱. Marcion فیلسوف نشر فی مصر و الشام و فارس تعالیم آل امرها إلى مذهب مانی.

حالا صوفیه‌ی دوره‌های بعد تا چه اندازه برای شرعی جلوه‌دادن تصوّف کوشیده و چه مایه رنج برده‌اند که برای قرآن، تفاسیر عرفانی موافق با مشرب خود پیدا کنند و چه رموز و بطونی برای آیات قرآنی قائل شده و گفته‌اند که معانی باطنی قرآن غیر از معانی ظاهری است و برای این منظور، چه مقدار احادیث بر له تصوّف به حضرت رسول [ﷺ] نسبت داده و گاهی به حکم الغایة تبرُّ الواسطة^۱ وضع کرده‌اند، کاری نداریم!

و در صفحه‌ی ۸۱ همین کتاب می‌گوید:

اولین ترجمه‌های علمی در اسلام به اواخر زمان بنی‌امیه برمی‌گردد و معروف است که سرجیوس (Sergius) نامی در زمان مروان، کتابی در طب ترجمه کرده است. قسمتی از کتاب‌های فلسفه از زبان یونانی و بعضی هم مثل منطق ابن‌مُفَعَّع از زبان پهلوی ترجمه شده است؛ و لیکن قسمت عمده، در اوایل، از زبان سُرِیانی و به توسط سُرِیانی‌هایی که به زبان عربی آشنا بوده‌اند ترجمه شده است و در حقیقت، اولین مأخذ و مرجع عرب در فلسفه‌ی یونان، کتب همین سُرِیانی‌ها بوده است.

در زمان منصور و رشید و مخصوصاً مأمون، جماعتی از فضایی عرب و خصوصاً جماعتی از سُرِیانی‌ها دست به کار ترجمه‌ی علوم مختلفی یونانی زدند؛ از قبیل طب و هندسه و هیئت و جغرافیا و شُعَب مختلفی فلسفه، از قبیل طبیعیات و الاهیات و منطق و نفس و سیاست و اخلاق.

در قرن دوم و سوم هجری، کتب افلاطون و ارسطو و اقلیدس (Euclide) و بَطْلَمِیوس و جالینوس و غیرهم در بین مسلمین شایع بود و جماعتی به نام اهل علم سرگرم این مباحث بودند؛ درس می‌گفتند؛ شرح

۱. یعنی (نیکویی) نتیجه و نهایت کار واسطه را (یعنی وسیله و سببی را که خود نیکو نبوده)

نیز نیکو می‌کند.

می‌کردند؛ تلخیص می‌نمودند. خلاصه، حیات خود را مخصوص درس و بحث فلسفه کرده بودند.

در شیمی و علم معادن و طب و وظایف الأعضاء، آثار ابتکاری هم از مسلمین دیده می‌شود؛ ولی در منطق و نفس و اخلاق، بیش‌تر ناقل بودند تا مبتکر و به این جهت است که قفطی در أخبار الحکما [ء]، نقله و مترجمین و متعلمین حکمت یونان را مُتَفَلِسِف می‌نامد و می‌گوید: بهتر آن است که فقط طالب حقیقت را فیلسوف بگوییم.

البته این نکته را باید در نظر داشت که معنای فیلسوف در مورد فلاسفه‌ی اسلام، مطابق با اصطلاح یونانی نیست؛ زیرا در یونان، مقصود از فیلسوف طالب حقیقت و جوئیای حکمت بوده؛ ولی در اسلام، پیروان فلسفه‌ی یونانی و مشتغلین به این فن را فیلسوف می‌نامیده‌اند.

اکثر فلاسفه‌ی اسلام معتقدات فلاسفه‌ی یونان را در همه‌حال قبول می‌کردند و مقام خود را نسبت به آن‌ها فقط مقام شارح و مفسر می‌دانستند و اگر مناقشه و بحثی در میان بود، بین پیروان دو طریقه‌ی مختلف فلسفی بود؛ مثلاً بین مشائین و اشراقیین.

و در صدر صفحه‌ی ۸۳ می‌گوید:

مشتغلین به فلسفه‌ی یونان به‌طوری نسبت به آراء فلاسفه‌ی یونان خاضع بودند که فارابی و سایرین چنین می‌پنداشتند که اسلام و قرآن حق است؛ فلسفه هم حق است و حق تعدد نمی‌پذیرد؛ پس واجب می‌آید که اسلام و فلسفه متفق باشند!

تا این‌که (در صفحه‌ی ۸۷ تا اواخر صفحه‌ی ۹۰) می‌گوید:

به‌طوری که از تواریخ فلسفه برمی‌آید، اول فلسفه‌ای که مسلمین با آن آشنا شده‌اند، افلاطونی جدید است که در آن ایام، در شام و در بین سُرّیانی‌ها زیاد شایع بوده. به‌اضافه، این فلسفه استعداد خاصی برای تطبیق با مبادی دین و مذهب داشته و مخلوطی است از شعب مختلف فلسفه و دین و تصوف.

رسوخ این فلسفه به‌حدی است که بعدها هم که مسلمین با

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۵۱

فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو آشنا شدند، باز با چشم افلاطونیان جدید به آن ناظر بوده‌اند.

غالباً می‌گویند: ابن‌سینا فقط به فلسفه‌ی ارسطو اشتغال داشته است. این حرف، تا حدّ معینی، صحیح است و در واقع، کتاب *شفاء و نجات* شیخ شرح فلسفه‌ی ارسطو است؛ و لیکن فلسفه‌ی افلاطونی هم در او رسوخ بسیار داشته است؛ مخصوصاً، در قسمت *الاهیات*، شباهت بسیاری بین آن‌چه که حکمت ارسطو پنداشته شده و عقاید *فلوطین* هست.

مسعودی در کتاب *التنبیه و الإشراف* می‌گوید: فلسفه‌ی شایع در زمان ما فلسفه‌ی فیثاغورث است و مقصود از آن، همان فلسفه‌ی افلاطونیان جدید است.

اول مسلمانانی که مشهور به فلسفه شد یعقوب کندی است که به لقب «فیلسوف العرب» ملقب است. این مرد با همه‌ی آشنایی که به فلسفه‌ی ارسطو داشته‌تابع نوافلاطونیان بوده است.

ابونصر فارابی مثل کندی تابع افلاطونی جدید است؛ بدون این‌که این اسم را شنیده باشد و با آن‌که معروف است که کتاب *نفس ارسطویی* دیده شده که در پشت آن، فارابی به خط خود نوشته: این کتاب را صد بار خوانده‌ام، باز همه‌جا آثار فلسفه‌ی نوافلاطونی آشکار است که غالباً به وسیله‌ی فرفورئوس شاگرد فلوطین، منتشر شده و از راه مترجمین به حکمای اسلام رسیده است. در زمان معتصم، یکی از نصارای لبنان یک جزء از *انثیده*^۱ فلوطین را به عربی ترجمه کرده و معلوم نیست چرا به نام حکمت الاهی ارسطو منتشر کرده است.

به طوری که گفته شد، اولین آشنایی عرب با فلسفه‌ی یونان از راه سریانی‌هاست و به وسیله‌ی مفسّرین اسکندرانی، یعنی اهالی اسکندریه، ارسطو را شناخته‌اند.

خلاصه، فلسفه‌ی ارسطویی که به دست عرب رسید، همان فلسفه‌ای است که فرفورئوس و پروکّلوس^۲ تدوین کرده‌اند. کتاب

۲. Proclus.

۱. اسم کتابی است Ennéades.

اثولوجیا ترجمه‌ی ابن‌ناعمه‌ی حمصی- که در حاشیه‌ی کتاب قیسات، در تهران به چاپ رسیده و به غلط، منسوب به ارسطوست- یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که تألیف فلوطین یا ملتقط از آثار اوست که در قرن سوم هجری، ترجمه‌ی عربی آن منتشر شده است.

۶. تأثیر افکار و آراء فلسفه‌ی نوافلاطونی در تصوّف اسلامی

یکی از آثار مهمّ افلاطونیان جدید نوشته‌هایی است که به غلط، به دیونیزیوس (Dionysius) شاگرد پوئیس رسول منسوب است و قاعدتاً متعلّق به یکی از عرفای پیرو نوافلاطونی، موسوم به استیفن بار سودائلی^۱ سوری است- که در اواخر قرن پنجم میلادی، معروف و مشهور بوده است- و مطابق شرحی که در دایرة‌المعارف بریطانیا داده شده، قسمت اوّل زندگی او در اِدس^۲ گذشته و شاید اصلاً، از اهالی آن‌جا بوده بعد به بیت‌المقدس رفته و در آن‌جا، به تبلیغ طریقه‌ی خود پرداخته و نیز برای نشر آراء خود، مکاتیبی به اِدس می‌فرستاده است. این شخص، تفاسیری بر تورات و سایر کتب آسمانی نوشته که از طرف بعضی از معاصرین معروفش، بدعت و کفر شمرده شده است؛ مخصوصاً دو مسأله از آراء او را کفر دانسته‌اند: یکی اعتقاد به این‌که مجازات گناه‌کاران در آخرت، برای مدّت مختصری است و دیگر عقیده‌ی وحدت وجودی او که می‌گفته: همه‌ی دنیا نسبت به خدا در حکم اشعه است نسبت به آفتاب؛ همه‌ی موجودات صادر از خداست و بالأخره به او باز خواهد گشت.

کتاب استیفن مرکب از پنج فصل است که نویسنده در اوّل، شرحی از اصل دنیا می‌نگارد و می‌گوید که: دنیا صادر از خیر محض

۱. Stephen Bar Sudhaile .

۲. اِدس (Edesse) - که اکنون آن‌جا را اورفا (Urfa) می‌گویند- شهری است در ترکیه واقع در بین‌النهرین. از قرن سوم تا پنجم [میلادی]، از شهرهای مشهور علمی بوده است که از اقطار و اطراف، محصلین بدان‌جا می‌رفته‌اند.

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۵۳

است و بعد، مقاماتی را شرح می‌دهد که: عقل و ذهن انسان باید از آن بگذرد تا به خدا متصل شود و بالأخره انسان به مقام *الکلّ فی الکلّ* خواهد رسید.

دیگر از محتویات کتاب این است که: در ابتدا، وجود محض و خالص، یعنی هستی صرف، بود که دنیا و روح و مادّه، همه از او صادر شد.

دیگر از مطالب این کتاب این است که: ذهن انسان در دنیا، در پی کمال خود بر می‌آید و از مقامات و احوال مختلفی گذشته تا به آن هستی صرف متحد می‌شود و بالأخره در آن هستی فانی شده و او می‌شود.

از این قبیل گفته‌ها که شباهت تام با گفته‌های صوفیه دارد و در هر کتاب از کتب صوفیه نظایر آن را می‌بینیم در کتاب استغنی دیده می‌شود که همه دالّ بر تأثیر شدید افکار و آراء فلسفه‌ی نوافلاطونی است در تصوّف اسلامی.

یک نسخه از کتاب استغنی که احتمال قوی دارد اصلاً، به زبان سریانی نوشته شده؛ نه آن که از یونانی ترجمه شده باشد در بریتیش میوزیوم (موزه‌ی بریتانیه) British Museum لندن موجود است و این نسخه که غالب سریانی‌ها آن را از استغنی دانسته‌اند به غلط، به شاگرد بولس رسول نسبت داده شده و ادّعا کرده‌اند که در قرن اول مسیحی نوشته شده است.

این کتاب به زبان لاتینی ترجمه شده و اساس تصوّف و عرفان قرون وسطی در مغرب اروپا بود و در شرق نیز نفوذ بسیار یافت؛ یعنی نسخه‌های فراوانی به زبان سریانی در شرق شایع شد و تفاسیر بسیاری بر آن نوشته شد و در اواسط قرن نهم میلادی، شهرت دیونیزیوس از عراق و شام تا اقیانوس اطلس را فراگرفت و کتاب او که به نام *کشف اسرار الاهی* معروف شد به عقیده‌ی بعضی، شرق و غرب را صوفی کرده؛ یعنی ترجمه‌های یونانی و لاتینی آن سبب پیداشدن اصول تصوّف اروپای غربی شده و ترجمه‌های سریانی آن در ملل اسلامی، یعنی در تصوّف مسلمین که در اول، زهد و ترک دنیا و اهمّیت دادن به

حیات اخروی بودم نفوذ شدید و تأثیر قوی نموده است. حاصل آن‌که این اصطلاحات و افکار و آراء، در بین مسلمان‌های غرب آسیا و مصر، از آن‌جا نفوذ یافت و اولین شکل منظم تصوف اسلامی از همین‌جا پدیدار شد.

یکی از معاریف صوفیان ذوالنون مصری است که بزرگان عرفا او را سر این طایفه شمرده‌اند و او اهل علم بوده و به طوری که ابن‌الدیم می‌گوید، کتبی تصنیف کرده و با آراء فلاسفه به خوبی آشنا بوده است. نتیجه آن‌که نئوپلاتونیسیم یعنی فلسفه‌ی نوافلاطونی اسکندریه همان رنگی را به تصوف اسلام زده که قبلاً به تصوف مسیحیت زده بود. از اشخاصی که تأثیر بسیاری در فلسفه‌ی اسلامی داشته‌اند اعضای جمعیت شبه سرّی هستند موسوم به إخوان الصفا که در بصره، در اواسط قرن چهارم هجری، جمع بوده [اند] که به قول خودشان، برای پاک کردن شریعت از جهالت و ضلالت، به نشر فلسفه پرداخته و معتقد بوده‌اند که: چون فلسفه‌ی یونانی و شریعت اسلام با هم آمیخته شود، کمال حاصل خواهد شد!

این جماعت پنجاه و یک رساله نوشته‌اند که در حکم دایرةالمعارف علوم و فلسفه‌ی آن عصر است و عبارت است از: آراء فیثاغوریون در عدد و ریاضی و اقوال ارسطو در حکمت طبیعی و قسمت مهم آن، مباحث نوافلاطونی و عرفان اسکندریه است. حتی ابوعلی سینا که بزرگ‌ترین معلم و شارح فلسفه‌ی ارسطو در اسلام محسوب است در قسمت الاهیات، روح عرفان و تصوفی نشان می‌دهد که از آثار فلسفه‌ی نوافلاطونی است.

و نیز دکتر غنی در (صفحه‌ی ۱۱۰ تا اواسط ۱۱۱) جلد دوم تاریخ تصوف در اسلام می‌گوید:

انتشار آراء فلوطین و پیداشدن فلسفه‌ی نوافلاطونی در بین مسلمین، بیش از هر چیزی، در تصوف و عرفان مؤثر بوده است؛ به این معنی که تصوف که تا آن وقت زهد عملی بود اساس نظری و علمی یافت.

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۵۵

چون در آراء نوافلاطونی دقت کنیم، می‌بینیم که برای صوفی زاهدی که از دنیا و هر چه در اوست به حکم آن که فانی است دل کنده و به آنچه باقی است دل سپرده، فلسفه‌ی فلوطین بسیار خوش‌آیند است؛ بلکه منتهای آرزوی خود را در آراء او می‌یابد!

موضوع وحدت وجود در فلسفه‌ی نوافلاطونی بیش از هر چیز، نظر صوفیه را جلب کرده است؛ زیرا وحدت وجودی، همه‌ی دنیا را آئینه‌ی قدرت حق می‌بیند و هر موجودی در حکم آئینه‌ای است که خدا در آن جلوه‌گر شده [باشد]؛ ولی این مرایا همه ظاهر و نمود است و هستی مطلق و وجود حقیقی خداست!

انسان باید بکوشد تا پرده‌ها را بدرد و خود را مورد جلوه‌ی کامل جمال حق قرار دهد و به سعادت ابدی برسد.

سالک باید با پر و بال شوق و عشق، به طرف خدا به پرواز آید و خود را از قید هستی خود که نمودی بیش نیست آزاد کند و در خدا که وجود حقیقی است محو و فانی سازد!

مولانا جلال‌الدین رومی بهترین مترجم و معرّف افکار فلوطین و فلسفه‌ی نوافلاطونی است و هر کس در دیوان و مثنوی این عارف بزرگ که در حکم دایرة‌المعارف عرفاست تتبع کرده باشد، تقریباً تمام مسائل فلسفه‌ی نوافلاطونی را در آن خواهد یافت.

دکتر غنی در این مورد، برای روشن شدن تأثیر عمیق حکمت نوافلاطونی در افکار و عقاید صوفیه، چند ورق از رباعیات و اشعار و غزلیات رومی را می‌نویسد تا این که در صفحه‌ی ۱۱۸ می‌گوید:

اما مثنوی مّلاّی رومی از همان بیت اوّل که:

بشنو از نی؛ چون حکایت می‌کند وز جدایی‌ها شکایت می‌کند!

تا پایان دفتر ششم که:

چون فتاد از روزن دل، آفتاب ختم شد؛ واللّٰه أعلم بالصّواب

که قریب بیست و شش هزار بیت است همه‌ی کتاب مملوّ از نکات و اشارات حکمت نوافلاطونی است که مولانا [ی] رومی رنگ قرآن و

حدیث به آن زده [و] به مذاق مسلمین در آورده و با بهترین اسلوب بیان کرده است.

و باز اشعاری از مثنوی و بعضی شعراء دیگر، در چند ورق برای شاهد و تبرک می‌نویسد و سپس در صفحه‌ی ۱۳۰ تا صفحه‌ی ۱۳۳ می‌گوید:

حاصل آن‌که عقاید نوافلاطونی از قبیل وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول و فیضان عالم وجود از مبدأ اول و گرفتاری روح انسان در بند بدن و آلودگی به آرایش‌های ماده و میل روح به بازگشت به وطن و مقر اصلی خود و راهی که برای بازگشت و اتصال با مبدأ اول باید پیمود و عشق و مشاهده و تفکر و سیر در خود و ریاضت و تصفیه‌ی نفس و وجد و مستی روحانی و بی‌خودی و بی‌خبری از خود و از میان بردن تعینات و شخصیت خود که حجاب بزرگ اتصال به خداست و عرفا در این موضوع گفته‌اند که: وجودك ذنب لا یقاس به ذنب و فناي كامل جزء در كل و امثال آن عقاید و آراء، تأثیر بسیار عمیقی در تصوف نظری اسلام نموده و در ادب ایران و عرب، سبب پیداشدن اشعار و لطایفی شده [است] که در حکم جواهر گران‌بهای ادبیات دنیا است.

از چیزهای مهمی که تصوف از نوافلاطونی اقتباس کرده و در آن، بحث بسیار کرده و آن موضوع را پرورش داده است، مسأله‌ی عشق به خداست که صوفی آن را مدار همه‌ی جد و جهدهای خود قرار داد (ه) و مابقی چیزها، از قبیل زهد و ذکر و ریاضت و مقامات مختلف سلوک، همه تابع این اساس شد (ه).

صوفی می‌خواهد با پر عشق، به خدا برسد. بنابراین، مَطْمَح نظر تصوف از فلسفه بالاتر و برتر است؛ زیرا غایت قصوای فلسفه و کمال مطلوب حکمت آن بود که انسان، شبیه به خدا که مثال خیر و کمال و جمال است بشود؛ در صورتی که تصوف می‌خواهد که انسان، در ذات الاهی محو و فانی شود و با این فنا، خدا شود.

پیداشدن این‌گونه افکار در تصوف که بعضی از آن‌ها صریحاً مخالف با عقیده‌ی توحید اسلامی است صوفیه را مورد تکفیر و مزاحمت فقها و متشرعین قرار داد و زندگی را بر آن‌ها دشوار کرد.

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۵۷

صوفیه که نمی‌خواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند از یک طرف، دست به تأویل و تفسیر عارفانه‌ی قرآن زده تصوّف را با اسلام توفیق دادند که (به‌طوری که در مبحث کتب و نویسندگان صوفیه خواهیم گفت) مخصوصاً در قرن چهارم و پنجم رایج شد و از طرف دیگر، متوسّل به رمز و سر شده خود را در بیان حقایق عرفانی، به تعبیرات مخصوص مقید ساختند؛ به این معنی که در پرده حرف می‌زدند و کلمات را در معانی مجازی و گاهی، مجاز بسیار دور به کار می‌بردند و پیروان تصوّف را به کتمان سر و لب فرو بستن توصیه نموده هر که را اسرار حق آموختند مَهْر کردند و دهانش دوختند تعلیم می‌دادند!

مرشد و قطبِ وقت در راهبری پیروان، نهایت درجه‌ی تسلط را به کار می‌برد؛ به‌طوری که هر چه پیر می‌گفت، بدون چون و چرا اطاعت می‌شد.

صوفیه را به خواصّ و عوام تقسیم کردند و هر فردی را مرشد، به تناسب حال و ظروف زمانی و مکانی و خصوصیات دیگر، تعلیم مخصوص و معینی می‌داد.

خلاصه به تدریج، عرفان را بسیار مرموز ساختند و هزاران اصطلاحات و تعبیرات مبهم و ذووجه و مستعدّ تفاسیر گوناگون به وجود آوردند.

از عشق خدایی با لغات و تعبیرات عشق مجازی سخن گفتند و فهم این رموز را به پختگی و دقت نظر اهل عرفان واگذار نموده می‌گفتند:

لیک داند هر که او را منظر است

کاین فغان این سری هم، زان سر است

حتّی عشق مجازی را هم به حکم المجازُ قنطرةُ الحقیقة مقبول شمردند؛ یعنی هر نوع عشقی را از باب این که مایه‌ی ذوق و حال و حاکی از وجد و شور و مؤید آن‌هاست مستحسن دانستند که:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است

عاقبت، ما را بدان شه رهبر است!

أوحداً للدين کرمانی، از عرفای قرن ششم، گفته است:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت

زیرا که ز معنی است اثر در صورت

این عالم صورت است و ما در صوریم

معنی نستوان دید؛ مگر در صورت

و نیز در صفحه‌ی ۱۵۰ می‌گوید:

در نتیجه‌ی تأثیر عمیق فلسفه‌ی نوافلاطونی و یک سلسله مؤثرات خارجی دیگر- که قریباً گفته خواهد شد^۱ - تصوّف به شکلی درآمد که مورد تکفیر واقع شد و جماعتی از بزرگان صوفیه به زحمت افتادند و بعضی به قتل رسیدند و این پیش‌آمدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را ذووجوه و مرموز ادا کنند [و] ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً، در صدد برآمدند که عرفان و تصوّف را به وسیله‌ی تفسیر و تأویل، با قرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهده‌ی این مهم، به‌خوبی برآمدند و پایه‌ی تأویل را به‌جایی گذاشتند که دست فیلون^۲ تأویل‌کننده‌ی تورات هم به آن نخواهد رسید و از آن به بعد، تصوّف و عرفان را اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه داده گفتند:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم!

۱. مرادش از قبیل عقاید بودایی و هندی است که ما قبلاً به اختصار نقل نمودیم.

۲. فیلون (Philon) تقریباً بیست سال قبل از میلاد، در اسکندریه متولد شده بعد از سال ۵۴ میلادی، کتاب او- که مخلوطی است از فلسفه‌ی افلاطون و تورات- شهرت یافت. مقصود فیلون یهودی و حکیم دیگر یهودی، آریستوبول (Aristobule) تفسیر تورات است. از جمله‌ی آراء فیلون یکی این است که: خدا یکی است و موجود مجرد است و اوّل صادر از خدا «کلمه» است. کلمه، واسطه‌ی بین خدا و عالم است. روح صادر از کلمه روح عالم است. [...]

فلسفه‌ی فیلون - که (می‌گویند): تأثیر بسیاری در نوافلاطونی و مسیحیت کرده- تفاسیر رمزی برای تورات قائل است؛ (مثلاً) آدم را به عقل و حوّا را به حسّ و مار را به لذّت تأویل نموده (است)!

(نقل از کتاب تاریخ تصوّف در اسلام، ج ۲)

۷. نظر دکتر غنی

خلاصه، نظر دکتر قاسم غنی و نوشته‌های او (چنان‌که مقداری از آن‌ها را ما از صفحه‌ی ۴۳ تا بدین‌جا نقل نمودیم) صریح است بر این‌که منابع مهمّ تصوّف اسلامی عبارت است از: مسیحیت و ژهبانیت و افکار و آداب هندی و بودایی و ایرانی و فلسفه‌ی یونان؛ مخصوصاً نوافلاطونی.



در این‌جا، مناسب است که درباره‌ی بودا و فلسفه‌ی نوافلاطونی، به اختصار شرحی ذکر شود.

۸. شرحی درباره‌ی بودا و عقیده‌ی او

بودا^۱ در اواسط قرن ششم قبل از میلاد، متولّد شده و سرگذشت مفصّلی به اختلافاتی برای او نقل می‌کنند؛ چنان‌که شبیه آن را عرفا برای ابراهیم ادهم در کتب تراجم احوال عرفا می‌نویسند و به قول دکتر غنی، در کتب اسلامی سرگذشت بودا به عنوان **یوذاسف و بلوهر** منتشر است که از جمله در اواخر جلد هفدهم بحار الأنوار می‌باشد.

به عقیده‌ی بودا که امروز قریب پانصد میلیون از مردم چین و ژاپن و آنام و سیام و کره و تبت و بیرومانی و هند و ترکستان و غیره پیرو مذهب او هستند شرّ و درد از عالم وجود، جدانشدنی است و **نجات** عبارت از این است که انسان به وسیله‌ی علم الاهی و پرهیز از گناه و صدقه و اعمال خیر و تفکر و مراقبه، خود را از جهلی که مولّد شهوات و میل‌ها و هوئی و هوس‌هاست آزاد سازد و به درجه‌ای از کمال برسد که در پناه رحمت کامل **نیروانا** بیارامد.

نیروانا (Nirvana) لغت سانسکریت [است] که شوپنهاور فیلسوف آلمانی به همان معنی اصلی هندی وارد زبان‌های اروپایی ساخت. نیروانا به معنی خاموش ساختن و از میان بردن و فناست و در

۱. شرح مزبور از کتاب تاریخ تصوّف در اسلام اقتباس شده است.

اصطلاح بودا، به معنی مرگ به اراده است؛ یعنی پشت پا زدن به اَضغاث و احلامی [درست: اَضغاثِ احلامی] که حیات و حس نامیده می‌شود و [ما آن را] به اشتباه، سعادت می‌شمیریم و در پی آن دوان‌ایم...

بودا چهار حقیقت بزرگ تعلیم می‌داد:

اول آن‌که رنج ملازم زندگی و غیرمنفک از آن است و این حقیقت، از راه تسلسل علل و معلولاتی که در عالم وجود حکم فرماست، ثابت می‌گردد.

دوم آن‌که علت رنج و درد میل است. هر خواستنی همراه با ترس و دغدغه و بدبختی است؛ زیرا خواستن در حکم سم مهلکی است که هزاران درد از آن زاییده می‌شود.

سوم آن‌که برای از میان بردن رنج و درد، باید به این شیخ موهومی که حیات نامیده می‌شود و به میل و خواهش نفس - که منبع همه‌ی بدبختی‌هاست - پشت پا زد و از راه نیروانا، یعنی فنا و مرگ به اراده، حیات لغزنده و متغیر را به حیات ثابت غیر متغیری مبدل ساخت. چهارم آن‌که راه وصول به نیروانا، زهد کامل و فرونشاندن هر میل و خواهش است.

اساس اخلاقی که بودا تعلیم می‌دهد این است که باید از خود جدا شد و خود را رها ساخت؛ یعنی از خود گذشت و هر خواستنی را در خود محو کرد.

[...] در طریقه‌ی بوداییان، هشت مقام است [در مأخذ: هست] (یعنی راه سلوک، عبارت از هشت منزل است)؛ همان‌طور که اهل سلوک مسلمین در طی طریقت، از مراحل مختلفی می‌گذرند؛ اگرچه جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات راه با یک‌دیگر فرق دارند.

۹. شرحی درباره‌ی فلسفه‌ی نوافلاطونی^۱

کلیه‌ی فلسفه‌ای که به افلاطونیان اخیر منتسب است و در واقع باید حکمت اشراقی و عرفان نامید، مربوط به فلوپتین نامی است از یونانیان مصر که اصلاً رومی بوده و در اسکندریه، درک خدمت امونیوس ساکاس^۲ نموده و به برکت همدمی او، از فلسفه و عرفان بهره‌مند و خواهان آشنایی با حکمت ایرانیان و هندی‌ها گردیده و برای این مقصود، همراه گردیانوس^۳ امپراتور روم که با شاپورین اردشیر ساسانی جنگ داشت به ایران آمد و در بازگشت، به روم رفته آن‌جا ماند و تعلیم و ارشاد کرد تا در سال ۲۷۰ میلادی درگذشت.

بسیار کسان به او ارادت می‌ورزیدند که از جمله گالیانوس^۴ امپراتور روم و زوجه‌ی او بودند. نزد مریدان و پیروان، مقامی ارجمند داشت و صاحب کشف و کرامت‌اش می‌دانستند. در این‌که سالک و مرتاض بوده حرفی نیست. زندگانی دنیا را به چیزی نمی‌شمرد و هیچ‌گاه از کسان و خویشان و متعلقات دنیوی، گفت‌وگویی به‌میان نمی‌آورد. از گفتن روز و ماه ولادت خویش که می‌خواستند عید بگیرند خودداری می‌کرد [...]

فلوپتین تا دیرگاهی به تعلیم شیفاهی اکتفا نموده به تصنیف کتب نمی‌پرداخت. عاقبت به اصرار دوستان، فلسفه‌ی خود را در پنجاه و چهار رساله، به تحریر درآورد و قرفوریوس صاحب رساله‌ی ایساغوجی که از مریدان خاص او بود آن را در شش مجلد، هر یک مشتمل بر نه رساله، مرتب نمود و از این رو، آن تصانیف رسالات نه‌گانه نامیده شده است.

فلوپتین وحدت وجودی است؛ یعنی حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را اصل و منشأ کل وجود می‌شمارد. موجودات را جمعاً

۱. نقل از سیر حکمت در اروپا، جلد نخستین، نگارش مرحوم فروغی.

۲. Ammonius Saccas.

۳. Gordien.

۴. Gallien.

تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می‌پندارد که در قوس نزول، عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می‌کند و در قوس صعود، به حسّ و تعقل و اشراق و کشف و شهود نائل می‌شود [...]

فلوطين از مبدأ و مصدر کل، گاهی تعبیر به احد می‌کند [و] زمانی به خیر [و] وقتی به فکر مجرد یا فعل تام؛ اما هیچ‌یک از این تعبیرها را تمام نمی‌داند و هر تعبیر و توصیفی را مایه‌ی تحدید و تصغیر او می‌خواند که او برتر از وصف و وهم و قیاس است؛ حتی این‌که او را وجود نمی‌گوید و برتر از وجود و منشأ وجود می‌شمارد و می‌گوید: برای وصول به او، باید از حسّ و عقل تجاوز نمود و به سیر معنوی [و] کشف و شهود متوسّل شد. هر چند فکر و تعقل نردبان عروج به سوی حقّ است؛ اما برای رسیدن به او کوتاه است و وارد حرم قدس نمی‌تواند بشود [...]

مبدأ نخست چون کامل است و بخل و دریغ ندارد البتّه فیاض و زاینده است [و] پدر موجودات و مصدر آن‌هاست. زایش می‌کند؛ هم‌چنان‌که خورشید نور می‌پاشد و جام لبریز تراوش می‌نماید و فرزند بلاواسطه‌ی او- یعنی آن‌چه بدو از او صادر می‌شود در مراتب کمال به او نزدیک است؛ اما البتّه به پایه‌ی او نیست.

آن صادر اول، عقل است و عالم معقولات (زیرا که عاقل و معقول متحدند) و او وجود است؛ زیرا چنان‌که گفتیم، مبدأ و مصدر برتر از وجود است و صور کلیّه (به قول افلاطون، مُثُل) در این عالم‌اند و به عقیده‌ی فلوطين، نه تنها کلیّات یعنی اجناس و انواع، دارای مُثُل می‌باشند؛ بلکه هر فردی از افراد محسوس، در عالم معقولات مثالی دارد.

خلاصه، این عالم نور و صفاست و معقولات با وجود کثرت، واحدند. هر یک همه‌اند و همه یکی هستند و عقل آن‌ها را بی‌واسطه، یعنی به اشراق و شهود درمی‌یابد. به عبارت دیگر، نخستین آیینی احدیّت، عقل است و معقولات، نخستین مظهر او می‌باشند.

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۶۳

این صادر اوّل، خود مصدر نیز هست و آن چه از او صادر شده، نفس است که برای ادراک معقولات، به تفکر و استدلال و تفکیک و تحلیل احتیاج دارد و در جنب عقل، مانند ماه است نسبت به خورشید که روشنایی از او کسب می نماید.

احدیّت (که او را خیر و فعل مجرّد یا مبدأ و مصدر اوّل نیز می خوانند) و عقل (یا عالم معقولات که از او به وجود نیز تعبیر می کند) و نفس (یا روح) اقلیم سه گانه می باشند و هر یک به قدر مرتبه ی خود، لاهوتی هستند. عقل واسطه ی میان ذات احدیّت و نفس است و نفس واسطه ی میان مجرّدات (عالم روحانی) و محسوسات (عالم جسمانی) می باشد.

هم چنان که عقل کلّ شامل معقولات و کلیّه ی عقول است (مثلاً افلاطونی و صور کلیّه ی ارسطو)، نفس کل هم، منشأ نفوس جزئیّه و شخصیّه و شامل آن ها است و هر چند که هر نفس، برای خود استقلال دارد، با نفس کل نیز متحد است.

در هر حال، نفس مایه ی حیات و حرکت می باشد و هر چه در عالم متحرک است دارای نفس است. به عبارت دیگر، نفس کل در اجسام و ابدان حلول نموده و هر یک از آن ها به قدر استعداد، بهره از آن یافته و به این طریق، نفوس جزئیّه صورت پذیرفته است؛ اما جسم که آخرین و ضعیف ترین پرتو ذات احدیّت است صورتی است که در ماده قرار گرفته است.

حقیقت اجسام همان صورت است که مایه ی وجود آن ها است و ماده (هیولی) همان قوه ی غیر متعیّنی است که پذیرنده ی صورت است. صورت جنبه ی وجودی جسم و ماده جنبه ی عدمی آن است و بنابراین، عالم جسمانی مُدبذب بین وجود و عدم است؛ این است که دائم در تغییر و تبدیل می باشد و در واقع، شدن است؛ نه بودن [...]

نفس انسان از زیبایی و صور محسوس و معقول، نظاره و مشاهده می خواهد؛ اما هنوز آرام نمی گیرد و بی قرار است و آن چه مطلوب حقیقی اوست، خیر یا وحدت است و به مشاهده ی او قانع نیست؛ بلکه وصال او را طالب و جوای اتحاد با اوست؛ چه وطن

حقیقی ما وحدت است. آرزوی ما بازگشت به آن میهن می‌باشد و سیر به سوی آن با قلم سر، میسر نیست؛ چشم سر را باید بست و دیده‌ی دل را باید گشود؛ آن‌گاه دیده می‌شود که آن‌چه می‌جوییم از ما دور نیست؛ بلکه در خود ماست و این وصال یا وصول به حق، حالتی است که برای انسان دست می‌دهد و آن بی‌خودی است. در آن حالت، شخص از هر چیز، حتی از خود بیگانه است. بی‌خبر از جسم و جان؛ فارغ از زمان و مکان؛ از فکر مستغنی [و] از عقل وارسته (است)؛ مست عشق است و میان خود و معشوق، یعنی نفس و خیر مطلق، واسطه نمی‌بیند و فرق نمی‌گذارد و این عالمی است که در عشق مجازی دنیوی، عاشق و معشوق به توهم در پی آن می‌روند و به وصلی یک‌دیگر، آن را می‌جویند؛ و لیکن این عالم، مخصوص به مقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق به بدن دارد تاب بقای در آن حالت نمی‌آرد و آن را فناء و عدم می‌پندارد.

الحاصل، آن عالم دمی است و دیر دیر دست می‌دهد و فلوطین مدّعی بود که در مدّت عمر، چهار مرتبه آن حالت دیده و این لذّت چشیده است.

۱۰. نظر محمدعلی فروغی

خلاصه، مرحوم فروغی در جلد نخستین سیر حکمت در اروپا می‌گوید:

[...] اما این‌که آیا عرفا و اشراقیون ما مشرب عرفان را از فلوطین و پیروان او دریافته یا مستقیماً از منابعی که فلوطین اقتباس نموده گرفته‌اند، این مسأله‌ی غامضی است^۱ که حلّ آن اگر ممکن باشد محتاج به تفحص بسیار است.

نظر به کمال شباهت حکمت افلاطونیان اخیر با تعلیمات عرفانی و تصوّف مشرق‌زمین و به ملاحظه‌ی این‌که در ماه‌هی ششم

۱. از کلام فروغی چنین به دست می‌آید که احتمال این‌که عرفاء و اشراقیون ما، در اصل، مشرب عرفان را از اسلام اقتباس نموده باشند، هیچ در بین نیست.

میلادی، جمعی از حکمای یونان-که از افلاطونیان اخیر بودند- به ایران آمدند، بعضی از محققین بر این شده‌اند که عرفان و تصوّف ما از آن منبع بیرون آمده است؛ اما از آنجا که می‌دانیم فلوطین خود برای استفاده از حکمت مشرق، به ایران آمده و از گفته‌های دانشمندان و اشراقیون اسلامی هم برمی‌آید که در این کشور، از دیرگاهی، حکمایی بوده‌اند که در مسلک اشراق قدم می‌زده‌اند، می‌توان تصوّر کرد که افلاطونیان اخیر عقاید خود را از دانشمندان مشرق گرفته باشند.

اشاراتی [را] که بعضی از نویسندگان یونان به مرتاضین هند کرده و ایشان را حکمای عریان خوانده‌اند نیز می‌توان مؤید این نظر دانست.

افلاطونیان اخیر یعنی پیروان فلوطین، بسیار بوده و بعضی از ایشان در حکمت، مقام بلند داشته‌اند؛ اما جماعتی هم در عقاید باطنی و سرّی مبالغه کرده به اُرداد و اذکار پرداختند؛ بلکه به طلسم و سحر و جادو نیز اشتغال یافتند و معجزات و کرامات و خوارق عادت را پیشه‌ی خود ساختند.

۱۱. نظر سید شهاب‌الدین نجفی

علامه‌ی بارع و فقیه جامع آیه‌الله سید شهاب‌الدین نجفی- اطلال الله بقاءه- از سطر اخیر صفحه‌ی ۱۸۳ تا پایان صفحه‌ی ۱۸۵ تعلیقات جلد اول إحقاق الحق می‌نویسند:

عندي أنّ مصيبة الصوفيّة على الإسلام من أعظم المصائب
تهدّمت بها أركانها و انثلمت بنيانها. و ظهر لي بعد الفحص الأكيد و
التجوّل في مضامير كتبهم و الوقوف على ما في خبايا مطالبهم و
العثور على محبّياتهم بعد الاجتماع برؤساء فرقههم، أنّ الداء سرّی إلى
الدين من رهبة التصاری؛ فتلقاه جمع من العامة، كالحسن البصريّ و
الشّبليّ و معروف و طاوس و الزُّهريّ و جُنيد و نحوهم، ثمّ سرّی

منهم إلى الشيعة حتى رقوا شأهم و علت راياتهم بحيث ما أبقوا حجراً على حجرٍ من أساس الدين! أولوا نصوص الكتاب و السنّة و خالفوا الأحكامَ الفطريّة العقلية و التزموا بوحدة الوجود بل الموجود و أخذ الوجهة في العبادة و المداومة على الأوراد المشحونة بالكفر و الأباطيل التي لفقتها رؤسائهم، و التزمهم بما يُسمونه بالذُكر الخفيّ القلبيّ، شارعاً من يمين القلب، خاتماً بيساره، معبراً عنه بالسفر من الحق إلى الخلق تارة و النزول من القوس الصعودي إلى النزولي أخرى، و بالعكس، معبراً عنه بالسفر من الخلق إلى الحق و العروج من القوس النزولي إلى الصعودي أخرى، فيا لله من هذه الطامات! ... و رأيت بعض من كان يدعي الفضل منهم يجعل بضاعة ترويح مسلكه أمثال ما يعزى إليهم عليهم السلام: «لنا مع الله حالات فيها هو نحن و نحن هو!» و ما درى المسكين في العلم و التثبّع و التثبّت و الضبط أن كتاب مصباح الشريعة و ما يشبهه من الكتب المودعة فيها أمثال هذه المناكير، ممّا لفقتها أيادي المتصوفة في الأعصار السالفة و أبقتها لنا تراثاً...

ثم إن شيوخ التصوف و بناء الخانقاهات كان في القرن الرابع، حيث أن بعض المرشدين من أهل ذلك القرن لما رأوا تفنن المتكلمين في العقائد فآقتبسوا من فلسفة فيثاغورس و تابعيه في الإلهيات قواعد، و أنزعوا من لاهوتيات أهل الكتاب و الوثنيين جملاً و ألبسوها لباساً إسلامياً فجعلوها علماً مخصوصاً ميزوه باسم علم التصوف أو الحقيقة أو الباطن أو الفقر أو الفناء أو الكشف و الشهود، و ألفوا و صنّفوا في ذلك كتباً و رسائل. و كان الأمر كذلك إلى أن حلّ القرن الخامس و ما يليه من القرون، فقام بعض الدعاة في التصوف فرأوا مجالاً و رحباً و سيعاً لأن يحوزوا بين الجهّال مقاماً شامخاً كمقام

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۶۷

التَّبَوُّةُ بل الألوهية، باسم الولاية و الغوثية و القطيبة بدعوى التصرّف في الملكوت بالقوة القدسيّة، فكيف بالتأسوت! فوسّعوا فلسفة التصوّف بمقالاتٍ مبنية على مزخرف التأويلات و الكشف الخياليّ و الأحلام و الأوهام، فألفوا الكتب المتظاهرة الكثيرة ككتاب التعرف، و الدلالة، و الفصوص، و شروحه، و التفحات، و الرّشحات، و المكاشفات، و الإنسان الكامل، و عوارف المعارف [در متن: العوارف و المعارف]، و التأويلات، و نحوها من الزُّبر و الأسفار المحسّوة بحكايات مكدوبة و قضايا لا مفهوم لها البتّة...

فلما راج متاعهم و ذاع ذكرهم و راق سوقهم تشعبوا فرقا و شعوبا و أغفلوا العوامّ و السّفلة بالحديث الموضوع المُفترى: الطُّرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق! ... عصمنا الله و إيّاكم من تسويلات نسجة العرفان و حبكة الفلسفة و التصوّف، و جعلنا و إيّاكم ممّن أناخ المطيئة بأبواب أهل بيت رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و لم يعرف سواهم؛ آمين، آمين!

۱۲. نتیجه‌ی جمیع منقولات گذشته

حاصل، از مراجعه به تاریخ و تحقیقات نویسندگان چوّن آیه‌الله سیّد شهاب‌الدین نجفی و دکتر طه حسین مصری و فروغی و حتّی از معتقدین و علاقه‌مندان سرسخت به تصوّف و عرفان، چوّن دکتر غنی و لا اقل ده‌ها نویسنده‌ی دیگر، چنین به دست می‌آید که: تصوّف (زائد از معنی زهد صحیح و تهذیب نفس) را در اسلام، تقریباً عوامل و فرهنگ‌های خارج از اسلام به وجود آورده است. پس این امر را در صدق این قبیل سخنان بزرگان صوفیه و عرفا:

تصوّف و بالأخص توحید عرفانی عبارت است از باطن و مغز قرآن و لبّ و عصاره‌ی احادیث و نتیجه‌ی کشف و شهود است که

اولیاء الله، از راه تصفیه‌ی باطن و تزکیه‌ی نفس و ریاضت، مستحقّ این موهبت الاهی شده و مورد خواطر ربّانی و ملکی گشته‌اند

و به گفته‌ی بعضی: ایضاً مقتضای برهان و دلیل عقلی است تحقیقاً و شدیداً به شک می‌اندازد؛ چون آنان را معصوم از خطا و اشتباه نمی‌دانیم.^۱

باری، این امر موجب می‌شود که ما خودمان، برای روشن شدن مطلب توحید- که عمده‌ی هدف کتاب ما و هدف نهایی و مشترک طریقه‌ی عرفاء و صوفیان است- در مدارک آنان از [قبیل] مکاشفات و دلیل و برهان عقلی و دلیل نقلی (قرآن و احادیث) به یاری خداوند متعال، تحقیق و رسیدگی عمیقی بنماییم تا حقیقت را یافته [باشیم] و دانسته از آن پیروی کنیم و به‌زودی- *إن شاء الله تعالی*- در این مرحله وارد خواهیم شد.



و اینک، به جهت توسعه‌ی اطلاعات در اطراف و امور تصوّف، قبلاً به ذکر مطالبی می‌پردازیم و در مطلب نهم (بلکه دهم) به مقصود اصلی کتاب وارد می‌شویم.

۱. و چگونه در صدق دعای و گفتار بزرگان عرفاء، به شک و شبهه نیفتیم؛ با این‌که فقهاء هم- که همیشه حامی و حافظ دین بوده‌اند و جز اخذ معالم و تعالیم دین و نشر آن‌ها، همی نداشته‌اند- نوعاً در هر زمان، با توحید آنان مخالفت ورزیده‌اند؟ حتی شخصیت جامع معقول و منقول آیه الله العظمی علامه‌ی حلی رضوان الله علیه- که دارای بیست و چهار تألیف، به‌خصوص در فنّ فلسفه و منطق بوده و مجموعاً بیش از پانصد تألیف، در فنون مختلف اسلامی داشته است- در کتاب *كشف الحقّ و نهج الصدق و الصواب* (در مبحث خامس از مسأله‌ی ثالثه) درباره‌ی توحید عرفا و صوفیه یعنی وحدت موجود، صریحاً حکم به کفر و الحاد می‌نماید.

مطلب یکم، دلیل پیشرفت تصوّف در اسلام

بنابر آنچه گذشت- که فرهنگ‌ها و عوامل خارجی منشأ عمده‌ی پیدایش تصوّف اسلامی شده است (نه تعلیمات و فرهنگ خود اسلام)- این سؤال پیش می‌آید: پس چه شد که در جمیع اعصار، تصوّف بین مسلمین، انتشار و رواج کامل پیدا نموده است؟

دکتر غنی در کتاب تاریخ تصوّف در اسلام (از صفحه‌ی ۱۷۴، ج ۲)

می‌نویسد:

أما دلیل واقعی انتشار تصوّف و تعلیل طبیعی آن [سخنی] است
که ابن‌الجوزی^۱ می‌گوید:

سبب اقبال مردم به تصوّف این است که مدح زهد در نفوس
جای‌گزین شده بوده است و پارسایی را بزرگ‌ترین چیزها می‌شمرده‌اند
و چون صورت ظاهر صوفیان را موافق زهد یافتند و نیز کلام آن‌ها را
لطیف و رقیق دیدند، به آن‌ها گرویدند؛ در حالی که روش قدماء
برخلاف صوفیه، خالی از خشونت و خشکی نبوده است؛ به‌اضافه
تصوّف هم ظاهرش آراسته به پاکیزگی و تعبد و زهد است و هم باطناً
راحت طبع می‌بخشد و آن خشکی را ندارد که از سماع و امور ذوقی
جلوگیری کند.

دیگر از علل محبوبیت صوفیه و انتشار تصوّف آن است که این
فرقه در اول امر، از آن‌هایی که سرگرم کارهای دنیا هستند، احتراز
می‌جستند.

سپس دکتر غنی می‌گوید:

خلاصه‌ی حرف ابن‌جوزی این است که نقطه‌ی حسّاس در ذهن
مسلمین قرون اول اسلام، زهد دوستی بوده [است و] صوفیه آن نقطه‌ی
حسّاس را یافته‌اند؛ به‌اضافه، خشونت ظاهری فقهاء سبب گرایش مردم

۱. ابوالفرج عبدالرحمان بن الجوزی بغدادی متوفی در سال ۵۹۷ در کتاب تلبیس ابلیس،

به تصوّف شده است.

مهم‌ترین علت پیش‌رفت تصوّف این است که: تصوّف با قلب و احساسات کار دارد نه با عقل و منطق! و بدیهی است که عقل و منطق سیلاح خواصّ است [و] اکثر مردم از به‌کاربردن آن عاجزند و ملول می‌شوند. نقطه‌ی حسّاس انسان قلب اوست و سخنی پیش‌رفت کلی می‌کند که ملایم با احساسات و موافق با خواهش‌های قلب باشد.

با عاقلان بگویی که ارباب ذوق را

عشق است ره‌نمای؛ نه اندیشه رهبر است

صوفی تمام دین و مذهب را برای تصفیه‌ی قلب و زدودن زنگار آن می‌خواهد. [او] با عشق سر و کار دارد و اگر به استدلال هم می‌پردازد، با قلب و احساس استدلال می‌کند؛ نه با کله و فکر. آن‌چه را که فقیه خشک و عالم موشکاف با خشونت و کندی باید به آن برسد، صوفی با پَر عشق و مدد ذوق و نیروی شور و شوق می‌خواهد از آن بگذرد و بالاتر رود و آن‌چه اندر وهم ناید آن شود.

چون مذهب صوفی عشق و مایه‌ی او ذوق و احساس است، کلامش رقیق و لطیف و مؤثر می‌شود. این است که زبان تصوّف، مانند نغمات دلکش موسیقی، خوش‌آهنگ و دل‌پذیر شده است.

(تا این‌که در صفحه‌ی ۱۷۶ می‌گوید:)

حاصل آن‌که یکی از علل مهمّ شیوع تصوّف، زبان ادبی دلکش صوفی است که آثار ادبی لطیف و جذاب پرورانده و با عشق و شور، مردم را متأثر ساخته و احساسات و عواطف رقیق آن‌ها را برانگیزانده است.

مؤلف می‌گوید: امور ذیل را می‌توان در پیش‌رفت تصوّف در میان مسلمین مؤثر دانست:

الف: (چنان‌که از سخنان دکتر غنی معلوم شد) موافقت کلام صوفی با ذوق و احساسات مردم؛ چونان نغمات دلکش موسیقی- که خوش‌آهنگ و

دل‌پذیر است. به‌ویژه چون غالباً با اشعار و غزلیات ادا می‌شود.

ب: تقیّد به زهد و آداب و دستورات شرع در بدایت امر که اهل ایمان را به خود متوجّه می‌سازد.

ج: وارستگی از جمیع قیود و تکالیف پس از رسیدن به حدّ کمال؛ جز برای کسانی که مبعوث به رسالت و مأمور به تربیت خلق می‌شوند.

د: دعوی حصول مکاشفه و وصول به حقیقت از سلوک طریقت تصوّف و به عبارت دیگر، دعوی کشف اسرار ناگفتنی [ای] که تا کسی به راه آنان سلوک نکند، آن اسرار [را] نخواند و نبیند.

پیداست که این‌گونه دعاوی، در پاره‌ای از نفوس، تأثیر عجیبی نموده و بر اثر حسّ کنجکاوی و یا از جنبه‌ی خودخواهی و برای دارا شدن امتیازی در اجتماع، به طرف این هدف مجهول، کشانده می‌شوند.

ه: دعوی کرامات و امور خارق عادات برای مشایخ و رهبران طریقت.

و: دعوی مطابقت اصول تصوّف با قرآن و حدیث.

ز: دعوی بعضی اعظام و اکابر به این‌که سلوک علمی نیز ما را به توحید تصوّف مؤدّی می‌باشد.

ح: سیاست و یا اعتقاد و تمایل بعض خلفاء و حکام به تصوّف.

راجع به هریک از امور و دعاوی مذکور، ضمن این کتاب، شرحی دیده خواهد شد. إن شاء الله تعالی. جز امر اوّل (که به وضوح و به آن‌چه از کلام دکتر غنی در صفحه‌ی قبل گذشت، اکتفا می‌شود) و نیز امر اخیر (که از تتبّع در تاریخ به دست می‌آید).

مطلب دوم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی شریعت

شریعت (از نظر محققین عرفاء و صوفیّه) وسیله‌ی کمال سالک است و چون سالک به مرتبه‌ی کمال و شهود و وصول به حق رسید، تکالیف شرعیّه از او ساقط است.

خدا را یافتم؛ دیدم حقیقت برون رفتم من از قید شریعت!

مگر کسی که مبعوث به رسالت و مأمور به تربیت خلق گردد که از جهت ارشاد و تعلیم و تربیت و تکمیل دیگران، باید باز آداب و قوانین شرع را رعایت نماید. پس سالک-مادام که به مقام وصول به حق و فناء فی الله نرسیده- باید کاملاً مقید به احکام اسلام و آداب شرعیّه باشد و از آن به بعد، آزاد است.

۱. ملای رومی در دیباچه‌ی جلد پنجم مثنوی می‌گوید:

شریعت هم چون شمعی است که راه می‌نماید. بی آن‌که شمعی به دست آری، راه رفته نشود و کاری کرده نگردد. چون در راه آمدی، این رفتن تو طریقت است و چون به مقصود رسیدی، آن حقیقت است؛ جهت آن‌که فرموده [در مأخذ: و جهت این، گفته‌اند: لَوْ ظَهَرَتِ الْحَقَائِقُ بَطَلَّتِ الشَّرَائِعُ! هم‌چنان که مسی زر شود و یا خود از اصل، زر بود، او را نه به علم کیمیا حاجت است (که آن شریعت بود) و نه خود را در کیمیا مالیدن که (آن طریقت است)؛ چنان‌که گفته‌اند: طَلَبُ الدَّلِيلِ بَعْدَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ قَبِيحٌ، و تَرَكُ الدَّلِيلِ قَبْلَ الْوُصُولِ إِلَى الْمَدْلُولِ مَذْمُومٌ.

حاصل آن‌که: شریعت هم چون علم کیمیا آموختن است از استاد یا از کتاب و طریقت استعمال کردن داروها و مس را در کیمیا مالیدن و حقیقت زر شدن آن مس! بعضی به علم کیمیا شادند که ما این علم را می‌دانیم و عمل‌کنندگان کیمیا به عمل شادند که ما چنین کار می‌کنیم و حقیقت‌یافتگان، به حقیقت شادند که ما زر شدیم و از علم و عمل کیمیا آزاد شدیم و ما اعتناء الله‌ایم. ﴿كُلُّ جَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾.

یا مثال شریعت هم چون علم طب آموختن است و طریقت، پرهیزکردن به موجب علم طب و دارو خوردن و حقیقت صحت‌یافتن، صحت ابدی و از آن هر دو، فارغ شدن.

چون آدمی از این حیات مُرد، شریعت و طریقت هر دو از او منقطع شد [و] حقیقت ماند؛ [حقیقت] اگر دارد، نعره می‌زند که: ﴿یا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي (وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ)﴾ و اگر حقیقت ندارد، نعره می‌زند: ﴿یا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾، ﴿یا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهٗ * و لَمْ أُدْرِ مَا حِسَابِيَهٗ ! * یا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ ! * ما أُغْنِي عَنِّي مَالِيَهٗ * هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهٗ !﴾ شریعت، علم است؛ طریقت عمل و حقیقت، الوصول إلى الله. ﴿فَن يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا و لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾.

و در جلد سوم مثنوی، صفحه‌ی ۳۶ می‌گوید:

حاصل اندر وصل چون افتاد مَرَد

گشت دلّاله به پیش مَرَد، سَرَد

چون به مطلوبت رسیدی- ای ملیح-

شد طلب‌کاریِ عِلْم، اکنون قبیح

چون شدی بر بام‌های آسمان

سرد باشد جست‌وجوی نردبان

جُز برای یاری و تعلیم غیر

سرد باشد راه خیر از بعد خیر

آینه [ی] روشن که شد صاف و جلی

جهل باشد بر نهادن صیقلی

پیش سلطان، خوش نشسته در قبول

زشت باشد جُستن نامه و رسول

داستان مشغول‌شدن عاشق به عشق‌نامه خواندن و مطالعه کردن

عشق‌نامه در حضور معشوق و معشوق آن را ناپسند داشتن که: طلبُ

الدَّلِيلِ عِنْدَ حُصُولِ الْمَدْلُولِ قَبِيحٌ؛ و الاشْتِغَالُ بِالْعِلْمِ بَعْدَ الْوَصُولِ إِلَى

الْمَتَعْلُومِ مَذْمُومٌ؛

آن یکی را یار پیش خود نشاند

نامه بیرون کرد و پیش یار خواند

بیت‌ها در نامه و مدح و ثنا
زاری و مسکینی و بس لایسه‌ها
گریه و افغان و حزن و درد خویش
خواری و بیزاری نااهل و خویش
دوری و رنجوری از هجران دوست
ذکر پیغام و رسول از مغز و پوست
هم‌چنان می‌خواند با معشوق خود
تا که بیرون شد ز حدّ و از عدد
گفت معشوق: این اگر بهر من است
گاه وصل، این غمّ ضایع‌کردن است
من به پیش‌ت حاضر و تو نامه‌خوان؟!
نیست این، باری، نشان عاشقان

۲. شبستری در گلشن راز می‌گوید:

تبه‌گردد سراسر مغز بادام
گرش از پوست، پخراشی گه خام
ولی چون پخته شد، بی‌پوست نیکوست
اگر مغزش برآری، برکنی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت
میان این و آن باشد طریقت
خلل در راه سالک، نقص مغز است
چو مغزش پخته شد، بی‌پوست نغز است
چو عارف، با یقین خویش پیوست
رسیده گشت مغز و پوست بشکست
وجودش اندرین عالم نپاید
بُرون رفت و دگر هرگز نیاید

۳. لاهیجی در شرح اشعار فوق (از صفحه‌ی ۲۰۷) می‌گوید:

بیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۷۵

بدان که نزد محققان، غرض از شرایع و اعمال و عبادات ظاهره و باطنه، قرب و وصول به حقّ است و روندگان و سالکان راه اله چون به وسایل عبادات و متابعت اوامر و نواهی، به نهایت کمال «فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ رِجْلَهُ وَ يَدَهُ وَ لِسَانَهُ» وصول می‌یابند و به مرتبه‌ی محبوبی می‌رسند به دو قسم می‌شوند:

قسم اول: آن‌ها ایند که نور تجلّی الاهی سائر نور عقل ایشان گشته و در بحر وحدت، محو و مستغرق شدند و از آن استغراق و بی‌خودی، مطلقاً بار دیگر، به ساحل صحو^۱ و مرتبه‌ی عقل باز نیابند، چون مسلوب‌العقل گشتند، به اتفاق اولیاء و علماء، تکالیف شرعیّه و عبادات از این طایفه ساقط است؛ چه تکالیف بر عقل است و ایشان را والهان طریقت می‌گویند.

گفت لقمان سرخسی کای اله

پسیرم و سرگشته و گم‌کرده‌راه!

بنده‌ای بس غم‌کش‌ام؛ شادی‌م بخش

پسیر گشتم؛ خطّ آزادی‌م بخش

بنده چون شد پیر، دل شادش کنند

پس خطاش بدهند و آزادش کنند

هاتفی گفت: ای حرم را خاص خاص

هرکه او از بندگی خواهد خلاص،

محو‌گردد عقل و تکلیفش به هم

ترک گیر این هر دو را، در نه قدم!

گفت: الاهی! من تو را خواهم مُدام

عقل و تکلیف‌ام نباید؛ والسّلام

پس ز تکلیف و ز عقل آمد برون

پای‌کوبان دست می‌زد در جُنون!

گفت: اکنون من ندانم کیستم

بنده باری نیستم؛ پس چیستم؟!

۱. صَحْو در اصطلاح عرفاء، هوشیاری و بازگشت به احساس، بعد از بی‌خودی است!

بندگی شد محو [و] آزادی نماند

دژهای در دل غم و شادی نماند

من ندانم تو من ام یا من تویی

محو گشتم در تو و گم شد دویی!

و قسم دوم: آن طایفه‌اند که بعد از آن‌که مستغرق در یای وحدت گشته‌اند و از هستی خود، فانی شده و به بقاء حق، باقی گشته‌اند ایشان را از آن استغراق توحید و سُکر، به جهت از شاد خلق، به ساحل صحو بعد المحو و فرق بعد الجمع فرود آورده‌اند و این گروه چنان‌که در بدایت امر، قیام به ادای حقوق شرعیّه از فرایض و نوافل نموده‌اند در نهایت نیز هم‌چنان می‌نمایند و از رعایت اوضاع و قوانین شرعیّه و عبادات، دقیقه‌ای فرو گذاشت نمی‌فرمایند و دست از وسایل و وسایط باز نمی‌دارند؛ چه حکمت‌های بی‌نهایت ظاهری و باطنی در ضمن آن مشاهده فرموده‌اند و به عین الیقین دیده و آن‌چه دیگران را گمان است ایشان را یقین است.

و این قسم اخیر باز به دو قسم می‌گردند:

- یک‌قسم آنان‌اند که از مرتبه‌ی وحدت و جمع، چون به مقام فرق و کثرت می‌آیند، به ظهور آثار کثرت از آن وحدت و جمع، محتجب می‌شوند و باز رعایت آن وسایل عبادات و اذکار و اوقات کما هو حقّه مرعی می‌باید داشت تا باز آن حال بر ایشان ظاهر گردد و الصّوّفیُّ ابنُ الوقت این جماعت‌اند؛ زیرا که در حکم وقت‌اند و مقام تلوین دارند.

هست صوفی صفا جو ابن وقت

وقت را هم‌چو [ن] پدر بگرفته سخت

و به اتفاق همه، البته ایشان را رعایت تمام به مراسم شرایع و عبادات از دو وجه می‌باید نمود: یکی آن‌که تا خود از آن مرتبه‌ی تلوین و احتجاب به مقام تمکین رسند؛ دوم آن‌که هدایت و ارشاد مسترشدان توانند نمود و از این دو جهت، اوامر و نواهی از ایشان ساقط نیست و اگر مبتدیان از یک‌جهت، مکلف و مأمورند، ایشان از دو جهت مکلف‌اند.

پس فزاید در جهاد و کوشش او

تا که بیند هر زمانی، وصلِ هو

هرکسی ز اندازه‌ی روشن‌دلی

غیب می‌بیند به قدر صیقلی

(تا این که می‌گوید:)

– و قسم دیگر آن‌ها ایند که ایشان را بعد از استغراق توحید و وصول، از مرتبه‌ی جمع و اطلاق به مقام جمع الجمع و بقاء بعد الفناء، به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد مسترشیدان فرستاده‌اند و از غایت کمال که دارند، کثرت ایشان حاجبِ وحدت نیست و وحدت ایشان حاجبِ کثرت هم نیست و پیوسته در مقام انکشاف حقیقتِ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ متمکّن‌اند و سلاطین ممالک تحقیق و تمکین‌اند و با وجود این همه کمال و قرب و یقین تام، به حکم «یا علیُّ، لَأَنْ يَهْدِيَ اللهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا خَيْرٌ لَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مَا فِيهَا» - و فی روایه: - خَيْرٌ لَكَ مِمَّا تَطَّلِعُ الشَّمْسُ وَ تَعْرُبُ»، مِنْ عِنْدِ اللهِ مَأْمُورُونَ به ادای عبادات ظاهره و باطنه و اقامه به مراسم حقوق اوامر و نواهی و احکام شرعیّه، به جهت تکمیل ناقصان و ارشاد و هدایت دیگران و با وجود محبوبیت حقّ و کشف مطلق، یک سر مویی تجاوز از جاده‌ی شریعت و طریقت نمی‌نمایند و به موجب «أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟» علی الدوام در مقام انقیاد و اطاعت‌اند.

جمع صورت با چنین معنی ژرف

نیست ممکن جز ز سلطان شگرف

در چنین مستی، مُراعات ادب

خود نباشد ور بود، باشد عجب

چون به مطلوبت رسیدی- ای ملیح-

شد طلب‌کاریِ عِلْمِ اکنون قبیح

جز برای باری و تعلیم غیر

سرد باشد راه خیر از بعد خیر

(تا این‌که در صفحه‌ی ۲۱۰ و ۲۱۱ می‌گوید:)

(متن:) چو عارف با یقین خویش پیوست: در اصطلاح صوفیه، عارف کسی را می‌نامند که به طریق حال و شهود، مشاهده‌ی ذات و صفات و اسماء الاهی نموده باشد و معرفت حالی است که وی را از آن شهود، حاصل می‌گردد و عالم آن است که به علم‌الیقین مطلع بر این معنی شده باشد؛ نه به طریق شهود؛ یعنی هرگاه که عارف صاحب شهود با یقین خویش- که مقام وحدت و کشف حقیقی است- پیوندد، بار دیگر از آن‌حال، محتجب نشود- اعم از آن‌که مجذوب مطلق گشته در مقام سُکر و بی‌خودی بماند یا آن‌که [او را] به مقام صحو و مرتبه‌ی جمع الجمع، به جهت ارشاد و هدایت دیگران، بیاورند؛ فأما اصلاً از مشهد تحقیق و مشاهده‌ی وجه واحد مطلق، محجوب نگردد (و الاً کامل من کلّ الوجوه نخواهد بود).

رسیده گشت مغز و پوست بشکست؛ یعنی چون عارف بدین‌مقام استغراق توحید و مرتبه‌ی جمع، وصول یافت و به ظهور احکام کثرات و تعینات، از مشاهده‌ی وحدت و اطلاق، محجوب نمی‌گردد، مغز- که حقیقت و کشف حقیقی است- رسیده و به جهت کثرت پوست- که شریعت می‌خواهد که آلت و وسیله‌ی وصول حقیقت و معرفت بود- بشکست و مغز از پوست جدا گردد. اگر مجذوب مطلق صاحب سُکر و فناست، مطلقاً تکالیف شرعیّه بر او نماند و اگر چنان‌چه از کاملان است- که در قسم سوم، ذکر ایشان رفت- هر چند از جهت ارشاد غیر، مأمور و مکلف به احکام شرعیّه‌اند و امر و نهی، از ایشان ساقط نمی‌گردد؛ فأما چون به غایت و نهایت کمال خود رسیده‌اند، از جهت تکمیل نفس خود، محتاج به رعایت وسایل نیستند.

(تا این‌که بعد از ذکر اشعاری، می‌گوید:)

چون طایفه‌ای که از مرتبه‌ی اطلاق و جمع، به مقام تفرقه و تقید نیابند، تکلیف رعایت مراسم احکام شرعیّه بر ایشان نیست، فرمود که (متن):

وجودش اندر این عالم، نباید برون رفت و دگر، هرگز نیاید

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۷۹

یعنی وجود عارفی واصل صاحب تحقیق در این عالم تفرقه و کثرت و احکام ظاهره نمی‌باید و قرار نمی‌گیرد و اگر چنانچه گاهی به حسب جامعیت و ظهورات که کُمل را هست در عالم تفرقه بیاید، باز موج بحر تجلّی الاهی او را از ساحل تفرقه به غرقاب جمع و وحدت اطلاقی می‌اندازد و از رعایت آداب و احکام تفرقه و اقامت به مراسم عبودیت، خلاصی می‌دهد و از این عالم تفرقه، به جذبات الاهی، به نوعی بیرون رفت که دیگر هرگز از درون سرآورده‌ی اجلال در مشاهده‌ی جمال ذوالجلال، به فضای امکان و تفرقه بیرون نمی‌آید.

چون تجلّی کرد اوصاف قدیم

پس بسوزد وصف حادث را گلیم

اندر استغنا، مراعات نیاز

جمع ضدّین است؛ چون گرد و دراز

حاصل اندر وصل چون افتاد مرد

گشت دلّاله به پیش مرد سرد

چون شدی بر بام‌های آسمان

سرد باشد جست و جوی نردبان

پیش سلطان، خوش نشسته در قبول

زشت باشد جُستن نامه و رسول

۴. شبستری می‌گوید:

ولی تا با خودی، زنه‌ار زنه‌ار

عبارات شریعت را نگه دار!

که رخصت، اهل دل را در سه حال است

فنا و سکر پس دیگر دلّال است

۵. خلاصه‌ی بیان شارح:

تا زمانی که سالک با خود باشد و عقلش برقرار بود، الفاظ و عباراتی که مخالف شرع باشد نمی‌توان گفت و ارباب طریقت تجویز نفرموده‌اند و منع افشاء اسرار کرده‌اند.

و می‌گوید:

ارباب طریقت را سه حالت است که در آن حالات، معانی که بر ایشان منکشف شده به هر عبارات و الفاظ که تعبیر نمایند رخصت داده‌اند؛ چو ایشان در آن حالات، اختیار خود ندارند و مغلوب تجلی الاهی‌اند و این حالات به طریق کشف و وجدان حاصل می‌شود و آن‌ها را **مواجید** می‌نامند؛ یعنی به وجدان حاصل شده؛ چو مواجید جمع موجود است و موجود، یافته شده را می‌گویند و آن‌ها **فناء** [و] **سُکر** [و] **دلال** است.

فناء حالتی است برای سالک که در آن، هستی مجازی او و جمیع کثرات در پرتو نور تجلی ذاتی، بالکل محو و نابود گردد و این حالت را جمع نیز می‌نامند؛ زیرا جمیع کثرات در این تجلی، رنگ وحدت گرفته واحد شده‌اند و در این حالت، هرچه از سالک استماع افتد، به حقیقت گوینده‌ی آن حقّ است؛ چو هستی سالک در میان نیست. و در این مقام بوده گفتار بایزید بسطامی که فرمود: **لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي وَسُبْحَانِي! مَا أَعْظَمَ شَأْنِي!**

و اما حالت **سُکر** از فناء آنزل است و آن این است که سالک به مشاهده‌ی محبوب که رسید، در باطن وی **فَجْأَةً** فرح و انبساط و نشاط به نوعی درآید که او را حیرت و وله مستولی شود؛ حواس او از محسوسات غافل گردد [و] عقلش مغلوب عشق شود و از غایت بی‌خودی، نداند که چه می‌گوید و این حالت را **سُکر** گفته‌اند؛ به جهت آن‌که اوصاف مذکوره، به سُکر ظاهری می‌ماند.

و اما حالت **دلال** که از سُکر نیز آنزل است اضطراب و قلق را می‌گویند که در جلوه‌ی محبوب، از غایت عشق و ذوق، به باطن سالک می‌رسد و هر چند در آن حال به مرتبه‌ی سُکر، بی‌خود نیست، فاما اختیار خود نیز ندارد و از شدت اضطراب، هرچه بر دل او در آن حال لایح می‌شود، بی‌اختیار می‌گوید.

۶. دکتر غنی (از صفحه‌ی ۱۸۳ جلد دوم تاریخ تصوّف) می‌نویسد:

عارف عمل قلب را بر عمل اعضاء و جوارح ترجیح می‌دهد و

البته در عین حال، غالباً عمل جوارح را هم ترک نمی‌کند؛ ولی اساس را عمل قلب می‌داند.

بعبارة آخری، صوفی می‌گوید: عضو مخصوص حیات دینی قلب است و بس! و سایر اعضاء و جوارح، اعضای واقعی حیات دینی نیستند. بهترین اعمال آن است که دل را برانگیزد و این است علت آن که غالب بزرگان صوفیه سماع را وارد حق دانسته و آن را معمول می‌داشته‌اند.

ذوالنون مصری گفته: سماع وارد حق است که دل‌ها بدو برانگیزد؛ هر که به حق بشنود، به حق راه یابد و هر که به نفس بشنود، در زندق افتد. شبلی گفته است: السماع ظاهره فتنه و باطنه عیبه.

از حکایاتی که از ابوسعید ابوالخیر روایت کرده‌اند یکی این است که: هم در آن وقت که شیخ ما (یعنی شیخ ابوسعید) به قاین بود، امامی دیگر بود آن‌جا، سخت بزرگوار؛ او را خواجه امام محمد قاینی گفتندی. چون شیخ ما آن‌جا رسید، او به نزدیک شیخ آمد به سلام و بیش‌تر اوقات، در خدمت شیخ بودی و به هر دعوتی که شیخ را بردندی، او به موافقت شیخ، حاضر آمدی و به سماع بنشستی.

روزی بعد از دعوت، سماع می‌کردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جمله‌ی جمع در آن حالت بودند و وقتی خوش پدید آمد. مؤذن بانگ نماز پیشین گفت و شیخ هم‌چنان در حال بود و جمع در وجد؛ رقص می‌کردند و نعره می‌زدند! و در میان آن حالت، امام محمد قاینی گفت: نماز! نماز! شیخ ما گفت: ما در نمازیم و هم‌چنان در رقص بودند! امام محمد ایشان را بگذاشت و به نماز شد.^۱

و یکی از بهترین وسایل پی‌بردن به این‌که صوفی تا چه اندازه عمل قلب، یعنی شور و عشق و وجد را بر عمل اعضاء و جوارح، یعنی به‌جا آوردن ظواهر شرع ترجیح می‌دهد، مطالعه‌ی شرح زندگانی مولانا جلال‌الدین رومی و ممارست در اشعار^۲ پر معنی و شورانگیز اوست.

۱. از کتاب اسرار التوحید (صفحه‌ی ۱۸۶) نقل شده است.

۷. و در صفحه‌ی ۱۸۶ می‌گوید:

حاصل آن‌که صوفی پخته میل ندارد خود را به زنجیرهای قوانین شرع و آداب و عادات مصنوعی اجتماع و اخلاق مصنوعی عرفی مقید سازد و هیچ‌گاه به آسانی، زیر بار آن‌چه که مردم به حکم عادت و تقلید، بد یا خوب می‌دانند نمی‌رود و خود را برتر از هر بدی و خوبی می‌شمرد و هیچ‌وقت با ترازوی عقل و عرف عامه، اعمال خود را نمی‌سنجد؛ بلکه گاهی فلسفه [ای] هم ترتیب می‌دهد که فرع بر عقیده‌ی وحدت وجود است و آن این است که می‌گوید: دنیا نمودی است و بس! و هیچ حقیقتی و واقعیتی ندارد و بر عارف است که نسبت به جمیع شؤون این وجود موهوم، مخالفت بورزد و همه را سراب انگارد.

یک‌دسته از صوفیه که غالباً صوفیان خراسان بوده‌اند به نام ملامتیه معروف‌اند و مطالعه در اخلاق و احوال آن‌ها، انسان را به یاد کَلْبِیون یونان می‌اندازد؛ زیرا مانند دیوجانس و امثال او، رندی و لاابالی‌گری و بی‌اعتنایی آن‌ها به دنیا و اهل آن، به نهایت درجه است. این‌ها مخصوصاً اصرار داشته‌اند که در سبک زندگی و رفتار و روش اجتماعی، برخلاف عامه باشند؛ به طوری که مردم از آن‌ها نفرت داشته باشند و مورد نارضایتی و اجتناب خلق واقع شوند. حتی گاهی برای این‌که مورد ملامت خلق گردند، خجالت‌انگیزترین کارها را مرتکب شده‌اند و اگر در باطن تابع شرع بوده‌اند، می‌خواسته‌اند که مردم آن‌ها را تارک شرع بیندارند. خلاصه، می‌کوشیده‌اند که مردم را تحریک کنند تا حس لاابالی‌گری و بی‌اعتنایی آن‌ها نسبت به خلق و قضاوت آن‌ها مورد پیدا کند.

ملامتیه در همه‌ی ممالک اسلامی پراکنده بودند؛ مخصوصاً در آسیای وسطی و بالخصوص در خراسان که مرکز آن‌ها محسوب می‌شده است و گاهی از آن‌ها به دیوانه‌ی عاقل یا عابد مبتدع تعبیر شده است و ظاهراً یکی از فرق معروف ملامتیه، فرقه‌ی قلندریه است.

البته، همه‌ی افراد ملامتیه مردمان راست‌گویی نبوده‌اند و اشخاص بد نام کن‌خیل نکونامی چند در بین آن‌ها بوده که منظورشان از پیروی ملامتیه، شهوت‌رانی و دنائت بوده؛ ولی از طرف دیگر، مردمان

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۸۳

متین و ارسته‌ی صاحب‌دلِ باشهامتی نیز بوده‌اند که از شهرت یافتن به خوبی و زهد و ورع، گریزان بوده و الشُّهْرَةُ آفة را به کار می‌بسته‌اند و می‌خواستند به عدم تقوی و می‌خوارگی و ترک شرع معروف شوند که از راه سیر و سلوک خود و زندگی درونی صوفیانه باز نمانند.

۸. و در صفحه‌ی ۱۷۷ می‌گوید:

البته با وجود اشتراک در مبادی و اصول، مناسبات افراد صوفیه با دیانت اسلام، به مقتضای زمان و مکان و اوضاع و احوال اجتماعی فرق می‌کرد. بعضی کاملاً مطابق اصول اسلامی رفتار نموده جزئیات احکام و آداب شرع را فرو نمی‌گذاشتند؛ بعضی دیگر از الف تا یا، مخالف عقیده‌ی اهل ظاهر بودند و در چشم عامه، فقط اسماً معتقد به خدا و رسول بودند.

به‌طور کلی، ظواهر شریعت و اعمال صوری، در چشم صوفی، ارزشی ندارد؛ زیرا لسان حالش این است که: تا پیروی از مسلکی که مستقیماً از خدا کسب فیض می‌کند ممکن است، چرا باید وقت خود را به ظاهر و صورت و توسل به راه‌های غیرمستقیم هدر داد؟! به اضافه، شرع وسیله‌ای است برای رسیدن به حق! همین‌که عارف به حق و حقیقت رسید، دیگر احتیاجی به این ظواهر ندارد و هر توسل و تشبّی عبث است. مولانا جلال‌الدین رومی در موارد متعدّد در کتاب مثنوی، به اشکال مختلف، این موضوع را پروراند [است].

۹. و در صفحه‌ی ۳۸۶ می‌گوید:

بزرگان صوفیه گفته‌اند:

چون سالک در خدا فانی شود، با او متحد می‌گردد؛ مانند قطره‌ای که چون به دریا برسد، تعینات قطره‌بودن از او می‌رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست، می‌تواند بگوید: من دریا و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و به‌جا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود؛ زیرا فردی که مکلف به این احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست؛ حتی برای عارف واصل، دیگر کفر و ایمان در یک حکم است!

مؤلف می‌گوید: قول به فراغ از تکالیف شرعیّه پس از رسیدن به حدّ کمال و وصول به حقّ متعال- چنان‌که محققین عرفاء و صوفیّه بر آن رفته‌اند- بلکه لأبالی بودن به شریعت در همه‌حال- چنان‌که از بعض صوفیّه است- در واقع، ناشی از اعتقاد به وحدت وجود و موجود است و تحقیقات ما راجع به صحّت و بطلان این امر، بعد از این خواهد آمد؛ إن شاء الله تعالی.

و گاهی هم به آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ استدلال می‌شود و جواب از این هم داده شده است که معنی یقین به حسب تفاسیر و شاهدیّت مراد کلمه‌ی «الیقین» در آیات سوره‌ی مبارکه‌ی المدثر ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ * إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ * فِي جَنَّاتٍ، يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ: مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ؟ قَالُوا: لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * و لَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ﴾ موت طبیعی و یا یقین حاصل به موت طبیعی است؛ نه یقین عرفانی و فناء فی الله که عرفاء و صوفیّه قائل شده‌اند.

مطلب سوم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی سَماع

می‌توان گفت: اکثر عرفاء سَماع را نه تنها جایز دانسته‌اند، بلکه قولاً و عملاً آن را بسیار ممدوح و مطلوب دانسته‌اند.

۱. دکتر غنی در تحت عنوان سَماع می‌گوید:

نظراً، حالت جذبّه و اشراق و از خویش رفتن و فنا امر غیرارادی است که اختیار عارف تأثیری در ظهور آن ندارد؛ ولی بزرگان صوفیّه از همان دوره‌های قدیم، به این نکته پی بردند که اضافه بر استعداد صوفی و علل و مقدّماتی که او را برای منجذب شدن قابل می‌سازد، وسایل عملی دیگری که به اختیار و اراده‌ی سالک است نیز برای ظهور حال فنا مؤثر است؛ بلکه برای پیدا شدن حال و وجد، عامل بسیار قوی محسوب است؛ از جمله موسیقی و آواز خواندن و رقص که همه‌ی آنها تحت عنوان سَماع درمی‌آید.

سَماع که به‌طور کلی در نزد متشرّعین و فقها مذموم است و گناه شمرده می‌شود نزد اکثر بزرگان صوفیّه، از راه‌های مهمّ وصول به حالت وجد شمرده می‌شود؛ به این معنی که گفته‌اند: سَماع حالتی در قلب ایجاد می‌کند که وجد نامیده می‌شود و این وجد، حرکات بدنی به وجود می‌آورد که اگر حرکات غیرموزونی باشد، اضطراب و اگر حرکات موزونی باشد، کف‌زدن و رقص است.

همان‌طور که عارف از راه چشم، به جلال و عظمت خدا پی می‌برد و از راه جمع کردن فکر و ذکر دائم، به خدا اُنس می‌گیرد و به قول جامی:

بس که در قلب فکار و چشم بیمارم تویی

هرچه پیدا می‌شود از دور، پندارم تویی

از راه گوش نیز ممکن است به‌طوری مجذوب به خدا شود که در هر نغمه‌ی موزونی، حمد و ثنای الاهی را بشنود.^۱

۱. مؤلف می‌گوید: روی این نظر و گفتار، در شریعت مقدّسه هم که مقرّب بندگان به سوی

البته باید این نکته را در نظر داشت که صوفی طبعاً اهل دل و احساسات است و به حکم تمایلات فطری، سر و کارش با عواطف لطیفه و تخیلات زیباست و اگر چنین نبود، به راه سیر و سلوک نمی‌افتاد. بنابراین، واضح است که مذاق جانش تا چه اندازه از شنیدن آواز خوش و نغمه‌ی دلکش، متلذذ می‌شود.

(تا این که می‌گوید:)

اعتدال و صفای نفس یکی از وسایل مهم کمال است و چون موسیقی، صیقل روح است و نفس را رقیق و لطیف می‌کند و مقوی شور و شوق و طلب سالک صادق است؛ به‌استثنای بعضی از فرق ظاهربین و خشک صوفیه (از قبیل پیروان بهاء‌الدین نقش‌بند بخاری- که در سال ۷۹۱ وفات یافته است- به فرقه‌ی نقش‌بندیه معروف‌اند و با سماع مخالف‌اند)- که سلوک را عبارت از پیروی از ظواهر شرع دانسته و غالباً از همان ظواهر خارج نمی‌شوند- غالب صوفیه سماع را ممدوح شمرده‌اند.

(تا این که می‌گوید:)

حاصل آن که صوفیه سماع را آرام دل عاشق و غذای جان و دوی درد سالک می‌شمردند و معتقدند که ترانه‌ی دل‌نواز رباب و بانگ جان‌سوز نی، سبب جمعیت حال و آرامش روح عارف است^۱ و آواز خوش و ترانه‌ی موزون، نشانه‌ای است از عالم ارواح و پیکی است که از عالم قدس، مژده‌ی آسمانی می‌رساند.

شیخ سعدالدین حموی، از بزرگان عرفای قرن هفتم، می‌گوید:

←

خداوند متعال است- سماع نه تنها باید مورد مذمت و نهی واقع نشود؛ بلکه باید مرغوب و مطلوب و مأمور به باشد و حال آن که، از توضیحات است که چنین نیست.

۱. مثنوی می‌گوید:

پس غذای عاشقان آمد سماع که در او باشد خیال اجتماع

دل وقت سَماع، بسوی دل‌دار بَرَد

جان را به سراپرده‌ی اسرار برد

این زمزمه مرکبی‌ست؛ مر روح تو را

بردارد و خوش، به عالم یار برد!

سپس دکتر غنی عین عبارات یا حالاتی [را] از بزرگان عرفاء ذکر می‌کند که برای اختصار، بعض آن‌ها را نقل می‌کنیم:

از مُجَنِّد بغدادی پرسیدند که: چه حالت است که مرد آرمیده باشد؛ چون سماع شنود، اضطراب در وی پدید آید؟ گفت: حق تعالی ذرّیت آدم را در میثاق، خطاب کرد که «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟!» همه‌ی ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند. چون در این عالم، سماع شنوند، در حرکت و اضطراب آیند.

در شرح حال ابوبکر شبلی نوشته شده است که: یک‌بار چند شبانه‌روز، در زیر درختی رقص می‌کرد و می‌گفت: هو...! هو...! گفتند: این چه حالت است؟ گفت: این فاخته بر این درخت می‌گوید: کو...! کو...! من نیز موافقتِ او را، می‌گویم: هو...! هو...!

از شیخ علی رودباری از معاصرین مُجَنِّد، پرسیدند از وجد در سماع. گفت: مکاشفت اسرار است به مشاهده‌ی محبوب! شیخ ابواسحاق شهریار کازرونی گفته: سماع را تشنگی دایم باید و شوق دایم که هر چند بیش خورد، وی را تشنگی بیش بود. (و گفت:) چه کنم حکم سماعی را که چون قاری خاموش شود، آن منقطع گردد و سماع باید که به سماع متصل باشد پیوسته؛ چنان‌که هرگز نگردد! شیخ ابوالقاسم نصرآبادی گفته: هر چیز را قوتی است و قوت روح، سَماع است.

شیخ روزبهان بقلی (که از معاریف عرفای قرن ششم است) در کتاب *الأنوار فی کشف الأسرار* آورده است که قوال باید که خوب روی بود که عارفان در مجمع سماع، به جهت ترویج قلوب، به سه چیز محتاج‌اند: روایح طَیِّبه و وجه صبیح و صوت ملیح! جلال‌الدین رومی پس از غیبت شمس تبریزی که در سال

ششصد و چهل و پنج اتفاق افتاد غالب اوقات خود را در فراق شمس،
به سماع می‌گذرانید؛ چندان‌که مورد انکار و اعتراض شدید فقهاء و
مشرعین قویّه واقع شد؛ ولی او توجّهی به بدگویان و ظاهربینان
نداشت.

سلطان ولد، فرزند مولانا می‌گوید:

نیست این را نهایت؛ آن سلطان

بازگو چون شد از فراق و چه‌سان؟

روز و شب در سماع، رقصان شد

بر زمین، هم‌چو چرخ گردان شد

بانگ و افغان او به عرش رسید

نال‌اش را بزرگ و خُرد شنید

سیم و زر را به مطربان می‌داد

هرچه بودش ز خان‌ومان می‌داد

یک زمان، بی سماع و رقص نبود

روز و شب لحظه‌ای نمی‌آسود

تا حدی که نماند قوالی

که ز گفتن نماند چون لالی

همه‌شان را گلو گرفت از بانگ

جمله بیزار گشته از زر و دانگ

غُلغله اوفتاد اندر شهر

شهر چه؟! بلکه در زمانه و دهر

کاین چنین قطب و مفتی اسلام

کاوست اندر دوکون، شیخ و امام،

شورها می‌کند، چه شیدا او!

گاه پنهان و گه هویدا او

خلق از وی، ز شرع و دین گشتند

همگان عشق را رهین گشتند

حافظان جمله شعرخوان شده‌اند

به‌سوی مطربان، روان شده‌اند

پیر و بُرنا سماع‌باره شدند

ببر بُراق و لا، سواره شدند

ورد ایشان شده‌ست بیت و غزل

غیر این، نیست‌شان صلاة و عمل

عاشقی شد طریق و مذهبشان

غیر عشق است پیششان هذیان

کفر و اسلام نیست در رهشان

شمس تبریز شد شه‌نشه‌شان

گفته منکر ز غایت انکار:

نیست بر وفق شرع و دین این کار

جان و دین را شمرده‌کفر آن دون

عقل کل را نهاده نام: جُنون

افلاکی در مناقب‌العارفین، در شرح حال مولانا جلال‌الدین رومی نوشته: در آن غلباتِ شور و سماع که مشهور عالمیان شده بود از حوالی زرکوبان می‌گذشت. مگر آواز ضرب تق تق ایشان به گوش مبارکش رسیده، از خوشی آن ضرب، شوری عجیب در مولانا ظاهر شد و به چرخ درآمد. شیخ نعره‌زنان از دکان خود بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاده بی‌خود شد. مولانا او را در چرخ گرفته، شیخ از حضرتش امان خواست که: مرا طاقت سماع خداوندگار نیست؛ از آن که از غایت ریاضت قوی، ضعیف ترکیب شده‌ام. همانا که به شاگردان دکان اشارت کرد که اصلاً ایست نکنند و دست از ضرب باز ندارند تا مولانا از سماع فارغ شدن. هم‌چنان از وقت نماز ظهر تا نماز عصر، مولانا در سماع بود؛ از ناگاه، گویندگان رسیدند و این غزل آغاز کردند:

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زرکوبی

زهی صورت! زهی معنی! زهی خوبی! زهی خوبی!

در صفحه‌ی ۸۱ حکایتی از ابوسعید ابوالخیر گذشت که او همان حال سماع و رقص خود را نماز فریضه دانسته است. پدر ابوسعید را بابو بوالخیر گفتندی. او مردی بود عطار و از شریعت و طریقت آگاهی و با اهل طریقت، پیوسته نشست و خاست داشته است. از کتاب اسرار التوحید نقل است که:

یک شب بابو بوالخیر به دعوت درویشان می‌شده. والدهی شیخ ابوسعید رحمة‌الله‌علیها از وی التماس کرد که بوسعید را (که در زمان کودکی بود) با خویشان ببر تا نظر درویشان بر وی افتد. بابو بوالخیر شیخ را با خویشان برد. چون به سماع مشغول شدند، قوال این بیت بگفت:

این عشق، بلی، عطاء درویشان است

خودگشتن‌شان، ولایت ایشان است

جان کرد فدا، کار جوان‌مردان است

دنسیا و درم، نه زینت مردان است

چون قوال این بیت بگفت، درویشان را حالتی پدید آمد و آن شب تا روز، بر این بیت رقص می‌کردند و در این حالت بودند و از بسیاری که قوال، این بیت بگفت، شیخ یاد گرفت. چون به خانه باز آمدند، شیخ پدر را گفت تا این بیت که قوال می‌گفت و درویشان را از استماع آن، وقت خوش گشته بود چه معنی دارد؟ پدر شیخ گفت: خاموش که تو معنی آن در نیابی و ندانی! تو را با آن چه کار؟!

شیخ صلاح‌الدین زرکوب قونوی از اجله‌ی اصحاب ملای رومی بوده و از طرف او، مقام شیخی و پیشوایی داشته و خلیفه‌ی او بوده است. لذا ملای رومی می‌گوید:

نیست در آخر زمان فریادرس جز صلاح‌الدین، صلاح‌الدین و بس

ولی صلاح‌الدین در حیات او، در سنه‌ی ۶۵۷ درگذشت. وصیت نمود که:

آیین عزادر جنازه‌ی او به عمل نیاید؛ بلکه - چون از

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۹۱

محنت خانهای جهان رهایی یافته به عالم جاویدان اتصال می‌یابد با
ساز و سماع، او را به خاک بسپارند.

از رساله‌ی در تحقیق احوال و زندگانی مولوی تألیف آقای فروزان فر نقل

است:

مولانا (برای تشییع جنازه) بیامد و سر مبارک را باز کرده، نعره‌ها
می‌زد و شورها می‌کرد و فرمود تا نقره‌زنان و بشارت آوردند و از نفیر
خَلْقان، قیامت برخاسته بود و هشت جوق گویندگان در پیش جنازه
می‌رفتند و جنازه‌ی شیخ را اصحاب کرام برگرفته بودند و خداوندگار تا
تربت بهاء ولد، چرخ‌زنان و سماع‌کنان می‌رفت و در جوار سلطان‌العلماء
بهاء ولد، به عظمت تمام دفن کردند.

فرزند مولانا جلال‌الدین رومی موسوم به سلطان ولد در
ولدنامه، راجع به این وصیت شیخ صلاح‌الدین زرکوب می‌گوید:

شیخ فرمود: در جنازه‌ی من

دُهل آرید و کوس با دفزن

سوی کوی‌ام برید رقص‌کنان

خوش و شادان و مست و دست‌افشان

تا بدانند کاولیای خدا

شاد و خندان روند، سوی لقا

مرگشان عیش و عشرت و شور است

جایشان خلد عدن پُر حور است

این چنین مرگ با سماع خَوش است

چون رَفیقش نگارِ خوب‌کش است

همه از جان و دل، وصیت را

بشیندند بی‌ریا به صفا

شیخ سعدی می‌گوید:

جهان پُر سماع است و مستی و شور

و لیکن چه بیند در آینه کور؟!

نیبینی شتر بر سماع عرب
که چون‌اش به رقص‌اندر آرد طرب
شتر را چو شور و طرب در سر است
اگر آدمی را نباشد، خراب است
و نیز سعدی می‌گوید:

چو شوریدگان می‌پرستی کنند
به آواز دولاب، مستی کنند
به چرخ‌اندر آیند دولاب‌وار
چو دولاب، بر خود بگریند زار
مکن عیبِ درویشِ مدهوش مست
که غرق است؛ از آن می‌زند پا و دست
ندانم که شوریده‌حالتان مست
چرا بر فشانند در رقص، دست؟
گشاید دری بر دل از واردات
فشانند سر دست، بر کائنات
حلال‌اش بود رقص بر یاد دوست
که هر آستینی‌ش جانی در اوست
گرفتم که مردانه‌ای در شنا
برهنه توانی زدن دست و پا
بکن خرقه‌ی نام و ناموس و زرق
که عاجز بود مرد با جامه غرق

دکتر غنی (در ذیل این اشعار) می‌گوید:

اما پاره‌کردن خرقه و دریدن جامه و پیرهن دریدن و کندن خرقه
و دورانداختن خرقه و خرقه از سر به در آوردن که به حدّ وفور ذکر آن در
اشعار صوفیه دیده می‌شود و سعدی در دو بیت اخیر، به آن اشاره کرده
است. عبارت از این است که چون صوفی در حال رقص و غلبه‌ی شور و
وجد و آشفتگی و بشولیدگی، پشت پا به دنیا زده و سر دست بر کاینات

می‌افشانده، جامه پاره می‌کرده و به طرز نوازندگان و خوانندگان یا در جمع حضّار می‌انداخته، به موجب آداب مخصوصی (مثلاً اگر به قصد، به طرف خواننده یا نوازنده انداخته شده، متعلّق به اوست؛ اگر نوازنده یا قوال صوفی باشد، در حکم یکی از افراد مجمع است و اگر اجیر باشد، حقّی ندارد و اگر تبرّعاً بنوازد یا بخواند، حق می‌برد.) در بین آن‌ها قسمت می‌شده و از آثار متبرّکه به‌شمار می‌رفته که غالباً در بین مریدان، خرید و فروش می‌شده است.

حجّة الاسلام غزالی- با این‌که از عرفای خشک و تُنک‌مشرّب شمرده می‌شود- در کتاب *إحياء العلوم*، جلد دوم حکم به جواز سماع داده است؛ حتّی برای طبقه‌ای تأثیر خوب سماع را بیش از تأثیر قرآن می‌شمارد!

با وجود همه‌ی این‌ها- چنان‌که قبلاً اشاره شد- بعضی صوفیّه با سماع مخالف بوده و بعضی عرفاء هم، جواز آن را مقید به قیودی نموده‌اند؛ از قبیل این‌که بر آیات قرآن سماع و وجد شود، نه بر اشعار یا لا اقل، بر اشعاری که در آن، صحبت از بهشت و دوزخ و مسائل دینی و اذکار و اقوال اولیای دین باشد یا آن‌که سماع مُجاز است؛ به شرط آن‌که افتتاح و اختتام آن با قرائت قرآن باشد.

مطلب چهارم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه در عشق مجازی

بدو می‌گوییم: عشق به خداوند یکی از مبانی و اصول مهمّ تصوّف است. عرفاء و صوفیّه عشق به خدا را مدار و اساس همه‌ی جدّ و جهدهای خود قرار داده و می‌خواهند با پر عشق، مدارج کمال را پیموده و به خدا واصل شده و در ذات او محو و فانی گردند و با این فنا، خدا شوند.

مهم‌بودن مسأله‌ی عشق در تصوّف از واضحات است و جای سخنی نیست و ما هم راجع به عشق حقیقی، یعنی محبّت شدید به خداوند متعال بحثی نداریم^۱؛ چون اهمّیت محبّت به خدا در شرایع الاهی و مخصوصاً در شریعت مقدّس اسلام، مسلم و محرز است؛ تا جایی‌که در حدیث، از ائمه‌ی دین علیهم‌السلام است که فرمودند: «الدِّينُ هُوَ الْحُبُّ وَ الْحُبُّ هُوَ الدِّينُ»^۲

آری، راجع به منتهی‌شدن عارف سالک به فناء فی الله عرفانی- که مبتنی بر وحدت وجود و موجود است؛ چنان‌که کراراً اشاره شده- بحث ما در آتیه خواهد آمد؛ إن شاء الله تعالی.

اینک، منظور ما در عشق صوری و مجازی، یعنی عشق به حسان الوجوه (= نیکو رویان) و غلمان است که برخی از عرفاء و صوفیّه، به جواز آن آشکارا سخن رانده بلکه آن را ممدوح و مستحسن و قنطره‌ی (پل) عشق به حقیقت و خدا دانسته‌اند و مشایخ آنان نیز مریدان را بدین کار وامی‌دارند.

می‌گویند: سالک پس از این‌که در وادی عشق به حسان الوجوه و غلمان قدم زد، این عشق، او را از سایر شواغل دنیویّه بازداشته و همش را در معشوق واحد منحصر می‌نماید و چون با این عشق مجازی، توجّه و همّت سالک از اشیاء دیگر قطع و به یک نقطه متوجّه شد، سپس انقطاع او از معشوق واحد

۱. گرچه راجع به تعبیر عشق نسبت به خداوند متعال و در نتیجه، اطلاق معشوق بر او،

کلامی است که از آن هم در این مقام، منصرف‌ایم.

۲. جلد دوم وسایل الشیعه، صفحه‌ی ۴۹۶.

صوری و اقبال بر معشوقِ واحدِ حقیقی (خدا) آسان می‌گردد. لذا گفته‌اند: عشق صوری و مجازی قنطره‌ی حقیقت است؛ **المَجَازُ قَنْطَرَةُ الْحَقِيقَةِ!**^۱
صدرالمتألّهین در جلد سوم اسفار می‌گوید (با حذف بعض عبارات برای اختصار، به قسمی که محلّ به ادای اصل مقصود نشود):

فصلٌ فی ذکر عشق الظُّرفاء و الفِتیان للأوْجِه الحسان:

إِعلم أَنَّهُ اختلف آراءُ الحکماء فی هذا العشق و ماهیته و أَنَّهُ حَسَنٌ أَوْ قَبیحٌ، محمودٌ أَوْ مذمومٌ؛ و الَّذی یدلُّ علیه النَّظَرُ الدَّقِیقُ و المنهج الأنیق و ملاحظَةُ الأُمور عن أسبابها الکلیّة و مبادیها العالیة و غایاتها الحِکمیّة: أَنَّ هذا العشقَ - أعنی الالتذاذَ الشَّدیدَ بِحُسنِ الصُّورةِ الجمیلةِ و المحبّةِ المفرطةِ لِمَن وُجِدَ فیهِ الثَّمائِلُ اللَّطیفَةُ و تناسُبُ الأعضاء و جودةُ التَّرکیبِ - لَمَّا كان موجودًا علی نحو وجود الأُمور الطَّبِعیّةِ فی نفوسِ أَکثر الأُمم من غیر تکلُّفٍ و تصنُّعٍ، فهو لِمَحالّةِ من جملةِ الأوضاعِ الإلهیّةِ الّتی یتربّب علیها المصالحُ و

۱. باید گفت: بنابراین، جای بسی شگفت است از شارع مقدّس اسلام که- با اهمّتامی که در دعوت و سوق مردم به سوی خدا داشته- چگونه این پُل و قنطره‌ی خدایی (یعنی عشق‌ورزی به حسان‌الوجه) را- که مطلوب همه‌ی نفوس و یا اقلّاً به‌گفته‌ی بعضی، مطلوب نفوس ظریفه و لطیفه و امری آسان است- فراموش کرده و پشت سر انداخته است و هرگز مردم را از این راه، به سوی خدا سوق نداده است!!؟

گویا عرفاء و اولیاء صوفیه از پیغمبر اکرم ﷺ و ائمّه‌ی دین ﷺ به راه‌های خدایی و مصالح و حکم واقعی، داناتر و در هدایت مردم، دل‌سوزتر بوده‌اند؛ مگر این‌که در این‌جا فوراً به حدیث متشابه در نظر عوام، تمسک جسته و بگویند: در حدیث است که «إِنَّ اللَّهَ جَمیلٌ یحبُّ الجمال»؛ غافل از این‌که حدیث مزبور مربوط به این مقام نیست؛ زیرا معنی آن ظاهراً حُسن و جمال و تزئینی است که شخص به وسیله‌ی لباس و تنظیف، برای خود حاصل می‌کند.

شاهد: عن أبی عبد الله علیه السلام: «إِلیس و تجملُ فَإِنَّ اللَّهَ جَمیلٌ یحبُّ الجمال، وَ لیکن من حلالٍ.» (مجلّد

الحِكم؛ فلا بدّ أن يكون مستحسنًا محمودًا، سيًّا و قد وقع من مبادٍ
فاضلةٍ لأجل غايات شريفة.

أما المبادي فلأننا نجد أكثر نفوس الأمم التي لها تعليم العلوم و
الصناعات و الآداب و الرياضيات، مثل أهل الفارس و أهل العراق و
أهل الشام و الروم و كل قوم فيهم العلوم الدقيقة و الصناعات اللطيفة و
الآداب الحسنة، غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشأه
استحسان شمائل المحبوب، و نحن لم نجد أحدًا ممن له قلب لطيف و
طبع رقيق و ذهن صافٍ و نفس رحيمة خاليًا عن هذه المحبة في
أوقات عمره و لكن وجدنا سائر النفوس الغليظة و القلوب القاسية
و الطبائع الجافية من الأكراد و الأعراب و الترك و الزنج خالية عن
هذا النوع من المحبة؛ و إنما اقتصر أكثرهم على محبة الرجال للنساء
و محبة النساء للرجال طلبًا للنكاح و السفاد؛ و الغرض منها في
الطبيعة بقاء النسل.

و أما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء و ذوي لطافة
الطبع فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان و تربية الصبيان و تهذيبهم
و تعليمهم العلوم الجزئية كالنحو و اللغة و البيان و الهندسة و غيرها
و الصناعات الدقيقة و الآداب الحميدة و الأشعار اللطيفة الموزونة و
التغيمات الطيبة و تعليمهم القصص و الأخبار و الحكايات الغريبة و
الأحاديث المروية إلى غير ذلك من الكمالات النفسانية. فإن
الأطفال و الصبيان إذا استغنوا عن تربية الآباء و الأمهات، فهم بعد
محتاجون إلى تعليم الأستادين و المعلمين و حسن توجيههم و
التفاتهم إليهم بنظر الإشفاق و التعطف.

فإن أجل ذلك أوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال
البالغين رغبة في الصبيان و تعشُّقًا و محبة للغلمان الحسان الوجوه

ليكون ذلك داعياً إلى تأديبهم و تكميل نفوسهم التاقصة و تبليغهم إلى الغايات المقصودة في إيجاد نفوسهم، و إلا لما خلق الله هذه الرغبة و المحبّة في أكثر الظرفاء و العلماء عبثاً و هباءً، فلا بدّ في ارتكاز هذا العشق النَّفْسانيّ في النفوس اللطيفة و القلوب الرقيقة الغير القاسية و لا الجافّة من فائدة حكميّة و غاية صحيحة.

و نحن نشاهد ترتّب هذه الغايات التي ذكرناها؛ فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الإنسان معدوداً من جملة الفضائل و المحسنات، لا من جملة الرذائل و السيئات.

و لعمرى إنّ هذا العشق ترك النَّفْس فارغةً عن جميع الهموم الدُّنياويّة إلا همّ واحد و هو الاشتياق إلى رؤية جمال إنسانيّ فيه كثيرٌ من آثار جمال الله و جلاله. و لأجل ذلك هذا العشق النَّفْسانيّ للشخص الإنسانيّ- إذا لم يكن مبدأه إفراط الشهوة الحيوانيّة، بل استحسان شمائل المعشوق و جودة تركيبه و اعتدال مزاجه و حسن أخلاقه و تناسب حركاته و أفعاله و غنجه و دلاله- معدودٌ من جملة الفضائل و هو يرقق القلب و يذكّي الذهن و ينبّه النَّفْس على إدراك الأمور الشريفة؛ و لأجل ذلك أمر المشايخ مرديهم في الابتداء بالعشق، و قيل: العشق العفيف أوفى سبب في تلطيف النَّفْس و تنوير القلب.

و تفصيل المقام أنّ العشق الإنسانيّ ينقسم إلى حقيقيّ و مجازيّ. و العشق الحقيقيّ هو محبّة الله و صفاته و أفعاله من حيث هي أفعاله. و المجازيّ ينقسم إلى نفسانيّ و حيوانيّ. و الأوّل ممّا يقتضيه لطافة النَّفْس و صفاته، و الثاني ممّا يقتضيه النَّفْس الأمارة؛ و يكون الأكثر مقارناً للفجور و الحرص عليه.

و [فیه] استخدامُ القوَّة الحیوانیَّة للقوَّة النَّاطقة؛ بخلاف الأوَّل، فإنَّه يجعل النَّفس لئِنَّةً شیعَّةً ذاتَ وجد و حزن و بکاء و رقةً قلب و فکر، کأَنَّها تطلب شیئاً باطناً محتفياً عن الحواسِّ فتقطع عن الشَّواغل الدُّنیویَّة و تُعرض عمّا سوى معشوقها جاعلةً جمیع الهموم همّاً واحداً. فلاجلُّ ذلك یكون الإقبال علی المعشوق الحقیقیّ أسهلَّ علی صاحبهِ من غیرهِ، فإنَّه لا یحتاج إلى الانقطاع عن أشياء كثيرة، بل یرغب عن واحد إلى واحد.

لكنَّ الَّذی یجب التَّنبيهُ علیه فی هذا المقام أنَّ هذا العشق و إن كان معدوداً من جملة الفضائل، إلاَّ أنَّه من الفضائل الَّتی یتوسط الموصوف بها بین العقل المُفارق المحض و بین النَّفس الحیوانیَّة، و مثلُ هذه الفضائل لا تكون محمودَةً شریفَةً علی الإطلاق فی کلِّ وقت و علی کلِّ حال من الأحوال و من کلِّ أحد من النَّاس، بل ینبغي استعمالُ هذه المحبَّة فی أواسط السُّلوك العرفانیِّ، و أمَّا عند استكمال النَّفس بالعلوم الإلهیَّة و صیورتها عقلاً بالفعل محیطاً بالعلوم الکلیَّة ذا ملکة الاتِّصال بعالم القُدس، فلا ینبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصُّور المحسَّنة اللَّحمیَّة و السَّمائل اللطیفة البشریَّة، لأنَّ مقامها صار أرفع من هذا المقام، و لهذا قیل: المجاز قنطرة الحقیقة. و إذا وقع العبور من القنطرة إلى عالم الحقیقة فالرُّجوع إلى ما وقع العبور منه تارةً أُخری یكون قبیحاً معدوداً من الرَّذائل.

مؤلَّف می‌گوید: همین‌گونه عشق و رزی به حسان الوجوه (یعنی لذت شدید بردن به دیدار صورت‌های زیبای غلمان و به همین جهت، علاقه و محبت مفرط داشتن به آنان که از سراپای سخنان صدرالمتألّهین به دست می‌آید و به مشایخ عرفان نسبت می‌دهد که مریدان را در ابتدای سلوک، به آن امر می‌کنند)

به هر قسم که پرورانده و بیان شود و به هر نام که خوانده گردد، خواه به نام عشق عقیف یا عشق نفسانی در مقابل حیوانی- که منجر و مقارن با فسق و فجور دیگر هم نگردد- چون از محرّمات مسلمّه‌ی فقهیه می‌باشد، لذا فیلسوف شهیر حاجی سبزواری در حاشیه‌ی اسفار، در ذیل عبارت و لأجل ذلك أمر المشايخ مریدیم فی الابتداء بالعشق می‌گوید:

إن قلت: المشايخ يلتزمون التّوفيق بين أوضاع الشّريعة و الطّريقة، و المحقّقون منهم في هذا الجمع متوعّلون و بهذا الأصل الشايخ متصلّبون، و هذا الأمر كيف يوافق الشريعة المطهّرة؟
سپس در مقام جواب برآمده؛ ولی- چنان‌که بر اهلس واضح است- جوابی نداده‌اند که اشکال مرتفع شود. می‌گوید:

قلت: لعلّهم وجدوا رخصةً من رُموزها و دقایقها، و لعلّهم جوّزوا اجتماع الأمر و النّهي كما جوّزه كثيرٌ من المتشرّعة، فالخروج من الدّار المغصوبة مأموّرٌ به و منهيٌّ عنه لأنّ هذا الخروج بعينه تصرّفٌ في مال الغير بدون إذنه، و إخراج الزّاني حشفته من فرج المرأة مأموّرٌ به و منهيٌّ عنه، نظير ما مرّ؛ فشيءٌ واحد مبغوضٌ و مطلوبٌ للشّارع المقدّس من جهتين. (انتهی کلامه)

دکتر غنی (در جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام از صفحه‌ی ۴۰۲ و ۴۰۳ به اختصار نقل می‌شود) می‌گوید:

بعضی از صوفیه معتقد بوده‌اند که پرستش جمال صوری و عشق صورت و دل‌باختگی به زیبایی مجازی، راه وصول به جمال معنوی یعنی جمال مطلق است.

این دسته از عرفاء از قبیل احمد غزالی (برادر حجّة الاسلام غزالی) و فخرالدین عراقی و أوحّدالدین کرمانی و امثال آنها می‌گفته‌اند که:

جمالِ ظاهر آینه‌ی طلعت غیب و مظهر جمال الاهی است و بنیاد طریقت را براساس زیبایی‌دوستی، متکی ساخته و به تمام مظاهر زیبایی، از جمله صورت زیبا، عشق می‌ورزیده‌اند. این دسته از صوفیه به اعتقاد همین که **المجاز قنطرة الحقیقة** می‌گفته‌اند که ما در قید صوریم و ناگزیر جمال مطلق را باید در صور مقیّدات مشاهده کنیم؛ چنان‌که أوحالدّین کرمانی می‌گوید:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت

زیرا که ز معنی است اثر در صورت

این عالم صورت است و ما در صوریم

معنی نتوان دید؛ مگر در صورت

جامی در **نفحات الأُنس** در شرح حال أوحالدّین حامد کرمانی

نوشته که:

چون شمس تبریزی در أثناء مسافرت به بغداد رسید، شیخ أوحالدّین را که شیخ یکی از خانقاه‌های بغداد بود ملاقات کرد و در طی دیدار، پرسید که: در چه کاری؟ گفت: ماه را در تشت آب می‌بینم. پس شیخ شمس‌الدّین گفت که: اگر بر قفای، دُنْبَل نداری، چرا بر آسمان اش نمی‌بینی؟!

و نیز جامی نوشته:

در بعضی تواریخ، مذکور است که چون وی در سماع گرم شدی، پیراهن آمدان چاک کردی و سینه به سینه‌ی ایشان باز نهادی.

مطلب پنجم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی سایر مذاهب و ادیان

چون عارف و صوفی کامل (به شرحی که در محلّ خود بیاید) در دار تحقّق، بیش از یک حقیقت و موجود قائل نیست و همه‌ی متفرّقات و کثرات ذهنی و خارج از ذهن را مجالی آن حقیقت یکتا و مظاهر اسماء و صفات آن موجود واحد می‌داند و نیز عارف و صوفی- چنان‌که گذشت- مدّعی مَحَبَّت مفرط به حقّ و عشق به همان حقیقت واحد می‌باشد، پس به مقتضای این مشرب، به همه چیز عالم، عشق می‌ورزد و مرام او صلح کلّ است!

ز یمن عشق به کونین، صلح کل کردم تو خصم باش وز ما دوستی تماشاکن!^۱

هر کس- هر معبود خیالی و وهمی و خارجی، از بُت و هوای نفس و غیره دارد- از نظر عارف کامل، همه و همه محترم و مرتبه‌ای از مراتب حقّ است. در نظر صوفی پخته، اسلام و بت پرستی یکسان و مسجد و بُت‌خانه یکی است.^۲

۱. بر فقهاء و متکلمین- که با بزرگان عرفاء و صوفیّه اظهار مخالفت و تعرّض می‌کنند- جای ایرادی نیست؛ چون مذهب آنان صلح کلّ و عشق به همه چیز و همه‌ی معتقدات نیست؛ ولی بر عرفایی که مخالفان خود را در نظم و نثر، به شدّت هتک و اهانت نموده و می‌گویند، جای بسی ایراد است؛ زیرا این عمل با مذهب عشق و صلح کلّ نمی‌سازد!

۲. مخالفت و ناسازگاری این سعه‌ی مشرب با مذاق شریعت و متشرّعین واضح است. علاوه چیزی که می‌توان گفت، این امر با پابندی به خصوص شریعت اسلام، در سیر و سلوک برای مبتدیان- که از محقّقین عرفاء و صوفیّه (در مطلب دوم کتاب) نقل شد- نیز منافات دارد؛ مگر این‌که گفته شود: مراد آنان این است: برای مردم مسلمان- که معتقد به شریعت اسلام‌اند- وسیله‌ی کمال در سیر و سلوک، فقط عمل به شریعت اسلام است و مردم غیرمسلمان هم، ممکن است- با عمل به هر شریعت و طریقت که معتقدند- به کمال و حقیقت‌واصل گردند؛ چنان‌که از بعض مشایخ سلسله‌ها به خصوص شنیده شده است که می‌گویند: هر کس صاحب هر مذهب و دین باشد- همین‌که به شیخ دست ارادت و بیعت داد و فقط اجازه و دستور ذکری از شیخ گرفت- دیگر در سایر احکام آزاد است که به دستورات هر دینی که معتقد است عمل نماید!

در حیرت‌ام که دشمنی کفر و دین چراست از یک چراغ، کعبه و بُت‌خانه روشن است



در خرابات ما گذر نکند	هر که از خویشتن سفر نکند
این خرابات عشق دریایی‌ست	مایمی ما، در او گذر نکند
هر که محبوب کفر و دین باشد	دست بسا دوست در کمر نکند

به عقیده‌ی عارف، جمیع فرق و صاحبان همه‌ی ادیان و مذاهب، حق را می‌پرستند؛ جز این‌که سایر فرق و احزاب هر یک، حق را منحصرأ در یک مرتبه از مراتبش [می] پرستند و عارف کامل او را به جمیع مراتب می‌پرستد و معبود همگی را حق می‌داند.

از محیی‌الدین است:

عَقْدُ الْخَلَائِقِ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا و أَنَا أَعْتَقْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوهُ

و در فرض هارونی از فصوص الحکم می‌گوید:

و العارفُ المکملُ مَنْ رَأَى كُلَّ مَعْبُودٍ مَجَلِّيً لِلْحَقِّ يُعْبَدُ فِيهِ.

به عقیده‌ی عرفاء و صوفیه، نزاع انبیاء با کفار و بُت‌پرستان بر سر آن بوده که انبیاء می‌خواستند کفار را از تقیید و حصر معبود در شیء خاص، به اطلاق هدایت نمایند.

می‌گویند: مذاهب و ادیان وسیله و نردبان برای وصول به حقّ مطلق است. هرکس به حق در مقام اطلاق واصل شد و خود و سایر اشیاء را فانی و مستهلک در ذات او دید، از همه‌ی تعینات و ادیان فارغ شده است. پس عشق او به حق (هستی مطلق) فوق همه‌ی چیزها و برتر و فارغ از هر ایمان و کفر است. حافظ می‌گوید:

در عشق، خانقاه و خرابات فرق نیست	هر جا که هست، پرتو روی حبیب هست
آن جا که کارِ صومعه را جلوه می‌دهند	ناقوس دُبرِ راهب و نام صلیب هست
فریاد حافظ این همه، آخر به هرزه نیست	هم قصه‌ی غریب و حدیثی عجیب هست



گر پیر مغان مرشد من شد، چه تفاوت؟ در هیچ سری نیست که سَرّی ز خدان نیست
در صومعه‌ی زاهد و در خلوت صوفی جز گوشه‌ی ابروی تو، محراب دعا نیست



گفتم: صنم پرست مشو؛ با صمد نشین گفتم: شراب و خرقة نه آیین مذهب است
گفتا: به کوی عشق، هم این و هم آن کنند گفت: این عمل به مذهب پیر مغان کنند



همه کس طالب یارند؛ چه هشیار و چه مست

همه جا خانه‌ی عشق است؛ چه مسجد چه کِنِشت



فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دل شادم بنده‌ی عشق‌ام و از هر دو جهان آزادم



مطلب طاعت و پیمان و صلاح از منی مست که به پیمان‌کشی شهره شدم، روز آلت
من همان دم که وضو ساختم از چشمه‌ی عشق چار تکبیر زدم یک‌سره بر هرچه که هست
از ملّای رومی است:

از کفر و ز اسلام برون، صحرایی‌ست ما را به میان آن فضا سودایی‌ست
عارف چو بدان رسید، سر را بنهد نه کفر و نه اسلام و نه آن جا جایی‌ست



بیرون ز جهان کفر و ایمان، جایی‌ست کان خانه، مقام هر تر و رعنا بی‌ست
جان باید داد و دل به شکرانه‌ی جان آن را که تمنّای چنین مأوایی‌ست
درباره‌ی شیخ طریقت می‌گوید:

کفر و ایمان نیست آن جایی که اوست زان که او مغز است و این دو، رنگ و پوست
از شیخ عطار است:

هر که را در عشق، محکم شد قدم برگذشت از کفر و از اسلام هم
از شبستری است:

همه حکم شریعت از من و توست که آن بر بسته‌ی جان و تن توست
من و تو چون نمائد در میانه چه کعبه، چه کِنِش، چه دیرخانه

دکتر غنی (در صفحه‌ی ۴۲۶ جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام) می‌گوید:

در نظر عارف کامل، همه‌ی ادیان و مذاهب یکسان‌اند و برای هیچ‌یک، ترجیحی قائل نیست؛ یعنی دیانت اسلام با بت‌پرستی یکسان است و کعبه و می‌خانه و صمد و صنم یکی است و صوفی پخته هیچ‌وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست؛ زیرا به عقیده‌ی عارف، مسجد واقعی قلب صاف و پاک است و خدا را فقط در قلب پاک باید پرستش کرد؛ کعبه‌ی حقیقی کعبه‌ی دل است، نه خانه‌ی سنگ و گل.

آن‌هایی که خدا را در آفتاب پرستش می‌کنند، خدا را آفتاب می‌بینند؛ آن‌هایی که او را در موجودات ذی‌حیات می‌ستایند، خدا را جاننداری می‌پندارند و آن‌هایی که در غیر جاندار می‌پرستند، خدا را چیز بی‌جانی می‌شمرند و جماعتی او را به صفت وجود واحد بی‌نظیری پرستش می‌کنند، معتقدند که خدا مثل و مانند ندارد.

عارف واقعی خود را به هیچ‌یک از این طرق مقید نسازد، تا احتیاجی به ترجیح بعضی مسالک بر بعضی دیگر لازم شود؛ به قول خواجّه حافظ:

غلام همت آن‌ام که زیر چرخ کبود

ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

و (در صفحه‌ی ۴۲۸ و ۴۲۹) می‌گوید:

تصوّف واقعی هیچ‌وقت زیر بار تعصّب و تحزّب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقه‌ی دیگر نمی‌رود و از جنگ هفتاد و دو ملت دوری می‌جوید.

به عقیده‌ی صوفی، یک حقیقت کلی و یک وجود حقیقی و واقعی، در تمام عالم، منبسط است که مابیه‌الاشترک و سبب تحقّق تمام موجودات همان است و خارج از آن، چیزی نیست؛ یعنی هر چیزی در حدّ خود، دارای جزئی و پرتوی از آن حقیقت کلی هست. پس عالم، من حیث المجموع، کمال مطلق است؛ ولی هیچ‌چیز هم به‌تنهایی، کمال مطلق نیست.

واضح است که پیرو چنین عقیده‌ای که در هر ذره‌ای، چیزی از خدا، یعنی جزئی از کمال مطلق می‌بیند و زبان حالش این است که: در هر چه نظر کردم، سیمای تو می‌بینم. زیر بار تعصّب و ترجیح فرقه‌ای بر فرقه‌ی دیگر نمی‌رود و فرقی میان مسجد و می‌خانه نمی‌نهد و نه فقط با هفتاد و دو ملت، بلکه با عالم وجود در صلح و آشتی است؛ زیرا منظور صوفی، کامل شدن است و می‌خواهد مظهر کمال مطلق که خداست بشود و چون کمال مطلق، منبسط در همه‌ی اشیاء است و هر چیزی در حدّ معینی مظهر کمال است، پس همه‌چیز را دوست دارد و هیچ عقیده‌ای را غلط نمی‌شمارد و اختلاف مذاهب را اختلاف در رنگ و صورت می‌شمارد و صلح کل می‌طلبد.

خوش‌بینی و مسرت دائمی و شور و حال عارف کامل و صوفی پخته [ای] مثل جلال‌الدین رومی و عطار که از خلال هر سطری از نوشته‌های آن‌ها آشکار است از این جا ناشی است. صوفی چون به این حال برسد، در حالت استواء است؛ یعنی در آن حال، دیگر سایه ندارد و به هیچ‌چیز تمایل خاص ندارد؛ بلکه همه‌چیز برای او مساوی است و همه را به یک نسبت دوست دارد.

و (در صفحه‌ی ۴۳۲) می‌گوید:

چون صوفی با وسعت نظر، به عالم نگاه می‌کند و همه‌ی کاینات را مظاهر کمال مطلق می‌شمارد و در هر طریقه و فکری، به حقیقتی قائل است، هر دین و هر مذهب و هر مسلکی را احترام می‌کند و از آن، چیزی التقاط می‌کند؛ ولی به آن دل‌بستگی دائمی پیدا نمی‌کند؛ بلکه چون به آن جا رسید، از آن جا می‌گذرد.

تمام فرق و مذاهب و فلسفه‌ها در چشم عارف، در حکم نردبان است که به مدد آن، می‌خواهد بالا برود. همین که بالا رفت، دیگر با نردبان کاری ندارد و بدون دل‌بستگی و علاقه و تعصّب، آن را رها می‌کند.

به قول مولانا [ی] رومی، عارف مذهب مخصوصی ندارد؛ بلکه خدا مذهب اوست که:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست

محبی الدین در فصوص الحکم، در فصّ نوحی می‌گوید:

فالعالمُ یعلمُ مَنْ عُبِدَ و فی أیِّ صورَةٍ ظهرَ حتّٰی عُبِدَ، و أنّ التّفریق و الکثرة کالأعضاء فی الصّور المحسوسة و کالقوی المعنویّة فی الصّورة الرّوحانیّة (قیصری در شرحش می‌گوید: فالعالم بالله و مظاهره یعلم أنّ المعبود هو الحقّ فی أیِّ صورة کانت، سواءً کانت حسیّةً کالأصنام، أو خیالیّةً کالجنّ، أو عقلیّةً کالملائکة؛ و یعلم أنّ التّفریق و الکثرة مظاهرٌ لأسمائه و صفاته، و هی کالأعضاء فی الصّورة الإنسانیّة: فإنّ العین مظهرٌ للإبصار و الأذن لِلسّمع و الأنف لِلشّمّ و الید للبطش، و کالقوی الرّوحانیّة کالعقل و الوهم و الذّاكرة و الحافظة و المفکرة و المتخیلة، فإنّما کلّها مظاهرٌ لصفات الرّوح) فما عبّد غیر الله فی کلّ معبود (قیصری می‌گوید: إذ لا غیر فی الوجود).

و در فصّ هارونی می‌گوید:

و کان موسیٰ أعلمَ بالأمر من هارونَ، لأنّه علِمَ ما عبّده أصحابُ العجل. (قیصری در شرح آن می‌گوید: أي علم موسیٰ ما الَّذی عبّده أصحابُ العجل فی الحقيقة) لعلّمه بأنّ الله قضیٰ ألاّ نعبد إلاّ إیّاه. (قیصری در شرح می‌گوید: كما قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾) و ما حکم الله لشیءٍ إلاّ وقع. فکان عتبُ موسیٰ أخاه هارون لما وقع الأمر فی إنکاره و عدم اتّساعه (قیصری می‌گوید: أي کان عتب موسیٰ أخاه هارون لأجل إنکاره عبادة العجل و عدم اتّساع قلبه لذلك.) فإنّ العارفَ مَنْ یرى الحقّ فی کلّ شیءٍ، بل یراه عینَ کلّ شیءٍ، فکان موسیٰ یربّیٰ هارون تریبة علماً!

۱. مؤلف می‌گوید: ضمناً خوانندگان محترم از اهل دانش و فضل به چگونگی تصرف و

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/۱۰۷

و ایضاً در همین فص می‌گوید:

و العارف المکمل من رأى كلّ معبود مجلّی للحقّ یعبد فیہ.

شبستری در گلشن راز، در همین معنی می‌گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است

و لاهیجی در شرحش می‌گوید:

یعنی اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کس است، بدانستی که البتّه دین حق در بت پرستی است؛ زیرا که بت مظهر هستی مطلق است که حق است پس بت من حیث الحقیقه حق باشد و دین و عادت مسلمانی حق پرستی است و بت پرستی عین حق پرستی. پس هر آینه دین در بت پرستی باشد.

←

تأویل محیی‌الدین و قیصری در معانی قرآن، به خوبی توجّه فرمایند تا برای آنچه در مطلب ششم می‌گوییم، شاهد قوی بر صدق گفتار ما باشد.

مطلب ششم، نظر عرفاء و صوفیّه درباره‌ی تفسیر و تأویل قرآن و حدیث

بزرگان عرفاء و صوفیّه به منظور تطبیق مقاصد و مطالب خودشان با قرآن و حدیث، هرگونه توجیه و تأویل را- گرچه از نظر فنّ مکالمه و محاوره و لغت و عرف، به کلی ناسازگار و ناروا باشد- مرتکب شده و برای خود جایز دانسته‌اند و معانی مخرّجه‌ی مؤوّل را رموز و اشارات و بطون و دقایق و مغز و لبّ قرآن و حدیث نام نهاده‌اند و می‌گویند:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم پوست را پشت خران بگذاشتیم^۱

و به قسمی در این راه افراط نموده‌اند که دکتر غنی- که کاملاً علاقه‌مند و معتقد به عرفاء و صوفیّه و عرفان است- این مطلب را کراً در نوشته‌جات خود متعرّض شده و علّت آن را حفظ خویش از تکفیر و طرد و قتل فقهاء و متکلمین دانسته و بیان می‌کند؛ از جمله در صفحه‌ی ۴۹ و ۵۶ و ۵۷ و ۵۸ این کتاب به عبارات دکتر رجوع شود.

و ابوالعلاء عقیفی، دکتر در فلسفه از جامعه‌ی کمبریج، در تعلیقات بر *فصوص الحکم* محیی‌الدین، از قول دانشمند معروف نیکولسون، مستشرق انگلیسی، عباراتی را نقل می‌کند که برای شاهد (با حذف قسمتی از آن‌ها جهت اختصار) در این جا می‌آوریم:

يقول العلامة نیکولسون في وصف أسلوب ابن عربي في

الفصوص:

إنّه يأخذ نصّاً من القرآن أو الحديث يؤوّلُهُ بالطريقة التي
نعرفها في كتابات فيلون^۲ اليهودي و أريجين الإسكندري؛ يستند كلُّ

۱. مؤلف می‌گوید: بطلان این‌گونه تفسیر و تأویل قرآن و حدیث- که در حقیقت، قرآن و حدیث را تابع افکار خود نمودن است- بر هر منصفی واضح می‌باشد و محتاج به بیان نیست؛ وگرنه هرکس، هر نوع افکار و اعتقاداتی داشته باشد، می‌تواند به ضرب این قسم تأویلات و تفسیرات، قرآن و حدیث را موافق افکار خود بنمایاند.

۲. Philon .

فصّ من الفصوص السبعة و العشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة، النبيّ الذي تنسب حكمة الفصّ إليه.

يعمد ابن عربيّ في كلّ ذلك إلى تخريج المعاني التي يريد بها من الآيات و الأحاديث بطريقة خاصة في التأويل، فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه- مهما كانت دلالتها على التشبيه و التجسيم- أخذ بها و إلا صرفها إلى غير معناها الظاهر؛ و هو مع هذا لا يجيز تأويل المعتزلة للآيات الدالة على التشبيه، بل يتهمهم بأنهم يحكمون العقل وحده في مسائل الإلهيات و يقولون بتنزيه الله تنزيهًا مطلقًا؛ و هذا في نظره جهل بنصف الحقيقة، إذ الحقيقة الكاملة هي: أن الله تعالى منزّه مشبّه معًا!

و لا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف و شطط أحيانًا لاسيما إذا عمد إلى الحيل اللفظية في الوصول إلى المعاني التي يريد بها كأن يقول في الفصّ الأيوبيّ: إنّ المراد بالشيطان في قوله تعالى: ﴿أَنِّي مَسْنِيَ الشَّيْطَانَ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ هو البعد، و إنّ ما شعر به أيوب لم يكن ألم المرض الذي ابتلاه الله به، بل ألم عذاب الحجاب و الجهل بالحقايق. أو يقول في الفصّ الموسويّ: إنّ المراد بقول فرعون: ﴿لَئِنِ أَخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ﴾ لأجعلنك من المستورين، لأنّ السّين من أحرف الرّوائد، فإذا حذفت من سجن بقيت «جن» و معناها الوقاية و السّتر. و في قوله في الفصّ نفسه (أي الفصّ الموسويّ): ﴿إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ معناه: مستور عنه علم ما سألته عنه. و كقوله في تفسير الآية: ﴿قالوا: لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى [مِثْلَ] مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمَ حَيْثُ يَجْعَلُ

رِسَالَتُهُ: «إِنَّ فِي الْإِمْكَانِ أَنْ نَجْعَلَ رِسْلَ اللَّهِ مَبْتَدَأً، خَبَرَهُ اللَّهُ (الثَّانِيَةَ) فَيَكُونُ مَعْنَى الْآيَةِ: وَقَالُوا: لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ (أَيَ الرَّسُولِ): رُسُلُ اللَّهِ هُمُ اللَّهُ، هُوَ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ! و عَمَادَهُ فِي كُلِّ ذَلِكَ أَنَّهُ يَتَكَلَّمُ بِلِسَانِ الْبَاطِنِ الَّذِي هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ لِسَانَ مَذْهَبِهِ، وَيَتْرِكُ الظَّاهِرَ الَّذِي يَعْبُرُ عَنِ عَقِيدَةِ الْعَوَامِّ، فَهُوَ يَقَابِلُ دَائِمًا بَيْنَ هَذَيْنِ اللِّسَانَيْنِ كَمَا يَقَابِلُ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالدَّوْقِ، الْعَقْلُ الَّذِي هُوَ لِسَانَ الظَّاهِرِ، وَالدَّوْقُ الَّذِي هُوَ لِسَانَ الْبَاطِنِ. (نقل عبارات نیکولسون تمام شد.)

مؤلف می‌گوید: نمونه‌ی دیگر از تأویلات عرفاء:

مَحْيَى الدِّينِ وَ قِيسِرَى در فَصِّ نُوحَى، آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾ (سوره‌ی نوح، آیه‌ی ۲۵) را که حَقِّ متعال از قول نوح (ع) - در مقام نفرین بر ظالمین قومش نقل می‌فرماید - به معنی دعای خیر گرفته و حاصل چنین معنا می‌کنند که: (خدایا!) کسانی که به ظلم بر نفس خود (به سبب ترک حظوظ نفس و لذات دنیا) به مقام فناء (فی الله) رسیده و در ذات تو فانی شده‌اند، آنان را جز علم و معرفت - که موجب حیرت انسان کامل (از جهت وجوه و نِسَبِ ذاتیّه‌ی حق که در همه‌ی اشیاء او را شهود کند و واحد را کثیر و کثیر را واحد؛ اوّل را آخر و آخر را اوّل و ظاهر را باطن و باطن را ظاهر ببیند) در ذات تو می‌شود - می‌فزاید! چنان‌که رسول اکرم ﷺ فرمود: «رَبِّ زِدْنِي فِيكَ تَحِيْرًا».

مَحْيَى الدِّينِ وَ قِيسِرَى الف و لامِ الظَّالِمِينَ را الف و لامِ عهد گرفته‌اند از ظالمین در آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا، فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْذُنِ اللَّهِ﴾ (سوره‌ی فاطر، آیه‌ی ۲۹) و می‌گویند: ظالمین در این آیه - چون مقدّم بر مقتصدین و سابقین بالخیرات ذکر شده است - مراد کسانی‌اند که (به ظلم بر نفس خود به ترک حظوظ دنیا) به مقام فناء فی الله و اتّصاف به جمیع کمالات رسیده‌اند و مُقْتَصِدِ کسی است که

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۱۱۱

متوسّط در سلوک و غیر واصل به مقام فناء فی الذّات بوده؛ بلکه در مقام فناء فی الصّفات واقف باشد و سابق بالخیرات کسی است که مانند عبّاد و زهّاد و متّقین، هنوز در مقام افعال خیریه و تحلیه به اعمال زکیّه- که موجب بُعد و طرد سالک است- متوقّف باشد!

ابوالعلا عقیفی استاد فلسفه در جامعهی فاروق و دکتر در فلسفه از جامعهی کیمبریج در تعلیقات بر فصوص الحکم در این مورد می‌گوید:

هنا خلطٌ عجیبٌ بین الآیات القرآنیة و تخریجٌ أعجب.

و در (صفحه‌ی ۴۲) جزء اوّل تعلیقات می‌گوید:

هكذا اقتضى مذهبٌ وحدة الوجود أن یغیّر ابنُ عربیٍّ مفاهیمَ الاصطلاحات الدینیّة، و یستبدلَ بها مفاهیمَ أُخریٰ فلسفیّة صوفیّة تتفق و روحَ مذهبہ.

و ایضاً برای دیدن نمونه‌ی تأویلات عرفاء، به عبارات محیی‌الدین و قیصری از فصّ هارونی، در مطلب گذشته (مطلب پنجم) کتاب رجوع شود و هر که شواهد بیش‌تری بر این مطلب بخواند، کافی است تنها به همان کتاب فُصوص الحکم محیی‌الدین از ابتداء تا انتهاء مراجعه نماید.

مطلب هفتم، نظر و گفتار عرفاء و صوفیه درباره‌ی ولی

ولی، پیر، مرشد، شیخ، راهنمای طریقت، عارف کاملی است که راه طریقت به نهایت رسانده و واقعیت باطنی حاصل نموده و به مقام شهود و فناء فی الله و بقاء بالله واصل شده و شایستگی مقام معلّمی و رهبری سالکین اِلی الله را پیدا نموده است.

۱. طبقات اولیا

اکابر صوفیه برای اولیاء، طبقات گوناگونی ذکر نموده‌اند:

ابدال، اوتاد، نُقباء، نجباء، حواریون، رجیون، محدثون، صدیقون، ائمه، اقطاب و غیر ذلک.

شرح مفصل این طبقات در جزء ثانی کتاب فتوحات محیی الدین، مذکور است و قسمتی از آن را در مبحث مکاشفه از گفتار دهم کتاب حاضر خواهیم آورد؛ *إن شاء الله تعالی*.

چنان‌که صنفی از اولیاء به **والهان و عقلاء** مجانبین موسوم هستند که شرح اوصاف آنان را نیز از جزء اول فتوحات، در مبحث مکاشفه نقل خواهیم نمود؛ *إن شاء الله تعالی*.

از کشف المحجوب هجویری نقل است که در شرح صفت و عدد اولیاء

می‌گوید:

از ایشان، چهار هزارند که مکتومان‌اند و مر یک‌دیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کُلّ احوال، از خود و از خلق مستورند و اخبار بدین مورد است و سخن اولیاء بدین ناطق و مرا خود اندر این معنی، خبر عیان گشت؛ *الْحَمْدُ لِلَّهِ*.

اما آن‌چه اهل حلّ و عقدند و سرهنگان درگاه حق جلّ جلاله سبیدند که ایشان را **اخیار** خوانند و چهل دیگر که ایشان را **ابدال** خوانند و هفت دیگر که مر ایشان را **اِبرار** خوانند و چهارند که مر ایشان را **اوتاد** خوانند و سه دیگرند که مر ایشان را **نقیب** خوانند و

یکی-که او را قطب و غوث خوانند.

و این جمله سر یکدیگر را بشناسند و اندر امور، به اذن یکدیگر محتاج باشند و بدین، اخبار مروی ناطق است و اهل سنت بر صحت این، مجتمع.

شماره‌های فوق با آنچه که محیی‌الدین در جزء ثانی فتوحات نوشته است، در بعض موارد، اختلاف دارد.

باری، از همه‌ی اولیاء برتر و بالاتر در هر زمان، قطب است که او ولی بسیار کامل پُرمایه‌ی معما آمیزی است که به مراحل عالی کمال رسیده و خود را محور نظام دنیا و آخرت دانسته و مدّعی شاهی و حکم‌فرمایی بر همه می‌باشد.^۱

دکتر غنی (از صفحه‌ی ۲۴۲ ج ۲ تاریخ تصوّف در اسلام) می‌گوید:

به عقیده‌ی صوفیّه، اولیاء کسانی هستند که مقام قدسی دارند و به خدا نزدیک‌اند و نشانه‌ی نزدیکی آن‌ها این است که قادر بر اعمال فوق‌الطبیعه هستند؛ یعنی کرامات و خوارق عادات دارند.^۲

اولیاء مصداق ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ هستند [و] هرکس به آن‌ها زحمتی برساند، مرتکب معصیتی نسبت به خدا شده است؛ اگر چه برای فرار از اعتراض فقهاء، صوفیّه گفته‌اند که: وحی و الهامی که به انبیاء می‌شود، با وحی و الهامی که به اولیاء عنایت می‌شود فرق دارد (یعنی در مورد اولیاء، درجه‌ی نازل وحی و الهام است)؛ اما در عمل معتقدند که جنس وحی و الهام یکی است و آنچه از کتب صوفیّه مستفاد می‌شود این است که: ولی به واسطه‌ی ارتباط نزدیک به خدا، به مقامی می‌رسد که حجاب بین او و

۱. مؤلف می‌گوید: عمده و تمام ملاک برجستگی و عظمت و امتیاز ولی از سایر مردم، همان رسیدن به مقام فناء و پیوستگی اوست به خدا، بر اساس وحدت موجود تصوّف و عرفان! و بحث ما در مسأله‌ی وحدت بعد از این خواهد آمد؛ این شاء الله تعالی.

۲. مؤلف می‌گوید: بحث ما در کرامت اولیاء صوفیّه چند صفحه بعد از این خواهد آمد؛ این

شاء الله تعالی.

عالم غیب مکشوف می‌شود و اولیاء در حال خلسه و جذبه، به مقام نبوت و اخبار از مُغیبات می‌رسند و شرط لازم وصول به این مقام نه علم عمیق در حکمت الاهی است؛ نه متصف‌بودن به اعمالی که در نظر خلق و مطابق عرف و عادت و ظاهر شرع، پسندیده‌ی خلق است و نه ریاضت و تجرد و چیزهایی که مردم حُسن خُلق می‌نامند.

خلاصه آن‌که ولیّ ممکن است واجد همه‌ی این صفات باشد یا فاقد آن‌ها. تنها چیزی که شرط لازم است جذبه و بی‌خودی است که علامت خارجی فناء و رهایی از تعینات شخصی است.

هر که مجذوب حق شود، در حال حیات و پس از مرگ، از اولیاء محسوب است و نشانه‌ی ولایت او قدرت بر اتیان خوارق عادات و کرامات است. غالباً، اولیاء به گم‌نامی زندگی می‌کنند و گم‌نام می‌میرند و به گفته‌ی هجویری: از ایشان چهار هزارند که مکتومان‌اند... و به عقیده‌ی صوفیه، نظام دنیا متوقف بر این اولیاء است و سر و بزرگ اولیاء قطب و غوث نامیده می‌شود.

قطب، بزرگ‌ترین صوفی عهد و حاکم بر اولیاء الله است و هر وقت اراده کند، در فاصله‌ی یک چشم به هم‌زدن، جمیع اولیاء با طی‌الارض از اطراف و اکناف دنیا، در گرد او مجتمع می‌شوند.

ابوالعلا عینی در تعلیقه‌اش بر فصّ ثانی از فصوص الحکم می‌گوید (خلاصه‌ی گفتارش این است):

يَعْتَبِرُ ابْنَ عَرَبِيٍّ الْوَلَايَةَ أَسَاسَ الْمَرَاتِبِ الرُّوحِيَّةِ كُلِّهَا، فَكُلُّ رَسُولٍ وَوَلِيٍّ، وَكُلُّ نَبِيٍّ وَوَلِيٍّ، وَأَخْصُ صِفَاتِ الْوَلِيِّ - أَيَّا كَانَ - الْمَعْرِفَةُ أَيْ الْعِلْمَ الْبَاطِنَ الَّذِي يُلْقَى فِي الْقَلْبِ إِقَاءً وَ لَا يَكْتَسَبُ بِالْعَقْلِ عَنِ طَرِيقِ الْبِرْهَانِ.

و التَّبَوُّةُ وَ الرِّسَالَةُ تَنْقَطِعَانِ، لِأَنَّهَا مَقَيَّدَتَانِ بِالزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ؛ أَمَّا الْوَلَايَةُ فَلَا تَنْقَطِعُ أَبَدًا، لِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ الْكَامِلَةَ بِاللَّهِ لَا تُخَدُّ بِزَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ...

و هناك فرق آخر، و هو أَنَّ الْعِلْمَ الشَّرْعِيَّ يُوْحَىٰ بِهِ إِلَىٰ

الرّسول على لسان الملك، أمّا العلمُ الباطن عند الوليّ - سواء كان رسولاً أو نبياً أو محض وليّ - فهو إرثٌ يرثه الوليّ من خاتم الأولياء^۱ الذي يرثه بدوره من منبع الفيض الرّوحيّ جميعه: روح محمّد [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] أو الحقيقة المحمّديّة. و خاتم الأولياء وحده من بين ورثة العلم الباطن، هو الذي يأخذ علمه مباشرة عن روح محمّد [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] التي يرمز إليها الصّوفيّة عادةً باسم القطب. و لا يُقصد بالحقيقة المحمّديّة أو روح محمّد [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ]، محمّد النبي [صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ] بل حقيقته القديمة التي تقابل العقل الأوّل عند أفلوطين و الكلمة عند المسيحيّين، و التي يقول ابن عربي: أنّها المقصودة في الحديث «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين» لا بمعنى: قدّر لي أن أكون نبياً قبل خلق آدم (كما يدلُّ عليه ظاهر الحديث) بل بمعنى: وجدت حقيقيّ أو روحيّ التي هي العقل الإلهيّ قبل أن يوجد آدم.

۲. اعتبار ارشاد وليّ در سلوک طريقت

می‌گویند: طريقت و راه خدا را بدون رهبری مرشد نتوان پيمود؛ زیرا راه بسیار پُر آفت و خطرناک [ی] است؛ پس بدون هم‌راهی و رهبری کسی که این راه را، تا نهایت و مقصد رفته باشد - که او ولیّ است - نباید رفت.

بی پیر، مرو تو در خرابات هر چند سکندر زمان ای

پیروزی در این راه، تنها به پیروی از امر و فرمان شخص پیر و ولیّ و مرشد است؛ عمل بر نوشته نتیجه نبخشد. اذکار و أوراد بلکه تمام اعمال، باید به اجازه‌ی شیخ باشد وگرنه یا به کلیّ بی تأثیر است - چنان که بعضی گفته‌اند - یا تأثیر آن ضعیف بود.

۱. مؤلف می‌گوید: بیان مراد ابن عربی از شخص خاتم الاولیاء، در مبحث مکاشفه خواهد

آمد؛ إن شاء الله تعالی.

مولوی می‌گوید:

پیر را بگزین که بی پیر، این سفر
آن رهی که بارها تو رفته‌ای
پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ
گر نباشد سایه‌ی او بر تو، گول
غولات از راه افکنند، اندر گزند
از نسی بشنو ضلال رهروان
صد هزاران ساله راه، از جاده دور
هر که او بی مَرشدی در راه شد
با هوا و آرزو کم باش دوست
این‌هوا را نشکند اندر جهان

باز مولوی می‌گوید:

سایه‌ی یزدان بود بنده‌ی خدا
دامن او گیر؛ رو تو بی‌گمان
«كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» نقش اولیاست
اندر این وادی مرو بی این دلیل
رو ز سایه آفتابی را بیاب
ره ندانی جانب این سور و عرس

و نیز می‌گوید:

پس به هر دوری، ولیّی قائم است
هر که را خوی نکو باشد، برست
پس امام حقّ قائم آن ولیّ است
مهدی و هادی وی است؛ ای راه‌جو
او چون نور است و خرد جبریل او
و آن‌که زین قندیل کم مشکاة ماست

تا قیامت، آزمایش دائم است
هر کسی کاو شیشه‌دل باشد، شکست
خواه از نسل عمر، خواه از علیّ است
هم نهان و هم نشسته، پیش رو
آن ولیّ کسّم از او قندیل او
نور را در مرتبت ترتیب‌هاست

ز آن که هفصد پرده دارد نور حق
از پس هر پرده قومی را مقام
خواجه حافظ می گوید:

من به سر منزل عَنقا، نه به خود بردم راه
قطع این مرحله، با مرغ سلیمان کردم

❀ ❀ ❀

قطع این مرحله بی هم‌رهی خضر مکن
ظلمات است! بترس از خطر گم‌راهی

❀ ❀ ❀

گذرت بر ظلمات است؛ بچو خضر رهی
که در این مرحله بسیار بود گم‌راهی

❀ ❀ ❀

مگر خضر مبارک پی تواند
که این تن‌ها بدان تنها رساند

۳. استجاب دعای ولیّ

می‌گویند: ولی در پیشگاه خدا، مستجاب‌الدّعوه است.
مولوی می‌گوید:

کان دعای شیخ، نی چون هر دعاست
فانی است و گفت او گفت خداست
چون خدا از خود سؤال و کدّ کند
پس دعای خویش را چون رد کند؟

۴. سرسپردن و تسلیم کامل مریدِ سالک به ولیّ

می‌گویند: سالک باید اعمال مرشد را اعمال خدایی بداند و هرچه را از او صادر می‌شود، بدون چون و چرا، به‌جا و صواب شمرد؛ دست ارادت و بیعت به او بدهد و در مقام دستورات و ارشادات و اوامر او، تسلیم محض و سرسپرده باشد و چشم‌بسته مطیع او گردد و بدون چون و چرا، اوامر او را امثال نماید.
حافظ می‌گوید:

به می سجاده رنگین کن؛ کُرت پیر مغان گوید
که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها

شیخ عطار در جلد دوم تذکرة الأولیاء، در ذکر شیخ ابوبکر شبلی - که از کبار و اجله‌ی مشایخ بوده - می‌نویسد:

به مجلس خیر نَسَاج شد (یعنی شبلی، در بدو سلوک) و واقعه بدو فرو آمد؛ خیر او را نزدیک جنید فرستاد. پس شبلی پیش جنید آمد و گفت: گوهر آشنایی بر تو نشان می‌دهند؛ یا ببخش یا بفروش. جنید گفت: اگر بفروشم، تو را بهاء آن نبود و اگر ببخشم، آسان به دست آورده باشی؛ قدرش ندانی! هم‌چون من، قدم از فرق ساز و خود را در این دریا در انداز تا به صبر و انتظار، گوهرت به دست آید.

پس شبلی گفت: اکنون چه کنم؟ گفت: برو یک سال، کبریت‌فروشی کن! (با این‌که قبلاً از طرف خلیفه‌ی بغداد، امیر دماوند بوده) چنان کرد؛ چون یک‌سال برآمد، گفت: در این کار، شهرتی و تجارتی درست بردی و یک‌سال در یوزه کن؛ چنان‌که به چیزی دیگر مشغول نگردی! چنان کرد تا سر سال را که در همه‌ی بغداد بگشت و کس او را چیزی نداد. باز آمد و با جنید بگفت؛ او گفت: اکنون قیمت خود بدان که تو مر خلق را به هیچ نیرزی! دل در ایشان میند و ایشان را به هیچ بر مگیر.

آن‌گاه گفت: تو روزی چند حاجب بوده‌ای و روزی چند امیری کرده‌ای! بدان ولایت رو و از ایشان بچلی بخواه. بیامد و به یک‌یک خانه در رفت تا همه [را] بگردید. یک مظلومه ماندش. خداوند او را نیافت تا گفت: به نیت آن، صد هزار درم باز دادم. هنوز دلم قرار نمی‌گرفت. چهار سال در این روزگار شد. پس به جنید باز آمد و گفت: هنوز در تو چیزی از جاه مانده است. برو و یک‌سال دیگر گدایی کن! گفت: هر روز گدایی می‌کردم و بدو می‌بردم. او آن همه، به درویشان می‌داد و شب، مرا گرسنه همی داشت. چون سالی برآمد، گفت: اکنون تو را به صحبت راه دهم؛ لیکن به یک شرط که خادم اصحاب، تو باشی. پس یک‌سال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت: یا ابابکر، اکنون حال نفس تو به نزدیک تو چیست؟ گفتم: من کم‌ترین خلق خدای می‌بینم خود را. جنید گفت: اکنون ایمانت درست شد.

در احوال مَلّای رومی- که دست ارادت به شمس تبریزی داده است-

نوشته‌اند:

روزی شمس از مَلّای رومی، شاهد (معشوقه) خواست؛ مَلّا دست عیال خود را گرفته به خدمت شمس آورد! سپس آمد خواست؛ مَلّا دست فرزند خود را گرفته به خدمتش آورد! بعد شراب خواست؛ مَلّا به محله‌ی یهودی‌ها رفته و ظرفی شراب گرفته به خدمت شمس آورد! شمس بدو گفت: کسی که صهبای حقیقت نوشیده است، او را با این صهبا چه کار؟! این امر برای امتحان و آزمایش تراز مقام سعه‌ی صَدْرَت و مقام تسلیمت بوده است!!

۵. عدم اشتراط علوم ظاهری درباره‌ی اولیاء صوفیّه

می‌گویند: درباره‌ی ولیّ، داشتن هیچ‌گونه علوم اکتسابی و ظاهری شرط نیست؛ همان صفای قلب و شور و عشق و پیمودن مراحل مقامات و احوال طریقت و رسیدن به مرتبه‌ی شهود و کشف و فناء، او را کافی است و به عبارت دیگر، علوم ذوقی و کشفی امتیاز صاحب‌دلان است؛ نه علوم کسبی و درسی و لذا نقل می‌کنند که:

بسیاری از اولیای صوفیّه در علوم اکتسابی، از عوام بوده و با کتاب و دفتر، هرگز سر و کاری نداشته‌اند؛ ولی با داشتن صفای قلب و شور و حرارت و ذوق و عشقِ وافر و قوّت نفس و کشف و شهود، دانشمندان بزرگی را مجذوب و پیرو افکار خود ساخته‌اند.

گویند:

شمس تبریزی از اهل علم نبوده و در روش و گفتار، بسیار خشن و تلخ بوده با وجود این، مَلّایی چون جلال‌الدّین رومی را شیفته و دل‌باخته‌ی خود ساخته بود؛ به حدّی که او را مظهر تامّ و کامل خدا می‌شمرد و گویی به مقام پرستش، به او ارادت می‌ورزید.

و دیوان مَلّای رومی- که معروف به کَلّیات شمس تبریزی است- پر از مدح و ستایش شمس است و برای نمونه، غزل ذیل نقل می‌شود:

پیرِ من و مرادِ من، دردِ من و دوايِ من
فاش بگفتم این سخن: شمسِ من و خدایِ من
از تو به حق رسیده‌ام، ای حقِ حق‌گزارِ من
شکرِ تو را ستاده‌ام؛ شمسِ من و خدایِ من
مات شوم ز عشقِ تو؛ زان‌که شه دو عالم‌ای
تا تو مرا نظر کنی؛ شمسِ من و خدایِ من
محو شوم به پیش تو، تا که اثر نمائدم
شرط ادب چنین بود؛ شمسِ من و خدایِ من
شهبهرِ جبرئیل را، طاق‌ت آن کجا بود
کز تو نشان دهد مرا؟ شمسِ من و خدایِ من
حاتم طی کجا که تا، بوسه دهد رکاب را
وقت سخا و بخشش است؟ شمسِ من و خدایِ من
عیسی مرده زنده کن دید فنای خویشتن
زنده‌ی جاودان تویی؛ شمسِ من و خدایِ من
ابر بیا و آب زن، مشرق و مغرب جهان
صور پدم که می‌رسد شمسِ من و خدایِ من
حورِ قصور را بگو: رخت برون بر از بهشت
تخت بنه که می‌رسد شمسِ من و خدایِ من
کعبه‌ی من، کنشست من، دوزخ من، بهشت من
مونس روزگار من، شمسِ من و خدایِ من
برق اگر هزار سال، چرخ زند به شرق و غرب
از تو نشان کنی آورد؟ شمسِ من و خدایِ من
نعره‌ی های و هوی من، از درِ روم تا به بلخ
اصل کجا خطا کند؟ شمسِ من و خدایِ من
از درِ مصر تا به چین، گفته و های و هوی من
گفته‌ی شمسِ دین بخوان؛ شمسِ من و خدایِ من
و نیز در کتاب مثنوی، با تجلیل و تکریم، شمس را یاد می‌کند.

و هم‌چنین شیخ صلاح الدّین زرکوب قونوی- که از اجله‌ی اصحاب مآلی رومی بوده و از طرف او مقام شیخی و پیشوایی داشته و خلیفه‌ی او بوده- مردی اُمّی و عامی و یکی از پیشه‌وران ساده بوده است؛ حتّی مطابق موازین لغت، درست و صحیح سخن نمی‌رانده است.^۱ با این حال، دانشمندی چون جلال الدّین رومی نسبت به او کمال عشق و علاقه را داشته و درباره‌ی خلافت او گفته است:

جز صلاح الدّین؛ صلاح الدّین و بس	نیست در آخر زمان فریادرس
دم فروکش تا نداند هیچ‌کس	گر ز سرّ سرّ او دانسته‌ای

... تا آخر ابیات. و در مواقع بیماری او گفته [است]:

چشم بد دور از تو، ای تو دیده‌ی بینای ما!	رنج تن دور از تو، ای تو راحت جان‌های ما
صحت جسم تو بادا، ای قمرسیمای ما!	صحت تو، صحت جان و جهان است؛ ای قمر
کم مبادا سایه‌ی لطف تو از بالای ما	عافیت بادا تنت را، ای تن تو جان‌صفت
کان چَراگاه دل است و سبزه‌ی صحرای ما	گلشن رخسار تو، سرسبز بادا تا ابد
تا بود آن رنج تو چون عقل، جان‌آرای ما	رنج تو برجان ما بادا، مبادا برتنت

ولی حقّ متعال مصلحت ندید که پیش‌بینی و آرمان جلال الدّین رومی را در خلافت صلاح الدّین، در آخر زمان، تحقّق بخشد و هم‌چنین دعای او را در عافیت از بیماری مزبور اجابت فرماید؛ لذا صلاح الدّین در حیات خود جلال الدّین، به همان بیماری درگذشت. جلال الدّین هم در مرثیه‌ی او ابیاتی سروده است.

۱. نقل است روزی جلال الدّین رومی فرمود: آن قلف را بیاورید و در وقتی دیگر گفته بود که: فلانی مفتلا شده است. بوالفضولی گفته باشد که: قفل بایستی گفتن و درست آن است که مبتلا گویند. فرمود که: آن‌چنان است که گفتم؛ امّا جهت رعایت خاطر عزیز، چنان گفتم؛ که روزی صلاح الدّین مفتلا گفته بود و قلف فرموده و راست آن است که او گفته! چه اغلب اسماء و لغات، موضوعات مردم است در هر زمانی از مبدأ فطرت! مؤلّف می‌گوید: مدرک اکثر منقولات در دو صفحه‌ی اخیر، کتاب تاریخ تصوّف در اسلام، تألیف دکتر غنی (صفحات ۵۲۸ و ۵۲۹ و ۵۳۰، ج ۲) می‌باشد.

۶. کرامت اولیاء صوفیه

اکثر صوفیه برای اولیاء، کرامت قائل‌اند؛ و کرامت امرِ خارقِ عادت است که از ولیّ صادر می‌شود.

دکتر غنی (در صفحه‌ی ۲۶۳ جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام) می‌گوید: اکثر صوفیه معتقدند که کرامت فقط در حال خلّسه و بی‌خودی ولیّ صادر می‌شود؛ به این معنی که ولیّ به صدور کرامت مستشعر نیست؛ بلکه در آن حال، کاملاً تحت اراده‌ی الاهی و به کلی از خود، بی‌خبر است و هیچ‌گونه تعینی و شخصیتی ندارد. خلاصه، در موقع صدور کرامت، شخص ولیّ از میان برخاسته و در خدا محو شده است و هر که در آن حال با او مخالفت کند، با خدا مخالفت کرده؛ زیرا در آن حال، خدا از لبان او حرف می‌زند و با دست او کار می‌کند.

(و در صفحه‌ی ۲۶۰ و ۲۶۱) می‌گوید:

صوفیان قرن‌های اوّل، اهمّیت بسیاری به معجزات و کرامات نمی‌داده‌اند؛ ولی بعدها، که پرستش اولیاء در بین اهل سلوک شایع شد، موضوع کرامات، اهمّیت یافت و برای آشنا شدن به این موضوع، باید به کتب صوفیه و تراجم احوال عرفاء مراجعه کرد و با کمال تعجب دید که این جماعت با چه سهولتی، هر امر غریب و عجیبی را پذیرفته و با چه آسانی، پشت پا به هر منطق و استدلال و عقل و حسی زده‌اند. هرچه از دوره‌های اوّل تصوّف دورتر می‌شویم، موضوع شیوع کرامات را بیشتر می‌بینیم؛ در حالی که چنان‌که گفته شد، صوفیان قدیم توجه بسیاری به آن نداشته‌اند.

سپس برای شاهد، گفته‌هایی نقل می‌کند که ما بعض آن‌ها را از پاورقی و متن کتاب او، این‌جا می‌آوریم:

قُشیری^۱ می‌گوید که: هرگاه هیچ کرامتی از ولیّ صادر نشود،

۱. قُشیری منسوب به قشیر (بر وزن زبیر).

خللی به ولایت او نمی‌رساند؛ در حالی که صدور معجزه از نبی واجب است.

از بایزید بسطامی روایت شده که گفته است: در بدایت احوال، خداوند آیات و کراماتی به من نشان می‌داد؛ ولی من به آیات و کرامات، توجهی نداشتم. چون خداوند مرا چنین یافت، راه معرفت خود را به من نمود.

وقتی به بایزید گفتند که: فلان شخص در یک‌شب، به مکه می‌رود! گفت: شیطان هم در یک‌لحظه، از مشرق به مغرب می‌رود. و نیز به او گفتند که: فلان بر آب می‌رود! گفت: ماهی در آب و مرغ در هوا، عجیب‌تر از آن به جا می‌آورد.

و نیز بایزید گفته: اگر ببینید مردی سجاده بر آب گسترده و در هوا مریع نشسته، تا اعمال او را در اوامر و نواهی نبینید، فریب نخورید. جنید بغدادی گفته: زَلَّتْ عَارْفٌ مِئِلَ اسْتِ مِنْ كَرَامَاتِ ابوعلى جوزجانی^۱ گفته: صاحب استقامت باش، نه صاحب کرامت؛ که نفس تو کرامت خواهد و خدای استقامت.

[از] سهل بن عبدالله التستری^۲ نقل است که:

او بر آب برفتی و قدمش تر نشدی.

یکی گفت: قومی گویند: تو بر سر آب می‌روی! گفت: مؤذن این مسجد را پیرس که او مردی راست‌گوی است.

گفت: پرسیدم. مؤذن گفت: من آن ندیدم؛ لیکن در این روزها، در حوضی در آمد تا غسل سازد. در حوض افتاد که اگر من نبودم، در آن جا بمردی!...

ابوجعفر محمد بن علی نسوی معروف به محمد علیان، از اصحاب و معاصرین ابو عثمان حیری^۳ نیشابوری گفته: هر که به اختیار

۱. جوزجانی به ضمّ اوّل و سکون دوم و سوم.

۲. التستری منسوب به تُسْتَر (بضمّ تاء و سکون سین و فتح تاء دوم) معرّب شوشتر.

۳. حیری منسوب به حیره (به کسر حاء و سکون یاء) محلّتی در نیشابور بوده است.

و خواستِ خود اظهار کرامت می‌کند، وی مدّعی است و هر که بی‌خواستِ وی بر وی، کرامتی ظاهر می‌شود، وی ولیّ است.^۱

باز دکتر غنی (در ص ۲۶۲ کتاب تاریخ مزبور) می‌گوید:

حاصل آن که بزرگان صوفیه دارای این قبیل نظرها بوده‌اند؛ ولی پیروان، مخصوصاً در زمان‌های بعد، راه افراط و مبالغه پیموده و هزاران کرامات و خوارق عادات به اولیاء نسبت داده‌اند.

(تا این‌که خلاصه می‌گویند): و به هر اندازه که از عهد ولیّ و مرشد، دورتر شده‌اند، بر ساز و برگ آن افزوده‌اند تا به جایی رسیده که مجلّدات بسیاری در این زمینه به وجود آمده است.

اینک، چند فقره از کرامات و خوارق عاداتی را که به اولیای صوفیه نسبت داده شده است، از جلد اول تذکرة الأولیاء برای نمونه می‌آوریم:

نقل است که: وقتی رابعه‌ی عدویه به مکه می‌رفت، در میان راه، کعبه را دید که به استقبال او آمد! رابعه گفت: مرارَبّ البیت می‌باید؛ بیت چه کنم!؟

نقل است سهل بن عبدالله سُستری (که از کبار صوفیه بوده) گفته:

مردی از ابدال بر من رسید و با او صحبت کردم و از من مسائل می‌پرسید از حقیقت و من جواب می‌گفتم تا وقتی که نماز بامداد بگزارد و به زیر آب فرو شدی و به زیر آب نشستی تا وقت زوال. چون اخی ابراهیم بانگ نماز کردی، او از زیر آب بیرون آمدی؛ یک سر موئی بر وی، تر نشده بودی و نماز پیشین گزاردی؛ پس به زیر آب در شدی و از آن آب، جز به وقت نماز، بیرون نیامدی! مدّتی با من بود؛ هم بدین صفت که البته هیچ نخورد و با هیچ‌کس نشست تا وقتی که برفت!

نقل است از ابراهیم ادهم که: روزی بر لب دجله، نشسته بود و خرّقه‌ی ژنده‌ی خود پاره می‌دوخت. سوزنش در دریا افتاد. کسی از او

۱. مؤلف می‌گوید: مجموع این قبیل گفته‌های بعضی اولیاء صوفیه ناطق و شاهد است بر این‌که مجرد صدور امر خارق عادت، بر حقایق و ولایت و مقرب بودن شخص نزد خدای متعال دلیل نخواهد شد و در صفحات بعد نیز شرحی در این خصوص خواهد آمد.

پرسید که: مُلکی چنان از دست بدادی؛ چه یافتی؟ اشاره کرد به دریا که: سوزنم باز دهید! هزار ماهی از دریا برآمد که هر یک سوزنی زرین به دهان گرفته! ابراهیم گفت: سوزن خویش خواهم! ماهیکی ضعیف بر آمد؛ سوزن او به دهان گرفته. ابراهیم گفت: کمترین چیزی که یافتم به ماندن مُلک بلخ این است؛ دیگرها را تو ندانی!

روزی از فتح مؤصلی، از صدق پرسیدند. دست در کوره‌ی آهنگری کرد؛ پاره‌ی آهن تافته بیرون آورد و بردست نهاد و گفت: صدق این است!

درباره‌ی بایزید بسطامی نقل است که: روزی یکی در آمد و از حیا مسأله‌ای پرسید. شیخ جواب داد؛ آن کس آب شد! مردی درآمد. آبی زرد دید ایستاده! گفت: یا شیخ! این چیست؟ گفت: یکی از در، در آمد و سؤالی از حیا کرد و من جواب دادم. طاقت نداشت؛ چنین آب شد از شرم!

۷. نظر مؤلف درباره‌ی کرامت

مؤلف میگوید: خلاصه، در انواع صحبت‌های راجع به کرامات اولیای صوفیه که تأمل دقیق شود، بر هر شخص بیدار منصف واضح می‌گردد که آن چه درباره‌ی آنان به عنوان کرامت گفته می‌شود. با همه‌ی سر و صدایی که دارد. اولاً، وقوع آنها ثابت نیست و ثانیاً، بر فرض وقوع بعضی آنها، می‌گوییم. چنان که در پاورقی صفحه‌ی قبل گذشت. مجرد صدور امر خارق عادت، دلیل بر حقانیت و ولایت و تقرّب شخص نزد خدای متعال نمی‌باشد؛ هم چنان که جوکی‌های هند، در راه باطل و [در] اثر ریاضت‌های باطله‌ی خود، موفق به امور عجیب و غریبی می‌گردند.

برای تأیید، قضیه‌ای نقل می‌شود و سپس برای بیان سرّ این مطلب، به ذکر آیاتی می‌پردازم.

صاحب کتاب *قصص العلماء* می‌نویسد که عمّ ایشان آخوند ملاً عبدالمطلب رضی الله عنه گوید که:

به زیارت امام ثامن (علیه السلام) مشرف شدم و چندی در آن بلده‌ی مبارکه اقامت داشتیم. پس درویشی که معروف به طئی الارض بود پیدا شد و من با آن درویش، رفاقت انداختم. از آن پس، از او خواهش نموده که: طئی الارض را به من تعلیم کن. گفت: تو قابل نیستی. پس از اصرار بسیار، گفت: اکنون که طالب آن‌ای و خود را قابل آن می‌دانی، پس دو شرط را با تو می‌گویم؛ عمل کن؛ از آن پس، به تو طئی الارض را تعلیم می‌نمایم. شرط اول این‌که: این امامی [را] که مدفون در این مرقد است، باید امام ندانی! دوم این‌که: تا یک هفته، نمازهای یومیّه را باید ترک کنی. گفتم: چنین کنم! پس آن درویش رفت و وقت نماز در رسید. با خود گفتم که: امام را امام دانستن امر باطنی است و آن درویش را خبر از باطن من نیست؛ در ظاهر، می‌گویم که او امام نیست و در باطن، اعتقاد به امامت آن بزرگوار دارم و اما نماز، پس در خانه را می‌بندم و وضو می‌گیرم و نماز می‌کنم و به درویش می‌گویم که: من نماز نکرده‌ام. پس در خانه را بستم و وضو ساختم و به نماز ایستادم. ناگاه دیدم درویش در نزد من حاضر شد! به من گفت که: من به تو گفتم که تو قابل نیستی! پس برفت و او را دیگر ندیدم!

۸. سرّ موقّیّت اولیاء صوفیه

و اما سرّ موقّیّت کلّیه‌ی کسانی را که در راه باطل و ضلالت (گرچه از روی تقصیر و عناد و لجاج) هستند و با وجود این، در نتیجه‌ی ریاضت‌هایی، مصدر امور خارق‌العاده می‌شوند^۱ یا در نتیجه‌ی سعی و کوشش دیگر، به امور مهمّ

۱. پوشیده نماند بعضی امور چون: القاء فکر و صورت در ذهن مرید، تصرف در اراده‌ی او، قرائت افکار، معالجه‌ی بعضی کسالت‌ها از راه عقیده و ایمان - تلقین - اگر از جانب مرشدان و مشایخ تحقّق یابد - مطابق با اصول و قواعدی است که در علم النفس و معرفه‌الزوج، برای اهلش محرز و مسلّم است و خارج از قوانین و قواعد طبیعی روحی نیست و آن‌ها را نمی‌توان در عداد کرامات شمرد. آری، تنها عوام آن‌ها را خوارق عادات و کرامات تلقّی می‌کنند.

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۱۲۷

عجیب دنیوی از اکتشافات و اختراعات موفق می‌گردند، از آیات ذیل می‌توان استفاده نمود:

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ، ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا * وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا * كَلَّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا.﴾ (بنی اسرائیل، آیه ۱۹ و ۲۰)

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.﴾ (سوره ی هود، آیه ۱۷ و ۱۸)

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ.﴾ (الشوری، آیه ۱۹)

﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا.﴾ (سوره آل عمران، در آیه ۱۳۹)

آری، از آیات فوق معلوم می‌شود که خداوند متعال به مقتضای حکمتش، هیچ ریاضت و سعی و کوششی را- از هر کس که باشد، در راه حق یا باطل و به هر منظور و هدف دنیوی یا اخروی باشد- به کلی بی‌نتیجه و ثمره نخواهد گذاشت.

مطلب هشتم، گفتار صوفیه درباره‌ی طریقت

می‌گویند: تصوّف و عرفان سه مرحله دارد: شریعت، طریقت، حقیقت.

۱. تعریف طریقت

بعضی گفته‌اند: شریعت احکام ظاهر و اعمال راجع به تن است و طریقت آداب باطن و راجع به دل؛ شریعت آراستن ظاهر است به طاعت و عبادت، طریقت پاکیزه‌نمودن باطن است به اخلاق پسندیده و دوستی و یاد خدا و روشن ساختن دل، به شناختن او.

و حقیقت غایت نهایی طریقت و وصول به حقّ است و چنان‌که سابقاً ذکر شد، سالک باید فقط به دستور شیخ و مرشد، در طریقت سلوک نماید.

می‌گویم: این تعریف راجع به طریقت، با خارج موافقت ندارد؛ زیرا بعضی اعمال اهل طریقت و دستورات پیران طریقت را عمل تن و بدن می‌یابیم؛ مثلاً اگر سالک طریقت مقید به گذاشتن شارب می‌گردد یا پیر و مرشد به سالک، دستور چله‌نشینی در خلوت و عزلت می‌دهد، دستور ترک حیوانی در مدّت مزبور می‌دهد، دستور ذکر خاصّ و با کمّ و کیفیت مخصوص می‌دهد، دستور سماع و عشق مجازی می‌دهد، دستور در یوزه (= گدایی بر در خانه‌ها) می‌دهد، همه‌ی این‌ها اعمال بدن است؛ و لو به زعم خودشان بخواهند به همین اعمال نیز، باطن را تصفیه نموده و روح را پرورش بدهند.

هم چنان‌که از طرف دیگر، در شریعت، اعمال روحی بی‌شمار می‌یابیم؛ بلکه به پیروی و عمل به شریعت به تنهایی، همه‌گونه اخلاق پسندیده و دوستی خدا و ذکر خدا و روشنی ضمیر، برای شناختن خدا حاصل می‌شود.

منظور این است که نه طریقت صوفیه منحصر در آداب باطنی و اخلاقی و

۱. چنان‌که پیری مانند جنید بغدادی مثل شبلی را دو نوبت، یک سال تمام، دستور در یوزه

می‌دهد. (شرح آن در صفحه‌ی ۱۱۸ کتاب گذشت.)

قلبی است و نه شریعت، خالی از آداب مزبور است و برای تقرّب به خداوند و حصول کمال، هرگز به طریقت‌سازی در مقابل شریعت، نیازی نبوده که موجب تفرقه‌ی شدید و دسته‌بندی‌های وخیم بین مسلمین گردد؛ البتّه برای تهذیب اخلاق و تربیت ارواح هم، مانند سایر امور، مربّی و معلّم لازم است؛ ولی واضح است که معلّم اخلاق را نه تنها تشریفات صوفیانه و عناوین و تشخّصات و به خودبستگی‌ها و بلندپروازی‌ها لازم نیست، بلکه هرگز این امور، مناسب و سازگار با مقام محترم او نمی‌باشد.

۲. دعاوی اقطاب صوفیّه

آری، می‌توان گفت که نوعاً مشایخ و اقطاب صوفیّه داعیه‌ی آنان تنها تعلیم اخلاق و تربیت روحی به سادگی نبوده است؛ بلکه دعوی هر یک این است که او به مقام فناء الله رسیده و به خدا واصل گشته و ارتباط با خدا دارد؛ ولیّ وقت است؛ قلب او مورد الهام و وحی الاهی است؛ خاصّه در حال جذب و خلسه و مکاشفه، هر چه شهود کند و هر چه بر قلب او وارد شود، همه حقّ است و هیچ‌گونه خلاف واقع و اشتباهی ندارد؛ دارای اجازه است از مشایخ پیش، یداً بید و سینه‌به‌سینه. تا به امام و پیغمبر منتهی شود. و اوست اینک، حکم‌فرمای حقیقی عالم و دانای اسرار و اوست تنها که می‌تواند مریدان را در راه خدا سیر و سلوک داده تا به خدا برساند و فانی در خدا نماید، پس خدا شوند؛ همه‌ی عبادات و معاملات مریدان باید به اجازه‌ی او باشد؛ همیشه حاضر و ناظر احوال قلبی مرید است؛ مفترض الطّاعه و لازم‌الخدمه و لازم الحفظ است...!

اساسی‌ترین و حسّاس‌ترین امر و مهم‌ترین اسرار در این دعاوی همان مسأله‌ی وصل و فناء فی الله عرفانی است. که مبتنی بر وحدت وجود و موجود است. و ما (که متحرّی حقیقت هستیم) ناچار از تحقیق این مسأله می‌باشیم؛ چنان‌که در آتیه خواهد آمد؛ إن شاء الله تعالی.

۳. تعریف دیگر برای طریقت

بعض دیگر [از] بزرگان عرفاء و صوفیّه گفته‌اند:

شریعت، هم‌چون شمعی است که راه را نشان می‌دهد و آن عبارت از احکام و دستوراتی است که رعایت آن‌ها انسان را به طرف کمال می‌کشاند. پس فایده‌ی شریعت راهنمایی است و بس و راه‌رویی به طرف کمال، طریقت است و نهایت طریقت و غایت سلوک وصول به حقیقت است. به‌طور مثال، شریعت علم طبّ است که دوای هر دردی در آن، ذکر شده است و به‌کاربردن دوا و دستورات و پرهیزکردن به موجب علم طب، طریقت است و رهایی‌یافتن از آلام و آسقام و وصول به صحّت ابدی، حقیقت است.^۱

می‌توان گفت: این تعریف هم، درباره‌ی طریقت مجرد تعبیری است از بعض بزرگان عرفاء و صوفیّه و در واقع، طریقت همان روش تصوّف و به‌کار بستن دستورات ولیّ مرشد است؛ خواه با شرع موافق باشد یا نباشد؛ چون به عقیده‌ی صوفی- چنان‌که اشاره شد- مرشد و قطب، خود، ارتباط نزدیک با خدا دارد [و] دل او مرکز و مهبط الهام است؛ هرچه بر دل صافی او وارد شود و بکند و بگوید، همان حقّ و بر مرید تسلیم به آن فرض است.

می‌گویند: سلوک طریقت برای این است که من و مای اعتباری، از سالک گرفته شود و به مقام فناء فی الله و بقاء بالله برسد و شهود کند که حقیقت هستی اوست و سالک را از خود، وجود و بودی نیست. دستور این است که: خود را مبین که رستی و در این راه، همّت و ثبات قدم لازم است.

و به‌عبارت دیگر، هدف نهایی طالب و سالک الی الله شهود مطلوب و معشوق و فناء در اوست که آن حقیقت است و طریقت راهی است که در طیّ آن، هستی موهوم سالک از آتش عشق و محبت، سوخته و نابود می‌گردد.

۱. مدرک تعریف فوق درباره‌ی مراحل سه‌گانه‌ی تصوّف، از جمله دیباچه‌ی جلد پنجم

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۱۳۱

می‌گویند: پیر طریقت بُت‌های احتمالی سالک را در سیر و سلوک و مراحل توحید، در هم می‌شکند. پیر طریقت سالکین را از مقامات و احوال مخصوص گذرانده و آنان را صاحب‌دل و اهل معنی و باطن بارمی‌آورد تا آن‌که آنان را به مقام فناء فی الله برساند!

۴. مقامات و احوال طریقت

منازل و مراحل طریقت متنوّع و بی‌شمار است؛ ولی بزرگان صوفیه و عرفاء همه‌ی آن‌ها را به چند مرحله‌ی بزرگ، تقسیم نموده و مقامات نام نهاده‌اند و گویند: پس از طیّ این مقامات، حالات درونی و تأثرات باطنی در سالک پیدا می‌شود که آن‌ها را احوال نامند.

پس در فرق بین مقام و حال، چنین گفته‌اند که:

مقامات امور اکتسابی و اجتهادی و از جمله‌ی اعمال ارادی سالک است؛ در صورتی‌که احوالات از مقوله‌ی انفعالات و تأثرات روحانی و کیفیات نفسانی است که در تحت اختیار سالک نیست؛ بلکه از جمله‌ی مواهب و الطاف الاهی است به قلب سالک.

مقامات و احوال سالکین را مشایخ و بزرگان صوفیه با اختلاف زیاد ذکر نموده و هریک نیز به نحوی تقسیم کرده و در آن، سخن رانده‌اند.

و نیز درباره‌ی دوام حال و عدم آن، اَنظَارِ مَخْتَلَفِ است: گروهی دوام حال را روا دارند و ممکن شمُرنند و گروهی روا ندارند؛ مثلاً از جنید بغدادی نقل است که گفته: *الأحوالُ كالأبروق، فإنَّ بقیةَ فحدیثِ النَّفسِ*؛ ولی از حارث محاسبی نقل است که دوام حال را روا دارد و گوید:

محبّت و شوق و قبض و بسط جمله احوال‌اند؛ اگر دوام آن روا نباشدی، نه محب محب باشدی و نه مشتاق مشتاق و تا این حال بنده را صفت نگردد، اسم آن بر بنده واقع نشود.

چنان‌که در ذکر مقامات و احوال و تقسیم آن‌ها هم، از ابونصر عبدالله بن

علی السراج الطوسی متوفی در سنه ۳۷۸ معروف به طاووس الفقراء (مصنّف کتاب اللّمع فی التّصوّف که از قدیم‌ترین کتب تصوّف به‌شمار می‌رود) نقل است که: مقامات را هفت می‌شمرد؛ بدین قرار: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل، رضا و حالات را ده شمرده است: حال مراقبت، حال قرب، حال محبت (= عشق)، حال خوف، حال رجاء، حال شوق، حال انس، حال اطمینان، حال مشاهده، حال یقین.

و از شیخ فریدالدین عطار نقل است که در کتاب منطق الطیر در مقاله‌ی سی و هشتم می‌گوید:

مرغی از هُدُله که مرشد و راهبر سایر مرغان بود پرسید که: چگونه راه چیست و طول آن چند فرسنگ و مشکلات طریقت به چه قرار است؟ هدهد در جواب گفت:

گفت: ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی، درگه است
باز ناید در جهان، زین راه کس	نیست از فرسنگ آن، آگاه کس
چون نیامد باز کس زین راه دور	چون دهند آگهی، ای ناصبور؟
چون بشد آن جایگه گم، سر به سر	کئی خیر بازت دهند، ای بی‌خبر؟
هست وادی طلب، آغاز کار	وادی عشق است از آن پس، بی‌کنار
پس سئیم وادی از آن، معرفت	هست چارم وادی، استغنا صفت
هست پنجم، وادی توحید پاک	پس ششم، وادی حیرت صعبناک
هفتمین، وادی فقر است و فنا	بعد از این وادی، روش نبود روا
در کیشش آفتی، روش گم‌گرددت	گر بود یک قطره، قلزم‌گرددت

در این موضوع در کتب قوم، اقوال و سخنان مفصل بسیار هست.

۵. ذکر و مراقبت

یکی از شرایط مهم سلوک طریقت ذکر است؛ ذکر خفی (= قلبی) که به

زیان آورده نمی‌شود و ذکر جلی که به زیان آورده می‌شود و برای آن، آداب و شرایط مخصوصی قائل‌اند که از آن جمله است: اجازهی مرشد، دیگر توجه کامل به ذکر و در مرحله‌ی بالاتر، توجه و فکر تام به خودِ مذکور و بعضی از فرق صوفیه اذکار دسته‌جمعی نیز دارند که گاه، با حرکات و اوضاع و آهنگ‌های مخصوصی انجام می‌دهند و گاه، رسماً با سماع توأم می‌نمایند.

مرشد هریک را به ذکر و آداب مخصوصی دستور می‌دهد. بالاترین و بهترین اذکار تهلیل است. که جمع بین نفی و اثبات است. و به عقیده‌ی آنان، نفی کثرت و غیریت و اثبات وحدت موجود می‌باشد که از همان مراحل اول، مرشد به سالک، تزریق وحدت وجود می‌کند و مرید سالک نیز باید به مجاهده و شدت، این معنی را به نفس و روح خود تلقین بنماید.

و خلاصه، درباره‌ی مراقبت و عدم غفلت و توجه کامل به ذکر و حقّ و استغراق در ذکر و کیفیات و آداب ذکر و سپس بعض آثار آن، چیزها نوشته‌اند و مخصوصاً از بعض اکابر و سران صوفیه. که دستورات و روش و عمل آنان مورد احترام و اعتبار همه‌ی اهل سلوک است. در باب اهتمام توجه به حقّ و خلوت و عدم غفلت و ریاضت و مداومت به ذکر، داستان‌های عجیبی نقل کرده‌اند که چند نمونه از آن‌ها بعد از این، نقل می‌شود.

و ناگفته نماند که مطلوبیت و اهمّیت ذکر (چه به معنای به یاد خدا بودن در نفس و قلب و مراقبت در همه‌ی احوال باشد و یا به ضمیمه‌ی اذکار لفظی) در شریعت مقدّسه از واضحات است؛ ولی البتّه اشکال، در کمّ و کیف ساختگی و شرایط و مقارنات جعلی اهل طریقت است.

لاهیجی در (صفحه‌ی ۲۷) شرح گلشن راز می‌گوید:

سالکانی که راه طریقت به قدم سعی پیموده‌اند و به مقام حقیقت رسیده، یقین دانسته‌اند که وصول به منزل مراد، بی‌وسیله‌ی نفی و اثبات، میسر نمی‌گردد. فلّهذا مرشدان، سالک را اول تلقین ذکر لا إله إلاّ الله می‌فرمایند تا به کلمه‌ی لا جمیع اغیار را که نمودی دارند. نفی نماید و به کلمه‌ی إلاّ الله اثبات وحدت حقیقی فرماید؛ چو تا کثرت

به‌کلی مرتفع نشود، وحدت بی‌مشارکت جلوه‌گری نمی‌نماید و هیچ مانعی سالک را هم‌چو هستی و پندار خود نیست و کامل را واجب است که جهت ارشاد طالبان، بیان موانع راه اله بفرماید و از این سبب است پیش‌تر اولیاء، اول از حجاب هستی و پندار خودی با سالکان گفتند و تحذیر فرمودند تا مسترشدان از آن اجتناب نمایند.

و در (صفحه‌ی ۲۳۹) ضمن شرحی می‌گوید:

یک شرط از شرایط سلوک، ذکر است و ذکر ممتاز نزد ارباب قلوب، لا إله إلا الله است؛ زیرا که قطع منازل این راه به خُطواتِ نفی و اثبات میسر می‌شود که پیوسته به مِنْجَلِ^۱ نفی، قطع علایق و عوایق اشجار غیریت، از بُستانِ دل می‌کُند و به قوتِ اثبات، نهال توحید ثابت می‌دارد و این معانی جز در کلمه‌ی طَیْبَه‌ی لا إله إلا الله یافت نمی‌شود و هیچ نوع از انواع اذکار و عبادات در ترقی درجات و مقامات معنوی، اثر سرعت این کلمه‌ی طَیْبَه ندارد.

سبزواری در (صفحه‌ی ۴۷) اسرار الحکم می‌نویسد:

داد جاروبی به دستم، آن نگار گفت: از این دریا، برانگیز آن غبار مراد به جاروب، لای نافیه است در لا إله إلا الله و نگار، اهل الذکر که به طَلابِ حَقِّ، ذکر می‌دهند. شرط است که از دریای وجود، بلا تشبیه، غبار امکان را بروید که امکان، لا ضرورت است و موصوفش مَهْیَات و تَعِیْنَات که عدمی‌اند و مباد که به وجودی، بما هُوَ وجود، برزند که وجود، از صُقْع و جوب است.^۲

۱. داس.

۲. شرح: می‌گویند: به کلمه‌ی لا إله، نفی تَعِیْنَات (مَهْیَات) که موصوف به امکان، یعنی لا ضرورت و لا وجوب‌اند؛ بنما؛ نه نفی وجود که او موصوف به ضرورت و جوب است؛ بلکه آن را به کلمه‌ی إلا الله اثبات نما.

و به عبارت ساده، اهل ذکر- که به سالک و طالب، دستور ذکر لا إله إلا الله می‌گویند: به وسیله‌ی این ذکر، بگو: نیست چیزی جز وجود که همان واجب و الله است.

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۱۳۵

مؤلف می‌گوید: باید از مشایخ طریقت پرسید: سالکِ عامی در ابتدای امر، از چه راه و به چه دلیل، باید به توحید عرفانی صوفیه معتقد شود و آن را معنی کلمه‌ی لا إله إلا الله نیز داند و به وسیله‌ی مداومت این ذکر، همین معنی از توحید را به قلب و روح خود تلقین بنماید تا به عقیده‌ی آنان، بعدها به مقام کشف و شهود آن برسد (و یا به بیان دیگر: تا روزی، این معنی برای او به یک صورت خیالی و روحی مجسم شود)؟ پیداست که در این مورد، جز تقلید کورکورانه از گفتار مرشد در معنی توحید، راه دیگری نیست.

دکتر غنی در (صفحه‌ی ۳۵۸) جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام می‌نویسد:

صوفیه به موضوع ذکر، اهمّیت بسیار داده‌اند و شروط بسیاری قائل شده‌اند. از جمله‌ی شروط ذکر صوفیه آن است که: ذاکر با تلفّظ ذکر، مثلاً کلمه‌ی الله یا حق یا هو و یا جمله‌های سبحان الله یا لا إله إلا الله و امثال آن^۱، جمیع قوای روحی خود را متوجّه آن کلمه یا آن جمله بدارد به طوری که هر چه [را] غیر آن است فراموش کند. به این معنی که کلمه یا جمله‌ای را که موضوع ذکر است، در مرکز دایره‌ی شعور قرار داده، بتمامه، متوجّه به آن باشد و همه چیز دیگر را فراموش کند؛ نه چیزی بشنود و نه چیزی ببیند و نه حس کند و نه ادراک نماید.

چنین ذکری را صوفی بر نمازهای پنج‌گانه ترجیح می‌دهد و معتقد است که ذکر، با کیفیت مذکور، بیشتر او را به خدا نزدیک می‌سازد تا نماز و سایر فرائض!

و (در صفحه‌ی ۳۶۰ به طور خلاصه و حاصل کلمات) از غزالی نقل

می‌کند:

۱. گاهی کلمه‌ی دیگری غیر از اسماء الله بوده است؛ چنان‌که عطار می‌گوید: شیخ ابوالقاسم گرگانی مدّتی ذکر خود را کلمه‌ی اُوّیس قرار داده بوده است.
مؤلف گوید: عطار در باب دوم تذکرة الأولیاء درباره‌ی اُوّیس قرن‌ی می‌نویسد: و محامد او بسیار است و فضایل وی بی‌شمار. در ابتدا شیخ ابوالقاسم گرگانی را رضی الله عنه (که از مشایخ طریقت بوده است) ذکر، آن بودست؛ مدّتی که می‌گفته: اُوّیس! اُوّیس! اُوّیس! ایشان دانند قدر ایشان!

سالک باید قلب خود را به حالی درآورد که در آن حال، وجود و عدم دنیا برای او یکسان باشد. بعد تنها در گوشه‌ای بنشیند و از فرایض شرعی، فقط آن‌هایی را به‌جا آورد که ضروری است و مراقب باشد که جز خدا، هیچ‌چیز در فکر و ذهن او نباشد. بعد در آن حال تنهایی و مراقبه، بدون انقطاع، به زبان گوید: **الله! الله! بالله** آخره به جایی خواهد رسید که زبان از حرکت باز خواهد ماند؛ ولی در مقام توجه و استغراق، به حالی باشد که گویی کلمه‌ی **الله** از زبان او جاری است. این حال را دوام بدهد تا زبان به کلی از کار بیفتد و احساس کند که قلبش مشغول به ذکر **الله** است. آن‌گاه بکوشد تا آن‌که شکل کلمه‌ی **الله** یعنی حروف و شکل آن، در قلبش نقش بندد. هم‌چنان به ذکر ادامه دهد تا آن‌که شکل و حروف کلمه‌ی **الله** از قلبش زائل شود و فقط فکر **الله** در قلب، باقی بماند؛ یعنی چنان احساس کند که مفهوم کلمه‌ی **الله** در قلب، چنان جای‌گزین شده که از آن جداشدنی نیست.

تا این‌جا، مجاهده و اراده و میل سالک، مؤثر است؛ ولی جلب عنایت خداوند به اراده و میل او نیست؛ زیرا خداوند مصداق **﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾** است و در مقام او، اسباب و علل از میان برداشته شده و عنایت او عطای محض است. تنها چیزی که می‌توان گفت این است که: سالک با مجاهده و طلب، خود را به فضل و عطای آسمانی، عرضه داشته است.

در تذکرة الأولیاء (باب بیست و هشتم) در حال سهل بن عبد الله تُستری

نوشته:

نقل است که مریدی را گفت: جهد کن تا همه روز، گویی **الله!** **الله!** آن مرد می‌گفت تا بر آن، خوی کرد. گفت: اکنون شب‌ها بر آن، پیوند کن. چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را به‌جای خواب دیدی، همان **الله** می‌گفتی در خواب تا او را گفتند: از این بازگرد و به یادداشت مشغول شو تا چنان شد که همه روزگارش، مستغرق آن شد. وقتی در خانه بود، چوبی از بالا بیفتاد و بر سر او آمد و بشکست و قطرات خون از سرش بر زمین آمد و همه، نقش **الله! الله!** **الله!** پدید آمد!

و (در باب هفتاد و پنجم) در حالات شبلی می نویسد:

نقل است که: یکبار به سنگ، پای او بشکستند. هر قطره‌ی خون که از وی بر زمین می چکید، نقش الله می شد!

و ایضاً می نویسد:

نقل است که شبلی یکبار در خلوت بود. کسی در بزد. گفت: در آی، ای کسی که اگر همه ابوبکر صدیق‌ای و در نیایی، دوست‌تر دارم و گفت: عمری است تا می‌خواهم که با خداوند خویش خلوتی دارم که شبلی در آن خلوت، در میانه نبود.^۱

و ایضاً می نویسد:

نقل است که: شبلی به اوّل که مجاهده بردست گرفت سال‌های دراز، شب [ها] نمک در چشم کشید تا در خواب نشود و گویند که: هفت من نمک در چشم کرده بود و می‌گفت که: حق تعالی بر من اطلاع کرد و گفت: هر که بخسبد، غافل بود و غافل محجوب بود.^۲

و می نویسد:

یک روز شیخ جنید به نزدیک شبلی آمد. او را دید که به مناقش، گوشت ابروی خویش باز می‌کند. گفت: این چرا می‌کنی؟ گفت: حقیقت ظاهر شده است؛ طاقت نمی‌دارم. می‌گویم: بود که لحظه‌ای با خویش‌ام دهند؟!

و می نویسد:

۱. مؤلف می‌گوید: معلوم می‌شود که در نظر شبلی، بعد از خداوند، از همه برتر و عزیزتر و محبوب‌تر، ابوبکر صدیق بوده است!

۲. مؤلف می‌گوید: [اوّل] گوینده‌ی جمله‌ی: هر که بخسبد غافل بود و غافل محجوب بود، به احتمال قوی، تجسم خیالات و اوهام خود شبلی یا روح شیطانی بوده است؛ نه حق تعالی و ثانیاً، اگر حق تعالی چنین جمله‌ای را به جناب شبلی فرموده است، آیا این را هم فرمود [ه است] که او باید در چشمش نمک بریزد تا خواب‌اش نبرد؟! شاید در همین محجوبیت به وسیله‌ی خواب طبیعی و غیر اختیاری بشر، حکمتی است و مصلحت و تقرب بنده به خدای متعال، به همین حاصل شود که به اندازه‌ی ضرورت به خواب رود.

نقل است که شبلی سردابه‌ای داشتی. در آن‌جا، همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی و هرگاه که غفلتی به دل او در آمدی، خویشتن بدان چوب همی زدی و گناه بودی که همهی چوب‌ها بشکستی، دست و پای خود را بر دیوار همی زدی.^۱

و می‌نویسد:

نقل است که: وقتی شبلی را دیدند پاره‌ی آتش بر کف نهاده می‌دوید. گفتند: تا کجا؟ گفت: می‌دوم تا آتش در کعبه زخم تا خلق با خدای کعبه پردازند.^۲

و یک روز، چوبی در دست داشت هر دو سر، آتش در گرفته. گفتند: چه خواهی کرد؟ گفت: می‌روم تا به یک سر این، دوزخ را بسوزانم و به یک سر، بهشت را تا خلق را پروای خدا پدید آید.^۳

۱. مؤلف می‌گوید: شبلی برای رفع غفلت از دل، آیا دستور شرعی و یا عقلی داشته است که به بدن خود، چوب بزند تا [آن‌ها] بشکند و دست و پای خود به دیوار زند و بالاتر، از خوف این‌که او را به خویشتن دهند، اجازه‌ی شرعی یا عقلی داشتی که به منقاش [= موجین]، گوشت ابروی خویش بکند؟!

۲. مؤلف می‌گوید: ولی خداوند کعبه چنین خواسته است که خلق به طواف کعبه به خدای پردازند؛ لذا دستور بنای کعبه داده و اعلام به حج فرموده و نیز فرموده است: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...﴾ الآية. آیا عازم شدن به سوزاندن چنین کعبه [ای]، آن هم از موجبات قرب به خداست؟!

۳. مؤلف می‌گوید: خداوند متعال- با نهایت اهمی که به پروا و تقوای مردم داشته است- هم بهشت و دوزخ مُعَدَّ و مهیّا فرموده و هم مردم را به آن‌ها وعد و وعید شدید نموده است و اما جناب شبلی (برخلاف خداوند متعال) از بین بردن بهشت و دوزخ را راه پروای مردم از خدا انگاشته! پس او به مصالح امر، بهتر از خدا آگاهی داشته است؟!

و درباره‌ی همین شبلی، شیخ عطار من جمله می‌نویسد:

ابوبکر شبلی رحمة الله علیه از کبار و اجله‌ی مشایخ بود و از معتبران و محتشمان طریقت و سید قوم و امام اهل تصوّف و در علوم طریقت یگانه بوده است.

آری، طرفداران امثال شبلی در این قبیل موارد می‌گویند که: عارف در این مواقع، در حال محو و سُکر و خُمار است و در ساحل صحو نباشد؛ عقلش مغلوب عشق بود؛ از غایت سُکر و بی‌خودی، نمی‌فهمد که چه می‌گوید؛ تکلیف شرعی و عقلی از او ساقط است؛ واله و عاقل مجنون است.

و می نویسد:

نقل است که: یک بار شبلی چند شبانه روز، در زیر درختی رقص می کرد و می گفت: هو! هو! گفتند: این چه حالت است؟ گفت: این فاخته بر این درخت می گوید: کو! کو! من نیز موافقت او را می گویم: هو! هو! و چنین گویند: تا شبلی خاموش نشد، فاخته خاموش نشد.

و در باب نود و پنجم تذکرة الأولیاء، در حالات ابوسعید ابوالخیر

می نویسد:

نقل است که: شیخ ابوسعید گفت: ... پنج سال پیش امام قفال تحصیل کردم چنان که همه شب، در کار بودم و همه روز، در تکرار تا یک بار به درس آمدم، چشم ها سرخ کرده. قفال گفت: بنگرید تا این جوان شبانه در چه کار است؟ و گمان بد بردی. پس نشسته گوش داشتم. خود را نگویند کرده بودم و در چاهی ذکر می گفتم و از چشم من خون می افتاد.

(و شرحی از جریان حالات و پیش آمدهای خود ذکر می کند) تا این که می گوید:

(پیر ابوالفضل حسن به من گفت:) برخیز و خلوت طلب کن و به مهنه (= مهنه) آمدم و سی سال در کنجی بنشستم. پنبه برگوش نهادم و می گفتم: الله! الله! هرگاه که خواب یا غفلتی در آمدی، سیاهی با حربی آتشین، از پیش محراب پدید آمدی با هیبتی بانگ بر من زدی گفتی: قل: الله! تا همه ی ذره های من بانگ در گرفت که الله! الله!
نقل است که در این مدت، یکی پیراهن داشت. هر وقت که بدریدی، پاره ای بر وی دوختی تا بیست من شده بود!...

و ایضاً می نویسد:

نقل است که پدر شیخ گفت: ابوسعید شبها، مخفیانه از خانه

۱. مؤلف می گوید: به احتمال قوی، آن سیاهی با حربی آتشین، شیطان بوده است که بانگ بر او زدی تا به نشستن شیخی مانند ابوسعید سی سال، در کنجی و اکتفا نمودن به گفتن الله! الله! از وظایف و عبادات مشروع و خدمات اجتماعی خدایسندانه باز ایستد.

خارج می‌شد^۱ و وقت صبح، در آمدی [و] آهسته به جامه‌ی خواب رفتی و بر وی، ظاهر نمی‌کردم. آخر، شبی او را گوش داشتیم. چندان‌که می‌رفت، من بر اثر آن، می‌رفتم تا به رباطی رسیدم و در مسجد شد و در فراز کرد. چوبی در پس در نهاد. از بیرون نگاه می‌کردم. در گوشه‌ی آن مسجد، در نماز ایستاد. چون از نماز فارغ شد، چاهی بود؛ رَسَنی بر پای خود بست و چوب بر سر چاه نهاد و خویشتن را بیاویخت و قرآن را ابتدا کرد؛ تا سحر، ختم تمام کرده بود. آن‌گاه برآمد و در رباط، به وضو کردن مشغول شد.

من به خانه باز آمدم. بر قرار خود بخفتم تا او در آمد چنان‌که هر شب سر باز نهاد پس من برخاستم و خود را از او دور داشتم و چندان‌که معهود بود، او را بیدار کردم و به جماعت رفتم. بعد از آن، چند شب گوش داشتیم؛ هم‌چنان می‌کرد؛ چندان‌که توانستی در خدمت درویشان قیام نمودی و در یوزه^۲ کردی از جهت ایشان و با ایشان صحبت داشتی.

و می‌نویسد:

نقل است که: ریاضت شیخ سخت بود چنان‌که آن وقت که نکاح کرده بود و فرزندان پدید آمده، هم در کار بود تا به حدی که گفت: آن‌چه ما را می‌بایست که حجاب به کلی مرتفع گردد و بُت به کلی بر خیزد حاصل نمی‌شد. شبی با جماعت، [به] خانه شدم و مادر ابوطاهر را گفتم تا پای من به رشته‌ی محکم، باز بست و مرا سرنگون کرد و خود برفت و در بیست و من قرآن می‌خواندم و گفتم: ختم کنم؛ هم‌چنان نگون‌سار. آخر، خون به روی من افتاد و بیم بود چشم مرا آفتی رسد. گفتم: سود نخواهد داشت؛ هم‌چنین خواهیم بود. ما را از این حدیث می‌باید؛ خواه چشم باش؛ خواه مباش و خون از چشم، بر زمین چکید و از قرآن به ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ رسیده بودم. در حال، این حدیث فرو آمد و مقصود حاصل شد!

۱. چند سطر از عبارت تذکره به‌طور خلاصه نقل شده است.

۲. یعنی گدایی بر در خانه‌ها.

و می نویسد:

نقل است که: یکروز، زیر درختی بید، فرود آمده بود و خیمه زده و کنیزکی تُرک پایش می مالید و قدحی شربت بر بالینش نهاده و مریدی پوستینی پوشیده بود و در آفتاب گرم ایستاده و از گرما، استخوان مرید شکسته می شد و عرق از وی می ریخت تا طاقتش برسد. بر خاطرش بگذشت که: خدایا! او بنده و چنین در عَزّ و ناز و من بنده و چنین مضطّرّ و بی چاره و عاجز؟! شیخ در حال، بدانست و گفت: ای جوان مرد! این درخت که تو می بینی، هشتاد ختم قرآن کردم؛ سر نگون سار از این درخت، در آویخته! و مریدان را چنین تربیت می کرد!^۱

۱. البته جای این سؤال است که شیخ ابوسعید ابوالخیری که [کسی] چون شیخ عطار در شأن او گفته است: آن محبوب الاهی، آن معشوق نامتناهی، آن نازنین مملکت، آن پستان معرفت، آن عرش فلک سیر قطب عالم که پادشاه عهد بر جمله ی اکابر و مشایخ و در انواع علوم به کمال بود، به کدام دستور شرعی و یا عقلی، به این گونه ریاضت های خطرناک هندویی دست زده است؟!

مطلب نهم، گفتار عرفاء و صوفیّه درباره‌ی فناء

صوفیّه را یک فناء در مرشد و قطب است، دیگر فناء فی الله.

اما فناء در مرشد و قطب در ضمن سیر و سلوک حاصل شود؛ به این‌که مرشد مرید را به مراقبت تامّ و توجّه کامل در حین ذکر دستور می‌دهد تا بکوشد که همه‌ی قوای فکری خود را در همان‌ذکر یا در شخص مرشد، جمع و متمرکز نماید؛ به قسمی که جز او نبیند و احساس نکند تا به‌جایی برسد که مرشد را مانند ملّکِ حافظ، با خود داند و بلکه او را در همه‌ی خلق و همه‌ی اشیاء، حاضر و ناظر ببیند. پس به مقام فنای در مرشد برسد و چون این تمرین حاصل شد و روح مرید به مرشد اتّصال یافت، همین‌تمرین را با مراقبت تام، تحت ره‌نمایی مرشد، نسبت به قطبِ سرسلسله به‌جا بیاورد تا به مقام فنای در قطب برسد و بالأخره به شرح آتیه، به مقام فناء فی الله نائل شود.

و اما فناء فی الله به معانی مختلفه ممکن است اطلاق شود که از آن جمله است: یکی تغییر حال روحی سالک به خاموش‌کردن و میراندن جمیع هوس‌های نفسانی و میل‌ها در خود و از بین‌بردن و فانی‌نمودن اراده‌ی خود در قبال اراده‌ی خداوند متعال. دیگر تغییر حال روحی سالک به بی‌خودی به معنای عدم توجّه و استشعار به موجودات حتّی به هستی خود؛ به واسطه‌ی جمع‌شدن همه‌ی قوای او به سوی خدا.

این قبیل معانی- هر چه تصویر شود- هیچ‌یک مورد بحث ما نیست؛ آن‌چه مورد بحث ماست هدف عالی و نهایی صوفی است که آن را مقام حقّ الیقین در معرفت نیز نامند.^۱

۱. می‌گویند: علم الیقین معرفت به خداوند است از راه دلیل؛ مثل علم به وجود آتش از راه

دیدن دود آن.

عین الیقین معرفت به خداوند است از راه کشف و مشاهده؛ مثل دیدن آتش و احساس نور و

حرارت آن.

می‌گویند فنا را سه مرتبه است: فناء افعالی، فناء صفاتی، فناء ذاتی.
فناء افعالی (= توحید افعالی): این که سالک به مقامی رسد که هر فعلی [را] از هر فاعلی که سرزند، منتسب به خدا داند و این را مَحْو گویند.
فناء صفاتی (= توحید صفاتی): این که سالک اوصاف کمالی هر موصوفی را وصف خدا داند و این را طَمَس گویند.

فناء ذاتی (= توحید ذاتی) که بالاترین مقام فناء است: این که سالک، ذات و هستی خود و سایر اشیاء، همه را محو و منطمس در ذات و هستی حق یابد و این را مَحَق گویند.

گویند: چون سالک، به رهبری مرشد، در مقامات طریقت سیر کند و احوال طریقت نصیب او گردد، بالاخره به مرحله و فضای عالی و نهایی تصوّف - که آن را حقیقت می‌نامند - می‌رسد که در این مرحله، طالب و مطلوب و عارف و معروف، بلکه همه‌ی اشیاء در نظر او یکی می‌شوند؛ زیرا به حقیقت، هیچ موجودی غیر حق نیست و حقّ است که به همه‌ی صور ظاهر شده و امتیاز عابد و معبود و عارف و معروف به اعتبار اطلاق و تقیید است.

هرگاه سالک به مرتبه‌ای رسید و حالی به او دست داد که تقیّد و تعین اعتباری خود و سایر موجودات - که موجب امتیاز و غیریت آنها از حقّ مطلق است - از نظرش محو و فانی شد و جز یک حقیقت، شهود نمود، پیداست که در این حال:

نماند در میانه هیچ تمییز شود معروف و عارف جمله یک چیز
و این را فناء ذاتی و وصول به حق می‌نامند و می‌گویند: در این حال، دعویّ انا الحق جایز است.

در (صفحه‌ی ۱۶۰) تذکرة الأولیاء، از بایزید بسطامی نقل است که:

←

حقّ الیقین عبارت از بی‌خودی و فنای بنده در حقّ و بقای او به حق که مقام واصلان است؛ چون آهنی که در کوره گداخته و آتش گردد.

گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که: ای تو من! یعنی به مقام الفناء فی الله رسیدم.

و گفت: حق تعالی سی سال آینه‌ی من بود. اکنون من آینه‌ی خودم؛ یعنی آن‌چه من بودم، نمایم که من و حق، شرک بود. چون من نمایم، حق تعالی آینه‌ی خویش است؛ اینک بگویم که: آینه‌ی خویش‌ام. حق است که به زبان من سخن گوید و من در میان ناپدید.

و در صفحه‌ی ۱۶۸: از بایزید پرسیدند: راه به حق چگونه است؟ گفت: تو از راه برخی که به حق رسیدی!

از شیخ ابوالحسن خرقانی پرسیدند که: تو خدای را کجا دیدی؟ گفت: آن‌جا که خویش‌تن ندیدم. (جلد دوم تذکرة الأولیاء، صفحه‌ی ۱۸۷) از ابوسعید ابوالخیر نقل است:

حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین و عرش و کرسی نیست؛ پندار تو و منی تو حجاب توست؛ از میان برگیر و به خدا رسیدی. (از اسرار التوحید (چاپ تهران)، صفحه‌ی ۲۳۹)

خواجه حافظ می‌گوید:

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست

تو خود حجاب خودی- حافظ- از میان برخی

از شیخ عطار در منطق الطیر است:

تا دویی برجاست، در شرکت بتافت
چون دویی برخاست، توحید بتافت
تو در او گم‌گرد؛ توحید این بود
گم‌شدن گم‌کن که تفرید این بود

لاهیجی در شرح گلشن راز (صفحه‌ی ۲۵۹) می‌گوید:

چون فنا و وصول عبارت از رفع تعین است، فرمود (یعنی شبستری صاحب گلشن راز):

تعین بود کز هستی جدا شد
نه حق بنده، نه بنده با خدا شد
یعنی آن‌چه گفته شد و می‌شود که خود را از خود، خالی کن و از خود بگذر و فانی و محو و نیست شو و هستی خود را برانداز- همه فرع آن است که این کس را هستی و وجودی بوده باشد. مراد نه این معنی است

که متبادر فهم است (که تورا وجود بود، سعی نما که آن، عدم گردد)؛ بلکه مراد آن است که ظهور حق در صورت کثرات و تعینات، مانند حباب و امواج است که بر روی دریا پیدا می‌شود و بحر به نقش آن حباب و امواج، مخفی می‌نماید و امواج و حبابات غیر بحر می‌نمایند و فی الحقیقه، غیر دریا، آن‌جا هیچ نیست؛ فاما وهم می‌نماید که هست^۱ و تا زمانی که امواج و حباب از روی بحر مرتفع نمی‌شود، بحر بر صرافت وحدت، ظهور نمی‌یابد و معلوم نمی‌گردد که این نقوش امواج، همه امور اعتباری بوده‌اند و حقیقتی نداشته‌اند.

۱. دکتر غنی در تاریخ تصوّف در اسلام (صفحه ۳۸۶) می‌گوید: بزرگان صوفیه گفته‌اند: چون سالک در خدا فانی شود، با او متحد می‌گردد؛ مانند قطره‌ای که چون به دریا برسد، تعینات قطره بودن از او می‌رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست، می‌تواند بگوید: من ام دریا! و در این حال است که هر تکلیفی از عارف، سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و به‌جا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود؛ زیرا فردی که مکلف به این احکام است، از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست؛ حتی برای عارف واصل، دیگر کفر و ایمان در یک حکم است.
چو قطره سوی بحر آمد، پلاشک عین دریا شد
أنا الحق گوید آن قطره؛ تو بشنو این سخن از ما



توحید- که از مشرب عرفان باشد- در مذهب اهل عشق، ایمان باشد
هر کس که ندیده قطره با بحر یکی حیران شده‌ام که چون مسلمان باشد؟!
مؤلف می‌گوید: عرفاء و صوفیه برای مسأله‌ی وحدت وجود و موجود و فرق بین خالق و مخلوق و فنای مخلوق در وجود مطلق و وصول به حق، امثله‌ی زیادی ذکر می‌نمایند؛ ولی واضح‌ترین تمثیلات و تشبیهات و بهترین تعبیرات برای روشن شدن مراد آنان، همانا مثل بحر و حباب‌ها و موج‌های آن است که در عبارت لاهیجی در فوق مذکور است.

این جهان موج‌های این دریاست
موج و دریا یکی‌ست؛ غیر کجاست؟



ما همه دریا و دریا عین ما بوده؛ ولی
مایی ما در میان ما و دریا حائل است



فَالْبَحْرُ بَحْرٌ عَلَى مَا كَانَ فِي قَدَمٍ
لَا يَحْبُبُّكَ أَشْكَالٌ يُشَاكِلُهَا
إِنَّ الْحَوَادِثَ أَمْوَاجٌ وَأَنْهَارٌ
عَمَّنْ تَشَكَّلَ فِيهَا؛ فَهِيَ أَسْتَارٌ

جمله عالم نقش این دریاست بس

هرچه گویم غیر از این سوداست بس

بحر کلی چون به جنبش کرد رای

نقش‌ها بر بحر، کنی ماند به جای؟

فلَهذا فرمود که: تعین بود کز هستی جدا شد؛ یعنی نیستی از خود و هالک شدن غیر و خالی شدن از خود، همه عبارت از برخاستن تعینات است از وجود مطلق که حق است؛ زیرا که ظهور وحدت حقیقی موقوف [بر] آن است.

تا تو پیدایی، خدا باشد نهان تو نهان شو تا که حق گردد عیان
چون بر افتد از جمال او نقاب از پس هر ذره، تابد آفتاب

و چون تعین-که موهم غیرت می‌شد- مرتفع گشت، پیدا آمد که غیر از حق، هیچ نبوده است؛ نه آن که حق بنده شده و نه آن که بنده خدا شد که حلول و اتحاد، بازدید گردد. (تعالی عن ذلك علواً کبیراً).

و سپس (در همان صفحه) می‌گوید:

چون تعینات اشیاء فی نفس الأمر، امور موهمه‌اند نه آن که حقیقتی داشته باشند فرمود که:

وجود خلق و کثرت در نمود است

نه هر چه آن می‌نماید، عین بود است

یعنی وجود مخلوقات و کثرات ممکنات به حقیقت، نمود بی‌بودند و از تجلی حق به صورت اشیاء و تقید آن حقیقت به قیود اعتباریه، نموده شده‌اند و هرگاه که آن قیود اعتباریه محو گردد، غیر از یک حقیقت، چیزی دیگر نیست. فلَهذا می‌فرماید که: نه هر چه آن می‌نماید عین بود است.

و نیز در (صفحه‌ی ۲۶۴) شرح گلشن راز می‌گوید: (متن)

جز از حق نیست [دیگر] هستی؛ اَلْحَقُّ

هُوَ الْحَقُّ گوی و گر خواهی، اَنَا الْحَقُّ

یعنی به غیر از حق، هستی و وجود دیگر نیست و هستی مطلق اوست و

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۱۴۷

وجود کثرات و ممکنات همین نمود بی بود است و الحق که چنین است و غیر از این نیست. چون متحقّق بدین حال گشتی، اگر هو الحق گویی راست است؛ زیرا که به اعتبار قید و اطلاق، غیریت اعتباری ملاحظه است و اگر انا الحق گویی هم، راست است؛ چون دویی حقیقی منتفی است. الحاصل، عارف به هر عبارت که تعبیر از آن حقیقت نماید چون جهت می‌داند راست است.

چون کثرات و تعینات نمود و همی هستی حقّ‌اند، فرمود که (متن):

نمود و همی از هستی، جداکن نه ای بیگانه! خود را آشناکن
یعنی چون توهم غیریت و بُعد و بیگانگی، به واسطه‌ی تعین و نمود و همی است که عارضِ هستی مطلق شده است و تورا محبوب از حق می‌دارد و این تعین [را] - که نمود و همی است و حقیقتی ندارد از هستی - که حقّ است جداکن و دور ساز تا بر تو ظاهر گردد که بیگانگی تو از حق، به سبب این نمود بود است. پس پرده‌ی خودی از میان بردار و خود را آشناکن که غیریت حقیقی نداری و فی نفس الامر، تو خود آشنایی؛ نه بیگانه. پندار و بیگانگی عارضی است و آشنایی و وصول به حق، عبارت از رفع همین نمود است که مانع اطلاع و ادراک وصول نفس الامر است.

و (در صفحه‌ی ۲۶۵) از شبستری است که گوید:

چرا مخلوق را گویند واصل؟ سلوک و سیر او چون گشت حاصل؟

لاهیجی در شرح آن می‌گوید:

یعنی آن سالک را که مخلوق است چرا واصل می‌گویند و سلوک و سیر آن سالک به چه نوع و چگونه حاصل شد که مخلوق را وصال خالق، میسر گشت؟

(بعد شبستری در جواب سؤال مزبور می‌گوید):

وصال حق ز خلقت جدایی ست ز خود بیگانه گشتن، آشنایی ست

و لاهیجی در شرح آن می‌گوید:

یعنی وصال به حقیقت، عبارت از آن است که سالک را از تعین و

هستی مجازی و پندار دویی- که موسوم به خلق و خلقت است- جدایی حاصل شود و تعین و همی سالک- که به سبب امتیاز خلق از حق می‌شکند- مرتفع گردد و نیست شود. فلینذا فرمود که: ز خود بیگانه‌گشتن آشنایی‌ست؛ یعنی: وصال و آشنایی حق آن است که از خودی خود، بالکل، بیگانه شوند و هستی و تعین سالک در تجلی احدی، محو و فانی گردد.

یار ما با ماست؛ از ما کنی جداست؟ مایی ما پرده‌ی ادبار ماست
هر که از ما و منی، بیگانه شد بی‌حجاب جان، به جانان آشناست

و (در صفحه‌ی ۲۶۶) از شبستری است که می‌گوید:

نه مخلوق است آن کاو گشت واصل نگوید این سخن را مرد کامل
و لاهیجی در شرح آن می‌گوید:

یعنی چون مخلوق و خلق، عبارت از تعین و تشخیص است و آلا وجود در هر مرتبه که هست واجب است و وجوب، وصف خاص وجود است و مادام که تعین شخصی مرتفع نمی‌گردد، وصول حاصل نمی‌شود؛ چه وصال- چنانچه فرمود- عبارت از رفع تعین است. پس هر آینه واصل نه مخلوق باشد و تا اثری از مخلوقیت مانده است، واصل نخواهد بود و این سخن را که مخلوق، واصل است- مرد دانای کامل هرگز نگوید؛ چه واصل حق، به حقیقت، غیر حق نیست.

به وصل او کج‌اره می‌توان بُرد؟ به ما تا ذره‌ای از مایی ماست؟
و هرگاه که مایی ما نماند، خود واصل خود است.

و (در صفحه‌ی ۲۷۶ تا صفحه‌ی ۲۷۸) لاهیجی می‌گوید:

چون فنا و موت (یعنی موت ارادی، نه طبیعی) عبارت از رفع تعین است، فرمود که (متن):

خیال از پیش، برخیزد به یک‌بار نماند غیر حق در دار، دیار
تورا قُربی شود آن لحظه حاصل شوی توبی تویی، با دوست واصل
یعنی چون تعین و همی خیالی- که موهم غیریت بود- بالکل برخاست،

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۱۴۹

تورا قُرب خاصّ حقیقی، آن زمان و آن لحظه حاصل شود و معلوم گردد که بُعد و دوری که می‌نمود به سبب آن تعین و همی بوده است و تو بی تویی با دوست واصل شوی؛ چو تویی- که موهم دویی بُوَد چون نماند، تو مِنْ حَيْثُ الْحَقِيقَةِ اویی و اَطْلَاع بر این معنی، معبّر به وصال است و اَلَا فِرَاق حقیقی هرگز نبوده است.

ظن برده بُدم به خود که من، من بودم من جمله تو بودم و نمی‌دانستم
نقاب مایی ما، گر برآفتد شود پیدا که ما بی ما، شما مییم
(تا این که می‌گوید): (متن)

وصال این جایگه رفع خیال است خیال از پیش برخیزد، وصال است
یعنی پیش اهل توحید- که قائل بر آن اند که غیر حق موجودی نیست-
وصال حق عبارت از آن است که: تعین- که موهم غیریت بُوَد و فی
نَفْسِ الْأَمْرِ، خیال و نمود بی بود است و حقیقی ندارد- مرتفع گردد و
محو و فانی شود؛ چو فناء عبارت از همین ارتفاع تعین است.

خیال از پیش برخیزد، وصال است؛ یعنی چون تعین- که خیال و
وهم است- از پیش نظر برخاست و محو گشت، وصال است و وصال
همین برخاستن تعین است؛ نه آن که ممکن واصل، واجب گشته است.
ممکن خود کجاست تا حکم به فراق و وصال او کنند؟!

و (در صفحه‌ی ۹۹ و ۱۰۰) می‌گوید: (متن)

به صبح حشر، چون گردی تو بیدار بدانی کان همه، وهم است و پندار!
(شرح):

چون به حکم «النَّاسُ نِيَامٌ» فرمود که: تو در خواب پنداری؛
بیداری از این خواب غفلت، به مرگ است که «فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهَوْا» و حشر
به معنی جمع است؛ (حَشْرَتِهِمْ، أَيْ جَمَعْتِهِمْ) و مراد به این حشر، موت
ارادی است که «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَتُهُ»؛ یعنی به صبح حشر- که
موت ارادی است- چون از خواب غفلت بیدار گردی، تعینات و کثرات
برخیزد و آنچه متفرّق می‌نمود و موجب غفلت و تخیلات فاسده
می‌گشت، مجتمع گردد و توحید ظاهر گردد و بدانی که وجود واحد
بودم- که به سبب کثرت مظاهر، کثیر می‌نموده است- [و] آن‌ها که تو

تصوّر غیریت کرده بودی و ایشان را حقیقی [می] پنداشتی، همه وهم و پندار بوده و غیر حق را وجودی نیست؛ چون تعینات و کثرات از جهت ظلمت عدمیه، معبر به شب است، از موت که فناى تعین است تعبیر به صبح نموده؛ زیرا که برزخ است میان شب کثرت و روز وحدت... (تا این که می‌گوید):

چون حشر عبارت از اجتماع متفرقات است که بعد از محو کثرات، ظاهر می‌گردد فرمود که (متن):

چو برخیزد خیال چشم آحول زمین و آسمان گردد مبدل

یعنی به صبح حشر - که عبارت از وصول سالک است به مقام توحید (که کونین در نظر او به نور وحدانیت، محو و منظمس گردد و لایبقی إلاّ الحیّ القیوم)، خیال چشم احوال (که وجودات موجودات را غیر وجود حق دید) نیست (مثل احوال که یکی را دو می‌بیند). از پیش دیده‌ی او، آن خیال غیریت برخیزد و یقین بدانند که همه وجود حق است و وجودات موجودات که به حقیقت، نمود بی بود است خیال و وهم و پندار است و زمین و آسمان مبدل گردد ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾ و برزوا لله الواحد القهار؛ یعنی زمین و آسمان باشد؛ فاما نه آن زمین و آسمان اول باشد؛ زیرا که آن خیال که در شب عمر به خواب غفلت می‌دید که غیر است به صبح حشر، نمود که همه عین بوده و غیریت و خیال چشم احوال است.

بودیم یکی؛ دو می‌نمودیم نابود شد آن نمود در بود

مؤلف گوید: چنان که کراراً اشاره نموده‌ایم، یگانه شاه‌کار تصوّف و هدف نهایی آن همین حال فناء و وصول به حقیقت و اتصال به خداست (به زعم خودشان) که تعین سالک، از نظرش محو شود و شخصیت او از میان برود و هم‌چنین تعینات سایر اشیاء برداشته شود و همه را یک حقیقت و خدا بیند.

و این حال و مطلب را صوفیان در نظم و نثر خود، به تعبیرات و بیانات بی‌شمار پرورانده و با شور عجیبی ادا می‌کنند. خواجه حافظ می‌گوید:

دوش وقت سحر، از غصّه نجات‌ام دادند و اندر آن ظلمت شب، آب حیات‌ام دادند

باده از جام تجلّی صفاتام دادند
آن شب قدر که این تازه براتام دادند!
خبر از واقعه‌ی لات و مناتام دادند
که در آن جا، خبر از جلوه‌ی ذاتام دادند
مستحقّ بودم و این‌ها به زکاتام دادند

بی خود از شعشعه‌ی پرتو ذاتام کردند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
که من از عشقِ زخّش بی خود و حیران گشتم
بعد از این، روی من و آینه‌ی وصف جمال
من اگر کام‌روا گشتم و خوش‌دل، چه عجب؟

تا این که می‌گوید:

خاک او گشتم و چندین درجاتام دادند
خط آزادگی از حُسن مَماتام دادند

کیمیایی‌ست عجب بندگی پیرِ مُغان^۱
به حیات ابد آن روز، رسانید مرا

از جلال الدّین رومی است:

خاک همه ره، به نوک میزگان می‌رُفت
آن‌که پس از آن، دُرُّ انا الحَقّ می‌سفت

منصور حلاجی که انا الحَقّ می‌گفت
در قَلْزَم نیستی خود غوطه بخورد



توحید به نزد او، محقّق نشود
ور نه به گزاف، باطلی حق نشود

تا بنده ز خود، فانی مطلق نشود
توحید حلول نیست؛ نابودن توست



وز زیر دویای خویش، گرد انگیزی
جان در بازی وز دو جهان، برخیزی

عشق آن نبود که هر زمان برخیزی
عشق آن باشد که چون درآیی به سماع

و در جلد سوم مثنوی (صفحه‌ی ۹۹) می‌گوید:

وز نَما مُردم؛ به حیوان سر زدم
پس چه ترسم؟ کئی ز مُردن کم شدم؟
تا برآرم از ملائک بال و پر
کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٍ إِلَّا وَجْهَهُ
آن‌چه اندر وهم ناید، آن شوم
گویدم: کَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ

از جَمادی مُردم و نامی شدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم
حمله‌ی دیگر، بمیرم از بشر
وز مَلک هم بایدم جَستن ز جو
بار دیگر، از مَلک قربان شوم
پس عدم گردم، چون ارغنون

۱. مراد از پیرِ مُغان، شیخ طریقت است.

مرگ دان آن کاتفاق امت است
هم‌چو نیلوفر، پرو زین طرّف جو
مرگ او آب است و او جو یای آب
ای فسرده عاشق ننگین‌نمدا
سوی تیغ عشقش - ای ننگِ زنان -
جوی دیدی، کوزه اندر جوی ریز
آب کوزه چون در آب جو شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا
از بعض دیگر عرفاء است:

با من بودی؛ من ات نمی‌دانستم
رفتم چو من از میان تو را دانستم
یا من بودی؛ من ات نمی‌دانستم
تا من بودی، من ات نمی‌دانستم



با خود منشین که هم‌نشین، رهن توست
گفتی که: ز من پدو، مسافت چند است؟
وز خویش بپر؛ که آفت تو تین توست
ای دوست! ز تو پدو، مسافت من و توست



ای دل! ره او به قیل و قالت ندهند
و آن‌گاه در آن هوا که مرغان وی‌اند
جز بر در نیستی، وصال ات ندهند
تا با پر و بالی، پر و بال ات ندهند



ای سلسله‌ی زلف تو دل‌ها بسته
یا ربا! من ام این چنین، به تو پیوسته
وی غمزه‌ی خون‌خوار تو جان‌ها خسته
برخاسته من ز من، تویی بنشسته

می‌گویند: در حال فناء - که سالک مست بی‌خودی و شهود ذات الاهی است - یا در حال مخموری - که از مقام فناء و سُکر تنزل نموده؛ ولی از غایت خمار آن مستی، خود را نگاه نمی‌تواند داشت - هرگونه دعوی، از او صحیح و به‌جاست؛ چون در آن حال، خداست که به زبان خود سخن می‌گوید و شَطَحِیَّاتِ عَارِفٍ (چون: أَنَا الْحَقُّ وَ لَيْسَ فِي جُبَّتِي سِوَى اللَّهِ وَ سُبْحَانِي! مَا أَعْظَمَ شَأْنِي!) همان کلماتی است که در آن حال، از او لبریزی نموده و بر زبانش جاری شده است.

از جلال الدّین رومی در دیوان شمس تبریزی است:

من آن جانام که هم چون جان نهانام	من آن ماهام که اندر لامکانام
من آن شمس سماوات یقینام	که نور ماه مهر و آسمانام
من آن گبرم که ایمان زاید از من	من آن کُفرم؛ ولی امن و امانام
من آن نَفخام که در مریم دمیدم	من آن روحام که عیسی را روانام
من آن اصلام که مخلوقات فرعام	من آن فرعام که اصل جسم و جانام
همی دانم که غیر از من، کسی نیست	درون جان و بیرون از جهانام
سجودم می کند منصور و شبلی	به معنی، در میان این و آنام
هزاران قرن بگذشته است تا من	درون پرده های انس و جانام
اگر بر چشم خود، روپوش پوشم	ولی بر چشم اهل دل عیانام
"خمش" گردم به امر شمس تبریز	که من در کام خاموشان، زبانام

گرچه گاه می گویند: این چنین سخنان و کلمات منحصرأ در همین حال سُکر جذبه و بی خودی یا حال مخموری رانده می شود؛

تو مپندار که من، شعر به خود می گویم تا که هشیارم و بیدار، یکی دم نزنم
ولی راستش این است نه تنها در آن حال، بلکه با چنین اعتقاد (یعنی اعتقاد به فناء و توحید عرفانی) بعض عرفاء و صوفیّه پیوسته شور و وجد خاصی داشته [اند]؛ به طوری که گاه و بی گاه، طبعشان به جوش آمده و افکار خود را به تعبیرات گوناگون، بیرون ریخته و به حکم از کوزه همان برون تراشد که در اوست، مکنونات خود را اظهار و ابراز می نمایند.

باز از جلال الدّین رومی در دیوان شمس تبریزی است:

چه تدبیر، ای مسلمانان؟ که من خود را نمی دانم
نه ترسا و یهودیّام؛ نه گبرم؛ نه مسلمانام
نه شرقیّام؛ نه غربیّام؛ نه برّیّام؛ نه بحرّیّام
نه ارکان طبیعیّام؛ نه از افلاک گردانام
نه از خاکام؛ نه از بادم؛ نه از آبام؛ نه از آتشی
نه از عرشام؛ نه از فرشام؛ نه از کونام؛ نه از کانام
نه از هندم؛ نه از چینام؛ نه از بلغار و سَفَسینام
نه از مُلک عراقینام؛ نه از خاک خراسانام

نه از دنیا؛ نه از عقیبی؛ نه از جنت؛ نه از دوزخ
 نه از آدم؛ نه از حوا؛ نه از فردوس رضوان‌ام
 مکانم لامکان باشد؛ نشانم بی‌نشان باشد
 نه تن باشد؛ نه جان باشد؛ که من از جانِ جانان‌ام
 دویی از خود برون کردم؛ یکی دیدم دو عالم را
 یکی جویم؛ یکی گویم؛ یکی دانم؛ یکی خوانم
 هُوَ الْأَوَّلُ؛ هُوَ الْآخِرُ؛ هُوَ الظَّاهِرُ؛ هُوَ الْبَاطِنُ
 به غیر از هُو و یا مَنْ هُو، دگر چیزی نمی‌دانم
 ز جان عشق سرمست‌ام؛ دو عالم رفت از دستم
 به‌جز رندی و قلاشی، نباشد هیچ سامان‌ام
 اگر در غم خود روزی، دمی بی او برآوردم
 از آن وقت و از آن ساعت، ز عمر خود پشیمان‌ام
 اگر دستم دهد روزی، دمی با دوست در خلوت
 دو عالم زیر پا آرم؛ دگر دستی بر افشانم
 عجب یاران! چه مرغ‌ام من؟ که اندر بیضه پزان‌ام
 درون جسم آب و گل، همه عشق‌ام؛ همه جان‌ام
 آلا ای شمس تبریزی! چنان مست‌ام در این عالم
 که جز مستی و قلاشی، نباشد هیچ درمان‌ام^۱

۱. آری، همین سعه‌ی مشرب، آزادفکری، بی‌قیدی و رندی موجب شده است که ملایی چون جلال‌الدین رومی، آن‌هم در کتابی به نام مثنوی معنوی- که در دیباچه‌ی جلد اول آن، گویی تا پایه‌ی قرآن کریم، آن را توصیف نموده و می‌ستاید و درباره‌ی آن می‌گوید:
 هَذَا كِتَابُ الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ وَ هُوَ أَصُولُ أَصُولِ الدِّينِ فِي كَشْفِ أَسْرَارِ الْوَصُولِ وَالْيَقِينِ، وَ هُوَ فِقْهُ اللَّهِ الْأَكْبَرِ، وَ شَرَحَ اللَّهُ الْأَزْهَرَ، وَ بَرَهَانَ اللَّهِ الْأَظْهَرَ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاتِهَا فِيهَا مُصْبِحٌ يُشْرِقُ إِشْرَاقًا أَنْوَرَ مِنَ الْإِصْبَاحِ وَ هُوَ جَنَّاتُ الْجَنَّةِ ذَوَالْعَيُونِ وَ الْأَعْصَانِ، مِنْهَا عَيْنٌ تَسْمَى عِنْدَ أَبْنَاءِ هَذَا السَّبِيلِ سَلْسَبِيلًا وَ عِنْدَ أَصْحَابِ الْمَقَامَاتِ وَ الْكِرَامَاتِ خَيْرٌ مَقَامًا وَ أَحْسَنُ مَقِيلًا، الْأَبْرَارُ مِنْهُ يَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ وَ الْأَحْرَارُ مِنْهُ يَفْرَحُونَ وَ يَطْرَبُونَ، وَ هُوَ كَنْبَلُ مِصْرٍ شَرَابٌ لِلصَّابِرِينَ، حَسْرَةٌ عَلَى آلِ فِرْعَوْنَ وَ الْكَافِرِينَ، كَمَا قَالَ: يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَ يَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَ إِنَّهُ شِفَاءُ الصَّدُورِ وَ جَلَاءُ الْأَحْزَانِ وَ كَشَافُ الْقُرْآنِ وَ سِعَةُ الْأَرْزَاقِ وَ

←

تطییب الأخلاق، بأیدی سَفَرَةٍ کرامٍ بَرَّةٍ، یَمْنَعُونَ بِأَنْ لَا یَمْسَهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، لَا یَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ وَاللَّهُ يُرْصِدُهُ وَ يَرْقِبُهُ وَ هُوَ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ.
وَ لَهُ أَلْقَابٌ أُخْرَى لَقَبَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا وَ اقْتَصَرْنَا عَلَى هَذَا الْقَلِيلِ، وَ الْقَلِيلُ يَدُلُّ عَلَى الْكَثِيرِ وَ الْجُرْعَةُ تَدُلُّ عَلَى الْغَدِيرِ وَ الْحَفْنَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَيْدَاءِ الْكَبِيرِ.

در موارد عدیده، البتّه به منظور پروراندن و روشن کردن مطالب، قصّه‌های جعلی منافی اخلاق و عقّت با به کاربردن الفاظ صریح مستنکر و مستقبح، به تمثیل و تشبیه می‌آورد.
برای نمونه، سه مورد را ذیلاً ذکر می‌نماییم:

الف. در صفحه‌ی ۸۵ جلد پنجم مثنوی: در بیان فرق میان برخوردار عشق و محبّت خداوند متعال به دل و برخوردار محبّت او تنها به گوش شخص- بعد از اشاره به قصّه‌ی چوپانی که محبّت خداوند به دل او می‌زند و تغییری در حالش پیدا می‌شود- می‌گوید:

چون که بحر عشقِ یزدان جوش زد	بر دل او زد؛ تو را بر گوش زد
واعظی بُد، بس گزیده در بیان	زیر منبر، جمع مردان و زنان
رفت جوحی ^(۱) چادر و رویند ساخت	در میان آن زنان، شد ناشناخت
سائلی پرسید واعظ را به راز:	موی عانه هست نُقصان نماز؟
گفت واعظ: چون شود عانه دراز	بس کراهت باشد از وی در نماز
یا به نوره یا به سُتره، بسترش	تا نمازت کامل آید خوب و خَوش
گفت سائل: آن درازی تا چه حد	شرط باشد تا نماز اکمل بود؟
گفت: چون قدر جوی گردد به طول	پس بستردن فرض باشد؛ ای سؤل
پیش جوحی، یک زنی بنشسته بود	هوش را بر وعظِ واعظ بسته بود
گفت او را جوحی: ای خواهر، ببین!	عانه‌ی من باشد اکنون، این چنین؟
بهر خوشنودی حق پیش آر دست	کان، به مقدار کراهت آمده‌ست؟
دست چون زن کرد در شلوارِ مرد	خَرزه‌اش بر دستِ زن، آسیب کرد

(۱)- جوحی نام مسخره‌ای است مشهور.

←

←

نعره‌ای زد سخت، اندر حال، زن	گفت واعظ: بر دلش زد گفت من
صدق از این زن بیاموزید؛ هین	چون‌که بر دل زد، وراگفت [این] چنین
گفت: نی بر دل نزد، بردست زد	وای اگر بر دل زنده، ای بی‌خرد!
بر دل آن ساحران، زد اندکی	شد عصا و دست، ایشان را یکی
گر ز پیری، در رُیایی تو عصا	بیش رنجد کان گروه، از دست و پا
نعره‌ی لا ضَیْر بر گردون رسید	هین! ببر چون جان ز جان‌کندن رهید

سه بیت اخیر اشاره به داستان سَحْرَه‌ی زمان موسی نبی علیه‌السَّلام است که می‌گوید: اندکی محبّت خداوند به دل آنان خورد؛ چنان تأثیر نمود که از دست و پا در راه خداوند متعال گذشتند که فرعون بدان‌ها گفت: ﴿لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأُزْجِلُكُمْ مِنْ خِلَافِ﴾ [اعراف ۷: ۱۲۵]. سحره در جواب او، نعره و فریاد زدند که: ﴿لَا ضَيْرًا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ﴾ [شعراء ۲۶: ۵۱]. خوانندگان محترم اندکی توجه فرمایند که ملا جلال‌الدین رومی، یک داستان جعلی جوچی را با آب و تاب، به میان کشیده تا فرق میان برخوردن محبّت خدا به دل اشخاص و تأثیر برخوردن محبّت به گوش آنان را، به فرق میان تأثیر برخوردن خرزهی جوچی به دل زن و تأثیر برخوردن آن به دست زن، تشبیه و تمثیل نماید!

ب. حکایت ذیل از پایین صفحه‌ی ۸۵ جلد پنجم مثنوی شروع می‌شود:

بود گبری، در زمان بایزید	گفت او را یک مسلمان سعید
که: چه باشد، گر تو اسلام آوری؟	تا بیایی صد نجات و سروری
گفت: این اسلام اگر هست- ای مرید-	آن‌که دارد شیخ عالم بایزید،
من ندارم طاقت آن، تاب آن	کان فزون آمد، ز کوشش‌های جان
گرچه در ایمان و دین، ناموق‌ام	لیک در ایمان او، بس مؤمن‌ام
دارم ایمان، کاو ز جمله برتر است	بس لطیف و با فروغ و با فراست
مؤمن ایمانِ اویم، در جهان	گر چه مُهرم هست محکم، بر دهان
باز ایمان، گر خود ایمان شماست	نی بدان میل‌استم و نی اشتهاست

تا این‌که (از دو سطر آخر صفحه‌ی ۸۶) در بیان فرق میان ایمان بایزید و ایمان مردم عادی و حسرت‌خوردن شخص بر ایمان بایزید، می‌گوید:

←

←

لیک از ایمان و صدقِ بایزید
هم‌چو آن زن، کاوِ جماعِ خَر بدید
گر جماع این است، کاید از خران
داد جمله دایِ ایمان بایزید
چند حسرت بر دل و جانم رسید
گفت: آوّه زانِ خَر فحل فریدا!
در... ما می‌ریند این شوهران
آفرین‌ها بر چنان شاه فرید
قسطره‌ی ایمانش در بحرِ آر رود
بحر اندر قسطره‌اش، غرقه شود

ج. برای بیان این‌که نعیم دنیا از دور آب است [و] چون نزدیک شوی سراب است، پس آدمی نباید مغرور به دنیا شود، حکایت جعلی ذیل را در (صفحه‌ی ۸) جلد ششم مثنوی می‌آورد:

غلام هندویی فرج نام، به خواجه‌زاده‌ی خود، پنهان هوس داشت. چون دختر را با مهترزاده‌ای عقد کردند، غلام رنجور شده می‌گذاخت تا این‌که مادرِ دختر عَلت رنجوری غلام را کشف نمود. خواست که او را زجر نماید. که طمع به دخترِ خواجه نموده است. ولی صبر و حوصله نمود تا مطلب را با خواجه به میان گذاشت. خواجه مادرِ دختر را گفت که: صبر کن. من او را بی‌زجر، به تدبیر، از این طمع، باز آرم.

(پس می‌گوید:)

گفت خواجه: صبر کن؛ او را بگو
تا مگر این، از دلش بیرون کنم
تو دلش خوش کن؛ بگو: می‌دان درست
(تا این‌که می‌گوید:)

که: ازو [ب] بریم و بدهیم‌اش به تو
تو تماشا کن که دفع‌اش چون کنم
که حقیقت، دخترِ ما آنِ توست

خواجه جمعیت بکرد و دعوتی
تا جماعت مزده می‌دادند کال
تا یقین شد، مر فرج را این سخن
بعد از آن، اندر شبِ عشرت، به فن
پُر نگارش کرد ساعد؛ چون عروس
مقنعه و حُلّه‌ی عروسان نکو
شمع را هنگام خلوت، زود کُشت

که همی سازم فرج را وصلتی
کای فرج؛ بادت مبارک اتّصال!
علت از وی رفت؛ کلّ از بیخ و بُن
آمدی را بست جَنّا هم‌چو زن
ماکیان بنمودش و دادش خروس
کنگِ امرد را بپوشانید او
مأند هندو با چنان کنگِ درشت

←

←

وز بُرون نشنید کس، از کف‌زنان	هندوک فریاد می‌کرد و فغان
کرد پنهان، نعره‌ی آن نعره‌زن	ضرب کف و دف و نعره‌ی مرد و زن
چون بود در پیش شک انبان آرد؟	تا به روز، آن هندوک را می‌فشارد
رسم دامادان، فرج حَمّام رفت	روز آوردند طاس و بوق زَفَت
... دریده هم‌چو دلق تونیان	رفت در حَمّام، بس رنجورِ جان
پیش او بنشست دختر چون عروس	آمد از حَمّام در گردک، فسوس
که مبادا کاو کند روز امتحان!	مادرش آن‌جا نشسته پاسبان
وانگهان با هر دوستش ده بداد	ساعتی در وی نظر کرد از عناد
با چو تو ناخوش عروس بدفعال!	گفت: خود کس را مبادا اتّصال
... زشتت شب بتر از ... خَر!!	روز، رویت چون نکویان تَتَر

شگفت‌تر این‌که ملای رومی می‌خواهد این قبیل تمثیلات را به مانند تمثیلات قرآن کریم وانمود کند؛ چون در (وسط صفحه‌ی ۶۴) جلد پنجم مثنوی برای تعذّر از این قبیل تمثیلات، می‌گوید:

بیت من بیت نیست؛ اقلیم است هزل من هزل نیست؛ تعلیم است
 ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ... الخ﴾ [بقره ۲: ۲۷]

قضاوت در مطلب، با اشخاص معتدل!

ناگفته نماند که: چون بسیاری از مذهبِ رجالی مانند مولوی پرسش می‌کنند که: در این راه مهم، تشخیص این بزرگان علوم و عرفان چگونه بوده است، پاسخ داده می‌شود: مذهب او مذهب تسنن بوده و در شأن و مدح خلفای سه‌گانه، اشعار زیادی دارد؛ از جمله در (صفحه‌ی ۲۳) جلد دوم مثنوی گفته است:

با چنان شه، صاحب و صدیق شد	چون ابوبکر، آیت توفیق شد
حق و باطل را چو دل، فاروق شد	چون عَمَر شیدای آن معشوق شد
نور فائض بود و ذوالنورین گشت	چون‌که عثمان آن عیان را عین گشت
بَر شد و بنشست آن مسعودبخت	و در (صفحه‌ی ۱۳) جلد چهارم می‌گوید:
	دور عثمان آمد و بالای تخت

←

←

تا آن که می‌گوید:

بعد از آن، بر جای خطبه، آن و دود	تا به قُرب عصر، لبِ خاموش بود
زهره نی، کس را که گوید: هین! بخوان	یا برون آید ز مسجد، آن زمان
هیبتی بنشسته بُد، بر خاص و عام	پُر شده از نور یزدان، صحن و بام
هر که بینا، ناظرِ آن نور بود	کور را زان تاب هم، گرمی فزود
تا ز گرمی فهم کردی، آن ضَریر	که برآمد، آفتابی بس منیر

و در جلد ششم، در ذیل معنی حدیث «موتوا قبل أن تموتوا» در صفحه‌ی ۲۰ می‌گوید:

مصطفی زین گفت: کای اسرارجو	مُرده را خواهی که بینی زنده تو؟
می‌رود چون زندگان، بر خاک‌دان	مرده و جاننش شده بر آسمان
جاننش را این دم به بالا، مسکنی‌ست	گر بمیرد، روح او را نَقل نیست
ز آن که پیش از مرگ او کرده‌ست نقل	این به مُردن فهم آید؛ نی به عقل
نقل باشد، نی چو نقلِ جان عام	هم‌چو نقلی از مُقامی تا مُقام
هر که خواهد کاو ببیند بر زمین	مرده را کاو می‌رود ظاهر یقین
مر ابوبکر تقی را گو بسین	شد ز صدیقی امیر الصّادقین
اندر این نشأه، نگر صدیق را	تا به حشر، افزون کنی تصدّیق را

و در جلد ششم (از سطر اخیر صفحه‌ی ۱۱۱) راجع به علی علیه السلام، در بیان حدیث نبوی که

«مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ» می‌گوید:

زین سبب، پیغمبر با اجتهاد	نام خود و آن علی، مولا نهاد
گفت: هر کس را من ام مولا و دوست	إِبْنِ عَمِّ مَنِ عَلِيٍّ، مولای اوست
کیست مولا؟ آن که آزادت کند	بِئْسَ رَقِيَّتٌ زِ پَآيْتِ، بر کند
چون به آزادی، نبوّت هادی است	مُؤْمِنَانِ رَآ انبِيَا، آزادی است

مؤلف می‌گوید: اگر [چه] مذهب مولوی در ظاهر، مذهب تسنّن بوده است، ولی می‌توان گفت: در باطن، عارف کامل را از نظر تصوّف، مذهب بی‌مذهبی است؛ یعنی سازش با همه‌ی مذاهب است. مذهب او مذهب عشق و صلح کلّ است که به عقیده‌ی آنان، فوق هر ایمان و کفر است. خود

←

ایضاً جلال‌الدین رومی در دیوان شمس تبریزی می‌گوید:

ای عاشقان! ای عاشقان! من عاشق یکتاستم

عشقم چه بر سر می‌زند، من واله و شیداستم

من عاشق یکتاستم؛ من واله و شیداستم

این جاستم؛ آن جاستم؛ هم زیر و هم بالاستم

عالم نبود و من بدم؛ آدم نبود و من بدم

آن نور وحدت من بدم؛ هم خضر و هم الیاستم

عالم منور شد ز من؛ آدم مصور شد ز من

هم عالم‌ام، هم فاضل‌ام؛ هم قاضی القضاستم

قاضی به من نازد همی؛ فتوی ز من سازد همی

فتوی به ناحق می‌دهد؛ نه زین و نه زان‌هاستم

←

مولوی می‌گوید:

مذهب عاشق ز مذهب‌ها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست

...

از کفر و ز اسلام برون، صحرايي است ما را به میان آن فضا، سودایی است

درباره‌ی شیخ طریقت می‌گوید:

کفر و ایمان نیست، آن‌جایی که اوست زان که او مغز است و این دو، رنگ و پوست

پوشیده نماند: آن‌چه در این کتاب درباره‌ی مولوی و نوشته‌جات او اشاره می‌نماییم با آن‌چه که برخی از دانشمندان در شأن او به مانند جملات ذیل می‌گویند: مولوی در عالم تصوف و عرفان، مقام بلندی را داشته [و] قطب سالکین آن مسلک بوده است؛ بهترین مترجم و معرّف افکار فلوپین و فلسفه‌ی نوافلاطونی است؛ پخته‌ترین و پرمایه‌ترین بزرگان صوفیه است؛ مثنوی او در تاریخ ادبیات ایران، رتبه‌ی عالی را دارد و از گران‌بهارترین آثار ادبی است [و] به زبان ساده و رسا و از راه تمثیل و حکایات بسیار، نصایح و اندرز و آداب اخلاقی را محتوی است و به فرموده‌ی دکتر غنی: همه‌ی کتاب مثنوی - که قریب ۲۶۰۰۰ بیت است - مملوّ از نکات و اشارات حکمت نوافلاطونی است که مولوی، رنگ قرآن و حدیث به آن زده است... - اگر تأمل شود - منافاتی ندارد.

بر عرش و بر کرسی من ام؛ الأصل لا يُخطي من ام

با حاملان عرش گو: من پیش از این برخاستم

زان جاکه بیرون آمدم، سرمست بیرون آمدم

دانی که من چون آمدم؟ افزون شدم؛ نه کاستم

یرلا یرلا یرلا بگو؛ ترلا ترلا ترلا بگو

خواجه مرا، من خواجه را؛ کم تر ز هر لالاستم

هم عاشق شیداستم؛ هم دلبر زیباستم

اندر مکان و لامکان، پنهان و هم پیداستم

هم دوزخ و نیران من ام؛ هم جنت و حوران من ام

هم مالک دنیا من ام؛ هم حاکم عقباستم

برخاستم؛ برجاستم؛ بریاستم؛ پیداستم

پنهان نی ام؛ پنهان نی ام؛ من نور مولاناستم

پنهان چرا باشی ز من؟ راز نهان با من بگو

در دیده ها، ما را بجو؛ نور بصر بیناستم

آن بلبل گویاستم؛ هم چون گل بویاستم

جان تو را جويا من ام؛ فاش و نهان جوياستم

در کار بی کاران من ام؛ سود خریداران من ام

هم درد بیماران من ام؛ در هر سری، سوداستم

هم شیخ و هم رعنا من ام؛ هم پیر و هم برنا من ام

هم زشت و هم زیبا من ام؛ هم زهر و هم حلواستم

هم با صلاة دایم ام؛ هم با صلاة قائم ام

هم صبح را بشناختم؛ هم شام را اشناستم

دنیا و هم عقبی من ام؛ هم جنت و طوبی من ام

انسی من ام؛ جنی من ام؛ چون دیو در دنیاستم

هم کوه و هم صحرا من ام؛ هم کَر و هم اَعما من ام

موسی و طور عشق را، هم با ید بیضاستم

دریای بی‌پایان من‌ام؛ با نوح، کشتیبان من‌ام
هم یوسف و زندان من‌ام؛ هم موسی و شعیاستم
ایوب را درمان من‌ام؛ یعقوب را هم جان من‌ام
هم حکمت لقمان من‌ام؛ هم یونس و یحیاستم
احمد من‌ام؛ حیدر من‌ام؛ هم صاحب‌کشور من‌ام
هم باده‌ی احمر من‌ام؛ هم مادّه‌ی تقواستم
آن دم من‌ام؛ این دم من‌ام؛ هم ریش و هم مزّه‌م من‌ام
هم درد را درمان من‌ام؛ هم درد بودداستم
فرمانبر و فرمانده‌ام؛ هم جان‌بستان، هم جان‌ده‌ام
جان هم‌چو من، من هم‌چو جان؛ از حضرت اعلاستم
ای شمس دین! ای شمس دین! روشن‌کن روی زمین
در ارض و در آعلا من‌ام؛ پنهان و هم پیداستم
باری، مؤلف می‌گوید: مسأله‌ی فناء فی الله و اتصال به حق صوفیّه،
متوقف بر صحّت مسأله‌ی وحدت وجود و موجود است که ما، در مطلب دهم
در آن بحث خواهیم کرد.
و این هم برای ما مورد انکار نیست که سالک در نتیجه‌ی طلب شدید و
ریاضت‌های شاقّه و تلقینات مرشد و اعتقاد و ایمان راسخ او به گفته‌های مرشد
و مراقبت و توجه تام، مخصوصاً در حال خلوت و عزلت و استغراق در ذکر و
تهیّاً و ولع شدید، برای حصول حالت فناء و شهود وحدت و گاه سماع، توأم با
اشعار مناسب مقام و موجبات دیگر، ممکن است گاهی اعصابش تا حدّی
تخدیر شده تعادل طبیعی عادی روح را از دست بدهد و در واقع، نحوه‌ی
خواب مغناطیسی، ولو در درجه‌ی ضعیف و به عبارت دیگر نیمه انخلاعی
برای او روی دهد که در آن حال (که به نام خلّسه و یا مکاشفه‌ی روحی خوانده
[می‌شود] اوهام و خیالات او مجسّم گردد و یک نوع ارتفاع تعین و پندار
وحدت و پیوستگی، بین او و سایر اشیاء، آن‌هم اشیاء متخیّله و موهومه (مانند:

بیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/۱۶۳

آسمان‌های خیالی و نور خیالی) حاصل شود؛ حتّی گاه، نغمه‌ی اَنَا الْحَقّ از آن‌ها شنود که از این قبیل امور (گرچه گاهی به ضمیمه‌ی تفسیر و تأویل هم که باشد) مقصود و منظور تصوّف را که مسأله‌ی وحدت و فناء فی الله است درست نمایند؛ ولی سخن انصافاً در حجّیت و دلیلیّت این‌چنین مشاهدات و تفسیرات است بر واقع و حقیقت؛ مانند کسانی که به امید دیدار محبوب عزیزی، به خواب روند و در حال رؤیا، صورتی مشاهده کنند که در آن حال، او را همان محبوب خود دانند و هیچ شکّی در آن نداشته باشند و روی همین عقیده، با او سخنانی ردّ و بدل نمایند و حالِ وجد و شوقی شدید برای آنان دست دهد که حتّی بعد از بیداری، آثار آن خواب-گرچه برای لحظاتی باشد- آنان را بی‌قرار و در غیر وضع عادی بدارد؛ با این‌که ممکن است این رؤیا صادق نبوده و هرگز بر واقع و حقیقتی دلیل نباشد.

و گاه هم ارواح شریر (= شیاطین) فرصت را غنیمت شمرده برای سالکِ متهیّاً مستعد، از خارج القاء صور و افکاری می‌نمایند.

به مطالعه‌ی دقیق در مکاشفات اهل مکاشفه- که نمونه‌های آن‌ها بعد از این، در مبحث مکاشفه از مطلب دهم این کتاب، إن شاء الله تعالی، بیاید- شواهد قوی بر صحّت گفته‌های ما پیدا خواهد شد و در این باره، در همان مبحث، سخن بیش‌تری خواهیم گفت؛ إن شاء الله تعالی.

مطلب دهم، گفتار عرفاء و صوفیّه در توحید

چنان‌که در مقدمه‌ی کتاب گفتیم، غرض اصلی از این کتاب تحقیق در توحید عرفاء و صوفیّه است که هدف عالی و نهایی عرفان و تصوّف می‌باشد. جماعتی از صوفیّه می‌گویند:

در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست که فقط از جهت تقیّد و تعین به قیود اعتباریّه، متکثر به نظر می‌آید. پس هر چه هست، در واقع، اوست که خدای اش می‌گویند و آن چه کثرت و غیریت که به نظر می‌رسد، اعتباری و موهوم است.

محققین از صوفیّه و عرفاء می‌گویند:

گرچه در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست، ولی همان وجود و موجود واحد، در ذات و حقیقت خود، متکثر به مراتب و درجات متفاوت، به شدّت و ضعف، کمال و نقص و نحو ذلک می‌باشد و چنین کثرتی با وحدت حقیقت، مُنافی نیست و کثرت ماهیتی در وجود که حاصل از اضافه‌ی وجود به هریک از ماهیات است (مانند: وجود آسمان، وجود زمین، وجود شجر، وجود حجر، وجود انسان، وجود حیوان و غیره) کثرت مجازی [و] اعتباری و غیرواقعی است و در واقع، ماهیات اعتباریّه متکثر است، نه وجود.

جماعتی دیگر از صوفیّه- که فیلسوف شهیر صدرالمتألّهین، آنان را به جهالت و کفر و زندقه رمی می‌نماید^۱- وجود آن موجود واحد، یعنی حق تعالی را، در وجود مجالی و مظاهر (که اشیاء جهان از روحانیات و جسمانیات است) منحصر می‌دانند؛ ولی اکابر و محققین صوفیّه- که از آنان به نام عرفاء شامخین تعبیر می‌شود- وجود او را اکمل از وجود مجالی و مظاهر دانسته‌اند؛ یعنی برای آن موجود واحد (= حق تعالی) علاوه بر مرتبه‌ی وجود مجالی و مظاهر، یک

۱. در جلد اول اسفار، صفحه‌ی ۱۹۶.

مرتبه‌ی مجرّد از مجالی و مظاهر نیز قائل‌اند^۱ که آن را مقام احدیّت، غیب الغیوب، کنز مخفی، غیب الهویّ، غیب مَصون، منقطع الإشارات، مقام لا اسم له و لا رسم له و هویت صرفه، نام نهاده‌اند و وجود مجالی و مظاهر را به‌طور اطلاق، یعنی وجود مطلق عالم را نیز ظلّ الله، فیض مقدّس، نفس رحمانی، الحقّ المخلوق به، الرّحمة الواسعة، الحقیقة المحمّدیّه، المشیة الأفعالیّه، فعل الله، امر الله، وجه الله، وجود منبسط و غیر ذلک از تعبیرات می‌گویند.^۲

به بیان دیگر، محقّقین و شامخین عرفاء و صوفیّه برای آن وجود و موجود واحد- که او را خدای متعال می‌دانند- دو مقام قائل‌اند: یکی مقام وحدت در کثرت؛ دیگری مقام کثرت در وحدت؛ ولی جماعت اوّل- که به جهله‌ی متصوّفه موسوم شده‌اند- برای وجود، فقط مقام وحدت در کثرت را قائل شده‌اند.

بالآخره قدر جامع این کلمات و اقوال این‌که: در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست؛ اعمّ از این‌که این موجود واحد در ذاتش اختلاف درجاتی داشته باشد یا نه و نیز اعمّ از این‌که وجودش به وجود مجالی و مظاهر یا اکمل از این باشد- که برای او، مقام کثرت در وحدت نیز اعتبار شود- و برای ادای مقصود

۱. و از حکمای فُهْلویّین نقل است که به عکس متصوّفه‌ی جهله، وجود حق یعنی واجب تعالی را تنها وجود مُجرّد از مجالی و مظاهر دانسته‌اند و وجود عالم را وجود ممکن و مخلوق، یعنی غیر وجود حق دانسته‌اند؛ ولی اکابر صوفیّه و عرفاء شامخین- چنان‌که در فوق گفته‌ایم- وجود را به جمیع مراتب، از مرتبه‌ی مُجرّد از مجالی و مظاهر و مرتبه‌ی مجالی و مظاهر (یعنی وجود عالم)، حقّ و واجب تعالی می‌دانند.

۲. ولی از این‌گونه تعبیرات- که درباره‌ی وجود عالم می‌نمایند- در حقّ عرفاء و اکابر صوفیّه هرگز توهم این معنی نشود که آنان وجود حق تعالی را منحصر در مرتبه‌ی مجرّد از مجالی و مظاهر (چنان‌که از فُهْلویّین نقل شد) دانسته؛ یعنی حَضَر در همان مقام احدیّت (اصطلاحیّه) می‌کنند؛ حاشا هُم عن ذلک. چنین گفتاری را آنان نیز جهالت و شرک و کفر و زندقه و موجب محدودیّت و حصر وجود حق تعالی می‌دانند.

و بیان مدّعا، اعتبارات و اصطلاحات و تمثیلات و تقریبات و تفسیرات بی‌شمار گفته‌اند که اشخاص غیر وارد در تعیین و تشخیص مراد آنان، دچار مشکلات و ناهمی‌های زیاد می‌گردند.

و عمده‌دلیل آنان برای اثبات هدف و مدّعی خود، طریق مکاشفه می‌باشد؛ ولی بسیاری از طریق بحث برهانی و قرآن و حدیث نیز وارد گشته‌اند.



ما- قبل از آن‌که در ادله‌ی آنان، به تفصیل، بحث و صحبت کنیم- برای توضیح و اطمینان خاطر کسانی‌که در تعیین مراد آنان، تردید و تشکیکی می‌نمایند، مقداری از کلمات اعظم و اکابر را نثراً و نظماً در این باره می‌آوریم. سپس به بحث در ادله، وارد می‌شویم؛ *إن شاء الله تعالی* و به آن‌چه در ضمن این کلمات، به دلیل نقلی یا کشف و برهان اشاره می‌کنند، اکنون متعرض نخواهیم شد تا مقام بحث ما در ادله مستقلاً به میان آید.

۱- حکیم عارف سبزواری در حاشیه‌ی کتاب *الشواهد الربوبیه* صدرالمتألهین (صفحه‌ی ۳۶) می‌گوید:

القائل بالتّوحد:

إمّا يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعاً و مع هذا يُعدُّ من الموحّدين، لكونه متفوّهاً بكلمة التّوحيد، و هذا توحيد العوامِّ.
و إمّا يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود، بمعنى المنسوب إلى الوجود، فإنَّ حقيقة الوجود عنده ليس لها أنواع و لا أفراد و لا مراتب و لا أجزاء عقلية و خارجية و لا قيامٌ و لا عروض لها بالنسبة إلى المهية، بل واحدةً بسيطةً قائمة بذاتها؛ إنّما المهيئات منتسبات إلى هذه الحضرة والكثرة فيها لا فيه، و هذا قول منسوب إلى ذوق التأله، و هو توحيد الخواصّ و عكسه لم يقل به أحدٌ بل لا يصحُّ.

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۱۶۷

و إمّا يقول بوحدهما جميعًا و هو قول الصوفيّة، حيث يقولون: ليس في الواقع إلا وجود و موجود واحد تقيّد بقيود اعتباريّة يُترأى منها كثرة وهميّة؛ و هذا يُعدّ عندهم توحيدًا خاصّيًا بل أخصّيًا، و ليس كذلك بل التوحيد الأخصّيّ ما سيجيء، لكن يمكن إرجاعه إليه.

و إمّا يقول بوحدهما جميعًا في عين كثرتها. أمّا وحدة الوجود فلائنه- كما مرّ- لا أنواع تحته و لا أفراد. و أمّا كثرتة فلأنّ له مراتب و درجات متفاوتةً بالكمال و التقص و التقدّم و التأخّر و نحو ذلك. و أمّا وحدة الوجود في عين كثرتة، فلأنّ الوجود لما كان أصيلاً كان الموجود الحقيقيّ هو الوجود، فوحده و وحدته، و مراتبه و مراتبه و هذا هو التوحيد الأخصّيّ.

۲- نظير همین تقسیم فوق، از حاشیهی اسفار نقل است؛ با این فرق که توحيد ذوق التأله را- که قول به وحدت وجود و کثرت موجود باشد- توحيد خاصّي و توحيد بعض صوفيّه را- که قول به وحدت وجود و موجود باشد- توحيد خاصّ الخاص و قسم رابع را- که قول به وحدت وجود و موجود در عين کثرت وجود و موجود باشد- توحيد اخصّ الخواص نامیده و همین قسم رابع را مذهب صدرالمتألّهين و عرفاء شامخين دانسته است.

۳- شبستری می گوید:

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی، ز پیدایی ست پنهان

لاهیجی در (صفحه ۵۳) شرح گلشن راز، در شرح این بیت می گوید:

جهان من حیث الذات، ظلمت و عدم است و هستی که در عالم می نماید، فروغ و روشنی نور وجود حقّ است و در هر دو عالم، غیر از یک حقیقت، موجودی نیست و غیریت اشیاء- که می نماید مجرد اعتبار و نمود است؛ چو به حقیقت چنانچه میان موجود و معدوم

واسطه نیست میان وجود و عدم نیز واسطه نیست و وجود، حق است. پس عالم (که غیر باشد) البتّه عدم است و عدم لاشیء محض است و چنانچه استتار موجب خفاء است غایت ظهور نیز موجب خفاء است. نمی‌بینی که در نصف النهار - که غایت ظهور آفتاب است - از شدت ظهور نور او، دیده ادراک ذات آفتاب نمی‌تواند کرد؟ هم‌چنین نور خورشید ذات احدیت، از غایت ظهور در پرتو خویش، مخفی می‌نماید.

۴ - لاهیجی در (صفحه‌ی ۶۳) شرح گلشن راز می‌گوید:

اگر توفیق الاهی رهبر گردد و به عین انصاف نظر کنی و تطورات ظهورات او را در مراتب، مشاهده نمایی، یقین بدانی که هر طایفه از طوایف مختلفه، هرچه در معرفت الله گفته‌اند و اعتقاد نموده‌اند همه را جهت راستی هست و هرکس را نظر بر مرتبه‌ای افتاده؛ فاما از آن جهت که او را به جمیع مراتب مشاهده ننموده‌اند و منحصر بر آن چه مشهود هریک شده است، داشته‌اند و از حقیقت حال - که سرّیان آن حضرت است در همه‌ی اشیاء - غافل‌اند، منع لازم آمده و ذات حق از آن اعلی است که عقل و فکر و دلیل و قیاس، احاطه‌ی او نتوانند نمود؛ چو آن چه تو وسیله‌ی معرفت آن حضرت خواهی ساخت، به حقیقت هم اوست که به صورت آن وسیله، ظاهر و متجلی گشته است و غیر او چون هیچ موجودی نیست، لاجرم دلیل او جز آن نتوان بود.

۵ - شبستری می‌گوید:

حلول و اتحاد این جا مُحال است که در وحدت، دویی عین ضلال است

لاهیجی (در صفحه‌ی ۲۵۸) در شرح این بیت می‌گوید:

یعنی حلول - که فرود آمدن چیزی است در غیر خود - و اتحاد - که چیزی بعینه چیز دیگر شدن است - این جا مُحال است؛ یعنی در ظهور حق، به صور اشیاء، به طریقی که معتقد طایفه‌ی صوفیه است؛ زیرا که در حلول و اتحاد، اثبّیت و غیریتی می‌باید و معتقد صوفیه آن است که: در دار وجود، غیر حق دیار نیست و در وحدت حقیقی، دویی، محض ضلال و گمراهی و مُحال است.

این جا، حلول کفر بود؛ اتّحاد هم

کاین وحدتیست؛ لیک به تکرار آمده

این جا، چه جای وصف حلول است و اتّحاد؟

کاین یک حقیقت است به اَطوار آمده

۶- شبستری می گوید:

وجود اندر کمال خویش، ساریست تعین ها امور اعتباریست

لاهیجی (در صفحه‌ی ۲۶۹) در شرح این بیت می گوید:

یعنی وجود واجبی- که وجود مطلق است- به واسطه‌ی حَبّ ذاتی ظهور و اظهار، در کمال خویش- که وحدت و انبساط است- (که تقاضای ذاتی‌اند) ساری و متجلی است بر جمیع موجودات ممکنه، من الأزل إلی الأبد و تعین هـ که در مراتب ظهور به سبب تقدیر به قیود اعتباریه، عارض آن حقیقت می‌گردند- همه امور اعتباری و نمود وهمی‌اند و صورت خیالی بیش نیستند و حقیقتی ندارند و موجود حقیقی حقّ است و بس.

هو الواحد الفردُ الكثيرُ بنفسه و لیس سِواه؛ إِنْ نَظَرْتَ بِدَقَّةٍ
بدا ظاهرًا بالکلّ للکلّ بیئنا تُشاهدُه العینانِ فی کُلِّ ذَرَّةٍ

۷- مولوی رومی در دیوان شمس تبریزی می گوید:

هر لحظه به شکلی، بُت عیار بر آمد دل بُرد و نهان شد

هر دم به لباس دگر، آن یار بر آمد گه پیر و جوان شد

گاهی به دل طینت صلصال فرورفت غواص معانی

گاهی ز تک گهگیل فخر بر آمد زان پس به جنان شد

منسوخ چه باشد؟ چه تناسخ؟ به حقیقت آن دلبر زیبا

شمشیر شد و از کف کزار بر آمد قتال زمان شد

می‌گشت دمی چند بر این روی زمین او از بهر تفرّج

عیسی شد و برگنبد دوار بر آمد تسبیح‌کنان شد

گه نوح شد و کرد جهانی به دعا غرق خود رفت به کشتی

گه گشت خلیل و ز دل نار بر آمد آتش گسل از آن شد

یوسف شد و از مصر فرستاد قَمِیصی روشن کن عالم
از دیده‌ی یعقوب چو انوار برآمد تا دیده عیان شد
حقاً که هم‌او بود که می‌کرد شُبانی اندر یَدِ بَیضا
گه چوب شد و بر صفت مار بر آمد زان بحر کفان شد
صالح شد و دعوت همه زان کرد به خَلقان از بهر صلاحی
ناقه شده و از دل گه‌سار برآمد فی الحال عیان شد
آن عقل که فاضل شد و کامل شد و عاقل ناگاه چو پیری
خوش مست شد و بر سر گه‌سار برآمد بر تر ز جوان شد
ایوب شد و صبر همی کرد ز کرمان خود درد و دوا بود
از خانه‌ی دل، نعره‌ی زنه‌ار برآمد چشمش همه جان شد
یونس شد و در بطن سَمک بود به دریا از بهر طهارت
موسی شد و خواهنده‌ی دیدار برآمد بر طور روان شد
عیسی شد و در مهد همی داد گواهی زان روح مقدّس
از مُعْجَز او نخل پُر از بار برآمد زان روح روان شد
شق کرد قمر را به سر انگشت اشارت از غمزه‌ی محبوب
کاو بذّر شد و باز دگر بار برآمد زان روح روان شد
مسجود ملائک شد و لشکرکش ارواح زان روح مقدّس
شیطان ز حسد بر سر انکار برآمد مردود زمان شد
چوبی بتراشید و بر او بست دو صد تار قانونی عالم
صد ناله‌ی زار از دل هر تار برآمد فریادکنان شد
بالله که هم‌او بود که می‌آمد و می‌رفت هر قرن که دیدی
تا عاقبت، آن شکل عرب‌وار برآمد دارای جهان شد
حقاً که هم‌او بود که می‌گفت: انا الحق در صوت الاهی
منصور نبود او که بر آن دار برآمد نادان به گمان شد
این دم نه نهان است؛ ببین گر تو بصیری از دیده‌ی باطن
این است کز او این همه گفتار برآمد در دیده بیان شد
رومی سخن کفر نگفته‌ست و نگوید منکر مَشویدش
کافر شده آن کس که به انکار برآمد از دوزخیان شد

تسبیریز هم او بود و هم او شمس معانی در تگلشن انوار

او بود که در جوشش اسرار برآمد در عشق نشان شد

۸- صدرالمتألّهین در (صفحه ۱۸۴) جلد اول اسفار می گوید:

مَحْضُ الْكَلَامِ أَنَّ جَمِيعَ الْمَوْجُودَاتِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِيقَةِ وَالْحِكْمَةِ
الْإِلَهِيَّةِ الْمُتَعَالِيَةِ - عَقْلًا كَانَ أَوْ نَفْسًا أَوْ صُورَةً نَوْعِيَّةً - مِنْ مَرَاتِبِ
أَضْوَاءِ التَّوَرِّ الْحَقِيقِيِّ وَتَجَلِّيَّاتِ الْوُجُودِ الْقَيُّومِيِّ الْإِلَهِيِّ، وَحَيْثُ سَطَعَ
نُورُ الْحَقِّ، إِظْلَمَ وَانْهَدَمَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَوْهَامُ الْمُحْجُوبِينَ مِنْ أَنَّ
لِلْمَهْيَاتِ الْمُمْكِنَةَ فِي ذَوَاتِهَا وَجُودًا، بَلْ إِنَّمَا يَظْهَرُ أَحْكَامُهَا وَلِوَاظِمُهَا
مِنْ مَرَاتِبِ الْوُجُودَاتِ الَّتِي هِيَ أَضْوَاءٌ وَ أَظْلَالٌ لِلْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ وَ
التَّوَرِّ الْأَحْدِيِّ ...

فَكَمَا وَفَّقَنِي اللَّهُ تَعَالَى بِفَضْلِهِ وَرَحْمَتِهِ، لِلأَطْلَاعِ عَلَى الْهَلَاكِ
السَّرْمَدِيِّ وَالبَطْلَانِ الْأَزَلِيِّ لِلْمَهْيَاتِ الْإِمْكَانِيَّةِ وَالأَعْيَانِ الْجَوَازِيَّةِ
فكَذَلِكَ هَدَانِي رَبِّي بِالْبُرْهَانِ النَّيِّرِ الْعَرْشِيِّ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، مِنْ
كُونَ الْمَوْجُودِ وَالْوُجُودِ مُنْحَصَرًّا فِي حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ شَخْصِيَّةٍ لَا
شَرِيكَ لَهُ فِي الْمَوْجُودِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَ لَا ثَانِي لَهُ فِي الْعَيْنِ وَ لَيْسَ فِي دَارِ
الْوُجُودِ غَيْرُهُ دِيَّارٌ، وَ كَلَّمَا يُتْرَأُ فِي عَالَمِ الْوُجُودِ أَنَّهُ غَيْرُ الْوَاجِبِ
المَعْبُودِ، فَإِنَّمَا هُوَ مِنْ ظَهُورَاتِ ذَاتِهِ وَ تَجَلِّيَّاتِ صِفَاتِهِ الَّتِي هِيَ فِي
الحَقِيقَةِ عَيْنُ ذَاتِهِ كَمَا صَرَّحَ بِهِ لِسَانُ بَعْضِ الْعُرَفَاءِ بِقَوْلِهِ، فَالْمَقُولُ
عَلَيْهِ سِوَى اللَّهِ أَوْ غَيْرِهِ أَوْ الْمَسْمُومِ بِالعَالَمِ هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَعَالَى، كَالظِّلِّ
لِلشَّخْصِ فَهُوَ ظِلُّ اللَّهِ ...

فكُلُّ مَا تُدْرِكُهُ فَهُوَ وَجُودُ الْحَقِّ فِي أَعْيَانِ الْمُمْكِنَاتِ، فَمِنْ
حَيْثُ هُوِيَّةُ الْحَقِّ هُوَ وَجُودُهُ، وَ مِنْ حَيْثُ اخْتِلَافُ الْمَعَانِي وَ الْأَحْوَالِ
المَفْهُومَةِ مِنْهَا الْمُنْتَزَعَةُ عَنْهَا بِحَسَبِ الْعَقْلِ الْفِكْرِيِّ وَ الْقُوَّةِ الْحَسِّيَّةِ فَهُوَ

أعيان الممكنات الباطلة الذوات؛ فكما لا يزول عنه باختلاف الصُّور
و المعاني اسمُ الظلِّ كذلك لا يزول عنه اسم العالم و ما سوى الحقِّ.
و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم متوهَّم ما له وجود
حقيقيٌّ. فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيُّون و الأولياء
المحقِّقون.^۱

مؤلف می‌گوید: از بیانات فوق، استفاده می‌شود که صدرالمتألّهین و
محققین عرفاء و اولیای صوفیه بر آن‌اند که در دار تحقّق، یک وجود و موجود
بیش نیست؛ ولی این وجود و موجود، واحد ذوالمراتب است و مراتب
وجودیهی موجودات، چون عقل و نفس و صور نوعیه، از مراتب نور وجود
اوست و آن‌چه در عالم، از موجودات و کثرات به نظر می‌رسد، وجود آن‌ها همه
از ظهورات و تجلیات صفات ذاتیه و تطوّرات و شؤونات ذاتیهی آن موجود
واحد است. که حق تعالی است. و مهیّات و تعینات آن‌ها امور غیرواقعی و
مفاهیم انتزاعی است؛ پس عالم متوهَّم است و هر آن‌چه هستی ادراک می‌کنیم،
همه وجود حقّ است. لیس فی الدار غیره دیار.

۹- صدرالمتألّهین در (صفحه‌ی ۱۸۶) جلد اول اسفار می‌گوید:

فإذا ثبت تناهي سلسلة الوجودات من العلل و المعلولات
إلى ذاتٍ بسيطة الحقيقة النورية الوجودية ... و ثبت أنّه بذاته
فياضٌ، بحقيقته ساطع ... تبين و تحقّق أنّ لجميع الموجودات أصلًا
واحدًا و سنخًا فاردًا هو الحقيقة و الباقي شؤونه، و هو الذات و غيره
أسماءه و نعوته، و هو الأصل و ماسواه أطواره و شؤونه، و هو
الموجود و ما وراءه جهاته و حيثياته.

و لا يتوهَّم أحد من هذه العبارات أنّ نسبة الممكنات إلى

۱. إنّما الكونُ خيال و هو حقّ في الحقيقة كلُّ من يفهم هذا حاز أسرار الطّريقه

ذات القیوم تعالیٰ یکون نسبة الحلول، هیئات! إنّ الحالیّة و المحلیّة ممّا یقتضیان الإتیئیّة فی الوجود بین الحالّ و المحلّ، و هاهنا- آی عند طلوع شمس التّحقیق من أفق العقل الإنسانیّ المتنوّر بنور الهدایة و التّوفیق- ظهر أنّ لا ثانی للوجود الواحد الأحد الحقّ و اضمحلّت الکثرة الوهمیّة، و ارتفعت أغالیط الأوهام، و الآن حصّص الحقّ و سطع نورّه التّافذ فی هیاکل الممكنات، و یقذف به علیّ الباطل فیدمغه فإدّا هو زاهق.

و للتّنویین الویل ممّا یصفون، إذ قد انکشف أنّ کلّ ما یقع علیه اسم الوجود بنحو من الأنحاء فلیس إلاّ شأن من شؤون الواحد القیوم، و نعت من نعوت ذاته و لمعة من لمعات صفاته. فما وصفناه أوّلاً أنّ فی الوجود علّة و معلولاً بحسب النّظر الجلیل قد آل آخر الأمر بحسب السلوک العرفانیّ إلى کون العلّة منها أمراً حقیقیّاً، و المعلول جهةً من جهاته، و رجعت علیّ المسمی بالعلّة و تأثیره للمعلول إلى تطوّره بطور و تحییته بحیثیّة لا انفصال شیء مبین عنه. مؤلّف می‌گوید: از بیانات فوق، استفاده می‌شود که: مقتضای سلوک عرفانی علیّت و سببیت بین خالق و مخلوق به فیضان و ترشّح ذاتی است و مرجع علّت و معلول به تطوّر و تحییث ذات علّت است. پس در دار واقع و حقیقت، یک حقیقت و موجود بیش نیست و آنچه کثرت و غیریت به نظر می‌رسد، موهوم [است] و واقعیّات در حقیقت، همه اطوار و شؤون همان موجود واحد و اسماء و نعوت ذاتیهی اوست. بنابراین، البتّه توهم حلّول هم در کار نیست؛ چون حلّول متوقّف بر اثنیّت است و لا موجود إلاّ هو.^۱

آن صورت آن کس است کان نقش آراست
موج‌اش دانند و در حقیقت دریاست

۱. هر نقش که بر تخته‌ی هستی پیداست
دریای کهن چو برزند نقشی نو

۱۰- در (صفحه ۱۹۵) جلد اول اسفار می گوید:

فصلٌ في التَّنْصِيصِ على عَدَمِيَّةِ المَمْكَنَاتِ بِمَحْسَبِ أَعْيَانِ مَهْيَاتِهَا: كَأَنَّكَ قَدْ آمَنْتَ مِنْ تَضَاعِيفِ مَا قَرَعَ سَمْعَكَ مِمَّا بَتَوَحِيدِ اللَّهِ سِحَانَهُ تَوْحِيدًا خَاصِّيًا وَأَدْعَنْتَ بَأَنَّ الوجودَ حَقِيقَةً وَاحِدَةً هِيَ عَيْنُ الْحَقِّ وَ لَيْسَ لِلْمَهْيَاتِ وَ الْأَعْيَانِ الْإِمْكَانِيَّةِ وَ جُودٌ حَقِيقٌ، إِنَّمَا مَوْجُودِيَّتُهَا بِانْبِصَاغِهَا بِنُورِ الوجودِ وَ مَعْقُولِيَّتُهَا مِنْ نَحْوٍ مِنْ أَنْهَاءِ ظُهُورِ الوجودِ وَ طَوْرِ مِنْ أَطْوَارِ تَجَلِّيهِ، وَ أَنَّ الظَّاهِرَ فِي جَمِيعِ المَظَاهِرِ وَ المَهْيَاتِ وَ المَشْهُودِ فِي كُلِّ الشُّؤْنِ وَ التَّعْيِينَاتِ، لَيْسَ إِلَّا حَقِيقَةً الوجودِ، بَلِ الوجودِ الْحَقُّ بِمَحْسَبِ تَفَاوُتِ مَظَاهِرِهِ وَ تَعَدُّدِ شُؤْنُونِهِ وَ تَكَثُّرِ حَيْثِيَّاتِهِ، وَ المَهْيَاتِ الْخَاصَّةِ الْمَمْكَنَةِ كَمَعْنَى الْإِنْسَانِ وَ الْحَيْوَانِ، حَالُهَا كَحَالِ مَفْهُومِ الْإِمْكَانِ وَ الشَّيْئِيَّةِ وَ نِظَائِرِهَا فِي كَوْنِهَا مِمَّا لَا تَأْصُلَ لَهَا فِي الوجودِ عَيْنًا ...

فانكشف حقيقة ما اتفق عليه أهل الكشف والشهود، من أنَّ المَهْيَاتِ الْإِمْكَانِيَّةَ أُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ، لَا بِمَعْنَى أَنَّ مَفْهُومَ السَّلْبِ الْمَقَادِ مِنْ كَلِمَةٍ لَا وَ أَمْثَالَهَا دَاخِلٌ فِيهَا وَ لَا بِمَعْنَى أَنَّهَا مِنْ الْإِعْتِبَارَاتِ الذَّهْنِيَّةِ وَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَّةِ، بَلِ بِمَعْنَى أَنَّهَا غَيْرُ مَوْجُودَةٍ لَا فِي حَدِّ أَنْفُسِهَا بِمَحْسَبِ ذَوَاتِهَا وَ لَا بِمَحْسَبِ الْوَاقِعِ؛ لِأَنَّ مَا لَا يَكُونُ وَجُودًا وَ لَا مَوْجُودًا فِي حَدِّ نَفْسِهِ، لَا يَمْكَنُ أَنْ يَصِيرَ مَوْجُودًا بِتَأْثِيرِ الْغَيْرِ وَ إِفَاضَتِهِ، بَلِ الْمَوْجُودُ هُوَ الوجودِ وَ أَطْوَارُهُ وَ شُؤْنُونُهُ وَ أَنْحَاؤُهُ، وَ المَهْيَاتِ مَوْجُودِيَّتُهَا إِنَّمَا هِيَ بِالْعَرَضِ بِوَسْاطَةِ تَعَلُّقِهَا فِي الْعَقْلِ بِمَرَاتِبِ الوجودِ وَ تَطَوُّرِهِ بِأَطْوَارِهَا. كَمَا قِيلَ شِعْرًا:

وجود اندر کمال خویش، ساریست تعینها امور اعتباریست

... وَ فِي كَلَامِ الْمُحَقِّقِينَ إِشَارَاتٌ وَاضِحَةٌ بَلِ تَصْرِيحَاتٌ جَلِيَّةٌ بِعَدَمِيَّةِ

پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام/ ۱۷۵

الممكنات^۱ أزلاً و أبداً، و كفاك في هذا الأمر قوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

قال الشيخ العالم محمد الغزالي مشيراً إلى تفسير هذه الآية، عند كلامه في وصف العارفين بهذه العبارة:

فأروا بالمشاهدة العيائية أن لا موجود إلا الله و أن كل شيء هالك إلا وجهه، لا أنه يصير هالكاً في وقت من الأوقات بل هو هالك أزلاً و أبداً لا يتصور إلا كذلك؛ فإن كل شيء - إذا اعتُبر ذاته من حيث هو - فهو عدم محض و إذا اعتُبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأوّل الحق رأى موجوداً لا في ذاته، لكن من الوجه الذي يلي موجده فيكون الوجود وجه الله فقط . فلكل شيء وجهان: وجه إلى نفسه، و وجه إلى ربه؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود، فإذا لا موجود إلا الله، فإذا كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً و أبداً.

و كتبُ العرفاء كالشيخين العربيّ و تلميذه صدرالدّين القونويّ مشحونة بتحقيق عدميّة الممكنات، و بناء معتقداتهم و مذاهبهم على المشاهدة و العيان، و قالوا: نحن إذا قابلنا و طبّقنا عقايدنا على ميزان القرآن و الحديث و جدناها مُطبقةً على ظواهر مدلولاتهما من غير تأويل، فعلّمنا أنّها الحقُّ بلا شبهة و ريب.

مؤلف می‌گوید: از بیانات فوق نیز ظاهر است که مذهب صدرالمتألهین و سایر عرفا و اهل کشف و شهود این است که: آنچه در جمیع شؤون و تعینات و

۱. و نیز صدرالمتألهین (در صفحه ۱۹۴) می‌گوید: قال العارف القیومی مولانا جلال الدین

الرّومی فی مثنویہ:

ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما تو وجود مطلق‌ای؛ هستی ما

مظاهر و مهیّات ظاهر و مشهود است، همه وجودِ حقّ است و نفس تعینات و مهیّات ممکنه ازلاً و ابداً عدمی و غیر واقعی است. فإذن، لا موجودَ إلاّ الله، و هو الوجودُ و أطواره و شؤونه و أنحاءه.

وجود اندر کمال خویش، ساریست تعین‌ها امور اعتباریست^۱

۱۱- در صفحه‌ی ۲۰۲ جلد اول اسفار می‌گوید:

إِعْلَمَنَّ أَنَّ وَاجِبَ الوجودِ بَسِيطُ الحقیقةِ غایةَ البَساطةِ وَ کُلُّ بَسِيطٍ الحقیقةِ ککَ فَهوَ کُلُّ الأشیاءِ، فوَاجِبُ الوجودِ کُلُّ الأشیاءِ لایُخْرِجُ عَنْهُ شَیْءٌ مِنَ الأشیاءِ.

۱۲- در جلد سوم اسفار (صفحه‌ی ۲۳) می‌گوید:

إِنَّ العُرْفَاءَ قَدْ اصْطَلَحُوا فِي إِطْلَاقِ الوجودِ المطلقِ وَ الوجودِ المقيّدِ علی غیر ما اشتهر بین أهل النّظر، فَإِنَّ الوجودَ المطلقَ عند العرفاء عبارةٌ عما لا یكونُ محصورًا فی أمرٍ معین، محدودًا بمحدّدٍ خاصّ وَ الوجودُ المقيّدُ بخلافه، كالإنسان وَ الفلکُ وَ النّفسُ وَ العقل، وَ ذلك الوجودِ المطلق، هو کُلُّ الأشیاءِ علی وجهِ أبسط، وَ ذلك لأنّه فاعلٌ کُلِّ وجودٍ مقيّدٍ وَ کماله؛ وَ مبدأ کُلِّ فضیلةٍ أُولیٰ بتلك الفضیلة من ذي المبدء، فبداً کُلُّ الأشیاءِ وَ فیاضها یجب أن یكونَ هو کُلُّ الأشیاءِ علی وجهِ أرفعٍ وَ أعلى!

۱. تورا ز دوست بگویم حکایتی بی‌پوست: همه از اوست و گر نیک بنگری، همه اوست
جمالش از همه ذرات کون مکشوف است حجاب تو همه پندارهای تو برتوست
(نقل از لمعه‌ی هفتم أشعّة اللّمعات جامی)

نظری کن که غیر یک شیء نیست گر چه اندر ظهور، اشیا شد
لیس فی الدّار غیره دّیّار دیده‌ی ما به عین، بینا شد

(نقل از دیوان شاه نعمت الله، صفحه‌ی ۱۶)

فكما أنّ في السّواد الشّدِيدَ يوجدُ فيه جميعُ الحدودِ الضعيفةِ السّوادِيَّةِ الَّتِي مراتبُها دونَ مرتبةِ ذلكِ الشّدِيدِ على وجهِ أبسطِ وكذا المقدارُ العَظِيمِ يوجدُ فيه كلُّ المقاديرِ الَّتِي دونه من حيثِ حقيقةِ مقداريّتها لا من حيثِ تعيّناتها العدميّة من التّهاياتِ و الأَطرافِ، فالخطُّ الواحدُ الَّذِي هو عشرةُ أذرعٍ مثلاً، يشمُلُ الذّراعَ مِنَ الخطِّ و الذّراعينِ منه و تسعةَ أذرعاً منه على وجهِ الجمعيّةِ الاتّصاليّةِ، و إن لم يشتمِلِ على أطرافها العدميّة الَّتِي يكون لها عند الانفصالِ عن ذلكِ الوجودِ الجمعيّ، و تلكِ الأَطرافِ العدميّة ليست داخلّةً في الحقيقةِ الخطّيّةِ الَّتِي هي طولٌ مطلق، حتّى لو فرضَ وجودُ خطٍّ غيرِ متناهٍ فكان أولى و أليقُ بأن يكونَ خطّاً من هذه الخطوطِ المحدودة، و إنّما هي داخلّةٌ في مهيّاتِ هذه المحدوداتِ الناقصة، لا من جهةِ حقيقتها الخطّيّةِ بل من جهةِ ما لحِقَها من النقائصِ والقصوراتِ، و كذا الحالُ في الحرارةِ الشديدةِ و اشتهاها على الحراراتِ الضعيفةِ.

فهكذا حالُ أصلِ الوجودِ و قياسُ إحاطةِ الوجودِ الجمعيّ الواجبيّ الَّذِي لا أتمّ منه بالوجوداتِ المقيّدةِ المحدودةِ محدودٌ يدخلُ فيها أعدامٌ و نقايصٌ خارجةٌ عن حقيقةِ الوجودِ المطلقِ داخلّةٌ في الوجودِ المقيّدِ.

مؤلف می گوید: از بیانات فوق، ظاهر می شود که: در اصطلاح عرفاء، وجود مطلق وجود خارجی غیر محصور و محدود را می گویند و وجود مقيّد، وجود محدود و محصور را گویند؛ چون وجود نفس و فلک و انسان (از این رو، وجود واجب متعال را وجود مطلق گویند. چنان که فیض مقدّس و وجود منبسط را هم، وجود مطلق گویند. زیرا آن نیز نسبت به هریک از وجودات اشیاء، مطلق است) و می گویند: چون وجود حقّ مطلق، مبدأ و فاعل و فیاض هر وجود مقيّد است، پس

حق تعالی وجود همه‌ی اشیاء است؛ بنحو الجمعیة و البساطة؛ نه با حدود عدمیه‌ی آن‌ها؛ هم‌چنان‌که خطّ ده ذراع، بر مقدار خطوط یک ذراع و دو ذراع و سه ذراع إلى نُه ذراع ضمن خود مشتمل است، به نحو جمعی (نه با حدود و تعیین هریک) و نیز حرارت و سواد شدید، تمام درجات حرارت‌ها و سوادهای مادون را- که متضمّن اند- به نحو جمعی شامل می‌باشند.

۱۳- در آخر جلد سوم اسفار می‌گوید:

إِعْلَمَ أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ الْعَالَمَ غَيْرُ مَوْجُودٍ مَعَ الْحَقِّ فِي مَرْتَبَةِ وجوده، قَوْلٌ فِي مَحَلٍّ لَا شُبْهَةَ فِيهِ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ، لَكِنَّ الثَّابِتَ بِالْبُرْهَانِ وَ الْمُتَعَضُّدُ بِالْكَشْفِ وَ الْعِيَانِ أَنَّ الْحَقَّ مَوْجُودٌ مَعَ الْعَالَمِ وَ مَعَ كُلِّ جُزْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ وَ كَذَا الْحَالُ فِي نِسْبَةِ كُلِّ عِلَّةٍ مَفِيضَةٌ بِالْقِيَاسِ إِلَى مَعْلُومِهَا، فَالْمَعْلُولُ لِأَجْلِ نَقْصِهِ وَ إِمْكَانِهِ غَيْرُ مَوْجُودٍ مَعَ الْعِلَّةِ فِي مَرْتَبَةِ ذَاتِهَا الْكَمَالِيَّةِ، وَ لَكِنَّ الْعِلَّةَ مَوْجُودَةً مَعَ الْمَعْلُولِ فِي مَرْتَبَةِ وجود المَعْلُولِ مِنْ غَيْرِ مُزَايَلَةٍ عَنْ وجودها الْكَمَالِيِّ. وَ مِنْ أَمْعَنَ فِي تَحْقِيقِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

و الدليل على ما ذكرنا قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ﴾ و قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ و قوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ و غير ذلك من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية.

فإذا تقرّر هذا نرجع و نقول: إنّ الحقّ المنزه عن الزّمان موجودٌ في كلّ وقت من الأوقات، لا على وجه الاختصاص و التّعليق. و الحقّ المنزه عن المكان موجود في كلّ واحدٍ واحدٍ من الأمكنة، لا على وجه التّقييد و التّطبيق (كما يقوله المشبهة) و لا على وجه المباينة و الفراق (كما يقوله المنزهة من العلماء الذين لم يبلغوا في

العلم إلى درجة العرفاء، ليعرفوا أنّ تنزيههم ضربٌ من التشبيه و التقييد لمجلهم مبدأ العالم محصور الوجود بالتجرّد عن بعض أنحاء الوجود بالمباينة و المغايرة).

و قد ثبت أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحثيّات، و ليست في ذاته المحيطة بالكلّ جهة إمكانيّة، فهو مع كلّ موجود بكلّ جهة من غير تقيّد و لا تكثّر، فهو في كلّ شيء و ليس في شيء، و في كلّ زمان و ليس في زمان، و في كلّ مكان و ليس في مكان، بل هو كلّ الأشياء^۱، و ليس هو الأشياء.

مؤلف می‌گوید: از بیانات فوق، استفاده می‌شود که: فیلسوف بزرگ صدرالمتألّهین و صاحبان کشف و عیان از عرفاء و محقّقین صوفیه بر این رفته‌اند که وجود حق را نباید از وجود عالم تنزیه نمود که موجب محدودیت وجود او می‌شود و هم‌چنین نباید تشبیه فقط نمود؛ یعنی وجود او را محصور در وجودات عالم دانست که آن نیز تحدید وجود حقّ است؛ بلکه می‌گویند: در عین تنزیه، باید تشبیه کرد و قائل به مباینت و غیریت وجود عالم از وجود حق نشد.

فإن قلت بالتشبيه كنت محمداً و إن قلت بالتنزيه كنت مقيداً

وإن قلت بالأمرين كنت مسدداً و كنت إماماً في المعارف سيّداً

قول صدرالمتألّهین در عبارات فوق: و لیس فی شیء، یعنی علی وجه التقييد و الحصر و هم‌چنین است مراد قول او: و لیس فی زمان، و لیس فی مکان، و لیس هو الأشياء .

و از کلام او: فالمعلول لأجل نقصه و إمکانه غیر موجود مع العلة في مرتبة ذاتها الکمالية و کلام اخیرش: و لیس هو الأشياء نیز، مخالفت صدرالمتألّهین و عرفاء

۱. غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم، عین جمله اشیا شد!

شامخین را با قول متصوّفه‌ی جَهْلَه- که وجود حق را منحصر در وجود مجالی و مظاهر نموده‌اند- می‌توان استفاده نمود؛ چنان‌که صریحاً در (صفحه‌ی ۱۹۶) جلد اول اسفار می‌گوید:

إِنَّ بَعْضَ الْجَهْلَةِ مِنَ الْمُتَصَوِّفِينَ الْمُقَلِّدِينَ الَّذِينَ لَمْ يُحْصَلُوا
طَرِيقَ الْعُلَمَاءِ الْعُرَفَاءِ وَلَمْ يَبْلُغُوا مَقَامَ الْعُرَفَانِ تَوَهَّمُوا، لضعف عقولهم
و وهن عقيدتهم و غلبة سلطان الوهم على نفوسهم، أن لا تحقّق
بالفعل للذات الأحديّة المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الأحديّة و غيب
الهويّة و غيب الغيوب، مجردةً عن المظاهر و المجالي؛ بل المتحقّق هو
عالم الصّورة و قواها الرّوحانيّة و الحسيّة، و الله هو الظاهر المجموع
لا بدونه، و هو حقيقة الإنسان الكبير و الكتاب المبين الّذي هذا
الإنسان الصغير أُمُوذَجٌ و نسخة مختصرة عنه؛ و ذلك القول كفرٌ
فضيح و زندقة صرفة لا يتفوّه به من له أدنى مرتبة من العلم. و
نسبةً هذا الأمر إلى أكابر الصوفيّة و رؤسائهم افتراء محضٌ و إفكٌ
عظيم يتحاشى عنه أسرارهم و ضائرتهم.

سبزواری برای توضیح، در ذیل کلام فوق إنّ بعض الجَهْلَة، در حاشیه

می‌گوید:

بالحقیقة هذا الّذي اعترفوا به مقام الوحدة في الكثرة، و قد
أنكروا مقام الكثرة في الوحدة، و هو المراد بالوجود المجرد عن المجالي
و المظاهر و هو المراد بقول الفحول- و منهم المصنّف (س)-: بسيطة
الحقیقة كلّ الأشياء، لا مقام الوحدة في الكثرة.

و لو كان الأمر كما توهموه، لزم أن يتصوّر ما هو أكمل من
الواجب لأنّ الوجود الجامع بين المقامين (مقام الكثرة في الوحدة و
مقام الوحدة في الكثرة، و بعبارة أخرى مقام التفصيل في الإجمال و
مقام الإجمال في التفصيل، كما هو مصطلحهم؛ و بالجملة مقام الخفاء

و مقام الظهور) أكمل بالضرورة.

فكلُّ ما يقول به من الكمال له تعالى هذا القائل المتعَرِّفُ، يقول به
ذُلك العارفُ الفحل ذو الرّياستين الفائز بالحُسْنَيْنِ و لا عكس... الخ

۱۴- صدرالمتألّهين در صفحه‌ی ۲۰۲ جلد اول اسفار می‌گوید:

أنظر أئبها السائلُ طريقَ الحقِّ ماذا ترى من الوحدة و الكثرة
جمعاً و فرادى؛ فإن كنت ترى جهةً الوحدة فقط فأنت مع الحقِّ
و حده لا ارتفاع الكثرة اللازمة عني الخلق؛ و إن كنت ترى الكثرة
فقط، فأنت مع الخلق و حده؛ و إن كنت ترى الوحدة في الكثرة
محتجبةً و الكثرة في الوحدة مستهلكةً، فقد جمعت بين الكمالين و
فُزت بمقام الحُسْنَيْنِ.

مؤلف می‌گوید: علاوه بر بیانات و عبارات سبزواری و اشعار مولوی و
شبستری و بیانات لاهیجی (شارح اشعار شبستری) - که گذشت^۱ - از آن‌چه که بر
سبیل نمونه، از کلمات صدرالمتألّهین آوردیم (و نوشته‌های این فیلسوف بزرگ پُر
از این مقولات است) به خوبی معلوم و واضح است که ایشان و سایر عرفاء
شامخین و اکابر صوفیه قائل اند به این‌که: در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش
نیست؛ جز این‌که همان موجود واحد، در عین وحدت متکثر است - چنان‌که کثرات
در عین ذات واحد مستهلک‌اند - و از این‌روست که در (صفحه‌ی ۲۶) جلد اول
اسفار نیز بیاناتی دارد که خلاصه و حاصل آن این است:

۱۵- حيث أن التّحقيق في الإدراك، هو أن المدرك بالذات من

كلّ شيء ليس إلا نحو وجود ذلك الشيء - سواء كان الإدراك حسياً

۱. و گذشته از اشعار دیگران - که ضمناً آورده‌ایم - و آنچه از سخنان عرفاء و صوفیه - که در

ضمن مطالب تّه‌گانه‌ی سابق، به مناسبت ذکر شد - و آنچه از عبارات سایر اکابر که عمماً قریب، نقل
می‌شود؛ إن شاء الله تعالی.

أَوْ خَيَالِيًّا أَوْ عَقْلِيًّا، وَ سِوَاءِ كَانِ حَاضِرِيًّا أَوْ حَاضِرِيًّا - وَ التَّحْقِيقُ فِي
الهُوِيَّاتِ الْوُجُودِيَّةِ أَنَّهَا مِنْ مَرَاتِبِ تَجَلِّيَاتِ ذَاتِهِ تَعَالَى وَ لَمَعَاتِ جَلَالِهِ
وَ جَمَالِهِ، فَكُلُّ مَنْ أَدْرَكَ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ - بِأَيِّ إِدْرَاكِ كَانِ - فَقَدْ
أَدْرَكَ الْبَارِيَّ وَ إِنْ غَفَلَ عَنْ هَذَا الْإِدْرَاكِ، إِلَّا الْخَوَاصُّ مِنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ
تَعَالَى.

تو دیده نداری که ببینی رخ دوست عالم همه اوست؛ دیده‌ای می‌باید!
به هرکه می‌نگرم، صورت تو می‌بینم از این میان، همه در چشم من، تو می‌آیی
تا حق به دو چشم سر نبینم، هر دم از پای طلب، نمی‌نشینم هر دم
گویند: خدا به چشم سر، نتوان دید آن ایشان‌اند؛ من چنین‌ام هر دم
و بنابر این توحید، بین وجود خالق و وجود مخلوق و عابد و معبود و رازق
و مرزوق و امثال ذلک در حقیقت، فرقی نیست؛ جز به اعتبار اطلاق و تقیید. لذا
می‌گویند: التَّوْحِيدُ إِسْقَاطُ الْإِضَافَاتِ.

عاشق خود و معشوق خود و عشق خودم ننشسته ز آغیاری، به دامانم گرد

۱۶ - قیصری در شرح فصوص الحکم می‌گوید:

كُلُّ مَا يُطَلَّقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْغَيْرِ فَهُوَ مِنْ حَيْثِ الْوُجُودِ وَ الْحَقِيقَةِ
عَيْنُ الْحَقِّ، وَ إِنْ كَانِ مِنْ حَيْثِ التَّقْيِيدِ وَ التَّعْيِينِ مَسْمًى بِالْغَيْرِ.

۱۷ - عبدالرحمان جامی در لوائح (از صفحه‌ی ۴۳) می‌گوید:

موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن، عین وجود حق و هستی
مطلق است؛ اما او را مراتب بسیار است (و بعد از ذکر مراتبی چون
مرتبه‌ی لاتعیین و عدم انحصار و اطلاق از هر قید و اعتبار و مراتب
تعینات آن، می‌گوید): پس فی الحقیقه وجود، یکی بیش نیست که در
جمیع این مراتب و حقایق مترتبه در آن، ساری است و وی در این، عین
این مراتب و حقایق است؛ چنان‌که این مراتب و حقایق در وی، عین وی
بودند؛ حَيْثُ كَانَ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ.

هستی که ظهور می‌کند بر همه شیئی خواهی که بری به حال وی، با همه پی
رو بر سر می، حباب را بین که چه سان می وئی بود اندر وی و وی در می می
۱۸ - ملاً محسن فیض در کلمات مکنونه، در ذیل اشاره به معنی مغایرۀ
وجودِ الأعیان لوجود الحقّ، می‌گوید:

واجب الوجود ذاتی است که در جمیع احوال باقی و ثابت
است و آن نفس وجود مطلق است و ممکن الوجود صور و احوالی که
تبدل می‌یابد و آن، وجودات مقیده است که عبارت از ماهیات است و
﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ و ایجاد حق
تعالی عالم را، ظهور نور حقیقت مطلقه‌ی اوست به صور مختلفه‌ی
متعدده‌ی او که مشاهده می‌کنی و یناسب هذا ما قيل: التصريفُ تحويلُ
الأصل الواحدِ إلى أمثلةٍ مختلفةٍ لمعانٍ مقصودةٍ لا تحصل إلا بها. شعر:

مصدر به مثل، هستی مطلق باشد

عالم همه اسم و فعل مشتق باشد

چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست

پس هرچه در او نظر کنی، حق باشد!

سخن دقیق شد. پای دار تا نلغزی؛ اگر درست فهمیدی، پس زیبا

و نغزی!

۱۹ - فیاض (ملاً عبدالرزاق لاهیجی) در گوهر مراد^۱ می‌گوید:

صوفیه بر آن اند که صدور معلول از علت عبارت است از تنزل
علت به مرتبه‌ی وجود معلول و تطوّر وی به طور معلول. و از این جا
متفطن شده‌اند به وحدت وجود و به این که وجود حقیقت واحده‌ای
است ساری در جمیع موجودات و مهیات ممکنات نیست مگر امور
اعتباریات و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده‌اند؛
به نحوی که اتحاد و حلول لازم نیاید؛ چه این هر دو فرع اثنبیت است و
لا موجود إلا واحد.

۲۰- و باز می‌گوید^۱:

نسبت حقایق موجودات به حقیقت واجبیت، نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزاء تحلیلیه‌اند به ماهیت نوعیهی بسیطه و مؤید این است آن‌چه از بعضی اکابر به نظر رسیده که وجود واجب عین وجودات همه‌ی موجودات است؛ نه عین وجود هر یک از موجودات. قلم این‌جا رسید و سر بشکست.

مؤلف گوید: چون می‌توان گفت: در بین مسلمین، همه‌ی تحقیقات و بحث‌ها و گفتارها، حتی مقداری اصطلاحات، درباره‌ی بیان مشرب وحدت وجود و موجود به صورت نهایی و کاملش، مرهون گفته‌های بزرگ‌ترین اقطاب تصوف، محیی‌الدین عربی است و هر که بعد از او آمده است، از تحقیقات و اصطلاحات او اخذ و اقتباس و استفاده نموده است، پس بسیار مناسب است که لااقل نمونه‌ی مختصری از کلمات خود او نیز بیاوریم.

۲۱- محیی‌الدین در فصوص‌الحکم در فصّ ادیسی، برای بیان نسبت خالق و مخلوق، به نسبت واحد و اعداد مثل می‌زند؛ چون همان واحد است که - در عین حالی که آن را عدد نمی‌گویند - به تکرارش، مراتب اعداد حاصل می‌شود؛ سپس می‌گوید:

و من عرف ما قرّناه فی الأعداد و أنّ نفیها عینُ ثبّتها (أی
نفی العددیة من الواحد عینُ إثباتها) علیم أنّ الحقّ المنزّه، هو الخلقُ
المشبه و إن کان قد تمیّز الخلقُ من الخالق (أی باعتبار إمكان الخلق
و تعینّه) فالأمرُ الخالقُ، المخلوقُ (أی الشیءُ الَّذی هو الخالقُ، هو
المخلوقُ بعینه) و الأمرُ المخلوقُ الخالق.

كلُّ ذلك من عینٍ واحدة (أی كلُّ وجود الخلق من الخالق)
لابل هو العینُ الواحدة و هو العیونُ الكثيرة (أی بل المخلوق عینُ

۱. در آخر فصل سوم از باب سوم از مقاله‌ی دوم.

الخالق و الخالق عین المخلوقات الكثيرة) فانظر ماذا ترى.

قیصری در شرح می گوید:

و اعلم أنّ الإثنين مثلاً، ليس عبارة إلا عن ظهور الواحد مرتين مع الجمع بينهما، و الظاهر فرادی و مجموعاً فيه ليس إلا الواحد؛ فما به الإثنين، إثنان. و تغاير الواحد بذلك ليس إلا أمر متوهّم لا حقيقة له. كذلك شأن الحق مع الخلق، فإنه هو الذي يظهر بصور البسائط ثم بصور المركبات، فيظنّ المحجوب أنّها مغايرة بحقايقها، و ما يعلم أنّها أمور متوهّمة؛ و لا موجود إلا هو.

قیصری در ذیل عبارت محیی الدین: کلّ ذلك من عين واحدة لا بل هو العين الواحدة، و هو العيون الكثيرة می گوید:

أي كلّ ذلك وجود الخلق صادر من الذات الواحدة الإلهية؛ ثمّ أضرَبَ عنه لأنّه مُشعِرٌ بالمغايرة، فقال: بل ذلك الموجود الخلق هو عين تلك العين الواحدة الظاهرة في مراتب متعدّدة، و ذلك العين الواحدة التي هي الوجود المطلق، هي العيون الكثيرة باعتبار المظاهر المتكثرة، كما قال:

سُبْحانَ مَنْ أَظْهَرَ ناسوتَه سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثمّ بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل و الشارب

قیصری در ذیل عبارت محیی الدین: - فانظر ماذا ترى- می گوید:

أي أنظر أيها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة و الكثرة جمعاً و فرادى؛ فإن كنت ترى الوحدة فقط، فأنت مع الحق وحده لارتفاع الإثنائية؛ و إن كنت ترى الكثرة فقط، فأنت مع الخلق وحده؛ و إن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجبةً و الكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين و فزت بمقام الحسينين.

۲۲ - ایضاً محیی‌الدین عربی، در فصّ یعقوبی، بعد از این‌که در مسأله‌ی جزاء اعمال، سرّ قدری آن را بیان می‌کند، به عقیده‌ی خودش، سرّی فوقِ آن سرّ را فاش می‌کند. که سرّ وحدت است. که حاصل آن این است:

ممکنات از جهت ذات و ماهیاتشان، به همان اصل و حال عدمی خود باقی‌اند و از جهت وجوداتشان. چون در دار تحقّق، جز وجود حقّ و تجلیات او، وجودی نیست. همان وجود حقّ است که به صور مختلفه‌ی ممکنات هم جلوه‌گری می‌کند. پس معلوم می‌شود که شخص ملتذّ و متألّم از جزاء و حال طاعت و معصیت آنان و حال جزاء. که متعقّب حال طاعت و معصیت می‌شود. همه‌ی این‌ها کیست و چیست؛ یعنی همه در حقیقت اوست. لیس فی الدار غیره دیار!

عین عبارت خود محیی‌الدین چنین است:

ثُمَّ السِّرُّ الَّذِي فَوْقَ هَذَا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ (يعني فوق سرّ القدر في مسألة الجزاء) أَنَّ الْمَمْكِنَاتِ عَلَى أَصْلِهَا مِنَ الْعَدَمِ وَ لَيْسَ وَجُودٌ إِلَّا وَجُودُ الْحَقِّ بِصُورِ أَحْوَالِ مَا هِيَ عَلَيْهِ الْمَمْكِنَاتِ فِي أَنْفُسِهَا وَ أَعْيُنِهَا (يعني ليس وجودٌ في الخارج إلا وجودُ الحقِّ ملتبِسًا بِصُورِ أَحْوَالِ الْمَمْكِنَاتِ) فَقَدْ عَلِمْتُ مَنْ يَلْتَذُّ وَ مَنْ يَتَأَلَّمُ وَ مَا يَعْقِبُ كُلَّ حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ (يعني فقد علمت من المستلذّ و من المتألّم و ما الذي يعقب كلَّ حالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ. كلمةٌ "كلّ" منصوبٌ على أَنَّهُ مَفْعُولٌ، وَ فاعِلٌ "يعقب" ضمير يرجع إلى "ما"؛ أي كما أَنَّ الْحَقَّ هُوَ الْمَلْتَذُّ مِنَ التَّجَلِّيَّاتِ وَ هُوَ الْمَتَأَلَّمُ بِهَا فَالْأَحْوَالُ الَّتِي يَعْقِبُ حَالًا بَعْدَ حَالٍ هِيَ أَيْضًا تَجَلِّيَّاتُهُ، لا غيرَه)¹.

۲۳ - محیی‌الدین در فصّ یوسفی می‌گوید:

إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْمَقُولَ عَلَيْهِ سِوَى الْحَقِّ أَوْ مَسْمَى الْعَالَمِ هُوَ بِالنِّسْبَةِ

۱. عبارات بین هلالین مأخوذ از شرح قیصری است.

إلى الحقِّ كالظِّلِّ للشَّخْصِ، فهو ظلُّ الله.

قیصری در شرح آن می‌گوید:

أَيُّ كُلِّ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الْغَيْرِيَّةِ أَوْ يُقَالُ عَلَيْهِ: إِنَّهُ مُسَمَّى الْعَالَمِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَقِّ تَعَالَى كَالظِّلِّ لِلشَّخْصِ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّ الظِّلَّ لَا وَجُودَ لَهُ إِلَّا بِالشَّخْصِ، كَذَلِكَ الْعَالَمِ لِأَوْجُودِ لَهُ إِلَّا بِالْحَقِّ؛ وَ كَمَا أَنَّهُ تَابِعٌ لَهُ، كَذَلِكَ مُسَمَّى الْعَالَمِ تَابِعٌ لِلْحَقِّ لِأَنَّهُ صَوَّرَ أَسْمَاءَهُ وَ مَظْهَرَ صِفَاتِهِ اللَّازِمَةَ لَهُ.

وَ إِنَّمَا قَالَ بِلَفْظِ التَّشْبِيهِ لِأَنَّهُ مِنْ وَجْهِ عَيْنِ الْحَقِّ وَ إِنْ كَانَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ غَيْرِهِ، وَ الظِّلُّ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ عَيْنَ الشَّخْصِ، وَ الْمَقْصُودُ إِثْبَاتُ أَنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ خِيَالٌ.

۲۴- محیی‌الدین در همان فصّ یوسفی، پس از سخنانی و استشهاد به آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ؟... الآية﴾ و تأویل آیه بر وفق مقصود، می‌گوید:

فهو هو لا غيره (أي فوجود الأكوان عين هويّة الحق لا غيرها) فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هويّة الحق هو وجوده (أي فكل ما تدركه من حيث هويّة الحق الظاهرة فيه هو عين وجوده) و من حيث اختلاف الصور فيه (أي في كل ما تدركه) هو أعيان الممكنات.

فكما لا يزول عنه (أي عن الوجود المنسوب إلى العالم) باختلاف الصور اسم الظل، كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق. فمن حيث أحديّة كونه ظلّاً هو الحق، لأنّه الواحد الأحد؛ و من حيث كثرة الصور هو العالم (أي فمن حيث أحديّة الوجود الإضافي و أحديّة كونه ظلّاً ظاهراً منه هو الحق لا

غیره، لأنَّ الحَقَّ هو الموصوفُ بالواحدِ الأحدِ لاغيره، و ظلُّ الشَّيءِ
 أيضاً (باعتبارٍ) عَيْنُهُ [و إنْ كان (باعتبارٍ آخرَ) غیره]، و من حیث
 أَنَّهُ حاملٌ للصُّورِ المتکثرة- و الحَقُّ لا تکثرُ فیهِ- فهو العالمُ.
 ففتنَّ و تحقَّق ما أوضحته لك، و إذا كان الأمرُ علی ما
 ذکرته لك فالعالمُ متوهَّم ما له وجودٌ حقیقیُّ (لأنَّ الوجودَ الحقیقیُّ هو
 الحَقُّ، و الإضافیُّ عایدٌ إلیه، فلیس للعالمِ وجودٌ مغایرٌ بالحقیقة
 لوجودِ الحَقِّ فهو أمرٌ متوهَّمٌ وجوده) و هذا معنی الخیالِ أي خُیِّل
 إلیک (لك، نسخة) أَنَّهُ أمرٌ زائدٌ قائمٌ بنفسه خارجٌ عن الحَقِّ، و لیس
 كذلك فی نفس الأمر.^۱

۲۵- محیی الدین در فصّ هودی، در ضمن اشعاری می‌گوید:

و ما خَلَقُ تراه العیُّ نُ إِلَّا عَیْنُهُ حَقُّ

و قیصری در شرح آن می‌گوید:

أی لیس خَلَقُ فی الوجودِ تُشاهده العین، إِلَّا و عَیْنُهُ و ذاتُهُ
 عین الحَقِّ الظاهرُ فی تلك الصُّورة، فالحَقُّ هو المشهود و الخَلَقُ
 موهومٌ لذلك یُسَمَّى به؛ فَإِنَّ الخَلَقَ فی اللُّغَةِ: الإفک و التقدير، و قال
 تعالی: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾^۲. آی: إفک و تقديرٌ من عندکم ما أنزل
 اللهُ تعالیٰ بها من سلطان.

محیی الدین در فصّ شعبی کلماتی دارد که حاصلش این است: دل
 (=قلب) متقلّب است و صاحب دلان (= عرفا) متقلّب اند. [آن‌ها] خدا را حصر در
 صورت و صفت خاصی نمی‌کنند؛ بلکه او را به انواع صُور و تجلیات، شهود نموده
 و معتقدند؛ ولی عقل قید است و عاقلان او را حصر به صورت و صفت خاصی

۱. عبارات بین هلالین مأخوذ از شرح قیصری است.

۲. سوره ی ص، در آیه ی ۶.

می‌کنند؛ با این‌که حقیقت، ممتنع از حصر است. از این جهت، خداوند متعال در قرآن کریم فرمود: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» و فرمود: لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ. صاحبان عقل مانند صاحب‌دلان (= عرفاء) صلح کلی نیستند که همه‌ی معتقدات، حتّی بت را حق دانند؛ بلکه هر دسته‌ی آنان خدا را به نحو خاصی معتقدند. لذا با یک‌دیگر منازعه دارند و هر دسته‌ای، دسته‌ی دیگری را تکفیر و لعنت می‌کنند.

۲۶ - عین عبارات محیی‌الدین چنین است:

«إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»، لتقلبه في أنواع الصُّور و الصِّفَات، و لم يقل: لمن كان له عقل، فإنَّ العقل قيْدٌ فيحصر الأمر في نعت واحد، و الحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر؛ فما هو ذكرى لمن كان له عقل، و هم أصحاب الاعتقادات الذين يكفّر بعضهم بعضاً و يلعن بعضهم بعضاً، فما لهم من ناصرين...

(تا این‌که می‌گوید: فالحقُّ عند العارف، هو المعروف الَّذي لا ينكر. (قیصری می‌گوید: فالحقُّ عند العارف هو الَّذي يظهر في صُور تجلیاته و يُعرف فيها و لا ينكر؛ لأنّه يعرف أن لا غير في الوجود. فصُور الموجودات ظاهراً و باطناً كلّها صورته، فهو المعروف الَّذي لا ينكر عند العارف)... (تا این‌که محیی‌الدین می‌گوید: فَمِنْ نَفْسِهِ عَرَفَ نَفْسَهُ (أي العارفُ مِنْ نَفْسِهِ عَرَفَ نَفْسَ الْحَقِّ، لأنّها من تجلیاته أيضاً) و ليست نفسه بِغَيْرِ هُوِيَّةِ الْحَقِّ، و لا شيء من الكون ممّا هو كائن أو يكون بِغَيْرِ هُوِيَّةِ الْحَقِّ، بل هو عينُ الهويّة. فهو العارف و العالم و المُتقرُّ في هذه الصُّورة، و هو الَّذي لا عارفٌ و لا عالم، و هو المنكر في هذه الصُّورة الأخرى. (قیصری می‌گوید: أي نفسُ العارف ليست مغايرةً لهويّةِ الْحَقِّ و لا شيء من الموجودات أيضاً مغايرٌ لها، لأنَّ الهويّة الإلهيّة هي الّتي ظهرت في

هذه الصُّورُ كُلُّها؛ فهو العارفُ و العالمُ و المقرُّ في صورةِ أهل العلم و
العرفان و الإيمان و هو الَّذي لا يُعرَف و لا يُعلم و يُنكر في صُور
المحبوبين و الجهلة و الكفرة.)

مؤلف می‌گوید: پس نتیجه چنین شد که: از نظر عارف و صوفی، همه‌ی
معتقدات در عالم، حق است (چنان‌که در مطلب پنجم، مشروحاً گذشت) بلکه خود
عارف و جاهل و مؤمن و کافر نیز حق‌اند و البته مقتضای وحدت موجود همین
است و بس.

۲۷ - باز محیی‌الدین عربی در فصّ هارونی- چنان‌که در مطلب پنجم این
کتاب، عین عبارات خودش را آوردیم- در قضیه‌ی گوساله‌پرستی قوم موسی عليه السلام
می‌گوید: موسی اعلم از هارون بود؛ زیرا که عالم بود که مردم به گوساله‌پرستی خود،
در حقیقت، که را پرستیده بودند؛ یعنی خدا را پرستیده بودند و عتاب موسی به
برادرش هارون، از این جهت بوده است که هارون گوساله‌پرستی را منکر شمرده و
سعه‌ی صدر و وسعت مشرب نداشته است. سپس می‌گوید:

فإنَّ العارفَ مَنْ يرى الحقَّ في كلِّ شيءٍ، بل يراه عينَ كُلِّ

شيءٍ.

۲۸ - وی در موضع دیگر از همین فصّ هارونی، می‌گوید:

و العارفُ المكملُّ من رأى كلَّ معبود مجلِّ للحقِّ يعبد فيه
(قیصری می‌گوید: أي يعبد الحقُّ في ذلك المجلِّ؛ فالحقُّ هو المعبود
مطلقاً، سواءً كان في صورة الجمع أو في صور التفاصيل). و لذلك
(قیصری می‌گوید: أي و لأجل أنَّ الحقَّ هو الَّذي ظهر في ذلك
المجلِّ و عبُد) سمَّوه كلُّهم إلهاً مع اسمه الخاصِّ بالحجر أو شجر أو
حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك أو فلك.

۲۹ - محیی‌الدین در فصّ لقمانی، در معنی و تفسیر ﴿إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ﴾

می‌گوید:

إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ، فَمِنْ لَطَافَتِهِ وَ لُطْفِهِ أَنَّهُ فِي الشَّيْءِ الْمُسَمَّى بِكَذَا، الْمَحْدُودِ بِكَذَا، عَيْنُ ذَلِكَ الشَّيْءِ (قال القيصري: أي و مِنْ غَايَةِ لُطْفِهِ صَارَ عَيْنَ الْأَشْيَاءِ الْمُتَبَايِنَةِ الْمُسَمَّاةِ بِالْأَسْمَاءِ الْمُخْتَلَفَةِ الْمَحْدُودَةِ بِالْحُدُودِ الْخَاصَّةِ). حَتَّى لَا يُقَالَ فِيهِ إِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اسْمُهُ بِالتَّوَابُطِ وَ الْإِصْطِلَاحِ (اسمه عطفُ بيانٍ لِـ "ما"؛ أي حَتَّى لَا يُقَالَ فِي الشَّيْءِ الْمَحْدُودِ بِكَذَا وَ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ إِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنَ الْأَسْمَاءِ الَّتِي تَوَابُطُوا وَ تَوَافَقُوا عَلَيْهِ وَ اصْطَلَحُوا بِهِ). فَيُقَالُ: هَذَا سَمَاءٌ وَ أَرْضٌ وَ صَخْرَةٌ وَ شَجَرَةٌ وَ حَيَوَانٌ وَ مَلَكٌ وَ رِزْقٌ وَ طَعَامٌ، وَ الْحَالُ أَنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ فِيهِ (أي و فِي كُلِّ شَيْءٍ) كَمَا تَقُولُ الْأَشَاعِرَةُ: إِنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ مُمَثَّلٌ بِالْجَوْهَرِ فَهُوَ جَوْهَرٌ وَاحِدٌ، فَهُوَ عَيْنٌ قَوْلُنَا: الْعَيْنُ وَاحِدَةٌ؛ ثُمَّ قَالَتْ (أي الْأَشَاعِرَةُ): وَ يَخْتَلِفُ بِالْأَعْرَاضِ؛ وَ هُوَ قَوْلُنَا: وَ يَخْتَلِفُ وَ يَتَكَثَّرُ بِالصُّورِ وَ النَّسَبِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ... (إِلَى أَنْ قَالَ):

فَنَقُولُ نَحْنُ: إِنَّهُ لَيْسَ سِوَى الْحَقِّ، وَ يَظُنُّ الْمُتَكَلِّمُ (أي الْأَشْعَرِيُّ مَثَلًا) أَنَّ مَسْمَى الْجَوْهَرِ- وَ إِنْ كَانَ حَقًّا (أي أَمْرًا ثَابِتًا)- مَا هُوَ عَيْنَ الْحَقِّ (أي اللَّهُ تَعَالَى) الَّذِي يُطْلِقُهُ أَهْلُ الْكَشْفِ وَ التَّجَلِّيِّ. فَهَذَا حِكْمَةٌ كَوْنُهُ لَطِيفًا (قال القيصري: أي هَذَا السَّرِيانُ فِي الْأَشْيَاءِ وَ كَوْنُهُ تَعَالَى عَيْنَهَا، حِكْمَةٌ كَوْنُهُ تَعَالَى لَطِيفًا).

۳۰- و در فتوحات مکیه می گوید:

فسبحان من أظهر الأشياء و هو عينيها!

فَمَا نَظَرْتُ عَيْنِي إِلَى غَيْرِ وَجْهِهِ وَ لَا سَمِعْتُ أُذُنِي خِلافَ كَلَامِهِ

دکتر ابوالعلا عقیفی استاد فلسفه در جامعهی فاروق در صفحهی ۴۲ و ۴۳

(از جزء اول کتاب) تعلیقات بر فصوص الحکم می نویسد:

هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود أن يغير ابن عربي مفاهيم الاصطلاحات الدينية و يستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية تتفق و روح مذهبه؛ فالله عنده هو الواحد الحق و الوجود المطلق الظاهر من الأزل بصورة كل متعين؛ و العالم ظل الله لا وجود له في ذاته و لكنه من حيث عينه و جوهره قديم قدم الله نفسه؛ و خلق العالم ليس إحدائاً له من العدم بل تجلي الحق الدائم في صور الوجود؛ و الرحمة الإلهية منح الله الوجود للموجودات؛ و المعبود هو الحق الواحد مهما تعددت صور اعتقادات الخلق فيه؛ و الجنة و النار اسمان لنعيم القرب من الله و عذاب الاحتجاب عنه؛ و الطاعة و المعصية اسمان لا مدلول لهما إلا في نظر التكاليف الشرعية ... الخ.^۱

۱. پوشیده نیست که از زمان باستان تا امروز، در میان اقوام و ملل مختلف، اشخاص زیادی دارای مشرب و وحدت وجود بوده‌اند و ما در ابتدای کتاب، به منظور تحقیق در منشأ پیدایش تصوّف در اسلام، سخنان و اشاراتی از غیرمسلمین چون فلوطین رومی- که در ماهی سوم میلادی می‌زیسته- نقل نمودیم. در این جا هم برای نمونه، کلمات بسیار مختصری از چند نفر دانشمند غیرمسلمان می‌آوریم. وظیفه‌ی شخص بصیر عاقل البتّه رسیدگی و تحقیق درستی و نادرستی خود مطلب است؛ چنان‌که ما به زودی، وارد بحث و تحقیق خواهیم شد؛ إن شاء الله تعالی.

برمانیدس (Parmenide). که در ماهی پنجم قبل از میلاد مسیح ^{عاشق} می‌زیسته و شاگرد کسینوفانوس و یکی از حکمای بزرگ باستان بوده است- می‌گوید:

وجود نه آغاز دارد و نه انجام؛ ازلی و ابدی و یکی است و پیوسته؛ یعنی یک‌پارچه، بدون اجزاء و بدون خلأ؛ بی‌تغییر و ساکن و پایدار و قائم به خود و شخص خردمند جز به وجود واحد- که کل وجود و وجود کل است- قائل نتواند شد و آنچه غیر از وحدت و سکون به نظر آید، گمان و پندار و عاری از حقیقت است.

اسپینوزا (Spinoza) هلندی- که از حکمای درجه‌ی اوّل ماهی هفدهم میلادی به‌شمار

برای توضیح همین توحید عرفاء در پاورقی ذیل دلیل سوم بر وحدت وجود، امثله‌ای نیز ذکر خواهد شد؛ إن شاء الله تعالی. بدان جا رجوع شود.

←

است- می‌گوید:

هر چه هست، در خداست و بی او، هیچ چیز نمی‌تواند باشد و نمی‌تواند تعقل شود؛ یعنی هر چه وجود دارد، حالتی است از حالات واجب‌الوجود. پس جسم را از صفات یا حالات خداوند شمردم؛ اما زنه‌ار این سخن را به این معنی مگیرید که خدا جسم است! من می‌گویم: ذات واجب‌الوجود بر جسم نیز احاطه دارد و جسم جوهری نیست که ذاتی مستقل از واجب‌الوجود داشته باشد و مخلوق هم نیست؛ به این معنی [که] صانعی او را از عدم به وجود آورده باشد. پس چون جسم یعنی بُعد را، نه جوهر و ذات مستقل می‌توانیم بدانیم و نه مصنوع، ناچاریم آن را صفتی یا حالتی از واجب‌الوجود بدانیم. (فروغی می‌گوید: اگر گران بیاید که جسم را صفت یا حالت واجب‌الوجود بگویند، به خاطر بیاورید که این همان معنی است که بزرگان ما آن را تجلّی ذات حق می‌خوانند.)

خداوند وجودی است یگانه و واجب و قائم به ذات و لایتغیّر و جاوید و نامحدود و موجودات دیگر، از جسمانی و غیرجسمانی، همه أعراض و حالات او و قائم به ذات او هستند و به اقتضای ذات او، به وجود آمده‌اند و از او جدا نیستند.

هانری برگسون (Henri Bergson) فرانسوی- که از فیلسوفان مائه‌ی نوزدهم و نیمه‌ی اول مائه‌ی بیستم میلادی است- می‌گوید: معرفت اساسی- که از عرفان حاصل می‌شود- چیست؟ این است که خدا عشق است و عشق خداست. عشق خلّاق است و خالق همانا عشق است. عشق مایه‌ی خلّاقیت است و خلقت نتیجه‌ی عشق است. خالق (یعنی خدا) عاشق است و مخلوق معشوق است و چون مخلوق نتیجه‌ی خالق است، پس معشوق هم، خود اوست. (اقوال گذشته مأخوذ از سیر حکمت در اروپا، نگارش مرحوم فروغی است.)

مؤلف می‌گوید: باید دانست وحدت وجودی‌ها به یک نظر، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مادّیین که وجود را منحصر به ماده و آثار آن دانند و مبدأ و مرجع همه‌ی موجودات را یک اصل مادّی دانسته [اند] و همه‌ی موجودات را تعینات و تطوّرات همان شیء واحد شمارند و گاه کسانی از اینان، ذم از خداشناسی می‌زنند و مرادشان همان مبدأ مادّی است.
۲. غیرمادّیین که وجود را در ماده حصر نمی‌کنند. و اینان، صوفیه و عرفاء ملل و مذاهب مختلفی می‌باشند.

ادله‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود

چنان‌که کراراً اشاره شده، ادله‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود در میان مسلمین، کشف [و] برهان و قرآن و حدیث است. و ما راجع به این ادله در سه مبحث، گفت‌وگو خواهیم نمود:

مبحث اول، مکاشفه

اما راجع به کشف- که مهم‌ترین تکیه‌گاه عرفا و صوفیه و هدف اصلی سالکین طریقت، برای حصول معرفت است و بدون حصول مکاشفه و شهود، سیر و سلوک را ناقص و بی‌نتیجه می‌دانند- مقدمه‌ی می‌گوییم:

اعتقاد فلاسفه‌ی اشراق و صوفیه به عالم مثال

فلاسفه‌ی اشراق و صوفیه متفقاً می‌گویند: مابین عالم عقلی- که عالم مجردات محضه است- و عالم حسی- که عالم مادّیات محضه است- عالمی هست به نام برزخ و عالم مثال مطلق و خیال منفصل که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند؛ لیکن ماده ندارند. پس مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار و مادّیات محضه متلبس است به ماده و مقدار و موجودات عالم مثال مجرد است

از ماده و متلبس است به مقدار، مانند صُور خیالیّه. و هر موجودی از موجودات هر دو عالم مجرّادات و مادّیات را مثالی است در این عالم متوسط، قائم به ذات خود؛ حتی برای هر معنی از معانی و برای حرکات و سکانات و اوضاع و هیئات و طُعم و روایح و غیر ذلک، مثالی در این عالم است.

و صُور خیالیّه را مثال‌ات مقیّده می‌گویند و آن‌ها را نمونه‌ای و ظلّالی از آن عالم و روزنه‌ای بدان عالم می‌دانند و می‌گویند: برای هر یک از موجودات عالم مُلک، مثال مقیّدی است؛ مانند: خیال در انسان (چه فلک باشد یا کوکب یا عنصر یا معدن یا نبات یا حیوان)؛ زیرا برای هر یک از این‌ها، روح و قوای روحانیّه است؛ منتها آن‌گونه که در حیوانات، ظاهر است، در جمادات، ظاهر نیست؛ ولی فلاسفه‌ی مشاء منکرِ عالم مثال مطلق‌اند.

خلاصه‌ی سخنان عرفاء و صوفیّه راجع به کشف

و اینک در تعریف کشف می‌گوییم: کشف لغۀ رفع حجاب است و اصطلاحاً، به تعریف قیصری:

هو الاطلاعُ علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیّه و الأمور

الحقیقیّه وجوداً أو شهوداً.^۱

می‌گویند: کشف یا معنوی است یا صوری. کشف صوری در عالم مثال، حاصل شود از طریق مشاهده یا سماع (مثل شنیدن پیغمبر ﷺ کلام وحی را) یا ذوق (مثل این‌که شخص شهودِ طعام کند و چون بخورد، مطلع بر معانی غیبیّه شود) یا به وسیله‌ی سایر حواس.

در ابتدای سلوک، مکاشفات در خیال سالک و مثال مقیّد حاصل گردد؛

۱. برای مکاشفه و کشف تعریفات دیگری نیز نموده‌اند که در واقع، اشاره‌ای به مقصود و ذکر بعضی انواع کشف است؛ مانند این‌که: مکاشفه عبارت از تفرّد روح است به مطالعه‌ی مغیّبات در حال تجرّد او از غواشی بدن یا این‌که: مکاشفه شهودِ تجلّی صفات است یا این‌که کشف ظهورِ مستور است در قلب... و غیر ذلک از تعریفات.

بعد به تدریج، به عالم مثال مطلق منتقل می‌شود و از آن‌جا، به عقل اول (= لوح محفوظ) صعود می‌کند و سپس به حضرت علم‌الاهی (= مقام واحدیت) می‌رسد و سالک بر اعیان ثابتة- حیثُ ما یشاءُ الحقُّ سبحانه- اطلاع پیدا می‌نماید و این اعلا درجات شهود و مکاشفه است و فوق این مرتبه، شهود ذات مُفنیةً للعباد است.

اگر سالک در سیر، از خیال مقید عبور نمود و به مثال مطلق متصل شد، در جمیع مشاهدات و مکاشفاتش مُصیب خواهد بود (به جهت مطابق بودن آن‌ها با صُور عقلیه‌ای که در لوح محفوظ است)؛ و اما اگر مشاهدات و مکاشفاتش در خیال متصل (= مثال مقید) انجام پذیرد، گاه مصیب و گاه مُخطی خواهد بود؛ به جهت این‌که اگر مشاهداتش امر حقیقی باشد، مصیب و الا بافته و ساخته‌ی تخیلات فاسده (یا القائنات شیطان) است.

و به بیان دیگر، گفته می‌شود: مکاشفه و مشاهده‌ی صُور، گاه در بیداری یا بین خواب و بیداری است و گاه در خواب است و هم‌چنان‌که خواب به أضغاثِ أحلام و غیر آن منقسم می‌شود، آن‌چه در حال بیداری هم مکاشفه شود، به امور واقعی نفس‌الأمری و به امور خیالی صرفه و شیطانی- که حقیقتی برای آن‌ها نیست- منقسم می‌شود و گاه هم شیطان خلط یسیری از امور حقیقیه می‌کند تا رائی را گم‌راه نماید و از این جهت است که سالک محتاج به مرشد است تا او را ارشاد نموده و از مهالک نجات بخشد.^۱

قیصری می‌گوید:

مشاهدات یا متعلق به حوادث است، چون: آمدن زیند از سفر و دادن هزار دینار به عمرو... این‌ها را رهبانیت گویند؛ به جهت اطلاع بر معنیات دنیویّه به حسَب ریاضات و مجاهدات؛ و صاحبان همم عالیّه التفاتی بدین‌قسم از مشاهدات ندارند و در این‌صورت، وقوع آن امر و

۱. مدرک مشروح و مفضل برای مطالب فوق، از جمله فصل ششم و هفتم از مقدمات شرح

قیصری بر فصوص‌الحکم محیی‌الدین است.

عدم وقوع آن- همان قسم که شهود شده است (ولو برسبیل تعبیر) سبب و میزان تمیز مشاهده‌ی خیالیّه صرفه از غیر خیالیّه می‌شود؛ ولی اگر متعلق به حوادث نبود، میزان عام برای تمیز صواب از خطا، قرآن و حدیث است.

لاهیجی شارح گلشن راز (در صفحه‌ی ۲۵۴) بعد از ذکر واقعه و مکاشفه‌ای از خودش- که در آن مکاشفه، حتّیّ همه‌ی عالم را از نور و یکرنگ دیده و جمیع ذرّات موجودات را به کیفیّتی و خصوصیتی، أنا الحقّ‌گویان مشاهده نموده است- اقرار می‌کند که:

تصدیق این چنین مکاشفات- بی‌آن‌که به دلیل نصّی مدلل باشد

مشکل است.

صدرالمتألّهین در جلد اوّل اسفار (صفحه‌ی ۱۹۵) در فصل التّنصیص علی عدمیّة الممكنات بحسب اعیان ماهیاتها می‌گوید:

و کُتِبَ العرفاء کالشیخین العربیّ و تلمیذیه صدرالدّین القونویّ مشحونهً بتحقیق عدمیّة الممكنات، و یناء معتقداتهم و مذاهبهم علی المشاهدة و العیان، و قالوا: نحن إذا قابلنا و طبّقنا عقایدنا علی میزان القرآن و الحدیث، وجدناها منطبقةً علی ظواهر مدلولاتها من غیر تأویل؛ فعلّمنا أنّها الحقُّ بلا شبهةٍ و ریب.

از آن‌چه صدرالمتألّهین نقل فرموده است از عرفاء [ی]، چون محیی‌الدّین عربی و صدرالدّین قونوی، معلوم می‌شود که در حقیقت، آنان می‌گویند که: نفس مکاشفات و مشاهدات، به تنهایی و بدون انطباق با قرآن و حدیث، موجب علم به حقّانیت مطلب مشهود نمی‌شود.

مؤلف می‌گوید: آن‌چه راجع به کشف و مشاهدات گفتیم، خلاصه و حاصل سخنان بزرگان عرفاء و صوفیّه است و با این وضع، پیداست هرگز شخص عاقل بصیر نمی‌تواند به نفس مکاشفه (ولو صدها مکاشفه برای خودش حاصل شود) در معارف الاهی، خاصّه مهمّ‌ترین مسائل- که توحید است-

اعتماد بنماید؛ بلکه باید به آنچه در واقع، میزان و مرجع و حجّت در کشف حقایق و معارف است- که قرآن و حدیث باشد- رجوع نماید.

و اما راجع به این سخن که ضمناً آورده شد-: و از این جهت است که سالک محتاج به مرشد است تا او را ارشاد نموده و از مهالک نجات بخشد... (و مرادشان پیر و مرشد طریقتِ تصوّف است در سیر و سلوک) - می‌گوییم:

مرشدی که بتواند به حقیقت، ما را به راه خدا و معارف حقیقی و قرب او ارشاد نماید و از مهالک و انحرافات در این راه، نجات بخشد، پس از ذات اقدس الاهی، آن امر و شخصی است که مسلماً به عصمة الله، معصوم از خطا بوده و از جانب خدای متعال، قطعاً بر مردم حجّت باشد که آن، یکی: عقل است- که حجّت باطنی است- دیگر: قرآن کریم و پیغمبر اکرم و ائمه‌ی هداة مهتدیین صلوات‌الله‌علیهم‌أجمعین می‌باشند و بس.

و توضیحاً می‌گوییم: مشخص حقّ از باطل در باب معارف الاهی و مرشد و منجی از مهالک، تنها یکی عقل است^۱ (تا آن‌جا که درک می‌کند و راه دارد).

۱. ولیکن اقطاب صوفیه چنین ارشاد می‌کنند و می‌گویند:

زید و عمر و بکر و خالد هر چهار چار باشد؛ نزد ما ایشان یکی است

عقل اگر گوید خلاف این سخن حرف او مشنوه که ابله‌مردکی است

(دیوان شاه نعمت‌الله، صفحه‌ی ۱۴۷، چاپ علمی)

اما حقّ متعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾

و از پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است: «استرشدوا العقل ترشدوا ولا تعصوه فتندموا».

و از موسی بن جعفر علیه‌السلام است: «یا هشام، إنَّ الله تبارك وتعالى بشر أهل العقل والفهم في كتابه فقال: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ. أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ، وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ ...»

یا هشام، ثُمَّ بَيَّنَّ أَنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ، فَقَالَ: ﴿وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ، وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾

دیگر قرآن است (آن مقدار که دلالتش محکم) و حدیث که صدور و دلالتش معلوم باشد و تا مطلب، منتهی به یکی از این دو حجت نشود، ما را نسزد (بلکه جایز نبود) که کورکورانه از احدی به نام فیلسوف، عارف، ولی، واصل، مرشد و غیر ذلک... استرشاد و تقلید و پیروی بنماییم؛ ولو با ده‌ها خواب و صدها امور دیگر از سنخ خواب (که حق و باطل و شیطانی و رحمانی غیر ممتاز دارد، به نام مکاشفه و واقعه و الهام و واردات و غیر ذلک) مطلب تأیید گردد.



و اینک هم برای نمونه، مقداری از مکاشفات و واقعیات چند نفر از اهل کشف را می‌آوریم تا برای ناظرین بصیر عبرت شود که عمده تکیه‌گاه ره‌روان طریقتِ تصوّف و عرفان چه چیز و هدف عالی و آرمان نهایی ارباب سلوک چه امر است و ببینند آیا انصافاً می‌توان گفت که: بر فرض صحت وجود خیال

←

یا هشام، ثم ذمّ الذین لا یعقلون، فقال: ﴿وإذا قیل لهم: اتبعوا ما أنزل الله، قالوا: بل نتبع ما ألفینا علیه آباءنا! أو لو کان آباؤهم لا یعقلون شیئاً ولا ینهتدون؟﴾ و قال تعالی: ﴿إن شرّ الدواب عند الله الصمّ البکم الذین لا یعقلون﴾ و قال: ﴿لئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ: الله، قل: الحمد لله؛ بل أكثرهم لا یعلمون...﴾ إن لله علی الناس حجتین، حجة ظاهرة و حجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمة و أما الباطنة فالعقول....

یا هشام، نصب الخلق لطاعة الله و لا نجاة إلا بالطاعة، و الطاعة بالعلم، و العلم بالتعلم، و التعلم بالعقل یعتقد، و لا علم إلا من عالم ربانی، و معرفة العالم بالعقل..»

و ایضاً در حدیث است: قال ابن السکیت لِرِضاءَ بنِ العِلیّ: فما الحجة علی الخلق الیوم؟ فقال الرضا علیه السلام: «العقل، تعرف به الصادق علی الله فتصدقّه و الکاذب علی الله فتکذبه». فقال ابن السکیت: هذا - و الله - هو الجواب... و سایر مدارک غیر قابل احصاء از قرآن و حدیث، در ارشاد به پیروی از عقل و حجیت و مدح آن.

این بود نمونه‌ای از طرز ارشاد اقطاب صوفیه و ارشاد قرآن و حدیث، و اکنون چه باید کرد و به کدام مکتب باید رفت و از کدام گفته‌ها و ارشادات باید پیروی نمود؟ قضاوت با خوانندگان محترم؛ ولی بدون تأویل و توجیه ناروا در کلمات!

ادله‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود/۲۰۱

منفصل، این مکاشفات قوم از مرحله‌ی خیال و مثال مقید مکاشف عبور نموده و به مرحله‌ی بالاتری رسیده است؟ و آیا در مرحله‌ی خیال مقید هم، مشهودات آنان، به احتمال قوی، تجسم همان افکار و اعتقادات و تلقینات شدید و آرمان‌های حالات عادی آنان در سیر و سلوک نمی‌باشد؟

[آیا] افکار عادی روزانه‌ی شخص گاه دخیل در رؤیای او می‌شود؛ ولی فکری را که سالک تمام قوای خود را روی آن متمرکز ساخته دخیل در کشف او نمی‌شود؟!]

به علاوه، آیا ارواح شریه‌ی شیطان و جنّ و انس بر تصویر فکر و القاء صور برای مکاشف، قادر و در آن دخیل نمی‌باشند؟ چنان‌که الهامات و واردات قلبی- که آن‌ها را هم قسمتی از مکاشفات شمرده‌اند- حتی به تصریح خود آنان مانند قیصری، رحمانی و ملکی و شیطانی و جنّی دارد.

حاصل این‌که مکاشفات به تنهایی، برای شخص عاقل بصیر در ثبوت امری، آن هم مهم‌ترین مسائل معارف- که توحید است- هرگز مدرک و دلیل نخواهد شد و در صورت انضمام با قرآن و حدیث یا دلیل عقلی، از قبیل ضمّ الحَجْر فی جَنب الإنسان است. پس برای کشف و اثبات مقصود، باید به خود قرآن و حدیث یا به دلیل عقلی صحیح، رجوع نمود.



مکاشفات لاهیجی

لاهیجی در (صفحه‌ی ۵۶ و ۵۷) شرح گلشن راز می‌گوید:

واقعه^۱ [ای] از حالات و مکشوفات خاصه‌ی این فقیر- که در اثنای سلوک واقع شد- به تمثیل آورده می‌شود تا سبب تشویق طالبان صادق گردد: چون عنایت ازلی و هدایت لم یزلی، این فقیر را به خدمت

۱. واقعه: اصطلاحاً امور غیبی است که سالک غالباً بین نوم و یقظه- در حالی که از

محسوسات و احوال دنیا غایب شود- شهود می‌کند و آن را مکاشفه هم نامند.

و ملازمت حضرت امام زمان، مقتدای اهل ایمان، قطب فلک سیادت و ولایت، محور دوایر ارشاد و هدایت، شمس الملة و الطریقه و الحقیقه و الدنیا و الدین، محمد النوربخش قدس الله سره العزیز^۱ راهنمونی کرد و در سنه‌ی تسع و اربعین و ثمان ماهی هجریه، به شرف توبه که در طریق اولیاء الله متعارف است و تلقین ذکر خفی مشروط به شرایط، مشرف شدم و در ملازمت ایشان، به سلوک و ریاضت توجه و به احیای لیلی، به امر آن حضرت، مشغول می‌بودم و مواظبت به ذکر و فکر می‌نمودم تا به برکت ترک و تجرید و سلوک به ارشاد کامل، آینه‌ی دل این فقیر، به نور الاهی صفایی حاصل کرد.

۱- مکاشفه‌ی لاهیجی

یک شبی، بعد از احیای اوقات، این فقیر را غیبت^۲ دست داد. دیدم که: تمامت روی زمین گلزار است و مجموع گل‌ها که از نازکی و بزرگی، شرح آن نتوان نمود شکفته و عالم به حیثیتی پرنور و روشن

۱. صوفیه‌ی مسلمین اکنون دارای احزاب و فرق مختلفی هستند که همه‌ی آنان سلسله‌ی مشایخ خود را به پیغمبر اکرم ﷺ منتهی می‌کنند؛ بدین طریق که من جمله می‌گویند: کمیل بن زیاد نخعی و حسن بصری از امیرالمؤمنین علی^{علیه السلام} و ابراهیم ادهم از امام زین العابدین علی^{علیه السلام} و ابویزید بسطامی از امام صادق علی^{علیه السلام} (با این که شهادت امام صادق علی^{علیه السلام} سنه‌ی ۱۴۸ و فوت بسطامی ۲۶۱ بوده است) و معروف کرخی (به قولی) از امام رضا علی^{علیه السلام}، علم سلوک و ذکر و فکر (=طریقت) [را] اخذ کرده‌اند و به قولی هم، سلسله‌ی مشایخ معروف کرخی به حسن بصری می‌رسد و هر فرقه‌ای سلسله‌ی مشایخ خود را به کمیل یا ابراهیم ادهم یا ابیزید بسطامی و یا به معروف کرخی و امثال آنان و از این اولیاء، به امام علی^{علیه السلام} و از امام علی^{علیه السلام} به پیغمبر ﷺ منتهی می‌نمایند. و هر یک از این سلاسل هم، شعبه‌ها به هم رسانیده‌اند و به نام بزرگی از اولیاء خود مشهور شده‌اند و سلسله‌ی معروف کرخی را به سبب تعدد شعبی که از آن زاییده شده است - اُم السلاسل نام کرده‌اند که از جمله شعبات آن، شعبه‌ای به نام سید نوربخش (نوربخشیه) و شعبه‌ای به نام شاه نعمه‌الله کرمانی (نعمت‌اللهیه) [و] شعبه‌ای به نام خواجه نقش‌بند (نقش‌بندیه) و به همین منوال... شعباتی می‌باشند. و لاهیجی شارح گلشن راز، از مریدان سید محمد نوربخش بوده است.

۲. غیبت در اصطلاح صوفیه، غایب شدن از امور و احوال دنیاست.

است که دیده طاقت [دیدن] آن شعاع ندارد و این فقیر بی خود و دیوانه‌ام و در میان چمن‌های گل، می‌دوم و فریاد و نعره‌ی مجنونانه می‌زنم. در اثنای آن حال، روی به آسمان کردم. دیدم که تمامت آسمان مانند آفتاب‌های درخشان، درخشنده است. چنانچه از بسیاری آفتاب، روی آسمان پوشیده شده است و نور ایشان به نوعی در این عالم می‌تابد که وصف آن نمی‌توان کرد. چون چنین دیدم، دیوانگی من زیادتر شد و شیدایی و بی‌خودی غلبه نمودم.

ناگاه دیدم که شخصی نورانی آمد [ه است] و به این فقیر می‌گوید که: می‌خواهی که خدا را ببینی؟ گفتم که: بلی، من- چنین که می‌بینی- دیوانه‌ی دیدارم و غیر از این، مقصودی ندارم. به من گفت که: بازگرد. دیدم که او در پیش شد و به تعجیل می‌رود. این فقیر نیز در عقب ایشان روانه شدم و هم‌چو ایشان می‌دویدم. ناگاه در اثنای آن رفتن، به همان حالت، این فقیر را به خاطر آمد که این در خواب است که می‌بینم و به غایت، ترسان و لرزان شدم که مبادا بیدار شوم و هم‌چنان آن شخص به تعجیل می‌رفت و این فقیر در عقب او می‌رفتم.

ناگاه عمارات [ی] پیدا شد، تمام از جواهر نفیسه و در این عمارات درآمدیم و در میان آن عمارات، طاق و ایوان بود از طلا و جواهر و از غایت بزرگی، اطراف آن طاق پیدا نبود.

آن شخص- که دلیل بود روی باز پس کرد و گفت: این است. نظر کردم؛ دیدم نور تجلی‌الاهی به عظمت هرچه تمام‌تر ظاهر شد؛ چنانچه به کمیت و کیفیت، وصف آن نمی‌توان کرد. چون این فقیر را نظر بر او افتاد، همه‌ی اعضاء و جوارح این فقیر، از هم فرو ریخت و فانی مطلق و بی‌شعور شدم و هم در آن واقعه دیدم که باز با خود آمدم و باز نگاه کردم و جمال با کمالش مشاهده نمودم؛ باز فانی محض و محو مطلق شدم؛ آنگاه از آن حال به خود آمدم.

و (در صفحه‌ی ۶۵ و ۶۶ و ۶۷) لاهیجی می‌گوید:

بدان که چنانچه تجلی حق به اسماء و صفات، به سبب ظهور تعینات و کثرات است، چو حق به تجلی اسمایی، به صور جمیع اشیاء ظاهر گشته و خود را به رنگ همه نموده است. نور تجلی ذات الاهی

است که موجب رفع تعینات و اضمحلال کثرات است و این تجلی ظهور حق است به اسم الماحی و القهار و المعید و الممیت که از اسماء جلال‌اند و جلال مطلق عبارت از قهاریت حق است مر جمیع اشیاء را به افناء، در هنگام تجلی ذات تا هیچ شیئی نماند که مشاهده‌ی جمال مطلق آن حضرت کند.

وَأَيُّنَ لِي الْبِقَاءُ إِذَا تَجَلَّى؟

بلی، کونی بعود إذا توالی

اگر ز روی، براندازد او نقاب صفات

دو کون سوخته گردد، ز تاب پرتو ذات

به پیش نور تجلی ذات، محو شود

جهان که هست عیان‌گشته از فروغ صفات

دلا، نقاب برافکن ز روی او و مترس

مگو که سوخته گردی، در آتش سُبُحات

(تا این که می‌گوید:)

تجلی ذات که ظهور به صفت اطلاق است مقتضی آن است که کثرات و تعینات که نقاب وجه وحدت اطلاق بود مرتفع گردد و فانی شود؛ زیرا که سُبُحات جلالش، یعنی انوار عظمت و کبریایی حق قاهر است و غیرتش نقش غیر بر صفحه‌ی هستی نمی‌گذارد و در این مقام، نه عقلی می‌ماند و نه عاقل و نه از مستدل اثر توان یافت و نه از دلیل.

نیاید ذات او هرگز به دیدار چو آید، عاشق مسکین نباشد

اگر مطلق شوی، مطلق ببینی مقید جز مقید بین نباشد

و هر که به طریق حال و شهود، بدین مشهد نرسیده، به حقیقت این سخن نمی‌رسد که «وَ إِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ: هَذَا أَفْكٌ قَدِيمٌ». مناسب این معنی، واقعه‌ای از حالات خود، ذکر کرده می‌شود تا موجب ازدیاد یقین ارباب صدق گردد:

در سنه‌ی اثنین و خمسین و ثمان‌مائه در ایام اربعین که معتکف بودم در حالت غیبت، دیدم که:

۲ - مکاشفه‌ی لاهیجی

در هوا می‌روم و بر بالای شهری مُعظم، سَیران می‌کنم و تمامت آن شهر، پُراز شمع و چراغ و فانوس و مشاعل است و عالم چنان منور است که شرح آن نمی‌توان کرد. به یک‌بار از هوا، روی به جانب آسمان کرده، سیران نمودم و به آسمان اوّل رسیدم و دیدم که من، عین آن آسمان شدم و عجایب و غرائب بسیار در آن مرتبه مشاهده نمودم. باز از آن‌جا به آسمان دوم رفتم و باز عین آن آسمان دوم شدم و اسرار غریب بر من منکشف شد و هم‌چنین تا هفت آسمان عروج نمودم و به هر آسمان که می‌رسیدم، عین آن آسمان می‌شدم و عجایب و غرایب بی‌نهایت مشاهده می‌شد. آن‌گاه دیدم که در عالم نورانی لطیف، سَیران می‌کنم و حضرت حق به صورت نور بی‌کم و کیف تجلی نمود و از عظمت و هیبت آن تجلی، آتش در تمامت موجودات افتاد و مجموع عالم بسوخت و ناچیز شد؛ آن‌گاه آتش در این فقیر افتاد و سوختم و فانی مطلق شدم. بعد از آن، دیدم که هم در آن عالم، به خود آمدم و مست و بی‌خود، فریاد و نعره‌زنان این بیت می‌خواندم. (نظم):

ای شاه عالم سوز من! ای ماه جان افروز من!

ای ساز من! ای سوز من! کئی بینمات بار دگر؟

باز حضرت عزّت عزّ شائِه به صفت نور، تجلی نمود و هم‌چو اوّل، از هیبت آن تجلی، آتش در عالم افتاد و تمام بسوخت و این فقیر نیز به کلی سوختم و محو مطلق گشتم و باز همان‌جا به خود آمدم و هم‌چنان آن بیت می‌خواندم و باز حضرت حق تجلی می‌نمود و همه‌ی عالم سوخته می‌شد و این فقیر نیز می‌سوختم و نیست می‌شدم.

ذات پاک او مُعَرّا از صفات هر زمان، کردی تجلی بی‌جهت

جمله‌ی ذرات می‌گشتی فنا، باز، پیدا می‌شدی اندر بقا

آن چه برجان و دلم شد منکشف فهم ایمان کو که گردد معترف؟

و بی‌حدّ و نهایت، این چنین احوال دست داد. چون از آن حالت باز آمدم،

دیوانگی و بی‌خودی به حیثیتی استیلا یافت که مسلوب‌العقل شدم و

جامه‌چاک و بی‌خود می‌گشتم و چندین روز، آن مستی و بی‌خودی

باقی بود تا به حُسن ارشاد امام زمان، از آن سُکر، به صحو آمدم.

و (در صفحه‌ی ۱۵۸ و ۱۵۹) لاهیجی می‌گوید:

سالک از هرچه در قید تعین آید، اعراض نماید و نفی همه کند و
علی‌الدوام متوجه ذات مطلق باشد تا به کلی از مراتب اسماء و صفات
که سبب ظهور کون و مکان گشته‌اند معرا و مبرا شود و از تعینات
جسمانی و روحانی درگذرد و در پرتو ذات احدیت، محو و مضمحل و
فانی گشته، باقی بالله گردد و ببیند که همه‌ی عالم خود [وی] است و
همه با وی قائم‌اند و جسمانیات و روحانیات بالکل مظاهر اویند و او
را در هرجا، به نوعی تجلی و ظهور است و مرتبه‌ی کمال توحید کمال
این است و بالاتر از این مقام، دیگر نیست و توحید عیانی، عبارت از این
است.

گر تو برخیزی ز ما و من، دمی

هر دو عالم پُر ز خود بینی همی

این تعین شد حجاب روی دوست

چون که برخیزد تعین، جمله اوست

نیست گردد صورت بالا و پست

حق عیان بینی؛ به نقش هرچه هست!

جهت استقرار معراج معنوی و جذبه و سیر و طیر و فناء و بقاء
در خاطر صافی ارباب صدق و صفا، (بنا) بر مناسبت مقام، واقعه‌ای از
واقعات خاصه‌ی خود نوشته می‌شود تا معلوم اهل انصاف گردد که
حالات خداوندان کمال، بیرون از ادراک فهم و عقل است.

۳- مکاشفه‌ی لاهیجی

دیدم که تمامت عالم را نور سیاه فرو گرفتند چنانچه همه‌ی
اشیا به رنگ آن نورند و این فقیر مست و شیدا گشته، غرق این نورم و
ریسمانی از نور در من بسته‌اند و به سرعتی تمام، ما را به جانب بالا
می‌کشند که شرح آن به وصف نمی‌آید چنانچه به هر یک کشش که
می‌نمایند، چندین هزار ساله راه، بالا می‌برند تا به آسمان اولام
رسانیدند و عجایب و غرائب بسیار مشاهده نمودم و از آنجا به یک
کشش دیگرم، به آسمان دوم بردند. هم‌چنین به یک کشش، ما را از

آسمانی به آسمانی دیگر می‌بردند و در هر آسمانی، غرائب بی‌غایت دیده می‌شد تا به عرش رسیدم؛ آن‌گاه به یک کشش، از عرش نیز هم گذرانیدند و تعین جسمانی من نماند و علم مجرد شدم؛ آن‌گاه نور تجلی حق، بی‌کم و کیف و جهت، بر من تابان شد و حضرت حق را بی‌کیف بدیدم و در آن تجلی، فانی مطلق و بی‌شعور شدم و باز در همان عالم، با خود آمدم و حق دیگر باره تجلی نمود و باز فانی مطلق شدم و بی‌نهایت چنین واقع شد. که فانی می‌شدم و باز در آن عالم، به خود می‌آمدم و حضرت حق تجلی می‌نمود و فانی می‌شدم.

بعد از آن، بقاء بالله یافته، دیدم که آن نور مطلق من‌ام و ساری در همه‌ی عالم من‌ام و غیر از من، هیچ نیست و قیوم و مدبّر عالم من‌ام و همه به من قائم‌اند و در آن حال، حکمت‌های عجیب و غریب در ایجاد عالم، بر من منکشف شد؛ مانند: حکمت این‌که چرا عرش ساده است که هیچ کوکب، بر او نیست؟ و چراست که تمامت کواکب ثابت، در فلک هشتم‌اند؟ و سبب چیست که در هر یکی از این هفت فلک دیگر، یک کوکب است؟^۱ و چراست که در عناصر، ارواح را ظهور نیست؟ و امثال ذلک که تعبیر از آن‌ها - کما یُنْبَغی - نمی‌توان نمود و غیر صاحب حال، به ذوق ادراک آن نمی‌رسد.

سایه بودم؛ نور خود بر من بتافت

زان تجلی، سایه خود را نور یافت!

گر به پیش تو، کنون من سایه‌ام

خود نداری آگهی از پایه‌ام؟!

۱. مؤلف می‌گوید: مراد لاهیجی از عرش، فلک تاسع است و افلاک - با خصوصیات که اشاره می‌کند - همان افلاکی است که او و مردم زمان او (به تقلید از فرضیه‌ی هیأت بطلمیوسی) معتقد بوده‌اند و از نظر دانشمندان امروز، آن افلاک در واقع، خیالی بوده است و ما می‌گوییم: علی‌ای حال، انکشاف اسرار و حکمت‌های آن‌ها برای لاهیجی در این معراج و سیر، خیال اندر خیال بوده است - هم‌چنان‌که دیدن او حضرت حق را و فانی شدن او در نور حق، آن‌هم به دفعات نامتناهی (!) همه و همه توهمات و تجسمات خیالی او، یا به ضمیمه‌ی تصویرات و إلقآت ارواح شریره بوده است - مانند مکاشفات و واقعاتی که از او قبلاً ذکر نموده یا بعداً ذکر می‌نماییم.

مهر تابان ذره می‌خوانی عجب!
روز روشن، وا نمی‌دانی ز شب!
قطره گویی بحر بی‌اندازه را
آفتابی را همی خوانی سُها!
شد مقید، روح تو در حبس تن
کی توانی کرد فهم این سخن؟
گر همی خواهی که یابی زین نشان
سر بنه بر خاک پای کاملان
[گر به امر پیر، رفتی این طریق
مست گردی عاقبت تو، زین رحیق]
گر همی خواهی که باشی حق شناس
خویش را بشناس، نزاره قیاس
بل، ز راه کشف و تحقیق و یقین
عارف خود شو که حق‌دانی‌ست این
چون بدانی تو- کما هی- خویش را
علم عالم حاصل آید مر تو را

۴- مکاشفه‌ی لاهیجی

و (در صفحه‌ی ۲۵۴) لاهیجی می‌گوید:

(واقعه): شبی بعد از نماز تهجد و وظیفه‌ی ذکر اوقات، مراقب
شدم و در واقعه دیدم که:
خانقاهی است به غایت عالی و گشاد[ه] و این فقیر در آن
خانقاه‌ام. به یک‌بار، دیدم که از آن خانقاه بیرون آمدم [و] می‌بینم که
تمامت عالم به همین ترتیب که هست، از نور است و همه یک‌رنگ گشته
و جمیع ذرات موجودات، به کیفیتی و خصوصیتی اناالحق می‌گویند
که کما ینبغی، تعبیر از آن کیفیات نمی‌توانم نمود.
چون این حال مشاهده نمودم، مستی و بی‌خودی و ذوق و
شوق عجب در این فقیر پیدا شد. می‌خواستم که در هوا پرواز نمایم؛
دیدم که چیزی مانند کُنده، در پای این فقیر است و مانع از پرواز

ادله‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود/۲۰۹

می‌شود. به اضطراب هرچه تمام‌تر، پای خود را بر زمین می‌زدم تا آن‌که آن‌کنده از پای من جدا شد و هم‌چو تیری که از کمان، سخت بجهد، بلکه به صد مرتبه زیاده از آن، این فقیر عروج نمودم و رفتم. چون به آسمان اول رسیدم، دیدم که ماه مُنشق شد و من از میان ماه گذشتم و از آن حال و غیبت، حضور کردم.^۱

عاقبت اندر میان گش مکش

جذبه‌ی عشقش مرا بزبود خوش

در دلم، تابنده شد انوار حق

گشت جانم واقف اسرار حق

باز دیدم از کمال عشق و ذوق

جمله ذرات جهان از تحت و فوق

از کمال بی‌خودی، منصوروار

هر یکی گویان: أنا الحق آشکار

کرد پرواز از قفس، شهباز جان

بال برهم زد، گذشت از آسمان

چون تصدیق این چنین مکاشفات بی‌آن‌که به دلیل نصی، مدلل باشد مشکل است، فرمود (یعنی شبستری) که [متن]:

اگر خواهی که گردد بر تو آسان

”وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ“ را یک ره فرو خوان

یعنی اگر چنان‌چه می‌خواهی بدانی که ذرات عالم مسیح‌اند و تنزیه حق از مشارکت می‌نمایند، آیه‌ی کریمه‌ی ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ را یک‌بار بنخوان تا بدانی که همه در تسبیح‌اند.

۱. غیبت - چنان‌که قبلاً گفته شد - اصطلاحاً، غایب‌شدن از امور و احوال دنیاست و اما حضور گاه به رجوع عبد به احوال نفس و دنیا گفته می‌شود (مثلاً فلان حاضر شده است؛ یعنی از حال غیبت خود، بازگشته است که این عبارت از حضور نزد خلق است) و گاه به غیبت و غفلت از خلق و توجه عبد به حق و عدم غفلت از حق، حضور گویند و مقام فناء و شهود وحدت را نیز حضور گویند.

و (در صفحه‌ی ۲۷۶ و ۲۷۷) لاهیجی می‌گوید:

متن:

خیال از پیش برخیزد به یکبار نماند غیر حق، در دار دیار
یعنی به تجلی ذاتی حق- که مقتضی فناء مظاهر است- هستی و وجود
ممکنات مطلقاً- که فی‌الحقیقه خیال و نمود بی‌بودند- مرتفع و محو
گردد و به یکباره برخیزد و ناپود شود و به حکم ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ
يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾^۱ غیر حق، در دار و سرای وجود،
دیار نماند؛ یعنی هیچ نماند و هستی حقیقی بر صرافت اطلاق، ظهور
نماید و تمایز کثرات و تعینات برطرف شود.
چون پندار هستی مجازی سالک، بِالْكَلِّ نیست شد، فرمود که
(متن):

تو را قریبی شود آن لحظه حاصل شوی تو، بی‌تویی، با دوست واصل
یعنی چون تعین و همی خیالی- که موهم غیریت بود- بِالْكَلِّ برخاست،
تورا قرب خاص حقیقی، آن زمان و آن لحظه حاصل شود و معلوم گردد
که بُعد و دوری که می‌نمود به سبب آن تعین و همی بوده است و تو
بی‌تویی با دوست، واصل شوی؛ چو تویی- که موهم دویی بود- چون
نماند، تو من حیث الحقیقه اویی و اطلاع بر این معنی، معبر به وصال
است و الّا فِرَاقِ حَقِیقِی هَرگِز نَبودِه اسْت.
ظن بُرده بُدم به خود که: من، من بودم
مَنْ جملِه تو بودم و نمی‌دانستم
نَسقَاب مایی ما، گر برآفتد
شود پیدا که ما بی ما، شماییم

۵- مکاشفه‌ی لاهیجی

و از حُسن اتِّفاقات، یکی آن است که در آیام خَلَوْت که نیت
اربعین داشتم و کتابت شرح گلشن به همین محل رسیده بود، بعد از آورد

صبح و وظیفه‌ی اوقات، مراقب بودم. در مراقبت، مرا غیبت دست داد.
در واقعه دیدم که:

شخصی بر در خلوت آمد و بسم‌الله گفت. چون در باز کردم،
دیدم که شخصی مهیب نورانی در آمد و مرا در بغل گرفت و به جانب
هوا پرواز کرد و مرا بالا می‌برد و عالم تمام، روشن و نورانی بود. ناگاه
آن شخص غایب شد و به یک‌بار دیدم که تعین و هستی این فقیر و از آن
جمیع عالم، محو و نیست گشت و مجموع عالم نور واحد شد. دیدم که
آن نور منام و مطلق و مُعَرَّاز همه‌ی تعینات و قیودم و به غیر از من،
هیچ دیگر نیست و بعد از آن، از آن حال، باز آمدم.
چون فیض مجدد بود که در محلّ مناسب، از عالم غیب روی
نموده بود تیمناً به استشهاد، ذکر کرده شد.

و (در صفحه‌ی ۴۲۰) لاهیجی می‌گوید:

(متن:)

در آشامیده هستی را به یک‌بار فراغت یافته ز اقرار و انکار
یعنی (عارف کامل) هستی عالم را به دفعه‌ی واحد یا به تمام و کلی، به
جهت کمال و سِعت مشرب و استعداد، در آشامیده و نوشیده است و
تعین و نقش هستی بر لوح وجود نگذاشته و فراغت و آسایش از اقرار و
انکار دارد؛ زیرا که نه او انکار کسی دارد و نه پروای انکار و اقرار دیگران
می‌دارد؛ چه این عمل متفرّع و مترتب بر اُتیت و توهم و تعدد و اثنیّت
و غیریت است و او از این همه قیود، مبرا و مُعَرَّاست و هستی او از
مایین، مرتفع شده قائم به وجود مطلق گشته و از شراب ناب جام
اطلاقی، بی‌خود و ناپرواست. [شعر:]

ما مست مدام کوی آن خماریم

عالم همگی، شراب و ما می‌خواریم

هر لحظه، جهان به جرعه‌ای نوشیدیم

مست از لایم؛ تا ابد خماریم

به جهت آن‌که تا جماعتی که قابلیت فطری داشته باشند، بدانند

که شهود اهل کمال در مشاهده احوال- ورای آن‌چه ارباب عقل درمی‌یابند حال دیگر است و برتر از آن است که هر کسی را و هر طالب سالک را نیز، دسترسی بدان باشد و به فکر عقل پیرامون آن توان گشت، مناسب این محل، واقعه‌ای از واقعات خاصه‌ی خود که در ایام اربعین، به محض موهبت الاهی روی نموده بود به حکم:

و لست ملوماً أن أبت مَوَاهِی و أمتَح أتباعی جزیلَ عَطِیّی

نوشته می‌شود تا موجب تشویق طالبان و ترغیب راغبان، به طریق سلوک و ریاضت و طلب احوال و کمالات معنوی گردد.

۶- مکاشفه‌ی لاهیجی

دیدم که دریای آب روان در میان صحرائی بی‌نهایت نورانی می‌گذرد و این فقیر بر کناره‌ی آن دریا ایستاده‌ام و چیزی می‌طلبم. دیدم که خلائق بی‌حد و شمار، متوجه جایی‌اند و پیوسته می‌روند و در علم من چنان آمد که جایی مجلسی و صحبتی است و این خلائق آن‌جا می‌روند و در اثنای آن، به یک‌بار دیدم که در گنبدی بزرگ‌ام چنان‌چه اطراف و جوانب این گنبد، از غایت بزرگی اصلاً پیدا نیست و این گنبد از نور مملو و پُر است و به حیثیتی تالّو و تشعشع می‌نماید که چشم خیره می‌گردد و نیک نظر نمی‌توان کرد و این فقیر در هوای این گنبد طیران می‌نمایم و چنان مست و بی‌خودم که چشم خود به قاعده، باز نمی‌توانم کرد و حضرت حق جلّ جلاله، بی‌تعیّن و کیف، پیوسته شراب در حلق من می‌ریزد؛ به نوعی که اصلاً هیچ انقطاعی ندارد به طریق رودخانه که متصل آید و در دهن شخصی رود و من علی‌الدوام دهن باز کرده و لاینقطع، بی‌جام و کأس، این شراب بی‌رنگ و بودر حلق من می‌ریزند و در علم من در آن حال، چنان بود که سال‌های بی‌حصر و شمار است که این چنین است.

ناگاه دیدم که تمامت عالم، از آسمان و زمین و عرش و فرش و غیر [ه]، یک نور واحد، متمثل به رنگ سیاه شدند و من نیز همین نورم و هیچ تعین دیگر، از جسمانی و غیره ندارم و مجرد علم [ام] و بس و

حضرت حق، بی‌جهت و کَیف، دریا‌های شراب هم از این نور، به من می‌دهد. صد هزار دریای شراب از این نور به یک‌بار آشامیدم و در آن‌حال، معلوم من بود که تمامت کَمَل اولیاء که بوده‌اند، همه در این نور غرق‌اند و همه این نورند و به علم، سیران در آن نور می‌نمودم. ناگاه دیدم که تمامت موجودات عالم، از سَفَلِیَّات و عُلوِّیَّات و معجزات و مادّیّات، همه شراب شد و من همه را به یک‌جرعه، در کشیدم و فنای سرمدی یافته، فانی مطلق و بی‌شعور شدم.

آن‌گاه دیدم که حقیقت واحده‌ی ساریه در جمیع اشیاء من‌ام و هرچه هست من‌ام و غیر من، هیچ نیست و همه‌ی عالم به من قائم‌اند و قیوم همه من‌ام و مراد در جمیع ذرات موجودات سریان است و همه به ظهور من ظاهرند. بعد از آن‌حال واقف شدم و با خود آمدم و چندین روز، در آن سُکر و بی‌خودی بودم.

صد هزاران بحر می‌دیدم که شد در دم عیان

جمله را یک جرعه کردم؛ بُد هنوزم آرزو

بعد از آن دیدم، دو عالم شد شراب و من ز شوق

خوش به یک دم، در کشیدم جمله را از جام هو

پس در آن مستی، ز هستی فانی مطلق شدم

سیر عالم زان فنا، شد کشف بر من، موبه مو

چون بقا دیدم اسیری زان فنای سرمدی

بودم آن باری که می‌جستم مدام‌اش کو به کو

نور علی‌شاه در کتاب صالحیه (اشراق ۲۰) گوید:

ظهورِ تغییر و محو و اثبات در عالم مثال است و خیال در انسان، واسطه‌ی جان و تن است که صُور در او مصوّر و افعال در او مقدر است؛ جهان انسان شد و انسان جهانی.

خیال انسان کبیر را مثال مطلق گویند و هر موجود را مثالی است که مثال مقید نامند و اوسع کل، خیال انسان است که مطابق شود با کلّ و این مثال‌های مقیده روزنه‌های عالم مثال‌اند و کشف صُوری و سیر و نمایش در این عالم است.

مکاشفه‌ی فقیری از اهل طریقت

فقیری گوید: در کشتی خیال نشستیم و به قوت ذکر در تن، سیر نمودم تا از عالم تن گم گشتم و خیال را در باختیم. دیدم بر اسبی انسان صورت سوارم و تازیانه‌ای از نور در دست دارم تا به عالم مثال رسیدم. بیابانی دیدم بی‌کران که زمین و آسمان در آن گنجان است. راه به جایی نمی‌بردم. پیری روشن ضمیر هادی من گشت و مرا بر ترک خود نشانید و پرواز نمود تا به چشمه‌ی آفتاب رسیدم. در نور غرق گشتم. چشمم بینا شد. همه‌جا را دیدم. نظر کردم؛ زمین و آسمان را در زیر پا یافتم. دست دراز کردم و آسمان‌ها را «كَطَيْ السَّجَلِ لِكُتُبٍ»^۱ به دست، درنوردیدم و به قدم نور، در دریای سوزان نور آفتاب از روی فراغت بال، تفرج می‌نمودم. مرکب غرق شد. مبهوت شدم. چشم به هم‌زدن را گم نمودم.

نوری دیدم محیط که جان آفتاب از او تاریک گشت. خیره شدم و نظر از آن نور نتوانستم گرفت. تمام اشیاء، نور را به نورانیت، ظلمت را به روشنایی، گذشته را تازه و آینده را نموده، در آن‌جا دیدم. او را دیدم. همه را در او دیدم. خواستم به سجده افتم؛ آن پیر پیشانی مرا بوسید و فرمود: این عرش است؛ نه مقصود و نمایش است؛ نه آفتاب! ناگاه به پرواز درآمد و به جانب آن نور روان شد. من منجذب به او گشته عروج‌ام دادند. از خود بی‌خبر شدم و بی‌پر، پرواز کردم. مدتی مستغرق آن نور بودم. چشمم سفید شد. آن پیر از ساق خود، سرمه‌ی سیاه به چشمم کشید. بینا شدم و شربتی به من آشامانید و مرا پیاده روانه فرمود.

سال‌ها راه آمدم تا به جای خود رسیدم. چند مدتی شیرینی آن شربت جانی در مذاق جسمانی من باقی بود. دیوانه‌وار می‌گشتم و سال‌ها به فراق آن نور آفاق گرفتار بودم تا روزی با عارفی قدم می‌زدم. قدم بر قدم او می‌نهادم؛ از هر قدمی، عالمی در می‌نوردیدم و از هر گامی، پیام وصالی می‌شنیدم تا وجد^۱ بر من غلبه کرد. به قوت ذکر،

۱. وجد واردی است بر قلب که باطن را از هیأت خود بگرداند، به اِحداثِ وصفی غالب،

رقصی نمودم. آن پیر را در آن عارف، جلوه‌گر دیدم و آن نور را در جبهه‌ی او به نظر در آوردم. زنده شدم و هوایی کشیدم و بر آسمان بلند شدم. پای بر تخته‌ی نهم گذاشتم. دست در آغوشش نمودم. من از میان رفتم. به یک‌باره نیست شدم. او گشتم، او را در خود دیدم. خود رفت. دید رفت. من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمییز^۱ ... الخ

مکاشفات محیی‌الدین

الشیخُ الأكبر قطبُ العارفين و قُرَّةُ عیونِ المتصوّفين و إمامُ أهلِ الكشف و الشُّهود و فریدُ أربابِ السُّلوك و الرُّموز، مؤسسُ الفلسفةِ الصوفیةِ و مفتِّحُ أبوابِ التَّصوُّفِ و التأویلِ إلى الكتابِ و السُّنَّةِ، الملقَّبُ بمُحیی‌الدینِ العربیِّ- که فحل فرید عرصه‌ی عرفان و یکه‌تاز میدان تصوُّف است- به حسب دعاوی خودش، عمده‌ی تحقیقاتی که دارد در واقع از برکات کشف و شهود می‌باشد و معراج و مکاشفات زیادی را مدعی است.

اینک، چند نمونه از عین مکاشفات و برکات و نتایج مکاشفات او یا مُکاشف دیگری که مورد تصدیق او قرار گرفته است، برای اطلاع خوانندگان

←

چون فرح یا حزن.

و بعضی گویند: عبارت است از چیزی که بدون جهد و تکلف بر قلب وارد شود.

و بعضی گویند: عبارت از برق‌های درخشنده‌ای است که به سرعت خاموش شود.

و بعضی گویند: زبانه‌ی آتشی است که از شوق، ناشی شده باشد.

و بعضی گویند: حالت طرب است که از شهود حق، برای سالک حاصل می‌شود... و غیرذلک

از تعابیر و تفاسیر.

۱. راستی، چون خداوند متعال، بشر را به خود واگذارد، تا چه حد در جهالت فرو می‌رود و چگونه با افکار واهی و تخیلات و توهمات پوچ خود، گلاویز و هم‌آغوش گشته و بدان‌ها شیفته و مغرور می‌گردد!

محترم و استبصار اهل بصیرت می‌آوریم. شایسته است که فضلاء و دانشمندان محترم همین نمونه‌ها را - که معرف پایه‌ی تحقیقات و معارف و درجه‌ی کمالات و هدایات محیی‌الدین است و قُرب و بُعد او را به حقّ متعال و رسول اکرم ﷺ از آن‌ها می‌توان به دست آورد - با دقّت و تأمل تام، مطالعه نمایند و از روی انصاف و بی‌غرضی، درباره‌ی مقامات معنوی محیی‌الدین و صحّت و سُقم مکاشفات او و اساساً درباره‌ی اعتبار و عدم اعتبار مکاشفه‌ی عرفاء و صوفیّه قضاوت فرمایند.

۱- مکاشفه‌ی محیی‌الدین

محیی‌الدین در جزء اول کتاب فتوحات مکیّه (صفحه‌ی ۳) می‌گوید:

و الصَّلَاةُ عَلَى سِرِّ الْعَالَمِ وَ نَكْتِهِ وَ مَطْلَبِ الْعَالَمِ وَ بُعَيْتِهِ (تا این‌که می‌گوید): الَّذِي شَاهَدْتُهُ عِنْدَ إِنْشَائِي لِهَذِهِ الْخُطْبَةِ، فِي عَالَمِ حَقَائِقِ الْمَثَالِ فِي حَضْرَةِ الْجَلَالِ، مَكَاشِفَةً قَلْبِيَّةً فِي حَضْرَةِ غَيْبِيَّةٍ، وَ لَمَّا شَاهَدْتُهُ ﷺ فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ سَيِّدًا مَعْصُومَ الْمَقَاصِدِ، مَحْفُوظَ الْمَشَاهِدِ، مَنْصُورًا لِلنَّاسِ مُؤَيَّدًا وَ جَمِيعَ الرُّسُلِ بَيْنَ يَدَيْهِ مَصْطَفًى، وَ أُمَّتُهُ - الَّتِي هِيَ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ - عَلَيْهِ مُلْتَفُونَ، وَ مَلَائِكَةُ التَّسْخِيرِ مِنْ حَوْلِ عَرْشِ مَقَامِهِ حَاقُونَ، وَ الْمَلَائِكَةُ الْمَوْلُودَةُ مِنْ الْأَعْمَالِ بَيْنَ يَدَيْهِ صَاقُونَ، وَ الصَّنَدِيقُ عَنِ يَمِينِهِ الْأَنْفَسِ، وَ الْفَارُوقُ عَنِ يَسَارِهِ الْأَقْدَسِ وَ الْخَتْمُ عَلَيْهِ ^۱ بَيْنَ يَدَيْهِ، قَدْ جِيءَ يُخْبِرُهُ بِحَدِيثِ الْأَنْثَى وَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَتَرَجَّمُ عَنِ الْخَتْمِ بِلِسَانِهِ وَ ذَوَا التَّوْرَيْنِ مُشْتَمَلٌ بَرْدَاءَ حَيَاتِهِ مُقْبِلٌ عَلَى شَأْنِهِ.

۱. مرادش از ختم علی‌علیه‌السلام عیسی‌علیه‌السلام است که او را ختم الولاية المطلقة (العامة) می‌داند؛ چنان‌که در (صفحه‌ی ۹ و صفحه‌ی ۴۹) جزء ثانی فتوحات، این مقام را برای عیسی‌علیه‌السلام تصریح می‌نماید و در آتیه، ما عین آن عبارات را نقل خواهیم کرد؛ إن شاء الله تعالی.

فالتفت السَّيِّدُ الأَعْلَى و المورِد العذبُ الأَحْلَى و التَّوَرُ
الأَكشَف الأَجَلَى، فرآني وراء الختمِ لاشتراكِ بيني و بينه في الحكم^۱،
فقال له السَّيِّدُ: هذا عديلُكَ و ابنُكَ و خليلُكَ، انصبَّ له منبرَ الطَّرْفاءِ
بين يديَّ.

ثمَّ أشار إليَّ أن: قُمْ- يا مُحَمَّدُ ۲- عليه، فأثني عليَّ من أرسلني و
عليَّ، فإنَّ فيكَ شعرةً مِنِّي لا صبرَ لها عني هي السُّلطانة في ذاتيكَ
فلا ترجع إليَّ إلا بكليَّتِكَ، و لا بدَّ لها من الرُّجوع إلى اللِّقاء فإنَّها
ليست من عالم الشَّقَاء؛ فما كان مِنِّي بعدَ بعثي شيءٌ في شيءٍ إلا سعد و
كان تمنُّ شَكَر في الملاء الأَعْلَى و حمْد.

فَنَصَب الختمُ المنبرَ في ذلك المشهد الأَخطر و على جَبهة المنبر
مكتوبٌ بالتَّوَر الأَزهري: هذا هو المقام المحمَّديُّ الأَظهر، من رقي فيه
فقد ورثه و أرسله الحقُّ في العالم حافظاً لحرمة الشَّرِعة و بعثه.
و وَهَبْتُ في ذلك الوقت مواهبَ الحكم حتى كَأني أُوتيتُ
جوامعَ الكَلِم فشكرتُ الله عزَّوجلَّ و صعَّدتُ أعلاه و حصَّلت في
موضع وقوفه ﷺ و مستواه و بسَطَ لي على الدَّرَجَة التي أنا فيها كَمَّ
قيصِّ أبيضٍ؛ فوقفت عليه لا أبأشر الموضعَ الَّذي بأشره ﷺ
بقدميه تنزيهاً له، و تشريفاً و تنبيهاً لنا و تعريفاً أنَّ المقامَ الَّذي
شاهده من ربِّه، لا يشاهده الورثةُ إلا من وراء ثوبه، و لولا ذلك

۱. دعوی محیی الدین اشتراک در حکم را بین خودش و عیسی علیہ السلام و هم چنین نقل از قول پیغمبر ﷺ در این مکاشفه در خطاب به عیسی علیہ السلام و اشاره به محیی الدین: هذا عدیلک به جهت آن است که محیی الدین عیسی علیہ السلام را ختم الولاية المطلقة و خود را نیز ختم الولاية المحمدية می دانسته است (چنانکه در مواردی از فتوحات و هم چنین در فصوص الحکم، إشارة و تصریحاً، مدعی این مقام شده است و بعد از این، بعضی آن موارد را در این کتاب نقل خواهیم کرد؛ إن شاء الله تعالی).

۲. محمد، نام محیی الدین است.

لكشفنا ما كشف وعرفنا ما عرف... (تا این که می‌گوید): فلما وقفتُ
 ذلك الموقفَ الأسنى بين يدي من كان من ربِّه في ليلة الإسراء قاب
 قوسين أو أدنى فقتُ مقنعا خجلا ثم أُيدتُ بروح القدس، فافتتحتُ
 مرتجلا:

يا مُنزلَ الآياتِ و الأنبياءِ أنزلِ عليَّ معالمَ الأسماءِ
 حتّى أكون بحمدِ ذاتك جامعًا لمحامدِ السّراءِ و الضّراءِ

ثمَّ أشرتُ إليه صلّى الله عليه وسلم وعظّم وكرّم فقلت:

و يكون هذا السّيد العلمُ الَّذي جرّدتهُ مِن ذروة الخلفاءِ
 وجعلتهُ الأصلَ الكريمَ و آدمُ ما بينَ طينةِ خلقه و الماءِ
 ونقلته حتّى استدارَ زمانه وعظّفت آخِرَه على الإبداءِ
 و أقنّته عبداً ذليلاً خاضعاً دهرًا يُناجيكُم بغارِ جِراءِ
 حتّى أتاه مبشّرًا من عنديكم جبريلُ المخصوصُ بالإنباءِ
 قال: السّلام عليك! أنت محمّدُ سرّ العبادِ و خاتم النّبّاءِ
 يا سيّدي، حقًّا أقول؟ فقال لي: صدقًا نطقتُ فأنت ظلُّ رداي
 فاحمّد و زد في حمد ربّك جاهدًا فلقد وُهبتَ حقايقَ الأشياءِ
 و انثر لنا من شأن ربّك ما انجلى لفؤادك المحفوظِ في الظّلماءِ
 مِن كلِّ حقٍّ قائمٍ بحقيقة يأتيك مملوكًا بغيرِ شِراءِ

مؤلف می‌گوید: خوانندگان محترم خوب توجه فرمایند؛ محیی‌الدین در این جملات- که مکاشفه‌ی خود را نقل نموده است- در بیش از ده جمله، چه به لسان خود و چه به لسان پیغمبر ﷺ، خود را به حدّ اعلی می‌ستاید؛ بلکه بر هر شخص منصف، از سراپای بیان این مکاشفه هویدا است که منظور اصلی در ذکر این مکاشفه، حمد و ثناء الهی و ثناء رسول اکرم ﷺ نبوده است؛ بلکه منظور اصلی از همه‌ی ثناگویی‌ها و تجلیلات از رسول اکرم ﷺ تعظیم شخص خود محیی‌الدین بوده است که: در چنین بارگاه باعظمت سیّد عالم، خاتم انبیاء صاحب آن اوصاف و مقامات کذا و کذا که امت او و جمیع رسل و دو طبقه از

ملائکه شرف حضور دارند؛ بلکه بالاتر از همه، در حالی که امام زمان و وزیر اول رسول اکرم ﷺ و اولین شخص مقام روحانی و صاحب خلافت باطنی و ظاهری بعد پیغمبر ﷺ و صاحب مقام قربت و سرّ و مقام صدیقیت، قطب الأولیاء، غوث عالم ملک، مُشاهد عالم ملکوت، ابی بکر صدیق در یمین آنّس رسول الله ﷺ و وزیر ثانی او و امام زمان و دومین شخصیت روحانی بعد از رسول اکرم ﷺ، صاحب مقام قطبیت و مقام محدثیت از بین اولیاء زمان خود، فاروق عمر بن خطاب^۱ در یسار اقدس حضرت او قرار گرفته است؛ از جانب چنین شخصیت عظیمی (= رسول اکرم ﷺ) محیی الدّین به انواع مختلف مورد تکریم و تعظیم و تصدیق قرار گرفته است تا این که بالأخره آن سید عالم ﷺ، در حال خطاب به او، باز در شأن و مقام او تنصیص و تصریح به چنین کلماتی می فرمایند که:

۱. عناوین و مقاماتی که برای ابی بکر و عمر ذکر نمودیم، تماماً مقاماتی است که خود محیی الدّین برای آنان قائل و معتقد بوده است و از همین جهت، در مکاشفه‌ی مذکور، از همه نزدیک تر به رسول اکرم ﷺ آن دو نفر، از یمین و یسار آن حضرت، برای محیی الدّین تجلّی نموده‌اند و در موارد مختلفه از فوحات، این مقامات را برای ایشان تصریح می‌کند که ما بعد از این عبارات، بعض آن موارد را بعینه می‌آوریم؛ **إن شاء الله تعالی و البتّه** از برای شخص ثالث، یعنی ذوالنورین نیز مقام قطبیت زمان خود و خلافت ظاهری و باطنی رسول اکرم ﷺ را معتقد بوده و تصریح بر آن نیز می‌کند؛ هم چنان که این مقام را برای متوکّل هم بعینه قائل بوده است و شاهد بر همه‌ی این‌ها بعد از این خواهد آمد؛ **إن شاء الله تعالی**.

و به مناسبت، بعض عناوین و القابی که صوفیه برای مطلق **اقطاب** قائل‌اند، در این جا ذکر می‌کنیم: غوث - ولیّ - امام - هادی - مهدی - خلیفه‌ی خدا - صاحب زمان - بالغ - کامل - مکمل - عادل - یگانه‌ی عصر - شیخ - مرشد - اکسیر اعظم - گوگرد احمر - تریاق فاروق - جام جهان‌نما - آینه‌ی گیتی‌نما - سی مرغ - عتقا - جبرئیل (گویند: چون قطب از عالم حقایق و دقایق، خبر می‌رساند) - میکائیل (چون طالبان را از معارف و مکارم رزق می‌بخشد) - اسرافیل (چون از عودِ اِلی الله آگاه می‌کند) - عزرائیل (چون مرید را به مقام فناء فی الله می‌رساند)... و غیر ذلک از عناوین.

فَلَقَدْ وَهَبَتْ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ !

وانثر لنا من شأن ربك ما أنجلي
لفؤادك المحفوظ في الظلماء

من كل حق قائم بحقيقة
يأتيك مملوكًا بغير شراء

و (در صفحه‌ی ۳۲۲ جزء اول فتوحات) محیی‌الدین می‌گوید:

الباب الرابع والأربعون في معرفة البهاليل وأئمتهم في البهلالة^۱

(و بعد از ذکر اشعاری در صفحه‌ی ۳۲۳ می‌گوید): يقول الله

تعالی: ﴿وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ﴾ ... سقط التكليف

عن هؤلاء إذ ليس لهم عقولٌ يعقلون بها، ولا يفقهون بها، تراهم

ينظرون إليك وهم لا يبصرون. خذ العفو، أي القليل مما يجري الله

على ألسنتهم من الحكم والمواعظ، وهؤلاء هم الذين يُسمَوْنَ

"عقلاء المجانين" ويريدون بذلك أن جنونهم ما كان سببه فساد مزاج

عن أمر كوني من غداء أو جوع أو غير ذلك، وإنما كان عن تجلّ الهي

لقلوبهم، وفجأة من فجأت الحق فجأتهم، فذهبت بعقولهم، فعقولهم

مخبوأة عنده، منعمة بشهوده، عاكفة في حضرته، متزّهة في جماله،

فهم أصحاب عقول بلا عقول. وعرفوا في الظاهر بالمجانين أي

المستورين عن تدبير عقولهم؛ فلهذا سُموا "عقلاء المجانين" ...

(تا این‌که در صفحه‌ی ۳۲۵ می‌گوید): ثم لتعلم أن هؤلاء

البهاليل، كبهلول و سعدون^۲ من المتقدمين و أبي وهب الفاضل و

أمثالهم، منهم المسرور و منهم المحزون.

۱. اینان نزد عرفاء و صوفیه، صنفی از اولیاء الله هستند که موسوم‌اند به والهان و عقلاء

مجانین. چون در مطلب هفتم کتاب، به ذکر اوصاف ایشان وعده دادیم، از این جهت، در بالا مقداری

از کلمات محیی‌الدین در توصیف اینان نقل می‌شود تا این‌که به ذکر مکاشفه‌ای هم از محیی‌الدین

منتهی گردد.

۲. بهلول بر وزن پرخون؛ سعدون بر وزن کم‌خون.

و هم فی ذلك بحسب الوارد الأوّل^۱ الذي ذهب بعقولهم؛
فإن كان وارد قهراً قبضهم؛ كيعقوب الكوراني، كان بالحسن
الأبيض رأيتُه و كان على هذا القدم و كمسعود الحبشي رأيتُه
بدمشق، ممتزجاً بين القبض و البسط و الغالبُ عليه البهتُ.
و إن كان وارد لطفٍ بسطهم؛ رأيت من هذا الصنف جماعةً
كأبي الحجاج العُكْبَرِيّ و أبي الحسن عليّ السّلاوي^۲.

و النَّاسُ لا يعرفون ما ذهب بعقولهم شغلهم ما تجلَّى لهم عن
تدبير نفوسهم، فسخر الله لهم الخلق، فهم مشتغلون بمصالحهم عن
طيب نفس، فأشهى ما إلى النَّاسِ أَنْ يأكلَ واحدٌ من هؤلاء عنده أو
يقبل منه ثوباً تسخيراً إلهياً؛ فجمع الله لهم بين الرَّاحَتَيْنِ، حيث
يأكلون ما يشتهون، و لا يحاسبون و لا يسألون؛ و جعل لهم القبولَ في
قلوب الخلق و المحبَّة و العطف عليهم و استراحوا من التّكليف و

۱. وارد [یا] القاء آن چیزی است که دفعهٔ بدون فکر و تأمل و تعمّد، بر قلب می‌افتد و می‌رسد؛ لفظ باشد یا معنی؛ حق باشد یا باطل؛ راست باشد یا دروغ؛ موجب بسط و سرور شود یا قبض و حزن؛ باعث بر طاعت شود یا معصیت. قیصری می‌گوید: واردات رحمانی است (و ملکی) و شیطانی (و جتی). و می‌گوید: کُلُّ ما یكونُ سبباً للخیر، بحيث یكونُ مأموناً الغایلة فی العاقبة و لا یكونُ سریعَ الانتقالِ إلى غیره و یحصلُ بعده توجُّهٌ تامٌّ إلى الحقِّ و لذَّةٌ عظیمةٌ مُرغِّبة فی العبادة، فهو مَلَكٌ أو رحمانیٌّ و بالعکس شیطانیٌّ.

و بعضی گویند: آنچه بر قلب می‌افتد، اگر از علوم و معارف باشد، رحمانی و اگر باعث بر طاعت گردد، ملکی و اگر موجب معصیت شود، شیطانی است- که وسواس نامیده می‌شود- و اگر القای فاسدی باشد- که در آن حظّ نفس باشد- آن را نفسانی و هاجس نامند.

الهام همان واردات و القات بر قلب است؛ جز این که به خصوص در مورد القاء معانی صحیح و علوم و معارف و خیرات- که منتسب به خدا و ملک گردد- استعمال می‌شود. و بعضی هم گفته‌اند: الهام عبارت است از القاء خیر و سرّ و باطن و خفیّ امور در قلب بنده.

۲. العکبري با ضمّ عین و سکون کاف و فتح باء؛ السّلاوي با فتح سین.

لهم عند الله أجرٌ من أحسن عملاً في مدة أعمارهم التي ذهبت بغير عمل؛ لأنه سبحانه هو الذي أخذهم إليه، فحفظ عليهم نتائج الأعمال التي لو لم يذهب بعقولهم لعمِلوها من الخير، كمن بات نائماً على وضوء و في نفسه أنه يقوم من الليل يصلي، فيأخذ الله بروحه، فينام حتى يصبح، فإن الله يكتب له أجر من قام ليلة، لأنه الذي حبسه عنده في حال نومه.

فالمخاطب بالتكليف منهم- و هو روحهم- غائبٌ في شهود الحق الذي أظهر سلطانه فيهم، فما لهم أذن واعية تحفظ السمع من خارج، و تعقل ما جاء به.

و لقد دُقت هذا المقام و مرّ عليّ وقتٌ أوّدي فيه الصلوات الخمس إماماً بالجماعة، على ما قيل لي بإتمام الركوع و السجود و جميع أحوال الصلاة من أفعال و أقوال، و أنا في هذا كله لا علم لي بذلك، لا بالجماعة و لا بالمحلّ و لا بالحالّ و لا بشيء من عالم الحس؛ لشهود غلب عليّ، غبت فيه عنيّ و عن غيري. فأخبرت أنّي كنت إذا دخل وقت الصلاة أقيم الصلاة و أصلي بالتأس، فكان حالي كالحركات الواقعة من التأثم و لا علم له بذلك؛ فعلمت أنّ الله حفظ عليّ وقتي و لم يُجر عليّ لساني ذنباً و لا عيباً، كما فعل بالشبليّ في وهه، لكنّه كان الشبليّ يُردُّ في أوقات الصلاة- على ما روي عنه- فلا أدري هل كان يعقل رده، أو كان مثل ما كنت فيه، فإنّ الراوي ما فضل، فلمّا قيل للجنيد عنه، قال: الحمد لله الذي لم يُجر عليّ لسانه ذنباً.

۲- مکاشفه‌ی محیی‌الدین

إِلَّا أَنِّي كُنْتُ فِي أَوْقَاتٍ فِي حَالٍ غَيْبِي أُشَاهِدُ ذَاتِي فِي التَّوَرِ
الْأَعْمِّ وَالتَّجَلِّي الْأَعْظَمِ بِالْعَرْشِ الْعَظِيمِ يَصَلِّي بِهَا (أَي يَصَلِّي التَّوَرِ
بِذَاتِي) وَأَنَا عَزِيٌّ عَنِ الْحَرَكَةِ بِمَعَزَلٍ عَنِ نَفْسِي وَأُشَاهِدُهَا بَيْنَ يَدَيْهِ
(أَي أُشَاهِدُ ذَاتِي بَيْنَ يَدَيِ التَّوَرِ) رَاكِعَةً وَسَاجِدَةً وَأَنَا أَعْلَمُ أَنِّي ذَلِكَ
الرَّاكِعُ وَالسَّاجِدُ، كَرُؤِيَّةِ النَّائِمِ وَالْيَدِ فِي نَاصِيَتِي، وَكُنْتُ أَتَعَجَّبُ مِنْ
ذَلِكَ وَأَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ (أَي الرَّاكِعُ وَالسَّاجِدُ) لَيْسَ غَيْرِي وَلَا هُوَ أَنَا؛ وَ
مِنْ هُنَاكَ عَرَفْتُ الْمَكْلُفَ وَالتَّكْلِيفَ وَ الْمَكْلَفَ (اسم فاعل و اسم
مفعول)^۱. فَقَدْ أَبْنَتْ لَكَ حَالَةَ الْمَأْخُودِينَ عَنْهُمْ مِنَ الْمَجَانِينِ الْإِلَهِيِّينَ
إِبَانَةً ذَاتِقَ بِشَهُودٍ حَاصِلٍ ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾

ایضاً محیی‌الدین در (صفحه‌ی ۸۹۸) جزء اول فتوحات، می‌گوید:

اختلف العلماء في وجوب الجمعة و متى تجب، فقالوا قائل
لا تجب الجمعة بعرفة، و قال آخرون ممن قال بهذا القول: إنه يشترط
في وجوب الجمعة أن يكون هناك من أهل عرفة أربعون رجلاً. و من
قائل: إذا كان أمير الحاج ممن لا يفارق الصلاة بمنى و لا بعرفة، صلى
بهم فيها الجمعة إذا صادفها، و قال قوم: إذا كان والي مكة يجمع بهم.
و الذي أقول به: أنه يجمع بهم، سواء كان مسافراً أو مقيماً، و (سواء
كانوا) كثيرين أو قليلين مما يطلق عليهم في اللسان اسم جماعة.

۱. مؤلف گوید: مراد عرفان وحدت موجود است و فشاری که محیی‌الدین پیوسته به مغز و دل خود برای شهود و تجلی وحدت می‌داده است، مستبعد نیست که موجب حصول چنین حالات و تجسم اوهام و افکار برای او بشود. به‌علاوه، تعبیر و تفسیری که محیی‌الدین برای مکاشفه‌اش نموده است (که وحدت بین خالق و مخلوق باشد) مانند تفسیر و تأویلی است که در بسیاری موارد برای آیات و روایات، به رأی و میل خود می‌نموده است.

۳- مکاشفه‌ی محیی‌الدین

واقعةً وقعت لنا في ليلة كتابتي هذا الوجه و هي مناسبة لهذا

الباب:

كنت أرى في ما يراه التائم، شخصاً من الملائكة، قد ناولني قطعة من أرض متراصة^۱ بالأجزاء ما لها غبار، في عرض شبر، و طول شبر و عمق لانهاية له، فعند وقوعها في يدي وجدتها قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ (إلى قوله) وَ اشْكُرُوا لِي وَ لا تَكْفُرُوا﴾ ف كنت أتعجب، و ما كنت أقدر أنكر أنها عين هذه الآيات و لا أنكر أنها قطعة أرض، و قيل لي: هكذا أنزل القرآن، أو أنزلت علي محمد ﷺ. ف كنت أرى رسول الله ﷺ و هو يقول لي: هكذا أنزلت علي، فخذها ذوقاً^۲ و هكذا هو الأمر، فهل تقدر على إنكار ما تجده من ذلك؟ قلت: لا. ف كنت أحار في الأمر حتى قلت لعلبة الحال علي في ذلك: ما تائم إلا حيرة عمت كلي و بعضي و هي من جملي

۱. متراصة: أي متلاصقة و منضمة بعض الأجزاء ببعض.

۲. در اصطلاح صوفیه، ذوق اولین درجه‌ی شهود است و در مرتبه‌ی کامل‌تر شرب گویند و بالاتر از آن، سیرابی. بعضی گفته‌اند: ذوق اوائل شرب است و پایدارتر از وجد و روشن‌تر از برق است.

از قیصری نقل است: الذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان و الكشف، لا البرهان و الكسب.

از سبزواری در شرح مثنوی است: از ثمرات تجلی و نتایج کشف‌ها، به ذوق و شرب تعبیر می‌کنند و اول ذوق است و بعد از آن، شرب و بعد از آن سیرابی.

از ابوالقاسم قشیری است: ذوق از شراب تجلی و نتایج کشفات و واردات است. اول ذوق است؛ بعد شرب است و بعد سیراب شدن است.

و الله ما تمّ حديثٌ سوى هذا الذي قد شهدت مُقلتي^۱
فا أرى غيري و ما هو أنا و ذاك مجلاه و ذي كليتي

فقلت: هذا كشفٌ مطابق للجمعة التي جاء بها جبريل إلى
رسول الله ﷺ في صورة مرآة مجلّوة و فيها نكتة، و قال له: «يا
رسول الله هذه الجمعة و هذه النكتة الساعة التي فيها.» و الحديث
مشهور^۲. فانظر ما أعجب الأمور الإلهية و تجلّيها في القوالب
الحسّية! و هذا دليلٌ على ارتباط الأمر بيننا و بين الحقّ.

فالكلُّ حقٌّ و الكلُّ خلقٌ و كلُّ ما تشهدون حقٌّ
يُحوي على الأمر من قريبٍ و ماله في اللسان نطقٌ
فكلُّ شيءٍ تراه حقٌّ و كلُّه في الوجود صدقٌ

انتهى إيراد الواقعة الجامعة.

مؤلف می گوید: مناسب مقام، رؤیایی ذکر می شود:

شبی که می خواستم فردای آن، این صفحه‌ی کتاب را بنویسم، یکی از
اساتید بزرگ علوم دینی خود را- که فوت کرده است- در خواب شهود نمودم که
مسأله‌ای را مورد بحث قرار داده و از حقیر هم بر سیبل آزمایش، پرسشی
فرمودند. من همان حین به خاطرم افتاد که این استاد در دوره‌ی سابق که درس

۱. المقلّة: ای العین.

۲. از کتب شیعه: در مستدرک الوسایل، جلد اول، صفحه‌ی ۴۱۶، باب ۳۲:

أبو محمد جعفر بن أحمد التّمیّ، فی کتاب العروس، عن جابرٍ، عن أبي جعفر علیّ بن ابي طالب أنّه قال:

«قال النّبي ﷺ: إنّ جبرئیل أتاني بمرآةٍ فی وسطها كالنكتة السوداء، فقلت له: یا جبرئیل، ما
هذه؟ قال: هذه الجمعة. قال: قلت: و ما الجمعة؟ قال: لكم فيها خير كثير. قال: قلت: و ما الخير الكثير؟ قال:
تكون لك عيداً و لأمتك من بعدك إلى يوم القيامة. قلت: و ما لنا فيها؟ قال: لكم فيها ساعة لا يوافقها عبداً
مسلم يسأل الله مسألةً فيها- و هي له قسم في الدنيا- إلا أعطاها، و إن لم يكن له قسم في الدنيا، دُخرت له في
الآخرة أفضل منها، و إن تعوّد بالله من شرّ ما هو عليه مكتوبٌ، صرف الله عنه ما هو أعظم منه.»

می‌فرمودند، در مجلس درس، نخست راجع به درس روز گذشته، از شاگردان سؤالاتی می‌نمودند و سپس درس تازه‌ای می‌گفتند و روزی هم اتفاقاً، همین سؤال را از من نموده‌اند و جوابی داده‌ام. لذا در جواب ایشان گفتم: در خاطر مبارک هست؟ من خودم به خوبی به خاطر هست که دوره‌ی سابق- که درس می‌فرمودید- هر روز درباره‌ی درس روز گذشته، از شاگردان سؤالاتی می‌نمودید و نیز به خوبی، به یادم هست که روزی همین سؤال را از بنده فرمودید و من چنین جواب دادم که: نه حقیقت شرعیّه داریم و نه حقیقت متشرّعه. و ایشان با لبخند به من نگاه می‌فرمودند و گفته‌ی مرا درباره‌ی روش خود در مباحث دوره‌ی سابق، تکذیب نفرمودند.

از خواب بیدار شدم. فکر کردم؛ دیدم آن صحنه‌ی سؤال استاد و جواب شاگردان با همان کیفیت که در خواب، به خوبی و روشنی و بدون هیچ شک و ریبی، از درس‌های سابق آن استاد علوم دینی وجدان داشتم، راجع به محیط دبستان و دبیرستان فرهنگ جدید بوده- که من در ایّام جوانی، چندی در آن‌جا تحصیل می‌نمودم- ولی مسأله‌ی مورد بحث، از مسائل راجع به درس‌های همین استاد بوده است که در عالم رؤیا به خدمتش مشرّف بودم!

پس دانستم که وجدان و درک بسیار روشنی که در خواب، نسبت به صحنه‌ی سؤال و جواب استاد و شاگردان داشتم از جهت ارتباط و انتساب آن به درس‌های این استاد علوم دینی- که در عالم رؤیا می‌دیدم- غلط بوده است؛ ولی از جهت سابقه‌ی من با آن مجالس و بودنم در چنان محافل و روبه‌رو شدنم با چنان اوضاع سؤال معلّم و جواب شاگردها، صحیح بوده است؛ چنان‌که راجع به این‌که این استاد سابقاً از من چنین سؤالی نموده و من هم در جواب چنین جوابی گفته باشم، به نظرم رسید که مجعول صرف بوده است.

نظر مؤلف: از نظر دقت و تأمل در این قبیل خواب‌ها، به خوبی باید دانست که امر رؤیا و اموری به نام مکاشفه- که هم‌سنخ و هم‌تراز آن است- چه قدر مرموز و عجیب می‌باشد و چه قدر ممکن است نیروی متصرفه‌ی آدمی

و یا روح خارج شیطانی افکار و صُور گوناگون و محفوظات مختلفه را خلط و مزج نماید و به وجدان و درک آدمی بدهد که شخص در حین رؤیا و مکاشفه، ابداً متوجّه و ملتفت به مغایرت و تعدّد و عدم ارتباط آن‌ها نباشد؛ بلکه این امور مختلف را به روشنی مرتبط و متصل به یکدیگر درک بنماید.

و در این رؤیای مذکور، اگر تنها یک مورد، از جایی به جایی وصله زده شده است، ممکن است گاه، نیروی متصرفه‌ی داخلی و خارجی، موارد زیاد[ی] از معانی و الفاظ و صُور و حقایق را در خلسه یا رؤیای واحد سر هم نموده و صحنه‌ی عجیبی را به وجود آورد که پس از بیداری و برگشتن به حال حضور و عادی، شخص بیدار منصف بتواند به اشتباه آن ارتباطات، ولو اجمالاً، حکم بکند؛ ولی چه باید کرد با آن‌کس که یگانه هدف و مطلوب و معشوق او ایجاد وحدت بین همه‌ی اشیاء و بین خالق و مخلوق و نفی اغیار و به عبارت دیگر، جعل وحدت شخصی‌ی موجود در دار تحقّق است و خود را حتّی به ریاضات شاقّه، سال‌ها کُشته‌ی حصول و وصول چنین نتیجه‌ای نموده است؟! که به مقتضای *حُبُّ الشَّيْءِ يُعْمِي وَ يُصِمُّ*، این زد و بندها و این آسمان و ریسمان‌ها و ربط‌های نیروی متصرفه بین معانی و صُور گوناگون و امور مختلفه‌ی خفیه، در دل و مغز آدمی، بلکه به ضمیمه‌ی ساخته و پرداخته‌های دیگر، مانند سنگ به عمق نامتناهی - که هنگام رؤیا یا هنگام حالی مانند آن (به نام مکاشفه در بیداری یا خلسه) حاصل می‌شود و صحنه‌های عجیب و غریبی را به وجود می‌آورد - همه و همه را تفسیر به وحدت واقع و حقیقت می‌نماید و شاهد و دلیل بر آن مطلب می‌گیرد.

حتّی همین رؤیای مؤلّف را ممکن است بگوید که:

آن نیز کاشف است از این‌که بین آن مجامع دبستان و دبیرستان سال‌های جوانی رائی و اساتید آن وقت و مجامع و اساتید بعدی، در حقیقت و واقعیت، هیچ فرقی نبوده است و سپس بگوید: و هَذَا أَيْضاً دَلِيلٌ عَلَىٰ اِرْتِبَاطِ الْأَمْرِ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْحَقِّ! و سرّ امر همین است که یک بُت عیار و حقیقت واحد، هر لحظه به شکلی

درآید و غیریت و اثنیّت به کلی موهوم است و دنباله‌ی آن، شعری و غزلی-که مهم‌ترین مدرک همه‌جایی آنان است- راجع به وحدت وجود بخواند که:

من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت، نباشد هیچ تمییز!

خوانندگان محترم در کلام محیی الدّین- که در صفحات ۲۲۵ - ۲۲۷ گذشت- منصفانه قضاوت فرمایند که خبر واحد راجع به مرآة و جمعه- آن هم با چنان اجمال و تشابهی که دارد- آیا دلیل و حجّت است بر ارتباط و وحدت بین خالق و مخلوق، یا آن مکاشفه‌ی کذایی وحدت قطعه‌ای از زمین با آیاتی از قرآن کریم؟!

بر هر شخص منصف بصیر، به‌خوبی هویدا است که هیچ‌یک از این دو، نه به‌تنهایی و نه منضمّاً، هرگز دلیل و حجّت چنین امری نخواهد شد.

و ناگفته نماند؛ پیمبری را که محیی الدّین در این واقعه دیده و مؤید اکتشاف او شده است، همان پیمبر مذکور در مکاشفه‌ی صفحات ۲۱۸ تا ۲۲۰ است که ابی‌بکر و عمر از یمین و یسار آن‌حضرت متجلّی بودند و با آن‌همه تجلیل، محیی الدّین را به منبر خود بالا نموده و سخنانی به عظمت و بلندی مقام محیی الدّین فرمود تا زمینه‌ی مساعد برای دعوی خاتم الولاية المحمّدیّه [بودن] او فراهم شود و نیز همان پیمبری است که مانند کتاب فصوص الحکم را در عالم رؤیا بدو داده است تا در دسترس مردم گذارد که بدین وسیله، راه هرگونه تأویل و تصرّفات را در قرآن و حدیث برای دیگران نیز باز کند. (چند مورد از تصرّفات و تأویلات او را برای نمونه، در مطلب ششم ذکر کردیم.)



محیی الدّین (در صفحه‌ی ۶ جزء ثانی فتوحات) می‌گوید:

إِعْلَمَ أَنَّ رِجَالَ اللَّهِ فِي هَذِهِ الطَّرِيقَةِ، هُمُ الْمَسْمُونُ بِعَالَمِ
الْأَنْفَاسِ، وَ هُوَ اسْمٌ يُعْمُّ جَمِيعَهُمْ، وَ هُوَ عَلَى طَبَقَاتٍ كَثِيرَةٍ وَ أَحْوَالٍ
مُخْتَلِفَةٍ. (تا این‌که می‌گوید:) فَهَنَّهُمْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الْأَقْطَابُ وَ هُمُ

الجامعون للأحوال، و المقامات بالأصالة أو الثیابة كما ذكرنا، و قد يتوسعون في هذا الإطلاق، فيسمون قطبًا كلَّ من دار عليه مقامٌ ما من المقامات و انفرد به في زمانه على أبناء جنسه، و قد يسمّى رجلُ البلد قطبَ ذلك البلد، و شيخُ الجماعة قطبَ تلك الجماعة؛ و لكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مطلقاً من غير إضافة، لا يكون منهم في الزمان إلا واحد و هو الغوث أيضاً و هو من المقربين و هو سيّد الجماعة في زمانه، و منهم من يكون ظاهرَ الحكم و يجوزُ الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبي بكر و عمر و عثمان و عليّ^۱ و الحسن و معاوية بن يزيد و عمر بن عبدالعزيز و المتوكل، و منهم من له الخلافة الباطنة خاصّة و لاحكم له في الظاهر كأحمد بن هارون الرّشيد السّنيّ (منسوب به سبت به معنى شنبه) و كأبي يزيد البسطاميّ، و أكثر الأقطاب لاحكم لهم في الظاهر.

و منهم رضي الله عنهم الأئمّة و لا يزيدون في كلّ زمان على اثنين، لا ثالث لهما؛ الواحد عبدُ الرّبِّ، و الآخر عبد الملك، و القطب عبد الله قال تعالى: «وَ أَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَعبني مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»^[۱] و سلّم، فلكلّ رجلٍ اسمٌ إلهيٌّ يخصّه به يُدعى عبد الله، و لو كان اسمه ما كان. فالأقطاب كلّهم عبد الله، و الأئمّة في كلّ زمان عبد الملك و

۱. خوانندگان محترم متوجه باشند که محیی‌الدین نه تنها در خلافت ظاهری، خلفای ثلاثه‌ی راشدین را ذی‌حقّ و مقدّم بر علی علیه السلام می‌دانسته است؛ بلکه مقام خلافت باطنی و قطبیّت را هم - که بالاترین مقام ولایت و درجات معنویّت و معرفت و قُرب به حقّ متعال می‌داند - برای آنان به ترتیب قائل بوده تا آن‌که بعد از عثمان، برای علی علیه السلام آن مقام را قائل شده است.

عبدالرّب^۱ و هما اللذان يُخْلِفان القطب إذا مات، و هما للقطب بمنزلة الوزيرين، الواحدُ منهم مقصور على مشاهدة عالم الملكوت و الآخر مع عالم الملك.

تا این که (در صفحه ی ۸ جزء دوم) می گوید:

و منهم رضي الله عنهم الحواريون و هو واحدٌ في كلِّ زمان لا يكون فيه اثنان، فإذا مات ذلك الواحد أُقيم غيره، و كان في زمان رسول الله ﷺ الزبيرين العوام، هو كان صاحبَ هذا المقام مع كثرة أنصار الدين بالسيف. فالحواريُّ من جمع في نصرته الذين بينَ السيف و الحجّة فأعطي العلمَ و العبارة و الحجّة و أُعطي السيفَ و الشجاعة و الإقدامَ و مقاومةَ التحدّي في إقامة الحجّة على صحّة الدين المشروع، كالمعجزة التي للنبي؛ فلا يقوم بعد رسول الله ﷺ بدليله الذي يقيمها على صدقه فيما ادّعاه إلا حواريُّه فهو يرث المعجزة، و لا يقيمها إلا على صدق نبيه ﷺ هذا مقام الحواري^۲.

و منهم رضي الله عنهم الرّجبيون و هم أربعون نفساً في كلِّ زمان،

۱. در (صفحه ی ۵۷۱) جزء ثانی فتوحات، ایضاً محیی الدین می گوید: و ما من قطب إلا و له اسمٌ يختصّه زائدٌ على الاسم العامّ الَّذي له الَّذي هو عبدالله، سواء كان القطب نبياً في زمان النبوة المقطوع بها أو وليّاً في زمان شريعة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم و كذلك الإمامان لكلّ واحد منهما اسم يختصّه، ينادي به كلّ إمام في وقته هناك، فالإمام الأيسر عبد الملك و الإمام الأيمن عبد ربّه، و هما للقطب الوزيران. فكان أبو بكر رضي الله عنه عبد الملك و كان عمر رضي الله عنه عبد ربّه في زمان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إلى أن مات صلّى الله عليه وسلّم؛ فسَمّي أبو بكر عبدالله و سَمّي عمر عبد الملك و سَمّي الإمام الَّذي ورث مقام عمر، عبد ربّه؛ و لا يزال الأمر على ذلك، إلى يوم القيامة.

۲. مؤلّف می گوید: خوانندگان محترم توجه فرمایند؛ آیا هیچ شخص با اطلاع منصفی با بودن مانند علی علیّه السلام می تواند احتمال چنین مقامی را برای زبیرین عوام بدهد که این اولین رجل مکاشف (یعنی محیی الدین) به طریق قطع و کشف، برای زبیر اطلاع می دهد؟!

لا یزیدون و لا ینقصون و ہم رجالٌ حالهم القیامُ بعظمة الله، و هم من الأفراد، و هم أرباب القول الثقیل من قوله تعالى ﴿إِنَّا سَأَلْنَاكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ و سُموا رجبیون، لأنَّ حال هذا المقام لا یكون لهم إلا في شهر رجب من أوّل استهلال هلاله إلى انفصاله، ثمَّ یفقدون ذلك الحال من أنفسهم، فلا یجدونه إلى دُخول رجب من السنّة الآتیة.

و قلیلٌ من یعرفهم من أهل هذا الطریق؛ و هم متفرقون في البلاد و یعرف بعضهم بعضًا، منهم من یكون باليمن و بالشام و بديار بكر. لقیْتُ واحدًا منهم بدنیسیر من ديار بكر، ما رأیت منهم غیره؛ و كنت بالأشواق إلى رؤیتهم؛ و منهم من یبقی علیه في سائر السنّة أمرًا ما ممّا كان یكاشف به في حاله في رجب، و منهم من لا یبقی علیه شیء من ذلك.

مکاشفه‌ای از بعض اولیاء رجبیین، به نقل محیی‌الدین

و كان هذا الذي رأيت، قد أبى عليه كشف الرّوافض من أهل الشيعة سائر السنّة فكان يراهم خنازير! فيأتي الرّجل المستور الذي لا يعرف منه هذا المذهب قطّ، و هو في نفسه مؤمن به يدين به ربّه، فإذا مرّ عليه يراه في صورة خنزير، فيستدعيه و يقول له: تَبَّ إلى الله فإنّك شيعيٌّ رافضيٌّ، فيبقى الآخر متعجبًا من ذلك؛ فإن تاب و صدق في توبته رآه إنسانًا، و إن قال له بلسانه: تَبَّ و هو يضم مذهبه لا يزال يراه خنزيرًا، فيقول له: كذبت في قولك: تَبَّ، و إذا صدق يقول له: صدقت، فيعرف ذلك الرّجل صدقه في كشفه، فيرجع عن مذهبه ذلك الرّافضي!

و لقد جرى لهذا مثل هذا مع رجلين عاقلين من أهل العدالة من الشافعية، ما عرف منها قطّ التشيع و لم يكونا من بيت التشيع

أداهما إليه نظرهما، و كانا متمكّنين من عقولهما فلم يُظهِرا ذلك و أصراً عليه بينها و بين الله، فكانا يعتقدان الشؤء في أبي بكر و عمر و يتغالون في عليّ [عليه السلام]، فلما مرّا به و دخلا عليه أمر بإخراجهما من عنده، فإنّ الله كشف له عن بواطنهما في صورة خنازير و هي العلامة التي جعل الله له في أهل هذا المذهب، و كانا قد علما من نفوسهما أنّ أحداً من أهل الأرض ما اطّلع على حالهما، و كانا شاهدين عدلين مشهورين بالسنة، فقالا له في ذلك، فقال: أراكما خنزيرين و هي علامة بيّني و بين الله في من كان مذهبه هذا. فأضمرّا التوبة في نفوسهما، فقال لهما: إنكّما الساعة قد رجعتما عن ذلك المذهب، فإني أراكما إنسانين، فتعجّبا من ذلك و تابا إلى الله!

و هؤلاء الرّجبيون، أوّل يوم يكون في رجب يجدون كأنّما (صفحة ٩ جزء ثانى) أطبقت عليهم السّماء فيجدون من الثّقل بحيث لا يقدرّون على أن يطرّفوا و لا يتحرّك فيهم جارحة و يضطجعون فلا يقدرّون على حركة أصلا و لا قيام و لا قعود و لا حركة يد و لا رجل و لا جفن عين، يبقى ذلك عليهم أوّل يوم، ثمّ يخفّ في ثاني يوم قليلاً و في ثالث يوم أقلّ، و تقع لهم الكشوفات و التجليات و الاطلاع على المغيّبات؛ و لا يزال مضطجعاً مسجّياً يتكلّم بعد الثّلاث أو اليّومين، و يتكلّم معه و يقال له إلى أن يكمل الشّهر، فإذا فرغ الشّهر و دخل شعبان، قام كأنّما نشط من عقال. فإن كان صاحب صناعة أو تجارة اشتغل بشُغله و سلب عنه جميع حاله كلّه إلا من شاء الله أن يبقى عليه من ذلك شيء أبقاها الله عليه. هذا حالهم و هو حال غريب مجهول السّبب، و الذي اجتمعت به منهم كان في شهر رجب و كان في هذا الحال.

و منهم رضي الله عنهم الختم، و هو واحد لا في كل زمان بل هو
واحد في العالم، يختم الله به الولاية المحمديّة، فلا يكون في الأولياء
المحمديّين أكبر منه!

۱. مؤلف می‌گوید: مراد محیی‌الدین از این ولی منحصر در فرد در جمیع عالم-که او را اکبر اولیای محمدیین دانسته است و به‌عنوان ختم الولاية المحمديّة یا خاتم الولاية المحمديّة معرفی می‌کند- شخص خودش می‌باشد و در مواضع عدیده از فتوحات (چنان‌که در صفحات آینده، قسمتی از آن‌ها را نقل خواهیم کرد) و نیز در فصّ شیشی از فصوص الحکم، بیاناتی راجع به مقام خاتم‌الاولیاء دارد؛ ولی صاحب مقام مزبور را صریحاً معرفی ننموده و به کنایه و اشاره یاد می‌کند.

آری، در (صفحه‌ی ۳۱۹) جزء اول فتوحات، صریحاً می‌گوید:

أنا ختم الولاية دون شكّ لورث الهاشمي مع المسيح

مرادش از مع‌المسیح فقط در ختم الولاية است؛ زیرا مسیح عليه السلام را ختم الولاية المطلقه می‌داند و تنها برای خود ختم الولاية المحمديّة قائل است.

(در صفحه‌ی ۴۱۶) می‌گوید: فكننت بمكة سنة تسع و تسعين و خمس مائة فرأيت فيما يرى النائم، كأن الكعبة مبنية بلين فضة و ذهب، لبننة فضة و لبننة ذهب، و قد كملت بالبناء و ما بقي فيها شيء، و أنا أنظر إليها و إلى حُسنها، فالتفتُ إلى الوجه الذي بين الرُكن اليمانيّ و الشاميّ و هو إلى الرُكن الشاميّ أقرب، فوجدتُ موضع لبنتين (لبنة فضة و لبننة ذهب ينقص) من الحائط في الصّفين: في الصّف الأعلى ينقص لبنة ذهب و في الصّف الذي يليه ينقص لبنة فضة؛ فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللبنتين، فكننت أنا عين تينك اللبنتين و كمل الحائط و لم يبق في الكعبة شيء ينقص، و أنا واقف أنظر، و أنا أعلم أنّي واقف و أعلم أنّي تلك اللبنتين لا أشكّ في ذلك و أنّها عين ذاتي لا غيري.

فاستيقظت فحمدتُ الله تعالى و شكرته و قلت متأولاً: إنّني في الاتّباع من صني كرسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في الأنبياء (عليه السلام) و عسى أن أكون ممن ختم الله الولاية بي، و ما ذلك على الله بعزيز!

و ذكرتُ حديث النبي (صلى الله عليه وآله) في ضربه المثل بالحائط، و أنّه كان تلك اللبنة، فقصصتُ رؤيائي على بعض علماء هذا الشان بمكة من أهل تَوَزَّر، فأخبرني في تأويلها بما وقع لي، و ما سمّيت له الرائي من هو.

مرادش از حديث النبي حدیثی است که در صحاح عامه ضبط است. در صحیح مسلم، از جابرین عبدالله نقل می‌کند که پیغمبر (صلى الله عليه وآله) فرمود: «مَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا فَأَكْمَلَهَا وَ

ثم ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من آدم إلى آخر ولي و هو عيسى عليه السلام هو ختم الأولياء كما كان ختم دورة الملك؛ فله يوم القيامة حشران يحشر في أمة محمد ﷺ و يحشر رسولاً مع الرسل ﷺ... (تا این که در صفحه ۲۱ جزء دوم فتوحات می گوید):
و منهم رضي الله عنهم: المحدثون و عمر بن الخطاب رضي الله عنه منهم، و كان في زماننا منهم أبو العباس الخشاب... و هم صنفان: صنفٌ يحدّثه الحق من خلف حجاب الحديث. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ و هذا الصنف على

←

أحسنها إلا موضع لبنة فجعل الناس يدخلونها و يتعجبون منها و يقولون: لولا موضع اللبنة! [آن گاه می گوید:] قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «فأنا موضع اللبنة، جئت فختمت الأنبياء.»
و در فص شیشی از فصوص الحکم می گوید: و لما مثل النبي صلى الله عليه وآله وسلم النبوة بالحائط من اللبن و قد كمل سيوى موضع لبنة، فكان صلى الله عليه وآله وسلم تلك اللبنة غير أنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يراها إلا - كما قال - لبنة واحدة، و أما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا فيرى ما مثله به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و يرى في الحائط موضع لبنتين و اللبنتان من ذهب و فضة، فيرى اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما و يكمل بهما لبنة ذهب و لبنة فضة، فلا بد أن يرى نفسه تنطع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين فيكمل الحائط.

و السبب الموجب لكونه رأها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر و هو (أي كونه تابعاً) موضع اللبنة الفضية و هو ظاهره و ما يتبعه فيه من الأحكام (أي موضع اللبنة الفضية صورة متابعه خاتم الأولياء لخاتم الرسل و صورة ما يتبعه فيه من أحكام الشرع) كما هو أخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه (أي خاتم الأولياء تابع للشرع ظاهراً كما أنه أخذ عن الله باطناً لما هو متبع فيه بالصورة الظاهرة) لأنه يرى الأمر على ما هو عليه، فلا بد أن يراه هكذا (أي لأنه مطلع على ما في العلم من الأحكام الإلهية و مشاهد له و لا بد أن يراه و يشاهده و إلا لم يكن خاتماً) و هو موضع اللبنة الذهبية في الباطن؛ فإنه يأخذ من المعين الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول. فإن فهمت ما أشرت إليه فقد حصل لك العلم النافع.

تفسیرهای بین هلالین از شرح قیصری مأخوذ است.

ادلّه‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود/۲۳۵

طبقات كثيرة، و الصنف الآخر تحدّثهم الأرواح الملكيّة في قلوبهم و أحيانا على آذانهم، و قد يُكتب لهم و هم كلّهم أهل حديث... (تا این که در صفحه‌ی ۲۴ می‌گوید):

و من الأولياء أيضاً: الصّديقون رضي الله عن الجميع تسوّاهم الله بالصّدّيقية، قال تعالى في الذين آمنوا بالله و رسوله: ﴿... أُولَئِكَ هُمُ الصّدّيقون﴾... فليس بين النّبوة التي هي نبوة التشريع و الصّدّيقية مقام و لا منزلة، فمن تخطّى رقاب الصّدّيقين وقع في النّبوة الرّساليّة، و من ادّعى نبوة التشريع بعد محمد ﷺ فقد كذب، بل كذب و كفر بما جاء به الصادق رسول الله ﷺ غير أنّ تمّ مقام القربة، و هي النّبوة العامّة لا نبوة التشريع فيثبتها نبيّ التشريع، فيثبتها الصّدّيق لإثبات النّبويّ المشرّع إيّاها، لا من حيث نفسه و حينئذ يكون صديقاً كمسألة موسى و الخضر و قتي موسى الذي هو صديقه... (تا این که در صفحه‌ی ۲۵ می‌گوید):

و هذا المقام الذي أثبتناه بين الصّدّيقية و نبوة التشريع الذي هو مقام القربة- و هو للأفراد هو دون نبوة التشريع في المنزلة عند الله، و هو المشار إليه بالسّر الذي وقر في صدر أبي بكر ففُضّل به الصّدّيقين، إذ حصل له ما ليس من شرط الصّدّيقية و لا من لوازمها.

از نتایج مکاشفات محیی‌الدین

فليس بين أبي بكر و رسول الله ﷺ رجل^۱ لآته صاحب

۱. و در (صفحه‌ی ۲۶۰) جزء دوم فتوحات نیز می‌گوید: الباب الحادي و الستون و مائة في

صدیقیته و صاحب سرّ، فهو من كونه صاحب سرّ بين الصديقيته و
نبوة التشريع و يشارك فيه، فلا يفضل عليه من يشاركه فيه، بل هو
مساو له في حقيقته، فافهم ذلك.

محيی الدین در جزء ثانی فتوحات (صفحه ۴۹) می گوید:

فإن قلت: و من الذي يستحق خاتم الأولياء كما يستحق
محمد صلى الله عليه وآله وسلم خاتم النبوة؟ فلنقل في الجواب: الختم
ختمان: ختم يختم الله به الولاية مطلقاً و ختم يختم الله به الولاية
المحمدية. فأما ختم الولاية على الإطلاق فهو عيسى عليه السلام فهو الولي
بالنبوة المطلقة في زمان هذه الأمة، و قد حيل بينه و بين نبوة (هذا
خل) التشريع و الرسالة، فينزل في آخر الزمان وارثاً خاتماً لا ولي
بعده بنبوة مطلقة، كما أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم خاتم النبوة لا
نبوة تشريع بعده و إن كان بعده مثل عيسى من أولي العزم من الرسل
و خواص الأنبياء، و لكن زال حكمه من هذا المقام لحكم الزمان
عليه الذي هو لغيره، فينزل ولياً ذا نبوة مطلقة يشركه فيها الأولياء
المحمديون، فهو متا و هو سيّدنا. فكان أول هذا الأمر نبي و هو آدم و
آخره نبي و هو عيسى، أعني نبوة الاختصاص، فيكون له يوم
القيامة حشران، حشر معنا و حشر مع الرسل و الأنبياء.

و أما ختم الولاية المحمدية فهو لرجل^۱ من العرب، من أكرمها

←

المقام الذي بين الصديقيته و النبوة، و هو مقام القرية (سپس اشعاری می گوید تا این که منتهی می شود):

فليس بين أبي بكر و صاحبه - إذا نظرت إلى ما قلته - رجل
هذا الصحيح الذي دلت دلائله في الكشف عند رجال الله إذ عملوا

۱. هم چنان که قیصری شارح فصوص الحکم در شرح فص شیخی می گوید، مراد محیی الدین

از این عبارات، اشاره به خودش می باشد.

أصلاً و بدءاً و هو في زماننا اليومَ موجودٌ، عرفت به سنة خمسٍ و تسعين و خمس مائة و رأيت العلامة التي قد أخفاها الحقُّ فيه عن عيون عباده و كشفها لي بمدينة فاس حتى رأيتُ خاتم الولاية منه و هي الولاية الخاصّة لا يعلمها كثير من الناس و قد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقّق به من الحقِّ في سرّه.

و كما أنّ الله ختم بمحمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم نبوة الشرايع كذلك ختم الله بالختم المحمديّ الولاية التي تحصل من الورث المحمديّ لا التي تحصل من ساير الأنبياء، فإنّ من الأولياء من يرث إبراهيم و موسى و عيسى، فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمديّ و بعده فلا يوجد وليٌّ على قلب محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم. هذا معنى خاتم الولاية المحمديّة، و أمّا ختم الولاية العامّة الذي لا يوجد بعده وليٌّ فهو عيسى عليه السلام.

وى (در صفحه ۵۰ جزء ثانى) مى گوید:

فإن قلت: ما سبب الخاتم و معناه؟ فنقول في الجواب: كمال المقام سببه و المنع و الحجر معناه، و ذلك أنّ الدنيا لما كان لها بدءٌ و نهاية و هو ختمها، قضى الله سبحانه أن يكون جميع ما فيها بحسب نعتها له بدءٌ و ختام، و كان من جملة ما فيها تنزيل الشرايع، فختم الله هذا التنزيل بشرع محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم فكان خاتم النبيين، و كان الله بكلّ شيء عليماً. و كان من جملة ما فيها الولاية العامّة و لها بدءٌ من آدم فختّمها الله بعيسى، و كان الختم أيضاً هي البدء؛ «إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم» فختم بمثل ما به بدأ، فكان البدء لهذا الأمر نبيّ مطلق و ختم به أيضاً.

و لما كانت أحكام محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم عند الله تخالف أحكام سائر الأنبياء و الرّسل في البعث العامّ و تحليل الغنائم و طهارة الأرض و

اتَّخَذَهَا مَسْجِدًا وَأُوتِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ نُصِرَ بِالْمَعْنَى (و هو الرُّعْب) و
 أُوتِيَ مَفَاتِيحَ خَزَائِنِ الْأَرْضِ وَ خَتَمَتْ بِهِ النَّبُوءَةَ، عَادَ حَكْمُ كُلِّ نَبِيٍّ
 بَعْدَهُ حَكْمَ وَلِيِّ، فَأَنْزَلَ فِي الدُّنْيَا مِنْ مَقَامِ اخْتِصَاصِهِ، وَ اسْتَحَقَّ أَنْ
 يَكُونَ [لِلوَلَايَةِ الْخَاصَّةِ خَتَمٌ يُوَاطِي اسْمَهُ اسْمَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ] وَ سَلَّمَ
 وَ يَجُوزُ خَلْقُهُ وَ مَا هُوَ بِالْمَهْدِيِّ الْمُسَمَّى الْمَعْرُوفِ الْمُنْتَظَرِ، فَإِنَّ ذَلِكَ
 مِنْ سَلَالَتِهِ وَ عَتْرَتِهِ وَ الْخَتَمُ لَيْسَ مِنْ سَلَالَتِهِ الْحَسِّيَّةِ وَ لَكِنَّهُ مِنْ
 سَلَالَةِ أَعْرَاقِهِ وَ أَخْلَاقِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ] وَ سَلَّمَ^۱. أَمَا سَمِعْتَ اللهُ يَقُولُ-
 فِيمَا أَسْرَنَا إِلَيْهِ-: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾؟ وَ جَمِيعَ أَنْوَاعِ الْمَخْلُوقَاتِ فِي
 الدُّنْيَا أُمَمٌ، وَ قَالَ: ﴿كُلُّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ فِي أَثَرِ قَوْلِهِ ﴿...﴾
 يُوَجِّعُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ يُوَجِّعُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ
 كُلُّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ فَجَعَلَ لَهَا خَتَامًا وَ هُوَ انْتِهَاءُ مَدَّةِ الْأَجَلِ
 ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ فَمَا مِنْ نَوْعٍ إِلَّا وَ هُوَ أُمَّةٌ، فَافْهَمْ مَا
 بَيَّنَّاهُ لَكَ، فَإِنَّهُ مِنْ أَسْرَارِ الْعَالَمِ الْمَخْزُونَةِ الَّتِي لَا تُعْرَفُ إِلَّا مِنْ طَرِيقِ
 الْكَشْفِ، وَ اللهُ ﴿يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَ إِلَى طَرِيقِ مُسْتَقِيمٍ﴾.

مؤلف می‌گوید: نقل کلمات و تحقیقات و مکاشفات محیی‌الدین و
 مکاشفات بعض پیروان مکتب او به مقتضای حوصله‌ی این تألیف مختصر، برای
 نمونه بس است (و در مطلب ششم کتاب نیز نمونه‌ی مختصری از تأویلات و
 تفسیرات قرآنی‌هی محیی‌الدین ذکر شد)؛ هر کس طالب بیش‌تر باشد و وقت
 بی‌کار داشته باشد، از مطالعه‌ی فتوحات مکیّه، مطالب بیش‌تر به دست خواهد
 آورد؛ چنان‌که هر کس بخواهد درباره‌ی شخصیت حقیقی و مقامات واقعی
 خلفاء راشدین تحقیقات صحیح مفصلی به دست بیاورد، می‌داند به عوض

۱. مراد محیی‌الدین از این عبارات، اشاره به خودش می‌باشد (هم‌چنان‌که قیصری در شرح

فص شیخی می‌گوید) و اسم محیی‌الدین محمد بوده است.

نوشته‌های محیی‌الدین، به کتبی مانند کتاب شریف عبقات الأنوار و کتاب شریف الغدير باید مراجعه نماید.

و ما مناسب مقام و حوصله‌ی این کتاب، فقط فصل مختصری در اشاره به شخصیت خلفاء از کتاب علم‌الیقین حکیم عارف ملامحسن فیض می‌آوریم:
[وی] در (صفحه‌ی ۱۶۷) کتاب علم‌الیقین می‌گوید:

إِعْلَمَ أَنَّ جَمِيعَ الْاِخْتِلَافَاتِ الَّتِي وَقَعَتْ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي
الدِّينِ، وَ افْتِرَاقِهِمْ إِلَى نَيْفٍ وَ سَبْعِينَ، وَ مَشَاجِرَاتِهِمْ وَ مُقَاتَلَاتِهِمْ وَ
حُرُوبِهِمْ وَ غَزَوَاتِهِمْ وَ تَسَلُّطَ الظُّلْمَةِ وَ الْأَشْرَارِ مِنْهُمْ عَلَى الصَّالِحِينَ وَ
الْأَبْرَارِ وَ تَقَلُّبُ سُلْطَانِ الْجُورِ مِنْهُمْ فِي الْبِلَادِ وَ الْأَقْطَارِ، كُلُّ ذَلِكَ إِنَّمَا
نَشَأَ مِنْ ظُلْمِ هَؤُلَاءِ الظُّلْمَةِ ... سَيِّئِ الْأَوْلِيَّيْنَ، فَإِنَّهُمْ إِذْ عَدَلُوا بِالْأَمْرِ عَنِ
أَهْلِهِ وَ اسْتَقَلُّوا بِهِ مِنْ دُونِهِمْ تَشَوَّقَتْ إِلَيْهِ نَفُوسُ أَرَاذِلِ الْمُنَافِقِينَ، وَ
اجْتَرَأَتْ عَلَيْهِ زَنَاقَةُ بَنِي أُمَيَّةِ الْمَلْحِدِينَ، مِثْلَ مَعَاوِيَةَ وَ يَزِيدَ وَ
بَنِي مِرْوَانَ ... لِأَسِيِّمٍ وَ قَدْ مَهَّدُوا لَهُمُ بِالْتَّمَكِينِ بَعْدَ التَّاسِيْسِ، وَ لَوَّهْمُ
الْوَلَايَاتِ، وَ عَقَدُوا لَهُمُ الْأَلْوِيَّةَ وَ الزَّيَايَاتِ، وَ بَاغَوْا فِي إِبْعَادِ أَهْلِ
الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامِ وَ خَوَاصِّهِمْ عَنْهَا؛ وَ آلَ الْأَمْرِ إِلَى بَنِي الْعَبَّاسِ السَّالِكِينَ
مَسَالِكَ أُلْتِكِ الْأَرْجَاسِ، وَ ظَهَرَتْ عِلْمَاءُ الشُّوْءِ الضَّالُّونَ الْمَضْلُونُ كُلُّ
يَدْعُو النَّاسَ إِلَى نَفْسِهِ، حَتَّى خَفِيَ الْحَقُّ وَ أَهْلُهُ مِنْ أَلِي الْعِصْمَةِ وَ
الرِّشَادِ، وَ تَاهَ النَّاسُ فِي بَيْدَاءِ جَهَالَاتِهِمْ، وَ ضَلُّوا عَنِ الطَّرِيقِ الْقَوِيمِ،
فَافْتَرَقَتْ أَحْزَابٌ وَ انشَعَبَتْ فِي بَدْعٍ وَ أَهْوَاءٍ، فَصَارَ الْأَمْرُ إِلَى مَا تَرَى.
وَ إِلَى هَذَا أَشَارَ دَعْبَلُ الْخُرَاعِيِّ حَيْثُ قَالَ:

وَ مَا سَهَّلَتْ تِلْكَ الْمَذَاهِبَ فِيهِمْ عَمَلَى النَّاسِ إِلَّا بَيْعَةُ الْفَلَتَاتِ
وَ تَظْلُمَاتُ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامِ مِنْ أَعْمَالِ هَؤُلَاءِ - أَبْعَدَهُمُ اللَّهُ - وَ
نَسْبَةُ مَا جَرَى عَلَيْهِمْ مِنَ الظُّلْمِ وَ الْجُورِ وَ غَضَبِ الْحَقُوقِ عَلَى طَوْلِ

المدة إليهم معلومٌ شايح، و نِعَم ما قيل: أَنَّ الحُسَيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أُصِيبَ فِي يَوْمِ السَّقِيفَةِ، وَ قَالَ مَوْلَانَا الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا مِنْ مِحْجَمَةٍ دَمٍ أُهْرِيقَتْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا وَ فِي أَعْنَاقِهِمَا» (رواه في الكافي) وَ ذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ ظَالِمٍ تَأَخَّرَ عَنْهُمْ فَإِنَّمَا هُوَ بِظُلْمِهِمُ اقْتَدَى وَ فِي بَيْدَاءِ ضَلَالَتِهِمْ هَامٌ وَ غَوَى، وَ كُلُّ مَا تَعَطَّلَ فِي حُدُودِ اللَّهِ وَ ضَاعَ مِنْ حَقُوقِ اللَّهِ أَوْ حَصَلَ بِهِ نَقْصٌ فِي الدِّينِ أَوْ حِيفَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فَعُهِدَتْهُ عَلَيْهِمْ وَ تَبِعَتْهُ لَدَيْهِمْ وَ هُمْ عَنْهُ مَسْئُولُونَ وَ بِهِ مَطَالِبُونَ بَيْنَ يَدَيِ الحَكَمِ العَدْلِ الَّذِي لَا يَجُورُ وَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَكْنُونٌ وَ لَا مَسْتُورٌ ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ وَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ ... الخ

و از واضحات عقلی و نقلی است که قرب و بُعد بندگان به خداوند متعال و رسول اکرم ﷺ، به تقوی و عدم تقوای آنان بستگی تام دارد. حق متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾

﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُتَّكِرِينَ كَالْمُجْرِمِينَ؟ * مَا لَكُمْ، كَيْفَ

تَحْكُمُونَ؟﴾

﴿أَفَرَأَيْتَ كَانَ مِنْ أُمَّةٍ قَدِ انْتَهَى لَهَا الْيَقِينُ فَاسْتَوَى؟ لَا يَسْتَوُونَ﴾

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ؛ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ

مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا، إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ ...

و نیز می‌فرماید:

﴿قُلْ: هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؟ إِنَّمَا

يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

﴿يَرَفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا العِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾

آیا اتقی الناس در میان امت که بود تا در ولایت معنوی، اولین جانشین رسول الله ﷺ گردد؟ آیا رسول اکرم ﷺ که را بیش تر از همه، به تعلیم علوم و معارف الاهی اختصاص داد و اعلم در میان امت، بعد از رسول اکرم ﷺ که بود؟

جواب این قبیل سؤالات را از مکاشفات محیی الدین به دست آورید! آری؛ ممکن است از جانب طرفداران محیی الدین، یک پاسخ خنده‌آوری داده شود که پیغمبر اکرم ﷺ شریعت را به علی علیه السلام سپرد؛ ولی طریقت را به ابی بکر؛ از این جهت، او صاحب مقام سرّ و قربت و مقام صدیقیت و مقام قطبیت بعد رسول اکرم ﷺ گردید؛ همان طور که صوفیان شیعه- که سلسله‌ی مشایخ خود را به واسطه‌ای غیر از امام متأخر، به یکی از ائمه‌ی سابق می‌رسانند- باید بگویند که: امام سابق، شریعت را به امام بعد خود داده؛ ولی طریقت را به امثال حسن بصری سپرده است!

اینک می‌گوییم: قطب مکاشفی چون محیی الدین- که خود او و بعضی دیگر او را سرآمد همه‌ی اولیا و قطب العارفین و صاحب مقام خاتم الولاية المحمدیة و ولایت او را مظهر تامّ و مجمع ولایت جمیع اولیای الاهی دانسته‌اند و حتی عرفاء شیعه به او با نظر تجلیل می‌نگرند و به سخنانش در مطالب استناد می‌کنند- مکاشفات و تحقیقاتش در تشخیص رجال الله و اولیای الاهی و اقطاب معرفت و مقرّبین حقّ متعال و تعیین درجات آنان، به این نتیجه رسید که ابوبکر اولین رَجُل الاهی بعد از پیغمبر ﷺ و صاحب مقام سرّ و قربت و مقام صدیقیت و قطبیت شناخته شود و عمر، دومین رَجُل الاهی و ولیّ خدا بعد از رسول اکرم ﷺ و امام و وزیر روحانی در زمان پیغمبر ﷺ و صاحب مقام محدثیت و قطبیت از بین تمام اولیای الاهی در زمان خلافت خود معرفی شود و عثمان نیز به مقام قطبیت و سرآمد و والاتر همه‌ی اولیای زمان خلافتش ظاهر شود و [کسی] چون متوکّل نیز به مقام قطبیت برسد و زبیر بن عوّام به مقام حواریت اختصاصی دین خدا از میان تمام اولیای زمان خود معرفی گردد و

شیعیان علی علیه السلام به صورت خنزیر شناخته شوند!

آیا با این وصف، دیگر به تحقیقات و گفته‌های محیی‌الدین و پیروان او درباره‌ی توحید- که به درجات، والاتر از تشخیص درجات اولیاء الله و عالی‌ترین مطالب و مسائل الاهی است- چگونه می‌توانیم اعتبار و اعتماد بنماییم؟ و چه اطمینان و وثوقی به رحمانی بودن مکاشفات امثال او پیدا می‌شود؟ و چه انتظار صدقی به تفاسیر و تأویلات و توجیهاات او در قرآن و حدیث و مکاشفاتش می‌توان داشت؟ و چه مجوز شرعی یا عقلی خواهیم داشت که برای کسب کمال معرفت و قرب الاهی، به روش و طریقت تصوّف و عرفان و تحت نظر اقطابی مانند محیی‌الدین سیر و سلوک نماییم؟

پس- همان‌طور که قبلاً هم گفته‌ایم- ما را جز به پیروی از دو حجّت بزرگ، یکی باطنی، یعنی عقل فطری- تا آن‌جا که راه دارد- و دیگر حجّت ظاهری، یعنی قرآن و حدیث، طریق هدایت و چاره‌ای نیست.

و در خاتمه‌ی مبحث، ناگفته نماند که مراد ما در انتقاد از کشف و شهود، انتقاد از همان امری است که در دست امثال اولیای صوفیه به نام کشف و شهود است؛ نه این‌که مراد انتقاد حتّی از کشف حقیقی است. واضح است که به فضل و عنایت خداوند متعال، برای بنده‌ای از بندگان خاصّ او، مثلاً نبی یا وصیّ منصوب او، کشف و شهود در هر امری که نصیب شود، آن مُصیب و مطابق واقع و حجّت خواهد بود.

۱. ناگفته نماند که بعض طرف‌داران مکتب محیی‌الدین، در جواب این‌گونه انتقادات به امثال محیی‌الدین، گاه عبارت و سخنی را نسنجیده القاء می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: محیی‌الدین فوق این حرف‌ها بوده است! پیداست که این مدافعان می‌خواهند روی آن مبنای صلح کل- که در مطلب پنجم این کتاب از نظر صوفیه و عرفاء نقل کردیم- دفاع کرده باشند: "کفر و ایمان نیست آن‌جایی که اوست؛ ولی یا نفهمیده یا نخواستند بفهمند که آن مبنای بنا بر فرض صحّت، از این‌گونه کلمات محیی‌الدین- که نظر به کثرت و به تعیین مقامات و مراتب کثرات است و درجات و مقامات را بر خلاف حقیقت و واقع، تعیین و قضاوت می‌نماید- هرگز رفع انتقاد نمی‌کند.

مبحث دوم، برهان

مقدمه: علم به حقایق اشیاء متعذر است

مقدمه می‌گوییم: باید دانست که بسیاری از بزرگان علم و فلسفه و عرفان (از مسلمین و غیر مسلمین، شرقی و غربی) تصریح نموده‌اند که علم به حقایق اشیاء، اساساً برای بشر میسر نیست و علم و عقل و ادراکات بشر قاصر از آن است که بتواند به درستی به حقیقت اشیاء واقف بشود. آنچه ممکن است، تنها علم به ظواهر اشیاء و خواصّ و أعراض آنهاست.

و حتی بزرگان عرفایی که مدّعی درک حقیقت شده‌اند تصریح نموده‌اند که تنها به ریاضت از طریق مکاشفه، به حقایق رسیده‌اند؛ نه از طریق علم و عقل و برهان و گفته‌اند: علم به حقایق از طریق نظر و برهان متعذر است (و حکم مکاشفات آنان نیز در مبحث گذشته، برای ما روشن شد که چگونه است).

و برای نمونه، کلمات مختصری از چند تن نقل می‌شود:

۱- [ال] شیخ الرئیس بوعلی سینا در تعلیقات^۱ می‌گوید:

إنَّ الوقوفَ علی حقایق الأشياء لیس فی قدرة البشر، و نحنُ
لا نعرفُ من الأشياء إلا الخواصّ و اللّوازم و الأعراض. و لا نعرفُ
الفصولَ المقوّمةَ لكلِّ واحدٍ منها الدّاخلَةَ علی حقیقته بل نعرفُ أنّها
أشياء لها خواصّ و أعراض؛ فإنّا لا نعرف حقیقة الأوّل و لا العقل و
لا النّفّس و لا الفلک و لا التّار و الهواء و الماء و الأرض، و لا نعرفُ
أيضاً حقایق الأعراض.

و مثال ذلك أنّا لا نعرفُ حقیقة الجوهر، بل إنّما عرفنا شیئاً له
هذه الخاصّة و هو أنّه الموجودُ لا فی موضوع و هذا لیس حقیقته؛ و
لا نعرفُ حقیقة الجسم، بل نعرف شیئاً له هذه الخواصّ و هي الطّول

۱. نقل از جلد اوّل اسفار صدرالمتألّهین، صفحه‌ی ۹۷.

و العرض و العمق؛ و لانعرف حقيقة الحيوان، بل إنما نعرف شيئاً له خاصية الإدراك و العقل، فإنَّ المدركَ الفَعَّالَ ليس هو حقيقة الحيوان بل خاصيته و لازم له، و الفصلُ الحقيقيُّ لاندركه.

و لذلك يقع الخلافُ في مهيات الأشياء لأنَّ كلَّ واحد يُدرك غيرَ ما يُدركه الآخر، فحكَمَ بمقتضى ذلك اللّازم... إلى آخر كلامه.

۲- محمّد بن حمزة الشهير بابن الفَنَارِيِّ الحنفيّ در مصباح الأُنس بين المعقول و المشهود في شرح مفتاح غيب الجمع و الوجود (تأليف صدرالدّين قونوي) می‌گوید:

الفصل الثالث في تبين منتهى الأفكار و تعيين ما يسلكه أهل الاستبصار. معرفة حقايق الأشياء - على ما هي عليه في علم الله تعالى - بالأدلة النظرية متعدّدة لوجوه مستنبطة من كلام الشّيخ (مرادش شيخ صدرالدّين قونوي است).

سپس برای دعویّ تَعذُّر مزبور، نُه وجه مفضلاً ذکر می‌کند که از آن جمله است:

(الف) اختلاف الآراء المتناقضة مع عدم قدرة أحدها على إبطال دليل الآخر، دليل (على) أن لا تعويل على نظره أيضاً مع أن أحدها باطل قطعاً، فحصل الاحتمال في كلِّ دليل.

(ب) الناظر كثيراً ما يعوّل على نظره برهته مديدة ثمّ يطلع هو، أو من بعده على خلله فيرجع، فهذا الاحتمال يتحقّق في كلِّ نظريّة كان سبب التّعويل أو سبب الرجوع، فلا اتكال على شيء منها.

(ج) إنَّ أقرب الحقايق إلى الإنسان نفسه و لا يُدرك كنهها، فكيف بغيرها؟!

(د) اعترف أهل الميزان بأشْرهم أن البسائط لا تُحدّ و الرّسم لا يعرف كنه الحقيقة و معرفة المركّب فرع معرفة بسائطه، إذ كلُّ مركّب ينحلُّ إليها في الوجودين الذّهنيّ و الخارجيّ بحسب التّركيب،

و إذ لا موقوفَ علیه فلا موقوف، فلا علمَ بالحقایق أصلاً.

و در ذیل بعض وجوه می‌گوید:

فالعلمُ بالحقایق متعذّرٌ إلا من الوجه الخاصّ بارتفاع حکم
النّسب و القیود الکوئیّة من العارف حال تحقّقه بمقام کنتُ سمعَه و
بصرَه (مرادش حال کشف فنّاء عرفانی است).

... تا این‌که می‌گوید:

و قد قال الشَّیخ (صدرالدِّین [ال] قونوی): لَمَّا اتَّضَحَ لِأَهْلِ
البصائر أنَّ لتحصیل المعرفةِ الصحیحَةِ طریقَین: طریقُ البرهان
بالنّظر، و طریقُ العیان بالكشف و حالُ المرتبةِ النّظریّةِ، قد استبان
أَنَّها لا تصفو عن خلل و علیّ تسلیمه لا تعمُّ، فتعیّن الطریقُ الآخرُ.
محشّی کتاب هم در شرح کلمه‌ی لا تعمُّ عبارت شیخ می‌گوید:

بِحیث یشتمل جمیع الموارد و الأمور کالحقایق البسیطة و

نحوها ممّا یرجع إلى معرفة المبدء و المعاد.

۳- کانت فیلسوف شهیر آلمانی^۱ می‌گوید:

۱. کانت (Immanuel Kant) در ۱۷۲۴ میلادی، در کونیگسبرگ (Koenigsberg) از شهرهای آلمان) متولد شده است. پدرش شغل سراجی داشت و پدر و مادرش هر دو مردمانی مقدّس و مهذب بودند. تمام مدّت هشتاد سال زندگانی را به دانش‌جویی و دانش‌آموزی و تألیف و تصنیف گذرانید و هیچ کار دیگر حتّی مسافرت هم نکرد. عمر خویش را وقف علم و حکمت نموده بود و از کسانی بوده است که از دانش‌جویی، جز دریافت حقیقت، منظوری نداشت و از خودنمایی و شهرت‌طلبی و کسب جاه و مال، یک‌سره دور بوده است و جز آن‌چه حقیقت می‌دانسته نمی‌گفته و نمی‌نوشته است. فلسفه‌اش در روزگار خود او، در سراسر خاک آلمان، قبول عامّه یافت و به‌زودی به کشورهای دیگر نیز تجاوز کرد. آثار قلمی او بسیار و حدود هفتاد - هشتاد رساله و کتاب بزرگ و کوچک است. در اکثر مسائل علمی و ریاضی و طبیعی و جغرافیای طبیعی و زمین‌شناسی و هیئت و آثار جوّ و منطق و الاهیات و دیانت و سیاست، چیز نوشته است؛ ولیکن مهم‌ترین آثار او در نقّادی عقل و فلسفه است و

فهم و عقل ما از موجودات به وسیله‌ی حسّ و تجربه فقط ظهورات و عوارض و حادثات را درک می‌کند و دست فهم و عقل ما از شناختن ذوات و حقایق آن‌ها کوتاه است و ادراک ما نسبت به عوارض هم به وجهی است که شرایط ذهن ما اقتضا دارد و واقع و نفس‌الامر را نمی‌دانیم چیست و به عبارت دیگر، علم ما بر حادثات و عوارض به این وجه نیست که ادراک ما بر آن‌ها منطبق شود؛ بلکه آن‌ها بر ادراک ما منطبق می‌شوند و معلومات ما آن قسم است که ذهن ما اقتضا دارد و انسان امور را آن‌سان که ذهنش می‌سازد درک می‌کند و قسم دیگر میسرش نیست.

می‌گوید:

من نه سوفسطایی‌ام و نه اصالت تصوّری؛ نه نفی موجودات می‌کنم و نه منکر حقایق‌ام. من در عقل انسان، صراف می‌کنم و میزانش را می‌سنجم و حدودش را تعیین می‌کنم تا معلوم شود که دست عقل به کجا می‌رسد و به کجا نمی‌رسد.

اشتباهی [را] که فیلسوفان جزمی درباره‌ی تحقیق ذوات، به قوه عقل دارند، می‌توان نظیر اشتباهی دانست که کودکان درباره‌ی کناره‌ی افق دارند که آن را پایان سطح زمین می‌انگارند و چنین می‌پندارند که آن‌جا آسمان به زمین پیوسته است؛ اما هرچه بکوشند که به آن برسند، دورتر می‌روند و این اشتباهی است که عقل هیچ‌کس از آن مصون نیست؛ مگر این‌که نقّادی پیش بیاید و رفع اشتباه نماید.

انسان که ذهن او اموری را که برتر از حسّ و والاتر از مورد تجربه باشد، وجدان نمی‌کند و فهم و عقل او (جز این‌که از وجدانیات حسّی و تجربی انتزاع کلیّات کند) کاری نمی‌تواند و ادراک بیش‌تری به خارج ندارد. فلسفه ساختن او با این مقدار معلومات، در باب حقایق ذوات و مجردات، نظیر ادّعای همان

←

آن‌ها شامل فلسفه‌ی خاصّ او می‌باشند و مایه‌ی شهرت عظیم او گردیده‌اند. (شرح زندگانی کانت و نیز کلمات او به طریق اختصار و بیان حاصل مراد از ترجمه‌ی فروغی مأخوذ است.)

کبوتری است که بخواهد بیرون از هوا پرواز کند و مانند این است که کسی بخواهد کاخی بسازد که سر بر آسمان آورد؛ اما بیش از کفاف یک خانه‌ی متعارفی، مصالح ساختمانی ندارد و نیز مانند آن است که کسی بخواهد با نردبان به آسمان برود یا از سایه‌ی خود فراتر بجهد. کسانی که این ادعا را دارند اشتباهشان از این است که قوانین و مقتضیات عقل خود را، قوانین حقیقت امور می‌انگارند.

و بالجمله، کانت در تحقیقاتش، حدود قوه‌ی علمیّه و عقلیه‌ی انسان را برای خود معلوم ساخت و بیان نمود که دست عقل از شناختن ذوات و حقایق آن‌ها کوتاه است و در آن امور، ساختن فلسفه‌ی اولی و جزم در آن، به‌وسیله‌ی عقل نظری ممکن نیست؛ اما توجه کرد که در مجردات و ذوات و حقایق- اگر از راه عقل نظری، جزم به امور و اثبات آن‌ها میسر نیست- جزم به انکار هم نمی‌توان کرد؛ بلکه آن‌ها عقلاً محتمل‌اند و از راه دیگر، یعنی از راه عقل عملی، جزم به اثبات آن‌ها میسر می‌شود (مراد کانت از عقل عملی آن جنبه از عقل است که اراده‌ی انسان را بر عمل نیک برمی‌انگیزد و از عمل بد باز می‌دارد) و لذا در اواخر عمر، به تحقیق این امر می‌پرداخت و در این‌باره چند رساله و کتاب بنوشت.

نصیحت مؤلف

پس از ذکر این مقدمه، مؤلف نصیحت می‌گوید:

چون دیدیم بوعلی و قونوی و کانت و ده‌ها امثال آنان به عجز و نقص عقل و فهم خود (از این‌که بتوانند هر امر و حقیقتی را ادراک بنمایند) اعتراف نمودند و تصریح کردند که ادراکات بشر محدود است [و] نمی‌تواند به همه‌جا دست‌اندازی کند و همه‌چیز را به فکر خود بفهمد و ما هم- که به خودمان مراجعه نموده و در خود فرو رفتیم- اجمالاً مطلب را راست و درست یافتیم، پس اگر باز، خود اینان را در مورد دیگر و یا امثال اینان را دیدیم که با شتاب هر چه تمام‌تر، به هر چیز و هر حقیقت، دست‌اندازی کرده و در آن، به فکر خود

بحث‌ها نموده و به فوریت و با رعد و برق، به نام نتیجه و مقتضای برهان عقلی^۱ احکام قطعی درباره‌ی آنها صادر می‌کنند (مثلاً، حقیقت ارواح چیست؛ حقیقت ملائکه چیست؛ حقیقت افلاک چیست؛ بدو خلقت ارواح کجا و چه زمان است؛ اوّل ما خَلَقَ الله چه بوده؛ چگونه کثرت در عالم پیدا شده؛ عوالم وجودی چند است؛ مأل و رجوع این موجودات به کجا و چگونه است؛ ناشدنی است که خدای جهان در مرتبه‌ی واحد، بیش از یک موجود بسیط خلق نماید؛ خالق متعال باید با مخلوقش هم‌سنخ باشد؛ علم حقّ متعال چگونه است؛ اراده و مشیت او چیست؛ غرض او از خلقت چه بوده؛ خالقیت او چگونه است ...) و دیدیم گاه مطالب را (خصوصاً تابعین آنان) چنان با حرارت و محکم ادا می‌نمایند که گویی مدّت‌های متمادی بر ذات خدای متعال، اشراف داشته و ذات او را چند بار تشریح نموده‌اند و در مقام خلقت هم، پیوسته با خداوند همراه و کاملاً حاضر و ناظر اعمال او بوده‌اند (!). در عین حالی که ما باید پیوسته به دیده‌ی احترام و تکریم به بزرگان بنگریم. نباید افکارمان را ضعیف نموده مغلوب و مقهور شهرت و عظمت آنان گردانیم؛ استقلال فکر و تحقیق را از دست بدهیم و به تقلید از آنان، در مطالب سخن رانده و کورکورانه به گفته‌های آنان معتقد شویم و به خود اجازه‌ی اعمال نظر و ورود در تحقیق ندهیم؛ خاصّه بعد از آن‌که اختلافات خود آنان را در بسیاری از مطالب و اشتباهات آنان را در مسائلی چون طبیعیّات دیدیم. بشری که مدّت‌ها در طبیعیّات به خطا و اشتباه

۱. توضیحاً می‌گوییم: بر خوانندگان محترم، روشن است که مراد ما ایراد و انتقاد بر پیروی از مقتضای برهان صحیح عقلی نیست؛ بلکه انتقاد از پیروی همان اموری است که غالباً به نام برهان و دلیل عقلی، برخلاف واقع به کار برده می‌شود و لذا است که در مسائل مختلف، هریک از طرفین مدّعی برهان و دلیل عقلی بر مدّعی خود می‌شود؛ باین‌که محتمل است هر دو هم به خطا رفته باشند. آری، چه بسیار مقدماتی به نام برهان و دلیل عقلی از جانب بزرگان و علماء فلسفه بر مطالبی اقامه شده که واقع آن‌ها یا مصادره یا دُور است و بهترین آن‌ها خطابه یا جدل است! چنان‌که نمونه‌ی آن‌ها در مسائل آتیه دیده خواهد شد؛ إن شاء الله تعالی.

رفته، چگونه مأمون است از این‌که در مسائل عالی‌تر و الاهیات به خطا و اشتباه نرفته باشد؟!

نباید در عقلیات بگوییم: "صرفیون چنین کردند؛ ما هم چنین کردیم" یا "افتخار ما در همین است که مدّعی بزرگان را بفهمیم!" و سپس مطالب آنان را وحی مُنزل دانسته و تنها سنگ آنان را به سینه بزنییم؛ بلکه باید در هر مسأله، همه‌گونه احتمالات و اقوال را تحت نظر گرفته و با نیروی خداداده، همه را کاملاً سنجیده و هر کدام را صحیح و درست یافتیم اختیار نماییم؛ گرچه آن قول شایع نبوده و برخلاف اکثر باشد و هر مورد هم که ادراکات ما از نیل آن کوتاه بوده و درباره‌ی آن تشخیصی نداشته باشیم، توقّف نماییم و تنها از راه تقلید، نظریه‌ای را تبعیت ننموده و در خصوص آن سخنی نگوییم.

هم‌اکنون به مناسبت مقام، کلام بسیار پُر ارزشی از یکی از بزرگان معاصرین به خاطر آمد؛ ای کاش که آن را همه نصب‌العین نموده و بر طبق آن نیز عمل کنیم. می‌فرماید:

در بحث فلسفی، ارزش از آن نظر است؛ نه از آن رجال و صاحبان نظر و هرگز در نظریه‌ای از نظریات فلسفی، به شخصیت صاحب نظریه هر که می‌خواهد باشد و کثرت جمعیت طرفدار یک نظریه اگر چه به حدّ اجماع و اتفاق رسیده و همه‌ی جهان و جهانیان از گذشتگان و آیندگان، در وی وحدت نظر داشته باشند و قعی گذاشته نمی‌شود.

آری، این فرمایش در حقیقت، تأسی به فرمایش منسوب به ابوالعقول و الأفهام، مولی‌الموالی امیرالمؤمنین علیه‌الصلاة والسلام است:

«أُنظِرْ إِلَىٰ مَا قَال، وَ لَا تَنْظُرْ إِلَىٰ مَنْ قَال.»

و قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ

فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ. أَلَيْكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أَلَيْكَ هُمُ الْآلِيَابِ.﴾

﴿حَتَامُهُ مِسْكٌ وَ فِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ.﴾ پایان مقدمه.



بحث و تحقیق در توحید عرفاء و صوفیه از طریق برهان، متوقف بر رسیدگی به مسائل ذیل است:

۱- مسأله‌ی أصالة التَّحَقُّق: یعنی اصل و اصیل در تحقُّق ممکن چیست؟ وجود یا ماهیت؟

۲- مسأله‌ی أصالة الجعل: یعنی اصل و اصیل در مجعولیت ممکن چیست؟ وجود است یا ماهیت یا اَتِّصاف ماهیت به وجود؟

۳- مسأله‌ی اشتراک وجود: یعنی وجود مشترک لفظی است یا معنوی؟

۴- مسأله‌ی وحدت وجود: یعنی وجودات حقایق متباین‌اند یا مراتب حقیقت واحده؟

۵- مسأله‌ی وحدت موجود.

تبصره: باید دانست که مسائل پنج‌گانه‌ی فوق، از طریق برهان و دلیل عقلی، تماماً مورد اختلاف می‌باشد و ثابت شدن توحید عرفاء و صوفیه متوقف است بر این‌که در مسأله‌ی أصالة التَّحَقُّق، اصالت وجود ثابت شود و در مسأله‌ی أصالة الجعل، مجعولیت وجود اولاً و بالذات ثابت شود و در مسأله‌ی اشتراک وجود، اشتراک معنوی وجود (نه لفظی) ثابت شود و در مسأله‌ی وحدت وجود، تشکیک و وحدت وجود ثابت شود (نه تباین وجودات) و در مسأله‌ی اخیر هم وحدت موجود ثابت گردد؛ زیرا حکماء فهلویین- با این‌که در چهار مسأله‌ی اول با عرفاء موافق می‌باشند- ولی در مسأله‌ی اخیر- که وحدت موجود باشد- با عرفاء مخالف‌اند و به تعدد واجب و ممکن قائل‌اند و می‌گویند:

گرچه واجب و ممکن یک سنخ و از مراتب حقیقت واحدند؛

ولی واجب منحصراً همان مرتبه‌ی مجرّده از مجالی و مظاهر است که

از آن تعبیر به مرتبه‌ی به شرط لا می‌شود^۱.

۱. مدرک نقل این قول از فهلویین از جمله کتاب درر الفوائد فی غرر الفوائد (تعلیق بر شرح

ولی عرفاء واجب را منحصر به آن مرتبه ندانسته بلکه کُلِّ مِنَ الدَّرَّةِ إِلَى الدَّرَّةِ و الْقَرْنِ إِلَى الْقَدَمِ را وجود واجب پنداشته‌اند.

۱ - مسأله‌ی أصالة التَّحَقُّقِ^۱

یعنی اصل و اصیل در تحقُّق ممکن چیست؟ وجود است یا ماهیّت؟ محققین از فلاسفه و متکلمین بر این‌اند که هر یک از ممکنات خارجیه (مثلاً: انسان، فرس، شجر، حجر) را چون به ذهن خود ادراک کنیم، به تحلیل

۱. پوشیده نماند در انتقاد مطالب و ردّ استدالات- به هر زبان و بیان که شود- نظری جز به خود مطلب و استدلال نداریم و هرگز نظر اسائه‌ی ادب و اهانت نسبت به گویندگان مطالب و مستدّلیین در بین نیست. این جانب اهانت به هر مؤمن- گرچه عامی باشد- تا چه رسد به بزرگان و دانشمندان و فلاسفه‌ی متدین شیعه را خلاف عقل و شرع می‌دانم و امیدوارم به توفیق حقّ متعال، چنین فکری اصلاً به خاطرم خطور نکند و سایرین را نیز از نظر علم محترم می‌شمارم. و البته مجرد ردّ مطلب کسی اهانت به گوینده‌ی آن مطلب نخواهد بود و گرنه در هر مطلب از هر فئی- همین‌که بزرگی اظهار نظری فرمود- بعد از او نباید احدی آن را مورد بحث و تحقیق قرار داده و خلاف آن را بگوید و گرنه اهانت به آن بزرگ نموده است! با این‌که واضح است که چنین نیست.

دانشمندان و حتی فقهاء عظام دائماً در مقام ردّ و ایراد بر مطالب یک‌دیگر هستند. چه بسیار موارد، اقوال اکابر و اعظام متقدّم را متأخرین ردّ نموده و خلاف آن را گفته‌اند و هرگز در صدد اهانت آنان نبوده‌اند!

و از دانشمندان محترم هم امید و انتظار می‌رود که میدان فکر و بحث را به روی اشخاص بی‌غرض برای همیشه باز گذارند و حتی مانند مؤلف قاصر را رهبری نموده و مشکلات او را برطرف و به بحث، تشویق فرمایند و هرگز بحث‌کنندگان را- به جرم این‌که در مطالب عقلی، از کلمات بزرگان تبعیّت و تقلید نمی‌کنند یا به مجرد توهم این‌که در این عدم تبعیّت، غرض معارضه و مبارزه با بزرگان و قصد اهانت به آنان دارند- با نسبت بی‌سواد و قصور و استهرا و عبارات زننده، نکوبند و صحنه‌ی علم و حکومت فلسفه و مطالب عقلی را عملاً صحنه‌ی اختناق و حکومت زور معرفی نفرمایند؛ این شاء الله تعالی.

از این مقدار تذکر هم بسیار معذرت می‌خواهم. وَالسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَکَاتُهُ.

عقلی، درباره‌ی آن، دو مفهوم داریم؛ یکی مفهوم انسان یا فرس یا شجر یا حجر- که این مفهوم را اصطلاحاً ماهیت می‌گویند^۱- دیگر مفهوم وجود و هستی. این دو مفهوم در خارج، متحداً یک مصداق دارند- که همان شیء خارجی است- که هم می‌گوییم: موجود است و هم می‌گوییم: مثلاً انسان است؛ بلکه در حاق ذهن نیز چنین است؛ ولی چنان‌که گفته شد، به تحلیل عقلی، دو امر و دو مفهوم اند.

و اما در بین همین محققین اختلاف شده است در این‌که آن شیء و مصداق خارجی، اولاً و بالذات، مصداق و فرد واقعی مفهوم وجود است و ثانیاً و بالعرض، مصداق مفهوم انسان (یا فرس یا شجر یا حجر...) یا بالعکس، اولاً و بالذات، مصداق و فرد واقعی ماهیت و مفهوم مثلاً انسان است و ثانیاً و بالعرض، مصداق مفهوم وجود.

بنابر احتمال اول، گفته می‌شود: وجود اصیل است و ماهیت، اعتباری و انتزاعی که از حدودات و وجودات خاصه انتزاع می‌شود؛ چنان‌که جماعت کثیری چون صدرالمتألهین و حاجی سبزواری بر این قول رفته‌اند.

و بنابر احتمال ثانی، گفته می‌شود: ماهیت اصیل است و وجود اعتباری و انتزاعی که از هر یک از ماهیات واقعی خارجی، مفهوم موجود انتزاع شده و بر آن حمل می‌شود؛ چنان‌که بسیاری دیگر چون شیخ اشراقی و محقق دوانی و میرداماد بر این قول رفته‌اند.

و هر کدام از وجود و ماهیت که اصیل باشد، همان منشأ آثار خارجی است. بعضی از بزرگان هر دو قول را رد کرده و قائل شده‌اند به یکی بودن وجود و ماهیت؛ مانند شیخ هادی تهرانی (ره) و در این زمینه، رساله‌ای به نام إتحاد الوجود و الماهیة تألیف نموده است.

۱. و ایضاً آن را کلی طبیعی می‌گویند و لفظ ماهیت مشتق از ما هو یا ما به الشیء هو هو است و چون درباره‌ی هر شیئی سؤال به «ما هو؟» شود، همین مفهوم- که آن را کلی طبیعی گویند- جواب گفته می‌شود. از این جهت آن را ماهیت گفته‌اند؛ یعنی هی ما یُجاب عن السّؤال بما هو؟

پس باید کاملاً ملتفت بود: هر کدام از وجود یا ماهیت را که بگوییم اصیل است، مقصود نه این است که مفهوم آن- از آن جهت که مفهوم ذهنی است- اصیل می‌باشد؛ بلکه مقصود این است که در خارج از ذهن و قطع نظر از هر اعتبار و اعمال ذهنی، خود آن امر اصیل اولاً و بالذات واقعیت دارد؛ یعنی مصداق و فرد واقعی دارد که منشأ آثار خارجی می‌باشد.

پس اگر گفته شود: ماهیت (کلی طبیعی) اصیل است، مراد نه آن است که کلی بما هو کلی و (مثلاً) ماهیت و مفهوم انسان بما هو مفهوم اصیل است؛ بلکه مراد این است که کلی طبیعی و ماهیت و مفهوم مثلاً انسان اولاً و بالذات در خارج، فرد و مصداق واقعی دارد؛ در مقابل این قول که گفته می‌شود: امر خارجی اولاً و بالذات، فرد و مصداق واقعی وجود می‌باشد و از حدود آن، ماهیت انسان انتزاع می‌شود.

ادله‌ی اصالت وجود و تحقیق در آنها

اینک، ادله‌ی قائلین به اصالت وجود را ذکر کرده و به تحقیق و رسیدگی در آنها می‌پردازیم^۱:

دلیل یکم بر اصالت وجود:

وجود منبع هر شرف و خیر است (حتی حکماء گفته‌اند: **مَسْأَلَةُ "أَنَّ الْوَجُودَ خَيْرٌ" بَدِيهِيَّةٌ**) و اگر وجود اعتباری می‌بود، معلوم است که شرف و خیری در آن نبود.

مؤلف می‌گوید: فرضاً هر چه در خارج باشد خیر و شرف باشد، خیر و

۱. خوانندگان محترم باید قبلاً ذهن خود را از مُسَلِّمَتِ اصالت وجود و قلب خود را از عشق به آن خالی نمایند و فقط به ادله‌ی اصالت وجود و انتقادات و اشکالات بر آن‌ها از روی دقت و تأمل نظر اندازند تا بتوانند حقاً قضاوت نمایند که سخنانی که به نام برهان و دلیل در این مقام ذکر می‌شود، به‌راستی موجب قطع و یقین بر اصالت وجود می‌باشد یا نه.

شرف همین واقعیات خارجی است^۱ و اما این واقعیات اولاً بالذات وجود است یا ماهیت؟ فهُوَ أَوَّلُ الْكَلَامِ و به عبارت دیگر، این دلیل مصادره به مطلوب است؛ چون مدعا و مطلوب این است که وجود اصیل و منشأ آثار است [و] در دلیل هم گفته شده که وجود منبع هر شرف و خیر است.

دلیل دوم بر اصالت وجود:

فرقی که بین وجود خارجی اشیاء و وجود ذهنی آنهاست- به این که آثار مخصوص هر شیء بر وجود خارجی آن مترتب می‌شود و آن آثار بر وجود ذهنی شیء مترتب نمی‌گردد (چون آتش که به وجود خارجی می‌سوزاند و به وجود ذهنی نمی‌سوزاند)- دلیل است بر اصالت وجود؛ زیرا ماهیت شیء در وجود خارجی و ذهنی محفوظ و ثابت است و گرنه صورت ذهنیه، علم به خارج نمی‌شد؛ چون تطابق بین علم و معلوم لازم است. پس اگر ماهیت اصیل و منشأ آثار می‌بود، برای وجود خارجی و وجود ذهنی اشیاء، فرقی حاصل نمی‌شد.

مؤلف می‌گوید: اولاً، در این که موجود ذهنی چیست [و] آیا موجودات ذهنی اشیاء به همان ماهیات خارجی است- یعنی اگر شیء در خارج جوهر بوده، در ذهن هم جوهر است و اگر از اقسام عرض بوده، در ذهن نیز همان قسم عرض است یا ماهیت منقلبه است که تمام مقولات خارجیه در ذهن متبدل به مقوله‌ی کیف می‌شود یا فقط صورت و شبیحی از اشیاء خارجی در ذهن حاصل می‌گردد؟ و ... - معرکه‌ی آرا و اقوال عجیبی است و ممکن است در آن مسأله، کسی مثلاً قول به صورت و شبیح را (چنان که جماعتی از حکما گفته‌اند) اختیار بکنند. پس این دلیل بر اصالت وجود برای او، ملزم و مثبت مطلب نمی‌شود.

و ثانیاً، بر فرض اختیار قول محققین- که گفته‌اند: اشیاء بأنفسها و مهیاتها

۱. پس کلام ضمنی مستدل هم (که برای تأیید می‌گوید: حتی حکماء گفته‌اند: مسألهٔ أن الوجود خیرٌ بدیهیةً) برای اثبات مطلوب، هیچ فایده ندارد؛ زیرا مراد آنان هم بیش از این نیست که بالبداهة واقعیات خیر است.

در ذهن آیند- می‌گوییم: ممکن است آثار ماهیت به اختلاف امکانه (یعنی به اختلاف موطن و اطوار) مختلف گردد؛ یعنی هم‌چنان‌که (بنابر فرض اصالت وجود) گفته می‌شود: وجود به اختلاف موطن و اطوار، تأثیرش مختلف می‌گردد [و] وجود خارجی منشأ آثار مختصه‌ی شیء و وجود ذهنی- که به تبع و طفیل ذهن است- به خلاف آن است، با فرض اصالت ماهیت هم ممکن است بگوییم: تأثیر ماهیت به اختلاف موطن و اطوار، مختلف می‌گردد: ماهیت مجعوله در خارج، منشأ آثار خارجی است؛ ولی ماهیت متحقق به تبع نفس و ذهن آدمی، منشأ آن آثار نمی‌باشد.

به‌علاوه، این‌که محققین گفته‌اند که: اشیاء بمهیتاتها در ذهن آیند، مرادشان نه این است که عین آن حقیقت خارجی و یا حتی مثل آن^۱ بعینه (به قسمی که تفاوت مثلاً بین شمس خارجی و شمس ذهنی مانند تفاوت زید و عمرو خارجی در انسانیت باشد) به ذهن آید؛ بلکه باید گفت: مرادشان این است که بشر- تا حدی که برایش میسور است- در مقام تحلیل ذهنی، مفاهیمی از اشیاء به نام مهیت به ذهن آرد و معنای تطابق بین علم و معلوم (یا معلوم بالذات و معلوم بالعرض) برای بشر عالم به علم حصولی، همین‌قدر است^۲ و بنابراین، ممکن است ماهیت واقعی خارجی شیء- که آن را حقیقت شیء می‌گوییم- دارای اثری باشد که ماهیت و مفهوم ذهنی، آن اثر را نداشته باشد. پس منشأ آثار خارجی همان ماهیت اشیاء شود و آن اصیل باشد؛ نه وجود.

و به‌طور خلاصه، تکرار می‌کنیم: مهیت، بنابر فرض اصالت، از دو جهت ممکن است به اختلاف امکانه (موطن و اطوار) آثارش مختلف شود (یعنی ماهیت خارجی منشأ اثر خاص باشد و ماهیت ذهنی منشأ آن اثر نباشد):

۱. مولوی می‌گوید:

شمس در خارج اگر چه هست فرد مثل آن هم می‌توان تصویر کرد

۲. اگر تمام محققین هم جز این تصریح کنند، ما هرگز تقلیداً نمی‌پذیریم و ادله‌ی وجود

ذهنی آنان هم، بیش از این را اثبات نمی‌کند.

۱- از جهت این‌که ماهیت ذهنی به تبع ذهن و نفس آدمی متحقق است؛ به خلاف ماهیت خارجی که غیر تبعی و در خارج، مجعول به جعل جاعل است.

۲- از جهت این‌که ماهیت ذهنی جز مفهومی از حقیقت خارجی به نام مهیت نیست؛ به خلاف ماهیت خارجی که ذات و حقیقت شیء خارجی است. پس ممکن است اختلاف بین شیء خارجی و شیء ذهنی مستند به ماهیت شیء باشد؛ نه وجود و ماهیت اصیل باشد؛ نه وجود.^۱

دلیل سوم بر اصالت وجود:

مقدمه می‌گوییم که: حکماء مشاء گویند: تمایز و اختلاف دو شیء یا به تمام ذات است (چون تمایز اجناس عالیه از یک‌دیگر) و یا به جزء ذات است

۱. با وجود آنچه گفتیم، اگر باز گفته شود که: اگر ماهیت اصیل باشد، باید در هر موطنی که محقق شود، منشأ اثر باشد و مقتضیات ذات و نفس ماهیت به اختلاف امکان و موطن، مختلف نشود؛ یعنی باید هر اثری که ماهیت خارجی دارد، ماهیت ذهنی نیز داشته باشد، در جواب (مکراً و به بیان و عبارت دیگر) می‌گوییم: اگر بشر می‌توانست که اشیاء را به ماهیاتشان علی‌ماهی علیه و بعبارة آخری، حقیقت و ماهیت اشیاء را- هر آن قسمی که در واقع و حقیقت است- تصور و ادراک کند و نیز یقین می‌داشت که ممتنع و محال است که ماهیت مجعول به جعل جاعل در خارج با ماهیت متحقق به تبع ذهن و نفس در منشأیت برای اثر مختلف گردند (به خلاف وجود مجعول خارجی با وجود تبعی ذهنی که بنابر قول اصالت وجودی، در منشأیت برای اثر مختلف می‌شوند) برای گفتار و ایراد مزبور، محلی می‌بود و إلا با این‌که علی‌التحقیق (چنان‌که در مقدمه‌ی مبحث برهان از مانند بوعلی و صدرالدین قونوی، به منظور تذکر و شهادت و تأیید قبلی برای این قبیل موارد، عباراتی نقل نمودیم) برای بشر درک حقیقت و ماهیت اشیاء، علی‌ماهی علیه، متعذر و غیر ممکن است و جز مفاهیمی به نام مهیت اشیاء، از خارج درک نمی‌کند (و به قول بعضی، آن مفاهیم فقط امور ساخته و پرداخته‌ی ذهن خود بشر است) و به‌علاوه، ماهیت متحقق به تبع نفس با ماهیت غیر تبعی مجعول در خارج ممکن است فرق در آثار داشته باشد؛ پس برای فرمایش مذکور، هرگز محلی نخواهد بود.

(چون تمایز انواع؛ مانند: انسان و فرس که در فصل- که جزء ذات است- از یکدیگر متمایزند) و یا به عوارض و امور خارجیّه است (چون تمایز افراد نوع واحد؛ مانند: زید و عمرو).

و حکماء اشراق به قسم دیگری از تمایز و اختلاف نیز قائل شده‌اند که آن اختلاف تشکیکی باشد؛ به این که افراد (مراتب) حقیقت واحد، به تقدّم و تأخّر، شدّت و ضعف، کمال و نقص و امثال ذلك، در همان حقیقت واحد که مشترک‌اند، از یکدیگر اختلاف و امتیاز داشته باشند. پس ما به الامتیاز در اختلاف تشکیکی، عین ما به الاشتراک خواهد بود؛ نه این که تمایز به تمام ذات و یا به جزء ذات و یا به امر خارج از ذات بوده باشد.

و از این دسته حکماء- که قائل به اختلاف تشکیکی شده‌اند- کسانی که قائل به اصالت مهیّت بوده‌اند (چون شیخ اشراق) در مادون نفس، تشکیک را در حقیقت ماهوی (یعنی در ماهیّت) قائل شده‌اند و کسانی که قائل به اصالت وجود بوده‌اند (چون محقق سبزواری) تشکیک را در حقیقت وجودی گفته‌اند و شیخ اشراق- که نفس و مافوق نفس (از عقول و حقّ متعال) را وجودات محضه دانسته- تمایز آن وجودات را نیز به کمال و نقص و اختلاف تشکیکی گفته است. آری، جماعتی از حکماء قائل به اصالت مهیّت، نفی تشکیک در مهیّت نیز نموده‌اند؛ چنان که جماعتی از حکماء قائل به اصالت وجود نیز نفی تشکیک در وجود کرده‌اند. پایان مقدمه.

اینک به بیان دلیل سوم می‌پردازیم: می‌گویند سبق و تقدّم بالذات علّت بر معلول با عدم تشکیک در ماهیّت، دلیل است بر اصالت وجود.

توضیح این که: در مواردی که علّت و معلول، هر دو از جنس واحد (مثل علیّت هیولی و صورت برای جسم که علّت و معلول هر دو از جنس جوهرند) و یا از نوع واحد باشند (مثل علیّت آتشی برای آتش دیگر که علّت و معلول هر دو از نوع واحدند)، بنابر فرض اصالت مهیّت، تشکیک در مهیّت لازم آید؛ زیرا عقلاً علّت در همه جا بر معلول، تقدّم ذاتی دارد و در صورتی که هر دو از جنس

واحد یا نوع واحد باشند، لازم آید مهیّت جنسیّه‌ی مثلاً جوهر (از جهت این‌که در مورد علّت است) متقدّم باشد و همان مهیّت جنسیّه‌ی جوهریّه (از جهت این‌که در مورد معلول است) متأخّر باشد و نیز مهیّت نوعیّه‌ی مثلاً نار (از جهت این‌که در مورد علّت است) متقدّم و (از جهت این‌که در مورد معلول است) متأخّر باشد و این معنی عین تشکیک در ماهیّت است.

با این‌که جماعتی از همان کسانی‌که قائل به اصالت مهیّت شده‌اند، تشکیک در ماهیّت را جایز ندانسته‌اند و مقتضای عدم جواز تشکیک در ماهیّت، اعتباریّت ماهیّت و اصالت وجود است؛ چون بنابر فرض اصالت وجود، در موارد مذکور، تقدّم و تأخّر در وجود شود، پس تشکیک در وجود لازم آید؛ نه ماهیّت و تشکیک در وجود جایز است.

مؤلف می‌گوید: این دلیل (سوم) بر اصالت وجود فقط جدل و الزام است (نه برهان)؛ آن هم بر همان‌دسته از قائلین به اصالت مهیّت (که تشکیک در ماهیّت را تجویز نکرده‌اند) و برای ما - که می‌بینیم دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماهیّت نیست^۱ - هیچ فایده و اثری ندارد.

۱. زیرا عمده دلیلی که بر امتناع تشکیک در ماهیّت اقامه نموده‌اند این است که گویند: ما به الامتیاز و التّفاوت (مثلاً تقدّم و شدّت در ماهیّت علّت) یا در اصل حقیقت و ماهیّت شیء دخالت دارد یا ندارد. در صورت اوّل، لازم آید که این حقیقت و ماهیّت بر فرد دیگر [ی] که فاقد این امتیاز و خصوصیت است، صادق نباشد و در صورت ثانی (که مابه‌الامتیاز در اصل ماهیّت و حقیقت دخالت ندارد) پس امتیاز و اختلاف در ماهیّت و در نتیجه، تشکیک در آن نخواهد بود.

و در جواب، می‌گوییم: مابه‌الامتیاز در اصل حقیقت و ماهیّت دخالت ندارد و لذا ماهیّت بر فرد فاقد آن امتیاز و خصوصیت نیز صادق است؛ ولی امر خارج از آن حقیقت هم نیست و در این‌که آن فرد صاحب امتیاز و خصوصیت همان فرد ماهیّت باشد (نه فرد دیگر) دخالت دارد؛ مثلاً شدّت در حرارت شدید، در اصل حقیقت و ماهیّت حرارت دخالت ندارد و لذا حرارت ضعیف هم حرارت است؛ ولی خارج از حقیقت حرارت هم نیست و لذا حرارت شدید هم تنها همان حرارت است؛ آری،

دلیل چهارم بر اصالت وجود:

مقدمهٔ دو امر را تذکر می‌دهیم:

- ۱ - حکماء گفته‌اند: هر امر متصلی - چه قارّ باشد (چون جسم و مکان) یا غیر قارّ (چون زمان و حرکت) - بالقوه قابل انقسامات غیر متناهی است و به عبارت دیگر، ممکن است در آن، حدود غیرمتناهی فرض نمود و گرنه جزء لایتجزئی لازم آید و آن را در مباحث طبیعیات، ابطال نموده‌اند.
- ۲ - حقایق غیرمتناهی‌ی بالفعل محصور بین حاصرین (مبدأ و منتهی) مُحال است؛ ولی حقایق غیرمتناهی‌ی بالقوه محصور بین حاصرین مُحال نیست.

اینک، به بیان دلیل چهارم می‌پردازیم: نزد کسانی که تشکیک در مهیت را انکار می‌کنند، مراتب شدید و ضعیف در اشتداد (چون رنگ و طعم سیب) انواع متخالفه است؛ نه این‌که نوع واحد و صاحب مراتب ضعیف و شدید باشد و چون اشتداد شیء، حرکت است و حرکت امر متصل است (و فوقاً گفته شد هر متصلی قابل انقسامات غیرمتناهی است) پس مراتب شدید و ضعیف، غیرمتناهی و در نتیجه انواع آن غیرمتناهی خواهد بود.

بنابراین، اگر وجود اعتباری باشد - چون قهراً در وحدت و کثرت، تابع متزَع منه خود یعنی ماهیت می‌باشد و ماهیت در این مورد، غیرمتناهی و اصیل

←

در این‌که حرارت شدید، همان مرتبه از حرارت باشد (نه مرتبه‌ی دیگر) دخالت دارد. پس حرارت صاحب مراتب است و برای ماهیت و حقیقت حرارت، به اعتبار مراتب شدید و متوسط و ضعیف، عَرَض عریض است.

و حاصل: همان‌قسم که قائلین به تشکیک در وجود، تصویر تشکیک در وجود می‌نمایند، برای قائلین به اصالت مهیت هم تصویر آن در ماهیت بعینه ممکن است و هیچ امتناعی ندارد؛ چنان‌که ظاهراً حکماء مشاء هم - که قائل به امتناع تشکیک در ماهیت‌اند - بعینه در وجود نیز ممتنع می‌دانند و لذا از آنان، قول به تباین در وجود نقل شده است.

است. پس انواع غیرمتناهی‌ی بالفعل، محصور بین حاصرین (مبدأ و منتهی) لازم آید و آن مُحال است؛ به خلاف این‌که بگوییم: وجود اصیل است. که در این صورت، امر واحدی داریم که وجود است. و کثرت غیرمتناهی بالقوه خواهد بود، پس امر محالی لازم نیاید.

مؤلف می‌گوید: گذشته از این‌که می‌توان گفت: بنا بر فرض اصالت مهیّت و عدم جواز تشکیک در مهیّت، در اشتداد، انواع غیرمتناهی‌ی بالفعل لازم نیاید (بلکه انواع غیرمتناهی‌ی بالقوه خواهد بود)؛ زیرا اشتداد (حرکت) و یا هر امر متّصل دیگر. چنان‌که در مقدمه اشاره شد. انقسامات و ابعاض و اجزاء غیرمتناهی‌ی را بالفعل دارا نیست؛ بلکه بالقوه انقسامات غیرمتناهی‌ی را (ولو به حسب ذهن و قوه‌ی واهمه) قبول می‌نماید و فرض اصالت مهیّت و انواع هم‌که امر بالقوه را بالفعل نمی‌کند و بعبارة آخری، اصالت مهیّت مستلزم این نیست که مهیّت هیچ‌گاه بالقوه نباشد،

علاوه، می‌گوییم: این دلیل بر اصالت وجود نیز، نظیر دلیل سابق، برهان نیست؛ بلکه تنها جدل و الزام است؛ آن هم بر کسانی که تشکیک در ماهیّت را تجویز ننموده‌اند و - به طوری که در ذیل دلیل سوم ذکر شد - چون از نظر ما، برای وقوع تشکیک در ماهیّت، مانعی نمی‌باشد، پس این دلیل چهارم نیز برای ما هیچ نتیجه ندارد و الزام‌آور نیست.

دلیل پنجم بر اصالت وجود:

اگر وجود اصیل نباشد، هیچ شیء و ماهیّتی از حدّ استواء (= برابری نسبت به وجود و عدم) خارج نشود؛ یعنی مهیّت به وجود از حدّ استواء خارج می‌شود و وجود واسطه‌ی عروض موجودیّت بر مهیّت است و نمی‌توان گفت: مهیّت اولاً و بالذات در خارج موجود است.

به بیان این‌که به اتفاق فریقین، مهیّت، من حیث هی، لیست إلا هی؛ یعنی مثلاً مهیّت انسان من حیث ذات انسان، فقط همان انسان است و در مرتبه‌ی

ذات انسان، جز همان ذات و ذاتیات انسان، چیز دیگری (از قبیل ضحک، کتابت، وجود، عدم...) راه ندارد. پس انسان *مِنْ حَيْثُ هُوَ*، نه موجود است و نه معدوم؛ یعنی هیچ یک از وجود و عدم، نه عین ذات انسان است و نه جزء ذات و نسبت ماهیت انسان به وجود و عدم برابر است.

پس اگر فرض شود وجود اصیل است، گفته می‌شود: ماهیات به وجود از حدّ استواء خارج شده و در خارج موجودند؛ یعنی وجود، واسطه در عروض موجودیت بر ماهیت است. *أولاً* و *بالذات* وجود در خارج، موجود است و ثانیاً و بالعرض ماهیت و هیچ اشکالی ندارد.

ولی اگر فرض شود وجود اعتباری است، اشکال می‌شود بر این‌که: ماهیت-که به ذات خود، وجود و موجود نیست- چه آن را از حدّ استواء و برابری نسبت به وجود و عدم خارج می‌نماید و به چه چیز، مهیت مستحقّ حمل موجودیت می‌شود؟ ضمّ معدوم (یعنی وجود اعتباری) به معدوم (یعنی ماهیت) که مناط موجودیت نمی‌شود.

و چون بعضی قائلین به اصالت مهیت گفته‌اند: مهیت بعد از انتساب به جاعل، به حیثیت مکتسبه از جاعل، مصداق موجود می‌گردد، مستدل در جواب آن می‌گوید: این سخن خالی از تحقیق است؛ زیرا حال مهیت بعد از انتساب به جاعل، یا تفاوت می‌کند یا نه. اگر تفاوتی در آن پدید آید، پس ما به تفاوت، وجود حقیقی و اصیل است (اگرچه خصم از اسم آن تحاشی کند) و آن انتساب و اضافه هم اضافی اشراقیه است (نه مقولیه‌ی اعتباریه) و اگر بعد از انتساب، هیچ تفاوتی در حال او حاصل نشود و مع‌هذا مستحقّ حمل موجود شود، در این صورت، انقلاب ممکن به واجب لازم آید؛ زیرا آن‌که به نفس ذاتش (بدون ملاحظه‌ی حیثیت آخری و اعتبار امر دیگری غیر ذاتش) مستحقّ آن است که بر او حکم به موجودیت شود، واجب است، نه ممکن و اگر مستحقّ حمل موجود نگردد و بر استواء باقی باشد، خلف لازم آید.

مؤلف می‌گوید: چون این دلیل- با این‌که حقیقت آن مصادره است- بسیار

فریبنده است و گویی در آن، طلسم و سحری نهفته است که غالب افکار را به خود متوجه می‌سازد (۱) ما برای شکستن این طلسم، ناچار به اطالهی کلام و تکرار مطلب و توضیح و اوضحات در مقام بحث می‌شویم تا منصفین اهل فضل به حقیقت امر کاملاً واقف گردند.

و خلاصه‌ی بحث و تحقیق ما این‌که: هم‌چنان‌که برای وجود (بنا بر فرض اصالت) در حقیقت، دو مرحله است: یکی مرحله‌ی مفهوم بدیهی و دیگر مرحله‌ی مصداق حقیقی خارجی، برای مهیت نیز (بنا بر فرض اصالت آن) دو مرحله است: یکی مرحله‌ی مفهوم، بما هو مفهوم؛ دیگر مرحله‌ی مصداق خارجی. این‌که گفته می‌شود: ماهیت، من حیث هی، لیست إلا هی و نسبتش به وجود و عدم یکسان و برابر است، ناظر به مرحله‌ی مفهوم، بما هو مفهوم، است و اما این‌که گفته می‌شود: ماهیت اصیل است و اولاً و بالذات در خارج مجعول و موجود است، همانا به لحاظ مرحله‌ی مصداق ماهیت است؛ نه مفهوم بما هو مفهوم و اختلاف احکام مهیت به لحاظ این دو مرحله، اشکالی ندارد. از فرض صحّت حکم مرحله‌ی اول، امتناع و بطلان حکم مرحله‌ی ثانی لازم نیاید. بنابراین، از مسلمیت حکم مرحله‌ی اول (یعنی مرحله‌ی مفهوم بما هو مفهوم) اعتباریت مهیت و اصالت وجود را اثبات نمی‌توان نمود؛ جز به مصادره.

و اینک، به منظور تشریح و توضیح می‌گوییم: با حفظ همان مطلب مورد اتفاق فریقین، ما فرض می‌کنیم که ماهیت اصیل است. می‌بینیم به هیچ اشکال و محذوری برخورد نمی‌کنیم؛ زیرا این‌که گفته می‌شود: به اتفاق فریقین، مهیت من حیث هی لیست إلا هی [و] نه موجود است، نه معدوم (یعنی وجود و عدم، نه عین ذات آن است و نه جزء ذات) مراد همان مفهوم مهیت است. (البته مفهوم انسان من حیث هو، همان مفهوم انسان است و به عبارت دیگر، انسان به حمل اولی ذاتی، فقط انسان است؛ نه موجود است و نه معدوم و مفهوماً چنین است. همین مفهوم انسان، دائماً همان انسان است و هیچ‌گاه به حمل اولی ذاتی، آن را غیر انسان، حتی موجود نمی‌توان گفت) و اما چون گفته می‌شود:

ماهیت ممکنات اصیل و اولاً و بالذات در خارج موجود است و واسطه در عروض ندارد (چنان‌که میرداماد می‌فرماید: نفس قوام مهیت، مصحح جمل وجود است) مراد، مصداق مهیت، مثلاً مصداق انسان است؛ نه همان مفهوم انسان من حیث هو. شیء خارجی اولاً و بالذات، مصداق و فرد واقعی مهیت است و ثانیاً و بالعرض، مصداق وجود است.

بنابر فرض اصالت مهیت در ممکنات، موجودیت فقط یک مفهوم عامی است عرضی، خارج محمول بلاضمیمه و به حمل شایع صنایعی، صادق بر مصادیق مهیات خارجیّه است و هم‌چنین صادق بر مصادیق (صُور و افراد) ذهنیه‌ی مهیات؛ بلکه صادق بر مفهوم و مهیت من حیث هو؛ یعنی مثلاً مفهوم و ماهیت انسان- گرچه من حیث هو (چنان‌که گفته شد) لیس الا هو (یعنی به حمل اولی ذاتی، انسان انسان است و هیچ امر دیگری حتی موجود نیست)- ولی همین نفس مفهوم، به حمل شایع صنایعی، در ذهن موجود است و انسان نیست؛ یعنی مصداق و فرد انسان نیست (هم‌چنان‌که مفهوم جزئی جزئی است، به حمل اولی و کلی است به حمل شایع صنایعی و مفهوم عدم عدم است، به حمل اولی؛ ولی به حمل شایع صنایعی، موجود است در ذهن) و آنچه در خارج امر، حقیقی و واقعی است همان افراد و مصادیق مهیات است.

و از جهت جعل هم، بنابر فرض اصالت مهیت، نمی‌گوییم: جاعل همان مفهوم، من حیث هو مفهوم، را جعل می‌کند یا نفس آن مفهوم را به جعل ترکیبی مصداق می‌گرداند؛ بلکه می‌گوییم: جاعل به جعل بسیط، مصداق مفهوم (ماهیت) انسان را جعل می‌کند که بر آن مجعول، موجودیت حمل می‌شود (یعنی - چنان‌که اشاره شد- مفهوم عام موجود بر آن مجعول خارجی، عقلاً صادق است و گفته می‌شود: فرد انسان موجود است). پس در مفهوم، من حیث هو مفهوم، جاعل هیچ‌گونه تصرفی نمی‌کند و پس از آن‌که جاعل مصداق را جعل کند و حمل موجودیت بر مصداق راست آید، بدیهی است در حال مفهوم بما هو مفهوم، هیچ‌گونه تفاوتی حاصل نمی‌شود.

و در این صورت و فرض، هرگز انقلاب ممکن به واجب لازم نمی‌آید؛ چون اگر توهم انقلاب در ناحیه‌ی مفهوم است که ما می‌گوییم: مفهوم، من حیث هو، همیشه همان نفس مفهوم است و به حمل اولی ذاتی هرگز موجود نخواهد شد و اگر توهم انقلاب در ناحیه‌ی مصداق است، مصداق که حالت سابقه‌ای نداشت تا انقلاب در آن تصویر شود و از حین تحقق هم به جعل جاعل، متحقق و موجود است. پس چگونه واجب بالذات می‌گردد؟ پس توهم انقلاب ممکن به واجب در کلام مستدل، ساقط است.

این‌که در استدلال مزبور گفته شد: ماهیت من حیث هی که نه وجود است و نه عدم است و نسبتش به وجود و عدم برابر می‌باشد، چه آن را از حد استواء خارج نمود و به چه چیز، مستحق حمل موجودیت شد؟ ضم معدوم (یعنی وجود اعتباری) به معدوم (یعنی ماهیت) مناط موجودیت نمی‌شود،

می‌گو[ی]م: بنا بر فرض اصالت مهیت (که گفته می‌شود: مهیت اولاً و بالذات در خارج موجود است) اگر مراد این بود که همان مفهوم ماهیت من حیث هو موجود است (آن هم به همان حمل اولی ذاتی) جای این سؤال می‌بود که مفهوم، من حیث هو مفهوم، که به حمل اولی ذاتی، همان مفهوم است و لاغیر (نه موجود است و نه معدوم)؛ چه آن را از حد استواء خارج نمود و به چه چیز مستحق حمل موجودیت گردید؟ ولی هیچ‌گاه گفته نمی‌شود: ماهیت من حیث هی- که به حمل اولی ذاتی، موجود نبود- به حمل اولی ذاتی، موجود است؛ بلکه گفته می‌شود: مصداق ماهیت (مثلاً مصداق انسان) موجود است؛ آن هم به حمل شایع صناعی. پس ماهیت من حیث هی (مفهوم من حیث هو مفهوم) همیشه همان ماهیت و مفهوم است و هرگز از حد استواء خارج نشده و به حمل اولی ذاتی موجود نگشته است.

و حمل مفهوم موجود بر مصادیق خارجی‌هی مهیات به لحاظ و اعتبار ضم شیء به شیء نیست؛ بلکه موجودیت- چنان‌که گفتیم- عارض خارج محمول بلازمیمه برای مهیت خارجی‌هی است که از حاق ذات مهیت مجعول

انتزاع شده و بر آن حمل می‌گردد (و این خارج محمول، ذاتی باب برهان است؛ نه ذاتی باب ایساغوجی).

و ایضاً در جواب عبارت مستدل- که می‌گوید: مهیت به چه چیز مستحق حمل موجودیت می‌شود؟ - می‌گویم: اگر سؤال از واسطه در عروض است (چنان‌که ظاهر کلام همین است) بنابر فرض اصالت مهیت که واسطه [ای] در عروض، برای موجودیت مهیت نیست و اگر سؤال از واسطه در ثبوت و تحقق است، آن هم واضح است که واسطه در این صورت، جعل جاعل است؛ یعنی چون جاعل به جعل بسیط، برای مفهوم انسان مصداق و فرد انسان جعل نمود، از این جهت گفته می‌شود: انسان در خارج موجود است.

جاعل به جعل بسیط، شیء و فردی را جعل می‌کند که علیّیّ ایّ حال عقلاً بر آن مجعول، موجود اطلاق می‌شود و اینک مطلوب مجهول در مورد بحث أصالة التّحقّق (چنان‌که در صدر مسأله گفتیم) این است که این شیء مجعول موجود در خارج، آیا اولاً و بالذات، مصداق و فرد مفهوم وجود است و ثانیاً و بالعرض، مصداق مفهوم ماهیت یا بالعکس، اولاً و بالذات، مصداق و فرد مفهوم ماهیت است و ثانیاً و بالعرض، مصداق مفهوم وجود و موجود؟

بنابر صورت اول، گفته می‌شود: وجود اصیل است و بنابر ثانی، مهیت اصیل است. حال به مجرد این‌که مفهوم ماهیت، من حیث هو مفهوم، به حمل اولی ذاتی موجود نیست، لازم نیاید که مصداق ماهیت هم به حمل شایع صناعی، اولاً و بالذات موجود نباشد تا نتیجه‌ی قطعی گرفته شود که شیء مجعول در خارج اولاً و بالذات، مصداق وجود است، نه ماهیت.

آری، در فرض مجعولیت ماهیت- اگر جاعل می‌بایست نفس مفهوم بما هو مفهوم را مصداق موجود خارجی بگرداند- جای این‌گونه سخنان و توهمات می‌بود که: مفهوم و ماهیت، من حیث هی- با این‌که نه موجود بود و نه معدوم- چگونه شد و جاعل چه بلایی بر سر آن آورد که در خارج، از حدّ استواء خارج شده که اینک می‌گوییم: موجود است؟ لابد به آن افاضه‌ی وجود حقیقی نموده

است و به واسطه‌ی این وجود حقیقی، حالش تفاوت کرده است و می‌گوییم: موجود است و گرنه ضمّ معدوم (یعنی وجود اعتباری) به معدوم (یعنی ماهیت من حیث هی) مناط موجودیت نمی‌شود و اگر هم تفاوت در حالش پیدا نشده است، با وجود این، می‌گوییم: موجود است، انقلاب ممکن به واجب لازم آید؛ ولی از آن چه گفتیم، واضح شد که چنین نیست؛ بلکه جاعل به جعل بسیط مصداق ماهیت [را] جعل می‌کند و بر آن مجعول، مفهوم موجود نیز صادق است.

باری، باید گفت: حقیقت امر این است که مستدل در مقام استدلال، از دریچه‌ی مسلمیت اعتباریت مهیت و اصالت وجود، به مهیت و وجود نگرسته و برای مهیت، تنها یک مرحله - که همان مرحله‌ی مفهوم است - انگاشته و روی آن بحث و استدلال می‌نماید که مخرج مهیت من حیث هی از حد استواء و مصحح حمل موجودیت بر آن و (بعبارة آخری، واسطه در عروض) چیست؟ و پیداست که اساساً فرض بودن واسطه در عروض موجودیت بر مهیت، عین دعوی اعتباریت مهیت است و اخذ آن در مقام استدلال بر اصالت وجود مصادره است.

و در عبارات بعد، گویی مستدل می‌خواهد وانمود کند که بنابر فرض اصالت مهیت، موجود شدن ماهیت در خارج، به همین است که جاعل نفس ماهیت و مفهوم من حیث هو را موجود خارجی بنماید؛ زیرا سخن از تفاوت حال ماهیت بعد از جعل به میان می‌کشد و چنان که کراراً گفته‌ایم، جاعل مفهوم من حیث هو را موجود نمی‌نماید و نیز آن را تبدیل به مصداق نمی‌کند؛ بلکه جاعل به جعل بسیط، مصداق ماهیت را جعل می‌کند و عقلاً بر مصداق مجعول، حمل موجودیت صادق است و مفهوم بما هو مفهوم نیز به همان حال خود باقی است.^۱

۱. پس در مقام استدلال بر اصالت وجود به همین دلیل پنجم، اگر باز گفته شود که: ماهیت

←

بدون لحاظ امری ماوراء ذات خود، مستحقّ حکم به موجودیت و خارجیت نمی‌باشد و چنین چیزی باید با او اعتبار امری شود که بالذات نقیض عدم باشد یا گفته شود که: مُفاض از جاعل، امری وراء سنخ ماهیات است و حقیقتی می‌باشد که مطارده و نقاضت او با عدم و نیستی بالذات می‌باشد (چون ماهیات در نفس ذات، وجود را ندارند، مطارده‌ی آن‌ها با عدم بالعرض و به تبع وجودات است؛ نه آن‌که سنخ ماهیت امری باشد که بالذات طرد عدم از خود کند)،

در جواب، می‌گوییم: همه‌ی این قبیل فرمایشات، ناشی از آن است که شخص گوینده ماهیت را اعتباری انگاشته و برای ماهیت تنها یک مرحله- که همان مفهوم ذهنی، بما هو مفهوم، باشد- فرض نموده و برای آن، هیچ واقعیّتی در خارج قائل نشده است. به خلاف آن، برای وجود دو مرحله مسلّم گرفته و سواى مفهوم ذهنی، واقعیّات خارجیه را مصداق حقیقی وجود پنداشته و این معنی در ذهن او رسوخ پیدا نموده است و به چنین دیده‌ای بر ماهیت و وجود می‌نگرد و لذا این احکام را بار می‌کند که البته عین دعوی اعتباریت ماهیت و اصالت وجود و بنابر آن فرض و مناسبت و غفلت از این می‌شود که ذکر این احکام در مقام استدلال و اثبات اصالت وجود، عین مصادره می‌باشد.

برای روشن شدن مطلب، باز می‌گوئیم: هم‌چنان‌که مفهوم وجود، بما هو مفهوم، در خارج طارد عدم و متعلّق جعل نیست، البته مفهوم ماهیت هم، بما هو مفهوم، طارد عدم و متعلّق جعل نمی‌باشد؛ ولی هم‌چنان‌که بنا بر فرض اصالت وجود، گفته می‌شود: وجود حقیقی (مصداق وجود) بالذات طارد عدم است، بنابر فرض اصالت مهیت هم صحیح است گفته شود که: ماهیت واقعی و حقیقی، یعنی مصداق ماهیت در خارج، بالذات (یعنی اولاً و بالذات و بدون واسطه در عروض، نه این‌که به ذات مفهومش) طارد عدم و مستحقّ حکم به موجودیت است.

پس این‌که می‌گویند: نفس ذات ماهیت بدون لحاظ امری ماوراء ذات خود، مستحقّ حکم به موجودیت و خارجیت نمی‌باشد، در جواب آن، می‌گوییم: بنابر فرض اصالت ماهیت، نمی‌گوییم: نفس ذات ماهیت و مفهوم در خارج موجود است؛ بلکه می‌گوییم: مصداق آن اولاً و بالذات و بدون واسطه در عروض، موجود است (چنان‌که بنابر فرض اصالت وجود نیز نفس مفهوم وجود بما هو مفهوم، در خارج، موجود نیست؛ بلکه مصداق وجود موجود است).

باز اگر کسی چنین توهم کند که: بنابر فرض اصالت مهیت، جعل جاعل به نفس ماهیات و

←

دلیل ششم بر اصالت وجود:

اگر فرض کنیم وجود اصیل نبوده و اعتباری باشد، هیچ وحدتی در دار تحقق حاصل نشود؛ زیرا مہیّات فطرتاً مختلف و ذاتاً متغایر و مثار و منشأ کثرت‌اند (به خلاف وجود که در همه‌ی موارد، ملاک وحدت است) و چون وحدتی نباشد، اتّحاد بین موضوع و محمول در قضایای حملیّه حاصل نگردد؛ زیرا جهت اتّحاد و وحدت بین موضوع و محمول در قضایای حملیّه‌ی شایع صناعی تنها وجود است که علی‌الفرض، اعتباری است و مسألہ‌ی توحید- که اُس المسائل است- نیز تمام نشود؛ نه توحید ذات و نه توحید صفات و نه توحید فعل حقّ متعال.

اما توحید ذات؛ زیرا بنا بر فرض اصالت مہیّت، شبہ‌ی (معروف به شبہ‌ی ابن‌کّمونہ) فرض تعدّد واجب- که به تمام ذات بسیط، متمایز از یک‌دیگر باشند- وارد می‌گردد و استدلال بر توحید، به لزوم ترکیب در واجب از مابہ الاشتراک و مابہ الامتیاز، مستقیم و تمام نگردد و به آن، دفع شبہ‌ی مزبور نشود (چون مہیّات بسیطه به تمام ذات بسیط، متخالف و متمایز از یک‌دیگرند)؛ به خلاف صورت فرض اصالت وجود که در دفع شبہ گفته می‌شود: دو واجب

←

طبیاع کلیّہ تعلق می‌گیرد و سپس ملاک موجودیّت در خارج و طرد عدم، مجعولیّت نفس مہیّات و طبیاع می‌شود و لذا بر او مشکل [می] شود که- با آن‌که در نفس مہیّت و طبیعت کلیّ، موجودیّت و طاردیّت عدم نبود- چگونه می‌شود که پس از جعل، همان مہیّت و طبیعت بنفیسها موجود و طارد عدم گردد؟

می‌گویا یم: این مجرد توهمی است به خلاف واقع. بنا بر فرض اصالت مہیّت، هرگز جعل جاعل به نفس مہیّت و طبیعت بما هی تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه به مصداق و فرد بالذات طبیعت و مہیّت تعلق می‌گیرد؛ به این معنی که جاعل مصداق و فرد طبیعت را اولاً و بالذات (به جعل بسیط) جعل می‌نماید؛ نه طبیعت کلیّ بما هو کلیّ و مفهوم بما هو مفهوم را و عقلاً بر فرد مجعول، موجودیّت و طاردیّت عدم صادق است.

مفروض در وجود حقیقی مشترک خواهند بود و ما به الاشتراك بین دو شیء مستلزم مابه‌الامتیاز است و بنابراین، در هر یک از دو واجب، ترکیب لازم آید و ترکیب در واجب باطل است؛ چون مستلزم احتیاج است. پس فرض تعدّد واجب، باطل خواهد بود.

و اما توحید صفات؛ زیرا با فرض اصالت مهیّت، عقلاً نمی‌توان گفت: بین مفاهیم علم و قدرت و حیات و سایر صفات کمالیه و نیز بین صفات ذات مقدّس حقّ متعال، وحدتی است (با این‌که به مذهب حق، در صفات حقّ متعال، توحید است)؛ به خلاف فرض اصالت وجود که گفته می‌شود: این اوصاف و ذات مقدّس (گرچه همه از جهت مفهوم، متعدّد و مختلف‌اند، ولی) در وجود حقیقی متحدند.

و اما توحید فعل الله تعالی؛ زیرا بنا بر فرض اصالت مهیّت، صوادری از حقّ متعال (یعنی افعال خداوند متعال) جز مهیّات متخالفه نخواهند بود و در این صورت، اشکال می‌شود که: پس کجاست وجه الله واحدی که مشاراً الیه قول خداوند متعال است در آیه‌ی کریمه‌ی «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا قَوْمَهُ وَجْهَ اللَّهِ؟» و معلوم است که وجه واحد، واحد است و نیز کجاست کلمه‌ی کن تکوینی واحدی که مدلول «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» است؟ به خلاف فرض اصالت وجود که آن مدار وحدت بین متخالفات است و فعل خداوند متعال در این صورت، تنها همان وجود حقیقی منبسط خواهد بود که آن وجه الله و امر الله است.

مؤلف می‌گوید: راجع به استدلال بر اصالت وجود به اتحاد بین موضوع و محمول در قضایای حملیه، ملاک صحّت حمل همین است که یک‌نحو اتحاد و هویتی بین موضوع و محمول بوده باشد؛ نه به خصوص اتحاد وجودی (چنان‌که مشهور است)^۱ و بنا بر فرض اصالت مهیّت، آن اتحاد را ما اتحاد

۱. برای تأیید مطلب، حاصل کلامی را از شرح منظومه‌ی سبزواری (در غرر فی الحمل)

تحقق و مصداقی گوئیم؛ یعنی موضوع و محمول در قضایای شایع صناعی- (گرچه مفهوماً متغایرنند، ولی) مصداقاً و تحققاً متحدند (و این تحقق، تحقق ماهوی است، نه وجودی و اگر مستدل بر اصالت وجود، در مقام استدلال به دلیل اتحاد بین موضوع و محمول، بگوید: این تحقق همان تحقق وجودی است، واضح است که مصادره خواهد بود)؛ چه محمول برای موضوع ذاتی باشد (چون قضیه‌ی "زید انسان است.") و چه عرضی و در این صورت، هم خواه عرضی خارج محمول بلاضمیمه باشد (چون "زید ممکن است.") و خواه عرضی محمول بالضمیمه (چون "زید کاتب است.")

به بیان دیگر، می‌گوییم: بر فرض اصالت مهیت، هر کلی ذاتی با فرد و مصداق اولی و ذاتی خود، یک‌نحو اتحاد دارد که با افراد کلی دیگر ندارد و نیز هر عرضی یک‌نحو اتحاد در خارج با معروض خود دارد که با شیء دیگر ندارد و همین اتحاد خارجی کلی ذاتی با فرد خود و عرضی با معروض خود، ملاک

←

این‌جا می‌آوریم:

هذی (أی الهویة) هی الحملُ و فیهِ اعتَبِرَ جَهَّتِ الوحدۃ و التکثرُ
 إن قلت: الهویة اتحاداً ما، فلم خصصتها بالحمل؟ قلت: التعارفُ قد خصص الحمل بالاتحاد في
 الوجود و إلا فهو مساوٍ للهو هویة (و فی النظم) أيضاً أطلقنا جهتی الوحدة و التکثر.

و در حاشیه‌ی شرح منظومه نیز می‌گوید:

كما أن الضاحك والكاتب متخالفان مهيتاً متحدان وجوداً، و لذلك يُحمل أحدهما على الآخر هو
 هو، كذلك زيد وعمرو مختلفان بعوارض المشخصة، متحدان في الإنسانية لأن [تمام] ذاتها المشتركة واحد،
 فيمكن أن يقال: زيد وعمرو في مقام الإنسانية، وكذلك الإنسان والفرس مختلفان بالمهية النوعية متحدان في
 الحيوانية، فيمكن أن يقال: الإنسان فرس في مقام الحيوانية.

مؤلف می‌گوید: سبزواری در مثل این دو قضیه‌ی فوق، ملاک صحت حمل را اتحاد در مهیت اعتباری گرفته است. بنا بر این تحقیق، می‌توان گفت که ملاک صحت حمل مجرد اتحادی است، ولو در امر اعتباری. پس اگر ما ملاک اتحاد را (مانند مشهور)، به‌خصوص اتحاد وجودی نیز بگوییم، اثبات اصالت وجود نمی‌شود.

صحت حمل کلی ذاتی بر فرد و عرضی بر معروض است و برای صحت حمل، هیچ احتیاجی به فرض اصالت وجود نداریم. پس اتحاد بین موضوع و محمول در قضایای حملیه هرگز دلیل و برهان بر اصالت وجود نخواهد شد.^۱

و اما راجع به استدلال بر اصالت وجود به استقامت و تمامیت دلیل بر توحید از راه لزوم ترکیب در فرض تعدد واجب: گذشته از این که به مجرد فرض اصالت وجود نیز دلیل لزوم ترکیب، مستقیم و تمام نشود و شبهه‌ی تعدد واجب مندفع نگردد (چون ممکن است از جانب خصم، دو وجود واجب بسیط متمایز و متباین به تمام ذات بسیط فرض شود که مستلزم ترکیبی نگردد؛ چنان که قول به تباین به تمام ذات بسیط در وجودات از حکماء مشاء نقل شده است.) و ایضاً گذشته از این که این استدلال (بر فرض تمامیتش) مثبت اصالت وجود تنها در مورد ذات واجب تعالی خواهد بود و مستلزم اصالت وجود در ممکن نخواهد شد (چنان که صاحبان مشرب ذوق التآله قائل به تفکیک شده‌اند؛ یعنی در ممکنات مهیت را اصیل دانسته و در مورد ذات واجب تعالی وجود را اصیل گفته‌اند) و این مقدار از ثبوت اصالت وجود به حال توحید صوفیه و عرفاء (یعنی در اثبات وحدت وجود و موجود) هیچ مفید و مثمر نخواهد بود،

۱. اگر کسی بعد از این بیانات، باز بگوید: دو متغایر به حسب مفهوم، اگر خارجیت پیدا نمایند و وجود امر انتزاعی باشد، اتحاد خارجی لغو خواهد بود، جواب او (از آنچه گفته شد) بر اهل فضل روشن است- إن شاء الله تعالی- ولی باز برای توضیح، در ضمن مثال می‌گوییم: اگر فرض انتزاعیت وجود و اصالت مهیت نمودیم، خارجیات، مصادیق واقعی و اولی و بالذات مهیات خواهند بود و ما می‌بینیم در این صورت، مثلاً مفهوم انسان و مفهوم کاتب گرچه مفهوماً متغایرنند، ولی در خارج، زید- که مصداق واقعی و اولی انسان است- نیز از جهت کتابتش نیز مصداق کاتب است. پس معلوم می‌شود: گرچه مهیات (مفاهیم) متغایرنند، ولی در مقام خارجیت و مصداق، گاه مصادیق بعضی با بعض دیگر، اتحاد و وحدتی دارند و همین اتحاد در مقام خارج و در تحقق ماهوی و مصداق، ملاک صحت حمل دو شیء- که مفهوماً متغایرنند- می‌شود. پس برای صحت حمل، محتاج و مجبور نیستیم که فرض اصالت وجود بنماییم.

می‌گوییم: این دلیل دُور است؛ چون بر اصالت وجود، به امری استدلال شده است که خود آن امر متوقّف است بر ثبوت اصالت وجود؛ زیرا استقامت و تمامیت دلیل لزوم ترکیب از مابِه الاشتراک و مابِه الامتیاز، متوقّف است بر ثبوت اصالت وجود (بلکه به ضمیمه‌ی وحدت و تشکیک در وجود) و یا الزام و جدل است بر کسانی که با قول به اعتباریّت وجود، برای نفی تعدّد واجب، به دلیل لزوم ترکیب استدلال می‌نمایند.

و ما بنا بر اختیار اعتباریّت وجود و اصالت مهیّت، در دفع شبهه‌ی ابن‌کَمّونه و استدلال بر توحید، از جمله می‌گوییم: فرض تعدّد واجب مستلزم نقص هر یک از دو واجب می‌گردد؛ چون هر یک فاقد ذات (حقیقت) و کمالات ذاتی‌ه‌ی دیگر [ی] است و نیز ترکیبی در هر یک، از وجدان ذات خود و فقدان دیگری لازم آید و این ترکیب گرچه اعتباری است، ولی بعضی (چون صدرالمتألّهین) حتّی چنین ترکیبی را نیز در واجب منع نموده‌اند.

و اما راجع به استدلال بر اصالت وجود به توحید صفات: گذشته از این‌که بنا بر فرض اصالت وجود (هم‌چنان‌که گفته می‌شود) مفاهیم مختلفی‌ه‌ی علم و قدرت و حیات و سایر صفات کمالیّه در وجود متّحدند، بنا بر فرض اصالت مهیّت هم می‌توان گفت که: این مفاهیم مختلف در مقام مصداق و تحقّق ماهوی، متّحد و همه عین ذات و حقیقت واحد حقّ متعال می‌باشند،

می‌گوییم: این استدلال، مثبت اصالت وجود فقط در مورد ذات واجب تعالی خواهد بود^۱ و چنان‌که در مقام توحید ذات نیز گفتیم، این مقدار از ثبوت

۱. اگر به ما گفته شود: اصالت ماهیّت اگر در یک مورد مستلزم محذوری شود، این قول علیّ الإطلاق باطل است [و] ادله‌ی طرفین قول به تفصیل را نفی می‌نماید، [پس] قول به اصالت وجود در مبدأ اعلیّ و اصالت ماهیّت در ممکنات باطل است،

جواب می‌گوییم: چگونه ادله‌ی طرفین قول به تفصیل را حقّاً نفی می‌نمایند؟! با این‌که بسیاری از قائلین به اصالت ماهیّت قائل به تفصیل در مسأله شده‌اند؛ مثلاً شخصی چون شیخ اشراقی در

اصالت وجود به حال توحید صوفیه و عرفاء هرگز نفع و نتیجه‌ای ندارد. و اما راجع به استدلال بر اصالت وجود به توحید فعل الله تعالی، می‌گوییم: توحید فعل الله- به معنایی که در این جا مراد است به این که فعل خداوند متعال ازلاً و ابداً شیء و حقیقت واحدی چون وجود منبسط عرفانی باشد- عقلاً ثبوت آن متوقف است بر ثبوت اصالت وجود؛ بلکه به ضمیمه‌ی وحدت و تشکیک در وجود. پس استدلال بر اصالت وجود به چیزی که ثبوت خود آن متوقف بر اصالت وجود است، دور خواهد بود.^۱

و اگر گفته شود: در استدلال مزبور، قبلاً توحید فعل الله از [آیاتی] مثل آیه‌ی شریفه‌ی «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» و آیه‌ی مبارکه‌ی «وَمَا أُمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ» استفاده می‌گردد [و] سپس به توحید فعل الله- که به دلیل نقل از مذهب حق، مانند توحید صفاتی ثابت شده است- اصالت وجود اثبات می‌شود؛ پس در استدلال دور نیست و

می‌گوییم: آنچه از آیه‌ی شریفه‌ی «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» بتوان استفاده نمود، این که همه‌ی اطراف و جوانب عالم، فعل و

←

مادون نفس از ممکنات، قائل به اصالت مهیت و در نفس و مافوقها، قائل به اصالت وجود شده است و بزرگانی چون محقق دوانی و میرداماد و جمع کثیری دیگر از صاحبان مشرب ذوق المتألهین قائل به اصالت وجود در واجب تعالی و به اصالت مهیت در کلیه‌ی ممکنات گشته‌اند.

و علی‌ای حال، مؤلف تابع دلیل و متحرک حقیقت است. تاکنون، دلیلی بر اصالت وجود در ممکنات از نظر او تمام و صحیح نشده است؛ هر موقع به دلیل صحیحی که موجب یقین به مطلب شود رسید، با کمال افتخار و امتنان می‌پذیرد.

۱. و راجع به قاعده‌ی سنخیت بین علل و معالیل- که بعضی برای توحید فعل الله تعالی در این مورد تمسک نموده‌اند- می‌گوییم: چون محقق سبزواری در مبحث جعل، برای مجعولیت وجود، از جمله به همین قاعده استدلال کرده‌اند، لذا سخن ما درباره‌ی این قاعده در مسأله‌ی أصله‌الجعل در ذیل همان استدلال خواهد آمد؛ إن شاء الله تعالی.

مخلوق خدا و ملک خداست و هر طرف که فعل خدا و ملک خداست، پس آن وجه الله است که به رو آوردن به آن طرف، آدمی می‌تواند متوجه خدا شود؛ ولی این که فعل خدا و وجه خدا باید حقیقت واحد باشد و نشود که حقایق متعدده فعل خدا و وجه خدا گردد. که به وسیله‌ی رو کردن به آن‌ها، آدمی متوجه خداوند متعال شود. عین دعوی است و آیه‌ی شریفه دلالتی بر آن ندارد.

و اما آیه‌ی شریفه‌ی ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمِجٍ بِالْبَصْرِ﴾ (سورة القمر، آیه‌ی ۵۰) با این که در آن، تصریح به واحدیت امر تکوینی الاهی شده است؛ ولی مدلول آیه حتماً این نیست که امر و فعل ما، ازلاً و ابداً، جز یک امر و فعل و حقیقت بیش نیست؛ زیرا ممکن است مراد آیه این باشد که در هر مورد و نسبت به هر عمل و شیئی که ما وقوع آن را اراده نماییم، به مجرد یک امر تکوینی ما، بدون تکرار و بدون تأخیر، آن مراد واقع می‌شود؛ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ: كُنْ، فَيَكُونُ﴾.

و الحاصل، از آیه‌ی مبارکه چنین استفاده می‌شود که وقوع هر شیئی، جز به یک‌نوبت امر الاهی احتیاج نداشته و ندارد و به مجرد یک‌دفعه امر به وقوع هر شیئی، آن‌شیء بدون تأخیر، واقع و محقق می‌شود و محتاج به تکرار امر نیست و این اشاره به سرعت نفوذ امر الاهی است؛ نظیر آیه‌ی مبارکه ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَّمِجٍ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ. إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة النحل، آیه‌ی ۷۹) و اما بر این که امر الاهی ازلاً و ابداً یک‌امر و فعل و حقیقت است، آیه حجیت و شاهدیت ندارد^۱. گذشته از این که حق متعال در آیات دیگر می‌فرماید، مثلاً:

۱. برای تأیید، کلماتی از مفسرین نقل می‌شود:

- في الصافي: ﴿كَلَّمِجٍ بِالْبَصْرِ﴾، أي في البصر و السرعة.

- وفي المجموع: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَّمِجٍ بِالْبَصْرِ﴾، أي و ما أمرنا بمجيء الساعة في السرعة إلا كطرف البصر، عن ابن عباس و الكلبي. و معنى اللمج، النظر بالعجلة و هو خطف البصر. و

﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ ، ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ ، ﴿خَلَقَ الْجَانَّ...﴾ و از ظاهر این قبیل آیات استفاده می شود که مجعول الاهی و اثر جاعل، اولاً و بالذات ماهیت ممکنات است، نه وجود آن ها؛ زیرا سماوات و ارض و انسان و جان اسمی مهیات اند و نفرمود وجود سماوات و ارض، وجود انسان و وجود جان. بنابراین، به حسب کثرت مهیات، فعل خدا متکثر خواهد بود؛ گرچه در مرتبهی واحد، همه را خلق نفرموده باشد.

←

المعنى: إذا أردنا قيام الساعة أعدنا الخلق و جميع المخلوقات في قدر لمح البصر في السّعة؛ و قيل: معناه: و ما أمرنا إذا أردنا أن يكون شيئاً إلا مرة واحدة لم نحتج فيه إلى ثانية، إنّما نقول له: كن، فيكون كلمح البصر في سرعته من غير إبطاء و لا تأخير، عن الجبائي.

- و في تفسير أبي السّعود: ﴿و ما أمرنا إلا واحدة﴾، أي كلمة واحدة سريعة التّكوين، و هو قوله تعالى: ﴿كُنْ﴾، أو إلا فعلة واحدة هو الإيجاد بلا معالجة. ﴿كَلْمَحٍ بِالْبَصَرِ﴾ أي في اليسر و السّعة، و قيل: معناه قوله تعالى: ﴿و ما أمرُ السّاعةِ إلا كَلْمَحٍ بِالْبَصَرِ﴾.

- و في تفسير الإمام فخرالدين الرازي: قوله تعالى واحدة يحتمل أمرين: أحدهما بيان أنّه لا حاجة إلى تكرير القول إشارة إلى نفاذ الأمر. ثانيهما بيان عدم اختلاف الحال فأمره عند خلق العرش العظيم كأمره عند خلق النمل الصّغير... الخ. و قال في معني اللّمح بالبصر وجهان: أحدهما النّظر بالعين، يقال: لمّحته ببصري كما يقال: نظرت إليه بعيني، و الباء حينئذٍ كما يذكر في الآلات فيقال: كتبت بالقلم، و اختار هذا المثال لأنّ النّظر بالعين أسرع حركة توجد في الإنسان،... إلى أن قال: و ثانيهما اللّمح بالبصر، معناه البرق يخطف بالبصر و يمرّ به سريعاً، و الباء حينئذٍ للإصاق لا للاستعانة كقوله: مررتُ به و ذلك في غاية السّعة.

و قوله: بالبصر فيه فائدة، و هي غاية السّعة، فإنّه لو قال: كلمح البرق حين برق و يبتدئ حركته من مكان و ينتهي إلى مكان آخر في أقلّ زمان يُفرض لصحّ، لكن مع هذا فالقدر الذي مروره يكون بالبصر أقلّ من الذي يكون من مبتداه إلى منتهاه. فقال: كلمح لا كما قيل من المبدأ إلى المنتهى، بل القدر الذي يمرّ بالبصر و هو في غاية القلّة و نهاية السرعة.

دلیل هفتم بر اصالت وجود:

ماهیت، بما هی، جز ذات و ذاتیات خود را واجد نیست؛ نه کلی است و نه جزئی. اخذ ماهیت در ذهن - به نحوی که قابل انطباق بر افراد کثیره باشد - اعتباری است خارج از ذات ماهیت. هم‌چنین جزئیّت (تشخص و امتناع صدق بر کثیرین) خارج از ذات ماهیت است. ماهیت مُرسله است و صلاحیت دارد که معروض کلیّت در ذهن و جزئیّت در خارج شود؛ ولی اگر وجود خارجیت و اصالت نداشته و امری اعتباری باشد، هیچ ماهیتی متشخص و جزئی نشود؛ زیرا - چنان‌که گفتیم - ماهیت به نفس ذات خود، جزئی نیست. پس تا وجود خارجی - که تشخص و جزئیّت و ملاک امتناع صدق بر کثیرین ذاتی اوست - به ماهیت ملحق و منضم نشود، ماهیت هرگز تشخص پیدا ننماید.

مؤلف می‌گوید: مفهوم ماهیت، مثلاً انسان، بما هو، گرچه نه کلی است و نه جزئی؛ ولی مصداق آن جزئی است و به مجرد این‌که جاعل به جعل بسیط در خارج، مصداق ماهیت را اولاً و بالذات جعل نمود، ماهیت متحقق در خارج و جزئی و متشخص و ممتنع از صدق بر کثیرین می‌شود و هرگز برای حصول تشخص، احتیاج به انضمام امر دیگری ندارد. پس به صرف تعین و تحقق ماهوی شیئی در خارج، ماهیت متشخص و جزئی می‌گردد.

دلیل هشتم بر اصالت وجود:

اگر وجود امر اعتباری انتزاعی باشد و خارجیت نداشته باشد، باید معروض - که ماهیت است - قبل از این امر انتزاعی، تحقق داشته باشد و انتزاع وجود مثل سایر انتزاعیات و اعتباریات، بعد از تحصل متزعم منه و منشاء انتزاع باشد؛ در حالتی که ماهیت در خارج، بدون لحاظ وجود، تحقق ندارد.

مؤلف می‌گوید: ماهیت قبل از جعل در خارج، معدوم است و به مجرد جعل، انتزاع موجودیت از ماهیت و حکم به موجودیت آن در خارج صحیح است؛ البته منشاء انتزاع یک نحو تقدّمی (چون تقدّم علت بر معلول) بر امر

انتزاعی دارد و بنابر فرض اعتباریّت و انتزاعیّت وجود، این معنی را ملتزم‌ایم و هیچ محذوری ندارد. می‌گوییم: **جُعِلَتِ الْمَهِيَّةُ فَصَارَتْ مَوْجُودَةً.**

به همین جا، ذکر ادله‌ی قائلین به اصالت وجود و جواب آن‌ها را خاتمه می‌دهیم و چنان‌که اهل فضل و دانش، با تأمل و دقت، آن‌ها را مطالعه فرموده باشند، از روی انصاف قضاوت خواهند کرد که این قبیل امور و سخنان، به مجرد نامیده شدن به اسم دلیل و برهان و یا از جهت صدور از بزرگان، موجب یقین بر اصالت وجود نمی‌شود.

دلیل بر اصالت ماهیّت

و اینک در مقام اثبات اصالت ماهیّت می‌گوییم:

هر عاقل شاعری- چون به نور فهم و شعور و نور علم و عقل خداداده، خارج را مشاهده نماید- حکم می‌کند که اشیاء و مهیّات (مثلاً، انسان، فرس، بقر، شجر، حجر...) در خارج، حقیقتاً و اولاً و بالذات اشیای واقعی و حقیقی می‌باشند؛ یعنی بشر به فطرت سلیم خود، حکم می‌کند که در خارج، مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر، حجر متحقّق است حقیقتاً (نه این‌که این اشیاء و ماهیّات مجازاً و ثانیاً و بالعرض متحقّق باشند و امر دیگری به نام وجود اولاً و بالذات موجود و واسطه در عروض تحقّق، نسبت به آن‌ها باشد) و عنوان موجود، مجرد مفهومی است که بشر از این اشیاء و مهیّات خارجی قهراً انتزاع و بر آن‌ها حمل می‌نماید.

به بیان دیگر: آدمی به نور شعور فطری، واقعیّات خارجیّه را مصادیق حقیقی مفاهیم مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر و حجر... درک می‌کند. پس به فطرت حکم می‌کند که انسان و فرس و بقر و شجر و حجر... در خارج متحقّق و موجود است حقیقتاً (اولاً و بالذات، نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض) و وجود- چنان‌که اشاره شد- مجرد مفهومی است انتزاعی که از واقعیّات و مصادیق حقیقی ماهیّات انتزاع می‌شود.

پس ما به نور شعور و فطرت عقولمان، اصالت ماهیت و موجودیت بالذات ماهیت را در خارج ادراک می‌کنیم؛ نه اعتباریت و انتزاعیت و موجودیت بالعرض آن را^۱ (و برای توضیح بیش‌تر، خوانندگان محترم از مطالعه‌ی پاورقی

۱. اگر در این مقام گفته شود: این مسأله از بدیهیات نیست و هریک از قائلین به اصالت وجود و ماهیت باید برهان اقامه نمایند و شاید شما به استظهارات عرفی، می‌خواهید اصالت ماهیت را استنباط نمایید؛ با این‌که در مسائل عقلیه، به استظهارات عرفیه تمسک جستن غلط است، در جواب، مقدمه می‌گوییم: رجوع به عرف و فهم عرفی در استنباط و کشف مطالب بر دو قسم است:

الف. رجوع به عرف، در فهم محاوره‌ی آنان که به فهم محاوره، مثلاً از فلان لفظ یا عبارت، چه معنی می‌فهمند یا فلان لفظ را در چه مورد استعمال می‌کنند. این رجوع به عرف اهل لغت است.
ب. رجوع به عرف، در فهم عقلی و فطری که عرف عقلاء عقلاً و فطرتاً درباره‌ی فلان امر چه حکمی دارند. این رجوع به عرف عقلاء است.

قسم اول برای کشف معانی الفاظ و مطالب لغویه است و قسم دوم برای کشف مطالب عقلی و فطری است. پس در کشف مطالب عقلیه و مقام اقتناص حقایق، اگر رجوع به عرف به نحو دوم و عبارۀ آخری رجوع به عرف عقلاء شد، جای هیچ‌گونه ایرادی نیست.

و اینک، در جواب ایراد و اشکال مذکور می‌گوییم: در مسأله‌ی اصالت مهیت، تمسک ما به فهم مستقیم و فطرت عقلیه‌ی عرف عقلاء است؛ نه به فهم محاوره‌ی عرف اهل لغت.

اصالت مهیت فطری است و ما نمی‌توانیم مکابره با فطرت کرده آن را انکار بنماییم. هرکس به فطرت خداداده‌اش رجوع بنماید، می‌یابد که نمی‌تواند انسانیت و حیوانیت و شجریّت و حجریت را از واقعیات خارجیّه بالحقیه سلب بنماید. ما به فطرت عقلیه، خارجیّات را مصادیق حقیقی مهیت انسان و فرس و شجر و حجر و امثال ذلک می‌یابیم. هنگامی که خود را از افکار ساخته‌ی بشری خالی می‌کنیم، به فطرت سلیم خود حکم می‌کنیم که در خارج، انسان و فرس و شجر و حجر... موجود و متحقّق‌اند بالحقیه و اولاً و بالذات و وجود و موجود فقط مفهومی است متزع از این حقایق.

با صرف نظر از این فطرت هم، چون منصفانه در ادله و براهینی که قائلان به اصالت وجود برخلاف مقتضای این فطرت اقامه نموده‌اند، نظر و تأمل کردیم- هیچ یک را برهان حقیقی و موجب یقین بر مطلب ندیدیم؛ از این جهت، در پای‌بندی به مقتضای این فطرت قوی‌تر شده‌ایم.

←

این فطرت حجت خداوند است بر ما در باب معارف او. فطرت یکی از بهترین ادله است برای حصول یقین به مطلب و منظور از اقامه‌ی برهان هم حصول یقین به مطلب است و حجیت قیاس برهان، عقلاً از همین جهت است که به بدیهیات یقینیه منتهی می‌گردد و هیچ امتناع، بلکه استبعاد و استغرابی ندارد که مسأله‌ای را جماعتی نظری انگاشته و بر آن، اقامه‌ی برهان کنند و بعض دیگر متوجه بداهت و فطری بودن آن شده و بداهت و فطری بودن آن را دعوی بنمایند.

کسی که مسأله‌ای را فطری و بدیهی دید، ملزم نیست و نباید بر او الزام نمود بر این که راه نزدیک به مقصود و مطلوب را ترک گفته و از راه‌های دور و پُرپیچ و خم، خود و دیگران را به سوی مقصود و محبوب ببرد. وظیفه‌ی او درباره‌ی دیگران فقط تذکر به فطرت و اشاره‌ی عقول است تا فطرت‌های خوابیده‌ای که حاضر و مایل به بیداری‌اند، تکان خورده و متوجه مقصود و مطلوب شوند. و اکنون برای تقویت نظر و افکار خوانندگان محترم و تأیید برخی مطالب گذشته، دو مورد از مواردی را که اساطین فلسفه و حکمت برای اثبات مقصود، به همین فطرت عقلیه تمسک جسته‌اند در این جا می‌آوریم:

الف. سبزواری در شرح منظومه: برای عدم جواز انتزاع مفهوم واحد از اشیاء متخالفه بما هی متخالفه، سه دلیل ذکر می‌کند؛ ولی میرداماد و صدرالمتألهین در کتب خود مدعی فطری بودن این مطلب شده‌اند. لذا صدرالمتألهین در اسفار می‌گوید:

و ظنی أن من سلمت فطرته التي فطر عليها من الأمراض المغيرة لها عن استقامتها يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفةً بلاحيثيةً جامعةً فيها لا يكون مصداقاً لحكم واحدٍ ومحكماً عنه به.

ب. در تحقیق مهیت مکان، پنج قول نقل می‌کنند (تطفاً و تبعاً، اقوال پنج‌گانه نقل می‌شود و محل استشهاد ما از موضع استدلال بر قول پنجم است):

۱- هو الهیولی. ۲- هو الصورة (قال بها جماعة من الأوائل). ۳- [هو] البعد الموهوم (قال به جمهور المتكلمين). ۴- [هو] السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس مع السطح الظاهر من المحوي (و هذا قول المشائين). ۵- [هو] البعد الموجود المجرد نظير تجرد الموجودات المثالية و لكن أنزل منها في التجرد (و هذا مذهب أفلاطون و أتباعه من الإشراقیین و اختاره المحقق الطوسي في التجريد و المحقق السبزواری في المنظومة) و على هذا القول الأخير الجسم المتمكن بكليته في المكان (يعني بنام أعماقه و أجزاءه) يكون ملائقاً

←

غفلت نکنند!) و حکم به این که ماهیت متحقق و موجود است حقیقتاً (اولاً و بالذات؛ نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض) فطری می‌باشد و درک آن برای هر عاقلی به فطرت سلیم اولیّه‌ی خود بسیار سهل است و صحت سلب چنین موجودیّت از ماهیت خارجی به‌غایت مشکل است و بالفطره جایز نیست.

و با این که تا حال، دلیل و برهانی هم برخلاف این فطرت در نظر ما قائم و تمام نشده است، چگونه عقلاً جایز و رواست که دست از مقتضای این فطرت برداریم؟!

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا،
لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ. ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.﴾

(سورة الروم، آیه‌ی ۳۰)

←

لُذَا البُعد المجرّد (و لا یخفی) [أَن] بُعد الجسم أي البعد القائم بالجسم المتمکن مادّی، و لهذا البعد المکان مجردٌ فالتداخلُ فیها واقعٌ و جایز بخلاف ما إذا كانا مادّیین) و لکن علی قول المشاء، الجسم بسطحه فی المکان.

و من جمله ما استدلّ به للقول الأخير فی مقابل المشاء هو أَنَّ الناس کلّهم یحکمون بأنّ الماء فی ما بین أطراف الإناء (لا فی الأطراف نفسها) و المراد من الأطراف، هی أطرافه الداخلة لا الخارجة و ما بین أطرافه هو البعد الممتدّ فی داخله.

و اعترض الشیخ فی الشفاء علی هذا الدلیل بأنّ إسناده الجسم بکلمة فی ما بین الأطراف، مبنی علی عادات الجمهور و لیس بحجّة فی الأمور العقلیة ... الخ.

و حیث أنّ اعتراض الشیخ لم یکن وارداً و صحیحاً فالحقّق السبزواری فی المنظومة استدلالاً یضاً بهذا الدلیل، و أشار إلى جواب اعتراض الشیخ یضاً بقوله: و الحقّ (أي القول الحقّ فی المکان) بعد أنّه المفطور،

إذ قال کلّ الناس قولاً موقفاً: الماء فی ما بین أطراف الإناء

(ثمّ قال فی شرحه: لأّنه من فطریّات عقولهم، و لذا تمسّکنا بقولهم ، و [هذا] لیس من باب اقتناص الحقایق من العرف و اللّغة.

مؤیدات اصالت ماهیت:

و از مؤیدات مطلب:

۱- کلام عالی قدر میرداماد قدس سره راجع به مجعولیت بالذات مهیت

است:

... أَنَّهُ لَمَّا كَانَ نَفْسٌ قِيَامَ الْمَهِيَّةِ مَصْحَحَ حَمْلِ الْوَجُودِ،
فَأَحْدُسَ أَتْمًا إِذَا اسْتَعْتَتْ بِحَسَبِ نَفْسِهَا وَ مِنْ حَيْثُ أَصْلُ قِيَامِهَا عَنِ
الْفَاعِلِ، صَدَقَ حَمْلُ الْمَوْجُودِ عَلَيْهَا مِنْ جِهَةِ ذَاتِهَا وَ خَرَجَتْ عَنِ
حُدُودِ بَقْعَةِ إِمْكَانِهَا، وَ هُوَ بَاطِلٌ.

که رأس الحکمة و عماد الفلسفه، أستاذ الكل، السيد البارع و الحکيم
المتأله، در این کلام با حقیقت، بر وفق فطرت عالی و سلیم خود می فرماید: نفس
قوام مهیت مصحح حمل وجود است؛ یعنی بدون واسطه در عروض و اولاً و
بالذات، ماهیت در خارج، متحقق و موجود است.^۱

۲- کلام محقق سبزواری است که متصلب در اصالت وجود است. راجع
به اخفی بودن وساطت وجود در شرح منظومه، تحت عنوان "غرر فی اعتبارات
المهية" می گوید:

صحة سلب التحقق و التحصل (أي عن المهية) هنا بالنظر

۱. و اشکال صاحب اسفار و سبزواری بر کلام میرداماد- کیف يكون نفس قوام المهية مصحح
حمل الوجود و هي لا موجودة و لا معدومة؟ و لو كانت مصححة لزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى
الوجود الذاتي (كما في الأسفار)- وارد نیست؛ نظر به فرق بین مفهوم ماهیت و مصداق آن و فرق حمل
اولی ذاتی و حمل شایع صنایعی و نظر به مجعولیت مصداق.

یعنی مفهوم، بما هو مفهوم، به حمل اولی ذاتی همان مفهوم است؛ نه موجود است و نه
معدوم و این معنی امکان ذاتی مهیت است؛ ولی مصداق مهیت به حمل شایع صنایعی، اولاً و بالذات
موجود است بالغیر؛ یعنی مصداق و فرد در موجودیت، واسطه در عروض ندارد و لکن در ثبوت
واسطه دارد. پس اصلاً نه انقلابی در کار است و نه وجوب ذاتی.

الدَّقِيقُ البرهانيُّ، بل بإعانةٍ من الدُّوقِ العرفانيِّ، و أمَّا بعد التَّنزُّلِ
فالتَّحَقُّقُ لذی الواسطة (أی المهيَّته) هنا حقیقیٌّ و صحَّةُ السُّلبِ منتفیة.

و در حاشیه‌ی کتاب نیز می‌گوید:

صحَّةُ سلبِ الوجودِ عن الكلِّ الطَّبیعیِّ ضعيفةٌ و ثبوتُ
الوجودِ له کاد أن يكون بالحقیقة، فالكلِّ الطَّبیعیُّ موجودٌ بحکم
العقلِ الفکریِّ، و هذا حقیقةٌ عقلیَّة، مجاز عرفانیُّ، و بهذا یکن
التَّوفِيقُ بین قولی المثبت و التَّافی، فإنَّ الطَّبیعیَّ موجودٌ بواسطةٍ فی
العُروض^۱ و غیرُ موجودٍ لصحَّةِ سلبِ الوجودِ، و إن كانت هذه
الصَّحَّةُ أخفی و احتاجت إلى زیادةٍ تدقیق و إعانةٍ مذاقٍ رشیق.

این فیلسوف عارف شهیر- گرچه در مبحث أصالة الوجود، شش دلیل اول
از ادله‌ی گذشته را برای اثبات اصالت وجود، اقامه نموده است و در مقام فوق
هم گرچه به حسب عقیده و هدف خود، در صدد تثبیت اعتباریت ماهیت و
این‌که وجود واسطه در عروض موجودیت مهیت است، می‌باشد- مع‌هذا
می‌گوید: این وساطت (نه خفی، بلکه) اخفی است. پس در بیان اخفائیت
وساطت وجود، عبارات فوق را در متن کتاب و حاشیه‌ی آن فرموده است که
می‌توان گفت: در حقیقت و واقع، در این عبارات اقرار نموده است که هر عاقلی
بالطبع و بالفطره به موجودیت و تحقق ماهیت در خارج حقیقة و اولاً و بالذات
حکم می‌نماید و نیز در عبارات مزبور، گاه تلویحاً و گاه تصریحاً اذعان نموده
است که برهان عقلی هم ناتوان است از این‌که جلوگیری از این حکم فطری
نموده و به عکس، به صحّت سلب تحقق از ماهیت (طبیعی) حکم بنماید و

۱. هذا تفسیرٌ بما لا یرضی صاحبُه؛ زیرا مثبت- که می‌گوید: طبیعی موجود است- اگر قائل به

اصالت مهیت است، قائل است به این‌که ماهیت (افراد طبیعی) اولاً و بالذات موجود است.

پیدا است آنچه را که او برای سلب تحقّق از ماهیّت، در این عبارات کاملاً بدان متّکی است، تنها همان ذوق عرفانی است^۱ که حال آن هم برای ما در مبحث مکاشفه‌ی این کتاب معلوم گردید؛ والحمد لله ربّ العالمین.^۲

تنبیه: چنان‌که بر اهل فضل و اطلاع پوشیده نیست که چون اصالت وجود ساقط و باطل شد، قول به **مَجْعُولِيَّت وجود اَوْلاً و بالذّات** و قول به وحدت و تشکیک در وجود و توحید عرفا و صوفیه- که قول به وحدت موجود است- هر سه عقلاً ساقط و باطل و بی‌اساس می‌گردد و بحث در این سه مسأله به کلی بی‌موضوع است؛ ولی با وجود این مطلب، ما با غمض عین از تحقیق مسأله‌ی **أصالة التّحقّق**، در مسائل مزبور وارد بحث می‌گردیم؛ إن شاء الله تعالی.

۲ - مسأله‌ی أصالة الجعل

یعنی اصل و اصیل در مجعولیت ممکن چیست؟ وجود است یا مهیّت یا اتّصاف مهیّت به وجود؟

در این‌که اصیل در جعل ممکن، چیست- یعنی اَوْلاً و بالذّات به جعل

۱. و بر اهل فضل پوشیده نیست که سبزواری در متن کتاب، در ذیل «و صحّة السلب مستفیة» بیانی که می‌کنند: - **لأنّ فناء المهیّة فی الوجود أشدّ من فناء الجنس فی فصله، فتحقّقها به (أي تحقّق الماهیّة بالوجود) أشدّ من تحقّقها به (أي من تحقّق الجنس بالفصل)**- عین دعوی و توجیه و تفسیری است برای حکم به موجودیت مهیّت که ناشی شده از فرض اصالت وجود.

۲. و نیز برای تأیید، کلامی از عالم معاصر علامه **حائری مازندرانی** (در حکمت بوعلی سینا، جلد دوم، صفحه‌ی ۳۵۳، پاورقی) می‌آوریم:

قول به اصالت وجود- که مفتاح قول به وحدت وجود بلکه وحدت موجود است- خطرناک‌ترین لطمه و سخت‌ترین ضربه به معرفه الله است؛ به خلاف اصالت مهیّت که از این خطرات مصون و از این تصنّعات فریبنده‌ی صوفیانه و شاعرانه بی‌نیاز و لبّ توحید و تمجید و لباب تقدیس و تنزیه است و حسّ و عیان هم در اعیان، جز ذوات متنوّعه‌ی حقیقیّه، چیزی مشاهده نمی‌کند؛ جز به اعتبارات و اسماء.

بسیط^۱ وجود ممکن مجعول است یا ماهیت و یا اَتصاف ماهیت به وجود-
اختلاف شده است.

جماعتی از قائلین به اصالت وجود (چون صدرالمُتألّهین و سبزواری) قائل‌اند به مجعولیت وجود و این‌که اثر جاعل اولاً و بالذات به جعل بسیط وجود است و از جعل وجود، مجعولیت ماهیت و مجعولیت اَتصاف مهیت به وجود، ثانیاً و بالعرض لازم [می] آید.

و کسانی که به اصالت مهیت قائل شده‌اند (چون شیخ اشراقی و فیلسوف محقق سید داماد) قائل‌اند به مجعولیت ماهیت و این‌که اثر جاعل اولاً و بالذات به جعل بسیط، نفس مهیت است و از جعل مهیت، مجعولیت وجود و مجعولیت اَتصاف مهیت به وجود، ثانیاً و بالعرض لازم [می] آید.

و از بعض حکماء مشاء نقل است که قائل شده‌اند به مجعولیت اَتصاف و این‌که اثر جاعل، اولاً و بالذات به جعل بسیط، اَتصاف مهیت به وجود است و از جعل اَتصاف، مجعولیت وجود و مهیت ثانیاً و بالعرض لازم [می] آید.
و این قول اخیر ضعیف و حتماً ساقط است؛ چون اَتصاف مسلماً امری است انتزاعی و فرع تحقق طرفین؛ پس اولاً و بالذات برای مجعولیت شایستگی ندارد.

۱. جعل بر دو قسم است:

یکی جعل بسیط و آن جعل نفس شیء است؛ مانند این‌که جاعل، انسان و فرس و شجر یا وجود یک شیء را جعل نماید.

دیگری جعل تألیفی یا ترکیبی؛ مانند این‌که جاعل، انسان را سفید، سیاه، عزیز، ذلیل، سالم یا مریض بنماید.

جعل تألیفی مختص است به عرضیات مُفارقة‌ی شیء. پس بین شیء و نفس آن (مانند انسانیت انسان) و بین شیء و ذاتیات آن (مانند حیوانیت برای انسان) و بین شیء و عوارض لازمه‌ی آن (مانند زوجیت برای اربعه) جعل تصویر نمی‌شود؛ زیرا مناط حاجت به جعل، امکان است و این امور برای هر شیء، بالضرورة و بالوجوب ثابت است.

و واضح است از میان اقوال مذکور، آن‌که با توحید صوفیه مناسب است قول اول می‌باشد و قول ثانی با توحید صوفیه جداً منافی و مصاد است.

ادله‌ی مجعولیت وجود

اینک، به ذکر ادله‌ی قائلین به قول اول (یعنی قائلین به مجعولیت وجود) و بحث و نظر در آن‌ها می‌پردازیم:

دلیل یکم بر مجعولیت وجود: مقدمه گفته می‌شود:

۱- لازم مهیت اعتباری است؛ زیرا مهیت، بماهی هی (با قطع نظر از وجود خارجی و ذهنی) به اتفاق فریقین، امر اعتباری است و لازم امر اعتباری هم اعتباری است.

۲- هر معلولی لازم علت خود است؛ چون انفکاک معلول از علت، عقلاً مُحال است. (پایان مقدمه)

پس اگر مجعول بالذات، مهیت ممکن باشد نه وجود آن، لازم [می] آید که ماسوای معلول اول، امور اعتباری و انتزاعی باشند؛ زیرا در این فرض، ما سوای معلول اول یا معلول مهیت معلول اول و یا معلول مهیت معلول معلول او... باشند و خلاصه همه‌ی اشیاء (ماسوای معلول اول) معلول ماهیت و در نتیجه، لازم ماهیت خواهند بود.

و چنان‌که در مقدمه‌ی اولی گفته شد، لازم مهیت اعتباری است و اعتباریت همه‌ی اشیاء بدیهی البطلان است و استثنای معلول اول از جهت آن است که او معلول وجود واجب تعالی است؛ نه معلول ماهیت.

مؤلف می‌گوید: چنان‌که کراراً اشاره نموده و گفته‌ایم- هم‌چنان‌که بنابر اصالت وجود، بین مفهوم و مصداق وجود فرق است- به فرض اصالت مهیت هم، بین مفهوم و مصداق ماهیت فرق است و بنابر فرض مجعولیت ماهیت، آن‌چه مجعول است مصداق حقیقی ماهیت است؛ نه مفهوم آن بما هُوَ مفهوم و بر این فرض، مصداق ماهیت امری است اولاً و بالذات واقعی. پس ماسوای

معلول اوّل هم معلول و لازم امر واقعی خواهند بود؛ نه لازم امر اعتباری تا اعتباریّت آن‌ها لازم آید.

خلاصه، بنابر فرض مجعولیّت بالذّات ماهیّت، ماسوای معلول اوّل، معلول مهیّت خارجی واقعی هستند؛ نه معلول مفهوم ماهیّت من حیث هو. پس لازم امر اعتباری نخواهند بود و در نتیجه، اعتباریّت آن‌ها لازم نیاید.

پس در این دلیل، از جهت اشتباه مفهوم به مصداق، مغالطه شده و حکم مفهوم و ماهیّت، من حیث هی هی، بر مصداق و ماهیّت مجعوله‌ی خارجی بار گشته است و به تعبیر دیگر، لازم مهیّت، من حیث هی هی، با لازم مهیّت مجعوله‌ی خارجی، مغالطه شده است.^۱

دلیل دوم بر مجعولیّت وجود:

هر چه مجعول بالذّات باشد، باید ذات آن مرتبط به جاعل، بلکه عین ارتباط حقیقی به جاعل باشد. پس به ملاحظه و تصوّر مجعول بالذّات، نفس ارتباط به جاعل لحاظ [می]آگردد.

و ماهیّت چنین نیست؛ زیرا ماهیّت را، به تمام ذات و ذاتیّاتش و با قطع نظر و غفلت از وجود و تحقّقش در خارج، ما تصوّر می‌نماییم؛ تا چه رسد از تصوّر ایجاد و ارتباط آن به جاعل. پس ماهیّت مجعول بالذّات نخواهد بود. یا گفته می‌شود: آن‌چه بالذّات مجعول است، به حسب قوام ذات، محتاج به جاعل است و جاعل مقوم ذات آن می‌باشد. پس به تصوّر آن مجعول،

۱. اهل فضل و علم در همین دلیل اوّل بر مجعولیّت وجود که آن را اشخاص بزرگی چون صدرالمآلهین در کتاب کبیر خود اسفار و غیر آن و حاجی سبزواری در منظومه و شرح آن، اقامه فرموده‌اند. از روی تأمل و انصاف، توجّه و نظر فرمایند که چگونه این دلیل، باطل و صریح در مغالطه است. پس عبرت گیرند و (با حفظ احترام شخصیت بزرگان) در تمام مطالب و گفته‌های آنان، تجدید و امعان نظر کنند و به مجرد تبعیّت و تقلید از آنان، در بیان حقایق و معارف الاهی سخنی نرانند و دیگران را نکوبند؛ «إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ»!

تصوّر و لحاظِ جاعل شود و تصوّر مجعول از تصوّر و لحاظ جاعل منفک نگردد و ماهیّات چنین نیستند؛ زیرا ماهیّت را به تمام ذات و ذاتیّاتش، با غفلت از حصول و وجودش در خارج تصوّر می‌نماییم تا چه رسد از تصوّر ایجاد جاعل و فضلاً از لحاظ جاعل و موجود. پس ماهیّات، مجعول بالذات نخواهند بود.

مؤلّف می‌گوید: گذشته از این‌که به مقتضای گفتار مستدلّ، آن‌چه عین ارتباط حقیقی و تقوّم به جاعل است و جاعل مقوّم ذات اوست. که به تصوّر و لحاظ آن، لحاظ نفس ارتباط حقیقی و لحاظ جاعل حاصل آید. آن خود مجعول بالذات است (نه عنوان و مفهوم آن) و بنابر فرض مجعولیّت ماهیّت، نفس مجعول بالذات (چنان‌که کراراً گفته‌ایم) مصداق ماهیّت است (نه مفهوم، بما هو مفهوم) و آن‌چه را ما تصوّر می‌کنیم، آن مفهوم ماهیّت و عنوان آن است که غیر مجعول بالذات است [و] حقایق خارجیّه را کما هی، جز به علم حضوری، نمی‌توان درک نمود و لذاست بنا بر فرض مجعولیّت وجود هم، ما به تصوّر مفهوم وجودات خاصّه، ارتباط حقیقی و خارجی وجودات را به جاعل و خود جاعل را تصوّر نمی‌کنیم،

می‌گوییم: این دلیل دؤر است؛ زیرا در این‌که مجعول ارتباطی به جاعل خود دارد و جاعل نیز مقوّم مجعول است، علی‌الإجمال، جای سخنی نیست؛ و اما این‌که نحوه‌ی ارتباط و نحوه‌ی مقوّمیّت در جعل الاهی چگونه است، ما نمی‌دانیم (و عقل ما درباره‌ی آن، حکمی نمی‌کند؛ چون این مطلب فرع بر ادراک ذات مقدّس و ادراک کیفیّت صدور فعل از اوست که برای بشر محال است؛ مگر این‌که خدا گردد به حقیقت، نه به ادّعاء، که آن هم مُحال است).

آیا ارتباط به قسمی است که ذات مجعول نفس ارتباط و تقوّم به جاعل است که علم به ذات مجعول، از علم به عین ارتباط و علم به جاعل انفکاک پیدا نکند؟

می‌دانیم که این قسم ارتباط و مقوّمیّت تحقّق‌پذیر نیست؛ جز در مورد فاعلیّت و جاعلیّت بالتّجلی که جاعل به ذات خود (البته بدون تجافی از مقام

شامخ) تنزل نماید و به اشراقات ذاتیه‌ی خود، مقوم ذات مجعول و متطور به طور مجعول گردد و مجعول نفس اشراقات جاعل باشد.

و این قسم جاعلیت برای حق متعال، مورد کلام و بحث است. این قسم جاعلیت- بنا بر قول کسانی که به اصالت مهیت در واجب و ممکن قائل شده‌اند و نیز کسانی که به اصالت مهیت در ممکن و اصالت وجود در واجب قائل گشته‌اند و کسانی که به اصالت وجود مطلقاً (چه در واجب و چه در ممکن) ولی به تباین در وجودات قائل شده‌اند- حقاً تصویر ندارد.

و حاصل این قسم جاعلیت، تنها در توحید عرفاء و صوفیه- که قول به وحدت وجود و موجود است- راست آید که ما اینک در مقدمات ثبوت آن، بحث داریم و تمامیت و صحت و ثبوت آن متوقف است بر صحت و ثبوت اصالت وجود و مجعولیت وجود و وحدت و تشکیک در وجود. پس اخذ آن، در استدلال بر مجعولیت وجود، دور است.

دلیل سوم بر مجعولیت وجود:

هیچ ماهیتی از تعدد و کثرت تشخصات، تأبی ندارد و تشخص و وحدت از لوازم مهیت نیست.

پس اگر گفتیم: ماهیت مجعول است، با این که متکثر و متعدّد الحصول در خارج باشد، خالی از این نیست که در این فرض، یا جعل متعدّد است یا نه. صورت اول مُحال است؛ زیرا تعدد در نفس ماهیت و صرف شیء نیست، بلکه صرف شیء نه واحد و نه کثیر است. پس چگونه ممکن است جعل آن فی حدّ ذاتیه متکثر شود؟ و اما صورت ثانی (که جعل واحد باشد): یا گفته می‌شود مجعول یکی از افراد خواهد بود (پس ترجیح بلا مرجح لازم [می] آید؛ زیرا نسبت ماهیت به جمیع افراد یکسان است) و یا کلّ افراد به همین جعل واحد مجعول خواهند بود و در این صورت، خلاف فرض و یا تناقض لازم [می] آید؛ اگر کل به واحد منقلب شود، به مقتضای جعل واحد، خلاف فرض است و اگر

کل منقلب به واحد نشود، با این که جعل واحد است تناقض است. پس مجعول بالذات باید وجودات متشخصه باشند؛ نه ماهیت.

مؤلف می‌گوید: چنان که کراراً گفته‌ایم، بنابر مجعولیت، ماهیت مجعول نفس ماهیت و مفهوم مِنْ حَيْثُ هُوَ نِيسْت؛ بلکه مصادیق و افراد ماهیت است؛ یعنی جاعل به جعل بسیط، افراد و مصادیق ماهیات را اولاً و بالذات جعل می‌کند و خارجیات مجعوله همه اولاً و بالذات و حقیقتاً مصادیق ماهیات اند و بنابراین، می‌گوییم: به حسب تعدد مصادیق و افراد ماهیت، جعل متعدد خواهد بود؛ نه به حسب ذات ماهیت و مفهوم (تا گفته شود که: در نفس ماهیت و صرف شیء تعددی نیست؛ هی لا واحده و لا کثیرة. پس چگونه جعل آن متعدد می‌شود؟) و نه به حسب وجودات و موجودیت‌های انتزاعی از مصادیق ماهیت تا مجعولیت بالذات وجود توهم گردد.

و به جعل نفس افراد ماهیت، ماهیت متعین و متشخص می‌شود و تشخص، به نفس تحقق ماهوی است^۱ و از لوازم مفهوم ماهیت بما هُوَ مفهوم نیست؛ بلکه مفهوم بما هُوَ مفهوم، نه کلی است و نه جزئی و نه واحد و نه کثیر و نه ...؛ ولی از هیچ‌یک از این امور هم تأبّی ندارد.

دلیل چهارم بر مجعولیت وجود:

اگر مهیت مجعول بالذات باشد، باید مفهوم مجعول، به حمل اولی ذاتی هم بر ماهیت حمل شود، نه به حمل شایع صناعی فقط؛ با این که چنین حملی معقول نیست.^۲

بعضی حاصل این دلیل را چنین بیان فرموده‌اند که: اگر ماهیت مجعول

۱. چنان که شیخ اشراقی می‌گوید: ماهیت به صرف تحقق خارجی، متشخص می‌شود.

۲. مستدل به این دلیل صدرالمتألهین است و عبارت خود ایشان در الشواهد الربوبیه چنین

است: إِنَّ الْمَهِيَّةَ لَوْ كَانَتْ فِي حَدِّ ذَاتِهَا مَجْعُولَةً لَكَانَ مَفْهُومُ الْمَجْعُولِ مَحْمُولاً عَلَيْهَا بِالْحَمْلِ الْأَوَّلِيِّ الذَّائِي لَا بِالْحَمْلِ الْمُتَعَارَفِ فَقَطْ.

بالذات باشد، لازم می‌آید مفهوم مجعول از حاق ذات ماهیت انتزاع شود (بدون ملاحظه‌ی حیثیت تقییدیه‌ی مکتزیه‌ی ذات موضوع) و این واضح البطلان است که مرتبه‌ی تقرّر جوهری ماهیت، به حسب عقل، بر مرتبه‌ی مجعولیت ماهیت - که از شؤونات خارجیه‌ی ماهیات است - مقدم باشد.

مؤلف می‌گوید: با نظر به این تفسیر هم، این دلیل باطل است؛ چون:

اولاً، از فرض مجعولیت بالذات ماهیت، این مطلب لازم نیاید که مفهوم مجعول از حاق ذات ماهیت انتزاع شود؛ زیرا این راست است که در این صورت، بدون ملاحظه‌ی حیثیت تقییدیه به وجود، مفهوم مجعول از ماهیت انتزاع می‌شود؛ ولی چون مفهوم مجعول از هرچه انتزاع شود، باید با ملاحظه‌ی جعل جاعل و تعلق جعل بدان چیز انتزاع گردد، از این جهت، مفهوم مجعول هرگز خارج محمول بلاضمیمه از حاق ذات شیء نمی‌باشد؛ بلکه عرضی خارج محمول بالضمیمه است.

ثانیاً، مجرد انتزاع امری از حاق ذات شیء و حمل بر آن شیء، ملاک حمل اولی ذاتی نمی‌باشد و گرنه در مثل قضیه‌ی "انسان ممکن است" یا "انسان شیء است" باید گفت: حمل اولی ذاتی است. بلکه ملاک حمل اولی ذاتی، همان اتحاد مفهومی موضوع و محمول است و به فرض این که ماهیت مجعول بالذات باشد، هرگز لازم نیاید که عنوان مجعول با ماهیت اتحاد مفهومی پیدا نموده و حمل مجعول بر ماهیت (مثلاً انسان) حمل اولی ذاتی گردد و گرنه ما هم می‌گوییم: بر فرض این که وجود مجعول بالذات باشد، مفهوم مجعول باید حمل بر وجود به حمل اولی ذاتی شود؛ با این که این هم معقول نیست.

دلیل پنجم بر مجعولیت وجود :

بین علت و معلول سنخیت معتبر است و بین مهیت ممکنات و وجود حق متعال، سنخیت منتفی و منسلب است. پس اولاً و بالذات، مجعول حق متعال باید وجود ممکنات باشد، نه مهیت آن‌ها.

مؤلف می‌گوید: هیچ دلیل عقلی صحیح یا نقلی که موجب یقین بر لزوم و ثبوت سنخیت بین خالق و مخلوق گردد، نداریم تا بدان، مجعولیت وجود اثبات شود؛ زیرا عقل - که نه ذات مقدس خالق متعال را بعینه ادراک نموده و نه کیفیت خلق و ابداع او را مشاهده کرده^۱ - چگونه درباره‌ی او چنین حکم قطعی کشف می‌نماید؟

اگر گفته شود: عقلاً علت باید منشأ امری شود که در طبیعت او موجود است و چون مباین، فاقد وجود مباین است، پس منشأ مباین نمی‌شود و از اقدمین فلاسفه نقل می‌شود که "کلُّ فاعلٍ فعلُهُ مثلُ طبیعته" و از بعضی عرفا نقل می‌گردد که "الأثرُ یشابه صفة مؤثره"،

می‌گوییم: در علل طبیعی (که علیت آن‌ها به نحو ترشح و تنزل ذاتیه و تولید است؛ چون علیت آتش برای حرارت که از کمون ذات آتش خارج می‌شود) این حکم صحیح است و اما درباره‌ی خالق متعال (که گفتیم: عقل نه ذات او را ادراک نموده و نه کیفیت خلق و ابداع او را مشاهده کرده است) اگر چنین حکمی شود، منشأ آن جز وهم (نه عقل) و تشبیه و قیاس خالق به مخلوق و به علل طبیعی، امر دیگری نخواهد بود و بنابراین، اخراج ذات مقدس حق از تحت قاعده‌ی سنخیت، اخراج موضوعی و تخصصی خواهد بود؛ نه اخراج حکمی و تخصصی تا اشکال شود که تخصیص در احکام و قواعد عقلیه راه ندارد.

اگر گفته شود: نفوس شریفه‌ی انبیاء مبدأ خیرات و برکات و نفوس شقیه مبدأ و منشأ فسادند، پس میان خالق و مخلوق نیز سنخیت معتبر است، می‌گوییم: این نیز از صغریات سخن سابق و تشبیه و قیاس تمثیل خالق به مخلوق است و قیاس برهان نمی‌باشد.

اگر گفته شود: علت، مقوم وجود خارجی معلول و به شرایش وجود

۱. ﴿مَا أَشْهَدُهُمْ خُلِقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خُلِقَ أَنْفُسُهُمْ...﴾ (سوره‌ی کهف، آیه‌ی ۴۹)

معلول محیط است و این دلیل است بر سنخیت بین علت و معلول، می‌گوییم: مقومیت و احاطه‌ی علت برای معلول، در صورتی مستلزم سنخیت می‌شود که نحوه‌ی مقومیت و احاطه‌ی علت، به اشراقات ذاتیه‌ی علت بوده و معلول نفس اشراقات باشد و (چنان‌که در جواب دلیل دوم بر مجعولیت وجود گفتیم) این نحوه‌ی مقومیت و احاطه، نتیجه‌ی توحید صوفیه و وحدت موجود است که ما هنوز در مقدمات اثبات آن هستیم و استدلال به آن در این مورد دوز می‌باشد.

این هم ناگفته نماند که این همان نحوه‌ی علّیت طبیعی تنزلی و ترشّحی و در حقیقت تولیدی است که در فوق گفته شد؛ با این فرق که در توحید عرفاء و صوفیه در جانب علت (یعنی حق تعالی) صرفیت و اطلاق وجود لحاظ می‌شود. از این جهت، معلولات (یعنی وجودات خاصه) از ذات علت خارج و جدا [می‌]شوند و به این اعتبار، هم تولید را از او نفی می‌کنند و هم قائل به وحدت در عین کثرت می‌گردند.

اگر گفته شود: حق تعالی در مقام ذات خود، عالم است به مراتب وجودیه و نظام اتمّ خارجی تابع نظام اتمّ موجوده در علم ربوبی می‌باشد (و آنچه در این عالم است، به مقتضای کلام ثامن الأئمه علیهم‌السلام، آیت و نشانه‌ی حقایق آن عالم است) و اگر سنخیت بین دو نظام نباشد، باید وجود کیانی تابع وجود ربّانی نباشد و نظام وجود بر طبق علم حق تعالی صادر نشود،

می‌گوییم: این راست است که حقّ متعال به ذات مقدّس خود، عالم به نظام می‌باشد؛ ولی تصویر علم او به این قسم - هم‌چنان‌که علم، عین ذات مقدّس است، باید نظام معلوم هم در علم ذاتی و عین ذات مقدّس بوده باشد تا بتوان گفت: بین نظام (وجود) ربّانی و نظام خارج کیانی، هم‌سنخی است. این قسم تصویر علم ذاتی با معلوم، نظر به همان قول کثرت در وحدت عرفاء است (چنان‌که استدلال قبل بر سنخیت، نظر به مقام وحدت در کثرت بوده است) و چنان‌که کراراً گفته شد، ثبوت مسأله‌ی وحدت موجود عرفانی و وحدت و

اجمال در کثرت و تفصیل و کثرت و تفصیل در وحدت و اجمال، متوقف است بر تمامیت و ثبوت مسائلی که از جمله مجعولیت وجود بوده باشد. پس استدلال به آن بر مجعولیت وجود دؤر است.

و اما راجع به کلام ثامن الأئمه علیهم السلام - که در ضمن اشاره شد و ظاهراً نظر به قول آن حضرت در حدیث با عمران صابی^۱ می باشد که فرمود: «قَدْ عَلِمَ دَوُوا الْأَبَابَ أَنَّ الاستدلالَ عَلَى ما هُنَاكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِما هَاهُنَا» - می گوئیم: احتمال قوی دارد که مراد آن حضرت استدلال بر احوال نشأه‌ی آخرت باشد به احوال دنیا؛ نه این که مراد از «ما هُنَاكَ» نظام ذاتی ربّانی بوده باشد؛ مگر این که گفته شود: جز همان ذات واحد و رجوع (تصوّفی و عرفانی) به همان ذات، نشأه‌ی آخرتی در کار نیست و معلوم است اکنون این گفتار هم عین مصادره است.

اگر گفته شود: این قاعده‌ی سنخیت از قواعد مسلمّه بین فلاسفه است، می گوئیم: چگونه این قاعده از مسلمّات بین فلاسفه است با این که شیخ الرئیس بوعلی سینا، در مباحث علت از الهیات کتاب شفاء حکم نموده به: «إِنَّ الْعَلَّةَ الْفَاعِلَةَ لَا يَجِبُ أَنْ تَفْعَلَ ما يُشَابِهُها؛ چون آتش که علت سیاهی می شود و حرکت که منشأ سخونت می گردد؟» بلکه از اکثر فلاسفه‌ی مشاء، قول به حقایق متباینه در دار تحقّق نقل می شود و جماعت کثیری از بزرگان فلاسفه‌ی اسلام که مشرب «ذوق التّألّه» داشته‌اند به اصالت وجود نسبت به ذات مقدّس حقّ متعال و به اصالت مهیت در ممکنات قائل شده‌اند.

گذشته از این، مجرد مسلمیت مطلبی بین فلاسفه، کاشف واقع و حقیقت نمی شود.

اگر گفته شود: حقّ متعال همه اشیا را آیات وجود خود فرموده است و با عدم سنخیت، چگونه آن‌ها آیت او خواهند بود؟

۱. فی عیون أخبار الرضا علیه السلام و توحید [ال] صدوق، فی باب ذکر مجلس الرضا علیه السلام مع أهل الأديان و أصحاب المقالات عند المأمون.

می‌گوییم: مخلوق و مصنوع- که آیت (علامت و نشانه‌ی) وجود صانع است- دلیل است بر این‌که ذات مقدّس او را از حدّ نفی و تعطیل خارج بدانیم و بلکه دلیل است بر این‌که خالق متعال را به هیچ‌وجه، مشابه و هم‌سنخ آن‌ها ندانیم و گرنه او هم مانند این مخلوقات، مصنوع و محتاج به خالق و صانع دیگری می‌بود و در احادیث، از ائمه‌ی هُداة مه‌دیین [علیهم‌السلام] وارد شده است که هم‌چنان‌که باید ذات مقدّس خالق را از حدّ نفی خارج کرد، باید از حدّ تشبیه نیز خارج نمود. فعن أبي الحسن عليه السلام:

«إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ؛ إِثْبَاتٌ بِتَشْبِيهِهِ وَ
مَذْهَبُ النَّفْيِ وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتِ بِلَاتَشْبِيهِهِ. فَذَهَبُ الْإِثْبَاتِ بِتَشْبِيهِهِ
لَا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَ الطَّرِيقُ فِي الْمَذْهَبِ الثَّلَاثِ، إِثْبَاتٌ
بِلَاتَشْبِيهِهِ.»

روایات بر نفی تشبیه خالق به مخلوق، بسیار زیاد است^۱.
و لازمه‌ی آیتیت شیئی بر شیئی (که به معنی دلیل و علامت و نشانه بر شیء است؛ نه به معنی نمونه‌ی شیء) هرگز هم‌سنخی و مشابهت نیست. لذا حقّ متعال می‌فرماید:

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ؛ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ
* وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا... * وَ
مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ.
إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ * وَ مِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ
ابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ.» (سورة الزّوم)

۱. عن رسول الله ﷺ: «ما عرف الله من شبهه بخلقه.» و عن الصادق عليه السلام: «من شبه الله بخلقه

فهو مشرك؛ إن الله تبارك وتعالى - لا يُشبهه شيئاً، و لا يُشبهه شيءٌ و كلُّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه.»

و فی خطبۀ عن علیؑ:

«دَلَّتِ (الأنبياء) عليه بآياته، و لا يستطيع عقول المتفكرين
جحدَهُ، لأنَّ مَنْ كَانَتْ السَّمَاوَاتُ و الأرضُ فِطْرَتَهُ و ما فِيهِنَّ و ما
بَيْنَهُنَّ و هو الصَّانِعُ لَهُنَّ فلا مُدَافِعَ لِقُدْرَتِهِ الَّذِي بَانَ مِنَ الخَلْقِ فلا
شَيْءَ كَمِثْلِهِ.»

و أَيْضًا عَنْ عَلِيٍّؑ:

«بِمُضَادَّتِهِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ الْمُضَادَّةِ عُلْمَ أَنْ لَا ضِدَّ لَهُ، و بِمُقَارَنَتِهِ
بَيْنَ الْأُمُورِ الْمُقْتَرِنَةِ عُلْمَ أَنْ لَا قَرِينَ لَهُ.»

و عَنْهُؑ أَيْضًا:

«... الدَّالُّ عَلَى قِدَمِهِ بِمُحْدُوثِ خَلْقِهِ و بِمُحْدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى
و جُودِهِ و بِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شِبَهَ لَهُ ... مُسْتَشْهِدٌ بِمُحْدُوثِ الْأَشْيَاءِ
عَلَى أَرْزَاقِهِ و بِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ الْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ و بِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ
الْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ.»

و عَنْهُؑ:

«بِتَشْعِيرِهِ الْمُشَاعَرَ عُرِفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ و بِتَجْهِيرِهِ الْجَوَاهِرَ
عُرِفَ أَنْ لَا جَوْهَرَ لَهُ.»

اگر گفته شود: حق متعال خود در قرآن کریم می فرماید: ﴿قُلْ: كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى
شَاكِلَتِهِ﴾ (یعنی هر موجودی بر وفق و شبه و طبع خود کار می کند) و از کوزه
همان برون ترا بد که در اوست،

مه فشاند نور و سگ عوعو کند هر کسی بر طینت خود می تند

می گوئیم: اولاً، مقصود از شاکله در آیهی مبارکه معلوم نیست که شبه و طبع و
طینت بوده باشد؛ بلکه نظر به روایات وارده در تفسیر آیهی مبارکه، یا مقصود
نیت است (چنان که در کتب لغت، این معنی را نیز برای شاکله نوشته اند و شاید
نیت را شاکله گفته اند، از جهت این که نیت شکل دهنده و تصویرکنندهی شخص

و عمل شخص است به نیکی و بدی؛ چون نیت روح عمل است [و] نیت حسنه عمل آدمی را نیک و خود آدمی را بهشتی می‌کند و نیت فاسده عمل آدمی را فاسد و تباه و او را دوزخی می‌نماید) و یا مقصود از شاکله، طریقه و مذهب است؛ چنان‌که مناسب با تفریع جمله‌ی بعد است که می‌فرماید: «فَرِيكُم اَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ اَهْدَى سَبِيلاً» و طریقه و مذهب هر کس، او را به شکلی می‌سازد؛ مذهب اسلام، آدم مسلمان را به شکلی و مذهب یهود، یهودی را به شکل دیگری می‌سازد.

و بنابر این دو معنی- فرضاً استفاده شود که بین نیت یا طریقه و مذهب و اثر آن‌ها، هم‌سنخی و مشاکله است- ولی این معنی از آیه استفاده نمی‌شود که هر مؤثری در عالم هم‌سنخ و مشاکل با اثر خود می‌باشد.

و ثانیاً، «قُلْ: كُلُّ يَعْمَلُ» جز نسبت به مخاطبین- که افراد بشر است- عمومیتی بیش ندارد؛ آیه‌ی مبارکه ظهور و دلالتی ندارد بر این‌که «كُلُّ فاعِلٌ (حَقِّ الْحَقِّ تَعَالَى!) يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»؛ بلکه به حسب ظاهر، مراد: كَلُّكُمْ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ می‌باشد و درباره‌ی حَقِّ متعال وارد است که: «لَا يِقَاسُ بِالنَّاسِ».

اگر گفته شود: حَقِّ متعال می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ؟» و مراد از ظِلِّ در آیه، ظَلِّ وجود حَقِّ است که وجود مخلوقات بوده باشد، وجود منبسط سایه‌ی بلندپایه‌ی خالق متعال است، پس سنخیت شیء و فیء بین جاعل و مجعول معتبر است،

این مراتب همه انوار جمال است و جلال در حقیقت همه یک نور، به نقص است و کمال نقص را هم عدمی دان، عدمی در هر حال این تباین که تو بینی همه وهم است و خیال

كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ از آن گفته خدا در قرآن^۱

می‌گوییم: این تفسیر و تأویل به رأی است؛ زیرا نه ظاهر خود آیه دلالت بر این معنی دارد و نه روایتی شاهد بر آن است. پس این تفسیر بر هیچ امری، خاصه در

۱. اشعار از فرصت حسینی شیرازی است در جلد دوم مقالات علمی و سیاسی خود شاعر.

باب معارف الاهیة- که در آن یقین معتبر است- حجت و دلیل نمی‌باشد.
در تفسیر علی بن ابراهیم، از امام باقر علیه السلام نقل است که در معنی ظل در
آیه‌ی مبارکه فرمود:

«الظُّلُّ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ.»

اگر گفته شود: حق متعال می‌فرماید: «و إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» [و]
در این آیه‌ی شریفه تصریح شده است که هر آن چه هست، در ذات جاعل است
و از ذات او به دیگران افاضه و اعطا می‌شود، پس چگونه سنخیت بین وجود
جاعل و واقعیت مجعولات نباشد؟

می‌گوییم: اگر حق متعال فرموده بود: «و إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا فِينَا خَزَائِنُهُ»، جا داشت
بگویید که این آیه دلالت دارد بر این که کلّ اشیاء در ذات بسیط او به نحو اجمال
و وحدت، موجود بوده و همان موجود واحد بسیط است که در مقام فعل نیز
(بدون تجافی از مقام شامخ) به صورت کثرات متجلی گشته [و] بنابراین،
سنخیت حتمی است؛ ولی حق متعال فرموده است: «و إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا
خَزَائِنُهُ» و فرموده: فینا خَزَائِنُهُ و آن چه خارج از ذات مقدّس او باشد- از خزائن
اشیاء و غیره؛ هر کجا باشد- بر آن صادق است که عند الله است. بنابراین، آیه‌ی
مبارکه هرگز بر سنخیت بین خالق و مخلوق دلیل نمی‌باشد.

اگر گفته شود: مولا امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«تَوْحِيدُهُ تَمَيِّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ

لَا بَيْنُونَهُ عَزْلَةٌ...»

و مراد آن حضرت از بینونت صفتی، بینونت خالق و مخلوق به کمال و نقص
است با هم‌سنخی در وجود و حقیقت و مراد از بینونت عَزْلَى- که منفی است-
بینونت من جمیع الوجوه می‌باشد،

می‌گوییم: ممکن است مراد کلام مولا علیه السلام این باشد که خالق متعال در جمیع
احکام و اوصاف مباین با خلق است (و عن ثامن الأئمة علیهم السلام: «كُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ

لا یوجدُ فی خالقِهِ»^۱ پس هیچ سنخیتی با خلق ندارد و أيضاً عن علیؑ: «تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ»؛ ولی بینونت عزلی ندارد؛ یعنی ذات مقدس او غیرمتناهی است و بر کنار و جدا و دور از خلقش نیست. نور مقدس او با همه‌ی اشیاء است^۲ و داخل و خارج همه‌ی اشیاء را فرا گرفته^۳؛ بدون این‌که عین اشیاء باشد. عن الصادقؑ: «لَا خَلْقُهُ فِيهِ وَلَا هُوَ فِي خَلْقِهِ»^۴

هم‌سنخ و مجانس آن‌ها نیست تا چه رسد که عین آن‌ها باشد. عن الباقرؑ: «إِنَّ اللَّهَ خَلُوٌّ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلْقُهُ خَلُوٌّ مِنْهُ»

حقیقت و ذات خالق و مخلوق از یک‌دیگر ممتازند؛ ولی جدایی عزلی بین آن دو نیست. عن علیؑ: «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ، وَ تَمَكَّنَ مِنْهَا لَا عَلَى الْمُهَارَجَةِ».

و عنهؑ: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمُهَارَجَةِ، وَ خَارِجٌ عَنِ الْأَشْيَاءِ لَا بِالْمَبَايَنَةِ»
عن ثامن الأئمةؑ: «و مَبَايَنَتَهُ إِيَّاهُمْ مَفَارَقَتُهُ إِيَّتَيْهِمْ... وَ كُنْهَهُ تَفْرِيقُ بَيْنِهِ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ، وَ غَيْرُهُ تَحْدِيدٌ لِمَا سِوَاهُ».

۱. و از جمله‌ی اوصاف و احکام خلق- که به مدلول همین‌گونه کلمات مقدس، از خالق متفی است- هم‌سنخی بین معالیل و علل خلقیه است.

۲. قال تعالی: «و هُوَ مَعَكُمْ، أَيْنَا كُنْتُمْ»؛ «و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»؛ «... مَا يَكُونُ مِنْ نَحْوِي ثَلَاثَةَ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...»؛ «و هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ» و فی الحدیث: «لَوْ أَدَلَيْتُمْ بِجَبَلٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ إِلَى اللَّهِ».

۳. نه تنها داخل است تا موجب محاطیت و محدودیت او و مانند دخول و حلول شیء غیر مجرد در شیء هم‌سنخ خود گردد و نه تنها خارج اشیاء است که نیز موجب تحدید نور مقدس او و بینونت عزلی از اعماق اشیاء شود: «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ»؛ «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٌ؛ وَ خَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٌ»؛ «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَاجٍ وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٍ»؛ «فَسُبْحَانَكَ! مَلَأَتْ وَ بَايَنَتْ كُلَّ شَيْءٍ، وَ أَنْتَ لَا تَفْقِدُكَ شَيْءٌ».

۴. در همان خطبه، علیؑ بعد از قول «و حَكْمُ التَّشْبِيهِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةٌ عَزَلَةٌ» می‌فرماید: «إِنَّهُ رَبُّ خَالِقٍ غَيْرٍ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ، كُلُّ مَا تُصَوِّرُ فَهُوَ بِخِلَافِهِ».

و چون نور مقدّس او مجرّد و واقعیت اشیاء جهان مادی، غیر سنخ او و غیر مجرّد است، پس مُحال و ممتنع است که واقعیت اشیاء، غیر سنخ خود را (که نور مقدّس حقّ متعال باشد) مزاحم و محدّد بشود یا ممزوج با آن گردد. هرگز واقعیّتی مزاحم و موجب تحدید سنخ غیر خود یا ممزوج یا متحد با آن نمی‌گردد.

آری، توحید عرفاء و صوفیه- چون بر اساس عینیّت و وحدت خالق و مخلوق است (البته بدون تجافی از مقام شامخ ذات)، پس مبتنی بر سنخیت است؛ ولی توحید کتاب و حدیث- چنان‌که مشروحاً در مبحث قرآن و حدیث، *إن شاء الله تعالی*، خواهد آمد- مؤسّس بر غیریت است و مستلزم سنخیتی نیست.

در توحید مکتب قرآن و حدیث، نه تنها حلول و اتّحاد و عزلت، بلکه سنخیت و عینیّت نیز منتفی است؛ «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ»^۱ و توحید صوفیه را فرضاً با یک‌دسته از آیات و روایات به ضرب توجیه و تأویل، بتوان تطبیق نمود، ولی با هزاران مدارک محکم کتاب و حدیث- که بر خلاف آن است- هرگز نمی‌توان توفیق داد.

اگر گفته شود: اگر سنخیت بین علّت و معلول معتبر نباشد و از سنخ

۱. برای تأیید، عبارات کوتاهی از بعض معاصرین نقل می‌شود که الحق، چه نیکو فهمیده و

چه سخن صواب و گفتار حقّی فرموده‌اند!

آیت الله علامه حائری مازندرانی در *حکمت بوعلی سینا* (جلد دوم، صفحه‌ی ۳۵۴) می‌فرماید: در توحید واجب، خلع آنداد و نفی اکفاء و امثال و اشباه و نفی سنخیت بین واجب و ممکن در اصل قوام حقیقت، اساس دین اسلام و منصوص در قرآن و در اَلْسِنَةِ اصحاب شرایع و موحدین در خطب و ادعیه و کتب است.

دانشمند محقّق حجّة الاسلام آقای جعفری تبریزی در کتاب *مبدأ اعلیٰ* (صفحه‌ی ۷۴) می‌فرماید: مکتب وحدت موجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی *مبدأ اعلیٰ* تقریباً دو جاده‌ی مخالف بوده و به هم دیگر مربوط نیستند؛ زیرا انبیاء همگی و دائماً بر خدای واحد ماوراء سنخ این موجودات مادی و صوری، تبلیغ و دعوت کرده‌اند و معبود را غیر از عابد تشخیص و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده‌اند.

جاعل در مجعول چیزی نباشد، پس جایز است هر چه را استناد به هر چه داد؛ حتی عدم (بما هو عدم) را به وجود (بما هو وجود) و جایز است هر چیزی از هر چیزی حاصل آید،

می‌گوییم: اما نسبت به خالق متعال، آن‌چه مخلوق است، البته همه مستند به او می‌شود ﴿... قُلْ: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...﴾ و آن‌چه مخلوق نباشد (چون عدم، بما هو عدم) واضح است که چون اساساً قابل استناد نیست، از این جهت، آن را مستند به حق متعال نمی‌نماییم؛ نه از جهت عدم هم‌سنخی و اما نسبت به علل طبیعی، چون از بین علل و معالیل کونیة‌ی طبیعیة، منع سنخیت نموده‌ایم، بنابراین، هر چه را به هرچه (چون حرارت را به آب یا برودت را به نار) مستند نخواهیم نمود! سخنان قائلین به مجعولیت وجود و اشکالات بر آن‌ها را همین‌جا خاتمه می‌دهیم.

و حق در مسأله: پس از این‌که در مسأله‌ی أصالة التحقق، اصالت مهیت معلوم شد، واضح است که در مقام جعل هم، همان مهیت- که امر اصیل در تحقق ممکنات است- اولاً و بالذات، به جعل بسیط، مجعول جاعل می‌باشد؛ چنان‌که در لسان قرآن کریم و احادیث هم، در متعلق جعل و خلق و انشاء، مهیات از سماء و ارض و انسان و جان و شجر ... نام برده شده است؛ نه وجود آن‌ها.

و سید اکابر محققین میرداماد قدس‌سره می‌فرماید:

لَمَّا كَانَ قِوَامُ نَفْسِ الْمَهِيَّةِ مَصْحَحَ حَمْلَ الْوُجُودِ عَلَيْهَا وَ
مُصَدِّقَهُ فِي ظَرْفِ فَاحْدُسٍ أَتَّهَا إِذَا اسْتَعْنَتْ بِحَسَبِ قِوَامِهَا عَنِ
الْجَاعِلِ خَرَجَتْ عَنِ حُدُودِ الْإِمْكَانِ وَ هِيَ مُحَالٌ، فَهِيَ فَاقِرَةٌ إِلَى فَاعِلِهَا
مِنْ حَيْثُ قِوَامِهَا وَ هِيَ فِي ذَاتِهَا حِينَئِذٍ اللَّيْسُ الْبَسِيطُ، وَ يُخْرِجُهَا
مُبْدِعُهَا إِلَى التَّقَرُّرِ وَ الْأَيْسِ بِجَعْلٍ بَسِيطٍ يَتَّبِعُهُ الْوُجُودُ عَلَى اللَّزُومِ
بِلا تَوْشُّطٍ جَعَلَ مُؤَلَّفٌ.

۳- مسأله‌ی اشتراک وجود (یعنی وجود مشترک لفظی است یا معنوی؟)

قبلاً باید ملتفت بود که این بحث، بحث لفظی لغوی نیست؛ بلکه بحث معنوی عقلی است که مناسب با علم کلام و فلسفه است.

پس با قطع نظر از وضع لغوی لفظ وجود- که اساساً وضعی داشته (و چگونه بوده: وضع واحد برای معنی واحد یا اوضاع متعدّد برای معانی متعدّد) و یا نداشته است- بحث عقلی می‌شود در این‌که: آیا از وجود، به حسب موارد مختلف (چون وجود واجب و وجود ممکن و وجود انسان و وجود فرس ...) مفهومی که در ذهن می‌آید مختلف و متعدّد و تنها در لفظ وجود اشتراک است یا در همه‌ی موارد، یک مفهوم و معنی واحد به ذهن می‌آید؟ در صورت اول، وجود مشترک لفظی است و در صورت ثانی، مشترک معنوی است.

ادله‌ی قائلین به اشتراک معنوی

۱- وجود، به وجود واجب و ممکن و وجود ممکن نیز به وجود جوهر و عرض و هکذا... تقسیم می‌شود. مقسم هم باید مشترک در اقسام باشد. پس در همه‌جا، وجود به یک مفهوم و معنی واحد است.

۲- مفهوم عدم همه‌جا یکی است و تمایزی در اعدام، از حیث عدمیت نیست. بنابراین، نقیض آن هم- که وجود است- باید مفهوم واحد داشته باشد وگرنه ارتفاع نقیضین لازم [می] آید؛ زیرا مثلاً اگر نقیض الف دو امر باشد (ب و ج)، ممکن است در موردی ج باشد و الف و ب نباشد. پس ارتفاع نقیضین شود و آن مُحال است.

۳- اگر در موردی، اعتقاد ما به تعینی از تعینات وجود مرتفع شود، اعتقادمان به اصل وجود مرتفع نمی‌گردد؛ مثلاً اگر کسی اعتقاد نمود برای جهان به وجود مؤثر و اعتقاد نمود که آن مؤثر جوهر است، سپس در جوهر بودن او تردیدی حاصل نمود، اعتقاد او به اصل وجود مؤثر از بین نمی‌رود و اگر وجود جوهر و وجود خلاف آن در مفهوم، مشترک نمی‌بودند، هر آینه اعتقاد او به

موجودیت مؤثر، به سبب ارتفاع اعتقاد به وجود جوهریت، مرتفع می‌شد.

۴- اگر وجود مشترک معنوی نباشد، در معرفت پروردگار متعال تعطیل لازم [می] آید؛ زیرا هنگامی که می‌گوییم: خدا موجود است، یا از موجودیت او همان مفهوم عامّ بدیهی را می‌فهمیم که بر سایر افراد وجود نیز اطلاق و صادق می‌شود (گرچه بعضی مصادیق آن نامتناهی و بعضی دیگر محدود بوده باشد). پس وجود، مشترک معنوی خواهد بود یا نقیض آن مفهوم را می‌فهمیم و نقیض آن عدم است (پس تعطیل عالم از مبدء موجود لازم [می] آید) و یا هیچ‌معنایی نمی‌فهمیم و به مجرد لقلقه‌ی لسان، می‌گوییم: خدا موجود است (پس تعطیل عقولمان از معرفت خدا لازم [می] آید).

۵- در اشعاری که قافیه‌ی آن‌ها کلمه‌ی وجود باشد، ایطاء- که تکرار قافیه و نزد بلغاء عیب است- لازم [می] آید و اگر وجود مشترک لفظی می‌بود نه معنوی، در این موارد، تجنیس قافیه (که از محسنات بدیعیّه است) لازم می‌آمد؛ نه ایطاء.

مؤلف می‌گوید: اگر در بیان مطالب، بنای گفت‌وگو و مجادله می‌داشتیم، می‌توانستیم در تمام این ادله خدشه بنماییم (مثلاً در دلیل اوّل، بگوییم: از نظر قائل به اشتراک لفظی در وجود، آنچه مقسم است، مسمی به وجود است؛ یعنی در مقام تقسیم وجود به اقسام، در حقیقت نظر به این است که مسمی به وجود یا وجود واجب است یا وجود ممکن و هکذا... و در دلیل اخیر بگوییم: تکرار لفظ وجود در قافیه‌ی اشعار از نظر قائل به اشتراک لفظی، تجنیس قافیه است و قائل به اشتراک معنوی- چون به دیده و اعتقاد و فرض اشتراک معنوی، مورد را می‌نگرد- ایطاء می‌بیند و اگر چنین فرضی را مسلم نداشته باشد، شعر را معیب و با ایطاء درک نمی‌کند و هکذا در سایر ادله برای خدشه و مناقشه راهی هست؛ ولی چون مؤلف در بیان مطالب، بنای مجادله ندارد- بلکه (چنان‌که کراً گفته شده) بنا بر تحرّی و بیان حقیقت است- لذا در این مسأله می‌گوید:

بدون این‌که به تکلف تنظیم مطالبی به نام ادله و براهین احتیاج داشته

باشیم، انصاف این است که هر کس به وجدان خود مراجعه نماید، می‌یابد که در جمیع مواردی که وجود و موجود (یا مرادف آن را در فارسی، هستی و هست) اطلاق می‌کند، همه‌جا به یک معنی و مفهوم مشترک اطلاق می‌نماید که آن مفهوم تنها به لحاظ خارج نمودن شیء از حدّ بطلان و عدم و نفی و تعطیل می‌باشد و انکار آن مکابره است.^۱

آدمی هر چه را که بخواهد از حدّ نفی خارج کند، درباره‌ی آن حکم می‌کند که موجود است؛ خواه آن شیء مهیّت گفته شود یا نفس وجود؛ خواه

۱. برای مزید اطلاع- گر چه از مورد بحث و تحقیق ما خارج است- می‌گوییم: وجود در لغت

به دو معنی آمده است:

۱- در کتاب المنجد: وَجِدَ وَجُوداً الشَّيْءُ عَنِ عَدَمٍ: كان و حَصَلَ، فهو موجود.

۲- ایضاً در همان کتاب است: وَجَدَ وَجِدًا وَجَدًا وَجِدَةً وَجُودًا وَجِدَانًا وَ إِجْدَانًا الْمَطْلُوبَ: أَصَابَهُ وَ أَدْرَكَهُ وَ ظَفَرَ بِهِ بَعْدَ ذَهَابِهِ. يقال: وَجَدْتُ الضَّالَّةَ. وَ تَأْتِي وَجِدٌ بِمَعْنَى عِلْمٍ، فَتَكُونُ مِنْ أَفْعَالِ الْقُلُوبِ، وَ تَنْصِبُ مَفْعُولِينَ وَ مَصْدَرُهَا: الْوُجُودُ، نَحْوُ: وَجَدْتُ كَلَامَكَ صَادِقًا.

مؤلف می‌گوید: در بحث عقلی فوق، وجود به همان معنی اول است و مشتقات ذیل به معنی دوم است: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رَجْمَ يُوسُفَ﴾؛ ﴿وَلَيْسْتَ غَفِيبَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا...﴾؛ ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَاتَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ...﴾؛ ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ * وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ * وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ؟﴾؛ ﴿... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...﴾ و غیر ذلك از آیات.

و در دعای عرفه‌ی سیدالشهداء علیه السلام: «مَاذَا وَجَدَ مَنْ فَقَدَكَ وَ مَا الَّذِي فَقَدَ مَنْ وَجَدَكَ؟» و در دعای چهل و هفتم صحیفه‌ی سجادیّه (دعای روز عرفه): «أَنْتَ الَّذِي لَا تُحَدُّ فَتَكُونُ مُحَدودًا وَ لَمْ تُشْتَلْ فَتَكُونُ مُوجودًا». [این] موجودیت- که از حقّ متعال نفی شده است- به معنی مُدرک و دریافت شدن ذات مقدّس حقّ متعال است.

و ایضاً در دعای عرفه‌ی سیدالشهداء علیه السلام: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟ أَيْ كَوْنُ لِعَيْبِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ؟» ظهور و ظاهر بودن شیء غیر از بودن شیء است؛ ممکن است شیء باشد، ولی ظاهر نباشد؛ یعنی مخفی باشد. اشیاء گرچه هم در بودن و هم در ظهور، محتاج و مفتقر به حقّ متعال می‌باشند، ولی در این کلام مقدّس، ظاهراً مراد از وجود، فقط ظهور و معروفیت شیء است.

بنفسه باشد یا بالغیر و خواه آدمی حقیقت آن را ادراک نموده و یا ننموده باشد؛ فضلاً از این‌که وحدت حقیقت آن را با حقیقت اشیاء دیگر ادراک کرده باشد. باری، به این معنی که گفتیم، وجود مشترک معنوی است.

پس باید ملتفت بود درباره‌ی اشیاء که حکم به موجودیت می‌کنیم، به لحاظ مجرد همین امر است که آن‌ها را از حدّ نفی و عدم و تعطیل و بطلان، خارج می‌دانیم و واضح است مجرد این حکم و معنی مستلزم این نیست که اشیاء در واقعیت و حقیقت سنخیت داشته باشند و وجود آن‌ها همه مراتب یک حقیقت واحد بوده باشد. پس اشتراک در مفهوم وجود، اشتراک در حقیقت وجود را (به این معنا که همه‌ی موجودات دارای یک سنخ وجود و مراتب یک حقیقت واحد باشند) مستلزم نمی‌شود. آری، اشتراک در مفهوم وجود، اشتراک در اصل موجودیت را مستلزم است؛ یعنی اشیا‌یی که حکم به موجودیت آن‌ها می‌شود، همه از سرحدّ نفی و عدم خارج‌اند؛ ولی - چنان‌که اشاره شد- هرگز دلیل بر وحدت سنخ موجودیت و حقیقت نمی‌گردد.

پس مسأله‌ی اشتراک معنوی وجود در مسأله آینده- که بحث در وحدت وجود و تباین وجودات است- هیچ تأثیری ندارد و این‌که این مسأله را از امّهات مسائل فلسفه شمرده‌اند - به اعتقاد این‌که اشتراک در مفهوم مستلزم اشتراک و وحدت حقیقت است- اشتباه و مغالطه‌ی محض است. اشتراک دو موجود در مجرد اصل موجودیت و واقعیت غیر از اشتراک در سنخ موجودیت و واقعیت است.

این راست است که از حقایق متخالفه، بما هی متخالفه، و از حیث تخالف آن‌ها، مفهوم واحد نمی‌توان انتزاع نمود. عنوان و حاکی واحد، معنون و محکیّ عنه واحد می‌خواهد. پس موجود (به فرض اشتراک معنوی و وحدت مفهوم) که مثلاً بر ممکن و واجب اطلاق می‌شود، باید جهت وحدتی بین واجب و ممکن باشد که آن در واقع متترّجّ منه و محکیّ عنه مفهوم واحد موجود باشد؛ ولی آن جهت وحدت، تنها همان جهت خارج بودن واجب و ممکن از

حدّ تعطیل و نفی و عدم است؛ نه وحدت در حقیقت و سنخ واقعیت. ما همین که دانستیم واجب و ممکن از حدّ نفی و عدم خارج‌اند و دو امر واقعی می‌باشند. بدون این که هیچ‌گونه توجّه به سنخیت و عدم سنخیت و وحدت حقیقت و عدم وحدت حقیقت آن دو داشته باشیم. درباره‌ی آنها حکم به موجودیت می‌کنیم؛ بلکه با فرض تغایر و تباین حقیقت واجب و ممکن و فرض عدم تشکیک و عدم سنخیت در حقیقت آنها، به وجدان و فطرت عقلی، درک می‌کنیم که حکم موجودیت بر آنها صحیح است و بین فرض مغایرت و عدم سنخیت با حکم به موجودیت، هیچ منافاتی نمی‌یابیم. پس می‌گوییم: آدمی به فطرت سلیم خود، از مجرد حکم به موجودیت دو شیء، وحدت حقیقت آن دو را استنباط و وجدان نمی‌نماید و حکم به موجودیت دو شیء را مستلزم و دلیل وحدت حقیقت آن دو نمی‌یابد.

پس برای اثبات دعوی تشکیک و وحدت وجود، دلیل دیگری غیر از وحدت مفهوم لازم است.

۴ - مسأله‌ی وحدت وجود

جماعتی از حکماء، چون فهلویین، گفته‌اند: وجود حقیقت واحد مقول به تشکیک و دارای مراتب متفاوت از قبیل شدّت و ضعف و تقدّم و تأخر و غنا و فقر و کمال و نقص است و تفاوت و اختلاف نوعی ندارد و این اختلاف مراتبی منافی با وحدت حقیقت نیست.

حکماء مشاء گفته‌اند: وجودات، حقایق متباین (به تمام ذوات بسیطشان) می‌باشند.

می‌گویند: این دو دسته حکماء، چه در ممکنات و چه نسبت به واجب متعال، قائل به اصالت وجودند.

و جماعت ثالثی - که مشرب خود را ذوق التّأله نامیده‌اند - در ممکنات، به اصالت مهیّت قائل شده و نسبت به حقّ متعال، وجود را اصیل دانسته‌اند. اینان می‌گویند: وجود (که منحصراً عین ذات حقّ متعال است) قائم به ذات و واحد

است و هیچ‌نحوه تکثری در آن نیست؛ نه تکثر نوعی ذاتی و نه عرضی از جهت مہیات و نه تکثر مراتبی ذاتی و تشکیکی و مہیات مجعوله. چون منسوب به وجودند (که جاعل متعال می‌باشد). از این جهت، بر آن‌ها نیز موجود اطلاق می‌شود^۱ (مانند مُشمِس و لاین و تامر) و تکثر فقط در مہیات است.

توحید عرفاء و بزرگان صوفیہ مبتنی بر قول اول است و بعضی که قول سوم را به عرفاء نسبت داده‌اند، اشتباه نموده‌اند و لذا به ذکر ادلہی قول اول و تحقیق در آن می‌پردازیم و باید دانست که این مسألہی وحدت وجود در واقع همان سنخیت بین جاعل متعال و مجعول است که در مسألہی جعل (در ضمن دلیل پنجم بر مجعولیت وجود) ادلہای برای آن نقل نموده و جواب گفتیم و اینک علاوه بر آن‌ها، می‌گوییم:

ادلہی وحدت وجود

دلیل یکم بر وحدت وجود: مهم‌ترین دلیل وحدت وجود همان است که در مسألہی گذشته بدان اشاره نمودیم. بعد از اختیار اشتراک معنوی در مفهوم وجود، می‌گویند: چون ممکن نیست از حقایق متخالفه بما هی مُتخالفَةٌ (بدون جهت وحدتی بین آن‌ها که آن جهت واحد در حقیقت، محکمی عنہ و منتزَع منہ مفهوم واحد گردد) مفهوم واحد انتزاع نمود، پس منتزَع منہ- که مصداق وجود

۱. مؤلف می‌گوید: مشرب ذوق التألہ گرچه در اساس، متین است؛ ولی بزرگان این مشرب در اطلاق لفظ موجود به تکلف افتاده‌اند که فرموده‌اند: اطلاق موجود بر ذات حق متعال به معنی این است که او نفس وجود است و بر ممکنات (مہیات اصیلہ) به جهت این‌که منسوب به وجودند که جاعل متعال بوده باشد؛ زیرا ظاهراً غیر از خود این بزرگان، آن هم به حسب این وضع و قراردادشان، کسی بر اشیاء به لحاظ این معانی، اطلاق موجود نمی‌کند. مردم به فطرت سلیم خود، موجود را (چه بر حق متعال و چه بر مخلوقات) فقط به لحاظ مجزء خارج بودن آن‌ها از حد نفی و عدم، اطلاق می‌کنند. شیء را که می‌گویند موجود است، مرادشان این است که معدوم نیست و این اطلاق هم هیچ‌گونه با تحقیق فلسفی آنان (که حق متعال عین الوجود است و ممکنات، مہیات اصیل مجعول بالذات می‌باشند) منافات ندارد.

ادله‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود/۳۰۷

است. باید حقیقت واحد بوده باشد و تنها تکثر حقیقی که در ذات آن است، تکثر تشکیکی و مراتبی است که منافی و مصادم با وحدت حقیقت نمی‌باشد.

مؤلف می‌گوید: راستی، فقر علمی و محدودیت مدارک از درک حقایق چه مطالبی را به نام علم و حکمت برای ما جلوه داده و موجب شده که به چه اموری دل خوش کنیم و خود را کاشف حقایق عالم بدانیم!

بشر- در حالی که حقیقتی را که درباره‌ی آن می‌خواهد حکم به وحدت کند، هرگز ادراک ننموده و مدارک او قاصر و ناتوان از ادراک آن حقیقت است- از داشتن یک مفهوم انتزاعی، پیش خود، به این فکر افتاده است که عقلاً چون نمی‌توانم مفهوم واحد را از متنوع منه مختلف انتزاع نموده باشم، پس لابد از حقیقت واحد انتزاع نموده‌ام و متنوع منه- که درهای ادراکم به سوی او بسته است- از واجب تعالی گرفته تا ذره‌ی جامد مرده‌ی بی‌شعور^۱، همه یک‌سرخ حقیقت و واقعیّت و مراتب حقیقت واحد هستند و از این‌راه هم دسته‌ای به وحدت موجود منتهی گشته و خدا را عین همه‌ی موجودات (گرچه بدون حصر و تجافی از مقام شامخ ذات) دانسته و به همین مقوله قائل شده‌اند که : **الَّذِي أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا!**

تو دیده نداری که ببینی رخ دوست عالم همه اوست؛ دیده‌ای می‌باید!



غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم، عین جمله اشیا شد

۱. ولی ناگفته نماند که آنان می‌گویند: **إِنَّ الْوَجُودَ- فِي أَيِّ مَرْتَبَةٍ كَانَ- عَيْنُ التَّوَرِّ وَ الْحَيَاةِ وَ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ نَحْوِهَا، إِلَّا أَنَّهَا خَفِيَّتْ إِذَا تَنَزَّلَ الْوَجُودُ وَ إِذَا عَلَا (كما في النَّفْسِ وَ مَا فَوْقَهَا) بَرَزَتْ.** اما علمای عصر می‌نویسند: هنوز نتوانسته‌ایم بین مواد زنده و ماده‌ی مرده، یکارتباط و یک بستگی پیدا کنیم؛ به طوری که دو دنیای جدا از هم ملاحظه می‌کنیم. (از گنج شایگان، شماره‌ی ۱) از مطالعه‌ی علوم طبیعی، گیاه‌شناسی، حیوان‌شناسی، و ظایف الأعضاء، چنین برمی‌آید که غیر از ماده و حرکت، عنصر دیگری هم وجود دارد، این عنصر مشخص حیات نام دارد. (فلاماریون)

با این‌که روی همین حکم عقلی- که مفهوم واحد باید از جهت و امر واحد انتزاع شود- بر این دلیل یکم بر وحدت وجود، اشکال دور می‌باشد؛ زیرا حقاً علم به داشتن مفهوم واحد انتزاعی، خود متوقف است بر علم به وحدت منتزَع منه؛ یعنی شخص منتزَع (آدمی) باید قبلاً عالم به وحدت منتزَع منه باشد تا بتواند از آن، مفهوم واحد انتزاع کند.

پس در مقام استدلال بر وحدت حقیقت وجود به وحدت مفهوم وجود- که علم به وحدت حقیقت (یعنی علم به وحدت منتزَع منه) متوقف بر علم به وحدت مفهوم می‌شود- همانا دور است.

آری، حق در مطلب همان است که از بیانات گذشته در مسأله‌ی قبل به دست آمد که:

منتزَع منه را ما قبلاً آگاه‌ایم که آن تنها جهت خارج بودن اشیاء از حدّ نفی و عدم است و در واقع، از همین جهت، مفهوم واحد وجود و موجود را انتزاع کرده و بر اشیاء حمل و حکم می‌کنیم که موجودند.

و این مقدار آگاهی به اشیاء و انتزاع این مفهوم واحد از آن‌ها و حمل آن بر اشیاء به دانستن وحدت سنخ و حقیقت اشیاء و وحدت حقیقت خالق و مخلوق هرگز بستگی ندارد و چنین وحدت مفهوم وجود که گفتیم، مستلزم وحدت حقیقت نمی‌باشد و توحید عرفانی را هرگز به بار نمی‌آورد.

مکّرراً می‌گوییم: (چنان‌که در مسأله‌ی قبل نیز اشاره شد) ما به مجرد فرض واقعیت دو امر در خارج، مثلاً به نام الف و ب - گرچه آن‌ها را به کلی مباین و مغایر با یکدیگر، حتی دو ماهیت بسیط متباین به تمام ذات فرض کنیم (ولو به فرض غلط، به عقیده‌ی وحدتی‌ها)- به فطرت عقلیه‌ی خود، بر آن‌ها اطلاق موجود می‌کنیم و حکم می‌کنیم که الف و ب در خارج موجودند و هیچ عاقلی هم به فطرت سلیم خود، ما را در این حکم موجودیت بر آن‌ها، تخطئه نخواهد نمود. پس معلوم می‌شود که اطلاق وجود و موجود بر اشیاء به یک معنایی است که ملازم با هم‌سنخی و وحدت حقیقت آن‌ها نیست.

اگر در بیانات ذیل مسأله‌ی قبل و بیانات این‌جا، اهل فضل به‌دقت و از روی انصاف تأمل فرمایند، امید است که -إن شاء الله تعالی- عقده‌ی بزرگی برای آنان گشوده و سحر عجیبی باطل شود.

دلیل مذکور نزد بزرگان، یگانه‌دلیل مهم است بر وحدت وجود و لذا محقق سبزواری در شرح منظومه‌ی خود، به همین دلیل اکتفا فرموده است.^۱

۱. ما به عمل بزرگان حق انتقاد نداریم؛ آن‌ها به وظایف خود اعراف هستند.

مؤلف برای خود و امثال و اقران خود می‌گوید: باید مراقبت بیش‌تری به اعمال و برنامه‌ی کار خود بنماییم. امروز با این همه پیش‌رفت بشر در دانش‌های حسی و تجربی و اخذ نتایج بی‌شمار، بسیار بی‌توجهی می‌خواهد که ما هنوز با یک‌مشت مفاهیم و قیاسات غیربرهانی (به نام برهان) و اصطلاحات بی‌شمار سرگرم‌گشته و تنها از راه و دالان تاریک امور مزبور، خود را عالم به حقایق بشماریم و به نام داشتن فلسفه و معارف و مطالب دقیق و لطیف و علم به حقایق و کلیات جهان، دل خوش داریم و وقت خود و دیگران را تنها به نوشتن و خواندن و بحث در این قبیل امور صرف بنماییم و بالاترین بدبختی این‌جاست که معارف فطری قرآن و خداشناسی سهل و ساده‌ی انبیاء و ترقیات در درجات معارف و قرب خداوند متعال را -که در خود قرآن کریم و احادیث، عمده‌ی تقوی و تهذیب اخلاق و احسان و خدمت به خلق و ایجاد وحدت و الفت و انجام هر عمل شایسته و بندگی خداوند موکول فرموده‌اند- ما خدای نخواستہ، به دانستن آن‌گونه مطالب -که اشاره شد- متوقف کرده و خود و دیگران را از انجام وظایف لازم قهراً باز داریم و حتی قبل از فراگرفتن معارف از قرآن و حدیث، به فراگرفتن آن‌سخن مطالب مشغول بکنیم!

مؤلف هم که مقداری وارد این‌گونه مباحث شده و وقت خود و دیگران را به آن‌ها مصروف داشته است، برای این بوده که بگوید: در مباحثی که بزرگان بشر ما را به اعتقاد وحدت موجود و توحید تصوّف سوق داده‌اند، به منظور تحزّی حقیقت [و] به قدر وسع خود، فحوص و تأمل نموده و تاکنون -به مقتضای دلایل و اشکالات بسیاری که مقداری از آن‌ها در این کتاب ذکر شده است- آن‌ها را صحیح ندانسته‌ام. اگر کسی طریق صحیح بر رفع اشکالات و هدایت به مقصود داشته باشد -چنان‌که در ابتدای کتاب گفته‌ام- برای صحبت و استفاده حاضرم. به‌علاوه، اساساً با داشتن هر گونه اطلاعات علمی و کسب آن، ولی هر یک در نوبه و حدّ خود (چنان‌که در محلّ دیگر به مناسبت اشاره خواهد شد) مخالف نیستم.

دلیل دوم بر وحدت وجود: اگر وجودات، حقایق متباینه باشند، عدم صحّت قاعده‌ی بدیهیه‌ی **إِنَّ مُعْطِيَ الشَّيْءِ لَيْسَ فَاقِدًا لَهُ** لازم می‌آید.

مؤلف می‌گوید: تمسک به این قاعده برای وحدت وجود در صورتی صحیح است که موضوع این قاعده شامل خالق متعال (حتّی در مورد ایجاد موجودات مادی) بوده باشد و مراد از عدم فقدان شیء مورد اعطاء هم این [باشد] که در ذات و حقیقت خود، واجد آن شیء باشد تا افاضه و اعطای او از حقیقت ذات و اشراق ذاتیه‌ی خود گردد (نه این‌که ماده‌ی اصلی عالم تکوین و جهان مادی را، لا مِنْ شَيْءٍ، حتّی نه از ذات خود ابداع نموده باشد) و بعبارة آخری، فاعلیت او بالتنزّل و بالتجلی و التطوّر بوده باشد تا همه‌ی اشیاء خارجیّه هم‌سنخ با حقیقت ذات او باشد و ایجاد حقّ متعال اشیاء مادی را بدین قسم، از بدیهیات نیست و این قسم فاعلیت منحصرّاً در مکتب تصوّف و عرفان است که بر اساس وحدت موجود در عین کثرت می‌باشد و ما هنوز در مقدمات اثبات چنین توحیدی هستیم. پس نمی‌توان به نتیجه‌ی آن در این مقام، تمسک و استدلال نمود.^۱

←

و ناگفته نماند که: ما بر نظریه‌ی وحدت و سنخیت بین موجودات جهان مادی- که در افکار جمعی از دانشمندان بوده و هست- انتقاد و اعتراضی نداریم؛ بلکه از بعض روایات هم استفاده می‌شود که **أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ شَيْءً وَاحِدًا** بوده و همه‌ی اشیاء دیگر در حقیقت تطوّرات همان شیء واحد است و انواع موجودات متخالفه‌ی غیرمحصوره، از نظر ما، همه از ماده و شیء واحد به‌وجود آمده‌اند. سخن و انتقاد ما تنها در سنخیت و وحدت بین خالق متعال و کمالات و انوار ذاتیه‌ی او و بین حقیقت اشیاء جهان مادی است.

۱. اگر کسی گوید: آیا احدی جرأت این معنی را دارد که بگوید: افاضه‌ی وجود از ذات حقّ نیست؟ تمام ادله‌ای که متصدّیان معرفت حقایق، از حکماء و متکلمین بلکه جمیع ملّیون برای اثبات مبدأ عالم اقامه کرده‌اند، نظرشان آن است که عوالم وجودیه را منتهی به علّتی کنند که بالذات علّت از برای اشیاء باشد،

←

دلیل سوم بروحدت وجود: اگر وجودات حقایق متباینه باشند، عدم صحّت این قاعده (که از بعض اساطین حکمت است) **إِنَّ وَجُودَ الْعَلَّةِ ، حَدٌّ تَامٌّ لَوْجُودِ الْمَعْلُولِ و وجودُ المَعْلُولِ حَدٌّ نَاقِصٌ لَوْجُودِهَا، لازم می‌آید (و المرادُ مِنْ تَمَامِ الشَّيْءِ هُوَ الشَّيْءُ و ما يَفْضُلُ عَلَيْهِ).**

مؤلف می‌گوید: اشکال این دلیل مانند دلیل سابق است. تمامیت این قاعده (وجودِ علّت حدّ تامّ وجود معلول و وجودِ معلول حدّ ناقص وجود علّت است) نسبت به حقّ متعال (یعنی شمول موضوع جمله‌ی اول آن، خالق متعال را و موضوع جمله‌ی ثانی آن، عالم خلق و تکوین را) متوقف است بر این‌که فاعلیّت حقّ متعال نسبت به عالم خلق و مادّه بالفیضان و الترشیح و التنزّل و التّشأن بوده باشد؛ چنان‌که در توحید مکتب تصوّف است.^۱

←

می‌گوییم: فرق است میان این‌که گفته شود: اعطا و افاضه‌ی وجود از ذات حق نیست یا گفته شود: حقّ متعال بالذات علّت العلل اشیاء نیست. دومی البته خلاف اعتقاد جمیع ملتّیون عالم است؛ ولی اوّلی تنها منافی با مکتب تصوّف و عرفان است و بعبارة آخری، مراد مؤلف (که می‌گوید: افاضه‌ی وجود از ذات حق نیست؛ بلکه لا من شیء، ابداع شیء فرموده است) همین است که فاعلیّت حقّ-تعالی- نسبت به موجودات خسیسه‌ی مادّیه به اشراقات ذاتیه و بالتنزّل و التطوّر و التجلّی نیست؛ نه این‌که مراد او این باشد که فاعلیّت حقّ بالذات نیست! کسانی که به اصالت مهیّت قائل شده‌اند، چه در ممکنات و چه نسبت به واجب-تعالی- از متکلمین و کسانی که فقط در ممکنات قائل به اصالت مهیّت شده‌اند از صاحبان مشرب ذوق التألّه و کسانی که قائل به تباین وجودات شده‌اند، هیچ‌یک این‌ها نمی‌توانند روی مبنای علمی به فاعلیّت بالتجلّی متصوّفه قائل بشوند. پس در میان الهیین، در مخالفت با توحید مکتب تصوّف از نظر برهان، ما تنها نماینده‌ایم که جرأت مخالفت نداشته باشیم!

و اما تمسک به آیه‌ی شریفه‌ی ﴿و إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ در این مقام، جواب آن در

اواخر مسأله‌ی اصالة الجعل گذشت.

۱. اگر کسی گوید: آیا به عقیده‌ی شما، فلاسفه‌ی عرفان و تصوّف صدور فیض از حقّ متعال

را به انفصال وجود از حق می‌گویند؛ به قسمی که تجلّی و ظهور وجود از او موجب نقص در وی شود

←

←

به نحو تولید و مثل ریزش آب از حوض و مانند نم که از یم جدا شود؟
می‌گوییم: نه... و تا به حال، چنین قولی را به آنان نسبت نداده‌ایم. افاضت نزد آنان بخشش از
دارای حقیقی و تجلی وجودی اوست؛ چنان‌که از او چیزی نکاهد و انفصال نیابد و از نظر بازگشت هم
چیزی بر او نیفزاید.

بحری‌ست نه کاهنده نه افزاینده امواج بر آن، رونده و آینده



چه دریایی‌ست وحدت؛ لیک پُر خون کز او خیزد هزاران موج مسجون
هزاران موج خیزد هر دم از وی نگردد قطره‌ای هرگز کم از وی
و الحاصل، مقید از مطلق و صرف الحقیقه هرگز خارج و جدا نگردد.

هر کاو ز تو پیدا شد، هم در تو شود پنهان پیدا و نهان گشتن، هم کار تو می‌بینم
و در تولید و ریزش آب از حوض و جدا شدن نم از یم، این چنین نیست.

و امثله‌ای که بتواند از جهتی مقصود آنان را حکایت کند و مقرب مطلب باشد؛ گرچه از

جهاتی باز مبعّد است، امور ذیل می‌باشد:

الف. نسبت شیء به فیء (= سایه).

ای سایه‌مثال، گاه بیش در پیش وجودت، آفرینش

ب. نسبت واحد به مراتب اعداد و کثرت که به تکرّر همان واحد، مراتب اعداد و کثرت

حاصل می‌شود.

کثرت- چو نیک درنگری- عین وحدت است ما را شکی نمانده؛ اگر مر تو را شکی‌ست
در هر عدد، ز روی حقیقت چو بنگری گر صورتش ببینی و گر ماده‌ش، یکی‌ست

ج. ذات انسان در حدیث نفس که خود متکلم و خود سامع و خود عالم است به آن‌چه با خود
گوید و شنود. پس ذات یگانه به صور مختلفه و وجوه متعدّدّه درآمده و ظاهر شده است، از شنوایی و
گویایی و دانایی.

هر لحظه رسد ز منهی‌ای روحانی صد نکته به گوش جان تو را پنهانی
نی‌نی؛ غلطام که در میان، غیر تو نیست خود گویی و خود شنوی و خود دانی

←

←

د. مصدر که به صور مشتقات در آید.

مصدر به مثل، هستی مطلق باشد
عالم همه اسم و فعل مشتق باشد
چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست
پس هر چه در او نظر کنی حق باشد
ه. عاکس و عکس (= صورت) او که در آیینه‌های متعدد نمایان شود.

اعیان همه آیینه و حق جلوه‌گر است

وَمَا الْوَجْهُ إِلَّا وَاحِدٌ غَيْرُ أَنَّهُ إِذَا أَنْتَ عَدَدْتَ الْمَرَايَا، تَعَدَّدَا

و. خورشید و تابش آن که در شیشه‌های ملون، به الوان مختلفه نمایان شود.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود
خورشید در او، به آن چه او بود نمود

ز. حرارت شدید نسبت به درجات حرارت‌های ضعیفی که بر آن‌ها مشتمل است یا سواد شدید نسبت به درجات سواد ضعیفی که در ضمن خود دارد یا خطّ طویل نسبت به خطوط مادونی که در ضمن همان خطّ فرض شود.

خطّ قصیر در ضمن خطّ طویل، حدّ ناقص خطّ طویل و خطّ طویل حدّ تامّ خطّ قصیر گفته می‌شود و هم‌چنین حرارت و سواد ضعیف، حدّ ناقص حرارت و سواد شدید و سواد شدید، حدّ تامّ حرارت و سواد ضعیف شمرده می‌شود.

ح. و بهترین تمثیل از نظر مؤلف، برای ادای مقصود آنان نسبت بحر به امواج و حباب‌ها و آب نهرهای منشعب از بحر می‌باشد.

فَالْبَحْرُ بَحْرٌ عَلَىٰ مَا كَانَ فِي قِدَمٍ لَا يَحْجُبُكَ أَشْكَالٌ يُشَاكِلُهَا
بَحْرِيٌّ سَتٌ وَجُودٌ وَدَائِمًا مَوْجُ زَنَانٍ
بِرِ ظَاهِرِ بَحْرِ وَبِحْرِ دَر مَوْجِ نِهَانٍ
إِنَّ الْهَوَادِثَ أَمْوَاجٌ وَأَنْهَارٌ
عَمَّنْ تَشَكَّلَ فِيهَا! فَهِيَ أَسْتَارٌ
دَر بَاطِنِ، بَحْرٍ وَ مَوْجٍ بَيْنَ گِشْتِه عِيَانِ
زَانِ بَحْرِ نَدِيدِه غَيْرِ مَوْجِ، اَهْلِ جِهَانِ

و نظیر همین تمثیل است می و حباب‌های آن:

هستی که ظهور می‌کند بر همه شی
خواهی که بری به حال وی با همه پی
رو بر سر می، حباب را بین که چه‌سان
می وی بود اندر وی و وی در می، می

←

مجموعه‌ی کون را به قانون سبق کردیم تصفح؛ ورقاً بَعْدَ ورق

حقاً که نخواندیم و ندیدیم در او جز ذات حق و شوون ذاتیه‌ی حق

و تمامیت این قسم فاعلیت برای حق متعال از طریق برهان متوقف است بر تمامیت وحدت وجود و عدم تباین حقایق موجودات. پس استدلال بر وحدت وجود به این قاعده در دلیل فوق دؤر است.

یا می‌گوییم: صحت این قاعده (إِنَّ وَجُودَ الْعَلَّةِ حَدٌّ تَامٌّ لَوْجُودِ الْمَعْلُولِ ... الخ) به اقرار خود مستدل، متوقف است بر وحدت وجود. پس استدلال بر وحدت وجود به صحت این قاعده دؤر است.

دلیل چهارم بر وحدت وجود: اگر وجودات حقایق متباینه باشند، لازم می‌آید عدم صحت قاعده‌ی مبرهنه‌ی مورد اتفاق حکماء و متکلمین که إِنَّ الْعِلْمَ بِالْعَلَّةِ مُسْتَلْزَمٌ لِلْعِلْمِ بِالْمَعْلُولِ؛ زیرا چگونه علم به شیء مستلزم علم به مباین آن می‌گردد؟ مثلاً علم به وجود، چگونه مستلزم علم به عدم شود یا علم به نور و قدرت، مستلزم علم به ظلمت و عجز شود؟

مؤلف می‌گوید: آن نحوه‌ی علم به معلول که از علم به علت (به مقتضای قاعده‌ی مذکور) لازم آید- به قسمی که مورد اتفاق همه‌ی حکماء و متکلمین باشد- مستلزم وحدت سنخ بین علت و معلول نمی‌شود؛ زیرا آن علم اجمالی به

←

انهار و امواج و حباب‌های آب دریا، حد ناقص برای همگی آب دریاست و حباب‌های می نیز حد ناقص تمامی می می‌باشد و آب دریا به تمامی- حتی به ضمیمه‌ی آنچه که در نهرهای منشعب است- حد تام برای انهار و امواج و حباب‌های روی آن است و تمامی می نیز حد تام برای حباب‌های روی آن می‌باشد.

و البته مثال‌های دیگر هم هست؛ چون شعله‌ی جواله و دایره‌ای را که به نظر می‌آورد و نقطه در رسم خطوط و اشکال و آن سیال در ایجاد زمان و در عالم مفاهیم، نوع بسیط که برای آن، اجزاء تحلیلیه (جنس و فصل) تصویر شود و می‌گویند: مثل اعلا، انسان کامل است.

تو هم یک چیزی و چندین هزاری دلیل از خویش، روشن تر نداری

و تمام این تمثیلات- که ذکر شد- در کلمات بزرگان قوم می‌باشد.

معلول است و مجرد علم اجمالی به معلول (که از علم به علت حاصل شود) مستلزم وحدت سنخ بین علت و معلول نیست؛ چون گاه می‌توان از شیء، به مباین آن اجمالاً پی برد.^۱ لذا متکلمین و بسیاری از فلاسفه- با این‌که گفته‌اند: علم به علت، مستلزم علم به معلول است- به وحدت و هم‌سنخی بین خالق و مخلوق قائل نگشته‌اند.

و آن‌نحوه‌ی علم به معلول از علم به علت- که مستلزم وحدت سنخ جمیع واقعیات دار تحقق است- در فرض (مصطلح) علم اجمالی در عین کشف تفصیلی برای حق متعال است؛ ولی این فرض، مراد و مقصود همه کس از این قاعده نیست؛ بلکه فقط مراد همان‌کسانی است که خود این مسأله‌ی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را- که عین مسأله‌ی کثرت در وحدت است و این‌که بسیط الحقیقه کل اشیاء است- در واقع، از قول به وحدت وجود و فرض صحت آن^۲ انتاج می‌نمایند. پس استدلال به آن بر وحدت وجود دور خواهد بود.^۳

۱. عن علیؑ: « [الحمد لله] الدال على قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه على وجوده و باشتباههم على لا شبه له.... مستشهداً بحدوث الأشياء على أزليته و بما وسماها به من العجز على قدرته و بما اضطرها إليه من الفناء على دوامه.»

۲. و با فرض تباین موجودات، هرگز نمی‌توان گفت: بسیط الحقیقه کل اشیاء است؛ چنان‌که در مسأله‌ی آینده خواهد آمد؛ إن شاء الله تعالی.

۳. و اما بیان علم بی‌چون ذات بی‌مثال، به حسب مکتب قرآن و اهل بیتؑ که درباره‌ی آن، از جمله وارد شده است: «لم يزل الله جل وعز ربنا و العلم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدرة ذاته و لا مقدور. فلما أحدث الأشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور... الخیر» ر ایضاً وارد شده است: «كان رباً إذ لا مربوب، و إلهاً إذ لا مألوه، و عالماً إذ لا معلوم، و سمیعاً إذ لا مسموع»؛ مبتنی بر اساس معارف خود اهل بیتؑ است؛ نه اساس معارف دیگران و برای آن، توفیق و مجال دیگری لازم است و درباره‌ی بحث فوق، اکنون احتیاجی به ذکر نیست.

دلیل پنجم بر وحدت وجود: با قول به حقایق متباین به تمام ذوات بسیط، استدلال بر توحید به لزوم ترکیب از مابیه الاشتراك و مابیه الامتیاز در فرض دو واجب تمام نمی‌شود و شبهه‌ی ابن‌کَمّونه مندفع نمی‌گردد؛ ولی با قول به وحدت وجود، استدلال تمام و شبهه مندفع است.

مؤلف می‌گوید: این دلیل نیز دؤر است؛ زیرا در آن، استدلال شده است بر وحدت وجود، به امری که تمامیت خود آن بر وحدت وجود متوقف است یا جدل و الزام است بر کسانی که با قول به حقایق متباینه، در دفع شبهه‌ی ابن‌کَمّونه، به دلیل لزوم ترکیب بر توحید استدلال می‌نمایند و ما شبهه‌ی ابن‌کَمّونه را از راه دیگر در صفحه‌ی ۲۷۲ جواب داده‌ایم.

و اما استدلال بر وحدت وجود به سبب اطلاق آیات بر مخلوقات، جواب آن در اواخر مسأله‌ی أصالة الجعل گذشت، به آن‌جا رجوع شود. آیه‌ی شیء به معنی علامت و دلیل بر شیء است؛ نه به معنی نمونه‌ی شیء. پس مستلزم هم‌سنخی آن با ذوالعلامة نیست؛ زیرا کراراً اشاره شد که از شیء، به ضدّ و مباین آن اجمالاً می‌توان پی برد.

باری، هم‌چنان‌که بر اصالت وجود و بر مجعولیت وجود، دلیلی که انصافاً برهان باشد و موجب یقین به مطلب گردد ندیده‌ایم، دلیلی هم که موجب یقین به هم‌سنخی و وحدت حقایق (خالق و مخلوق) گردد حقاً نیافته‌ایم.

و از آن‌چه در ضمن مسائل مبحث برهان تا به این‌جا گفته و اشاره نموده‌ایم، به دست آمده است که حق در مسأله، از نظر مؤلف، عدم هم‌سنخی بین خالق متعال و مخلوق است؛ هم‌چنان‌که مقتضای فطرت سلیم خداشناسی بشر است و قرآن کریم هم ما را به پیروی از فطرت، دعوت و الزام فرموده است:

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.﴾

(سورة الزّوم، آیه ۲۰)

ادله‌ی قائلین به وحدت وجود و موجود/۳۱۷

مخلوقی که سنخ ماهیت و ماده‌ی میّت‌الذات، عاجز‌الذات، مظلم‌الذات ... و جاهل‌الذات است کجا و هم‌سنخی با حقیقت مقدّسی که عین وجود و نور حقیقی و علم و قدرت و حیات و سایر کمالات ذاتیه است!؟

به شرحی که در مسائل مزبور، از نظر خوانندگان محترم گذشت، معلوم شد که آنچه به نام دلیل و برهان برای اصالت وجود و مجعولیت وجود در ممکنات و وحدت وجود ذکر شده است یا مصادره است یا مغالطه یا جدل یا دور ... و علی‌ایّ حال، برای ما برهان- که موجب یقین به مطلب گردد- نمی‌باشد.

و با عدم ثبوت این مسائل، توحید عرفاء و صوفیه، یعنی وحدت موجود، از طریق برهان هم (به شرحی که در مسأله‌ی بعد دیده می‌شود) هرگز ثابت نگردد.

۵ - مسأله‌ی وحدت موجود

به شرح مفصّلی که در اوایل مطلب دهم کتاب گذشت، عرفاء و صوفیه قائل‌اند به این‌که در دار تحقّق، یک وجود و موجود بیش نیست و فیلسوفانی که از طریق برهان هم دارای همین عقیده و مشرب بوده‌اند، بر این مطلب به امور ذیل استدلال نموده‌اند که صحّت و تمامیت آن‌ها موقوف است بر اصالت و مجعولیت وجود و وحدت حقیقت وجود.

ادله‌ی وحدت موجود^۱:

۱- كُلُّ بَسِيطِ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ إِلَّا لَزِمَ التَّرْكِيبُ، وَ هَذَا حُلْفٌ. مراد آن است که ذات بسیط حقّ متعال باید کُلّ اشیا بوده باشد؛ زیرا اگر کوچک‌ترین شیئی خارج از ذات حقّ متعال فرض شود، ترکیب آن ذات مقدّس،

۱. هر دلیل که ناظر به مقام کثرت در وحدت باشد و اثبات آن کند، بعینه اثبات مقام وحدت در کثرت نیز می‌نماید؛ چون مقام ثانی، لازم مقام اوّل است.

ولو به حسب اعتبار عقل، از کیان بعضی و لاکیان بعض دیگر لازم آید و این خلاف فرض بساطت آن ذات مقدّس است.

مؤلف می‌گوید: واضح است که تمامیت این دلیل مبتنی است بر وحدت حقیقت در دار تحقّق و إلاّ با فرض دو سنخ حقیقت (کما هو الحقّ) - اعمّ از این که دو سنخ (یکی وجود و دیگری ماهیت) باشد و یا وجودات مباین بالذات باشند^۱ - اگر گفته شود بسیط الحقیقه همه‌ی اشیاء است، در ذات مقدّس حق، ترکیب حقیقی از دو سنخ مغایر لازم آید و بدیهی است که محذور این ترکیب از محذور ترکیب اعتباری که در قول مستدل می‌باشد اشدّ است.

۲ - وجود مطلق، به نحو اوسط، همه‌ی اشیاء است؛ زیرا او فاعل هر وجود مقید و کمال مقید است و مبدأ هر فضیلت از دیگری به آن فضیلت اولی است. پس واجب است که مبدأ همه‌ی اشیاء و فیاض آنها خود به نحو ارفع و اعلی و اوسط، واقعیت همه‌ی اشیاء باشد.

مؤلف می‌گوید: صحّت و تمامیت این دلیل مانند دلیل سابق مبتنی است بر این که در دار تحقّق یک سنخ حقیقت باشد؛ یعنی مثلاً اشیاء مادی خسیسه با سنخ نور و علم و قدرت و حیات هم‌سنخ باشند و إلاّ با فرض تعدّد سنخیت (کما هو الحقّ) اگر گوییم: وجود مطلق، یعنی حقّ متعال در ذات خود جامع همه‌ی اشیاء است، ترکیب از سنخ ماده و سنخ حیات و ترکیب از ماهیات اصیل و وجود اصیل در ذات او لازم آید و از این روست که می‌گوییم: فاعلیت حقّ متعال نسبت به سنخ ماده و ماهیات اصیله فاعلیت به نحو فیضان و اشراق و تطوّر و تشان ذاتیه نیست.

وجود ماده (بنابر فرض اصالت وجود در آنها) برای ماده و موجودات مادی، کمال و فضیلت است؛ نه برای ذات حقّ متعال که عین نور و حیات و قدرت و علم است.

۱. و یا هر فرض دیگری که هم‌سنخ نباشند؛ مثلاً ماهیات مختلف باشند.

وجودی که بر ابداع ماده‌ی جهان موجودات مادی (لا من شیءٍ حتّٰی لا من ذاتِه، یعنی حتّٰی بدون تنزّل ذاتیّه) قادر باشد، از وجودی که فاعلیّت و قدریّت او در ایجاد اشیاء خسیسه‌ی مادی به فیضان و تنزّل ذاتیّه‌ی او (ولو بدون تجافی از مقام شامخ) باشد، اکمل و اشرف است و حقّ متعال وجود اکمل می‌باشد.

۳- واجب است تحدید و نقص را از وجود حقّ متعال نفی نموده [بگوییم:] پس او همه‌ی اشیای وجودیّه است و اِلّا در ذات او تحدید و نقص لازم آید.

مؤلف می‌گوید: صحّت و تمامیت این دلیل (مانند دو دلیل سابق) مبتنی بر وحدت سنخ حقایق است و اِلّا با فرض تعدّد سنخ (کما هو الحقّ) اگر از ذات مقدّس حقّ متعال سنخ مغایر را نفی نمودیم (چون جامعیت او مستلزم ترکیب است) تحدید و نقص در ذات او لازم نیاید؛ زیرا هیچ شیئی، سنخ مغایر خود را هرگز محدود نمی‌کند. جسم و ماده هرگز سنخ نور عقل و علم و حیات را محصور نمی‌نماید و مقتضای عدم تناهی و عدم تحدید سنخ حیات این نیست که واجد سنخ مغایر باشد؛ بلکه در سنخ خود باید نامتناهی و نامحدود و جامع جمیع مراتبی که از سنخ اوست باشد.

۴- وجود منبسط بر هیاکل ممکنات، عین الرّبط به وجود حقّ متعال و تبع محض و داخل در صقع اوست؛ زیرا فیض (وجود منبسط) اگر از صقع واجب و داخل در وجود حق تعالی نباشد، لازم می‌آید که شیء اکمل از واجب تعالی تصوّر شود؛ چون وجودی که فیض از صقع او باشد از وجودی که محدود فرض شود اکمل است. پس هیچ وجودی نباید از حیطه‌ی وجود واجب خارج باشد. فعلیّت کثرات همگی داخل در وجود واحد اوست و همان وجود واحد در فعلیّات کثرات متجلّی شده است.

مؤلف می‌گوید: صحّت و تمامیت این دلیل (و ده‌ها از این قبیل بیانات) نیز متوقّف است بر وحدت سنخ حقیقت. با فرض تعدّد سنخ (کما هو الحقّ)

داخل نمودن ماهیات اصیله یا (به فرض اصالت وجود) وجودات مادی خسیسه‌ی میّت الذّات، مظلم الذّات، عاجز الذّات، جاهل الذّات ... را در صُقع وجودی که عین نور و علم و حیات و قدرت و سایر کمالات ذاتیه است، نه تنها موجب کمال نشود، بلکه مستلزم ترکیب و نقص می‌گردد. «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ!»

و دعوی این‌که: إِنَّ الْوُجُودَ - فِي أَيِّ مَرْتَبَةٍ كَانَ - عَيْنُ النُّورِ وَ الْحَيَاةِ وَ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ نَحْوِهَا، إِلَّا أَنَّهَا خَفِيَّتْ إِذَا تَنَزَّلَ الْوُجُودُ ... الخ برای ما، جز همان ادّعای بزرگان قوم، امر دیگری نمی‌باشد و تاکنون، نزد ما دلیل و برهان قطعی (چنان‌که در مسأله‌ی وحدت وجود تحقیق شد) بر آن، قائم و تمام نشده است و مکتب قرآن و عقل به ما چنین می‌گوید که: «و لَا تَتَّقُوا مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ...» و «... إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» و حَقًّا تاکنون ظنّ هم به این مطلب پیدا ننموده‌ایم.^۱ به همین‌جا، مبحث برهان را راجع به توحید عرفاء و صوفیّه- که قول به وحدت وجود و موجود است- خاتمه می‌دهیم و به مبحث قرآن و حدیث راجع به همین توحید شروع می‌نماییم؛ إن شاء الله تعالی.

۱. و اگر- خدای نخواستہ! - کسی بر مختار ما، حمله و اشکال و شبهه‌ی ثنویت کند، پیداست که در وادی بحث و تحقیق علمی و بالخصوص پس از وضوح مطلب- که سنخ مقابل، مستقل و واجب بالذّات نمی‌باشد- اشکال مزبور جز «هو» جنبه‌ی دیگری نخواهد داشت.

مبحث سوم: قرآن و حدیث

مشمول بر یک مقدمه و پنج فصل است:

مقدمه:

۱- سیر فکری مؤلف.

۲- نظر فقهاء درباره‌ی دعاوی صوفیه.

۳- طرز تفکر بعضی از فلاسفه و عرفاء.

۱ - سیر فکری مؤلف :

هم‌چنان‌که در مقدمه‌ی کتاب گفته شد، این جانب غرضی جز تحرّی حقیقت و توجّه به حق ندارم. از طفولیت، در محیط زندگانی‌ام، پیوسته نام خدای متعال و تکلیف را می‌شنیدم و از آن‌سَنّی که با عنایت بیش‌تری، متوجّه خدا و تکلیف شدم و پیش خود به فکر افتادم که: آیا راستی، خدا و تکلیفی هست یا نه؟... دیدم قلبم کشش به صدق حقیقت این‌دو دارد؛ به قسمی که نمی‌خواهم (و گویی، نمی‌توانم) از آن‌ها اعراض نموده و انکار نمایم؛ ولی در عین حال، خاطراتی گاه بر من هجوم می‌نمود و مرا مضطرب می‌ساخت تا این‌که به قدر استعداد و فهم خود، در موجودات مطالعه و نظر کردم.

کارم بدان‌جا منجر شد که ارتباط باطنی و اعتقاد قلبی من به وجود خدا و تکلیف قوّت گرفت و با خاطرات ضدّ آن، به مبارزه و معارضه پرداختم. اضطراب از میان برفت و سکونت و آرامش، قلب مرا فراگرفت. با خود می‌گفتم: چگونه می‌شود این موجودات، این آسمان و زمین، این نظام عجیب و حوادث عالم را یک موجد زنده و صانع دانا و توانا و حکیم نباشد؟

حاصل، از این مطالعه، نیروی عقل و شعور، مرا وادار به جزم بر مطلب می‌نمود و نیز ندره‌ی که فشارهای زندگانی (از قبیل مرض خطرناک یا خوف از حوادث دیگری) بغتّه رو می‌کرد، گاه بی‌اختیار، دلم از همه‌جا و همه‌چیز منقطع

و به همان موجود غیبی (خدا) به شدت متوجه می‌شد و در آن حال، کم‌ترین شک و تردید در خاطر و قلبم درباره‌ی وجود و کمالات او راه نمی‌یافت. تا این‌که در رشته‌ی تحصیلات از فرهنگ جدید، به فرهنگ قدیم وارد شدم و تدریجاً به حدی رسیدم که توانستم از تأمل در قرآن کریم و احادیث، به حسب فهم خود، در موضوع خداشناسی استفاده‌ای کنم.

دیدم قرآن و حدیث گاه تذکر به فطرت داده و به پیروی از آن ما را سوق می‌دهد و گاه به مخلوقات و موجودات استدلال می‌نماید و گاه به حالت بآساء و صرّاء تذکر می‌دهد. چون می‌دیدم همه‌ی این‌ها راه‌ها و اموری است که دست قدرت و هدایت خداوند متعال از آوان تمیز، پیوسته مرا در آن‌ها سوق و سلوک می‌داده است، مبتهج می‌شدم؛ قلبم روشن می‌شد؛ رهنمایی قرآن را با صدق و صفا می‌یافتم و مادامی که هیچ به درس حکمت نرفته و توحید صوفیه به گوشم نخورده بود، در سیر و سلوک ساده‌ی طبیعی خود و از مطالعه‌ی قرآن و حدیث، به هیچ‌وجه خطر و احتمال وحدت وجود و موجود به خاطر می‌یافت. چه در آن سیر و سلوک اولیه از روی فطرت و مطالعه‌ی موجودات و حالات انقطاع هنگام فشار حوادث و چه در سیر بعدی در قرآن کریم و احادیث، جز به خدایی غیر این موجودات و مغایر و غیرمشابه با این موجودات، هرگز دلم راه نیافته بود و در ذهن، احتمال آن را نمی‌دادم.

تا این‌که پس از خواندن مقداری علوم معقول و حکمت، آگاه شدم که یک چنین عقیده‌ای، یعنی عقیده‌ی وحدت وجود و موجود در عالم هست و چون همیشه متحرّی حقیقت بوده‌ام، لذا پس از اطلاع و توجه به این نظریه، ناچار به تحقیق در آن برآمدم و تا حال که این صفحه را می‌نویسم، قریب سی سال گذشته است و هنوز نتوانسته‌ام از هیچ راهی این معنی را تصدیق نمایم.

از آن جمله، راه مباحث عقلی و استدلالی است که در این کتاب به فراخور مجال، در مبحث قبل، از نظر خوانندگان محترم گذراندم. گاه در مطالعه‌ی بعضی عبارات و نوشته‌جات و مخصوصاً بعضی اشعار

عرفانی، نفس خواسته است که: ای کاش این مطلب درست درمی آمد و حَقّاً از راهی ثابت می شد و به متانت جلوه می کرد تا من هم پای کوبان و دست افشان به وجد آیم! ولی فطرتم تأبّی نموده رهنمایی قرآن و حدیث به خلاف آن، سدّ محکمی در مقابل شده و عقل و هوشم مرا به معارضه و مبارزه با آن واداشته است.

ادله‌ی نقلیه از قرآن و حدیث و ادعیه و خطب و به خصوص همان چه را که آقایان عرفاء و صوفیه بدان استدلال می جویند- که مراجعه و مکرّر با کمال دقّت مطالعه نموده ام- نه تنها موجب یقین به مطلب آنان نشده، بلکه امید صدق هم در من ایجاد نکرده است!

آری، مطلب دقیق و بسیار بلند پایه‌ای در مسأله‌ی توحید ذات و کمالات ذاتیه‌ی حقّ متعال از بعض آیات و احادیث استفاده می شود؛ ولی نه بر اساس توحید تصوّف و وحدت موجود است و نه منافی با معرفت فطری که در اکثر آیات و روایات، برای عموم تذکّر داده‌اند و در آینده به آن اشاره خواهد شد؛ *إن شاء الله تعالی*.

این هم ناگفته نماند که از وقتی که در حکمت قدیم وارد شدم، حسن ظنّی به تمام مطالب بزرگان نداشته‌ام؛ چون قبلاً مخالفت علوم عصری و انظار متأخرین را با علوم حکماء و فلاسفه‌ی سابق در طبیعیات و هیأت اجمالاً دانسته بودم. لذا هرچه [را] می خواندم، در تصویر و حساب آن و صحّت و سقم مطلب، زیاد کنجکاوی می نمودم و به همین جهت، هر گفته‌ای را که به فکر خود، ایراد و اشکالی بر آن می دیدم، هیچ باور نمی کردم و آنچه را هم که قدرت بر تشخیص صحّت و سقمش نداشتم نیز به حسن ظنّ تلقّی ننموده و تقلیداً معتقد نمی شدم و گویی این حساب مرکوز ذهن من بود: اینان که در طبیعیات، خطاء و اشتباه داشته‌اند، چگونه می شود در الاهیات، خطاء و اشتباه نداشته باشند؟! و به خصوص که باز متوجّه این معنی می شدم که فلاسفه در مسائل الاهیات هم بین خودشان اختلاف و نزاع دارند، با خود می گفتم: چگونه حق در مطلب از سخنان آنان معلوم شود؟!

باری، منظور اصلی از ذکر سرگذشت، این‌که از سنّ شباب، به فضل و توفیق خداوند متعال، طالب و جوئیای حقّ بوده‌ام؛ ولی نه فطرت و نه قرآن و حدیث هیچ‌یک اصلاً تصوّر توحید صوفیه را برای من ایجاد ننمود. آری، فرهنگ جدا از این‌ها مرا به مطلب و مدّعی آنان مطّلع ساخت. بلکه می‌گویم: ممکن نیست احدی از مکتب فطرت یا از نفس مکتب قرآن و حدیث، به توحید صوفیه متوجّه بشود!

۲- نظر فقهاء درباره‌ی دعاوی صوفیان

و از این‌جاست که از صدر اسلام تاکنون، فقهای که مطالعات آنان ممخّص در کتاب و سنّت بوده است- با تمام اهمّی که در فراگرفتن تعالیم مقدّس اسلام داشته‌اند و برای حفظ و نشر آن‌ها سعی و کوشش می‌نموده‌اند- نه تنها موخّد به توحید عرفاء و صوفیه نگشته‌اند، بلکه در همه‌ی اعصار، نوعاً با دعاوی و توحید صوفیه مخالفت شدید ورزیده‌اند.

ما می‌بینیم حتّی علامه‌ی حلیّ رضوان‌الله‌علیه - با همه‌ی جامعیتی که حائز بوده و در عقلیّات و ریاضیّات، از [استادی] چون محقّق طوسی خواجه نصیر اخذ علم نموده است و بیست و چهار کتاب، به‌خصوص در فنّ فلسفه و منطق نوشته و بیش از پانصد تألیف در علوم مختلف اسلامی داشته است و درباره‌ی او، بزرگان علماء به چنین تعبیری یاد نموده‌اند: رئیس علماء الشّیعة من غیر مدافعة و قائد الفرقة المحقّقة، العلامة علی الإطلاق، الذي طار صيته في الآفاق، حامی بیضة الدّین، و ماحی آثار الملحدين، مروج المذهب و الشّریعة، و حافظ ناموس الهدایة، شیخ الإسلام و بحر العلوم، جامع المعقول و المنقول، آیه الله التامّة، و حجّة الخاصّة علی العامّة، العلامة الحلیّ قدس‌الله‌سرّه- در مبحث خامس از مسأله‌ی ثالته‌ی کتاب کشف الحقّ و نهج الصدق و الصواب چنین می‌نویسد:

المبحث الخامس في أنّه تعالى لا يتحدّ بغيره. الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فإنه لا يعقل صيرورة الشّیئين شيئاً واحداً، و خالف

فِي ذَلِكَ جَمَاعَةٌ مِنَ الصَّوْفِيَّةِ مِنَ الْجُمْهُورِ فَحَكَمُوا بِأَنَّهُ تَعَالَى يَتَّحِدُ
بِأَبْدَانِ الْعَارِفِينَ! حَتَّى تَمَادَى بَعْضُهُمْ وَقَالَ: إِنَّهُ تَعَالَى نَفْسُ الْوُجُودِ وَ
كُلُّ مَوْجُودٍ هُوَ اللَّهُ تَعَالَى وَ هَذَا عَيْنُ الْكُفْرِ وَالْإِلْحَادِ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
فَضَّلَنَا بِاتِّبَاعِ أَهْلِ الْبَيْتِ دُونَ اتِّبَاعِ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ الْبَاطِلَةِ.^۱

اگر قرآن و حدیث برای هدایت بشر آمده و مکتب توحید آن‌ها، مکتب وحدت موجود است، بایستی از صدر اسلام تا کنون، اقلأ هزاران فقیه را- که مکتب فلسفه و عرفان ندیده، ولی در پیشگاه قرآن و حدیث تسلیم بوده‌اند- به توحید و وحدت موجود هدایت کند.

۳- طرز تفکر بعضی از فلاسفه و عرفاء

و دسته‌ای از فلاسفه و بزرگانی که گفته‌اند: توحید قرآن و حدیث، همان توحید وحدت موجود است! اینان مطلب را از خارج قبلاً اخذ کرده و سپس، خواه ناخواه، قرآن و حدیث را به آن، تطبیق و توجیه نموده‌اند؛ مانند اهل کشف که قبلاً مطالبی از خارج در ذهن آنان از مآخذ غیر کشف وارد شده و رسوخ پیدا نموده و در حین مکاشفه، همان مرکوزات ذهنی (غالباً با ضمّ ضمائمى به صور مختلفه و گوناگون) برای آنان ممثل و مجسم شده است.

بلکه انصافاً آنچه از نحوه‌ی بحث‌ها و استدلالات برهانی گذشته‌ی قوم به نظر می‌رسد این است که گویی شخص باحث و مستدل نتیجه‌ی دلیل و بحث خود را قبلاً مفروض و مسلم گرفته و سپس در صدد برآمده است که برای آن، دلیل درست کند؛ نه این‌که حقیقاً در مقام این باشد که از روی مقدمات بدیهیه و تنظیم آن‌ها، ببیند به چه مطلبی هدایت می‌شود و همان را تبعیت کند.

۱. برای این‌که سوء تفاهمی برای احدی پیش نیاید، یادآور می‌شویم که منظور از نقل کلام علامه‌ی حلیّی قدس سرّه و شرح و بسط‌های قبل و بعد، بیان و روشن نمودن مشکلات این راه و مطلب است. مؤلف ناچیز هرگز در صدد کم‌ترین توهین به بزرگان و فلاسفه‌ی شیعه- که از مفاخر ما بوده‌اند- نیست تا چه رسد به تکفیر آنان و اساساً بنای ما در کتاب، بر تحقیق مطالب است؛ نه تفسیق و تکفیر.

هم‌چنین در مقام استفاده‌ی مطلب از کتاب و حدیث (چنان‌که اشاره شد) به نظر می‌رسد که آنان مطالب را از مآخذ دیگر گرفته و آن‌ها را مسلّم و مفروض الثبوت انگاشته‌اند. پس به فحص در آیات و روایات پرداخته [اند]؛ به منظور این‌که از گوشه و کنار آن‌ها، عباراتی به دست آورند که بر مراد مسلّم مرکوز در ذهن منطبق یابند و یا توجیه نموده و تطبیق دهند.

و در این رویه‌ی مطالعه، قهراً بسیار می‌شود که از عبارات و کلمات، برخلاف واقع و به نفع مقصود، معانی در نظر انسان جلوه می‌کند و او را از واقع و حقیقت مراد متکلم دور می‌سازد.^۱

۱. به مناسبت می‌گویم: این‌جانب اساساً با فراگرفتن علم و صنعت و دانستن فلسفه و اطلاعات هر چه بیش‌تر - که برای افراد مسلمین در نوبه‌ی خود ممکن شود - مخالف نیستم؛ ولی به دوست‌داران دانش و طالبان علمی که به این‌جانب حسن ظن دارند و می‌دانند که در سخن خود، جز خیرخواهی و نصیح، نظری ندارم، می‌گویم:

هم‌چنان‌که فرزندان عزیز اسلام که برای تعلّم علوم و فنون به خارج کشور می‌روند - اگر خیر و سعادت حقیقی خود را می‌خواهند و برای تحصیل سعادت و آسایش صحیح خود و ملت خود، زحمت می‌کشند - باید قبل از رفتن به خارج، اصول اعتقادات و اصول اخلاق و آداب و احکام اسلامی را فراگیرند. سپس در صورت لزوم و به مقدار لازم، برای تحصیل علوم و فنون، به خارج بروند، شما هم - ای برادران و فرزندان محترم که در علوم دینی زحمت می‌کشید و من به شما بسیار علاقه‌مندم - اگر می‌خواهید در رشته‌ی فلسفه و حکمت داخل شوید، قبلاً معارف قرآن و احادیث را فراگیرید و هم‌چنان‌که در احکام فرعی کتاب و سنت تفقه می‌کنید، در معارف کتاب و حدیث نیز تفقه بنمایید؛ سپس به فراگرفتن فلسفه و حکمت بپردازید.

آیه‌ی نقر و تفقه در قرآن کریم ظاهراً برای خصوص احکام نیست؛ بلکه اصول اعتقادات و معارف دین را نیز شامل است. فراگرفتن معارف قرآن و حدیث، بر دانستن فلسفه و حکمت و دانستن اصطلاحات متوقف نیست. آری، تطبیق کلمات قرآن و حدیث، با مطالب فلسفه و حکمت، البته متوقف بر دانستن فلسفه است؛ ولی مطالب و معارف قرآن و حدیث را باید مستقلاً فراگرفت و همیشه استقلال آن‌ها را حفظ نمود.

فصل یکم، در مقام استفاده و اخذ مطالب و معارف از قرآن و حدیث باید امور ذیل را حتماً رعایت بنماییم:

۱ - درباره‌ی الفاظ و عبارات، باید ذهن را از معانی اصطلاحی خالی کنیم و درباره‌ی مطالب، فکر را از مسلمیت یک‌جانب آن‌ها در نظر دسته‌ای از بزرگان فارغ سازیم و نیز دل را از حبّ و بغض به اطراف هر مسأله تهی کنیم و حاصل این‌که باید دل و ذهن را از همه‌ی قیود خارجی رها نموده و تنها در این فکر باشیم که کلمات و عبارات قرآن و حدیث، چه معنی و مطلبی را برای ما ادا می‌کنند.

آری، برای کشف مقصود عبارت مُجمل و کلمه‌ی متشابه، به عبارات و کلمات محکم خود قرآن و حدیث می‌توان (بلکه باید) مراجعه نمود و نیز هر مورد که ظاهر کلام بر خلاف ضروریات و مسلمّات عقول فطری سلیم بود، کشف می‌شود آن‌ظاهر مراد نبوده است (و یا اساساً صادر نشده است)؛ مگر این‌که معلوم‌الصدور باشد که در این صورت، باید در معنی ظاهر تصرّف نمود و اما اگر تنها بر خلاف اختیارات و اُنظار دسته‌ای از فلاسفه و بزرگان شد، موجب رفع ید از ظواهر کلمات نمی‌گردد... و برای توضیح، به امثله‌ی فصل چهارم رجوع شود.

۲ - در مطالب اعتقادیات، باید به مدارک معلوم، چه از جهت صدور و چه از جهت دلالت، متکی باشیم. با خبر واحد غیر معلوم‌الصدور و یا با تأویل

←

علوم و حکمت بشری پیوسته در حال تحوّل است. اگر نظریاتی از بعض بزرگان (ولو برای چهارصد و پانصد سال و بیش‌تر) دوام آورد، بالأخره در معرض تغییر است و دین و معارف حقّه‌ی الهی همیشه ثابت است و هیچ‌وقت تغییرپذیر نمی‌باشد. ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ و فی الحدیث عن الباقر علیه السلام: «معناه: كلّ شيء هالكٌ إلا دینَهُ و الوجهَ الَّذی یُوقی منه.» هر چه از آن‌ها بدون تأویل و توجیه، مطابق با نظریه‌ای بود، معلوم می‌شود که آن نظریه حقّ است و گرنه باید مطالب قرآن و حدیث به اصالت خود ثابت و محفوظ بماند.

متشابهات به نظر و میل خودمان، بدون ارجاع به محکومات، نباید به مطلبی اعتقاد ورزیم و یا از واقع، اخبار قطعی بنماییم.^۱

۳- هر حدیثی که بر خلاف محکومات قرآن کریم یا احادیث متواتره‌ی قطعی^۲ الدلالة^۳ یا- چنان‌که قبلاً اشاره شد- برخلاف عقل فطری سلیم بود، باید ردّ و تکذیب شود.^۳

۱. نمونه‌ی تذکرات قرآن و حدیث:

قال - تعالی: - ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ ؛ ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا، إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾

عن زُرَّارَةَ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام: مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادَةِ؟ قَالَ: «أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ وَيَقْفُوا عِنْدَ مَا لَا يَعْلَمُونَ.»

و عن موسى بن جعفر، عن آبائه عليهم السلام في حديث: «... لَيْسَ لَكَ أَنْ تَتَكَلَّمَ بِمَا شِئْتَ ؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.» (جلد سوم و سائل الشیعه، صفحه‌ی ۳۷۰)

و قال - تعالی: - ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ؛ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾

و عن الرضا عليه السلام: «مَنْ رَدَّ مُتَشَابِهَ الْقُرْآنِ إِلَى مُحْكَمِهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.» ثُمَّ قَالَ عليه السلام: «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُحْكَمًا كُمُحْكَمِ الْقُرْآنِ وَ مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ، فَرُدُّوْا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضِلُّوْا.» (و سائل الشیعه، جلد سوم، صفحه‌ی ۳۸۲)

۲. نمونه‌ی تذکرات برای مطالب فوق:

عَنْ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله و سلم: «أَيُّهَا النَّاسُ! مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ.»

و عن أبي عبد الله عليه السلام: «لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا تَعَالَى وَ سُنَّةَ نَبِيِّنَا صلی الله علیه و آله و سلم.»

احادیث وارد در ردّ حدیث مخالف کتاب بسیار است.

۳. ﴿... وَ يَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ؛ ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ و عن موسى بن جعفر عليه السلام: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ، حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأُمَّةُ، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.»

مفاد آیات و روایات بی‌شمار راجع به عقل، ارشاد به این است که ما از عقل پیروی نموده و مطلب خلاف عقل سلیم را نپذیرفته و تبعیت ننماییم.

اگر حدیثی نه چنین مخالفتی داشت که موجب طرح و تکذیب آن شود و نه معلوم الصدور و معلوم الدلالة بود که موجب اخذ و التزام و اعتقاد به مفاد آن بشود، باید آن را در بوته‌ی اجمال و احتمال گذاشت و به تعبیر دیگر، در مورد آن، باید توقّف نمود و به عبارت ثالث، چنین حدیث که متسبب به اهل بیت علیهم‌السلام است، علم آن را به خود اهل بیت علیهم‌السلام باید وا گذاشت؛ گرچه در کتب احادیث، هزاران حدیث در موضوعات مختلف از این قبیل مشاهده گردد.^۱ نه آن را باید طرح و تکذیب کرد و نه به ظاهر آن، تعبداً التزام قطعی پیدا نمود و نه آن را با زور تأویل و توجیه، بر یکی از نظریات و اختیارات فرد یا دسته‌ای از متفکرین و بزرگان، حمل قطعی کرد.^۲

۱. آری، اگر حدیث راجع به احکام عملی باشد، بحث دیگری دارد که فقهاء- رضوان الله علیهم- در کتب اصول فقه بیان فرموده‌اند.

۲. عن الکافی مُسَنِّدًا عن أبي عبد الله عليه السلام: «لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَ لَمْ يُجَاحِدُوا لَمْ يَكْفُرُوا.»
و أَيْضًا عن الصادق عليه السلام: «لَا تُكذِّبُوا حَدِيثًا أَتَى بِه مُرْجِيٌّ وَ لَا قَدْرِيٌّ وَ لَا خَارِجِيٌّ فَنَسَبَه إِلَيْنَا، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ لَعَلَّهُ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فَتَكْذِبُوا اللَّهَ [عَزَّ وَ جَلَّ]!»

مراد از این قبیل حدیث ظاهراً فقط همان عدم تکذیب حدیث است؛ نه این که تصدیق و التزام به آن باشد.

کلام حکیمانه‌ی حکیم: کُلُّ مَا قَرَعَ سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فَذَرَّهُ فِي بُعْثَةِ الْإِمْكَانِ، مَا لَمْ يُدْذَكَ عَنْهُ قَائِمُ
البرهان.

فصل دوم، در ذکر اموری است که در ضمن مبحث برهان هم متفرقاً به آن‌ها اشاره شده است

۱- شیء مادی شیء مجرد را مزاحم و محدّد نیست؛ مثلاً جسم هرگز نور عقل را مزاحم و محدّد نیست.^۱

۲- حلول و امتزاج هم‌چنان‌که بر تعدّد موضوع توقّف دارد- که اگر دو شیء نباشد، حلول و امتزاج تصویر ندارد (از این‌رو، در توحید محققین صوفیه و عرفاء- که قول به وحدت موجود است- حلول و امتزاج نیست)- در صورت تعدّد هم، در حلول، شیء حالّ محاط و محدود و قائم به محلّ می‌باشد و در امتزاج نیز مادی و هم‌سنخ می‌باشند؛ اما در فرض دو حقیقت که یکی از آن‌ها جسمانی و محدود، ولی دیگری مجرد و نامتناهی (در سنخ خود) باشد و قائم و محتاج به محلّ نباشد- گرچه در تمام ذرات و اعماق جسم و ماده داخل و نافذ بوده و باطن و ظاهر و خارج آن را فرا گرفته پس محیط بر شراشر اجزاء آن باشد- نه حلول صادق است و نه امتزاج تصویر دارد.

۳- هر شیئی که نامتناهی و نامحدود فرض شود، باید جامع جمیع واقعیات هم‌سنخ خود باشد؛ مثلاً اگر نور عقلی نامحدودی فرض نمودیم، باید این نور عقل جامع جمیع انوار عقلیه در دارِ تحقّق باشد؛ نه این‌که واقعیات جسمی غیرسنخ خود را هم جامع باشد.

۱. برای تقریب و اعداد ذهن بعض خوانندگان محترم، موردی از کلام فلاسفه را ذکر می‌کنیم: افلاطون و اتباع او از اشراقیین و بعض فلاسفه‌ی دیگر چون محقق طوسی (در کتاب تجرید) و محقق سبزواری (در منظومه) قائل‌اند به آن‌که حقیقت مکان، بُعد مجرد موجود است و جسم متمکن را به تمام اعماق و اجزایش ملاقی است و چون بنابر این نظریه، مکان موجود [ی] مجرد و فقط بُعد شیء متمکن مادی است، پس گفته‌اند: تداخل و اجتماع این دو موجود، جایز و واقع است و امتناعی ندارد؛ با این‌که می‌گویند: تجرّد مکان حتی از تجرّد موجودات مثالی نازل‌تر است. پس اگر شیء مجرد تام، بلکه فوق‌التمام، داخل و نافذ در تمام اعماق و اجزاء عالم اجسام باشد، به طریق اولی، واقعیات اجسام مزاحم و محدّد آن نمی‌باشد.

فصل سوم، در معرفه الله و توحید فطری قرآن و حدیث

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ. ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.﴾

الزّوم، آیهی ۲۹

في تفسير الصّافي في ذيل الآيه عن الباقر عليه السلام: «فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ.»

و فيه أيضاً عن التّوحيد، عن الصّادق عليه السلام في أخبار كثيرة، قال عليه السلام: «فَطَرَهُمْ عَلَى التّوْحِيدِ.»

خداوند متعال در آیهی کریمه، دین (توحید) فطری را دین قیّم و استوار معرفی فرموده و رسول اکرم (و پیروان او) را به پیروی و توجّه به همین توحید فطری دعوت و الزام فرموده است.

و قال تعالى أيضاً: ﴿قُلْ: مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ؟ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ؟ وَ مَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ؟ وَ مَنْ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ؟ فَسَيَقُولُونَ: اللَّهُ؛ فَقُلْ: أَفَلَا تَتَّقُونَ؟ * فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ، فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ؟ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ؟﴾ يونس، آیهی ۳۱ و ۳۲

﴿و لئن سألْتَهُمْ: مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ؟ لَيَقُولُنَّ: اللَّهُ، فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ؟﴾ العنكبوت، آیهی ۶۱

في تفسير الصّافي: ﴿فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ؟﴾: يُصْرَفُونَ عن توحيدِهِ، بعد إقرارهم بذلك بالفطرة؟

﴿و لئن سألْتَهُمْ: مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ؟ لَيَقُولُنَّ: اللَّهُ.﴾ لقمان، آیهی ۲۵

في تفسير الصّافي: في التّوحيد، عن الباقر عليه السلام، قال: «قال

رسولُ الله ﷺ: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ- یعنی المعرفةَ بِأَنَّ اللهَ
عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ- كَذَلِكَ قَوْلُ اللهِ: ﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ: مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ
الْأَرْضِ؟ لَيَقُولُنَّ: اللهُ﴾.

﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ: مَنْ خَلَقَهُمْ؟ لَيَقُولُنَّ: اللهُ، فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ؟﴾

الزَّخْرَف، آیهی ۷۸

... و غیر ذلك از این قبیل آیات شریفه.

در آیات گذشته‌ی سوره‌ی یونس نیز، دستور تذکر به خالق معروف به
فطرت داده شده است... تا این که تصریح فرموده به این‌که:

﴿فَذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ، فَاذَا بَعَدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ؟ فَأَنَّى

تُصْرَفُونَ؟﴾

﴿پروردگار حق، همان خدای (معروف بالفطره) است. پس بعد

از این حق (و خداشناسی) غیرگم‌راهی، چه باشد؟ پس به کجا

برگردانیده می‌شوید (و می‌روید)؟!﴾

باری، در مجموع آیات فوق، از برگشتن از خدای معروف فطری و رفتن و
رو آوردن به سوی هر خدای غیر او- که ساخته‌ی فکر و خیالات بشرِ عالی و
دانی باشد- منع شده است و همین فطرت و معرفت در باب خداشناسی (خاصه
پس از ورود امثال آیات فوق و آیات آینده) بر ما حجت بزرگ الهی است.

فی کتاب توحید الصدوق، عن ثامن الأئمة علیهم السلام فی خطبة:

«...و بالفطرة تثبت حجته.»

و قال تعالى أيضاً: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا

كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ

وَ جَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ، دَعَا اللهُ

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ: لَيْنُ أُنْحِيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ *

مبحث سوم: قرآن و حدیث/ ۳۳۳

فَلَمَّا أَتَجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ! يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا
بَعَيْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ، فَتَنْبِئُكُمْ بِمَا
كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. ﴿يونس، ۲۲ و ۲۳﴾

﴿و إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ، فَلَمَّا
نَجَّيْنَاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ! وَ كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا.﴾ الإسراء، ۶۹
﴿وَ إِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ، ثُمَّ إِذَا أَذَقْتَهُمْ
مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ! * لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ؛
فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَسْتَكْبِرُ بِمَا
كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ؟!﴾ الروم، ۳۲ و ۳۳ و ۳۴

... و غیرذلك از این قبیل آیات.

در آیات شریفه‌ی فوق، تذکر است به حال با‌سوء و ضراء و توجّه دفعی
عبد به خدای واقعی و انقطاع کامل او به سوی حقّ متعال عالم قادر سمیع قریب
مجیب مغیث معروف بالفطره که در آن حال، حجاب معصیت و حجاب کفر و
شرک خدایان خیالی و توهمی و تعلّمی همه از دل و فکر، محو و مرتفع می‌شود
و حالت توبه و انابه دست می‌دهد و آدمی خدای واقعی را در حقیقت به نور
خدا می‌یابد؛ نه به استدلال و توهم و تفکر. جذبه‌ی الاهی است که بنده را در آن
موقع، به سوی خود می‌کشد و می‌توان گفت: نازل‌ترین نمونه یا شبیحی از
معرفت حقیقی- که بعد از این ذکر خواهیم نمود- برای عبد، حاصل [می] آید.

در آن حال، در تحقّق حقّ متعال و علم و قدرت و حیات و سمع و بصر او
و قرب و مُغیثیت او، شکّ و ریبی ندارد؛ در آن حال اِثْبِتْ خسیس پلید ضعیف
عاجز محتاج غیر مستقلّ بنده‌ی عارف از میان نمی‌رود و خود را فانی در ذات
حقّ متعال شهود نمی‌کند؛ بلکه در آن موقع، به نور خدا، همین واقعیت خسیس
پلید ذلیل را واضح و روشن، مغایر با ذات حقّ متعال، وجدان و ادراک می‌نماید
و مردم نوعاً آن‌چنان شناسایی روشن و بین را درباره‌ی خدا و خود (در حال

عادی) ندارند و قرآن کریم همین توحید را در آیات عدیده، توحید خالص امضاء می‌فرماید.

و در آن حال، عبد از حقیقت «بَانَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالتَّهَرُّهَا وَ الْقُدْرَةَ عَلَيْهَا وَ بَانَتِ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ بِالْخُضُوعِ لَهُ وَ الرَّجُوعِ إِلَيْهِ» می‌چشد و از صدق «كُنْهُ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ» و «مَبَايَنَةٌ إِيَّاهُمْ مَفَارَقَتُهُ إِنْشَاءً» و «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلْقٌ مِنْهُ» بهره می‌برد و حجابِ اِئْتِ و واقِعیتِ ضعیف و ذلیل و محتاج مخلوق- که یگانه فارق بین خالق و مخلوق است (چنان‌که در حدیث، از امام هفتم علیه السلام) است: «لیس بینه و بین خلقه حجابٌ غیرِ خلقه»- موجود و مُدرک او می‌باشد و هرگز، جز به آرزو و وهم و خیال، مرتفع نمی‌گردد.

هر خدا و توحیدی که برخلاف این اساس و توحید فطری باشد، آیا به حکم خود فطرت و آیات کریمه، باطل نیست؟ و هر کلام متشابه از قرآن و حدیث را که بر خلاف این اساس و توحید، حمل و توجیه نماییم، آیا اُتباع از متشابه نکرده ایم؟!

اینک، خوانندگان محترم اهل فضل و دانش- که به توحید آقایان عرفاء و صوفیه آگاه شده و فطرت سلیم خداداده را نیز در باب خداشناسی از دست نداده‌اند- قضاوت فرمایند که: توحید عرفاء و صوفیه با توحید فطری موافق است یا مخالف؟

آیا توحید فطری بر اساس عینیت خالق و مخلوق (البته با عدم تجافی از مقام شامخ هم) و تطوّر و تعین خود خالق به صورت هر آکل و شارب و عارف و جاهل و متقی و فاسق و ظالم و مظلوم و زانی و زانیه و لائط و ملوط و مؤمن و کافر است یا بر اساس غیریت خالق از مخلوق و تنزه و تقدّس خالق از این‌که خود به اشکال مختلفه متطوّر و متجلّی شده پس وحدت در عین کثرت و کثرت در وحدت باشد؟

آیا قرآن کریم، دانی و عالی را بر اساس توحید فطری هدایت و الزام می‌کند یا بر اساس توحید صوفیه؟

اگر توحید صوفیه با فطرت و توحید و دعوت قرآن کریم موافق می‌بود، آقایان عرفاء چه احتیاج و ضرورتی می‌داشتند که این مطلب حق را پیوسته در لفافه‌های ضخیم اصطلاحات و رموز و اشارات، از نوع متدینین و فقهاء به‌شدت مخفی بدارند؟^۱

آیا انصافاً جز فطرت سلیم و تعلیمات قرآن و حدیث، امر دیگری فقهاء را به مخالفت توحید صوفیه واداشته است؟

اگر توحید عرفاء صحیح و حق باشد، باید بگوییم: فقهاء و تمام متدینین را فطرت سلیم خداداده و مکتب قرآن و حدیث، به ضلالت و گم‌راهی انداخته است!

تکملة - به مناسبت مقام، به‌طور اختصار، به اموری که در باب معرفه الله می‌توان از قرآن و حدیث استفاده نمود، تذکر داده و در ذیل هریک، به نمونه‌ی احادیث نیز اشاره می‌شود:

۱- راه معرفت خداوند متعال یکی فطرت است که در فصل فوق، صحبتی از آن شد و بشر از جهت همین فطرت، تنها محتاج به تذکر است و به مجرد تذکرات امثال انبیاء و اوصیاء به وجود و کمالات حق متعال، هر شخص منصف غیر جاحد مطلب را موافق فطرت سلیم خود، صحیح و حق یافته مُدَعِن و مُقَرَّر می‌گردد.

عن علیؑ فی خطبته: «... الحمد لله الملهم عباده حمده و

فاطرهم علی معرفه ربوبیتته.»

۱. چنان‌که مکرر اشاره شده است، مؤلف در صدد معارضه با فلاسفه و بزرگان عرفاء شیعه نیست؛ بلکه در مقام تحقیق مهم‌ترین مطالب دین است که ناچار از فحص و اعمال نظر درباره‌ی آن می‌باشد و جایز نیست که در خصوص آن، تقلیداً سخنی گفته و کورکورانه اعتقادی ورزد. ما باید بین خود و خدای متعال، حجتی داشته باشیم تا به تبعیت صوفیه و عرفاء، به توحید (وحدت موجود) معتقد گردیم.

و عنه عليه السلام في خطبة أخرى: «... فَبَعَثَ اللهُ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ
إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُواهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ...»

و عن ثامن الأئمة عليهم السلام في خطبة: «... و بالفطرة تَثَبَّتْ حُجَّتُهُ.»

٢ - دیگر راه استدلال به آیات است که شخص با نظر و مطالعه در مخلوقات و دیدن آثار صنع و حیات و علم و قدرت و حکمت ... و سایر جهات، بر وجود خالق حىّ علیم قدیر حکیم ... ، غیر مشابه و هم سنخ با مخلوق، استدلال می نماید.

عن علي عليه السلام في خطبة: «... دليله آياته.»

و عن ثامن الأئمة عليهم السلام في خطبة: «بِصْنَعِ اللهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ.»

في حديث مفضلٍ عن الصادق عليه السلام: «يا مفضلُ، مَنْ غَيَّبَ
الْفَوَادَ فِي جَوْفِ الصَّدْرِ وَكَسَاهُ الْمِدْرَعَةَ الَّتِي هِيَ غِشَاؤُهُ وَحَصَّنَهُ
بِالْجَوَائِحِ وَ مَا عَلَيْهَا مِنَ اللَّحْمِ وَ الْعَصَبِ، لَثَلًا يَصِلُ إِلَيْهِ مَا يَنْكُؤُهُ؟
مَنْ جَعَلَ فِي الْحَلْقِ مَنفَذَيْنِ أَحَدُهُمَا لِمَخْرَجِ الصَّوْتِ - وَ هُوَ
الْحَلْقَوْمُ الْمُتَّصِلُ بِالرِّئَةِ - وَ الْآخَرُ مَنفَذُ الْغِذَاءِ وَ هُوَ الْمَسْرِيُّ الْمُتَّصِلُ
بِالْمَعْدَةِ الْمُوَصَّلُ الْغِذَاءَ إِلَيْهَا - وَ جَعَلَ عَلَى الْحَلْقَوْمِ طَبَقًا يَنْعِقُ الطَّعَامَ أَنْ
يَصِلَ إِلَى الرِّئَةِ فَيَقْتُلَ؟

مَنْ جَعَلَ الرِّئَةَ مَرُوحَةَ الْفَوَادِ لَا تَفْتَرُ وَ لَا تُحِلُّ لِكَيْ لَا تَتَحَيَّرَ

الْحَرَارَةُ فِي الْفَوَادِ فَتَوَدِّيَ إِلَى التَّلْفِ؟

مَنْ جَعَلَ لِمَنَاذِرِ الْبُؤْلِ وَ الْغَائِطِ أَشْرَاجًا تَضْبِطُهَا لَثَلًا يَجْرِيَا

جَرِيَانًا دَائِمًا فَيَفْسُدَ عَلَى الْإِنْسَانِ عَيْشُهُ؟ ... فَكَمْ عَسَى أَنْ يُحْصِيَ

الْمُحْصِيَ مِنْ هَذَا؟ بَلِ الَّذِي لَا يُحْصِي مِنْهُ وَ لَا يَعْلَمُهُ النَّاسُ أَكْثَرُ.

مَنْ جَعَلَ الْمَعْدَةَ عَصَبَانِيَّةً شَدِيدَةً وَ قَدَّرَهَا لَهْضَمِ الطَّعَامِ

مبحث سوم: قرآن و حدیث/ ۳۳۷

الغليظ؟ و مَنْ جعل الكبد رقيقة ناعمة لقبول الصّفو اللطيف من الغذاء و لتَهضِمَ و تعمل ما هو أَلطَفُ من عمل المعدة، إلاّ الله القادر؟ أتَرى مِنَ الإهمال يَأْتِي بشيء من ذلك؟! كلا، بل هو تدبيرٌ من مدبّرٍ حكيم قادر عليم بالأشياء قبل خلقه إياها، لا يُعجزُهُ شيءٌ، و هو اللطيفُ الخبيرُ.»

و عن عليّ عليه السلام في خطبة: «الحمدُ لله الَّذي لا تُدرِكه الشّواهدُ و لا تحويه المشاهد، و لا تراه النّواظرُ و لا تحجبه السّواتر، الدالُّ على قَدَمِهِ بِحدوثِ خَلْقِهِ و بِحدوثِ خَلْقِهِ على وُجودِهِ و باشتباهِهِم على أن لا شبهةَ لَهُ، الَّذي صدّق في ميعاده و ارتفع عن ظلم عباده، و قام بالقسط في خلقه و عدل عليهم في حكمه، مستشهدٌ بِحدوثِ الأشياء على أزلّيته، و بما وسّما به من العجزِ على قُدْرته، و بما اضطرّها إليه من الفناء على دوامه.»

و في حديث عنه عليه السلام: «بتشعيره المشاعرَ عُرِفَ أن لا مشعرَ له و بتجهيره الجواهرَ عُرِفَ أن لا جوهرَ له و بمضادّته الأشياءَ عُرِفَ أن لا ضدَّ له و بمقارنته بينَ الأشياءِ عُرِفَ أن لا قرينَ له ... شاهدةٌ بغرائزها أن لا غريزةً لمغرّزها، مُخبرةٌ بتوقيّتها أن لا وقتَ لموقّتها؛ حُجِبَ بعضها عن بعضٍ ليُعَلِّمَ أن لا حجابَ بينه و بينَ خَلْقِهِ...» الحديث.

۳ - دیگر معرفت ذات مقدّس به ذات مقدّس است که آن را معرفت بالحقیقه و یا معرفت حقیقی گوئیم که حقّ متعال بر بندگانی که آنان را مشمول عنایات خاصّه‌ی خود می‌نماید به هر درجه‌ای که خواهد ذات مقدّسش را به نور خود معرفی شهودی می‌فرماید؛ بدون حصول فنایی که صوفیه قائل اند.

في التوحيد عن يعقوب بن إسحاق، قال: كتبتُ إلى
أبي محمد عليه السلام أسأله: كيف يعبدُ العبدُ ربَّه و هو لا يراه؟ فَوَقَّعَ عليه السلام: «يا
أبايوسفَ، جَلَّ سَيِّدِي و مَوْلَايَ و المنعمُ عَلَيَّ و عَلَيَّ أَبَائِي أَنْ يَرَى.»
قال: و سألتُه: هل رأى رسولُ الله صلى الله عليه وآله ربَّه؟ فَوَقَّعَ عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ
تبارك وتعالى أَرَى رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نَوْرِ عَظَمَتِهِ مَا أَحَبَّ.»

و عن البرزطيِّ عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قال رسول الله
صلى الله عليه وآله: لما أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ بَلَغَ بِي جَبْرَائِيلُ مَكَانًا لَمْ يَطَّأهُ جَبْرَائِيلُ
قَطُّ فَكَشَفَ لِي فَأَرَانِي اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ مِنْ نَوْرِ عَظَمَتِهِ مَا أَحَبَّ.»

في المناجاة المنقولة عن علي عليه السلام و ذرَّيْتِهِ الأئمَّة في شهر
شعبان: «إلهي هَبْ لِي كَمَالَ الانْقِطَاعِ إِلَيْكَ و أَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ
نَظَرِهَا إِلَيْكَ؛ حَتَّى تَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ التُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ
العِظْمَةِ و تَصِيرَ أرواحُنَا مَعْلَقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ.»

و في دعاء الصباح عن علي عليه السلام: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ ذَاتِهِ و تَنَزَّهَ
عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ.»

و في دعاء عرفة عن الحسين بن علي عليه السلام: «إلهي تردُّدِي فِي
الْأَثَارِ يُوَجِّبُ بَعْدَ الْمَتَارِ؛ فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةِ تَوْصِيئِي إِلَيْكَ.»
و في المناجاة المنقولة عن السَّيِّدِ السَّجَّادِ عليه السلام: «إلهي فَاسْأَلْكَ
بِنَا سُبُلِ الْوَصُولِ إِلَيْكَ و سَيِّرْنَا فِي أَقْرَبِ الطَّرِيقِ لِلْوُفُودِ عَلَيْكَ...
(إلى أَنْ قَالَ:) فَأَنْتَ- لَا غَيْرُكَ- مرادِي و لَكَ لَا لِسِوَاكَ سَهْرِي و
سُهَادِي و لِقَاؤُكَ قُرَّةُ عَيْنِي و وَصْلُكَ مُنَى نَفْسِي و إِلَيْكَ شَوْقِي و فِي
مَحَبَّتِكَ وَهِيَ و إِلَيَّ هَوَاكَ صَبَابَتِي و رِضَاكَ بُعْثِي و رُؤْيُكَ حَاجَتِي.»
و في رواية سديرٍ عن الصَّادِقِ عليه السلام... قيل: و كيف نعرف عين

مبحث سوم: قرآن و حدیث/ ۳۳۹

الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ؟ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَعْرِفُهُ وَتَعْلَمُ عِلْمَهُ، وَتَعْرِفُ نَفْسَكَ بِهِ وَلا تَعْرِفُ نَفْسَكَ بِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِكَ، وَتَعْلَمُ أَنَّ مَا فِيهِ لَهُ وَبِهِ، كَمَا قَالُوا لِيُوسُفَ: ﴿أَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ؟ قَالَ: أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي...﴾، فَعَرَفُوهُ بِهِ وَلا يَعْرِفُوهُ بغيرِهِ وَلا أَثْبَتُوهُ مِنْ أَنْفُسِهِمْ بِتَوْهَمِ الْقُلُوبِ.»

۴- بین واقعیّت خالق و مخلوق، واقعیّت ثالثی حجاب نیست.

عن الصادق عليه السلام في حديث: «ليس بين الخالق والمخلوق

شيء.»

۵- و نیز بین خالق و مخلوق، بینونت و فاصله‌ی مکانی منتفی است.

عن علي عليه السلام: «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لا عَلى اِخْتِلافِ الْأَمَكانِ.»

و عنه عليه السلام أيضاً: «غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لا بِمِزَاجِةٍ.»

ظاهراً مراد از بینونت عزلی- که در کلام دیگر امیر المؤمنین علیه السلام نفی شده است: «لا بَيْنُونَةَ عَزَلَةٍ»- همین بینونت و فاصله‌ی مکانی است.

۶- بینونت کیانی و ذاتی و تباین حقیقی- که مستلزم بینونت اوصاف و احکام نیز می‌شود- از بدء خلقت إلى الأبد، بین خالق و مخلوق ثابت است و هرگز مرتفع نبوده و مرتفع نمی‌گردد؛ مگر به آرزو و توهم و خیال مدعیان فناء وصال عرفانی از صوفیه!

عن علي عليه السلام: «خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ فَعَلَّقَ جِجَاباً بَينَهُ وَ بَينَهُمُ فَبَايَنَتُهُ إِيّاهُم مُّفَارَقَتَهُ إِيّائِهِم... (إلى أن قال أيضاً): وَ كُنْهُ تَفریقُ بَينَهُ وَ بَينَ خَلْقِهِ.»

و عن أبي جعفر عليه السلام: «إِنَّ اللهَ (تبارك وتعالى) خَلُوَ مِنْ خَلْقِهِ وَ خَلَقَهُ خَلُوَ مِنْهُ.»

و عن الصادق عليه السلام: «لا خَلْقَهُ فِيهِ وَ لا هُوَ فِي خَلْقِهِ.»

و عن الكاظم عليه السلام: «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرَ

خَلْقِهِ.»

حتی معنی کلام امیرالمؤمنین علیه السلام: «تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمْيِيزِ بَيْنُونَةٌ صِفَةٌ لَا بَيْنُونَةَ عَزْلَةٍ. إِنَّهُ رَبُّ خَالِقٍ غَيْرٍ مَرْبُوبٍ مَخْلُوقٍ» ممکن است چنین باشد: «توحید او تمییز حقیقت اوست از حقیقت خلق و حکم و لازمه‌ی این تمییز بینونت در اوصاف و احکام است؛ نه بینونت و فاصله‌ی مکانی؛ چنان‌که از همان حضرت، در فوق ایضاً نقل شد: «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ» و «غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَزَايِلَةٍ.»

پس در حال معرفت حقیقی و معرفة الرَّبِّ بِالرَّبِّ. که بالاتر از معرفت به آیات و معرفت فطری است. نیز اِنْتِیْتِ ذَلِیلِ مَحْتَاَجِ ضَعِیْفِ خُودِ عَارِفِ وَ سَايِرِ اَشْيَاءِ بَه نُورِ رَبِّ مَتَعَالِ مَشْهُودِ مِی شُود (نه این‌که در نور رب، محو و منظم‌س و فانی شود و داخل در اقلیم ذات حق باشد)؛ چنان‌که به معرفتی یوسف، یوسف و برادر او شناخته شد. (حدیث سَدِیرِ از امام ششم علیه السلام)

فصل چهارم، در بیان امثله‌ای برای امر اول از فصل یکم

[چنان] که گفتیم، در مقام استفاده و اخذ مطالب و معارف از قرآن و حدیث، باید ذهن را درباره‌ی الفاظ و عبارات، از معانی اصطلاحیّه و درباره‌ی مطالب، از مسلمیّت یک جانب آن‌ها در نظر دسته‌ای از بزرگان، خالی کرد و نیز دل را از حبّ و بغض به اطراف مسأله فارغ ساخت و تنها در این فکر بود که کلمات و عبارات چه مطلب و چه معنایی را برای ما ادا می‌کنند.

الف - لفظ «نور» را که در قرآن کریم، مانند آیه‌ی شریفه‌ی «اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» و در حدیث، مانند «هُوَ نُورٌ كُلِّ شَيْءٍ» دیدیم، نباید فوراً بر معنی مجرد وجود و واقعیت حمل نماییم (فرضاً که در کلمات عرفاء و جماعتی از فلاسفه، نور و وجود به جای یک‌دیگر استعمال شده باشد)؛ زیرا مراد از نور (لغۀ و عرفاً) حقیقت خلاف ظلمت است؛ نه حقیقت خلاف عدم.

فی المنجد: النور: الضوء أياً كان، و هو خلاف الظلمة؛ الذي يُبين الأشياء. پس معنی دو جمله‌ی قرآن و حدیث، ممکن است چنین باشد: خداوند ذات و حقیقتی است که (علاوه بر این‌که خالق اشیاء است)، مبین (= کاشف، معرف، روشن‌کننده) آسمان‌ها و زمین و هر شیء است.

و یا این‌که: خداوند حقیقت نوریّه‌ای است که آسمان‌ها و زمین (یا اهل آسمان‌ها و زمین) به پرتو فیض او، امور و اشیاء را کشف و درک می‌کنند. فی الحدیث: «لَا يُدْرِكُ مَخْلُوقٌ شَيْئاً إِلَّا بِاللَّهِ».

پس در واقع، نور خداوند عظیم هادی اهل آسمان‌ها و زمین و هر موجود زنده است. چنان‌که در روایت از حضرت رضاعلیّ است که در تفسیر «اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» فرمود: «هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَ هَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ» و در روایت دیگر: «هُدًى مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ هُدًى مَنْ فِي الْأَرْضِ». نه این‌که معنا چنین باشد که خداوند متعال وجود و واقعیت آسمان‌ها و زمین و وجود هر شیء است تا این‌که به آن، استدلال بر وحدت وجود و موجود گردد که خدای متعال به وجود خود، متطوّر به وجودات آسمان‌ها و زمین و وجودات همه‌ی اشیاء می‌باشد!

اگر گفته شود: این‌که خداوند مبین و معرّف آسمان‌ها و زمین و هر چیز است و هر مخلوق به نور خدا، اشیاء را کشف و درک می‌کند و به همین نحو است که خداوند به وجود و نور خود (بدون تجافی از مقام شامخ) وجود و کیان اشیاء می‌باشد... پس آیه و حدیث باز دلیل بر وحدت موجود است، می‌گوییم: این بیان بر اساس نظریه‌ای است که از خارج مدلول آیه و حدیث اخذ و آورده شده است. واضح است که آیه و حدیث مزبور مطابقتاً یا تضمناً بر آن دلالتی ندارند و دلالت التزامی هم ندارند؛ زیرا ممکن است مُفَاد آیه و حدیث بر اساس نظریه‌ی دیگر باشد و آن این‌که: خالق متعال، ماده‌ی اوّلیه‌ی جهان مادی و تکوین را لا مِنْ شَيْءٍ ابداع نموده است؛ نه این‌که خود متطور به اطوار (ولو بدون تجافی از مقام شامخ) شده باشد و واقعیت جهان مادی و تکوین عین نور و علم و حیات نبوده؛ بلکه بالذات، واقعیت مظلم جاهل غیر مُدرک میّت باشد.

پس موجودات این‌جهان آفرینش در مقام حیات و علم و ادراک و مُدرکیت و کشف و مکشوفیت، باز به حقیقتی خارج از حقیقت و ذات خود محتاج‌اند که آن نور حق باشد و حقّ متعال آن‌ها را به حیات خود، زنده و به نور خود، مُدرک و به قدرت خود، توانا کند و حاصل آن‌که احتیاجات به حقایق کمالی آن‌ها را به نور و فیض مقدّس خود رفع فرماید.

في الحديث عن النبي ﷺ: «خَلَقَ اللهُ تَعَالَى الخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ، ثُمَّ

رَشَّ عَلَيْهِ مِنْ نوره.»

چنان‌که در نور ظاهری (و لَهُ المَثَلُ الأعلى) [چنین است] که به وسیله‌ی آن، اشیاء غیر نورانی- که در تاریکی بوده‌اند- ظاهر و روشن می‌گردند؛ بدون این‌که آن نور ظاهری عین واقعیت اشیاء گردد.

و هم‌چنان‌که در مثال مذکور در حدیث سَدِیر از امام ششم علیه السلام [دیدیم]- که چون از معرفت حقیقی حقّ متعال، یعنی معرفت عین ذات به ذات مقدّس، از

آن حضرت سؤال می‌شود (قبیل له عليه السلام): و كيف نعرف عين الشاهد قبل صفته؟-
امام عليه السلام در جواب می‌فرماید: «تعرفه و تعلم علمه و تعرف نفسك به و لا تعرف نفسك
بنفسك من نفسك، و تعلم أن ما فيه (من الكمال الحقيقي) له و به ، كما قالوا ليوسف:
﴿أَتَأْتِكُ لَأَنْتَ يَوْسُفُ؟ قَالَ: أَنَا يَوْسُفُ وَ هَذَا أَخِي﴾، فعرفوه به و لم يعرفوه بغيره، و لا
أثبتوه من أنفسهم بتوهم القلوب.»

یوسف عليه السلام معرف خود و برادرش شد؛ در حالی که واقعیت و حقیقت
یوسف غیر اینت و واقعیت برادرش بوده است.

آری، واقعیت مظلّم هر مخلوق پس از تحقّق همهی شرایط ادراک، حتی
در مقام ادراک اینت خود و درک و کشف انوار ظاهری محسوس، محتاج به فیض
نور ربّ تعالی است؛ چنانکه وارد شده است: «يا نورَ التّور» [و] «هو حياة كل شيء
و نور كل شيء» و «لا يدرك مخلوق شيئاً إلا بالله» [و] «بعظمته و نوره أبصر قلوب
المؤمنين» و «المؤمن ينظر بنور الله» و «بعظمته و نوره عاده الجاهلون» و «به توصف
الصفات، لا بها يوصف؛ و به تعرف المعارف، لا بها يعرف؛ و به عرف المكان، لا بالمكان
عرف.»

و الحاصل: واقعیات عالم خلق و ماده به درجات مختلف، واجد نور و
کمالات نوریه می‌گردند؛ نه این که عین نور و حیات و علم باشند و در صفحه‌ی
بعد، به این نظریه باز اشاره خواهد شد؛ إن شاء الله تعالی.

ب - کلمه‌ی ظهور را (مثلاً در عبارت دعای عرفه: كيف يستدلُّ عليك بما هو
في وجوده مفتقرٌ إليك؟ الغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك؟)
نباید به معنی وجود و ثبوت گرفت؛ زیرا معنی ظهور، لغتاً و عرفاً در مقابل
خفاء است؛ نه در مقابل عدم. فلان شیء ظاهر است، یعنی خفا ندارد و پوشیده
نیست؛ نه این که معنی این باشد که آن شیء واقعیت دارد و موجود است؛ بلکه
واقعیت شیء مستلزم ظهور هم نیست؛ یعنی ممکن است شیئی واقع و موجود

بوده، ولی واقعیت و حقیقت او بر خود و خلق، به کلی مخفی باشد و هیچ معلوم نباشد.

و نیز لفظ وجود را نباید در همه جا به معنی معروف در کلمات فلاسفه گرفت؛ چون لغۀ و عرفاً چنانکه در پاورقی صفحه‌ی ۳۰۳ ذکر شد. معنی دیگری نیز دارد و در همین جمله‌ی فوق از دعای عرفه (كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ؟) ظاهراً همان معنای دیگر است که دریافتن (= درک کردن) باشد؛ نه هستی و بودن: «چگونه استدلال بر تو می‌شود به چیزی که خود در معرفیت و درک شدنش، محتاج به تو و نور توست؟»

و هم‌چنین در خطبه از علی عليه السلام است که «وجوده إثباته» محتمل است که معنا چنین باشد: «یافتن خدا را (گرچه برای نازل‌ترین درجات معرفت باشد) به همین است که آدمی او را اثبات نماید (یعنی از حدّ تعطیل و نفی، خارج نماید)؛ نه این که مراد و معنی از «وجوده» حتماً واقعیت و هستی خداوند باشد.

باری، می‌گوییم: معنی قسمت دوم عبارت دعای عرفه (مذکور در فوق) چنین نیست: آیا برای چیزی غیر تو، واقعیت و ثبوتی هست که آن واقعیت و ثبوت برای تو نباشد تا واقعیت آن چیز، مظهر تو باشد؟ (تا این که از آن استفاده شود که واقعیات و ثبوتات اشیاء همه شئون و اطوار واقعیت خداست و او تنها موجود در دارِ تحقق است که به ذات خود متکثر به کثرات و متطور به اطوار مختلف گشته است)؛ بلکه معنی و شرح دعا ممکن است چنین باشد: «چگونه استدلال بر تو شود به چیزی که در درک شدنش (معروفیت، یافت شدن، ظاهر و روشن شدن) محتاج به توست؟ آیا برای چیزی غیر تو ظهور و روشنایی به ذات خود هست که برای تو نباشد تا این که آن چیز، با ظهور و روشنایی خود، مظهر و معرف تو باشد؟!»

[این] یعنی واقعیات مادی مُظلم الذّات و جاهل الذّات و میّت الذّات غیر سنخ نور علم و ظهور، همه به نور خدا، عالم و مُدرک و برای یک‌دیگر، مُدرک و روشن می‌شوند.

پس دلالت اشیاء بر وجود خداوند به وسیله‌ی هدایت نور اوست ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾؛ ﴿سَرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؟﴾ آری، او و نور مقدس اوست که ارائه‌دهنده و مبین هر چیز و شاهد و دلیل بر هر شیء است؛ بدون این که به وجود خود، متطور به واقعیات اشیاء باشد. «و هو الدالُّ بالدلیلِ علیه و المؤدِّي بالمعرفة إليه.»

و بنابراین، آنچه مطلب دقیق از عبارات دعای عرفه و آیه‌ی گذشته‌ی نور و حدیث «هُوَ نُورٌ كُلُّ شَيْءٍ» و امثال این‌ها بتوان استفاده نمود فقط همین معنی است (که قبلاً هم در ذیل آیه‌ی نور، برای آن بیانی شد [و آن این]] که: انوار علم^۱ و حیات و سایر کمالات نوری‌هی دارِ تحقُّق همه اشعه‌ی نور علم ذاتی حق و اشراقات ذاتیه‌ی اوست؛ نه ثبوت و کیان خسیس اشیاء مادی. حَتَّىٰ واقعیّت و اِنْتِیّت نفس (=روح) نیز واقعیّت نوری نیست. گرچه از واقعیّت اجسام لطیف، به درجات، الطف (و به معنایی، مجرد) است؛ ولی تجرّد او شبه و سنخ تجرّد نور علم و عقل نیست و شرح و شواهد این مطلب موکول به محلّ خود می‌باشد. و این مطلب و نظریه با توحید فطری- که اساس توحید و معارف مکتب قرآن و حدیث است- هیچ منافات ندارد؛ به خلاف توحید آقایان عرفاء و صوفیه (چنان‌که در فصل سوم تذکر داده شد).

ج - قول خداوند متعال: ﴿وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ را نمی‌توانیم بگوییم: مُفَاد آن، دلیل بر مسأله‌ی کثرت در وحدت و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و بسیط الحقیقه کلّ اشیاء است که فلاسفه‌ی عرفا گفته‌اند؛ گرچه فیلسوف عارف از گفتن چنان جمله، چنین معنایی قصد کند؛ زیرا مُفَاد جمله لغّه و عرفاً همان

۱. پس مراد از این علم، نه صورت حاصله از شیء در ذهن و نه حضور خود شیء نزد مدرک است؛ بلکه حقیقت و نوری است که روشن و ظاهرکننده‌ی هر امر مخفی است و پس از حصول همه‌ی شرایط ادراک، ذات مدرک به نورانیت او، صورت ذهنیه و یا نفس شیء را ادراک می‌نماید.

است که: «خداوند متعال به هر چیزی داناست» و این مفاد بر این که علم او به هر چیز به چه قسم و نحو است، هیچ بیان و دلالتی ندارد.

د- قول خداوند متعال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ! أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» را نمی‌توان گفت: مفاد آن، دلیل بر مسأله‌ی وحدت در کثرت و فاعلیت بالتجلی عرفانی است؛ گرچه فیلسوف عارف از گفتن چنان جمله نیز چنین معنایی قصد کند؛ زیرا مفاد آیه فقط همین است که «ای مردم! شما همه به خداوند فقیر و محتاج‌اید و تنها خداوند، غنی و بی‌نیاز است.»

البته از آیه‌ی مبارکه این معنی را استفاده می‌کنیم که خلق در جمیع جهات و در اصل واقعیت و ثبوتشان، محتاج به خداوند هستند؛ ولی خداوند این احتیاج را چگونه رفع می‌کند؟ آیا به واقعیت خود، متطور به واقعیات خلق می‌شود (هر لحظه به شکلی بت عیار در آید) یا به نحو دیگر است؟ این آیه هیچ‌گونه دلالتی [بر این] ندارد و همه‌ی این قبیل تفسیرات و استشهاد به آیات، تفسیر به رأی است که از نظریات و آراء مأخوذ از خارج قرآن و حدیث، بیان می‌شود و با توحید و معرفت فطری- که اساس معارف قرآن و حدیث است- نیز منافات دارد و هرگز آیات، دلیل و حجت بر این معانی نمی‌شوند.

فصل پنجم، در بیان مهمترین ادله‌ی قائلین به وحدت موجود از قرآن و حدیث و جواب آنها

علاوه بر آنچه در فصل گذشته اشاره نموده و جواب دادیم، قائلین به وحدت موجود به آیات و احادیث زیاد دیگری تمسک می‌جویند که بعضی آن احادیث حجّیت سندی ندارد و بعضی آیات و روایات از جهت دلالت، از مقصود آنها به کلی اجنبی است و بهترین آنها متشابه و منتهی‌دلالتش فقط احتمالی است که باید به محکّمات ردّ گردد که آن محکّمات همه بر اساس غیریت خالق از مخلوق و تنزه ذات مقدّس خالق حتّی از مشابهت و هم‌سنخی با مخلوق است؛ فضلاً از این‌که به وجود و واقعیت خود، به اطوار کائنات متطوّر شده باشد.

و تاکنون حتّی بر یک آیه‌ی قطعیه‌ی الدّلاله یا یک حدیث قطعیه‌ی السّند و الدّلاله که بتوانیم آن را بین خود و خداوند، حجّت قطعی بر توحید صوفیه (وحدت موجود) قرار دهیم دست نیافته‌ایم و تکراراً می‌گوییم: در بهترین ادله‌ی آنها، با چشم‌پوشی از ردّ به محکّمات، فقط احتمال آن می‌رود که بر اساس وحدت موجود باشد؛ چنان‌که احتمال مقصود و معنای دیگر نیز دارد؛ با این فرق که احتمال اوّل بر خلاف فطرت سلیم است.

و چنان‌که در سابق اشاره نموده‌ایم، در اعتقادات، مدارک احتمالی حجّت و دلیل نیست و از آنها نباید پیروی نمود. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾؛ ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾. به علاوه، با نظر و ارجاع به محکّمات و مسلمات دین، آن احتمال نیز منتفی می‌شود.

و اگرچه با در نظر گرفتن و رعایت آنچه که از ابتدای مبحث قرآن و حدیث تا به این‌جا، نوشته و تذکّر داده‌ایم، اهل فضل را کافی است که خودشان - در تمام استدلالات و استشاداتی که به آیات و احادیث بر توحید صوفیه می‌شود- قضاوت نموده و منصفانه جواب گویند؛ ولی باز برای مزید توضیح و بیان، به ذکر مقداری آیات و احادیث مورد استشهاد و اشکال و جواب آنها

می‌پردازیم- إن شاء الله تعالی- و مطلب را به قضاوت اشخاص فاضل خالی‌الذهن و کسانی که بتوانند ذهن خود را از جمیع موانع استظهار و استنباط صحیح، خالی و بی‌طرفانه حکم نمایند، و گذار می‌نماییم:

مِنْهَا آيَاتٍ مَبْرُكَاتٍ:

﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ، أَيْنَمَا كَانُوا؛ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ. إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. ﴾ سورة المجادلة،

آیه ۷

﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ، وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ. ﴾ سورة الحديد،

آیه ۵

﴿ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَّمْ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسَهُ، وَ نَحْنُ

أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. ﴾ سوره ی ق، آیه ۱۵

واضح است که مفاد این آیات (در جهت مقصود از بحث) همین قدر است که: خداوند متعال با همه هست؛ اما این که خدایی که با همه هست، وجود و واقعیت خود اشخاص به نحو صرافت و اطلاق باشد- چنان که عارف و صوفی می‌گویند- آیات مبارکات بر آن، دلالت و حجیت ندارد؛ بلکه این نظریه‌ای است مأخوذ از خارج قرآن که معتقد به آن، آیات فوق را بر آن تطبیق می‌دهد که نه با اساس توحید و معرفت فطری قرآن موافق است و نه با سیاق آیات (که در مقام تحذیر مردم از مخالفت احکام و دستورات شرع است) سازگار می‌باشد.

و منها آیه‌ی مبارکه‌ی:

﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ، وَهُوَ الْحَكِيمُ

الْعَلِيمُ. ﴾ الزخرف، آیه ۸۴

معنی و مفاد آیه‌ی مبارکه یا این است: هو الَّذِي تَحَقَّقُ لَهُ الْعِبَادَةُ فِي السَّمَاءِ وَ تَحَقَّقُ لَهُ الْعِبَادَةُ فِي الْأَرْضِ - چنان که در تفسیر مجمع‌البیان است- یا منتها این است

که: او الاهی است که هم در آسمان و هم در زمین است. و بنا بر ثانی، باز هم نظیر آیات قبل و احادیث آینده می شود که حاصل تمام آن ها این [است] که: خداوند متعال در همه جا و با همه، هست.

علیٰ آیی حال، آیه ی فوق چگونه دلیل شود بر این که مراد این است (و یا بر این اساس است) که خداوند به وجود و واقعیت خود، متطور به واقعیت و وجود آسمان و زمین می باشد و لا موجودَ إِلَّا اللهُ؟!

مگر فرض واقعیتی برای آسمان و زمین مغایر و غیر هم سنخ با نور مجرد خدا جا را بر خداوند متعال تنگ می کند و مزاحم وجود خدا می شود که- چون گفته شد: خدا در آسمان و زمین است- باید بگوییم: پس آسمان و زمین واقعیتی غیر واقعیت خدا نمی باشد!!

به مواد و مطالب عقلی فصل دوم رجوع شود تا از فرض تغایر واقعیت خالق و مخلوق با نامتناهی بودن نور ذات مقدس خالق و بودن او در همه جا و با همه چیز و نفوذ او در همه ی اشیاء، هیچ گونه اشکالی از قبیل مزاحمت و حلول و امتزاج و محدودیت نور مقدس حق متعال در ذهن وارد نگردد. و منها احادیثی است که مفاد آن ها همان آیات گذشته است:

عن موسی بن جعفر علیه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَتْ لَمْ يَزَلْ بِإِلَّا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ وَهُوَ الْآنَ كَمَا كَانَ، لَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يُشْتَعَلُ بِهِ مَكَانٌ^۱. و [...]» «ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةِ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا.»
لیس بیثنه و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور، لا إله إلا هو الأكبر المتعال.»

۱. یعنی در عین حالی که هیچ مکانی خالی از او نیست، هیچ مکانی نیز مشغول به او نیست؛

به نحوی که نتواند مکان به مقدار وسعت خود اجسام را در خود بپذیرد.

عن الخصائص للسیّد الرّضیّ، قال الأسقف النّصرانیّ لعمر: أخیّرني یا عمر، أين الله تعالیٰ؟ قال: فغضب عمر، فقال أميرالمؤمنین علیه السلام: «أنا أجبک و سل عما شئت.

کنّا عند رسول الله صلی الله علیه و آله ذات یوم إذ أتاه ملک، فسلم، فقال له رسول الله صلی الله علیه و آله: من أين أرسلت؟ قال: من سبع سماوات من عند ربی؛ ثمّ أتاه ملک آخر، فسلم، فقال له رسول الله صلی الله علیه و آله: من أين أرسلت؟ قال: من سبع أرضین من عند ربی؛ ثمّ أتاه ملک آخر، فقال له رسول الله: من أين أرسلت؟ قال: من مشرق الشمس من عند ربی؛ ثمّ أتاه ملک آخر، فسلم، فقال له رسول الله: من أين أرسلت؟ قال: من مغرب الشمس من عند ربی. فالله هاهنا و هاهنا، فی السماء إله و فی الأرض إله و هو الحکیم العلیم.»

و فی حدیث جاثلیق، سأل أميرالمؤمنین علیه السلام: أخیّرني عن الله عزوجل أين هو؟ فقال أميرالمؤمنین علیه السلام: «هو هاهنا و هاهنا و فوق و تحت و محیط بنا و معنا و هو قوّه: «ما یكون من تجوی ثلاثه إلا هو رابعهم...» آلیه.»

و فی الأسفار: قد روي أنه قال موسى علیه السلام: «أقرب أنت فأناجیک؟ أم بعيد أنت فأنادیک؟ فإني أحس حسن صوتک و لا أراک، فأین أنت؟» فقال الله: «أنا خلقتک و أمامک و عن یمینک و شمالک: أنا جلیس عند من یدکرني و أنا معه إذ دعاني.»

و عن النبی صلی الله علیه و آله: «أنه فوق کل شیء و تحت کل شیء، قد ملأ کل شیء عظمته. فلم یخل منه أرض و لا سماء و لا برّ و لا بحر و لا هواء.»

و عنه عليه السلام: «يُطَلَّبُ بِكُلِّ مَكَانٍ، وَ لَمْ يَخْلُ عَنْهُ مَكَانٌ طَرْفَةَ عَيْنٍ؛ حَاضِرٌ غَيْرُ مَحْدُودٍ وَ غَائِبٌ غَيْرُ مَقْقُودٍ»^۱
و عنه عليه السلام: «لَوْ دَلَّيْتُمْ بِجَبَلٍ عَلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى هَبَطَ عَلَى اللَّهِ».

و عن علي عليه السلام: «فَارَقَ الْأَشْيَاءَ لَا عَلَى اخْتِلَافِ الْأَمَاكِنِ؛ وَ تَمَكَّنَ مِنْهَا لَا عَلَى الْمَاهِزَةِ»^۲
و عنه عليه السلام: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ؛ وَ خَارِجٌ مِنْهَا لَا كَشَيْءٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ»^۳
و عنه عليه السلام: «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، غَيْرُ مَتَّازِجٍ بِهَا وَ لَا بَائِنٌ مِنْهَا»^۴
و عنه عليه السلام: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ».

و في خطبة: «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٌ وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٌ»
و في الدعاء عن موسى بن جعفر عليه السلام: «مَلَأَ كُلَّ شَيْءٍ نُورُكَ»

۱. «در هر جا، طلب می شود و هیچ جا، حتی به اندازه‌ی چشم به هم زدن، از وی تهی نمی شود. حاضری است (در هر جا)؛ بدون این که محدود (و محاط در آن جا) باشد و غایبی است؛ بدون این که مفقود باشد.»

۲. «از اشیاء، مفارقت و جدایی گرفته است؛ نه به طور اختلاف مکانی و از اشیاء متمکن شده (یعنی بر آن ها تسلط یافته)؛ نه به طور آمیختن.»

۳. «داخل در اشیاء است؛ نه مانند داخل بودن شیء (مادی محسوس) در شیء (مادی دیگر) و خارج از اشیاء است؛ نه مانند خارج بودن شیء (مادی محسوس) از شیء (مادی دیگر).»

۴. «او در همه‌ی اشیاء است؛ در حالی که نه با اشیاء آمیخته است (زیرا نور مجرد خالق، هم سنخ اشیاء غیر مجرد نیست تا امکان تمازج داشته باشد) و نه از اشیاء جدا [بی] و فاصله‌ی مکانی دارد.»

مفاد این قبیل عبارات و کلمات وارده ایضاً جز این نیست که نور خداوند متعال در ذات و حقیقت خود، نامحدود و در همه جا و با همه چیز و نافذ و داخل در همه‌ی اشیاء است؛ [چنان] که باطن و ظاهر و داخل و خارج آن‌ها را فرا گرفته و محیط بر همه‌ی آن‌هاست و داخل و نافذ بودن این نور مقدس در هر شیء نه چون دخول و حلول شیء محسوس محدود در شیء مجانس است و نه ممتزج و آمیخته با موادّ و ذرات اشیاء است و نه خارج بودن او از اشیاء نیز مانند خارج بودن شیء محسوس محدود، از شیء مجانس خود می‌باشد.

این بیانات و احکام- اگر با نظریه‌ی وحدت موجود (و این که برای اشخاص و امکنه و آسمان و زمین و جمیع ماسوی الله، واقعیت و وجودی غیر وجود حق نیست، جز به اعتبار) قابل تطبیق است- با تعدّد حقیقت و تغایر واقعی بین خالق و مخلوق و عدم سنخیت مخلوق با خالق نیز کمال انطباق و سازش را دارد.^۱

و مِنْهَا آیه‌ی مبارکه‌ی:

﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا؟ فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ؛ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ؟﴾ الأنبياء،

آیه‌ی ۳۱

ترجمه‌ی آیه‌ی مبارکه:

﴿آیا کافران ندیدند (ندانستند) که آسمان‌ها و زمین بسته و بی‌شکاف بود؟! ما آن‌ها را بشکافتیم و هر چیز زنده را از آب قرار دادیم. پس چرا به خدا ایمان نمی‌آورند؟!﴾

در تفسیر برهان، روایات عدیده‌ای بدین معنی [آمده] است که مراد از رتق آسمان، این [است] که در بدو خلقت، از آسمان باران نمی‌بارید و از رتق زمین، این که از گیاه نمی‌روید و مراد از فتق آسمان شکافتن و ریختن باران و از

۱. از تذکرات سابق و مخصوصاً امور فصل دوم غفلت نشود.

فتق زمین شکافتن و روییدن گیاه است و اگر از این روایات هم صرف نظر کنیم، آنچه که مدلول آیه است همین بود که در ترجمه ذکر شد و منتها [سخن این است که] گفته شود که: مراد آن است که آسمان‌ها و زمین پیوسته و متصل به یکدیگر بودند [و] پس [از آن] از یکدیگر جدا و شکافته شدند؛ اما این که عارف گوید: وجود آسمان‌ها و زمین به وجود بسیط اجمالی خداوند بودند (مقام رتق و کثرت در وحدت) و به تعین آن‌ها، وجود خداوند در مقام تفصیل آمد (مقام فتق و وحدت در کثرت) فلا موجوداً إلا الله، آیه‌ی مبارکه از این معنی و مقصود، به کلی اجنبی است و هیچ‌گونه دلالتی بر آن ندارد؛ چنان‌که گفتن این که مراد از «الماء» در آیه‌ی مبارکه وجود است!

واضح است که همه‌ی این قبیل تفاسیر، از مصادیق تفسیر به رأی است؛ با این که ما معترف‌ایم البته هر موجود زنده، به وجود و از وجود حق تعالی زنده است؛ ولی می‌گوییم: چنین مطلبی مدلول این کلام نیست.

و منها آیه‌ی مبارکه‌ی:

﴿و إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ؛ وَ مَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ

مَعْلُومٍ.﴾

می‌گوییم: اگر حق متعال فرموده بود: و إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ و ما نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ، جای این بود که بگویند: جمله‌ی اوّل شاهد است به مقام کثرت در وحدت و جمله‌ی ثانی به مقام وحدت در کثرت (پس آیه‌ی مبارکه دلیل است بر وحدت وجود و موجود، در عین کثرت وجود و موجود که توحید عرفاء و بزرگان صوفیه است)؛ ولی حق متعال فرموده است: ﴿و إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ... الْآيَةُ﴾ و بدیهی است که با فرض مغایرت حقیقت خالق با مخلوق (کَمَا هُوَ الْحَقُّ) هم- چون خالق متعال بُعد و فاصله‌ی مکانی با مخلوق ندارد- هر کجا خزائن مخلوقاتش باشد، صادق است که عندالله است. بنابراین، آیه‌ی مبارکه شاهد و دلیل بر مدّعی قوم نمی‌باشد.

و مِنْهَا آیه‌ی مبارکه‌ی :

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ، يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ. فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾

در این آیه‌ی شریفه، خداوند بیعت با رسول را- که خلیفه و نماینده‌ی اوست- به منزله‌ی بیعت با خود قرار داده است. پس دست خلیفه و نماینده‌ی خود را- که هنگام بیعت، بالای دست‌هاست- به دست خود (و يدُ الله) تعبیر فرموده است.

و چنین تعبیر- برای این‌که شخص، دیگری را به منزله‌ی خویش معرفی کند و امر و شأن او را محکم سازد- در عرف، بسیار شایع و نیکوست و هر شخص خالی‌الذهن به حسب فهم مُحاوری، جز این مقصود را از عبارت نمی‌فهمد. پس آیه‌ی مبارکه بر جامعیت وجود حقّ متعال برای تنزیه و تشبیهی که مقتضای توحید صوفیه و قول به وحدت موجود است، دلیل نمی‌باشد. عرفاء با وجود مدارک زاید از حدّ احصاء در قرآن و حدیث در تنزیه و منع از تشبیه ذات مقدّس حق متعال^۱، به مدارک نادری که موهم تشبیه (آن‌هم از نظر خودشان) می‌باشد، برای تثبیت قول خود- که: در عین تنزیه ذات حقّ متعال باید تشبیه نیز نمود- استناد می‌کنند و می‌گویند:

فَإِنْ قُلْتَ بِالتَّشْبِيهِ كُنْتَ مَحْدِّدًا وَ إِنْ قُلْتَ بِالتَّنْزِيهِ كُنْتَ مَقْيِّدًا

وَ إِنْ قُلْتَ بِالأَمْرَيْنِ كُنْتَ مَسْدِدًا وَ كُنْتَ إِمَامًا فِي المَعَارِفِ سَيِّدًا

- (یعنی) اگر گفتی: (مثلاً، فقط) جسم است، (ذات او را) تحدید نموده‌ای؛ چنان‌که اگر گفتی:

۱. عن أبي الحسن عليه السلام: «إِنَّ لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبٍ: إِثْبَاتٌ بِتَشْبِيهِهِ وَ مَذْهَبُ النَّبِيِّ وَ مَذْهَبُ إِثْبَاتٍ بِلَا تَشْبِيهِهِ. فَذَهَبُ الإِثْبَاتِ بِتَشْبِيهِهِ لَا يَجُوزُ وَ مَذْهَبُ النَّبِيِّ لَا يَجُوزُ؛ وَ الطَّرِيقُ فِي المَذْهَبِ الثَّلَاثِ، إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهِهِ.»

اصلاً جسم نیست، (باز او را) مقید و محدود نموده‌ای؛ ولی اگر گفتی: ذات او نه تنها وجود جسم است، بلکه وجود همه چیز است، صحیح گفتی و مسدودی و در معارف، امام و سیدی.

و منها عن النَّبِيِّ ﷺ:

«أصدقُ كلمةٍ قالها الشاعرُ قولُ لبَّيدٍ: ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله

باطل.»

می‌گوییم: تمامی کلام لبید چنین نقل است:

ألا كلُّ شيءٍ ما خلا الله باطلٌ و كلُّ نعيمٍ لا محالةً زائلٌ
سوى جنّة الفردوس؛ إنَّ نعيمها يدومُ و إنَّ الموتَ - لا بُدَّ - نازلٌ
و كلُّ أناسٍ سوفَ تدخلُ بينهم دُويهيّةٌ تصفرُّ منها الأناملُ

هر کس که عارف مسلک یا عاشق این نباشد که از هر چیز (ولو سست‌تر از تار عنکبوت) برای مسلک و مشرب خود دلیل بتراشد- ولی به اسلوب کلام آشنا باشد و در این اشعار نظر کند، بالبداهه تصدیق خواهد نمود که لبید در این اشعار، به زوال و عدم ثباتی دنیا ناظر بوده و مفاد اشعار این است:

- ماسوی الله (از اشیاء و نعمت‌های دنیا) حتماً در معرض بطلان و زوال‌پذیر است و نعمت‌های بهشت است که دائمی و جاویدان است و نزول مرگ در دنیا حتمی است و داهی‌ی مرگ که از آن، انگشتان زرد شود- بر هر کس وارد خواهد شد.

و هرگز شاعر مزبور در صدد این نبوده است که بگوید: اساساً در دار تحقّق، به غیر وجود خداوند متعال، واقعیتی نبوده و نیست و همه چیز (جز وجود خدا) ازلاً و ابداً، معدوم صرف و باطل است (چنان‌که عارف می‌گوید)!

و واضح است که کلام نبی ﷺ و تصدیق او، به آنچه لبید شاعر از عبارت خود اراده نموده ناظر است. پس این حدیث رأساً از مطلب توحید، اجنبی و استدلال به آن بر توحید صوفیه ساقط است.



چون- با این که نظر به اختصار داشته‌ایم- کتاب به طول انجامیده است، به همین جا، مبحث قرآن و حدیث را خاتمه می‌دهیم و حتی مقداری از آیات و شرح آن‌ها را- که پیش‌نویس آن تهیه شده بود- در همین مورد حذف نمودیم.

و خلاصه‌ی مطلب این‌که: عرفا و صوفی‌هی مسلمین مدعی‌اند که توحید آنان بر مدلول آیات و احادیث منطبق است.

و می‌توان گفت: اصیل در این ادعا و پیشرو در اقدام به تفسیر و تأویل آیات و احادیث بر طبق مقصود و مرام، عرفاء عامه بوده‌اند؛ چنان‌که در اصل مسأله‌ی تصوّف و عرفان، عامه پیش‌قدم و سران و پیشوایان بزرگ و مسلم تصوّف از اهل تسنن بوده‌اند.

صدرالمتألهین در مجلد اول اسفار (فصل فی التّنصیص علی عدمیّة الممكنات بحسب اعیان مہیاتها) پس از نقل تفسیر شیخ محمد غزالی درباره‌ی آیه‌ی مبارکه‌ی ﴿... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ و منتهی شدن به این نتیجه و عبارت که: فَاذَنْ لَا مَوْجُودَ إِلَّا اللَّهُ، فَاذَنْ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ أَزَلًا و اَبَدًا، می‌گوید:

و كَتَبُ الْعُرَفَاءِ كَالشَّيْخِينَ الْعَرَبِيِّ وَ تَلْمِيزِهِ صَدْرَالدِّينِ الْقَوْنَوِيِّ مَشْحُونَةٌ بِتَحْقِيقِ عَدَمِيَّةِ الْمَمْكَنَاتِ وَ بِنَاءِ مَعْتَقَدَاتِهِمْ وَ مَذَاهِبِهِمْ عَلَى الْمَشَاهِدَةِ وَ الْعِيَانِ وَ قَالُوا: نَحْنُ إِذَا قَابَلْنَا وَ طَبَّقْنَا عَقَائِدَنَا عَلَى مِيزَانِ الْقُرْآنِ وَ الْحَدِيثِ وَ جَدْنَا مَنْطِقَةً عَلَى ظَوَاهِرِ مَدْلُولَاتِهَا مِنْ غَيْرِ تَأْوِيلٍ، فَعَلَمْنَا أَنَّهَا الْحَقُّ بِلَا شُبْهَةٍ وَ رَيْبٍ.

مؤلف می‌گوید: الحق، ما که ذهن خود را از مطالب خارج خالی کرده و به قرآن و حدیث با دقت مراجعه نمودیم، مسأله‌ی وحدت وجود و موجود را هرگز بر ظواهر مدلولات قرآن و حدیث منطبق نیافتیم؛ بلکه آن را در مواضع استشهاد و استدلال قوم- که نمونه‌های آن گذشت- بر مدلول بعض آیات و احادیث متشابه و غیرمتشابه، تفسیر به رأی و معنای تحمیلی تشخیص داده‌ایم

و واضح است که آیات و احادیث با چنین تفسیر و معنی، هیچ‌گونه حجّیتی بر مقصود ندارد.

و برای تأیید می‌گوییم: حتّی از غیر فقهاء درباره‌ی تفاسیر عرفاء و صوفیه بر قرآن و حدیث، بسیاری از دانشمندان مطلب را چنین دریافته و قضاوت کرده‌اند؛ من جمله^۱ نویسندگانی که در مواضع دیگر این کتاب، عباراتی از آنان به تفصیل ذکر شد و در این جا هم، مجدّداً بعض کلمات آنان به اختصار آورده می‌شود.

ابوالعلا عفیفی استاد فلسفه در جامعه‌ی فاروق و دکتر در فلسفه از جامعه‌ی کمبریج در (صفحه‌ی ۴۲) تعلیقات بر فصوص‌الحکم، راجع به تفسیر محیی‌الدین بر آیات و احادیث و تطبیق و توجیه آن‌ها با مذهب وحدت وجود می‌گوید:

هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود أن يغير ابن عربي مفاهيم
الاصطلاحات الدينية و يستبدل بها مفاهيم أخرى فلسفية صوفية
تتفق و روح مذهبه.

و نام‌برده در همان کتاب، از قول دانشمند معروف نیکولسون، مستشرق انگلیسی نیز چنین نقل می‌کند:

يقول العلامة نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي في
الفصوص: إنّه يأخذ نصّاً من القرآن أو الحديث يؤوِّله بالطريقة التي
نعرفها في كتابات فيلون اليهودي و أريجن الإسكندري، يستند كل
فص من الفصوص السبعة و العشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية
و الأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة، النبي الذي تُنسب
حكمة الفص إليه. يعمد ابن عربي في كل ذلك تخريج المعاني التي

۱. [در متن: که من جمله.]

یریدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل، فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه - مها كانت دلائلها على التشبيه والتجسيم - أخذ بها وإلا صرفها إلى غير معناها الظاهر... (تا این که می‌گوید:) و لا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسفٍ و شططٍ أحياناً... (تا این که پس از ذکر تفسیر آیاتی از محیی‌الدین، برای نمونه، می‌گوید:) و عمادُه في كلِّ ذلك أنه يتكلم بلسان الباطن الذي هو في الحقيقة لسانُ مذهبه و يترك الظاهر الذي يعبرُ عن عقيدة العوامّ.

دکتر غنی - با این که خود مردی عارف‌منش بوده است - از جنبه‌ی آزادی فکر و تحقیق در قضایا (در جلد دوم تاریخ تصوّف در اسلام، پس از ذکر مطالبی از تصوّف) می‌گوید:

تصوّف می‌خواهد که انسان در ذات الاهی، محو و فانی شود و با این فناء، خدا شود. پیداشدن این‌گونه افکار در تصوّف - که بعضی از آنها صریحاً مخالف با عقیده‌ی توحید اسلامی است - صوفیه را مورد تکفیر و مزاحمه‌ی فقهاء و متشرعین قرار داد و زندگی را بر آنها دشوار کرد. صوفیه - که نمی‌خواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند - از یک طرف، دست به تأویل و تفسیر عارفانه‌ی قرآن زده، تصوّف را با اسلام توفیق دادند... و از طرف دیگر، متوسّل به رمز و سرّ شده، خود را در بیان حقایق عرفانی به تعبیرات مخصوص مقید ساختند؛ به این معنی که در پرده حرف می‌زدند.

و در موضع دیگر همان کتاب می‌نویسد:

در نتیجه‌ی تأثیر عمیق فلسفه‌ی نوافلاطونی و یک‌سلسله مؤثرات خارجی دیگر...، تصوّف به شکلی در آمد که مورد تکفیر واقع شده و جماعتی از بزرگان صوفیه به زحمت افتادند و بعضی به قتل رسیدند و این پیش‌آمدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را ذووجوه و مرموز ادا کنند

[و] ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً در صدد برآمدند که عرفان و تصوّف را به وسیله تفسیر و تأویل، با قرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهدهی این مهم به خوبی برآمدند و پایهی تأویل را به جایی گذاشتند که دست فیلون تأویل کنندهی تورات هم به آن نخواهد رسید و از آن به بعد، تصوّف و عرفان را اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه داده، گفتند: ما ز قرآن مغز را برداشتیم.

باری، همین کتاب مختصر برای این که اهل بصیرت بر حدود مشکلات ما واقف شوند، کافی است؛ إن شاء الله تعالی.



و در پایان کتاب، می‌گوییم: نتیجهی بحث و تحرّی ما در طول این کتاب این شد:

از مطالعهی تاریخ پیدایش تصوّف و عرفان (اصطلاحی) در اسلام و نظر در بعض اقوال و اعمال صوفیانه و تأمل در مکاشفات اهل مکاشفه و رسیدگی به مبحث برهان و ادلهی عقلی و فلسفی و مطالعهی قرآن و حدیث، پی بردیم به این که این امور نه تنها حقایق توحید تصوّف و عرفان (یعنی وحدت وجود و موجود) را برای ما ثابت نمی‌کند، بلکه مجموع این مطالعات، حقایق توحید مخالف آن (یعنی توحید فطری) را - که بر اساس غیریت و مباینت و عدم مجانسست واقعیّت خالق و مخلوق است - بر ما بیش تر روشن و تثبیت می‌گرداند.

1