



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق
علیه
السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



دروس خارج منزل سال ۹۲-۹۳

استاد محمد حسین حسینی

((به همراه صوت دروسی))

WWW.GHBOOK.IR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آرشیو دروس منزل استاد محمد حسین حشمت پور ۹۴-۹۳

نویسنده:

محمد حسین حشمت پور

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاہت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	آرشیو دروس منزل استاد محمد حسین حشمت پور ۹۳-۹۴
۶	مشخصات کتاب
۶	مقدمه ۹۴/۰۱/۲۷
۳۳	متن درس منازل السائرین استاد حشمت پور - پنجشنبه ۳ اردیبهشت ماه ۹۴/۰۲/۰۳
۵۲	مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح قیوم و صمد ۹۴/۰۲/۱۰
۷۳	متن درس منازل السائرین استاد حشمت پور - پنجشنبه ۱۷ اردیبهشت ماه ۹۴/۰۲/۱۷
۸۶	ادامه توضیح مقدمه کتاب ۹۴/۰۲/۳۱
۱۰۴	مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت سوم خداوند به عارفان ۹۴/۰۳/۰۷
۱۱۷	مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت چهارم خداوند به عارفان ۹۴/۰۳/۱۴
۱۳۰	مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اسلام ۹۴/۰۳/۲۱
۱۴۱	درباره مرکز

مشخصات کتاب

سرشناسه: حشمت پور، بشیر محمد حسین

عنوان و نام پدید آور: آرشیو دروس منزل استاد محمد حسین حشمت پور ۹۳-۹۴/محمد حسین حشمت پور.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی: سایت مدرسه فقاقت

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: منزل

مقدمه ۹۴/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه

منازل السائرين، کتابی است معروف و ناظر به حوزه عمل. با اینکه نویسنده مورد توجه افراد بسیاری قرار گرفته اما در عین حال مذهب متفاوتی را نسبت به ما داراست. ما نیز از آنجا که گاهی روایاتمان با روایات عامه مخالفت هایی دارد، نمی توانیم به آنچه آنها گفته اند اطمینان کنیم. در مسائل علمی و عقلی یا ادبی تفاوتی نیست و می توان اطمینان کرد. آنها مثل ما فکر می کنند. فکرشان را ملاحظه می کنیم؛ اگر قابل قبول بود، می پذیریم و اگر قابل قبول نبود، رد می کنیم. ولی وقتی در مسائلی وارد می شوند که در آنها برداشت های قرآنی دارند یا روایات را مطرح می کنند، دیگر نمی توانیم به آنها اعتماد کنیم.

در واقع اگر چه منازل السائرين، کتاب بسیار مطرحی است و غالب افراد هم به مؤلفش توجه دارند، اما با این وجود بدون احتیاط نمی شود آن را خواند. طبیعتاً بحث ما در مورد جنبه نظری آن نیست. از جنبه عملی احتیاج داریم خواسته ائمه را رعایت کنیم و ببینیم آنها از ما چه می خواهند و چگونه باید عمل کنیم. به همین جهت اگر این امکان وجود داشته باشد، باید در بخش های مختلف کتاب، روایات مربوطه را هم ملاحظه کنیم تا نسبت به درستی کلام مؤلف اطمینان حاصل شود. در چنین شرایطی عمل کردنمان به این امور اخلاقی و عملی، هم مفید خواهد بود و هم لازم. در غیر این صورت این کتاب را فقط به عنوان یک کتاب علمی می خوانیم.

قسمت های نخست کتاب، مقدمه است و در آن نوبت به بحث های عملی نمی رسد. پس از آن، نگارنده صد منزل را برمی شمارد که باید آنها طی کنیم و در خود به نوعی محقق سازیم. محقق کردنش نوعاً به این صورت است که چهل روز برانجام آنها و ترک مخالفشان باید مراقبت و مواظبت داشته باشیم. در خود عدد ۴۰ هم تأثیری است که انتخاب شده. بعد از ۴۰ روز گفته می شود اگر مراقبت، مراقبت صحیحی باشد، مطلوب ما به دست می آید. بعد می توانیم به مرحله بعدی منتقل شویم و پیش برویم.

ص: ۱

کتاب های دیگر تقریباً همین منازل را نوشته اند اما خلاصه تر. حتی گفته می شود ابن سینا در نمط نهم اشارات که ۱۱ مرحله برای سیر عارف ذکر می کند، به تمام این صد منزل توجه داشته منتهی به نحو اجمال. در واقع او این صد منزل را در ۱۱ مرحله خلاصه کرده است. بنابراین اگر ما این صد منزل را طی کنیم، همان اتفاقی می افتد که بعد از طی کردن آن ۱۱ مرحله می افتد.

مراتب فنا

ابن سینا در مراحل وسطین معتقد می شود که ما توجهمان از غیر برداشته می شود. حتی توجهمان از خودمان هم سلب می شود. یعنی اگر به خودمان یا دیگران توجه داریم، به عنوان عبدی از عباد اله و مظهري از مظاهر اله است. کسی را جز به عنوان آیت خدا نمی شناسیم و به واسطه ی توجه به هیچ چیزی از خدا غافل نمی شویم؛ چون در همه جا خدا را می یابیم. همه ی اینها آیت و ظهور خدا هستند؛ بنابراین ما را به خدا راهنمایی می کنند. اگر با این حیث آنها را لحاظ کردیم، می توانیم بگوییم یاد خدا بوده ایم و از غیر، غافل شده ایم. در مرحله بعد، از خودمان هم غافل می شویم. یعنی دیگر به خودمان هم توجه نداریم. فقط توجهمان به خداست.

در مراحل اولیه اشیاء را ملاحظه می کنیم و به عنوان آیت خدا می بینیم. اشیاء را می بینیم و از آنها به خدا می رسیم. اما در مراحل بعدی که این قضیه تمرین شد، دیگر این اشیاء را هم اصلاً نمی بینیم. درست است که به ظاهر چشمان به این انسان یا آیت است ولی اصلاً توجهی به آن نداریم. شاید اگر به ما گفته شود افعال این شخص یا شیء چه بود، نتوانیم بیان کنیم؛ چون در اثر تمرین به محض دیدن این شیء، خدا دیده می شود. درست مثل اینکه انسانی ابتدا و در مرحله نخست فقط آینه را ببیند. همه ی جهان آینه خداست. انسان در مرحله بعد در ضمن اینکه صورت خودش را نگاه می کند، توجه به خصوصیات آینه هم دارد. اما فرض کنید خطری او را تهدید کند؛ به گونه ای که تمام توجهش به تصویرش جلب شود. در چنین شرایطی اصلاً آینه را نمی بیند. فقط صورت خودش را می بیند. ما باید به آیات الهی این گونه نظر کنیم. به این معنا که خود آیه را نبینیم. ذوالآیه را ببینیم.

ص: ۲

در ابتدا که هنوز وارد کار نشده ایم، آیه را می بینیم اما اصلاً عنوان آیه را هم به آنها نمی دهیم. یعنی اصلاً به خدا پی نمی بریم. فقط همین موجودات عالم که تماماً آیتند را مشاهده می کنیم. درست مثل وقتی که بخواهیم آینه بخریم. در این حالت خود آینه را ملاحظه می کنیم. اصلاً کاری به عکس خودمان نداریم. اگر هم عکس خودمان را در آن می بینیم، دنبال این هستیم که متوجه شویم آینه خوب نشان می دهد یا نه. تمام توجهمان به آینه است. غالباً در ابتدای راه این چنینیم. انسانی را که می بینیم، به عنوان انسان می بینیم. درختی که می بینیم، به عنوان درخت می بینیم.

یا جایی که برای ما تعجب ایجاد می کند، آن را به عنوان اینکه خودش است می بینیم. کوه بلند را به عنوان اینکه کوه است، نگاه می کنیم و... اصلاً شاید توجه به خالقش نداشته باشیم. بعد که وارد راه می شویم، در ابتدا این موجودات را به عنوان آیت می بینیم. اول دیدن این اشیاء است؛ بعد پی بردن است. اگر تمرین ادامه پیدا کند، دیگر پی بردن نیست. از همان اول خدا را می بینیم. نه این موجودات، خدا باشند. اینها بندگان خدا و آیات خدا هستند اما این تمرین چنان در روح ما اثر گذاشته که دیگر اصلاً خود آینه دیده نمی شود بلکه خدا دیده می شود. در چنین حالتی می گویند ما از غیر فانی شده ایم یعنی غیر را نمی بینیم. فنا یعنی توجه نکردن به غیر.

در مرحله بعد این هم حتی کافی نیست. باید از خودمان هم فانی شویم. به مراحل می رسیم که از خودمان هم فانی می شویم. یعنی دیگر خودمان را هم نمی بینیم. ابتدا توجه به خواسته های خودمان هم آنچنان نداریم اما متوجه هستیم که فانی شدیم. یعنی متوجه توجه مان هستیم. توجه الی الله پیدا می کنیم و این توجه الی الله زینتی است برای نفس ما. متوجه زینت نفس هستیم و متوجه هستیم که نفس ما به این زینت حَسَن متزین شده. معلوم می شود کاملاً فانی نشده ایم. هنوز بین راهیم. می رسیم به جایی که حتی این زینت را هم نمی بینیم. حتی این فنا را هم نمی بینیم. اینجا دیگر مرحله یازدهمی که ابن سینا می گوید، انجام شده و می دانیم که دیگر به آن مقصودی که داشته ایم، رسیده ایم.

پرسشی که پیش می آید این است که بعد از طی این مراحل در تمام حالات در حال فنا هستیم یا فقط در حالات مخصوصی این چنینیم؟ کسی که به درجه فنا برسد، دیگر وارد مرحله فنا شده و در تمام حالات در مرتبه فناست منتهی فنا شدت و ضعف دارد. مثلاً شنیده ایم که حضرت امیر(ع) در حال نماز چنان از خودشان فانی می شدند که حتی احساسشان هم تعطیل می شد. حتی وقتی تیر از پایشان می کشیدند، حس نمی کردند؛ در حالی که حس، موجود بود و آسیب وارد بود اما متوجه نمی شدند. این به خاطر آن فنای غلیظی است که در حالت نماز پیدا می کردند. در حال عادی هم فنا داشتند اما آن فنا نبود. فنا، مراتب مختلف و مراتب تشکیکی دارد. ابن سینا می گوید در مرتبه یازدهم به این فنا می رسیم و دیگر مسیر تمام شده است. از این به بعد دیگر اگر عبادت می کنیم، شکرالله و طاعتاً لله است نه اینکه بخواهیم ریاضتی بکشیم. ریاضت تمام شده. فقط باید مراقبت داشته باشیم که آنچه حاصل شده از ما گرفته نشود.

قدر نعمت

تمام نعم الهی این چنینند که باید قدرشان را بدانیم. اگر قدرشان را ندانیم، پس گرفته می شوند؛ چه نعم حسی و چه نعم غیرحسی. البته گاهی ممکن است برخی نعم حسی برای امتحان شخص باقی بمانند. اما از شخصی که در مسیر الی الله است، نعمت را می گیرند. آنهایی که ازشان گرفته نمی شود، در مسیر نیستند. آنهایی که در مسیرند اگر بخواهند بی توجهی کنند، ازشان گرفته می شود. باید قدرشناسی کرد و از نعمت الهی استفاده برد. در روایات داریم که گاهی نعمت به شما روی می آورد. از آن استقبال کنید و الا اگر بی اعتنائی کنید، به سختی دوباره برمی گردد. این را ما اضافه می کنیم که شاید هم اصلاً دیگر برنگردد. پس باید قدر این نعمت فنا که به ما داده می شود را بدانیم و از آن استفاده کنیم و الا طبق این قانونی که در برخی روایات هم آمده، نعمت از ما گرفته می شود.

گذشته از این، در این نعمت خاص که نعمت توجه الی الله است، یک خصوصیتی هست که در نعم حسی نیست. اگر در نعم حسی کفران کنیم، آن چنان نمی روند که اینها می روند. شاید نعم حسی مربوط به رزق ظاهری باشد که خدا تعهد کرده و اگر کفران هم کنیم، دست از آن تعهدش بر نمی دارد. اما نسبت به این نعمت خدا تعهدی ندارد. می گوید شما بیایید تا بدهم. بنابراین اگر این نعمت به ما داده شد و ما قدر ندانستیم، چون خدا تعهدی در قبال این نعمت به ما نداده، خیلی واضح است که پس گرفته می شود.

واصلون در خطر عظیمند!

این تجربه شده که در کارهای معنوی، کوچکترین اخلال باعث سقوط می شود. اگر کسی این راه ها را برود، باید مراقبت کند. خود عرفا می گویند واصلون در خطر عظیم هستند. نمی گویند سالک خطر عظیم دارد. واصل خطر عظیم است. کسی که رسید تازه با خطر عظیم مواجه می شود. چون کوچکترین بی اعتنائی باعث سقوط می شود و سقوط از مرحله عالی تأثیرش خیلی زیاد است. کسی که تازه راه افتاده از یک پله می افتد. این تازه می خواهد از پله بالا برود و از پله اول می افتد. یکی را می بینید که چند طبقه بالا رفته و از آن طبقات بالا می افتد. پیداست آسیب این بیشتر است. شخصی که به درجات عالی رسیده و واصل شده "علی خطر عظیم" است و باید مراقبت کند. مراقبت خیلی مهم است. لحظه ای نباید بی توجهی کند. این را عرفا تجربه کرده اند. خود ما هم اگر توجه داشته باشیم، در خیلی جاها تجربه کردیم که یک بار حتی یک بار بی توجهی به این حالت معنوی که پیدا می شود، باعث افول این حالت می شود و برگشتنش به آسانی امکان ندارد. یعنی اگر حالت معنوی پیش آمد، انسان باید به هر نحوی که شد آن را تا حد امکان حفظ کند. این قدرشناسی از این حالت است.

حفظ کردن این نعمت به ادامه دادن مسیر و عمل نکردن به آن چیزی است که خلاف این مسیر به حساب می آید. حتی گاهی انسان شک دارد که این عمل من به این حالتی که برایم حاصل شده آسیب می زند یا نه، در این حالت آن مشکوک را هم نباید انجام دهد؛ چون ممکن است تأثیرش را بگذارد. یعنی باید انسان در تمام حالات به یقین بداند که کارش مطلوب خدا هست تا انجام بدهد.

در مورد حضرت سلمان گفته می شود سریع تر و زودتر از بقیه صحابه به نتیجه رسید. ایشان در مدینه به پیامبر ملحق شد. یعنی ۱۳ سال اول بعثت با حضرت نبود؛ در حالی که خیلی از اصحاب بودند. سال های اول هجرت هم نبود. سال های بعدی هجرت به پیغمبر ملحق شد. فرصت مصاحبتش با پیامبر خیلی زیاد نیست. ولی به جایی می رسد که از بقیه صحابه جلو می زند. گاهی انسان فکر می کند که مگر سلمان چه کرده. در روایات داریم تا رضایت خدا برایش احراز نمی شد، اقدام به کاری نمی کرد. آنجایی که می دانست خدا راضی نیست که مشخص است. آنجا که شک می کرد هم تا احراز نمی کرد خدا راضی است، اقدام نمی کرد.

این خیلی مهم است که انسان در هر کاری رضایت را احراز کند و بعد اقدام کند. به محض شک، کار را ترک کند. اگر می بیند احتمال دارد خدا راضی نباشد، کار را ترک کند. در این صورت مثل حضرت سلمان پیش خواهد رفت.

این مسئله عقلی هم هست. خدا کمال محض است. ما اگر به سمت او رفتیم، به سمت کمال رفته ایم. یک لحظه توقف کنیم، از کمال دور شده ایم. این نیاز به دلیل نقلی هم ندارد. عقل هم همراهی می کند. اگر بخواهی به کمال مطلق نزدیک شوی، باید نزدیک شوی. متوقف شوی یا دور شوی، معلوم است که به کمال نمی رسی. انسان وقتی کامل می شود که به سمت کمال مطلق برود.

کار سختی است اما هر کاری ابتدایش سخت است. خدا بشر را طوری ساخته که به کاری که انجام می دهد عادت می کند و این عادت موجب می شود کار برایش راحت شود. ابتدا ورود در یک کار سخت است. ولی اگر همت کردیم و واردش شدیم، آن کار کم کم آسان می شود. الان وحشت داریم اما وقتی وارد شدیم، می بینیم درست است مشکل بود اما آن طور که در نظر ما جلوه داده می شد، مشکل نبود.

مشکل، تحفظش است؛ چون شیطان تا آن لحظه آخر همراه ما هست. لحظه ای ما را رها نمی کند؛ حتی اگر به درجات عالی برسیم. او نسبت به معصومین نمی تواند دخالتی بکند ولی نسبت به ما تا آن آخر دخالت می کند. بنابراین باید مراقب باشیم. مراقبتش شاید سخت باشد و الا انجام عملی که ما به آن عادت کردیم دیگر سخت نیست.

کم کم به جایی می رسیم که مخالفش را نمی توانیم انجام دهیم. یعنی کارِ خلاف دیگر انجام نمی شود. روح ما بالا می رود. وقتی بالا رفت، اصلاً به این کارهای خلاف به عنوان کار بی ارزش توجه می کند و کار بی ارزش را اصلاً در شأن خودش نمی بیند؛ لذا اقدام نمی کند.

جمع بندی

این مقدماتی بود که برای اهمیت راهی که انتخاب می کنیم طرح شد. منتهی همان طور که گفته شد باید با اعتماد جلو برویم یعنی در همه جا رضایت خدا را احراز کنیم و بعد از احراز، اقدام کنیم.

از آنچه گفته شد مشخص می شود که در مواجهه با این کتاب نباید عقلمان را تعطیل کنیم. باید عقلمان را هم به کار بگیریم و از روایات خودمان هم استفاده کنیم. در چنین شرایطی است که می توانیم به این کتاب عمل کنیم و الا فقط آن را می خوانیم که یاد بگیریم. اگر بخواهیم روایات را کنار بگذاریم و عقل را تعطیل کنیم و اعتماد به این کتاب کنیم، این کتاب فقط به عنوان یک علم خوانده می شود نه به عنوان تعیین مسیر سلوک.

در ابتدا حمد و صلاتی دارد و دعایی که مناسب با محتوای کتاب است.

رَبِّ أَعْنِ وَ تَمِّمْ بِالْخَيْرِ

اعانت کن تا شروع کنم و اعانتت را تمام کن تا من هم کتاب را تمام کنم. یعنی اعانت را تا آخر ادامه بده تا کتابی که می خواهم بنویسم تمام شود. به خیر هم تمام شود؛ با اخلاص تمام شود. یک کتاب ممکن است تمام شود اما بالخیر تمام نشود. چنین کتابی جایش فقط در کتابخانه است و کسی از آن استفاده نمی کند. بعضی کتاب ها شاید نوشته شود، خیلی مترقی و بادقت هم نوشته شود ولی یا از بین می رود یا اگر باقی بماند هم در کتابخانه باقی می ماند. کسی از آن استفاده نمی کند. اما یک کتاب هست که وقتی نوشته می شود، می بینید اصلاً در کل جامعه مطرح است. شاید به قوت آن کتاب قبلی هم نباشد. این به خاطر این است که با اخلاص نوشته شده.

اخلاص تنها هم کافی نیست؛ امور دیگری هم برای نوشتن یک کتاب لازم است. عالم خلقت خیلی عالم ظریفی است. کوچک ترین عملی عکس العمل دارد. اگر کسی کاری کند که ناپسند باشد، ولو انسان مخلصی هم باشد، آن عمل ناپسند ولو کوچک هم باشد، اثر خودش را می گذارد. معروف است که یکی از علما یک کتاب فقهی به نام خزائن نوشت. مرحوم صاحب جواهر هم کتابی به نام جواهر نوشت. از نظر اسمی جواهر مهم تر است یا خزائن؟ مسلماً خزائن مهم تر است. در هر خزینه چندین جواهر هست. جواهر زیادی در خزینه وجود دارد. خزائن مشتمل بر جواهر است و جواهر بخشی از خزائن است. مرحوم صاحب جواهر کتاب را پیش مرحوم صاحب خزائن آورد. صاحب خزائن انسان متدینی بود. شاید یک لحظه انسان غافل شود. به صاحب جواهر گفت از این جواهرهای شما در خزائن ما زیاد است. صاحب جواهر کتاب را برداشت بُرد. از خزائن در همان وقت هم خبری نبود، حالا هم خبری نیست! ولی جواهر از همان وقت تا الان مطرح است. نویسنده خزائن هم با اخلاص نوشت. شاید هم در وقت گفتن غرض آزار دادن نداشت ولی بالاخره این حرف تأثیر کرد. همین تأثیر باعث شد که آن کتاب برود و این کتاب باقی بماند. پس تنها اخلاص مطرح نیست. خیلی چیزهای دیگر هست که باید رعایت شود.

تَمَّ بِالْخَيْرِ مطلق است یعنی با خیر تماش کن که همه حیثیاتی که باید رعایت شود، رعایت شده باشد. کمک کن. کمک کن که شروع شود و کمک کن که با خیر تمام شود. تمام شدن هم نه اینکه با خیر آخرین خطش را بنویسم. هر کلمه ای که نوشته می شود، تمام می شود. پس همه کلماتی که در این کتاب می نویسم، با خیر تمام کن که در نتیجه کل کتاب هم به خیر تمام شود.

الحمد لله الذی خصّ العارفين بمعرفه ما لا يعرفه إلا هو

در این عبارات که حمد و صلاه است، اشاره می کند به مطالبی که در این علم مطرح می شود و حالاتی که برای عالمان به این علم پیش می آید. اینها همه شان براءت استحلال است. جلوتر، مخاطب خودش اینها را درمی یابد. کتاب، کتاب عرفانی است. حمد و صلاه هم متناسب است با عرفان. همه اش براءت استحلال است.

ادعا می کند که خداوند عارفین را به معرفتی که غیر از خدا به آن عالم نیست، اختصاص داده. یعنی از آن علوم خودش به عرفا داده است. این علوم، علوم خاصی است که در نوشته هایشان به آن اشاره شده. قابل نیل است اما قابل بیان نیست. فقط می توانیم از آنها یک تخیلی داشته باشیم و دیگران را هم با همان مقداری که در خیالمان آمده آشنا کنیم. آنچه در خیال می آید کجا و آنچه در خارج هست کجا! ما نمی توانیم آنچه در خارج هست و دیده ایم را برای کسی نقل کنیم و به ذهن او منتقل کنیم. فقط در حدی که آن دیده شده پیش ما تخیل می شود، می توانیم آن تخیل شده را منتقل کنیم. آنچه دیده شده قابل انتقال نیست. آن دیده شده مخصوص خود ماست. خدا بعضی از چیزهایی که خودش می داند به عرفا اختصاص داده و دیگران از یافتن آن محرومند. اگر هم بخواهند آن امور را بیابند، در حد یک صورت خیالی می یابند که این صورت خیالی با آن صورت خارجی خیلی تفاوت می کند. پس اینکه ایشان گفت خدا عارفین را به علمی که مخصوص خودش است، اختصاص داد، درست است. البته منظور از این علوم و منظور از مخصوص خدا بودن آنها، اسماء مستأثره نیست. این مسلم است. اینها را خدا در اختیار هیچ کس نمی گذارد. در اختیار انبیاء هم نمی گذارد. منظور از اینکه می گوید مخصوص خود خداست، این است که "به هر کسی" نمی دهد. برای افراد، بار عام نداده که وارد شوند و بیابند. تنها به گروهی اجازه ورود می دهد و به آنها نشان می دهد.

سلب در اینجا به معنی ربودن است. در جاهای مختلف هم به همین معنا می آید. اما ربودن عقل یعنی چه؟ به آنهایی که جیب بُری می کنند یا با تردستی چیزی را می دزدند، سَلْب می گویند. اما اینجا سلب عقل است. ربودن عقل است. این ربودن، ربودنی نیست که با گناه حاصل می شود. چنین ربودنی به منزله خاموش شدن عقل است. گناه، عقل را خاموش می کند و فعالیتش را از آن می گیرد. اما این عقل را می رباید یعنی عقلی که در جاهای مختلف می تواند تأثیر داشته باشد، تمام همتش را به آن سمت می برد. این ربودن عقل است. سلب عقل را به معنی فریفته شدن عقل می گیریم. خدا عقل آنها را فریفته خودش کرد. عقلی که فریفته شود دیگر جز به سمت معشوق به هیچ سمتی نمی رود. عشق، گاهی انسان را سرگردان و بی تاب می کند. در این عبارت می گوید فتحیروا. سرگردان شدند و بعد هم تاهوا. یعنی گم شدند و این علامت بی تابی است. آن هم گم شدند در یک کمال بی نهایت. این دوباره به هیچ مسیری بر نمی گردد. کسی که در یک بیابان بینهایتی گم شود، دیگر کی می تواند برگردد؟ در همان جا تا آخر گم است.

عارفی دعا می کرد خدایا محبتت را آنچنان به من بده که بی تاب شوم. به او در خواب یا بیداری خطاب رسید بی تاب شوی نمی توانی زندگی کنی. جواب داده بود زندگی را نمی خواهم. من همان بی تابی را می خواهم؛ چون آن برای من زندگی است.

سلب عقولهم بنور وجهه. فریفته کرد عقلشان را به نور وجهش. نمی گوید به نور ذاته. می گوید بنور وجهه. نور ذات خدا را کسی نمی تواند مشاهده کند. اگر آن نور را خداوند بدون حجاب هایی که سر راه است، بر خلق بتاباند، تمام خلق تا آخر می سوزند. تحمل مشاهده ندارند.

اما نور وجه چیست؟ وجه خدا چیست؟ اقوال مختلفی در این خصوص وجود دارد. دو قول مهم در مورد وجه الله داریم. یکی ائمه(ع) و یکی هم وجود منبسط که خدا در ازل آفرید که در وقت دمیدن صور حشر باقی می ماند. خدا باقی می ماند و وجهش. آن وجود منبسط، وجودی است که بین الازل و الابد تعینات مختلف را می پذیرد و ما از جمله تعینات آن هستیم. آن وجود منبسط همان وجودی است که ما را موجود کرده. منتهی آن وجود، بی نقش است. ما نقشی هستیم بر آن وجود. این طور نیست که پندار کنیم وجودی جدای از خلاق به نام وجود منبسط در عالم هست. همین وجودی که خلاق را از ازل تا ابد موجود می کند، خودش وجود منبسط است. تعینات خلاق را از روی او بردارید، وجود منبسط بی نقش و بی رنگ باقی می ماند. در صور اول اسرافیل هم که صور جمع کردن است، این تعینات جمع می شوند و آن وجود منبسط که وجه الله است، باقی می ماند. دوباره در صور دوم که صور نشر و پخش کردن است، تعینات دوباره روی این وجود منبسط پخش می شوند و موجودات با تعینات خاصشان ظاهر می شوند. الان همه ما دارای وجود منبسط بعلاوه تعین خاص خودمان هستیم. وجود منبسط خودش در ما هست نه تنزلش. خودش در ما هست. همین که الان کل جهان به وجودش موجود است، وجود منبسط است. منتهی خود وجود، نقشی ندارد. این تعینات است که روی آن افتاده و به آن نقش می دهد. این تعینات را خدا در قیامت جمع می کند و دوباره پخش می کند. الان به تدریج دارد پخش می شود. در قیامت به یکباره پخش می شود. در صور دوم. هر انسانی که به دنیا می آید، بر این وجود منبسط تعینی به وجود می آید. این وجود منبسط را وجه الله می گویند. این است که باقی می ماند و از بین نمی رود. بعضی هم وجه الله را بر ائمه علیهم السلام منطبق کرده اند و گفته اند که اینها وجه الله هستند.

آنچه نصیب عارف می شود، نور این وجه است. یعنی جلوه ای از این وجه. عرفا می گویند ما وجود منبسط را می یابیم و این مقام عالی است برای انسان که وجود منبسط را همان طور که هست ببیند. ما با توضیحی که داده شد، وجود منبسط را تصور کردیم ولی این صورت وجود منبسط است نه خودش. عرفا می گویند ما خود وجود منبسط را می یابیم نه اینکه یک مفهومی از وجود منبسط را درک کنیم. ائمه هم نور و تجلی دارند. نقل شده از حضرت امیر(ع) که فرمود تجلی ای که در طور بر موسی شد، تجلی من بود نه تجلی خدا. تجلی من بود که کوه را از بین برد و موسی را مدهوش کرد. اگر تجلی خدا بود که چیزی باقی نمی گذاشت. اگر تجلی خدا بود که دیگر موسایی نبود. تجلی من بود که این تأثیر را گذاشت. من، وجه الله هستم.

عبارت ایشان این است که سلب عقولهم بنور وجهه. یعنی تجلی نور او یا به عبارت دیگر تجلی نور وجهش، شعاع وجهش، عقل آنها را فریفته کرد. گاهی یک منظره زیبا از انسان یا غیرانسان جلوی چشم انسان ظاهر می شود. انسان به آن منظره توجه می کند و به آن علاقمند می شود. اگر این علاقه شدید شود، عقل فریفته می شود. نه تنها حس فریفته می شود، عقل هم فریفته می شود؛ طوری که انسان فکر آبرو و... را نمی کند. اینها هم عقلشان فریفته می شود کانه زندگی شان تعطیل می شود. اینها فکر آبرو هم نیستند؛ اگر چه همین مسئله در واقع بزرگترین آبروست.

فتحیروا فی شُبْحاته. شُبْحات، انوار جلالت و عظمت اله هستند. اینها در سبحات اله یعنی در انوار جلالت و عظمت او سرگردان می شوند. تازه این نور وجه است نه نور ذات. نور ذات اصلاً قابل تحمل نیست. تازه اینها افرادی هستند که مسیر بلندی را طی کرده اند و عقلشان کامل و مقاوم شده. اگر برای عقول معمولی چنین اتفاقی بیافتد، به سرگردانی که هیچ، به عدم می رسند! البته این اتفاق برای آنها نمی افتد چون قابلیت ندارند. آنها که قابل هم شده اند، سرگردان می شوند.

و تاهوا. تاهوا یعنی گم شدند. راه را گم کردند. در یک امر بینهایت گم شدند که دیگر بازگشتشان ممکن نیست.

ثم افناهم عن بقایاهم

آنکه متحیر و سرگردان شد، بالاخره چیزی است که سرگردان شده. موصوفی هست که این وصف را پذیرفته. معلوم می شود از این آدم هنوز چیزی باقی مانده است. متصف شدن به یک صفت نشان می دهد هنوز موصوف هست. یک ذره باقی مانده. آن یک ذره را هم خدا فانی می کند. آن را هم متوجه می کند. یعنی نه اینکه انسانی می ماند که سرگردان می شود بلکه انسانی می ماند که اصلا سرگردانی حالیش نیست. خودش هم به خودش توجه ندارد، به سرگردانی اش هم توجه ندارد. یعنی از آن زینتی هم که به او داده شده فانی شده. این همان مرحله آخری است که از ابن سینا نقل کردیم که انسان در آن مراحل آخر قبل از اینکه به آخر برسد، خودش را نمی بیند اما این زینت را می بیند. می فهمد که فانی شده. می فهمد که به خدا توجه دارد. می فهمد کسی است متوجه خدا. اما از این هم فانی می شود. دیگر حتی توجهش را هم نمی بیند. جز خدا هیچ چیز نمی بیند. این می شود افناهم عن بقایاهم.

ففاهوا فی صعقتهم بما فاهوا

در چنین حالی که دیگر فانی می شوند، اگر معصوم باشند، خدا حفظشان می کند به خاطر عصمتی که دارند اما اگر معصوم نباشند، گاهی ممکن است چیزهایی بگویند که اگر به حال عادی برگردند می گویند ما نگفتیم و نمی پسندند. ففاهوا. در حال صعقه و مدهوشی و سردرگمی شان. فاهوا بما فاهوا یعنی نطقوا بما نطقوا. چیزهایی در آن حالت خاصشان گفتند که بعد که به حالت عادی برمی گردند، اگر به آنها بگویید این را گفتید، می گویند نگفتیم یا اظهار ناراحتی می کنند که چرا گفتیم. یا حتی بعضی از آنها می گویند اگر از ما دوباره چنین حرفی را شنیدید، ما را بکشید. اینها به خاطر فنای غلیظی است که بر آنها وارد می شود.

ص: ۱۳

بعد خدا آنها را به وسیله ی خودش احیا کرد. یعنی بقاء بعد الفناء. انسان وقتی فانی می شود، دوباره به حال بقاء می رسد. منتهی این بقاء، بقاء اولی اش نیست که به حال اولی اش برگردد. این بقاء بالله است. احیاهم به. بقاء بالله یعنی دیگر کارهای خدایی می کنند. یعنی مظهر تام اله شده اند. باقی مانده اما بالله باقی مانده. یعنی الان کاری که می کند، کاری است که خدا می کند. دست او دست خدا می شود. چشم او چشم خدا می شود. این همان چیزی است که در قرب نوافل و فرائض گفته می شود. انسان به درجه ای می رسد که کار خدایی می کند. یعنی دستش مجری همان کاری می شود که خدا می کند. در زیارت مطلقه امام حسین یعنی اولین زیارتی که در مفاتیح ذکر شده و می گویند سندش از سند زیارت عاشورا هم قوی تر است و خیلی علما بر آن مواظبت داشته اند، این جمله را می خوانیم: اراده ربّ فی مقادیر امورہ تحبط الیکم و تصدّر من بیوتکم. اراده خدا در مقدراتش نه در قضایش. قضایش که از ازل ترسیم شده. کسی در آن دخالت نداشته. اما در مقدراتش. اراده الرب فی مقادیر امورہ. اراده خدا در مقدرات تحبط الیکم. خود اراده پیش شما می آید و تصدّر من بیوتکم. از شما صادر می شود. یعنی شما اراده اله را در کل عالم تقدیر اجرا می کنید. نه اینکه اراده خودتان باشد، آنچه شما اراده می کنید، اراده خداست. این همان به درجه بقاء بالله رسیدن است. فانی فی الله شدن و باقی بالله شدن است. نمی گوئیم خدا شدند اما مظهر تام خدا شده اند. مجری افعال الهی شده اند. این همان بقاء بالله است که عرفا می گویند ما در حد خودمان به این درجه می رسیم. این مثل فنا امر تشکیکی است. بقاء بعد فناست. بقائی که ما داریم که قبل از فناست، بقای حقیقی نیست. بقای حقیقی آن است که بعد فنا پیدا می شود. انسان، فانی می شود. بعداً بقاء بعد الفناء پیدا می کند.

یعنی از تنهایی درشان می آورد. این معنای التزامی این عبارت است. معنای مطابقی اش این است که خدا به اینها انس می گیرد. خیلی عجیب است. آنسهم یعنی خدا به اینها انس می گیرد. ما فکر می کنیم اینها با خدا مأنوسند. اینکه مفروغ عنه است. حرفی در آن نیست. گفته می شود خدا به اینها انس می گیرد. معنای التزامی اش این است که خدا اینها را از تنهایی در می آورد؛ یعنی همنشین شان می شود. خودش هم فرموده أنا جلیس من ذکرنی. جلیس الذاکران یکی از صفاتی است که در مورد خدا به کار می بریم. خدا همنشین شان می شود و آنها را از تنهایی در می آورد. ممکن است ما ذکر بگوییم و خدا همنشین ما بشود اما ما حالیمان نمی شود. ولی آنکه فانی شده، حالی اش می شود. همنشینی خدا را می یابد. آنسهم به معنی مهربانی کردن و نرمی کردن هم می آید. اینها معنی التزامی اش است. خدا به آنها مهربانی و نرمی می کند. البته نرمی با گنهکاران هم هست ولی این نرمی غیر از آن است.

حدیث داریم که خدا در آخرت مؤمن گنهکار را پیش خودش می آورد تا مؤاخذه اش کند. از بین خلائق جدایش می کند که در وقت مؤاخذه، مؤاخذه را خلائق نشنوند. خودش و این مؤمن تنها هستند. این طور گناه این شخص را ستر می کند. بعد می فرماید بنده من! (با عبارت "بنده من" خطاب می کند. خود همین اشاره به مهربانی و ملاطفت دارد) می گوید این کارها را کردی. او هم اعتراف می کند.

کسانی هستند که اعتراف نمی کنند. می گویند گناهی نکردیم. اول خدا ملائکه را می آورد. به آنها می گوید این عبد دارد انکار می کند. آنها بر گناه او شهادت می دهند. این قسمت روایت بسیار جالب و عجیب است. روایت دارد که بنده برمی گردد به خدا می گوید خدایا ملائکه طرف تو را گرفته اند و دروغ می گویند! من نکرده ام! می خواهد سر خدا را هم کلاه بگذارد! می گوید اینها ملائکه ی تواند، مخلوق تواند و بالاخره طرف تواند. با من که رابطه ای ندارند که طرف من را بگیرند. بنده این مقدار حالیش نمی شود که خداوند همه چیز را می داند. مثلاً ما در محکمه می گوئیم آقای قاضی این رفیق دشمن من است. دارد به نفع او شهادت می دهد. همین وضعی که ما در محکمه داریم را می خواهد آنجا پیاده کند. چون جاهل به خداست، این مقدار هم حالیش نمی شود. آن وقت است که خداوند زبانش را می بندد و دست و پایش را گویا می کند. آنها شهادت می دهند. وقتی دوباره دهانش باز می شود، به دست و پایش خطاب می کند که چرا مرا لو دادید؟!

اما مؤمن این طور نیست. وقتی خدا به مؤمن می گوید چرا این کار را کردی، انکار نمی کند. انکار مال آنهایی است که گفته شد. این اعتراف می کند. اعتراف هم به همین سادگی نیست. سر تا پا خجالت است. در آخرت دو چیز است که انسان را بسیار می رنجاند؛ یکی حسرت و دیگری خجالت. حسرت از اینکه می توانستم کارهایی بکنم و نکردم. دوم اینکه حالا که نکردم چرا این نفس را آلوده کردم. می توانستم بالا-ببرمش، نبردم. حالا- که نبردم چرا همان طور که خدا در اول خلقت صاف و خالی آفرید، آن را خالی نگذاشتم. چرا از آلودگی پُرش کردم؟ دو تا حسرت است. یکی حسرت از اینکه چرا آن را به کمال نرساندم. یکی حسرت از اینکه چرا از آلودگی آن را پُر کردم. یکی حسرت است و یکی خجالت.

انسان در آخرت این طور نیست که خدا را ببیند اما خدا با او بالموافقه و رو در رو حرف می زند. طوری احساس می کند کأنه خدا دارد با او حرف می زند. نه اینکه خدا را می بیند اما حس می کند که رو در روست. آن وقت خجالت خیلی شدید است. آن وقت هم خدا را تا حد خودش می شناسد. الان است که نمی شناسد. خدا با مهربانی می فرماید تو را بخشیدم و تمام می شود. این محاسبه مؤمن گنهکار است. اگر خدا با مؤمن گنهکار ملاحظت و مهربانی می کند، با عارفی که عمرش را نه به همت خودش (که این غلط است) بلکه با توفیق الهی در مسیر خدا گذاشته، چگونه ملاحظت خواهد کرد؟ پس آنسهم یعنی خدا با آنها مهربانی و نرمی می کند.

آنسهم معنای دیگری هم دارد. معنای دیگرش این است که به آنها دلداری و تسلی می دهد؛ تسلی خاطر. اینها بالاخره از همه چیز بریدند. بریدن از این دارایی ها و حتی از خویشتن خیلی سخت است. جا دارد که دلداری داده شوند و تسلی خاطر به آنها عطا شود.

یک معنای دیگری هم برای آنسید هم هست. وقتی می‌گوییم خداوند آنس بفلاّن یعنی نگریت به این شخص. خدا نظر رحمت به اینها می‌کند و نظر رحمت، نظر رحمت خاص است. چون خدا به همه جهان نظر رحمت دارد. نظر رحمتی که به اینها دارد نظر رحمت دیگری است؛ غیر از نظر رحمت معمولی است.

فَنطِقُوا بِالْحَقِّ إِذْ شَهِدُوا مَحْيَاهُ

محياء اگر به انسان نسبت داده شود، به معنای چهره انسان است. اگر به فرس نسبت داده شود به معنای بالای پیشانی فرس یعنی قسمتی که زیر موی یالش قرار دارد، است. می‌گوید فَنطِقُوا بِالْحَقِّ إِذْ شَهِدُوا مَحْيَاهُ. اینها توفیق پیدا کردند که وجه خدا را ببینند. چون وجه بر آنها ظهور کرد. از این به بعد دیگر نطقوا بالحق. حق می‌گویند. عرفا را ملاحظه کنید. کم و کوتاه می‌گویند اما همان کوتاه را اگر بخواهید بیان کنید، می‌بینید کتاب می‌شود. همان گفته که کم است، چون نطقوا بالحق اند، همه چیز در آن هست. باطل نمی‌گویند. حق می‌گویند و حقی که می‌گویند کاملاً مفید است یعنی با کوتاه بودنش کانه یک کتاب است. چرا نطقوا بالحق؟ چون وجه خدا را دیدند. چون چهره خدا را دیدند. لذا توانستند این حرف‌ها را بزنند. مثل اینکه در چهره، همه‌ی حق‌ها هست. چهره‌ی حق است. در چهره‌ی حق، همه‌ی حق‌ها هست. وقتی ما چیزی را بینیم و بعد از دیدن بخواهیم گزارش از آن چیز بدهیم، درست گزارش می‌دهیم. اینها هم حق را دیدند پس هر چه می‌گویند حق است. غیر حق در کلامشان نیست. چرا؟ چون از دیده‌های خودشان دارند می‌گویند.

و الصلاه على من رفع الحجاب عن بصائر الذين اتبعوه و من بحر علمه امتاهاوا

انبیاء، علی الخصوص نبی ما و اوصیاء ایشان وظایفی داشتند. در فلسفه می خوانیم که وظیفه شان اجرای عدالت در زندگی دنیایی مردم است. این نتیجه با بیانات خاص و بعد از مقدمات مربوطه، گرفته می شود. اول می گوید بشر اجتماعی است. در این اجتماع بالاخره بشر با هم برخورد دارند. گاهی این برخوردها بالاخره به نزاع کشیده می شود. باید قانونی باشد که این برخوردها را کنترل کند. باید قانون گذاری باشد. قانون گذار باید معصوم باشد و... به این ترتیب کم کم به این می رسند که باید نبی ای در جهان بیاید.

بعد وقتی می خواهند وظایف این نبی را توضیح دهند، می گویند وظیفه او اجرای عدالت در جامعه است. بعد به آنها اشکال می شود - که اشکال واردی هم هست - که اجرای عدالت در جامعه از عهده خیلی ها برمی آید؛ البته به اندازه معصومین بر نمی آید اما از عهده خیلی ها برمی آید. اگر شما وظیفه انبیاء را منحصر در این طور کارها کنید، خیلی آنها را پایین آورده اید. خواجه در نمط هشتم یا نهم وقتی بحث انبیاء پیش می آید، می گوید حکام عماره - عماره قسمتی از عراق است - عدالت را رعایت می کنند. جامعه شان را دارند اداره می کنند. اگر انبیاء می خواهند در این حد باشند، اینکه از بقیه هم برمی آید، از غیرمسلمان هم برمی آید. این اشکال، اصلش از غزالی است.

می گوید وظیفه انبیاء را خیلی پایین آورده اید. بعد جواب داده می شود: در یک جامعه سالم که عدالت اجرا می شود، می توان به کمال رسید. آنها جامعه را اصلاح می کنند برای اینکه زمینه ی به کمال رسیدن افراد را فراهم کنند. تا این اندازه از بیان فلاسفه برمی آید. ولی ما بالاتر از این را هم می گوئیم. نه تنها زمینه کمال جامعه را فراهم می کنند، بلکه دست تک افراد جامعه را هم برای رسیدن به کمال می گیرند. یعنی فقط این طور نیست که زمینه فراهم کنند. اینها مخرج ما من القوه الی الفعل هستند. همه ما از قوه به کمال رسیدن را داریم. اینها هستند که ما را از این قوه به فعلیت خارج می کنند. هم کار انبیاء و هم اولیاء همین است.

در زیارت جامعه می خوانیم و استرعاکم امر خلقه. یعنی خداوند از شما خواسته. باب استفعال است. خداوند از شما خواسته که حال خلقتش را رعایت کنید. یعنی وظیفه شما این است که حال ما را رعایت کنید. در زیارت جامعه در عین اینکه متواضعانه سخن می گوئیم، طلبکارانه نیز حرف می زنیم. می گوئیم خدا این وظیفه را برای شما گذاشته که حال ما را رعایت کنید. پس شما به ما ملاحظت داشته باشید. این وظیفه آنهاست که ما را از قوه به فعلیت خارج و حال ما را رعایت کنند. خدا از آنها خواسته و طلب کرده. اینها چه کار می کنند؟ ما وقتی به کمال می رسیم، این طور نیست که حجابی که بر سر راهمان است، را بر داریم. اصلاً حجابی سر راهمان نیست. حجاب خودمان را برمی داریم. حجاب، مال ماست. "ما" حجاب داریم که به بالا- نمی رسیم. این حجاب را برمی داریم و به بالا- می رسیم. یعنی همه چیز برای ما روشن می شود. حجاب، سر راه ما نیست؛ نفس ماست. چه کسی این حجاب را برطرف می کند؟ آنکه ما را از قوه به فعلیت می آورد. بنابراین برطرف کننده ی حجب ذات ما و رساننده ما به خداوند، انبیاء و اولیاء معصوم هستند. لذا می گوید و الصلوه علی من رفع الحجاب عن بصائر الذین اتبعوا. نه از بصر. از بصائر. بصائر جمع بصیرت است. جمع بصر، ابصار است. پیغمبری که حجاب را از روی بصیرت تابعینش برداشت. تابعین حضرت دیگر بصیرتشان حجاب ندارد. اگر نبود پیغمبر، این حجاب برداشته نمی شد. در بعضی زیارت های پیغمبر هم همین مطلب را داریم که به توسط شما خدا ما را از گمراهی نجات داد. این تعارف نیست. واقعیت است. یعنی اگر پیغمبر نبود، ما همه گمراه بودیم. وسیله راهیابی ما ایشان بوده و از مسیر ایشان هم باید به خدا برسیم. این اشتباه است که کسی بخواهد از مسیر عقل خودش برسد.

مرحوم طریحی در مجمع البحرین خوابی را از کسی نقل می کند که درباره ابن سینا دیده. نمی خواهیم بگوییم خواب درست است. به احتمال قوی خواب درست نیست. به نظر می رسد خیلی نمی توان به آن اطمینان کرد. در اینجا به مفادش کار داریم. می گوید پیغمبر را خواب دیدم. از او پرسیدم وضع ابن سینا در قیامت چطور است؟ می گوید حضرت فرمودند خواست بدون من به خدا برسد، من دستم را جلوی چشمم گرفتم، فسقط فی النار. یعنی اگر کسی بخواهد بدون من به خدا برسد، با اینکه به خدا رسیدن است، باید در آتش سقوط کند.

باید از مسیر اهل بیت (ع) برسیم چون اینها واسطه فیضند.

همان طور که وقتی فیض از بالا می آید از این مسیر رد می شود، وقتی کلمه طیب هم صعود می کند و عمل صالح هم این کلمه طیب یعنی توحید را بالا می برد باید از این مسیر برود. وسط راه اینها هستند. فیض وقتی از بالا می آید، از اینها عبور می کند و پایین می آید. اعتقاد هم که بالا می رود، باید از این مسیر عبور کند و بالا برود. الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه. کلمه طیب یعنی توحید. توحیدی که من دارم الیه یصعد و عمل صالح هم آن را بالا می برد اما سر راه این وسائط فیض وجود دارد. باید از اینها بگذارد. اینها امضاء کنند، بعد بالا برود. تا امضای اینها پایش نباشد، بی فایده است. بنابراین باید از این مسیر رفت.

پس اینکه گفته می شود پیغمبر رافع حجب است، درست است. هیچ حجابی بدون دخالت پیغمبر رفع نمی شود. واسطه فیض است. و الصلوه علی من رفع الحجاب عن بصائر الذین اتبعوا. کسانی که مخالفش هستند، حجاب روی حجاب بر بصیرتشان گذاشته اند و بصیرتشان را دفن کرده اند. اینها بصیرتشان خاموش است. ولی آنهایی که تابع هستند، و من بحر علمه امتهوا. مَتَّه الدلو یعنی دلو را پُر آب از چاه بیرون کشید. و من بحر علمه امتهوا یعنی از دریای علم او دلو نفسشان را پُر کردند. اگر علم او نبود، دلو نفس اینها پُر نمی شد.

دو نفر پیش امام می آیند که در جای دیگر تحصیل علوم می کنند. مثلاً از اهل سنت یا جای دیگر. امام می فرماید شَرِّقَا أَوْ غَرِّبَا. چه به سمت شرق بروید چه غرب، علم اینجاست. از این دریا بیابید دلتان را پُر کنید. دریاهاى دیگر تخیل است. علم نیست. و من بحر علمه امثا هوا. از دریای علم او بهره مند شدند و دلو نفسشان را پُر کردند. آن مَنْ رَفَعَ الْحِجَابَ كَيْسَتْ؟ بدل می آورد:

محمّد المصطفی و علی آله و أصحابه الذین قصدوا مقصده و مرمه

بر سر آله، عَلِيّ آورده. این رسم عامه است که وقتی صلوات می فرستند، وقتی آل را ذکر می کنند، حتماً بر سر آن عَلِيّ می آورند. در کلمات شیعیان نوعاً عَلِيّ نمی آید. می گوید و آله. و عَلِيّ آله گفته نمی شود. اما اهل سنت سعی می کنند عَلِيّ را بیاورند. علت این کار چیست؟ مرحوم ادیب نیشابوری می فرمود روایتی داریم که این روایت را شیعه نقل کرده و اهل سنت قبول ندارد. اهل سنت به خاطر مخالفت با شیعه سعی می کنند با این روایت مخالفت کنند. روایت این است: من فَصَّلَ بَيْنِي وَ بَيْنَ آلِي بَعْلِي لَمْ يَنْلِ شَفَاعَتِي. کسی که بین من و بین آل من عَلِيّ را فاصله کند، به شفاعت من نمی رسد. این را شیعه نقل می کند. سنی می گوید می خواهم به شفاعت نرسم! عَلِيّ را می آورد. مرحوم ادیب می فرمود ما چنین روایتی نداریم. و بالفرض که داشته باشیم، آن طور که آنها خوانده اند، نیست. من فَصَّلَ بَيْنِي وَ بَيْنَ آلِي بَعْلِي لَمْ يَنْلِ شَفَاعَتِي. یعنی کسی که علی (علیه السلام) را از آل من جدا کند. اهل سنت معتقدند بودند حضرت فاطمه (سلام الله علیها) از آل پیغمبر است و بچه های حضرت فاطمه هم همین طور. ولی خود حضرت امیر(ع) که فرزند حضرت پیغمبر نبودند؛ پس از آل نیستند. پسر عمو هست اما از آل نیست. مگر اینکه آل را خیلی وسیع بگیریم که شامل اقوام بشود. مرحوم ادیب می گوید اگر روایت بوده باشد، به این صورت بوده.

نویسنده کتاب منازل علی را ذکر کرده. این قسمت را عبدالرزاق کاشانی نوشته است. بعید است او اهل سنت یا از اهل عامه بوده باشد. کاشان و قم و سبزوار سه شهرند که از اول شیعه بودند نه اینکه بخواهند بعداً شیعه شوند. کل شمال ایران یعنی مازندران و گیلان هم از اول شیعه بودند. علتش هم این بود که خلفا نتوانستند این قسمت ها را فتح کنند. صعب العبور بود. نمی توانستند بروند. علویون آنجا رفتند و بدون فتح حکومت کردند. حکومت علویون از اول در مازندران و گیلان وجود پیدا کرد. پس از اول اینها شیعه بودند. کاشان هم همین طور. در زمان امام باقر به ایشان نامه نوشتند و درخواست کردند فرزندان را اینجا بفرستید. فرزند ایشان به نام علی الان در مشهد اردهال دفن است و با آن نامه به ایران آمد. کاشانی ها هم تا آخر دفاع کردند. دستور خلیفه به قمی ها بود که او را بکشید. قمی ها زیر بار نرفتند. از شام کسانی را برای کشتنشان فرستادند و توسط آنها کشته شدند. عبدالرزاق هم کاشانی است و بعید است سنی باشد. البته جای تحقیق دارد اما با این قرائن احتمالاً شیعه بوده است.

و اصحابه. الذین را عامه قید توضیحی می گیرند اما خوب است قید احترازی بگیریم. کدام اصحاب؟ الذین قصدوا مقصده و مرماه. عامه می گویند همه اصحاب همین طور بودند که هدف پیغمبر مقصودشان بوده. همانی که پیغمبر مقصودش بوده، اینها هم مقصودشان همان بوده. اما ما الذین را قید احترازی می گیریم. می گوید صلوه بر آن اصحابی که این چنین بودند. یعنی بعضی از آنها نبودند؛ بعضی ها بودند. الذین قصدوا مقصد پیغمبر و مرماه یعنی هدف پیغمبر را.

اینکه عَلی را اضافه کرده شاید تعمدی نبوده. شاید نخواست بهمانند که من از آن قبیله هستم. همین طوری آورده. بعضی اوقات هم ممکن است عَلی را بیاوریم به خاطر اینکه معطوف علیه ضمیر است. وقتی معطوف علیه ضمیر باشد، عَلی را تکرار می کنند. اینجا ضمیر نیست. در اشعار هم گاهی این را داریم. مثلاً داریم: حَسُنْتَ جَمِيعُ خِصَالِهِ/صَلُّوا عَلِيَهُ وَ آلِهِ

و بعد فَإِنَّ بَعْضَ الْعُرَفَاءِ وَالْأَحْبَابِ مِنْ خُلَصَانِ الْإِخْوَانِ وَالْأَصْحَابِ

می گوید بعضی از دوستان من که دوستان خالص بودند، از من خواستند که بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری شرحی بنویسم. اما من به خاطر مشکلاتی که ذکر می کند، از نوشتن این شرح امتناع کردم. بعد از مدتی کسی از من خواست که دیگر نمی توانستم حرفش را رد کنم. بر من واجب بود که فرمانش را انجام دهم. لذا این شرح را نوشتم. پس ابتدا از من درخواست هایی شد منتهی درخواست ها قابل رد کردن بودند و ردشان کردم. درخواستی شد که دیگر قابل رد کردن نبود، ناچاراً انجامش دادم.

با این حال باید گفت الامور مرهونه باوقاتها. همه امور مقدر شده که در وقت خودش انجام شود. وقتی افراد معمولی از ایشان درخواست می کردند، هنوز مقدر نبوده این شرح نوشته شود. وقتی مقدر شده این شرح نوشته شود، خدا این شخص را فرستاده تا مجبور شود و این شرح را بنویسد. الامور مرهونه باوقاتها. این باطن قضیه است. ظاهر قضیه چیزی است که دارد می گوید. یعنی از من خواستند اما من دیدم این عذرها را دارم و انجام ندادم. فلانی خواست و نتوانستم رد کنم. البته نمی گوئیم جبر است...

خلصان که در عبارت آمده، به معنای دوست مخلص است. خلصان الاخوان و الأصحاب یعنی برادران و دوستان خالص من.

در یک زمان طولانی از من می خواستند تا

أن أشرح لهم الكتاب الموسوم ب«منازل السائرین» من إملاء الشيخ العارف الكامل الموحّد المحقّق قدوه الأولیاء أبی إسماعیل عبد الله بن محمد الأنصاری الهروی - قدس الله روحه - فلم أَسْعِف بحاجتهم

کتابی که موسوم به منازل السائرین نوشته شیخ عارف کامل محقق، قدوه الاولیاء یعنی پیشوای اولیاء ابی اسماعیل عبدالله بن محمد الانصاری الهروی است را برایشان شرح دهم. فلم اسعف بحاجتهم. أسعف الحاجه یعنی حاجتشان را برآورد. فلم أسعف بحاجتهم یعنی حاجتشان را برنیاوردم.

و كنت أستعفی من إنجاح بُعِيَّتِهِمْ

استعفا یعنی طلب معافیت نه طلب عفو. از آنها درخواست می کردم که مرا از این کار معاف کنید. انجاح یعنی برآوردن و بغیه یعنی خواسته و حاجت. از خواسته شان معافیت می طلبیدم. چرا این کار را می کردم؟

لصعوبه المرام

مرام یعنی خواسته. برای اینکه خواسته شان سنگین بود. یعنی شرح نوشتن بر این کتاب سنگین بود.

و خَوَّرَ القَدَمَ عن القِیامِ فی ذلک المَقام

خَوَّرَ یعنی ناتوان، سست و شکسته. قدم من از اینکه بتوانم در این مقام بایستم سست و شکسته بود. نمی توانستم در این مقام بایستم. یعنی قدرت شرح بر چنین کتابی را در خودم نمی دیدم. این تعارف نیست. واقعیت است. هیچ کس نباید چیزی را در خودش ببیند مگر اینکه توفیق الهی بیاید. و گرنه ممکن نیست. هیچ اقدامی به نتیجه نمی رسد مگر اینکه خدا پشتیبانش باشد. بقیه اش خیال است. یعنی ما فکر می کنیم می توانیم کاری انجام دهیم. کارهایی که خدا وظیفه ما قرار داده، آنها هم با توفیق الهی است. این، بدین معنا نیست که بگوییم این کارها را خدا انجام می دهد. قائلین به جبر می گویند خدا انجام می دهد. می گویند شما خیال می کنید خودتان انجام داده اید. این صحیح نیست. خدا انجام نمی دهد. به ما اجازه داده خودمان انجام دهیم. منتهی با مدد خدا. بدون مدد نمی شود. ما ممکن الوجودیم. تا مدد به ممکن الوجود نرسد، کارش انجام نمی شود. چه در کار باطل و چه در کار حق مدد می رسد؛ منتهی من این مدد را صیرف باطل یا حق می کنم. خدا بر من باطل وارد نمی کند. مدد به من می دهد. مرا کمک می کند. مرا یاری می کند و قدرت و اراده به من می دهد. منم که این یاری و قدرت را صرّف امور باطل می کنم. تعلقش مال من است. اصلش مال خداست.

طال ما سئلونی. در مدت طولانی از من می خواستند این کار را انجام دهم و من به خاطر این جهت زیر بار نمی رفتم و امتناع می کردم.

حَتَّى أشار الصاحب الأعظم - العالم العارف العادل، المحقق المدقق، سلطان الوزراء في الآفاق، صاحب الرئاسة بالاستحقاق، نظام ممالك العالم، صلاح طوائف الامم أعدل ولاء المسلمين، غياث الحقّ و الدنيا و الدين: محمّد بن الصاحب السعيد، رشيد الحقّ و الدين، فضل الله بن أبي الخير ضاعف الله جلاله و أدام إقباله - إلى بما اقترحوه، و الإقبال على ما طلبوه

إلىّ که در سطر آخر آمده متعلق به أشار است که در سطر اول ذکر شده. به من اشاره کردند به آنچه آنها درخواست می کردند و پیشنهاد می کردند. همان پیشنهاد آنها را این صاحب اعظم به من اشاره کرد که این کار را انجام بده. نمی گوید درخواست کرد. احتراماً می گوید اشاره کرد و بر من واجب شد که انجام دهم.

حالا- این صاحب اعظم را توصیف می کند که محقق به درستی بین دو خط تیره این توصیف را نوشته است. العالم العارف العادل، المحقق المدقق، سلطان الوزراء في الآفاق. البته کلمات مبالغه هم دارد و باید داشته باشد. در عبارت العالم العارف العادل، المحقق المدقق، مقام علمی او را گفته است. در سلطان الوزراء في الآفاق مقام دنیایی اش را ذکر کرده. در ادامه می گوید صاحب الرئاسة یعنی هم ریاست علمی هم ریاست دنیایی. هم وزیر علوم بوده هم وزیر آفاق. صاحب الرئاسة یعنی صاحب هر دو ریاست. یعنی هم در مقام علم رئیس بوده و هم در اداره مملکت. آن هم نه رئیسی که نصبش کرده باشند و به خاطر انتصاب رئیس شده باشد؛ بلکه بالاستحقاق. استحقاقش را داشته. استحقاق وزارت و ریاست در علوم را داشته است.

نظام ممالک العالم. سامان دهنده ممالک عالم. نگفته ناظم. نظام گفته تا مبالغه بیشتر شود. مصدر به کار برده نه اسم فاعل چون مصدر مبالغه اش بیشتر است.

صلاح طوائف الامم. اینجا هم همین طور. یعنی رستگارکننده و راه نشان دهنده به تمام طوائف امم نه فقط امت اسلام و طوائفی که در امت اسلام هستند بلکه همه طوائفی که در هر امتی هستند. صلاح طوائف یعنی سازش دهنده و آشتی دهنده و برپا کننده امنیت.

أعدل ولاء المسلمین. ولاء یعنی حاکمان و استانداران.

در آن قسمت که گفت نظام ممالک العام و صلاح طوائف الامم، افعال تفضیل نیاورد. ولی وقتی به جمله بعد رسید، افعال تفضیل آورد و گفت اعدل ولاء مسلمین. ممکن است پرسیده شود چرا آنجا افعال تفضیل نیاورده، اما اینجا قید کرده است.

در پاسخ باید گفت در آنجا که ناظم ممالک العالم را مطرح کرد، خودش تک بود. همین یک نفر داشت ممالک را اداره می کرد. رقیبی نداشت که بخواهند با آن رقیب او را بسنجند. در صلاح طوائف الامم هم همین طور. اما ولاء مسلمین که جمع آورده یکی نبودند. حاکمان که زیر دست ایشان یا کنار ایشان بودند، چند تا بودند. هر قسمتی از این کشور را حاکمی از جانب آن حاکم کل اداره می کرد. بین آنها این اعدل بود. چون در این جمله رقیب برایش وجود داشت، افعال تفضیل آورد. گفت او اعدل بود. در دو جمله قبل رقیبی نداشت. به تنهایی ناظم ممالک عالم و صالح طوائف امم بود. دیگر با کس دیگری سنجیده نمی شد که بگوییم ناظم ترین یا صلح دهنده ترین است.

غیاث الحق و الدنيا و الدین. غیاث یعنی مایستغاث به، پناه.

ممکن است پرسیده شود چرا در غیاث الحق و الدنیا و الدین، هم حق و هم دین را ذکر می کند. مگر حق با دین فرق می کند؟ چرا دو تا می آورد. چرا هم حق را می گوید هم دین را می گوید. دنیا با اینها فرق می کند اما این دو با هم چه فرقی دارند؟

پاسخ این است که حق یعنی حق در باب نظر. اگر مسائل علمی مطرح شود و کسانی نتوانند حق را در این مسائل علمی به دست بیاورند، غیاث و پناهگاه حق اوست. یعنی مسائل علمی را کاملاً می داند و می تواند جواب بدهد. در دین هم اگر مشکلی پیش آمد یا اجرای دین لازم بود، پناه بر طرف کردن مشکلات و اجرای دین هم اوست. پس هم در حق که امر نظری و علمی است، هم در دین که مربوط به اعتقاد و عمل و اخلاق است، باید به او پناه برد و از او کمک گرفت.

محمد بن الصاحب السعید، رشید الحق و الدین. رشید الحق و الدین یعنی نشان دهنده راه هدایت. نشان دهنده راه حق و دین. فضل الله بن ابی الخیر ضاعف الله جلاله و ادام اقباله. جلال یعنی عظمت و بلندی مرتبه و بزرگی قدر. اقبال هم یعنی روی آوردن یا شانس. خیر و برکت هم شاید بتوان معنا کرد.

{اشار} إلیّ بما اقترحوه، و الإقبال علی ما طلبوه. یعنی اشاره کرد به آنچه دوستان و اخوان پیشنهاد کرده بودند. و اشار إلیّ بالاقبال علی ما طلبوه. رو بیاورم به آنچه آنها خواستند.

و حُقَّ عَلَيَّ الامر

یعنی ثابت و واجب شد.

و ضاق مذهب العذر

راه عذر بر من تنگ شد. دیگر نتوانستم از راه عذر وارد شوم. ناچار شدم بپذیرم.

ص: ۲۷

و لزم الامتثال

فرمانبرداری واجب شد.

و إن لم يقتضه الوقت و الحال

ولو وقت و حال من اقتضا نمی کرد و اجازه نمی داد که این کتاب را بنویسم. هم حال بدنی و هم حال روحی. چون قبلا گفت کار سخت است. وقتی سخت است، بر روح انسان هم فشار وارد می کند. هم وقتم اقتضا نمی کرد و اجازه نمی داد و هم حالم. ولی...

فاستخرتُ الله تعالى

از خدا طلب خیر کردم

و سرعت فیه

در شرح شروع کردم در حالی که...

مستمداً من واهب الحول و القوه مدد التوفيق

از خدایی که حول و قوه و توانایی را می بخشد، هم توانایی جسمی را برای نوشتن و هم توانایی روحی را برای فکر کردن و دریافت مطالب استمداد کردم. از او مدد توفیق را استمداد کردم که به من توفیق بدهد.

مستفيضاً من عنده إلهام الحقّ و التحقيق

از او طلب فیض کردم. از جانب او طلب فیض کردم که به من الهام کند. بدون الهام و توفیق او من نمی توانستم کار را انجام دهم و اقدام کنم. از او خواستم و شروع به کار کردم و نوشتم.

متن درس منازل السائرین استاد حشمت پور – پنجشنبه ۳ اردیبهشت ماه ۹۴/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

[م] الحمد لله الواحد القهار

[ش] «الحمد» هو الثناء بالجميل مطلقاً- أي أعمّ من أن يكون للاستحقاق الذاتيّ بالكمال التامّ، أو في مقابله الإحسان و الإنعام-

تفاوت حمد و شکر

درجایی که حمدی انجام می شود شارحین به صراحت، فرق بین حمد و شکر و مدح را ذکر می کنند ولی در این جا شارح

این کار را نکرده، حمد بیان کرده و مطرح نکرده چه فرقی با شکر یا مدح دارد. البته به طور اختصار اشاره به فرق حمد و شکر کرده اما مدح را اصلا مطرح نکرده است.

ص: ۲۸

تعریف حمد

حمد را ما عبارت می گیریم از اظهار کمال محمود. یک کسی را که ما مدحش می کنیم حتما صاحب کمالاتی می باشد و باین حمد کمالات ایشان را اظهار می کنیم. اظهار گاهی بازبان است گاهی با عمل. گاه بازبان اظهار می کنیم می شود حمد و گاه با عمل، کمالش اظهار می کند آن هم حمد می شود. پس حمد یعنی اظهار کمال محمود این در واقع یکی از مصادیق حمد است نه اینکه مصداق منحصری باشد. مصداق دیگری هم برای حمد هست و آن عبارت است از ثناء محمود به خاطر انعام و احسانی که داشت پس حمد گاهی اظهار کمال محمود است گاهی هم ثناء بر محمود به خاطر انعامش

به عبارت بهتر گاهی ثناء بر محمود است به خاطر کمالش، گاهی ثناء بر اوست به خاطر انعامش.

تعریف شکر

در مقابل شکر عبارت است از ثناء بر مشکور فقط به خاطر انعامش. در شکر ما کمال مشکور را در نظر نداریم اگرچه کامل هم باشد. اما در حمد گاهی کمال محمود در نظر ماست و گاهی هم انعام و احسانش در نظر ماست و بر انعام و احسانش ثناء اش می کنیم.

پس حمد ثناء مطلقا. ثناء بر جمیل است مطلقا. مطلقا یعنی چه؟ چه ثنا به خاطر کمال محمود باشد و چه به خاطر انعام او باشد در مقابلش ثناء بر جمیل هست نه به خاطر کمال بلکه به خاطر انعام. توجه کنید با کلمه مطلقا فقط حمد و شکر و بیان کرده ولی فرق حمد و مدح یا شکر و مدح را بیان نکرده و ما وارد این مبحث نمی شویم.

ص: ۲۹

قال - رضی اللہ عنہ الحمد لله الواحد الأحد

قال كلام ملا عبدالرزاق است ملا عبدالرزاق میگوید یعنی قال خواجه عبدالله : الحمد لله الواحد الاحد . واحد و احد از اوصافی است که بعد از الله گفته شده بعدا به شرح آن می پردازیم . فعلا در شرح ابتدائا حمد را بیان می کنیم.

هو الثناء بالجميل مطلقا-

حمد، ستایش کردن شخص است به امر جمیل حالا امر جمیل می خواهد کمال او باشد، می خواهد انعامی باشد که او عطا کرده البته قید بالجميل قید احترازی نیست زیرا ستایش همیشه به جمیل است قید توضیحی است در خود ثناء اخذ شده که ثناء و ستایش به جمیل باشد . مطلقا را خودش معنا می کند.

أى أعمّ من أن يكون للاستحقاق الذاتى به خاطر اینکه آن ذاتی که ما حمدش می کنیم استحقاق داشته چون استحقاق حمد داشته حمدش کردیم و ثناء اش گفتیم.

بالكمال التام، یعنی به سبب کمال تام، بیان استحقاق است چرا این ذات استحقاق ثناء داشته ؟ به خاطر داشتن کمال تام . چون کمال تام داشته و صاحب کمال بوده، ذاتش استحقاق پیدا کرده که ثناء به جمیل بشود، آن وقت اگر ما او را ثناء کردیم چه ثناء عملی چه ثناء لفظی این می شود حمد .

أو فى مقابلة الإحسان و الإنعام یعنی یا این که این ثناء جمیلی که نسبت به او داریم در مقابل احسان و انعامی است که او دارد یعنی مثلا- نسبت به ما کار خیری انجام داده ما او را ستایش به جمیل می کنیم در مقابل آن کار خیر، چه ستایش به خاطر استحقاق باشد و چه به خاطر انعام باشد.

ص: ۳۰

ضمیر فاعلی «خصه» به مصنف برمی گردد و ضمیر مفعولی به حمد.

در اینجا مصنف حمد را به خدا اختصاص داد هم به خاطر این که خداوند استحقاق حمد داشت و هم به خاطر این که احسان به عام داشت. به هردو جهت ایشان حمد را به خدا اختصاص داد.

اختصاصی که ایشان ادعای کند از ل «الله» فهمیده می شود که اصلاً «ل» لام اختصاص است. که حمد اختصاص به خدا داده اما این که این حمد را هم به خاطر استحقاق ذاتی مطرح کرده و هم به خاطر انعام از کجا فهمیده می شود؟

شارح می گوید: مصنف حمد را اختصاص به خدا داده للأمرین معا امرین یعنی هم استحقاق ذاتی و هم انعام به از کجای عبارت فهمیده می شود که ایشان هردو امر در نظر داشته اختصاص دادن امر به خدا از لام اختصاص فهمیده می شود اما اینکه این حمد هم به خاطر استحقاق ذاتی مطرح شده هم به خاطر احسان انعام انجام شده از کجا فهمیده شده؟ می فرماید از اوصافی که به دنبال الحمد لله آمده؟ ایشان دوازده تا صفت آورده شش تاش بیان کمال خداست شش تایش هم بیان احسان خداست از آن اوصافی که ایشان به دنبال الحمد لله آورده معلوم می شود هم نظر به حمد به احسان داشته و هم نظر به حمد در مقابل انعام داشته است.

فخّصه باللّٰه للأمرین معا اختصاص داد حمد را به خدا به خاطر هردو امر باهم یعنی هم به خاطر اینکه خدا استحقاق ذاتی دارد و هم به خاطر احسان و کرمش.

به خاطر اینکه راهنمایی کرده مصنف براینکه حمد للامرین است، راهنمایی کرده به ذکر اوصاف و چون اوصاف ذکر کرده حمد بخاطر این دو نوع صفت به خدانسبت داده شده یکی صفت کمالی یکی هم انعام واحسان.

علی مادلّ علیہ به ما برمیگردد این خیلی خوب معنائمی شود اینطور که من معنا کردم بهتراست یعنی به چه دلیل می گویند مصنف حمد را به هر دو امر اختصاص داد. بخاطر اینکه براین که حمد للامرین است راهنمای کرد به ذکر اوصاف الهی که این حمد بخاطر هر دو امر است چون دو نوع صفت ذکر کرده است.

اختصاص حمد به خدا

حمد مطلقا مخصوص خداست و این مهم است که به آن توجه کنید. ممکن است موجودی پیدا کنید که کمال ذاتی دارد و به خاطر کمال ذاتی استحقاق حمد داشته باشد اما این کمال دراصل مال کیست؟

اصل وجود این انسان مال خداست. کمالش هم به تبع مال خداست یعنی کمال موجودات - تعبیر دقت کنید- ترشیحی از تنزل کمال است چون کمال الهی ترشیحی ندارد مال خودش است به کسی هم داده نمی شود این کمال تنزل داده می شود از آن کمال، ترشیحی به موجودات داده می شود و آنها هم صاحب کمالات میشوند. پس تمام کمالات ملک خداست ما اگر این موجود را بخاطر کمالش ثناء و حمد میکنیم درواقع ثناء ما برمیگردد به خدا زیرا که کمال مال آن است ما در ادعیه می خوانیم لله عواقب الحمد. عواقب حمد مال خداست یعنی این حمد را تعقیب کن من این موجود را بخاطر کمالش حمد کردم اگر تعقیب کنی این کمال را موجود را می بینی این کمال مال خداست. اصل حمد مال خداست ان جاها هم که دیگران حمد می شوند عواقبش هم مال خداست هیچ حمدی را بخاطر استحقاق خودش نمی کنیم همه حمدها در واقع برمی گردد به خدا. یعنی يرجع الیه همه حمدها برمیگردد به خدا این مال کمال بود.

در انعام چی؟ از کجا آورده انعام؟ مال خودش نبوده انعام الهی را گرفته واسطه شده که انعام کند، کسی چیزی نداشته که انعام کند. پس حمد بازهم اختصاص به خدا دارد. پس حمد بازهم اختصاص به خدا دارد.

بنابراین هم حمدی که بخاطر استحقاق ذاتی است و هم حمدی که بخاطر انعام است و هم حمدی که بخاطر هردو باشد اختصاص دارد به خدا. هیچ کس خودش قابلیت و استحقاق حمد ندارد. بله خدا نعمتی در اختیارش گذاشته و او هم واسطه میشود. یا کمالی در اختیارش گذاشته میشود و حمد می شود.

البته ما موظفیم این واسطه ها را حمد کنیم وظیفه مان هست حمد کنیم ولی این واسطه ها را هم حمد کنیم من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق اگر مخلوق شکر نکنیم خالق شکر نکردیم واسطه ها باید مورد حمد و ستایش قرار بگیرند پس خصه روشن شد اختصاص داد این حمد را مصنف به خدا بخاطر هردو امر یعنی اگر عامل استحقاق باشد حمد مختص به خداست و اگر عامل احسان باشد حمد مختص به خداست عامل هردو هم باشد باز حمد مختص خداست.

و «الله» اسم الذات ن حیث هی هی -

درباره اشتقاق و معنای الله اختلاف است که ایشان متعرضش نمی شود اما در مورد اینکه الله اسم ذات است یا اسم جامع صفات است این اختلاف هست که الله اسم ذات است یا الله اسم جامع صفات است نوعا گفته می شود الله اسم است اسم جامع صفات است یعنی الله که گفتیم کانه مختصری از تمام اوصاف گفتیم. عالم و قادر و حی و ... می گویند اسمی است جامع لجميع صفات، نوعا قبول نمی کنند که اسم ذات باشد، علم قرارش نمی دهند میگویند ذات شناخته شده نیست ذات با کمالش شناخته میشود خودش شناخته نمیشود بنابراین کی میخواهد اسم برای ذات تعیین کند کسی که ذات نمی شناسد چگونه می خواهد اسم تعیین کند، می گویند که خود خدا که ذاتش می شناسد خودش باید برای خودش اسم تعریف کند. این هم اشکال می گیرند بالاخره این اسم ما باید بکار ببریم و ماهیچ شناختی از ذات نداریم چگونه می توانیم اسمی را که خدا مشیر بالذاتش قرار داده ما اطلاق کنیم و ان مشارالیه که ذات است بیاوریم پس اسم ذات نیست بلکه اسم جامع صفات است ولی ایشان می گوید اسم ذات است و تصریح می کند ذات بدون این که وجود صفات و عدم صفات اعتبار بشود، یعنی خود ذات ملاحظه می کنیم و اسم الله را بر آن اطلاق می کنیم بدون اینکه صفات در نظر بگیریم بر این ادعا شاهد هم می آورد شاهدش این است که مصنف بعد احد اوصافی مانند واحد، احد و... ذکر کرد و اگر این اسم، جامع صفات بود خودش به تنهایی این اوصاف می رساند احتیاجی به ذکر این اوصاف نبود و چون مصنف این اوصاف را پشت سر الله ذکر کرده و تکراری هم نشده معلوم می شود الله اسم ذات است و این اوصاف باید با کلمات دیگر فهماند، نه بالله فهمانده شود.

البته دلیلی که ایشان می آورد دلیلی است که نشان می دهد مصنف الله اسم ذات گرفته لذا پشتش صفات آورده . نشان نمی دهد الله اسم ذات است.

تازه میخواهم عرض کنم که نشان نمی دهد که مصنف الله را اسم ذات گرفته چون هیچ ایرادی نداره الله که جامع جمیع صفات است ذکر کنیم تا جمالا اشاره کند به کمالات بعد هم کمالاتی که مناسب می بینیم به تفصیل پشت سرش بیاوریم.

در مورد الله ذکر هر صفتی برای ذاکر لذت داره و باعث ابتهاجش می شود . همانطور که در کلام حضرت موسی با خداوند داریم خدایم پرسد این چیست که دست توست ؟

قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَأْرَبٌ أُخْرَى

می توانست بگوید این عصاست ولی می بینید اضافه کرده . أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَأْرَبٌ أُخْرَى گفت این عصای من است که بر آن تکیه می کنم و با آن برای گوسفندانم برگ فرو می تکانم، و حاجتهای دیگر نیز به آن دارم .

سه تا جمله پشت سرش آورده جمله اول میتواندست جواب بده نیازی به بقیه اش نبود در کتب ذکر کردند علت این قضیه این بود که می خواسته با خدا حرف بزند خدا این سوالها را نکرده ولی این داره جواب میدهد که بیشتر با خدا حرف بزنه و بیشتر لذت ببرد.

همچنین ما در وقتی که میخواهیم حمد کنیم خدا را هرچی صفت بیشتری بیاوریم لذت بیشتری عایدمان می شود . البته دارد این که عرض کردم هرچی صفت بیشتر بیاوریم لذت بیشتری آورد با بعضی ادعیه تجربه کنیم.

بعضی دعاها فقط درخواست است اینطور کن انطور کن.

بعضی دعاها فقط تمجید است اوصاف الهی را ذکر میکند و خدا را به بزرگی ذکر میکند.

بعضی دعاهم مرکب است. اگر دقت کرده باشید انسان وقتی دعای تمجیدی می خواند لذت بیشتری می برد. ان دعاهایی که التماس میکند خوشحال است که چیزی می خواهد خدا در اختیارش قرار می دهد ولی وقتی تمجید می کند خوشحال است که با کسی با این همه عظمت دارد حرف می زند و خیلی تاثیرش بیشتر است این نشان می دهد گاه ماتشخیص نمی دهیم اون رامی پسندیدیم ولی در واقع اون دعا پسندیده تراست این نشان می دهد که روح انسان اینطور افریده شده و تمایل بیشتری به تمجید خدا دارد و از این کار لذت می برد.

حالا ممکن است اوصافی که مصنف در اینجا ذکر کرده به این جهت باشد نه چون الله اسم ذات است و صفات احاطه نمی کند ناچاریم صفات را پشت سرش بیاوریم. بلکه با وجود اینکه اسم صفات است و صفات احاطه می کند صفاتی می اوریم تا بتهاج بیشتری نصیبمون بشود.

حال ممکن است سوال شود که اگر اینطور باشد می توانیم همه صد تا صفت و نودونه صفت بیاوریم. چون صفاتی که تعیین شده میگویند نودونه تا است. حالا می توانستیم از اول نودونه صفتش را بیاوریم چرا دوازده تا آوردیم. در جواب میگویند صفت را مناسب همانجا می اورند. لذا آیاتی که شما در قران ملاحظه می کنید اخراش با صفت خدا ختم می شود و این حتما مناسبتی با مضمون ایه دارد که باید این کشف بشود. بعضی تفاسیر سعی دارند ارتباط آیات با هم ملاحظه کنند و ذکر آیات با متن ملاحظه کنند که تفاسیر خوبی هستند ولی کم هستند معلوم می شود وجود دارد این ارتباط.

ماهم در کلماتمان اگر بخواهیم بادقت حرف بزیم صفاتی که میاوریم برای خداوند صفات مناسب بحث مان است ایشان هم صفات مناسب بحث را در اینجا ذکر میکند لذا این اشکال وارد نیست که چرا همه را نگفته است، انهایی را که گفته چون مناسب دیده و لومکنه است خیلی چیزها مناسب باشد ایشان ان هایی که برای بحثش مهم یافته ان هارا آورده است. پس شاید نتوانیم کار مصنف را دلیل بگیریم برای اینکه الله اسم ذات است بر فرض هم که کارش دلیل باشد. و این ثابت نمی کند که واقعا هم الله اسم ذات است پس دلیلی که شارح در اینجا می آورد اگرچه دلیل خوبی است ولی ظاهرا کامل نیست.

و «الله» اسم الذات من حیث هی من حیث هی خودش معنا میکند که محقق هم توی خط تیره ان معنارا نوشته است.

لا باعتبار اَتصافه بالصفات، و لا باعتبار لا اَتصافه بها، بل مطلقا

نه به این اعتبار که متصف بصفات است که بشه بشرط شی - نه به این اعتبار که غیرمتصف به صفات است بشه به شرط لا - بل مطلقا یعنی هیچ قیدی از قیود را ماعتبار نمی کنیم البته اگر چیزی اسم ذات باشد تمام اوصاف می فهماند چون ذات بالاخره صاحب این اوصاف است وقتی ذات می اوریم اوصاف هم می اید تصریحی به اوصاف نیست به تعبیر ایشان پس اوصاف اعتبار نمی شود.

و لذلك وصفه ب «الواحد» و أردفه ب «الأحد» (برای فهم عبارت وسط جمله را حذف می کنیم)

چون این اسم ذات است صفت پشتش ذکر کرده اگر خودش جامع صفات بود صفت لازم نداشت. واحد آورد در ردیف واحد، احد راهم آورد بعد هم بقیه را آورد.

این « آی المنزه عن الشریک دیگر بیان لذلک نیست این میخوهد واحد معنا کند بعد هم این ای المنزه بعدی میخوهد احد معنی کند این لذلک تمام می شود واینطور که خواندیم است وسطش حذف می کنیم بقیه در لذلک دخیل نیست.

توضیح مقام ذات، واحدیت و احدیت

خداوند دارای سه مقام است که عبارتند از :

مقام ذات ، مقام احدیت و مقام واحدیت

درمقام ذات هیچ کس بحث نمی کند به قول خودشان غیب الغیوب است یا غیب الهویه است امکان بحث دران نیست.

واما مقام احدیت دراین مقام تمام اوصاف برای خدا هست معنا ندارد بگوئیم اوصاف نیستند بعدا بوجود می آیند. منتهی درانجا اینطور که گفته شده همه اوصاف باذات یکی هستند جدای ازهم نیستند چون مقام مقام احدیت است و مقام احدیت مقام وساطت است و باتکثر ناسازگار است.

لذا مادراینجا حتی اوصاف را اعتبار نمی کنیم که تکثر هیچ جور پیش نیاید می خواهیم وساطت ذات حفظ بشود، درمقام احدیت اوصاف اعتبار نمی شوند . بلکه اوصاف به ما اینکه اوصاف هستند صرف می شوند یعنی به عنوان صفت برای خدا لحاظ نمی شوند بلکه ذات ان طور است که عالم است نه اینکه به علمی او عالم شود نه اینکه به کمالی کامل شود. ذاتش این چنین است که کامل باشد درمقام ذات همه این اوصاف هستند و همه مندرک در ذاتند و فقط یک حیث ذات موجود است منتهی ذات طوری است که می تواند علم و قدرتش را ظاهر کند. انجا ما نمی گوئیم علم و قدرتی هست ولو همه اینها هست اینها به صورت وصفی و جدای ازهم نیست، یک ذاتی باشد و اوصافی (این نیست) ذاتی باشد و وصف جامع اوصاف (این هم نیست) فقط ذات است. این را به آن میگوئیم مقام احدیت که دراین مقام هیچ یک از اوصاف دیده نمی شوند.

در مقام واحدیت اوصاف مطرحند در احادیثی که در اصول کافی ذکر شده گفته می شود خدا اوصاف را خلق می کند اوصاف و اسماء مخلوق می شوند نه اینکه خداوند خالی از این اسم بوده و این اسم را آفریده و تازه واجد این شرایط میشود بلکه خدا چون ذاتش چنان بوده که عالم بوده برای خودش صفت عالم یا اسم عالم را آفرید نه چون اسم عالم را آفرید با این اسم کامل شد بلکه چون کامل بود این اسم را آفرید .

در اینجا می گوئیم خداوند این موجودات را آفرید آیا به خاطر این آفرینش کامل شد؟ بالاخره یک صفت خالقیت گرفت که قبلا نداشت؟ یا بخاطر این خلق کامل شد؟ یا چون کامل بود خلق کرد؟ خدا چون کامل بود خلق کرد نه چون خلق کرد کامل شد، چون کامل بود این اوصاف برای خودش خلق کرد. این اوصاف داشت منتهی این اوصاف عنوان اسم نداشتند اینجا که مقام واحدیت بود اینها را برای خودش خلق کرد و این تفصیل پیدا شدند.

حالا این تفصیل پیدا شدند دوجور گفته میشود در روایت دارد که با خلق این تفصیل پیدا شد یعنی خدا خلق کرد تا این تفصیل پیدا شد. عرفا میگویند مادر این مقام اعتبار می کنیم اوصاف را یعنی جدا می کنیم منافات ندارد که ما اعتبار کنیم خدا هم خلق کرده باشد. هیچ عیبی ندارد که در مقام واحدیت تفصیل اعتبار بشوند چون خداوند این تفصیل برای خودش خلق کرد این طور نیست که اعتبار من این صفت را برای خدا خلق کرده باشد که اعتبار من این صفت نباشد. خداوند با این خلق خودش برای خودش این اوصاف اعتبار کرده ما هم داریم به اعتبارش توجه می کنیم منافات ندارد قول عرفا با روایات

روایات می گویند خدا اسماء برای خودش خلق کرد . عرفا هم می گویند ما اسماء را اعتبار می کنیم روشن شد که درمقام احدیت اعتباری نیست بلکه نفی اعتبار گفته میشود. اینجا که اعتبار نکنید نفی صفات کنید . کمال الاخلاص له نفی صفاتند کلام امیرالمومنین در نهج البلاغه است. اینجا گفته میشود صفات را از خدا نفی کنید نه اینکه خدا کامل نیست بلکه بگویید اینجا تکثر نیست . این امور ثابت نیستند حیثیت ذات است پس مادر مقام احدیت نه اعتبار نمی کنیم نفی اعتبار نمی کنیم اعتبار نکردن یعنی توجه نکردن نفی اعتبار بالاتر است یعنی می گوییم نیست پس درمقام احدیت نفی اعتبار می کنیم درمقام واحدیت اعتبار . این دوتا روشن است.

اینجا که ما نفی اعتبار می کنیم به لحاظ ذات است و آن جت که اثبات اعتبار داریم به لحاظ اوصاف است.

کلمه واحد و احد در عبارات مصنف آمده در کلمه واحد می گوید اعتبار - در کلمه احد ی گوید لا اعتبار اگر در الله اعتبار باشد الواحد پشت سرش گفته نمی شد اگر لا اعتبار بود الاحد پشت سرش گفته نمی شد چون این دوتا گفته شده معلوم است در الله نه اعتبار است نه لا اعتبار .

شارح از اینجا داره استفاده میکند نه فقط از ذکر اوصاف دوازده گانه از خود واحد و احد تنها داره استفاده میکند . که در واحد اعتبار هست در احد لا اعتبار است در الله باید هیچ کدام نباشد. نه اعتبار نه لا اعتبار تا بتوانیم پشت سرش الواحد ی که درش اعتبار است و الاحدی که درش اعتبار نیست پشت سرش بیاوریم پس معلوم شد شارح داره نه تنها به ذکر واحد واحد استدلال می کند بلکه به واحد واحد به ما اینکه واحد واحد داره استدلال میکند . فقط به صرف صفت بودنشان استدلال نکرده . که واحد صفتی است که درش صفات اعتبار می شود . احد صفتی است که صفت دران نفی اعتبار می شود در الله نباید اعتبار اخذ کرد والا واحد پشت سرش نمی آید و نباید لا اعتبار حذف کرد والا الاحد پشت سرش نمی آید و چون این دوتا پشت سرش آمدند معلوم می شود الله مطلق است . نه دران اعتبار هست نه لا اعتبار.

اینجا می خواهد واحد معنی کند . واحد است یعنی شریک مماثل ندارد باز اینجا قید . قید احترازی نیست . غیرمماثل اصلاً شریک نیست چیزی که مماثل نباشد شریک نیست خداوند از شریک مماثل منزّه است . شریک مماثل یعنی شریکی که خودش خلقش نکرده باشد اگر خدا شریکی برای خودش خلق کند مماثل خدا نیست این مخلوق است مخلوق که باخالق مماثل نیست اصلاً امکان ندارد خدا برای خودش شریک خلق کند یکی از چیزها که ممکن نیست همین است که خلق کند شریکی.

سوال می کنیم آیا می شود خدا کاری نتواند انجام بدهد؟ این قدرت بی نهایت همه کارمیتواند انجام بدهد نمیتواند برای خودش شریک خلق کند چون هر کی را خلق کند بالاخره مخلوق است ولی ما کلمه نمی تواند را بکار نمی بریم میگویم ممکن نیست که خدا برای خودش شریک خلق کند . نتوانستن را نباید به خدانسبت بدهیم . در محالات که امکان انجام نیست نباید بگوییم خدانمی تواند . باید بگوییم نمی شود شریک برای خودش بیافریند اما شریک مماثل به معنا که چیزی برای خودش خلق نکرده یک خدادیگه هم باشد اونهم غیرمخلوق باشد اون هم شدنی نیست این شریک مماثل است . ان چرا نمی شود بخاطر دلایلی که در مبحث توحید آوردیم . این نفی شریکی که خدا خلقش کرده باشد نفی شریک احتیاج به ادله توحید نداره این اصلاً شریک نیست . این شریک مماثل احتیاج به نفی داره اینها هم برهان نمی خواهند مهم شریک مماثل است اون با برهان نفی می شود . خدای متعال مطلقاً نه در صفات و ذات و افعالش شریکی ندارد .

مع جواز اعتبار الكثره الاعتباريّه فيه بحسب صفاته؛ و أردفه ب «الأحد» أي المنزّه عن اعتبار التعدّد و التكثر فيه بحسب ذاته.

در واحد این خصوصیت هست جواز اعتبار و در کلام بعد می گوید أردفه ب «الأحد» أي المنزّه عن اعتبار التعدّد در واحد می گوید جواز اعتبار در احد می گوید منزّه از اعتبار است این دو تا مقابل هم هستند چون وقتی میخواهد واحد معنا کند و بعد هم که میخواهد احد معنا کند باید طوری معنا کند که مایز و بین این دو معلوم بشود یعنی فرق بین این دو معنا معلوم بشود. فرق را اینطور معنا می کند چه در واحد جواز اعتبار هست و در احد تنزه از اعتبار است اینجا اعتبار است اینجا نفی اعتبار.

واحد یعنی منزّه از شریک مماثل ولی با این قید، واحد فقط به معنای منزّه از شریک مماثل نیست به این معناست به ضمیمه این قید که جایز است اعتبار کثرت اعتباریه در خداوند اما این اعتبار به حسب صفاتی است که اگر ذاتش ملاحظه کنید چیزی اعتبار نمی کنید اما اگر صفاتش اعتبار می کنید کثرت را در آن درست می کنید ان هم کثرت اعتباری نه کثرت واقعی چون علم خدا در آنجا عین قدرتش است کثرت ندارد. واقعا کثرت ندارد اعتبارا کثرت دارد یعنی این صفت به ما اینکه کاشف از بیرون است به آن میگویید علم، به ما اینکه موجد بیرون است به آن میگویید قدرت یعنی دوتانست با اعتبار و بالحاظ دو تا می شود. لحاظ کنید کاشفیتش را میشود علم، لحاظ کنید موجودیتش را میشود قدرت. یکی است ولی با دو تا اعتبار دو تا میشود. پس فرق در مقام واحدیت هم اگر تفاوت هست تفاوت اعتباری است تفاوت واقعی نیست چون صفات عین هم هستند با اعتبار ما مختلف دیده می شوند ولی اعتباری هم هست که باطل هم نیست یعنی واقعا این صفت کاشفیت دارد و واقعا هم این صفت موجودیت دارد. هر دو را دارد. و ما به اعتبار این میگوییم به آن عالم به اعتبار این به آن میگوییم قادر. مع جواز اعتبار الكثره الاعتباريّه فيه اجازه داریم کثرت را به آن اعتبار کنیم کثرت را هم اعتبار می کنیم کثرت اعتباریه کثرت واقعی نیست و این کثرت را هم که اعتبار می کنیم به حسب صفاتش است نه به حسب ذاتش. به حسب ذات هم کثرت حق نداریم اعتبار کنیم.

و أردفه ب «الأحد» این عطف بر وصف بالواحد است ای المنزه عن اعتبار التعدد و التکثر فیہ بحسب ذاته. حتی اعتبار تعدد و تکثر نمی توانیم بکنیم ولی برحسب ذاته پس احد به معنای ذاتی است که بی شریک است ولی در آن تعدد و کثرت اعتبار هم نمی شود اما واحد یعنی بی شریک و میشود در او اعتبار کرد تمایز به این است هر دو به معنی بی شریک است در یکی اعتبار کثرت جایز است در دیگری نیست. گاهی واحد واحد را برهم اطلاق می کنند احد یعنی بسیط که جزء ندارد واحد یعنی شریک که دو ندارد. گاهی از اوقات هم یکی را به جای دیگر استفاده می کنیم.

و الوصفان سلبيان لا زمان ذاتيان له

این دو وصف هر دو وصف سلبی هستند خیلی از اوصافی که برای خدا بکار می بریم اوصاف سلبی هستند و ظاهر ثبوتی دارند. مثلاً خدا غنی است صفت سلبی است صفت ثبوتی نیست لذا در فارسی هم سلبی معنا می کنیم یعنی بی نیاز معنا می کنیم یعنی نیاز ندارد محتاج نیست این صفت سلبی است احد و واحد هم همینطورند، احد یعنی جزء ندارد واحد یعنی شریک ندارد هر دو ندارد است صفت سلبيه است اگرچه ظاهرش ثبوتی است داریم احديت اثبات می کنیم ولی باطنش سلبی است یعنی داریم جزء نفی می کنیم یا داریم شریک نفی می کنیم پس هر دو سلبی است.

لازمان ذاتيان له دو صفت لازم هست لازمان یعنی جی؟ لازم دو جور معنا می شود یکی خارج از ذات، یکی غیر منفک از ذات.

ص: ۴۲

اینکه این دو صفت لازم ذات است غیرمنفکند شکی دران نیست هیچ وقت احدیت و واحدیت نمی شود از خدا سلب کرد درمقطعی برای او شریک اثبات کرد انفکاک از خدا ندارند ولی لازمان است گاهی گفته میشود این صفت عین است گاهی گفته می شود لازم. لازم ذات هم می شود گفت چون درمقام واحدیت است. درمقام واحدیت صفات را ازهم جدا می کنیم و از مقام ذات بیرون آمدیم درست است احد اشاره دارد به مقام احدیت اینجا صفت است درمقام واحدیت است که خدا را به واحدیت متصل می کنیم. پس احدیت و واحدیت دو تاصفت است درمقام واحدیت و درمقام واحدیت یا اعتبار دخیل است چنانچه عرفا می گویند یا خلق دخیل است چنانچه روایت می گوید پس این اوصاف می شوند مخلوق بنابر روایات و می شوند اعتبارات بنابر سخن عرفا.

ذاتیان له ذاتی به چه معناست ذاتی جزء ذات است منسوب الی الذات ی است عنی جزء ذات، خدا که جزء ندارد صفاتش که جزء نیستند یا عین ذاتند در اعتباری یا خارج از ذاتند در اعتباری دیگر هیچ کدام جزء نیستند در حالی که ذاتی جزء است.

صفت بعدی رانگاه کنید بعد از قیوم والصمد می گوید (ص ۸۹): هما صفتان له بالنسبه الی الخلق، بالنسبه الی الخلق در اینجا، ذاتیان اینجا را تصویر می کند یعنی قیوم و صمد صفاتی هستند بالنسبه الی الخلق ولی احد و واحد صفاتی هستند ذاتی یعنی نسبت به خلق نه. پس ذاتی به معنای که جزء ذات هست نیست. ذاتی به این معناست که در اینجا یعنی بالنسبه الی الخلق نیست چه خلقی باشد چه نباشد خدا احد است و واحد اما قیوم هست یعنی اقامه کننده خلق است برپا دارنده خلق است می بینید که این صفت بالنسبه الی الخلق است.

صمد است یعنی برآورنده حاجات دیگران و معلوم می شود که دیگران را اینجا اعتبار می کنیم . در صمد و در قیوم، دیگر اعتبار میشود در احد و واحد نیازی نیست احدی وجود داشته باشد اینها ذاتی هستند برای خدا یعنی بالنسبه الی شیء ثابت نمی شوند بلکه مطلقا برای خدا هستند لذا پشت سرش می گوئیم من غیر اعتبار الغير این اعتبار الغير تفسیر ذاتی است . چرا می گوئیم من غیر اعتبار الغير؟ ایشان می گویند در احد بالاتراز این که گفتیم من غیر اعتبار یعنی اعتبار نکن در احد گفتیم نفی اعتبار است . نه فقط اعتبار نکردن است . یعنی توجه نکردن است بلکه نفی میکنیم میگوئیم نیست در واحد میگوئیم هست . در یک جا توجه نمی کنیم در یک جا می گوئیم نیست در احد میگوئیم نیست بالاتراز اعتبار نکردن است نمیگوئیم توجه نمی کنیم می گوئیم اصلا نیست . پس بطوری می توانید صفت احد با اعتبار غیر همراه کنید که بشود نسبت الی الغير . با اعتبار غیر همراه نمی شود پس اعتبار غیر نیست ذاتی است در احد روشن تر بود لذا ایشان احد را می گویند. فَإِنَّ الْأَحَدِيَّةَ نَفْيُ اعْتِبَارِ الْغَيْرِ مَعَ احْدِيَّةِ اَيْنَ اسْتِ اسْتِ كِه بَا خِدا غَيْرِ رَا نَفْيِ كُنَيْدِ نِه اعْتِبَارِ كُنَيْدِ نَفْيِ كُنَيْدِ اعْتِبَارِ رَا حَتَّى صِفَاتِ رَا هَمْ، بَا يِدِ دَر مَقَامِ احْدِيَّةِ نَفْيِ كُنَيْدِ پَس چطور احديت صفت ذاتی نباشد با اینکه درش اعتبار می شود غیر را ملاحظه نکنی حتی اگر ان غیر صفت خدا باشد.

حتی الصفات التي هي اعتبارات و نسب لا وجود لها في الخارج.

حتی صفات یعنی نفی می کنید اعتبار غیر را که حتی صفت باشد . صفتی که اعتبارات و نسبی که وجود خارجی ندارند وجود اعتباری دارند یعنی در خارج شما برای خدا نمی توانید علم و قدرتی قایل بشوید چون علم و قدرت یکی است همه اشان عین ذات است این با اعتبار و لحاظ شما درست می شود . شما لحاظ می کنید کشف میگویید علم ایجاد راهم می گوید قدرت.

كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام «و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه» (۱)

امیرالمومنین علی علیه السلام می فرماید : امام می شمردند توحید و... را تا میرسند به اخلاص و میگویند اخلاص کامل نسبت به خدا این است که صفات را از آن نفی کنیم یعنی بگوئیم صفات به ما هو صفات ندارد یعنی صفات زاید را ندارد اینجا فقط حیثیت ذات است و بسیط است هیچ تکثری در آن نیست اگر تکثر هست با اعتبار ما تکثر است ما داریم انچنان لحاظ می کنیم . قادر است و هكذا.... کمال اخلاص مربوط می شود به مقام احدیت صفات به ما هو صفات ندارد نه اینکه کمال ندارد. معتزله از این کلام امام نفی صفات کردند گفتند اصلا خداوند صفت ندارد . خدا اصلا عالم نیست ولی کاری می کند مانند کسی که عالم است . خداوند قادر نیست ولی کاری میکند مانند شخص قادر اینها معروف شدند به نیابت . یعنی خداوند علم ندارد بلکه چیزی را می توانیم جانشین علم کنیم دارد.

ص: ۴۵

۱- نهج الیلاغه، ن الحسنون، ص ۲۷، خطبه اول.

علی ای حال معتزله قایل شدند به نفی صفات و از این کلام استفاده کردند. و می گویند امام می گوید نفی صفات و این را شاهد قرار دادند .

شیعه می گوید مراد این است که بگوید صفات عین ذاتند. نفی صفات کن یعنی صفات را آنچه که هست، حیثیت ذات است صفتی در کار نیست اگرچه با اعتبار، این صفات درست می شود شیعه اینطور می گوید نه این که صفت را نفی کن صفت را به ماهو صفت نفی کن . اما ظاهرامی توانیم بگوییم معتزله در مقابل شیعه است چون اینها قول شیعه را قبول ندارند .

جمع بندی :

مصنف حمد کرد و حمد را اختصاص به خدا داد حمدش هم به خاطر این بود که خداوند ذاتا استحقاق حمد دارد بخاطر داشتن کمال هم به خاطر این بود که انعام کرده به ما جهت اینکه گفتیم از عبارت مصنف در میاوریم که هر دو امر منشا حمدش بوده گفتیم اوصافی ذکر می کنیم شش صفت مربوط به کمال خداست و شش صفت مربوط به انعام خداست.

بعد الله اسم ذات گرفتیم خالی از هر دو اعتبار یعنی هم اعتبار وجود وهم اعتبار عدم یعنی هم اعتبار هم نفی اعتبار که در واحد هم اعتبار بود هم نفی اعتبار . اینهار توضیح دادیم وبعد اثبات کردیم این دو تا وصف سلبی و ذاتی اند چه اعتبار غیر شود چه نشود خدا هم احد است هم واحد برخلاف بعضی اوصاف دیگر که باید غیر را اعتبار کنیم تا بتوانیم ان صفت را به خدا نسبت بدهیم مثل قیوم و صمد.

ص: ۴۶

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه کتاب/ شرح خطبه کتاب/ توضیح قیوم و صمد

الْقَيُّومُ الصَّمَدُ هُمَا صِفَتَانِ لَهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْخَلْقِ، فَإِنَّ «الْقَيُّومَ» هُوَ الْمَقْوَمُ لِكُلِّ مَا سِوَاهُ بِإِقَامَتِهِ بِالْوَجُودِ، حَتَّى يَقُومَ بِهِ مَوْجُودًا

بعد از اینکه حمد خدا را ذکر کردند شش تا صفت برای الله می آورند که این شش صفت حکایت کند از این که خداوند استحقاق ذاتی دارد و به خاطر اینکه ذاتا کامل است حمد می شود . گفتیم که شش تا صفت دیگر می آورند تا بفهماند که خداوند به خاطر انعامی که به انسانها داشته، استحقاق حمد داشته هم به خاطر کمال هم به خاطر انعامی که نسبت به بشر دارد .

دو صفت از این صفات شش گانه اولیه را خواندیم . دو صفت دیگر را می خوانیم . (قیوم و صمد)

تعریف قیوم

قیوم صفتی است هم نسبی و هم نفسی چون به معنای «القائم بذاته و المقوم لغيره» است، وقتی معنایش می کنیم در معنا دو جمله می آوریم یک «القائم بذاته» که صفت نفسی است، او را نسبت به چیزی نمیدهیم و دیگری «المقوم لغيره» که او را نسبت به غیر می دهیم و برایش مقوم بودن ذکر می کنیم به این جهت گفته میشود که این صفت جامع بین نفسیت و نسبیت است در اینجا شارح فقط معنای نسبی این عبارت را نقل می کند، معنای نفسی را نمی گوید.

می فرماید: صفتی است نسبت به خلق زیرا قیوم به معنای مقوم اشیاء است . خداوند با وجودی که به اشیاء عطا می کند، اشیاء را تقویم می کند.

ص: ۴۷

منظور از اشیاء و تعینات

اشیاء یعنی ماهیات یعنی تعینات . تعینات وجود خارجی ندارند وجود ذهنی دارند و در قبل از خلق وجود عینی عندالله دارند که به آنها می گوئیم اعیان ثابته یعنی تعیناتی که در عالم علم اله ثابت است . در فلسفه تعبیر می کنیم به ماهیات در عرفان تعبیر می کنیم به اعیان ثابته . اینها وجود خارجی ندارند بلکه وجود علمی دارند عندالله و بعد هم وجود ذهنی دارند عندالله .

خداوند با افاضه وجود خارجی این اعیان را موجود می کند به وجود خارجی و در خارج این اعیان موجود می شود یعنی ماهیات موجود می شود اما در واقع وجود مال خودشان نیست وجودی است که به آنها عطا می شود، اگرچه در خارج هستند ولی نه این که وجود دارند بلکه مجاورشان وجود دارد این را من بارها مثال زدم مثل نوری که در شیشه تاریک می تابد، شیشه روشن نمی شود خود آن نور روشن است که از شیشه نفوذ می کند یعنی می شود گفت شیشه روشن است و اراده کرد که مجاور شیشه یعنی آن نور روشن است . در اینجا هم می گوئیم ماهیت موجود است ولی اراده می کنیم مجاور ماهیت

موجود بشود . درخارج این ماهیت هست منتهی هستی مال خودش نیست هستی مال مجاورش که عبارت است از وجود است می باشد . پس اعیان ثابته یا ماهیات درخارج به برکت آن فیض الهی که عبارت از وجود است موجود می شوند والا وجود ندارند، خداوند با افاضه این وجود، به آنها قوام می دهد تا آنها بی که درخارج چیزی نبودند قوام پیداکنند و چیزی بشوند . حالا در مورد انسان (لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا) (۱) بعد با عطای وجود، مذکور میشود و موجود می شود، وجودش موجود می شود اما درعین حال این وجود متعین است به تعین انسانی، اگر این وجود نبود این تعینات نبود، این تعین در همان عالم اعیان ثابته یعنی در عالم علم الهی امد، به برکت آن وجودی که خدا به او می دهد اینجا می آید و قوام پیدامی کند پس خداوند مقوم اشیاء است با اعطاء وجود. بعد از آنکه وجود به آنها عطا شد و تقوم یافتند در جهان خارج موجود می شوند به این مناسبت به خدا گفته میشود مقوم.

ص: ۴۸

مقوم صفتی است برای خدا که اضافی است یعنی نسبت به خلق این صفت را به خدای دهیم، این صفت درعین نسبی بودن و اضافی بودن، نفسی هم هست چون مقوم را به معنی القائم بنفسه هم گرفته اند. یعنی خدا قائم به نفسه هست و قیوم و اما نسبت به خلق هم قیومیت دارد به این بیان که گفتیم خلق را اقامه می کند به توسط عطای وجود اما همانطور که قبلا گفتیم این چنین نیست که خداوند به هر جزیی از موجودات خارجی و وجود عطا کند بلکه خداوند یک وجود را در ازل افاضه کرده و الان تعینات را با آن وجود متحد می کند نه وجود افاضه می کند. وجود افاضه شده از ازل تا ابد را هم پر کرده، هر تعینی که بعدا بیاید با این وجود متحد می شود و موجود می شود. مافکرمی کنیم وجود الان افاضه شده درحالی که وجود از ازل افاضه شده است و این تعیناتند که با آن وجود افاضه شده متحد می شوند و یک موجود متعین درجهان ظاهر می شود این بیان اینهاست.

وجود علمی و ذهنی تعینات

تعینات علاوه بر وجود علمی که عندالله دارند. وجود ذهنی هم دارند یعنی انسان درخارج وجود خارجی ندارد، آن مجاورش وجود خارجی دارد و به برکت همان وجود هست که این تعین درخارج هم هست منتهی هستی اش به معنای این است که مجاورش هست. درست مثل نوری که عرض کردم به شیشه می خورد شیشه را روشن می کند. شیشه روشن نیست آن نوری که عبور کرده روشن است و باعث روشنایی است. آن نور را رها کنید شیشه تاریک میشود. وجودش اصلا تعینی نیست منتهی اسناد وجود به این تعین مجازاست همانطور که اسناد روشنی به شیشه مجازاست ولی همین الان که درخارج ماهیت به این صورت هست در ذهن ما مستقلا هست. به وجود ذهنی واقعا موجود است به وجود خارجی مجازا موجود است ولی به وجود ذهنی واقعا موجود است. شما ماهیت انسان را در ذهنتان تصور می کنید و این ماهیت واقعا در ذهنتان موجود می شود لذا گفته می شود که ماهیات وجود ذهنی دارند، وجود عینی دارند یعنی به نحو استقلال وجود عینی دارند ولی به نحو متحد باوجود خارجی، خارج هم هستند. نمی گوییم وجود خارجی، دارند ممکن است گاهی بگوییم وجود خارجی دارند ولی تسامح می کنیم وجود خارجی یعنی وجود مجاورشان ولی در ذهن مستقلا موجودند، وجود ذهنی دارند ولی وجود خارجی شان مجازاست. نمی خواهیم مثل بعضی ها بگوییم ماهیت درخارج باطل است این اشتباه است، ماهیت درخارج هست تعین است این وجود درخارج حقیقتا تعین دارد این طور نیست که خیال کنیم تعین دارد تنها وجودی که تعین ندارد و مطلق است وجود خداست و آن هم ماهیت ندارد. بقیه از عقل تا هیولا همه شان ماهیت است. پس تعین درخارج هست ولی وجود مال این تعین نیست اگر این وجود را بگیریم تعین از بین می رود. اما همین تعین در ذهن می آید و موجود ذهنی است لذا گفته می شود ماهیات موجوداند فی الذهن. این نه به آن معناست که درخارج باطل است بلکه به آن معناست که درخارج به آن نحوه موجودند که وجود مال خودشان نیست اما در ذهن مال خودشان است.

الان در همین صفحه که هستیم در مورد ماهیات می گوید: «لیس الا صوره فی العلم و نقش خیالیا» (۱) این انکار وجود خارجی ماهیت نیست انکار وجود حقیقی خارجی برای ماهیت نیست نه انکار وجود حقیقی برای ماهیت است و وجود علمی حقیقی را برای ماهیت ثابت می کند اینکه می گویند ماهیات نقش خیالی اند یا ثانیه ما پراه الاحولند اینها همه درست است یعنی در خارج نمی خواهند بگویند هیچی نیست میخواهند بگویند وقتی وجود دیدیم ماهیت را می بینیم و این ماهیت موجود نیست، آن وجود موجود است و چون متعین است تعین راهم می بینیم تعین قطع وجود است، آن طور که می توانست ادامه پیدا کند، با این وجود قطع شده، در خارج وجود منقطع داریم وجود مطلق نداریم اگر وجود تشبیه کنیم به یک امر مادی مثلا یک صفحه کاغذ می گوئیم این کاغذ اینجا تمام می شود اما تمامیتش در خارج نیست، آنچه شما دارید کاغذ است و محدود است آن حدش را نمی گوئیم در خارج است ولی بالاخره کاغذ هست و حد دارد، حدش مستقل کنید، در ذهنتان می آید و خواهیم کنار کاغذ قرار بدهیم چیزی غیر کاغذ نیست خود کاغذ است. توجه کنید با این تشبیهات عرض می کنم کاملا روشن می شود که اعتبارات ماهیت یعنی چی و اصالت وجود یعنی چی. بسیاری از کسانی که من با آنها صحبت می کنم اعتبار ماهیت را طور دیگر معنا می کنند، می گویند ماهیت در خارج هیچ هست و پوچ هست یعنی باطل محض است هیچی در خارج نداریم و من می گویم اگر اینطور باشد همه موجودات مطلق میشوند و می شوند خدا. این غلط است فقط یک موجود مطلق داریم بقیه همه محدودند نمی توانیم بگوئیم محدودیت نداریم باید بگوئیم محدودیت موجود نیست آن کاغذ موجود است نه محدودیتش ولی کاغذ کاغذ محدود است. محدودیتش موجود نیست و فقط در ذهن شما موجود است.

ص: ۵۰

با این بیان معلوم شد که اگر افاضه الهی نبود از این تعینات یا به تعبیر دیگر از این اشیاء خبری نبود با وجود اینکه خدا افاضه می کند اشیاء موجود می شود به همان نحو که گفتیم در قیامت که همه موجودات نابود می شوند معنی این نیست که وجود نابود می شود وجود که وجه الله نامیده می شود نابود نمی شود خدای ماند و وجه اش و فقط تعینات ما از بین می رود.

در صور بعدی که مردم زنده می شوند در واقع تعینات پخش میشود صور اول می گویند جمع تعینات جمع میکند صور دوم می گویند نشر که تعینات پخش میشود. این تعیناتند که می روند و می آیند وجود که از ازل خدا افاضه کرده همچنان هست. این معنای قیوم بود.

توضیح عبارت

الْقَيُّومُ الصَّمَدُ هُمَا صِفَتَانِ لَهُ أَمَا لِلَّهِ أَمَا بِنِسْبَةِ إِلَى الْخَلْقِ

درص ۸۸ سه خط به آخر واحد واحد که توضیح دادیم.

گفتیم ذاتیان له آن جا این دو وصف را ذاتی گرفتیم برای خداوند یعنی صفت نفسی گرفتیم نه صفت اضافی اینجا می گویم هما صفتان له بالنسبه إلى الخلق یعنی این دو تا صفت نسبی و اضافی اند آن دو تا صفت نفسی و ذاتی بودند. فَإِنَّ «الْقَيُّومَ» هُوَ الْمَقْوَمُ لِكُلِّ مَا سِوَاهُ (این دلیل بر اضافی بودن است دلیل بر نسبی بودن است). چطوری ما سواه را تقویم می کند یا قامته بالوجود، ضمیر اقامته که ضمیر مفعولی است به کل ما سواه برمی گردد به خدا بر نمی گردد. خدا اقامه می کند کل ما سواه به توسط وجود. وجود از شون بگیرد نابود می شوند حتی یقوم به موجودا ضمیر یقوم است بر می گردد ضمیر به به وجود. خدا اینهارا اقامه می کند تا به توسط وجود قیام کنند به عنوان یک موجود. با آن عمود برپا بشود ان عمود را بکشیم خیمه شی می آید پایین و دیگر خبری ازش نیست و إلا اگر افاضه وجود نبود. کان عدما محضاً- فهو وصف له باعتبار وجود الكل به. هو یعنی قیوم وصف له وصف خداست که کل ما سواه وجود دارند به خدا چون همه به خدا وجود دارند و خدا همه را اقامه می کند به این جهت می گویند قیوم، نگفتند مقیم چون اقامه کننده را میشود گفت مقیم. به خدا مقیم نگفته اند بلکه صیغه مبالغه بکار برده اند چون همه اشیاء را اقامه می کند، اقامه کننده است نسبت به همه اشیاء است، لذا قیوم است، مقیم هم هست اما قیوم رساتر از مقیم است.

ص: ۵۱

مقیم باشد مبالغه را می آورد. مقیم یعنی اقامه کننده، قیوم هم یعنی اقامه کننده اما مقیم با اقامه کمی فرق میکند قیوم اقامه موجودات کثیر را می طلبد و موجودات کثیر را خداوند اقامه می کند. یعنی بی نهایت موجود.

معنای بی نهایت در مانحن فیه

این بی نهایت که عرض می کنم بی نهایت واقعی است نه بی نهایت به حساب شماره چون عرض شده که بی نهایت دومعنا دارد یکی بی نهایت واقعا. یکی بی نهایت عندنا. مثلا وقتی گفته میشود عقول بی نهایتند یعنی ما نمی توانیم شمارش کنیم ولی وقتی می گوئیم خلاق بی نهایتند یعنی اصلا قابل شمارش نیستند هیچ ممکن نیست حتی ملکی که برای شمردن خلق می شود که خداوند دیگر تمام توانایی شمردن را به او می دهد ممکن نیست حتی این ملک خلاق را بشمارد این بی نهایت واقعی است و اصلا قابل شمارش نیست و خلاق بی نهایتند چه بر مبنای مشاء چه بر مبنای صدررا چه به صراحت اخبار، فقط بر مبنای متکلمان که مطلب را درست نفهمیده اند خلاق را متناهی می دانند.

توضیح مبنای مشاء

بر مبنای مشاء می گویند از ازل موجودات خلق میشوند تا ابد حتی آنها حضرت ادم را کنایه از یک چیزی می دانند والا موجودی در آن وسطها افریده شده باشد قبول ندارند همه موجودات از ازل افریده می شوند تک تکشان نه. نوعشان اما شخص انسان حادث است قدیم نیست موجودات از ازل شروع می شوند تا ابد بی نهایتند بی نهایت واقعی.

ص: ۵۲

صدر نسبت به مشاء قوی تر حرف می زند معتقد به حدوث افعال است قایل به قدم نیست می گوید عوالم همه شان حادثند این عالم اول دارد اخر دارد يك زمان خدا خلقش کرده يك زمان هم جمع کرده اما قبل عالم ما خدا عالم داشته بعد عالم ما هم عالم دارد بعدش هم عالم دارد... یعنی همین عالم، امثال همین عالم خلق، همین عالم ماده از ازل تا ابد تکرار می شود، مشاء میگوید افراد تکرار می شود او میگوید عالم تکرار می شود خیلی بالا-تر از مشاء است. بنابراین ایشان عوالم نامتناهی است، نامتناهی واقعی تا چه برسد به خلایقی که در عالم است آنها که نامتناهی اندر نامتناهی هستند.

توضیح روایات در این زمینه

روایات قول صدر را تایید می کنند در بحار چندین روایت داریم از امام سوال میکنند قبل از عالم ما چه بود می گویند قبل از عالم شما الف الف عالم بود و قبل از ادم شما الف الف ادم بود این الف الف هم نه یعنی يك میلیون این یعنی خیلی زیاد بعد هم میگوید وانتم فی آخره تلك العوالم نمی گوید انتم فی اخر العوالم - آن عوالم قبلی حساب کنید شما اخرش هستید اخر ان عوالمید یعنی بعد شما هم عوالمی هست فعلا- در آن عوالم اخری هستید. روایات ندیدند اینجا بعضی به کلمه تلك توجه نکردند معتقدند این عالم اخری است ولی این تلك نشان میدهد در عوالم قبلی شما اخری هستید دلیلی ندارد خدا فیضش قطع کند فیض تا ابد ادامه دارد.

متکلمین این عقیده را ندارند خدا هیچ خلقی نکرده بود بعدا اراده کرد وخلق کرد بعد این خلق قیامتش برپا شد دیگر هم چیزی خلق نمی کند همین خلق را در قیامت اداره می کند . درحالیکه ما معتقدیم ربوبیت دنیوی اش ربوبیت اخروی می شود درحالیکه ما معتقدیم ربوبیت دنیوی اش از ازل هست تا ابد، ربوبیت اخرویش اش هم همینطور از ازل هست تا ابد بی نهایت موجود داریم بی نهایت عالم داریم بی نهایت موجود دارد اداره میشود .

این حرف صدراست که روایت هم تاکید می کند. حرف متکلمین بنظر می رسد حرف کوتاهی است ونمی شود تاییدش کرد ودرست از روایات استفاده نکرده اند البته سعی اشان براین است که درست استفاده کنند.

در هر صورت بی نهایت موجود خدا اقامه می کند وقیوم است با صیغه مبالغه بنظر می رسد صیغه مبالغه هم کم داریم ونمیتواند بیان کند که خداوند چه نوع قیومی است . دیگر بقیه اش خودمان باید اضافه کنیم یعنی نقص لفظ را باید معنا جبران کند ما الان معنای با آن عظمت در قالب محدود که لفظ است بیان کردیم جانمی شود ولی جایش دادیم.

جمع بندی معنای قیوم

ما قیوم در حدی که ایشان معنا کرد توضیح دادیم . کتب دیگر هم اسماء الهی معنا کردند شرح اسماء مرحوم حاجی سبزواری هم این اسماء را توضیح داده است و در جلد سه مطالب عالیه فخر رازی پنجاه اسم معنا کرده و خوب معنا کرده با عبارات روان . کتب زیادی داریم شاید بتوانیم واضح ترینش مطالب عالیه فخر رازی است .

اما صمد را دو معنا می کنیم .

معنای اول صمد

یکی صمد یعنی مقصود، خدا صمد است یعنی مقصود است همه موجودات او را قصد می کنند نه قصد ارادی، قصد تکوینی چون همه موجودات عدم ذاتی دارند یعنی ذاتشان مقتضی وجود نیست چون عدم ذاتی دارند تقاضای وجود دارند احتیاج به موجد دارند و به خاطر احتیاج، آن محتاج الیه را قصد می کنند پس همه موجودات مقصودشان خداست صمد هم به معنای مقصود است.

علت اینکه خدا مقصود است، احتیاج موجودات است، احتیاج تکوینی و احتیاج ذاتی (این یک معنا برای صمد)

معنای دوم صمد

معنای دوم صمد به معنای غنی باشد یعنی به قول خودشان آن که خالی نیست که به اندازه خلاء اش کم داشته باشد وقتی می گوئیم خدا جوف ندارد خدا شکم ندارد جوف یعنی تو خالی . تو خالی یعنی این قسمت ندارد ناقص است برای خدا ناداری نیست هر چه کمال است خدا او را دارد . هرگز از این کمال خالی نیست و در نتیجه جوف داشته باشد پس صمد یعنی کمالاتش ذره ای نقطه ای خلاء ندارد که بگوئیم این کمال برای خدا کم است .

توضیح بیشتر

هر کمالی شما ملاحظه کنید چه کمال وجود باشد خدا آن کمال را دارد . در حد بی نهایت دارد و گفته می شود بی نهایت جا برای غیر نمی گذارد درست هم هست بنابراین کمالات ما را هم باید خدا داشته باشد و اگر کمالات ما را نداشته باشد به همین مقدار خالی است چون تا یک حدی دامنه کمال اله آمده بعدش دیگر نیامده است، اگر بگوئیم خدا کمالات ما را ندارد لازمه اش این است خدا کمالش تا یک حدی بیاید و مازاد آن حد نتواند بیاید، مازاد آن حد، کمالات ماست و این درست نیست که بگوئیم خدا کمالش محدود است و تا یک حدی می آید و از آن تجاوز نمی کند بنابراین باید بگوئیم خدا هم کمالات ما را دارد.

این حرف حرف باطلی است ولو رایج است. خیلی از کسانی که میخواهند به خدا احترام بگذارند این چنین میگویند و اگر ما بگوییم خدا کمالات ما را ندارند فکرمی کنند به خدا توهین کردیم درحالیکه خودشان اشتباه می کنند کمالات ما تنزل کمال خداست یک کمی دقیق تر حرف بزیم کمالات ما ترشح تنزل کمال خداست. خدا صاحب کمالات ماهست اما کمالات ما را ندارد کمالات ما کمال محدود و محتاج است اگر خدا بخواهد اینها را داشته باشد صفت محدودیت و محتاجیت برای صفت کمالش درست میشود و چون کمالش عین ذاتش است صفت محدودیت و محتاجیت برای ذاتش درست میشود. خدا مالک کمالات ماست نه واجد. مگر اینکه واجد به معنای مالکیت باشد. کمال خدا یعنی کمال مناسب بی نهایت است کمالی که اصل کمال است آن بی نهایت است اینها که ترشح کمال است تنزل کمال است اصلش را خدا بی نهایت دارد ولی مالک اینها هم هست کمالات ما را خدا دارد به این معنا که حقیقتش دارد و مطلقش و متعین اش را دارد دیگر این رابه خدا نسبت نمی دهیم خدا بصیر است ما هم بصیریم. ما بصیر به جارحه هستیم ولی خدا بصیر به این چنین نیست. این طور بصر محدود برای خدا نیست ولی بصر برای خدا هست نه بصری که ما داریم. مثلا فرض کنید که خداوند عالم است ولی علم من چه قدر همراه جهل است محدود است خیلی جاها اصلا ادامه داده نشده انجا هم که وارد شده با خیلی از محدودیت ها وارد شده این علم میخواهی برای خدا ثابت کنی این که نقص است؟ علم متعین به این تعینات با عدم های فراوانی همراه است چطور می خواهیم برای خدا ثابت کنیم، علم خدا در شان خودش است و بی نهایت است. ترشح علم خدا غلط است نمی توانیم بگوییم علم ما ترشحی از علم خداست اگر ترشح کند کم کم - کم می شود. مثلا فرض کنید یک حوض آب بخواهد ترشح کند کم کم خشک میشود نمی گوییم علم ما ترشح علم خداست می گوییم تنزل چون تنزل چیزی را کم نمی کند. ترشح کم می کند. آنوقت از این متنزل ترشحی بوجود بیاید اشکال ندارد. تنزل تمام بشود برود سراغ تنزل بعدی. تنزلات تمام نمی شود مثلا یک مطلب علمی که در ذهن ماست وقتی تنزل می کند به زبان می آید یا به نوشته می آید ولی چیزی از علم ما کم نمیشود. تنزل هم کم نمیشود بر فرض هم کم شد تنزل بعدی. پس اینکه بگوییم ترشح تنزل اشکال ندارد اما بگوییم ترشح علم خدا این اشکال دارد. لذا مستقیم نمیگوییم علم ما ترشح علم خداست میگوییم ترشحی از تنزل علم خداست که خود تنزل چیزی کم نمیکند ترشح بر فرض کم کند از این تنزل کم میکند از عمل خدا کم نمی کند. تعبیرات باید دقیق بیاوریم البته وقتی می گوییم ترشح علم خدا مطمئنا می دانیم از علم خدا کم نمیشود ولی لفظمون نادرست است. عقیده ما درست است ولی باید در لفظ هم دقت کنیم. در این طور مباحث نه تنها معنا بلکه در لفظ هم باید دقت بشود.

صمد به معنای دوم عبارت از موجودی است که الصمد: الذی لا جوف له نقصی برایش نیست یعنی بی نهایت و بی نهایت این نبود که صفت امکانی را هم داشته باشد بلکه مالک صفات امکانی ماست نه واجد صفات امکانی ما و هیچ وقت به بی نهایت بودن او هم نقصی وارد نمیشود آن صفتی که لایق خداست بی نهایت است .

لا جوف له یعنی نقصی برایش نیست پس غنی مطلق است وقتی غنی مطلق بود همه موجودات را او برپا می کند . یک جوری داریم صمد را برمی گردانیم به همان معنای قیوم . کل جهان که عبارت است از اعیان و ماهیات همه معدومند و او با افاضه اش همه حاجات را برآورده میکند اگر محتاج بود در همان قسمت نمی توانست برآورنده حاجات باشد . پس معلوم میشود در تمام شئون وجود بی نهایت است و هیچ خلایی ندارد یعنی ناداری برایش نیست او مرکب از وجود عدم نیست بلکه وجود صرف است این معنای دوم برای صمد است این معنای دوم اقتضا میکند مطالبی توضیح بدهم که ماهیات صورتی هستند در علم و نقش خیالی اند که اول بحث توضیح دادیم . بیان کردیم ماهیات در خارج موجود نیستند و اگر وجود دارند مجاورشان وجود دارد ولی وجود ذهنی دارند . لذا نقش خیالی اند . لذا در علم موجودند .

و «الصمد» هو الذی یصمد - ای یقصد - لافتقار الكلّ إلیه، فهو وصف له باعتبار العدم الذاتی للممکنات بدونه،

پس کسی که صمد است مقصود است چون همه به او محتاجند و همه تکوینا او را قصد می کنند و از او درخواست می کنند . صمد وصف است برای خدا به اعتبار عدم ذاتی که برای ممکنات است بدون افاضه الهی که بدون فیض خدا همه معدومند و با فیض خدا موجود می شوند .

الموجب لاحتیاج الكلّ إليه.

الموجب صفت عدم ذاتی که باعث میشود همه موجودات که از این عدم ذاتی برخوردارند همه به خدا محتاج باشند و این احتیاج باعث می شوند همه خدا را قصد کنند پس خدا میشود مقصود انه مقصود الكل این معنای اول برای صمد پس صمد یعنی مقصود الكل

و لهذا قيل: «الصمد: الذي لا جوف له»- من قولهم: مصمد- فإنّ الممكن ليس إلّا صورته في العلم و نقشا خياليًا لا معنى له و لا حقيقه إلّا هو، فهو الأ-جوف الذي لو لا- صمديته له و ظهوره في صورته لم يكن شيئًا، كما قال تعالى: أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا

و لهذا یعنی به خاطر اینکه همه به او محتاج اند و در نتیجه او غنی است به همین جهت گفته اند لا- جوف له - یعنی نقصی برایش نیست، خلایی برایش نیست.

من قولهم مصمد .مصمد یعنی تو پر، تو پر یعنی لا جوف له . فان الممكن ..چرا همه به او محتاج اند؟ و چرا او غنی است ؟ که احتیاجات را بر طرف می کند- فإنّ الممكن ليس إلّا صورته في العلم و نقشا خياليًا اینها روشن است با توضیحاتی که عرض کردم لا- معنی للمکن و لا- حقیقه للمکن إلّا هو الا وجودی که خدا به او داده، اگر وجود بگیریم دیگر ممکنی در کار نیست معدوم است عدم محض است نه چیزی است که دارای عدم است اصلا عدم محض است فهو الأ-جوف یعنی ممکن اجوفی است که لو لا صمديته له لم يكن شيئًا، اگر صمدیت صمد نسبت به این ممکن نبود این ممکن لم يكن شيئًا علت این است که جفت دارد یعنی نادار است آنوقت احتیاج دارد به چیزی که جوف ندارد .

ضمیر صمدیته به صمد برمی گردد و ضمیر له به ممکن بعد دارد و ظهوره فی صورته اینجا ضمیر ظهوره به صمد برمیگردد
ضمیر صورته به ممکن برمی گردد .

توضیح : ظهوره فی صورته

خداوند در صورت ممکن ظهور پیدا کرد . خوب حالا خدابه صورت ممکنات درآمده این را توجه کنید عبارتی که عرض می
کنم خدابه صورت ممکنات درآمده در نتیجه هر ممکنی صورت خداست، پس خداست . خوب اینکه شرک است از شرک هم
بالاتراست . یک دانه موجود را بگوییم خداست شرک است . این همه را بگوییم خدا است به طریق اولی شرک است.

پس معنای عبارت چیست؟

خدا در صورت ممکن ظاهر شد است یعنی همه ممکنات خدا هستند دیگر . خدای ظاهر شده اند . اگر در عبارت دقت کنید
عبارت این حرف را نمی زند این یک حرف عرفانی است که من بارها اشاره کرده ام که منظور باید فهمیده بشود . گاهی
حرف عرفا را نمی فهمند اشکال می کنند نمی خواهم بگویم حرف عرفا حکایت از واقع می کند میخواهم بگویم حرف عرفا
هیچ خلاف شرعی نیست بوی شرک هم از آن نمی آید . آن کسانی که عرفا را مشرک میدانند هرگز حرف آن هارا
نفهمیدند . عرفا هرگز نمی گویند ماها خدا هستیم آنها حتی ان مقداری که ما خودمان می بینیم ما را نمی بینند یعنی خودشان
را هم نمی بینند این قدر ارزش ما را پایین می آورند چطور حاضر می شوند به ما بگویند خدا؟

آن ها معتقدند که ما ظهور خدا هستیم و خدا را نشان می دهیم حکایت از خدا می کنیم اسلام هم گفته ما آیتیم . ایت خداییم
آن تعبیر آیت کرده اینها تعبیر ظهور کرده اند . اینها گفته اند ما مظهر خداییم . خدا را ظاهر می کنیم . بعضی معتقدند که ما
تازه ظهور وجودی هستیم که خدا افاضه کرده است، یعنی خداوند وجود حقیقی است بعد یک وجود منبسط که پهن است از
ازل تا ابد را پر کرده افاضه کرده این وجود منبسط فعل اوست و آن هم نور است.

نمیخواهم تشبیه کنم چون خدا مثل ندارد . تنزیه و تشبیه در مورد خدا غلط است، اما میخواهم مطلب را حسی کنم، خورشید منبع نور است، شعاعش نور است این شعاع وقتی به دیوار یا جایی میخورد پشت دیوار سایه تشکیل میشود . سایه ظلمت نیست روشن است باز هم به نور خورشید . پس منبع نور روشن است خود نور روشن است سایه هم روشن است . هر سه روشنند خداوند را منبع نور وجود بگیریید . وجود منبسط که خدا افضا کرده از ازل تا ابد را پر کرده آن را نور بگیریید وجودی که برای خلایق هست یا به تعبیر دیگر وجودی که برای تعینات هست این را سایه بگیریید تعبیر خودشان هم همین است . به وجود ماها که وجود تعینات است گاهی میگویند ظلی گاهی هم میگویند ظلی ثانی یعنی نه قرص خورشید بلکه شعاع و نور خورشید که وجود منبسط است به مانعی که عبارت است از تعین برخورد کند سایه تشکیل میشود که روشن هست روشنی سایه نه روشنی نور اگر چه حاصل است از روشنی در ما وجودی هست که این روشن است منتهی روشنی سایه .

این همان وجود منبسط بوده همان نور بوده اما به مانعی که عبارت از تعین است برخورد کرده و با برخورد این مانع و تعین سایه شده است .

خوب توجه کنید منبع نور کجا؟ این سایه کجا؟ آیا میشود گفت این سایه منبع نور است؟ که ما بگوییم ما خدا هستیم . ممکنات خدا هستند؟ اصلا این حرف گفتنی نیست، بلکه خدا ظهور پیدا کرده . این ظهور خورشید شعاع است، ظهور دیگرش سایه است . سایه، ظهور خورشید است دلیل بر اینکه خورشید هست . اگر سایه هست معلوم میشود روز است و خورشید تابیده است . نور هم شعاع است دلیل خورشید است اینها همه ظهور او هستند نه خود او، ماهمه ظهور او هستیم آیتیم خدا را نشان می دهیم نه اینکه خدا باشیم . او اگر بخواهد ما باشد معنی این است که خود خورشید بشود سایه . غیر ممکن است چون او بوجود آورنده سایه است . پس خدا در صورت ما ظاهر شده نه خدا ما شده و ما خدا شدیم .

عارف می گوید: خداوند در صورت موجودات ظاهر شده به طوری که این موجودات ظهور خداهستند و خدا را نشان می دهند نه اینکه خودشان خدا باشند. به بیانی که عرض شد روشن است عارف هرگز موجودات را خدانمی داند مجموع موجودات راهم خدانمی داند خدامنع نور است نوری هم افاضه کرده و این نور وقتی همراه با تعینات برخورد به مانع کرده، سایه شده است. ما سایه آن نور را داریم و آن نور هم افاضه شده از منبع است. درست وقتی من حرف می زنم خورشید را در نظر داشته باشید. خورشید مثل خدانیست ولی مثال هست آیت هست می توانید از طریق توجه به خورشید که امرحسی است توجهی به خدا پیدا کنید که امری غیر حسی است فقط همین اندازه. خورشید خلق خداست نه مثل خدا.

كما قال تعالى: أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا

مفسرین قسمت اول آیه را دلیلی بر امکان معاد گرفتند آیا انسان متذکر نمی شود که ما او را خلق کردیم؟ اگر متذکر بشود می تواند با توجه به این مبدا و ابتدایش عودش را بشناسد و بباند بداند اگر ما او را خلق کردیم می توانیم خلقش کنیم در اعاده پس منکر معاد نمی شود.

چون میگوید خدا مرا درحالی که هیچی نبودم خلق کردم حالا که چیزی شدم چطور نمی تواند اعاده بدهد، به قول خود خدا این که آسان تر است به زبان ما البته عرض می کنیم. عود که آسان تر از ابتدا است.

حالا اینجا می گوید آیا انسان متذکر نمیشود قبلا هم خلقش کردیم قبل از اینکه وجود بگیرد یعنی در ابتدا و اگر میدانند خلقش کردیم پس عودش هم میتوانیم بکنیم خلقش کردیم درحالی که لم یک شیئا بوده.

شارح نظرش از ذکر این ایه همین تکه است لم یک شیئا آن قسمت اولش مورد شاهدش نیست . لم یک شیئا کائنا اصل شیئیت را از بین نبرده، شی کائن نبوده، است.

کائن در اصطلاح عرفا

کائن در اصطلاح عرفا موجودی است که به وجود کون و فساد می شود وجود عنصری پیدا کند . وجود کون فساد وجودی مخصوص این عالم است .عالم عقل وجودش کون فساد نیست عالم مثال وجودش کون فساد نیست عالم ماده وجودش کون و فساد است یعنی کائن میشود بعدا فاسد میشود . باحرکتی که میکند حالا حرکت جوهری باشد یک جور کون فساد است اگرچه ما اسم کون فساد نمیگذاریم و واقعا هم کون فساد نیست ولی بالاخره میشود با کون فساد توجیه اش کرد حرکت کون فساد هم درعالم زیاد داریم حرکت جوهری هم داریم که کون فساد نیست ولی می شود تشبیهش کرد به کون فساد در وقت تبیین تشبیه می شود به کون فساد علی ای حال وجود این عالم وجود کونی است .

عرفا وجود کونی را با تمام کائنات یعنی خلائق اعم از مجرد و غیرمجرد اطلاق می کنند ولی اطلاقش برعالم کون فساد واضح تر است هر دو درست است، انسان عالم کون و فساد است لذا لم یک شیئا کائنا یعنی شی که همراه کائن باشد نبود درعلم اله موجود بود درخزاین الهی موجود بود پس شیء بود ولی شیء کائن نبود. لم یکن شیء مذکور شیئی نبودی که بهش توجه بشود و ذکر بشه غیب بود. مذکور نبود . طوری نبود که ذکرش کنیم.

لم یک شیئا مذکوراً تفسیر جالب تری دارد که بد نیست گفته بشود .

توجه کنید ما در نوع مان و قبل از آن در علم اله موجود بودیم که خداوند به ما عالم بود . از ازل به ما عالم بود و به محض اینکه به ما عالم بود ما وجود علمی داشتیم والاین هم داریم، عقول هم به ما عالم بوده، همان رب و نوعی که ما از او تنزل می کنیم به اذن الله در نزد او موجود بوده، همه شان به ما عالم بودند اما شیء مذکور نبودیم . تعبیری خواهی دارد که دیگران هم این تعبیر دارند تعبیر جالبی است . می گوید: موجود عقلی در عالم قضا به وجود واحد جمعی غیر متدرج موجود است چندان قید می آورد . من به قیدها کاری ندارم فقط به وجود جمعی اش کار دارم وجود عقلی یک وجود جمعی است جامع است بین تنزلات مثلاً ملکه اجتهاد را ملاحظه کنید یک وجود عقلی دارد تمام مسایلی که توضیح المسایل نوشته می شود همه در این ملکه وجود دارند اما وجود جمعی دارند یعنی به یک وجود موجودند بعداً که تنزل پیدا کردند وجود تفصیلی پیدامی کند هر مساله ای از مساله دیگر جدا می شود و جدا نوشته می شود . پس همه این مسایل در ملکه اجتهاد که یک امر عقلی است وجود واحد عقلی دارند و تفصیلی در آن نیست بعد مجتهد می نشیند یکی یکی فکرمی کند تنزل می دهد در رساله اش آنوقت وجود تفصیلی درست می شود.

تا وقتی که مجتهد رساله رانوشته این مساله یک - دو - ده ... سی وجود ندارند وجود تفصیلی که درعالم ماده است و درعالم کتابت هست ندارند وجود جمعی واحد در آن عقل دارند ولی وجود تفصیلی ندارند . با تنزل وجود تفصیلی پیدامی کند تا حالا پیش خود مجتهد هم مذکور نبودند . این مساله چون استباطش نکرده بودند بلکه استباطش را داشت در آن ملکه آن مساله هم موجود بود اما یک وجودی که مجتهد ذکرش کند و به آن توجه کند نبود بعد که تنزلش داد وجود مذکور پیدا کرد وجودی که الان قابل ذکر است ما ذکرش می کنیم خود مجتهد ذکر می کند کسانی که میخوانند ذکر می کنند دیگر مذکور شد است .

همه مادر رب نوع مان و وجود واحد جمعی داشتیم و مذکور نبودیم چون تفصیلی در آن جا نبود وقتی تنزل داد هر کدام به نوبت تنزل پیدامی کنیم هر وقت تنزل پیدا کردیم الان مذکور می شویم پس همه ما شی بودیم اما شی مذکور نبودیم (لم یک شیئا مذکورا) (۱) مذکور نبودیم ولی شی بودیم همانطور که این مساله در رساله نوشته، شی بود آن وقتی که مجتهد ملکه داشت اما مذکور نبود حالا مذکور شد . من در بین کلماتم عرض کردم که برای مجتهد هم مذکور نبود درست گفتم

این مساله نه برای ما مذکور نبود برای مجتهد هم مذکور نبود ولی این کلام که من گفتم ممکن است در ذهن شما شبهه ایجاد کند که ماهم برای خدا مذکور نبودیم ممکن است شبهه ایجاد کند برای شما که ماهم برای خدا مذکور نبودیم که ما شی بودیم ولی مذکور نبودیم . مجتهد علم به تفصیل ندارد آن وقت که ملکه دارد تا استباط نکرده علم به تفصیل ندارد بعد که استباط کرد علم به تفصیل پیدامی کند یعنی در همان حین استباط . ایا در مورد خدا هم همینطور است که خداوند علم به تفصیل ماندارد بعد که شروع کرد به تنزل دادن آنوقت عالم می شود ؟

ص: ۶۴

این که غلط است خدا در ازل زید را هم می شناسد نه فقط انسان را، این زید خارجی و زید متعین را هم می شناسد، علم خدا با علم مجتهد فرق دارد علم مجتهد علم اجمالی است اجمالی نه آنی که در اصول میگویند، علم اجمالی در اصول یعنی علم مرکب من العلم والجهل که مقامش خیلی پایین است .

علم اجمالی در فلسفه مقام خیلی بالایی دارد، علم اجمالی یعنی علم بسیط که کاشف از تفصیل است کاشف از آن علم تفصیلی است در دلش علم تفصیلی موجود است .

مجتهد علم اجمالی دارد به مسایل، بعد که تفصیل داد علم تفصیلی پیدامی کند ولی خداوند علم اجمالی به تمام موجودات دارد علم بسیط . ولی علم اجمالی اش هم در عین اجمال تفصیل هم هست لازم نیست تفصیل هم بدهد آنوقت عبارت صدرا را توجه کنید عبارتی که بسیاری از کسانی که کتاب اسفار را می خوانند نمی فهمند.

علم خدا عبارت از علم اجمالی در عین کشف تفصیل است بقیه علوم اجمالی علم اجمالی اند تفصیلی در آنها نیست یعنی در همان موقع که به بسیط عالم موجوداتند به تفصیل موجودات هم عالم است . این مطلبی بود که باید عرض می شد لم یک شیئا مذکور این معنای دوم دقیق تر است.

و من ثم قال بعض العرفاء: «أنا ردم كله».

من ثم یعنی از این جهت که انسان اگر فیض صمد نبود معدوم بود از این جهت عرفا گفته اند انا ردم كله

کی بر من، من صدق میکند . وقتی که این تعین بیاد اگر این تعین نیامد دیگر من نیستم تعین دیگر باشد زید است عمرو است من نیستم هیچ تعینی هم نباشد هیچ کس نیست وقتی من حاصل می شوم که تعین من حاصل بشود این اقا که می گوید انا ... ناظر به وجودش نیست انا یعنی تعین من که روی وجود می آید آنوقت من درست می شود انا به خاطر اینکه من هستم یک ویرانه کامل یک خرابه کامل حتی شاید تشبیه ویرانه خوب نبوده . میخواد بگه من ویرانه ام یعنی تعین ام

خدآند ازاین ویرانه تعبیر کرده به هالک و هلاکت نه اینکه قیامت هلاکت میشود، همین الان هالک است جز آن نور وجود چیزی ندارد، آن من ویرانه ام و من هالکم این تعین اگر نبود آن نور وجود اگر نبود آن صمدیت و اگر نبود آن نور و اگر فقط انا بود چیزی جز ردم و هلاکت نبود

معنای ردم

در پاورقی ردم به معنای سد گرفته است، ردم چند معنا دارد، سدهم درست است ولی اینجا مناسب نیست، من سدم یعنی چی؟ من مانعم؟ شاید باتسامح بشود درست کرد و بگوییم من مانعی هستم که نور وجود را تبدیل کردم به ظل، سد یعنی مانعم نور به من برخورد کنه تبدیل به ضطل میشود این به خرده قابل توجیه است

ردم اینطور معنا کردند انچه از دیوار شکسته فرو ریزد هر چیز بی خیر و بی فایده و سد سه معنا کرده اند که دومعنای اول برا بیحس مارتراست.

شارح هم می گوید من ثم ازاین جهت که شی مذکور نبودم عارف گفته اناردم کله پس عارف هم به معنی هالک گرفته اگرچه در پاورقی به معنای سد آورده است.

و فیهما ایناس بالقرب من العباد

ضمیر فیهما برمی گردد به قیوم و صمد . فاعل قربا هم خداوند است.

ایناس یعنی تسلی، مهربانی کردن ایجاد انس کردن، قیوم و صمد هر دو مربوط به موجوداتند یعنی رابطه خدا با موجودات نشان را می دهد و این دوتا هر دو موجودات را تسلی می دهند از جمله انسان را به اینکه خدا قریب من العباد، قرب الله الی العباد این دلداری و مهربانی هست خداوقتی می گوید من قیومم رابطه خودش را باعباد معلوم میکند عباد خوشحال می شوند ازاینکه خدا به او نزدیک بشود، صمد هم همان طور. مقصود توام بر آوردنده حاجات توام این نشان میدهد که خداوند به عباد نزدیک است دراین دو صفت دلداری دادن عباد است به سبب اینکه خداوند بااین دو صفت قرب خودش به عباد را بیان می کند .

قرب در عربی بامن متعدی میشود . این من یعنی به . (به قرب خداوند) من العباد انس می دهد و دلداری می دهد اظهار مهربانی می کند این دو صفت به این که خداوند به عباد نزدیک است . نزدیکی هم منظور احاطه است احاطه هم نه احاطه حسی بلکه احاطه معنوی .

بیان تلمسانی

در شرح تلمسانی بیان مطلب به صورت دیگر شده است. در قیوم گفته ایناس بالقرب من العباد هست در صمد چون دو معنا داشتیم در معنای اول گفته باز ایناس است مثل قیوم یعنی ضمیر فیهما را برمی گرداند به قیوم و معنای اول صفحه که مقصود است

در معنای دوم می گوید: فیه تنزیه کالاسم الواحد این معنای دوم را ملحق می کند به اسم واحد تنزیه است، دیگر ایناس در آن نیست بنابر این شرح، اینطور میتوانیم بگوییم فیهما یعنی در قیوم و معنای اول صمد ایناس من قربه الی العبد آنوقت دیگر پاورقی این کتاب نادرست است .

پاورقی می گوید در هر دو معنای صمد ایناس است در حالیکه تلمسانی در معنای دوم می گوید تنزیه است ایناس نیست اما معنای اول بگوییم فیهما قیوم صمد توضیح بدهیم یا ندهیم یا حرف تلمثانی کاملاً معتبر ندانیم .

عرض می کنم پیشرفتمان کم است ولی مطالب باید کاملاً توضیح داده شود اینها بدون توضیح گفته بشود ابهام تولید می کند خطرناک است و سرازجایی درمی آورد که عرفا را مشرک و نجس می دانند و درست نمی دانیم چه می گویند این تهمت هارا به آنها می زنیم و درست هم گفتند اگر کسی بگوید این عالم خداست چه بگوید تک تک عالم خداست و کل عالم خداست و این موجودات اجزاء خدا هستند در هر صورت مشرک و نجس هستند، در عروه هم گفته است «کسانی که قایل به وحدت وجودند برای خدا شریک قائل هستند نجس هستند» (۱) بالاخره باید حرف عرفا درست فهمیده بشود که متهمشان نکنیم بسیاری از کتابها که عرفا می نویسند ما معنای باطل به آنها نسبت می دهیم بعد ردشان می کنیم . معنای صحیح را بیاورید ردش کنید نمیخوام بگوییم عارف حرف مطابق واقع زده ولی حرف عارف چیزی خلاف شرع نیست و این توضیحات من بخاطر اهمیت مطلب است گرچه پیشرفتمان کم خواهد شد.

ص: ۶۷

Your browser does not support the audio tag

اللطف هی الخفی الباطن للطفته من قوله: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

مصنف حمد خدا را شروع کرد و دوازده صفت به دنبال حمد آورد تا مشخص کند که استحقاق حمد به خاطر کمال ذاتی خداوند است و بخاطر انعامی نیست که برانسانها دارد، شش تا صفت که مربوط به به کمال ذاتی بودند آورد. شش تا صفت هم که مربوط به انعام نعمت بودند آورده می شود. ما از شش صفتی که مربوط به کمال ذاتی بود چهارتایش خواندیم و دو تا دیگر باقی مانده بود که در این جلسه صفت اول آن خوانده می شود.

شارح بعد از این که این صفت را توضیح می دهد، بیان می کند که صفت از کجا گرفته شده و ما به چه دلیل این صفت را برای خدا ثابت می کنیم.

در باب صفات الهی یا به تعبیر دیگر اسماء الهی اختلاف است که آیا توقیفی هستند یا این که ما می توانیم هر صفتی را که معنایش را در خدا یافتیم به خدا نسبت بدهیم گروهی معتقدند که اسماء توقیفی اند و ما هر صفتی را نمی توانیم به خدا نسبت بدهیم بلکه باید ببینیم که خود خدا چه صفتی به خودش نسبت داده و ما هم همان صفت به خدا نسبت بدهیم. بعضی معتقدند اگر معنایی را در خدا می یابیم اشکالی ندارد که اسمی را که مفید همان معناست به خدا نسبت بدهیم گروه اول توقیفی نامیده می شوند و گروه دوم غیر توقیفی هستند.

ص: ۶۸

متکلمان غالباً توقیفی هستند و فلاسفه غالباً توقیفی نیستند.

عرفا هم گاهی به توقیف عمل می کنند گاهی هم نه.

شارح در اینجا به توقیف عمل کرده یعنی هر کدام از اسمهایی را که مصنف برای خدا ثابت کرده مستفاد از آیه ای یا روایتی قرار داده و گفته اگر مثلاً در اینجا مصنف کلمه لطیف به کار برده در آیه قران هم لطیف آمده و این لطیفی که مصنف در اینجا گرفته متخذ است از لطیفی که در فلان آیه آمده است.

در صورتی که ماتوقیفی هم نباشیم اگر مستند کنیم اسم منسوب به خدا را به یکی از کلمات خود خدا مسلم بهتر است.

اسم لطیف

یکی از اسماء که ذکر می شود لطیف است. لطیف دو معنا می دهد یک معنای لطیف را اسمی قرار می دهد که حاکی از کمال خداوند است و معنای دیگر لطیف را اسمی قرار می دهد که حکایت از انعام خداوند برانسانها می کند.

ایشان هر دو معنارا مستند به آیات قرآن می کند.

اولین معنا این است که خدا خفی است و باطن است در اموری که حسی اند. ملاحظه می کنیم نفوذ می کنند در اشیاء و در باطن اشیاء مخفی میشوند موجودی که ضحامت دارد نمی تواند در اشیاء نفوذ کند بلکه در کنار اشیاء می ماند اما شیئی لطیف نفوذ می کند و در باطن اشیاء می رود.

این معنای لطیف یا لازمه لطیف است.

در اینجا ایشان می فرماید که خداوند لطیف است یعنی باطن است و وقتی باطن شد خفی می شود و دیده نمی شود. پس لطیف است یعنی اینکه خفی است و باطن.

ص: ۶۹

بعد هم از اینجا می توانیم استفاده کنیم که چگونه خداوند به همه موجودات نزدیک است. مراد از لطافت در اینجا لطافت حسی نیست. مراد لطافتی است که با تجرد می شناسیم گفتیم مقتضای لطافت حسی این است که نفوذ در جسم می کند اما لطیف معنوی نفوذ در جسم ندارد او اشراف بر جسم دارد. باطنی است که ظاهرها غلبه دارد و اشراف دارد. این معنای اول برای لطیف بود.

معنای دوم این بود که خدا نعمتش را (لطایف یعنی نعم خداوند) نعمتش را که پیش بندگان محبوب و مطلوب است به آنها واصل میکند این معنای لطیف است. لطیف یعنی موصل لللطایف. لطایف یعنی نعم. نعم را می رساند.

توجه کنید معنای اول لطیف به معنای خفی بود و صفت کمالی بود مربوط به خدا و به خلق ارتباطی نداشت اما معنای دوم به خلق ارتباط دارد یعنی کسی که انعام به خلق می کنند اینها خیلی مطلب سنگینی نیست به همین مقدار اکتفا میکنیم.

متن: اللطیف هی الخفیّ الباطن لللطافته معنای لطیف خفی است و به معنای باطن هم هست

اما در اینجا می توانیم این چنین بگوییم که شارح معنای لطیف را گفته که خفی است و باطن را دلیل خفا قرار داده اگرچه باطن هم معنای لطیف است ولی دلیل بر خفاست، خفی است چرا خفی است؟ چون باطن است چرا باطن است؟ چون لطیف است و نفوذ می کند و به ظاهر نمی ماند به باطن می رود البته این را عرض میکنم هیچکدام حسی نیست منتهی مابرای تبیین یک مقداری حسی اش میکنیم تا مطلب روشن بشود

من قوله یعنی این کلمه لطیف که صفتی از صفات است از قول خداوند در قرآن گرفته شده . که فرمود: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)

دیدگان او را درنیابد و او دیدگان را دریابد، و اوست باریک بین آگاه - که در این ایه کلمه لطیف بر خدا اطلاق شده خود خدا این اسم را بر خودش اطلاق کرده پس ما هم مجازیم که این اسم را بر او اطلاق کنیم.

(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ)

دوجور معنا می شود یکی «لا تحیط به الاوهام و هو یحیط بها» که منظور از ابصار بصر قلب باشد، اوهام هم قبلا گفتیم اطلاق بر عقول می شود، گاهی اوهام گفته می شود عقول احاطه می شود در اینجا ابصار یعنی ابصار قلوب.

قلوب هم عقول لطیف شده است پس ابصار یعنی ابصار عقول و ابصار عقول همان هایی هستند که ما از آن تعبیر به اوهام می کنیم این اوهام غیر از وهمی است که در فلسفه مطرح است . وهمی که در فلسفه مطرح است مرتبه اش پایین تر از عقل است ولی این اوهامی که مادر اینجا میگوییم همان عقل لطیف شده می باشد.

ابصار می تواند ابصار همین قلوب باشد و می تواند ابصار سر باشد یعنی چشم سر، می تواند چشم سر باشد می تواند چشم قلب باشد . اگر چشم قلب باشد لا تدرک که ابصار یعنی احاطه نمی کند اوهام به او ولی او احاطه می کند به اوهام، علم را ما احاطه می دانیم . علم یعنی احاطه کردن عالم به معلوم.

اگر ابصار ما خدا را درک نمی کند معنایش این است که به او احاطه پیدا نمی کند و اگر او ما را درک میکند یا ابصار درک می کند معنایش این است که او به ما احاطه پیدا می کند. ما نسبت به او احاطه نداریم و نسبت به ما احاطه دارد لذا ما ادراک کنه از او نداریم و او ادراک نسبت به ما دارد این یک معنا.

معنای دیگر ابصار اینکه به معنای خودش بگذاریم ابصار قلوب معنا نکنیم ابصار عیون معنا کنیم یعنی با صره هایی که در چشمند همان نیروی ابصار، اگر این معنا کنیم معنایش این است که خداوند می بیند ما را و ما نمی بینیم او را. حالا دیدن به هر معنایی که هست در ما دیدن که روشن است به تجربه میدانیم یعنی چیست..

در خدا دیدن را مختلف معنا کرده اند، بعضی گفتند می بیند نه به جارحه حالا یعنی حاصل رویت برایش حاصل می شود با جارحه هم نیست یعنی با عضو نیست بعضی هم مثل شیخ اشراق دیدن را برگردانده اند به اینکه عالم بالمبصرات است بصیر است یعنی عالم بالمبصرات، سمیع است یعنی عالم بالسمیعات، که بصیر و سمیع رابه علم برمیگرداند ..

ما تا اینجا میگوییم خدا ما را می بیند و ما او را نمی بینیم هر دو معنا درست است و معنای لطیف این است که در همه اشیاء نفوذ دارد نه نفوذ حسی بلکه نفوذ معنوی و به خاطر نفوذ و باطن بودنش ادراک نمی شود.

الخبیر که معلوم است یعنی عالم است ان هم علمی که (لَمَّا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَمَّا فِي الْأَرْضِ وَ لَمَّا أَضِغْرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَمَّا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) این معنای اول بود.

اما معنای دوم.....لطایف موصل لطایف را معنا می کنند موصل الی العباد است دیگر الی العبادش نیآورده یا الی کل شی است تنها الی العباد نیست لطایف هر نعمتی را نمی گویند. نعمتی را که در پیش منعم الیه پسندیده باشد و جا بیفتد لطیف می گویند، نعمت های خدا همه این چنین اند یعنی پیش منعم الیههم مطلوبند .

الموصل للطائف، أى النعم التى يحسن موقعها عند المنعم عليه، من قوله: اللّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ

نعمی که جایگاهش محل وقوع و فرود آمدنش در نزد منعم الیه نیک شمرده می شود نیک هست و نیک دیده می شود این لطیف به این معنارا هم از خودمان نگفتیم بلکه از قول خدا استفاده کردیم اللّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ یعنی منعم بعباده .

چه طور می شود خدا منعم باشد معنی ایه را این طور گفته اند که بانیکی هایی که ارسال می کند تمام عباد را مشمول این نیکی میکند یعنی لطیف بعباده، اولاً با نعمت عام همه بندگان را برخوردار میکند ثانياً گناهکاران را در عقوبتشان عجله نمی کند هم بر نیکی هایش را به همه عمومیت می دهد شامل همه میشود هم عقاب گناهکاران را تاخیر می اندازد و گاهی این تاخیر باعث می شود عقوبت بخشیده می شود یعنی در این بین عبد کاری می کند که خدا او را ببخشد یا عبد به مصیبتی گرفتار می آید که خدا او را ببخشد یا اینکه همین طوری بدون اینکه کاری از عبد حاصل بشود خدا او را ببخشد.

القريب أى الجلىّ الظاهر أو المطلع على الأشياء؛ فلظهوره بصورة الكلّ قال (وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)

این قریب دو معنا دارد یک معنایش این است که جلی هست و ظاهر معنای دوم به معنای مطلع بر اشیاء است.

در خداوند جمع اضداد مانعی ندارد (هو الاول والاخر و الظاهر و الباطن) هم اول است هم آخر هم ظاهر است هم باطن.

البته در تعبیر اجتماع ضدین یک مقدار مسامحه است. والا خدا اول است به عنوان اینکه مبداء است آخر است به عنوان این که غایت است خفی است به خاطر اینکه در تعینات ظهور کرده است. جلی است به خاطر این که ذاتش آشکار است اگرچه دیده نمی شود این حیث هارا ملاحظه کنید جمع ضدین آن طور که باشد اتفاق نمی افتد خداوند دو تاحیثیت ندارد که مرکب باشد به همان حیث که مبداء است به همان حیث هم غایت است یعنی این طور نیست که خداوند به یک حیث اول باشد به یک حیث غایت باشد. به یک حیث مبداء باشد به یک حیث غایت باشد به چه جهت خدا خلق کرده؟ چون خداوند ذاتش این چنین است چون ذاتش فیاض است خلق می کند به چه جهت غایت است؟ باز هم به خاطر ذاتش یعنی ذاتش غایت است یعنی نه اینکه به سبب چیزی غایت باشد. خداوند خلق کرده نه بخاطر جود کردن نه به خاطر استفاده بردن بلکه چون ذاتش فیاض است خلق کرده، شده مبداء و چون ذاتش فیاض است باز هم خلق کرده شده غایت. خودش غایت الغایات است پس به همان حیثی که اول است به همان حیث هم آخر است هم فاعل است هم غایت جمع ضدین هم نشده هم فاعل است هم غایت.

أى الجلیّ الظاهر خداوند از شدت نور خفی است از اینکه ظهور پیدا کرده در اشیاء جلی است اما ما می‌خواهیم بگوییم که وقتی هم ظهور کرده در اشیاء باز هم خفی است یکبار می‌گوییم خودش به لحاظ ذاتش جلی است چون نور محض است و از شدت نوریتش خفی است. این حرف درستی است خداوند به خاطر ذاتش که از شدت نوریتش جلی است و در عین حال به خاطر اینکه قوه ادراکی نمی‌تواند به لحاظ شدتش درک کنه او کند، هم جلی است هم خفی، به لحاظ ظهورش هم همین طور ظهور پیدا کرده یعنی این نور غیر قابل تحمل رقیق شده و در این تعینات وارد شده هم در تعینات وارد شده، خفی شده هم چون از آن شدت نوریتش افتاده و رقیق شده قابل درک شده و جلی شده است.

پس جلی شدن و خفی شدن می‌توانید مربوط کنید به ذاتش هم مربوط کنید به ظهورش.

أو المّطّلع علی الأشیاء چون که کتاب تقریبا عرفان عملی است مطالب طبق عرفان تفسیر می‌کنم. مطلع علی الاشیاء به فلاسفه بگوییم می‌گوید که چون سبب اشیاء و علم به سبب مستلزم علم به مسبب است... از این طریق طبق قواعد فلسفی تقریبا گفته می‌شود درست است اگرچه صدرا هم این را درست می‌داند ولی خوب فلاسفه می‌گویند درست است.

اما اگر عرفانی بحث کنیم باید بگوییم خداوند ظهور کرده در اشیاء یا به تعبیر دیگر نفوذ معنوی در اشیاء دارد و این نفوذ معنوی یعنی حضور اشیاء عنده به طوری است که هیچ یک از این اشیاء پیش خدا مخفی نمی‌ماند و به خاطر همین مطلع است بر اشیاء، به خاطر ظهور در اشیاء و نفوذی که در اشیاء دارد او بر همه اشیاء مطلع است.

از همین جا استفاده می شود که خداوند می فرماید (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) البته شارح این ایه را شاهی بر الجلیل والظاهر می گیرد. ولی می تواند شاهد بر المطلع علی الاشیاء هم باشد. شاهد بر هر دو می تواند باشد چون همین ظهور خدا در اشیاء یا به تعبیر دیگر نفوذ معنوی و قیومی او در اشیاء باعث می شود که مطلع باشد بر اشیاء هم بر ظواهرشان هم بر سرایشان.

فلظهوره بصوره الكل این مربوط به الجلیل والظاهر است خط بعد لاطلاعه علی أحوال الكل قال: (فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) مربوط به مطلع بر اشیاء است و دوتا معنا برای قریب می کند معنای اول از یک ایه استفاده میکند و معنای دوم از ایه دیگر در هر دو ایه هم ماده قریب بکار رفته (نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ) در ایه دوم (إِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ) در ایه اول قریب به معنی جلی ظاهر و در ایه دوم به معنی مطلع علی الاشیاء است.

فلظهوره بصوره الكل این مربوط به الجلیل والظاهر است. چون خداوند به صورت کل ظهور کرده یعنی تجلی کرده و در این تعینات ظاهر شده. البته فیضش در این تعینات هست ولی فیضش هم وجود است خودش هم وجود است خودش اصل وجود است فیضش ظهور وجود است. خداوند در همه اشیاء ظهور پیدا کرده یعنی ظهورش فرستاده، به همین جهت اشیاء آیت او هستند و او را نشان می دهند چون ظهور در اشیاء دارد می فرماید من به همه اشیاء نزدیکم به شما هم نزدیکم نزدیکتر از رگ گردن این به معنای ظهور کردن یا به معنای در باطن اشیاء رفتن است منتهی رفتن نه به معنای مادی بلکه رفتن به معنای غیر مادی است.

حال چرا خدابه ما نزدیک است؟ اگر بخواهیم روشن ترش کنیم باید تشبیه معقول به محسوس کنیم مثلا- فرض کنید یک موجودی نوری در آن نفوذ دارد یا آبی تمام این پارچه را تر کرده اگر این اب قدرت ادراک داشت تمام ذره ذره پارچه رو درک می کرد چون در همه جایش نفوذ کرده حتی اگر این پارچه با قوه ادراکی توانست اعضای ظاهری خودش را درک کند و نتوانست اعضای باطنی درک کند ما اعضای ظاهری مان می بینیم ولی اعضای باطنی مان را نمی توانیم درک کنیم و آن را نمی بینیم ولی عقلمان حکم می کند که این طور است، اصلا فرض کنید پارچه عالم بود آب هم عالم بود در پارچه چون قسمتی از قسمت دیگر پنهان است. ولی آب در ظاهر و باطن نفوذ کرده مشبه به توجه کنید برویم سراغ مشبه منتهی در مشبه دیگر نفوذ مادی ملاحظه نکنید بلکه به قول صدرا سریان وجود ملاحظه کنید.

پس او در همه این اشیاء حاضر است در تمام ذره ذره وجود ما حاضر است و وجود عالم هم هست پس از همه ذرات ما اطلاع دارد اقرب الیه من حبل الورد یعنی کاملا اطلاع دارد یا کاملا ظاهر و جلی است.

(نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)

حبل در اینجا به معنای ریسمان نیست حبل به معنای رگ است و رید هم دوتا رگ در گردن داریم که به آن ورید یا وریدیان میگویند گاهی تشبیه گاهی هم مفرد میاورند منظور از حبل ورید یعنی رگی که در گردن هست.

ولاطلاعاً علی أحوال الكلّ قال: (فَإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) چون اطلاع بر احوال کل دارند گفته من نزدیکم اگر کسی دعا کند می شنوم دور نیستم که بی اطلاع باشم از دعای او، از دعا و خواسته او مطلعم، دعا به معنای خواسته باشد یا به معنای خواندن با زبان باشد هر دوش ممکن است.

عده ای پیش پیغمبر می روند و می گویند که ایا خداوند قریب ربنا فناجیه ام بعید فننادیه (۱) ایا خدا نزدیک به ما باهاش نجواکنیم یواش حرف بزیم یادوراست ازما ننادیه باصدای بلند اورا صداکنیم بعد این ایه نازل می شود (فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ)

تا این جاشش تا صفت ازاین دوازده صفت که مصنف ذکر کرده آوردیم این شش تا همان طور که گفتیم بیان کمال ذاتی خداوند است .

شش تا صفت دیگر هم بعد می گوئیم .

و هذه السنه موجبات اختصاص الحمد به للأمر الأوّل من الأمرين المذكورين - و هو الاستحقاق بالكمال الذاتيّ التام.

پس دراین شش تا اشاره به کمالات الهی داشتیم در آن شش تای بعدی اشاره به انعام الهی داشتیم قبلا گفتیم به دو جهت انجام می شود یکی به خاطر کمال محمود یکی هم به خاطر احسانی که محمود نسبت به ما دارد دو جهت مطرح کردیم این شش صفت اول که گفتیم مربوط به جهت اولند، شش صفت دوم مربوط به جهت دوم.

شارح در صدد توضیح همین مطلب ایت و می فرماید:

و هذه السنه موجبات اختصاص الحمد به عوامل اختصاص حمد به خدا هستند چرا حمد را به خدا اختصاص دادیم ؟ به خاطر اینکه خداوند کامل است شاهد بر کامل بودن چیست ؟ این شش صفت بعدا توضیح می دهیم حال چرا حمد را اختصاص به خدا دادیم ؟

به خاطر اینکه خداوند منعم است ؟ شاهد بر منعم بودن چیست ؟ این شش صفت دیگر بیان می کند . شش صفت که ذکر کردیم عوامل اول ذکر کردیم در الامر الاول من الامرین مذکورین (ص ۸۳) گفتیم اعم من ان یکون للاستحقاق ذاتی آن دوامری که انجا ذکر کردیم آن شش تا عوامل اختصاص حمد به خدا هستند به خاطر امر اول از آن دوامری که ذکر کردیم - امر اول استحقاق حمد داشتن به خاطر کمال ذاتی تام بود به خاطر اینکه این محمود دارای کمال ذاتی تام است . کمال ذاتی روشن است نه کمالی که ذات را کامل میکند ممکن است ذر مورد خودمان بگوئیم کمال ذاتی کمالی است که ذات را کامل می کند ولی در رابطه با خدا باید بگوئیم کمالی که منشاء اش ذات است . یا کمالی که منسوب به ذات است یعنی خود حیثیت ذات است نه منسوب به معنای عارض . منسوب به معنای اینکه خود ذات کامل است و این حیثیت خود ذات است .

ص: ۷۸

کمال تام یعنی کمالی که هیچ بخشی اش بالقوه نیست که بخواهد به فعلیت بیاید و از طریق آمدن به فعلیت کامل بشود بلکه از اول تام هست از اول بالفعل است موجود تام یعنی موجودی که در همه کمالاتش بالفعل است.

والسّته التالیه لها شش صفتی که به دنبال این شش صفت مذکور می آیند از الذی امطر العارفين شروع می شود، موجبات اختصاص حمد به هستند اما للامر الثانی به خاطر این امر دوم از آن دوامری که قبلا ذکر کردیم.

و کذا یعنی موجبات اختصاص لامر الثانی هستند اللطیف القریب این دو صفت اخیر یعنی لطیف و قریب اگر معنای دومشان اشاره کنیم که ماجز دسته اول حساب کردیم به معنای دوم هر کدام می توانیم امر دوم قرارشان بدهیم معنای دوم لطیف این بود الموصل للطایف. معنای دوم قریب المطلاع علی الاشیاء که دیگر این مربوط به اشیاء می شد و هر دو احسان و عباد نشان میدهند لذا می شود گفت که مصنف این دو صفت را هم برای امر اول آورده هم برای امر دوم.

شش صفت مصنف ذکر کرد می خواهیم بیان کنیم هر کدام از این شش صفت هر کدام از دو تا دو تا انچنین است که دومی موکد اولی است.

و «الأحد» صفة مؤکده للواحد، و کذا «الصمد» للقیوم، و «القریب» لللطیف

احد موکد واحد است القیوم الصمد دومی که صمد است موکد قیوم است اللطیف القریب این قریب موکد لطیف است. پس در هر کدام از این شش صفت که نگاه کنیم می بینیم که اگر جدا کنیم دومی موکد اولی است.

توضیح:

واحد یعنی شریک ندارد تاکید می کنیم به احد که حتی جزء هم ندارد او واحد است و احد هست یعنی هیچ کثرتی در آن نیست چه کثرتی جدای از خودش که بشود شریک چه کثرت درون خودش که بشود اجزاء. ملاحظه می کنید که هیچ کثرتی در آن نیست پس هر کدام تاکید دیگری می باشد، دومی اولی را تاکید می کند.

ص: ۷۹

امادر القيوم صمد - صمد به معنای بی نیاز بود که یامقصود این بود که همه قصدش می کنند یا منظور بی نیاز است قیوم هم معنایش همین است یعنی دیگران را برپامی دارد صمد به خاطر غنایی که دارد قیوم را تاکید می کند.

اللطف القریب هم همین است، قریب به خاطر این بود که گفتیم در صورت همه ظاهر شده - ظاهر شده چون لطیف بوده نفوذ کرده در همه جا پس قریب هم لطیف هست.

و کلّ تال مقرّر للسابق مقوله،

مقول یعنی معنا ضمیر مقول به سابق برمی گردد هر کدام از دومی ها تقریر میک نند برای سابق خودشان، مقول و معنای آن سابق را. هر کدام از سه صفتی که اخرامدند تایید می کنند و تاکید می کنند ان صفت را.

فما أحسن نظمه.. یعنی چه قدر نظم عبارت مصنف در اینجا خوب است چنان صفات را انتخاب کرده که هر دومی بتواند موکد اولی باشد.

الذی أمطر سرائر العارفين كرائم الكلم من غمائم الحكم.

عبارت الذی امطر علی سرائر العارفين بوده علی را مصنف حذف کرده سرائر خوانده می شود

علی سرائر مفعول به واسطه است کرایم مفعول بی واسطه است برای امطر.

آن خداوندی که بر سرائر عارفین بارانده کلم کریمه را از ابرهای حکمت، کرایم کلام را بر سرائر عارفین باریده است.

کرایم کلم یعنی حقایق الهیه و معارف حقه.

غمائم الحكم یعنی خزاین اسماء الهی، از خزاین اسماء الهی آن معارف و حقایق که دران عالم است و از سرائر عارفین بارانده و نازل کرده یعنی سریره عارفین پر کرده از معارف و این معارف را هم از خزاین تنزل داده و این معارف در سرائر عارفین قرار داده است.

کلم کریمه و شریفه که منظور حقایق الهی و اسرار الهی است از کجا آورده است، از ابرهای حکمت امیز که منظور خزاین اسرار الهی است

سریر یا بمنعنی سریره است یا جمع سر است سریره یعنی طبیعت و ذات سر هم به معنی عقل لطیف است. خدا بر عقل لطیف شده آنها این باران را بارانده آنها بوسیله این بارانها صاحب معارف یا عالم به معارف و حقایق شدند.

هذه ثمرات القرب و اللطف، همین اموری که در این جمله آمده شش تا مطلب بعدی ثمر قرب و لطف هستند چون خدا قریب و لطیف است این کار را کرده همه شش تا ثمره قرب هستند البته عیب هم ندارد مرادش هذا بوده و اگر مونث آورده... اگر هذا باشد برمیگردد به جمله اول اگر پنج تا مشمول این عبارت قرار بدهید جامع تر می شود و بهتری شود. چون خدا قریب بوده و لطیف بوده این صفات را آورده از اینجا استفاده میکنیم که ایشان چرا لطیف و قریب چسبانده به جملات بعدی خود خواهه عبدالله اینطور بیان میکند. زیرا لطیف و قریب با شش تا قبلی ارتباط دارند باشش تابعدی هم ارتباط دارند که ارتباطشان محفوظ بماند.

ادامه توضیح مقدمه کتاب ۹۴/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه توضیح مقدمه کتاب

و «کرائم الکلم» هی المعارف و الحقائق من الأسرار الإلهیه المختصّه بسرائرهم.

مصنف بعد از اینکه اوصافی را برای خداوند شمرد که این اوصاف از قبیل کمالات بودند وارد ذکر اوصافی شد که آن اوصاف از قبیل نعم بودند، خواست هر دو نوع صفت را برای خدا ثابت کند زیرا که خداوند استحقاق حمد دارد از هر دو جهت هم از جهت کامل بودن و هم از جهت منعم بودن

ص: ۸۱

به حیث کامل بودن خداوند با صفات قبلی اشاره کرد و به حیث منعم بودنش با این صفاتی که در جلسه قبل شروع کردیم اشاره می کند.

اولین صفتی که به لحاظ منعم بودن خدا اشاره می شود این صفت است که خداوند بر سرائر عارفین، کرائم کلم را از غمائم حکم باریده و نازل کرده است و در این عبارت چند تا مطلب است: یکی اینکه کرائم کلم افاضه شده است.

دوم اینکه منشاء اینها غمائم حکم بوده و از آن جا نازل شده است.

سوم اینکه محل نزول هم سرائر عارفین بوده پس نازل و منشاء نزول و محل نزول در این عبارت آمده هر سه باید توضیح داده بشود.

البته مطلب دیگری هم هست که ایشان افاضه را استعاره آورده و از آن به امطار تعبیر کرده است. آنچه مهم است این سه تاست.

به ترتیب در عبارت این سه را توضیح می دهیم.

تعریف سرائر العارفین:

سرائر جمع سرّ است و سرّ یکی از لطائف سبع است. لطائف سبع هم قبلا اشاره شده عبارتند از طبع، نفس، روح، قلب، سرّ، خفی و اخفی، البته عقل هم است و حالا ما عقل را در مرحله نفس قرار می دهیم بعضی طبع را نشمردند نفس را گفتند پشت سرش عقل را آوردند ولی ما که طبع شمردیم عقل را ملحق کردیم به نفس.

همانطور که توجه می کنید در این لطائف پنجمین لطیفه سرّ است. طبق حرکت جوهری و حرکت تکاملی، انسان از طبع شروع می کند به نفس می رسد و بعد روح و قلب و سرّ.

ص: ۸۲

من بارها عرض کردم عرفا تا اینجای می توانند بیایند از اینجا دیگر مال عرفا و انسانهای عادی نیست و آن دولطیفه دیگر، (مرحله خفی و اخفی) مال انبیاء است. اما پنجمین لطیفه از این لطائف سر است که میخواهیم توضیح بدهیم.

توضیح لطیفه سر

توجه کردید تبدیل به حرکت جوهری داشتند تعبیر به حرکت تکاملی کردند از این تعبیر فهمیده می شود که هر کدام از این لطیفه ها همان لطیفه قبل است منتهی کامل شده است، طبع وقتی کامل بشود نفس می شود. این طبق مبنای صمدار است که نفس در ابتدا در حد یک طبیعت و صورت معدنی حلول می کند و در جسم، نفس در ابتدای حدوث جسمانی است و حلول در نطفه می کند، حلول در بدن می کند لذا به آن جسمانی می گوئیم و در حد یک صورت معدنی است که از آن تعبیر به طبیعت می کنند بعد به تدریج نفس ناطقه می شود که از آن تعبیر به عقل هم می کنند. بعد آن وقت عقل به مرتبه بالاتر می رود و می شود روح و بعد هم قلب و بعد هم نفس که فعلا به آن دو مرتبه آخر کاری نداریم.

توجه می کنید که یک چیز است که این مراتب مختلف پیدا می کند نه اینکه سر در انسان فرق کند این سر همان عقل است به تعبیر خودشان عقل صاف شده. عقول ما عقول منفعله هستند نه فاعله. عقول فاعله عقول منفصله اند. عقول ما عقول منفعله اند یعنی می پذیرند، منفعل می شوند. بنابراین حکم آینه را دارند به ایشان افاضه می شود آنها می پذیرند. هرچی صاف تر باشند روشن تر باشند بهتر می پذیرند عارف سعی میکند که عقلش را صاف کند جلا بدهد. تا انفعال و قبول بهتر اتفاق بیفتد.

وصاف کردن یعنی از کدورات ماده پاک کردن . در باب اخلاق گفته میشود از کدورات گناه، اینجا گفته میشود از کدورات ماده .ماده مارابه سمت دنیا می خواند و گناه به خاطرهمین ارتباط ما با ماده انجام می گیرد ما اگر مجرد بودیم گناه نمی کردیم وابستگی به دنیا که منشاء گناه است به معنای وابستگی به ماده است پس ما باید عقلمان را از کدورات ماده وعوارض ماده پاک کنیم و صاف کنیم درچنین مراحلی به درجات بالا-ترمی رسیم وهرچه پاک ترکنیم و صاف تر کنیم درجات بعدی را نایل می شود .

پنجمین مرحله سیر است سیر همان عقلی است که کاملاً صاف شده وقادر هست نقوش فراوان تری دران بیفتد، در عقل های معمولی نقش حقایق منطبق می شود ولی دراین عقل های جلا داده شده حقایقی که از عقول معمولی مخفی اند نیز ترسیم می شود یعنی اگر ان آینه عقل، جلا- داده بشود حقایق بیشتری برانها افزایه می شوند حتی حقایقی که غیبند و برای عقول دیگر قابل نیل نیستند پس سیر عرفا مشخص شد یعنی همان قوه عاقله ایشان به تعبیر دیگه همان نفس کامل شده شان .همان نفسی که همه داریم منتهی درانها کامل شده در بعضی متوسط است در بعضی ناقص .

پس سرائر عارفین یعنی محلی که این فیض الهی میخواهد نازل بشود روشن شد .

تعریف کرائم الکلم :

اما خود این فیض یعنی کرائم الکلم :

حقایق ومعارف دوقسم اند همان طور که الان هم اشاره کردیم بعضی حقایق چنان اند که در اختیار عقول معمولی قرار می گیرند، فلاسفه معتقدند که ما حقایق عالم را می خواهیم بدانیم در حد توانایی مان این همان حقایقی است که در اختیار عقل معمولی قرار می گیرد انها دنبال ان حقایقند . همین حقایقی که در مرعی و منظر هستند گاهی از اوقات درست کشفشان می کنیم و گاهی هم اشتباه کشفشان می کنیم.

اما يك حقايقى هستند كه از ذهن و نفس افراد معمولى غيبند و جزء اسرار الهى اند . آنها به عقول معمولى افاضه نمى شوند البته همه حقايق را خدا افاضه مى كند حتى آن حقايقى كه فيلسوف در پى اش هست كه به عقول معمولى افاضه ميشود انهارا هم خدا افاضه مى كند منتهى خدا چون لياقت هارا رعايت مى كند به افراد معمولى آن حقايق معمولى كه حقايق آشكارند افاضه ميكند آن حقايق غيب كه جز اسرار الهى هستند به افرادى مى دهد كه قلبشان صاف باشد يعنى قابليت گرفتن چنين نقوشى را داشته باشند . مصنف از اين حقايق تعبير كرده به كلم كريمه .

كرائم الكلم اضافه صفت به موصوف است . كريم هم روشن است كريم در هر شىء بهترين و نيكوترين است . ارزنده ترين و برگزيده ترين است . اين كريم هر شىء است ، كرايم كلم يعنى كلم برگزيده و ارزنده و بهتر و نيكوتر و آنها همان حقايقى هستند كه اسرار الهى است و به هر كسى داده نمى شوند .

جرا تعبير به كلم كرديم ؟

دوتا سبب ميتوانيم ذكر كنيم يكي اينكه همه موجودات كلم هستند همه كلمه الله هستند همه حقايق كلمه الله اند از اين منظر تعبير كرديم به كلمه رفيع .

يكى ديگه اينكه اين حقايق به صورت كلام در اختيار اين افراد قرار مى گيرد . يعنى در اختيار عرفا قرار مى گيرد . به طورى كه اينها چيزى مى شنوند يا به صورت الهام يا اگر نبى باشد به صورت وحى اگر چه در کنار اين شنيدن ديدين هم هست ولى در هر صورت شنيدن هم وجود دارد شنيدن با گوش قلب و چيزى كه شنيده ميشود كلام است لذا تعبير به كلم مى كنند به آنها توجه مى كنيد كه در يافتهاى خودشان را به صورت كلم دريافت مى كنند و به صورت كلم هم اظهار مى كنند منتهى نمى توانند انطور كه دريافت كردند اظهار كنند هم قابليت براى شنونده ها نيست هم كلمات توانايى اداى آنچه را آنها دريافت کرده اند ندارند .

به همین جهت ملاحظه می کنید گفته هایشان درعین کوتاه بودن خیلی پر است .

تعریف غمائم الحکم :

غمائم الحکم که منشاء کرائم الحکم است .

توضیح متن کتاب

و « کرائم الکلم » هی المعارف و الحقائق من الأسرار الإلهیه

معارف و حقایقی هستند که از جمله اسرار الهی اند . اسرار هم از این جهت که به هرکسی افاضه نمی شوند .

المختصه بسرائرهم ، أى قلوبهم الصافیه البالغه مبالغ الأرواح فی الترقی .

حقایق و معارفی که به سرائر عرفا اختصاص دارد و به هر عقلی افاضه نمی شود و داده نمی شود . سرائر معنا می کند ای قلوبهم الصافیه .. عقل تبدیل می شود به روح ، روح می شود قلب . قلب که صافی می شود سیر می شود لذامی گوید ، أى قلوبهم الصافیه البالغه مبالغ الأرواح فی الترقی

آن قلبی که ترقی کرده و در حد ارواح قرار گرفته . ارواح را عالم عقول می دانیم در بعضی از تعبیرات می توانیم بگوییم ارواح بالاتر از عقول هم هستند یا عقول بسیار عالی ، این سر عرفا یعنی قلب صافشان وقتی ترقی می کند می رسد به اندازه ارواح یعنی در حد ارواح قرار می گیرد به اون حد می رسد . وظاهر از این بالاتر قلوب عارفین از این بالاتر نمی تواند برود . چون عرض کردیم خفی ها مال انها نیست .

تعریف غمائم الحکم :

غمائم جمع غمامه است یعنی ابر سفید چون تعبیر به امطر کرد یعنی بارانیدن و بارش هم از ابر نازل میشه اینجا تعبیر کرد به غمائم ، این کرائم کرم از این ابرها می ریزد به سر عرفا .

اما مراد از غمائم حکم، خزائن الهی است که از آن خزائن همه افاضات صادر می شود تمام جهان از خزائن الهی نازل شدند درقران هم آمده که خزائن پیش ماست و (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ) (۱) که همه امور خزائن دارند هرچی در اینجاست خزینه اش در بالاست خزینه دارند، از ذات که بگذرید تمام اینهایی که بین اسماء الهی و انسانها هستند همه خزائن هستند همه مراتب از اعیان ثابتة شروع کنید بیاید پایین، تمام می شوند خزائن .

. پس سماء ذات داریم . اراضی نفوس بشری داریم بین آن ذات که به منزله آسمانند و این سرائر که به منزله زمین اند هرچی هست می شود خزائن به تعبیرایشان غمائم الحکم . یعنی همان خزائن که از آن افاضه انجام می گیرد

حالا- از کدام خزینه بر سیر این عارف می بارد و از کدام بر سیر آن عارف . مختلف است هرکس در حد توانایی اش . البته هرکدام از خزاین همه اشیاء را دارند فرقشان به کم و زیاد بودن نیست فرقشان به اجمال و تفصیل است هرچقدر خزائن به بالا نزدیکتر بشود مجمل تر و بسیط تر میشود بطوری که اگر بازش کنی تفصیل بیشتری تحویل می گیری و هرچقدر به پایین تر نزدیک تر بشویم به تفصیل نزدیکتر میشود بطوری که اگر بازش کنی خیلی از حقایق در اختیار نیست . وقتی به عالم تفصیل رسیدیم دیگه باز کردن ندارد هر حقیقت خودش است همین است پخش نمی شود متعدد و متکثر نمی شود. پس از هر خزینه که بالاتر افاضه بشود . افاضه غلیظ تر است و وقتی افاضه غلیظ تر بود دریافت بیشتر است .

ص: ۸۷

تشبیه می کند ذات واجب تعالی را به آسمان و نفوسی که دریافت می کنند این افاضات را تشبیه می کند به اراضی. چون اعتقاد داشتند که آسمان نیروی فعاله است و زمین نیروی منفعله است او می دهد و زمین می پذیرد، قرار شد افاضات از خزائن باشد و قبول از سرائر عرفا، پس جا دارد از سرائر تعبیر کنیم به زمین و از خزائن تعبیر کنیم به سماء .

و «غمائم الحکم» هی خزائن الأسماء الإلهیه المتوسّطه بین سماء الذات الأحدیّه و أراضی الاستعدادات البشريّه

تعبیرایشان نشان می دهد خزائن همان اسماء اند ولی در کلمات صدرا می خوانیم که یک دانه خزینه نیست بلکه خزائنی هستند که در طول هم هستند، اسماء یک خزاین است بعد از اسماء هم همینطور تا برسیم به اینجا، هر کدام خزائنند و به به اجمال و تفسیر فرق می کنند، هر چه مجمل تر باشد قوی تر، فشرده تر و دارای کمالات بیشتر است .

المتوسّطه بین سماء الذات الأحدیّه و أراضی الاستعدادات البشريّه

که متوسط است بین ذات احدیتی که به منزله سماء است و بین استعدادات بشریه که به منزله اراضی است .

توضیح کلمه امطار

افاضه را تشبیه کرده به امطار — امطار ریزش است . افاضه هم ریزش است . ریزش بی دریغ پس افاضه را تشبیه کرده به امطار، لفظ مشبه به که امطار است عاریه آورده برای مشبه، این استعاره را می گویند بالکنایه، بعد یکی از خصوصیات مشبه به را ذکر کرده تا تشبیه غلیظ تر بشود، مشبه به امطار بود . مشبه افاضه بود. خصوصیت امطار این است که از عقل می آید، ایشان خصوصیت امطار را که خصوصیت مشبه به است آورده و در عبارت آشکار کرده این ذکر خصوصیت مشبه به در استعاره می شوده استعاره تخیلیه.

در این جمله که معروف است المَيِّهُ أَنشَبَتْ أَظْفَارَهَا (۱) یعنی مرگ چنگالش را در بدن فلانی فرو کرده. مرگ تشبیه شده به یک درنده و خصوصیات آن درنده یعنی خصوصیت مشبه به که چنگال است برای مرگ اثبات شده در این جمله مشبه را ذکر کرده نه مشبه به یعنی «منیه» را ذکر کرده بعد خصوصیت مشبه به آورده است.

در این عبارت مصنف مشبه ذکر نشده یعنی افاضه مشبه به که امطار است ذکر شده و یکی از خصوصیات همین مشبه به آمده آن ذکر چنگال در آن استعاره می شود استعاره تخیلیه پس آوردن غمامه یعنی ذکر خصوصیتی از خصوصیت مشبه به برای اینکه تشبیه و استعاره قوی تر بشود.

شبهها ب «الغمام» ترشیحا لاستعاره «الإمطار» للإفاضه، و «المطر» للحكمه.

تشبیه کرده مصنف این خزاین را به غمام تا ترشیحی باشد برای استعاره امطار للإفاضه، و «المطر» للحكمه دو تا استعاره در اینجا انجام شده یکی اینکه امطار عاریه آورده برای افاضه و یکی اینکه مطر عاریه آورده برای حکمت بعنوان ترشیح هم غمام ذکر کرده یعنی هم تاکید کند استعاره اول را هم تاکید کند استعاره دوم را، ترشیح ذکر خصوصیتی از خصوصیت مشبه به است. پاورقی هم اشاراتی دارد مراجعه بفرمایید.

امطار را مصنف عاریه آورده برای افاضه و مطر را عاریه کرده برای حکمت. خداوند مطر را افاضه کرد بر قلوب عارفان و افاضه کرد یعنی باران.

و فيه إشارة إلى أنها مواهب كالمطر، لا مكاسب.

این بحث مطرح است آیا مامی توانیم با علمی به این اسرار نایل بشویم با کسب می شود این کار را کرد؟ ایشان با تعبیر به امطار که کسبی نیست، این خزائن با کسب نمیشود باز کرد، این حقایق را با کسب نمیشود به دست آورد هر چند هم فکر کنی قیاس تشکیل بدهی بالاتر از قیاس هم داشته باشی تشکیل بدهی باز هم نمیشود به این حقایق بررسی این حقایق باید از جانب خداوند هبه بشود یعنی هدیه است کسبی نیست.

ص: ۸۹

در این آوردن غمایم یا در استعاره آوردن امطار و مطر همه اشاره است به آنها (یعنی حکمت) مواهب است مثل باران مواهب یعنی بخشیده شده یعنی هدیه است، کسب شده نیست. این چنین نیست که کسب کنیم باید باموهبت در اختیار ما قرار بگیرد.

و ألاح لهم لوائح القدم فی صفائح العدم.

الاح یعنی روشن کرد و اشکار کرد.

لهم یعنی سرائر عارفین.

لوائح جمع لائحه است، لائحه به معنای نماد، نمود، پدیده، نور و روشنی است.

البته لائحه معنی دیگر هم دارد مطلبی می نویسیم می شود لایحه و تسلیم کسی می کنیم. معنای مناسب همین ها بود که عرض شد.

شارح هم لوائح القدم را به انوار القدم تفسیر می کند.

قدم معنایش روشن است یعنی ازلی (انوار ازلیه).

صفائح جمع صفیحه است با تقدیم (فاء)، صفیحه هر چیز پهنی رامی گویند مثلاً یک سنگ پهن یک تخته یک لوح که میشه رویش نوشت. به استخوانهای سر هم میگویند صفیحه، چون پهن است هشت تا استخوان کنار هم چیده شده و کاسه سر را تشکیل می دهد به هر کدام میگویند صفیحه به همه شان میگویند صفائح، در هر صورت آنچه پهن است صفیحه گفته میشود. در بعضی نسخ میگویند صحائف دارد جمع صحیفه - صفائح هم مثل صحیفه است یعنی ورق یعنی برگ یعنی شیء پهن.

منظور از صفائح اعیان ثابتة عرفا است

منظور از صفائح در اینجا اعیان ثابتة عرفاست که به منزله لوح اند برای پذیرش فیوضات مثل لوحی است که پهن است و نوشته در آن قرار می گیرد این اعیان ثابتة هم این چنین است که قابلیت دارد مثل یک لوح که فیوضات در آن واقع شده است.

العدم مضاف الیه صحائف است و می شود گفت تقریباً صفت صفائح است.

صفائحتی که این صفت دارند معدوم اند در خارج چون اعیان ثابت هیچوقت در خارج موجود نمی شوند آنها علم واجب تعالی اند وجود علمی دارند وجود خارجی ندارند البته وجود علمی آنها قوی تر است از وجود خارجی آنها لذا معدوم در خارج اند در این عالم معدوم اند. اما در عالم علم اله موجودند صفائح عدم یعنی اعیان ثابتی ای که در عالم عدن هستند یعنی عالم اعیان ثابتی که موجوداتش هرگز وجود خارجی پیدانمی کنند اعیان، موجود خارجی نمی شوند. فقط آثار اعیان خارج می شوند، خود اعیان در مرحله علم باقی می مانند ما همه آثار اعیانیم که در خارج موجود شدیم.

حالا که مفردات جمله را معنی کردیم کل جمله را معنای کنیم.

و ألاح لهم لوائح القدم فی صفائح العدم

خدا بر سرائر عارفین روشن کرد آن انوار ازلی و قدیمی را در اعیان ثابتی آنها و چون هر چیز در اینجا است _ (در این عالم) به مقتضای اعیان ثابتی است وقتی انوار در اعیان ثابتی این گروه روشن شد به مقتضای آن عین ثابت در اثر عین ثابت که همین عرفا هستند این انوار ظاهر می شود چون انوار آن جا ظاهر شده این جاهم ظاهر میشود. همه موجوداتی که در عالمند اعمال و دریافتهایشان به مقتضای عین ثابتشان است، وقتی عین ثابت از این انوار پر شد اقتضا می کند که اثر آنها هم دارای این انوار بشوند منتهی انواری که می توان گفت عکس آن انواری است که در اعیان ثابتی افتاده و قرار داده شده است، نمود آن است اصل انوار مال خداست نمودش را داده به اعیان، نمود نمود به این عرفا که در اینجا هستند. نمود نمود شاید چند تا نمود چند تا واسطه مافقط دو تایش را گفتیم.

انوار جلالت و عظمت خداهستند انواری که بدون حجاب بتابند همه جهان را می سوزانند . می سوزانند یعنی چی ؟ جهان غیر از وجود منبسط چیه ؟ غیر از این تعینات است . این انوار وقتی طلوع کنند از تعینات چیزی باقی نمی گذارند همه تعینات را می سوزانند حالا این انوار در قلب عارف تاییده باید تمام تعینات بسوزه یعنی قلب عارف هیچ تعینی از تعینات را نبیند . تعینات باید تمام در ان قلب بسوزد چون اون نور دران قلب تاییده . پس عارف به هیچ تعینی توجه ندارد حتی تعین خودش و به درجه فنا رسیده منتهی هر کس به اندازه لیاقتش از این نور دریافت می کند.

عبارت را شارح معنا می کند.

أی أنار لهم و أظهر عليهم أنوار القدم بالكشف،

ای انار لهم - انار تفسیر الاح است. روشن کرده اشکار کرده است.

واظهر عليهم عطف تفسیری به انار گرفته است.

لوائح قدم را به انوار القدم معنا می کند، یعنی انواری که ازلی اند انوار و جلالت عظمت خدا . بالكشف متعلق به انار و اظهر است یعنی به وسیله کشف بر آنها روشن کرده و ظاهر ساخته است.

انواع دریافت اشیاء

دریافت اشیاء به یکی از سه نحو است بالعلم، بالكشف و بالشهود .

طریق دریافت یکی از این سه تاست یا انسان عالم می شود . همه ما عالمیم و می دانیم.

دوم کشف است یعنی اشکار می شود اما نه آشکاری مثل شهود، متوسط بین علم و شهود است در شهود کاملاً آشکار می شود یعنی مثل مشاهده است واضح واضح است . برای عرفا این طور چیزها شهود نمی شود اینها کشف می شود برای انسانهایی که کتاب می نویسند و کتاب می خوانند این انوار معلوم می شود . برای انبیاء شهود می شود هر کس به اندازه توانایی خودش.

ایشان میگوید أنار لهم بالكشف.

و هي (انوار قدم) سبحات وجهه الكريم، الحاله بالتجلی الذاتی الأقدم، فی حقائق الأعیان الثابته فی العدم .

سبحات در لغت و عرفان انوار جلالت و عظمت خدای تعالی معنا شده است.

اما وجه به معنای ذات گرفتند حتی عرفا.

اول عبارت فتوحات می خوانیم « وجه الشیء ذاته و حقیقته ف (سبحات الوجه) هي أنوار ذاتیه بیننا و بینها حجب الأسماء الإلهیه (۱) [۳]»

معنای این عبارت آن است که - وجه شیء حقیقت شیء است پس سبحات وجه یعنی انوار ذات - ذات مرتبه اش قبل از اسماء ذات است پس انوار ذات هم مرتبه اش هم قبل از اسماء می رود. و لازمه اش این است که بین انوار و ما، اسماء فاصله باشد چون آنها مرتبه اشان مرتبه ذات است .

سبحات وجه یعنی سبحات ذات مرتبه اش ذات است و قبل از اسماء است پس بین ما و بین آنها اسماء فاصله است. تعبیر محی الدین اسماء الهی بعنوان حجب قرار گرفته میشود پس چطوری کشف می شود؟ پیدا است من وراء حجاب اسماء، کشف میشود درعین حال باز هم تعینات را می سوزاند اگر بدون حجاب می آمد خیلی قوی تر از این بود.

شارح از الحاله بالتجلی الذاتی الأقدم، فی حقائق الأعیان الثابته فی العدم میخوهد صفائح العدم را معنا کند، توجه کنید عبارت شارح پایه پای عبارت مصنف جلو می رود و تفسیر می کند .

ص: ۹۳

۱- [۳] فتوحات مکیه (اربع مجلدات)، ابن عربی، محی الدین، ج ۲، ص ۹۹، فتوحات مکیه، ط بیروت، ابن عربی، محی الدین، ج ۱۴، ص ۵۶۱.

فی حقایق متعلق به حاله است یعنی این انوار به توسط تجلی در اعیان ثابته حلول کردند و اعیان ثابته مشتمل شدند بر این انوار بنابراین چون هرچیز در این عالم است به اقتضای اعیان ثابته است در این عالم هم مقتضای این انوار برای عارف حاصل است.

دو تفسیر برای تجلی

بنده دو تفسیر برای تجلی نوشته ام که میخوانم:

۱. این تفسیر اولی از کتاب اللمع طوسی است «التجلی اشراق انوار اقبال الحق علی قلوب المقبلین علیه (۱) [۴]» تفسیر جامعی است در عین کوتاه بودن اگر قلبی اقبال کند به سمت خدا، خداهم به سمت او اقبال می کند، حاصل این اقبال اشراق نور است. نور الهی اشراق می کند و این اشراق را تجلی می نامیم پس قلبی از قلوب مومنین اقبال می کند به سمت خدا. خداهم که شاکر است و جواب می دهد اقبال می کند به سمت این قلب، حاصل اقبال خدا، اشراق نور است و این اشراق نور را می گویند تجلی، حالا خدا این تجلی را نسبت به اعیان ثابته می کند. اعیان ثابته دائما اقبال دارند خداهم دائما اقبال دارد و دائما اشراق نور دارد پس اعیان ثابته دائما این نور تابیده را دریافت می کنند. التجلی اشراق انواری است که بر حق صادر میشود بر قلوب کسانی که مقبل علی الحق هستند.

۲. تفسیر دوم در کشف المحجوب (۲) آمده این هم همان است منتهی تفصیل بیشتری دارد.

ص: ۹۴

۱- [۴] اللمع فی التصوف؛ سراج طوسی، ابونصر، ص ۳۶۳.

۲- [۵] کشف المحجوب، هجویری، ابوالحسن و محمود احمد ماضی، ابوالعزائم، ص ۴۳۲. (التجلی هو ما یسطع من الأنوار الربانیة علی قلوب المقبلین التی بها یتمکنون من رؤیه الله تعالی بقلوبهم)

«التجلی: هو تأثیر أنوار الحقّ بحکم الإقبال علی قلوب المقبلین الجدیدین بأن یروا الحقّ بقلوبهم (۱) [۶]» تجلی عبارت است از تأثیر انوار حق بر قلوب مقبلین انوار حق که به حکم اقبال حاصل است حکم اقبال اله این تأثیر می کند برای کسانی که اقبال به خدا دارند آنها که لایقند. تجلی روشن شد یعنی تابش نور. از اسم ظاهرش هم پیدا است خدا خودش را آشکار کند خدا خودش نور آشکار است پس تجلی یعنی تابش نور بر قلب افراد. اینجا تابش نور است بر اعیان ثابت.

به عبارت توجه کنید این سبحات وجه حلول می کنند در اعیان ثابت. چطوری حلول می کنند؟ به وسیله تجلی یعنی وقتی خدا اقبال می کند به اعیان ثابت، حالا می کند تعبیری است که اشاره به حدوث دارد و این تعبیر از باب ناچاری است، اینجا چیزی حادث نیست همه چیز ازلی است. وقتی خدا تجلی می کند بر اعیان یعنی اقبال می کند و اشراق نور می کند بر الوان آن سبحات وجه به توسط این تجلی حلول می کند در اعیان ثابت.

عبارت را نگاه کنید الحاله بالتجلی. یعنی آن سبحات که انوار الهی اند به سبب تجلی در اعیان ثابت حلول می کنند اما حلول در آنجا جسمانی نیست حلول مناسب همان جاست.

تجلی را تجلی ذاتی گرفته چون سبحات مال ذات بودند پس تجلی تجلی ذاتی است گاهی تجلی، تجلی اسماء است اسماء تجلی می کنند اما اینجا تجلی ذاتی است این را گفتیم من وراء حجب اسماء است ..

ص: ۹۵

تجلی را می گوید تجلی اقدم یعنی تجلی ازلی تجلی که قبل از همه تجلی هاست . اقدم یعنی ازلی چون خداوند همیشه بر افراد تجلی دارد، این تجلی اقدم است . قبل از همه تجلی ها این تجلی انجام شده همان تجلی بر اعیان ثابته است.

فی حقایق اعیانی که ثابت هستند درعالم عدم . عدم هم به مناسبت این است که اعیان ثابته هرگز رایحه وجود را استشمام نمی کنند و به خارج نمی آیند آن که به مرحله خارج می آید اعیان ثابته است .

شبه اعیان العارفين

عبارات سختی است من سعی می کنم توضیح بدهم توضیحش هم مسلم گویا نیست چون مطالب مطالب ماوراء کلام است، مطالب ماوراء عقل است همان طور که دراول بحث اشاره کردیم نه باعقل می شود دریافت کرد نه باکلام می شود توضیح داد با شهود باید دریافت کرد..

شبه اعیان العارفين بالصفائح .

تعبیر اعیان ثابته در بیان مصنف نبود مصنف گفت صفائح بالعدم . استعاره آورد، تشبیه کرد اعیان را به صفائح که آن مشبه به بود، عاریه آورد برای آن اعیان . ایشان هم می فرماید شبه اعیان العارفين بالصفائح .

قبل وجودها فی عالم الشهاده،

اعیانی که قبل از وجود آنها درعالم شهادت باشد آنها که بعد از وجودشان دراین عالم شهادت هست آنها هم اعیانند ولی آن ها را تشبیه نکرده به صفائح یعنی اعیانی که درمرتبه علم اند، همان اعیان ثابته که عرض کردیم، عبارت نشان می دهد که این اعیان وجود می گیرند در عالم شهادت منتهی قبل از وجودشان درعالم شهادت صفائح نامیده می شوند.

یعنی مصنف آن ها را قبل اینکه بوجود بیایند در عالم شهادت به انها صفائح گفته ظاهر این عبارت نشان میده خود این اعیان در خارج می توانند بیایند . در حالیکه همه خود بزرگوران گفته اند «الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود ابدا» اعیان ثابته استشمام نمی کند بوی وجود را هرگز . اعیان ثابته موجود نمی شوند در خارج پس ناچار باید بگوییم اثار اعیان ثابته اند که در خارج موجود می شوند، شاهدش هم در عبارات هست . من یادم رفته بیاورم . پس در اینجا مراد از قبل وجودها فی عالم شهاده یعنی قبل وجود اثارها فی عالم شهاده .

المنتقشه بالمعارف،

اینها صفتهایی است که برای اعیان ثابته گفته شده است . صفت برای عالم شهادت نگیرید یعنی اعیانی که با ان صفت نقش بسته اند نقش معارف در انها افتاده است .

الکامنه فی غیب الذات

اعیانی که در غیب ذات مخفی شدند یعنی جایگاهشان آن جاست در ذاتی که غیب است.

المتجلیه بصورها فی أم الكتاب

این هم صفت دیگر است برای اعیان.

ضمیر بصورها به خود همین اعیان برمی گردد اعیانی که باهمان صورتی که دارند تجلی می کنند در ام الكتاب .

ام الكتاب را چنانچه صدرا نوشته قبل از قلم می داند . قبل از قلم اعلی و قلم را که نویسنده در لوح محفوظ است قبل از لوح محفوظ قرار می دهد و لوح محفوظ را قبل از لوح محو اثبات می گیرند .

لوح محو اثبات را بعضی تطبیق می کنند بر نفوس فلکیه . بعد لوح محو اثبات را لوح قدر می نامند . (عالم قدر) . لوح محفوظ را با آن قلمی که می نویسد در لوح محفوظ عالم قضا می نامند .

ام الكتاب قبل از اینهاست . صدرا همه اینها را مراتب علم خدا قرار می دهد نمی گوید علوم الهی متعدد است، می گوید یک علم است منتهی مراتب دارد . پس ام الكتاب به تعبیر ایشان قبل از قضااست یعنی قبل از قلم اعلی است. قلم اعلی با استفاده از ام الكتاب مقضیات را در لوح محفوظ می نویسد بعد مقضیات از لوح محفوظ تنزل می کنند در لوح محو و اثبات و قدر یا اقدار را تعیین میکنند و ایجاد می کنند بعد قدر در عالم محو و اثبات هست قابلیت محو دارد قابلیت اثبات دارد، پس ام الكتاب روشن شد بالاترین مرتبه است .

حالا می فرماید :

المتجلیه بصورها فی أم الكتاب- بالصفائح.

این اعیان ثابته با همان صورتی که دارند درام الكتاب تجلی کردند و در آنجا اشکارند . شبه اعیان العارفين را که این صفات را برایش داشتیم بالصفائح.

و فی شرح الإمام العارف عقیف الدین التلمسانی- رحمه الله-: «فی صحائف العدم» (۱) [۷] و هما متقاربتان فی المعنی ،

و در شرح امام عارف عقیف الدین تلمسانی رحمه الله به جای فی صحائف العدم فی صحائف العدم آمده یعنی جمع صحیفه و صفائح که در نسخه ایشان است و صحائف که در نسخه ماست از نظر معنا نزدیک هم هستند صفائح یعنی لوح صحائف هم یعنی ورق و برگ.

إلّا أنّ ما وجدناه فی نسخ المتن کلّها: «صفائح».

در تمام نسخ ما صفائح دیدیم ولی در نسخه ایشان صحائف دیدیم . ولی چون معنایشان متقارب است هیچ تفاوتی ندارد.

ص: ۹۸

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت سوم خداوند به عارفان

و دلهم علی أقرب السبیل.

و هی طریق الأحدیة الساریة فی الكل، التي هی الصراط المستقیم المخصوص بالرب؛ كما قال تعالی حکایه عن هود علیه السلام: (ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراطٍ مُستقیم) (۱) [۱]

بحث ما در نعمی بود که خداوند به عرفاء داده است دو مورد از نعم را ذکر کردیم و قرار بود شش تا ذکر کنیم و حالا در مقام بیان سومین نعمت هستیم.

سومین نعمت خداوند به عارفان

یکی از مبهمات عالم، نحوه، خلقت جهان است و خداوند عرفاء را به نحوه خلقت، عالم کرده است، آن هم از طریق کوتاه ترین راه و این نعمت بزرگی است که به آن ها عطا فرموده است.

نحوه دلالت خداوند

نحوه دلالت و راهنمایی خداوند چگونه است و خداوند چگونه عرفاء را به این مساله مهم راهنمایی کرده است؟

بحثی که الان می خواهیم شروع کنیم از مباحثی است که از آخر به اول می آیم و به روش خود ایشان وارد بحث نمی شویم.

نحوه ایجاد در نظر عرفاء به این صورت است که خداوند در مراتب تنزل می کند و در هر مرتبه ای وجود، منزل و متعین به تعیین می شود تا آن وجود به انسان می رسد و در انسان مخفی می شود یعنی در پشت تعین انسان مخفی می شود به طوری که وقتی ما نگاه به آن وجود می کنیم تعین انسان را می بینیم و اگر بتوانیم از این تعین عبور کنیم وجود خدا را می بینیم.

ص: ۹۹

۱- هود/سوره ۱۱، آیه ۵۶.

حال سوال این است که چه وقت ما می توانیم از این وجود عبور کنیم و خود انسانی که صاحب ابن وجود است چگونه می تواند از این تعین عبور کند و وجودش را ببیند؟

ایشان می فرماید: از طریق فناء یعنی این تعین را باید نبیند، تعین خودمان و تعین دیگران را نباید ببینیم در این صورت آن وجود منزل را که تعین ما لباس دارد و ما این لباس را کنار زده ایم، آن وجود منزل را می بینیم و آن وجود منزل تلالو می

کند و شروق و تابش دارد و شروق و تابش سبحات و جهش، باقی مانده تعین ما را می سوزاند و چیزی باقی نمی ماند و ما کاملاً از تعین خودمان غافل می شویم و تعین را نمی بینیم نه تعین خودمان و نه تعین دیگران را و فقط همان وجود را می بینیم و این وجود به صورت یک صراط مستقیم است که خداوند روی آن صراط است و ما این صراط مستقیم را طی می کنیم تا به خدایی که تنزلش را یافته ایم برسیم و در این مسیر بازگشت که از وجود خودمان به سمت اله می رویم، به این صراط مستقیم نحوه خلق و تنزل وجود را می یابیم و می فهمیم که چگونه عالم خلق شده است.

بنابر این خداوند تنزل می کند و با تنزلش در مراتب، تعینات را به وجود می آورد.

نکته ۱:

نمی خواهیم بگوییم مراتبی هست و خدا در آن مراتب تنزل می کند بلکه خود این تنزل، مراتب درست می کند نه این که مراتب با قطع نظر از تنزل وجود داشته باشد و خدا در این مراتب تنزل کند بلکه همه چیز را خدا ساخته حتی مراتب را (با تنزلش مراتب را ساخته) اصلاً تنزل یعنی مرتبه دار شدن، خداوند مطلق است و حتی قید اطلاق هم ندارد، نمی توانیم برایش مرتبه درست کنیم، گاهی اوقات برای این که مطلبی را بیان کنیم، می گوییم مرتبه وجودی، مرتبه کذا و... از باب این که می خواهیم مطلبی را تبیین کنیم و الاً برای خدا نمی توان هیچ مرتبه ای درست کرد، او فوق مراتب است بلکه سازنده مراتب است، موجودات بر اساس وجود او به وجود می آیند تا به انسان می رسیم، البته به مادون انسان کار نداریم، اگر انسان روشن بشود آن هم روشن می شود ولی الآن بحث ما در انسان است.

ص: ۱۰۰

تعینات همان تنزلات درست می کند نه این که یک تعینی از بیرون بیاوریم روی این تنزلات بیاندازیم و این تنزل، متعین بشود بلکه خود این تنزل وقتی در این مرتبه بیاید تعین همان مرتبه را می گیرد.

همان طور که گفته شد اگر شما انسان را می بینید آن وجود را نمی بینید وجود منزل را نمی بینید و فقط همین متعین را می بینید منتهی به ما می گویند یک وجود منتزلی هست و ما درکش می کنیم، درک کردن کافی نیست باید او را بینیم و آن را شهود کنیم نه فقط درک کنیم، الا این حرف هایی که زده می شود ما آن را درک می کنیم و سعی هم می کنیم و هم به خودمان می باورانیم و هم بعد از باوراندن واقعا باور می کنیم که وجودی در پس ما هست، آثارش را ما می بینیم اگر این وجود نبود که ما نبودیم و یقین می کنیم که وجود هست منتهی یقین علمی نه یقین شهودی یعنی پی بردن از آثار یا بر اثر گفتن بزرگان، بالاخره پی می بریم که وجودی هست اما وجود را نمی بینیم.

کی می توانیم این وجودی که در ورای تعین انسان مخفی شده بینیم، وقتی این تعین محو بشود وقتی این تعین فانی بشود. شروع می کنیم به اعمال حسنه و کسب علوم و تقرب الی الله تا توجه مان به خدا کامل بشود و در نتیجه تعین مان بینیم و آن وقت است که چشم بصیرتمان باز می شود و آن وجود را می بینیم آن وجود یک وجود معمولی نیست، یک وجودی است که دارای انوار است. انواری که اگر جلوه کند کل عالم را می سوزاند. خوب الان بر ما جلوه می کند. تعین ما را می سوزاند دیگر تعینی باقی نمی ماند [در ذهن من و توجه من]، تعین بیرونی سوخته نمی شود، در بصیرت و قلب و دریافت من، تعین سوخته می شود، چون من در دریافتم به آن وجود رسیدم. این وجودی را که سریان دارد یا اگر تشبیه معقول به محسوس کنیم امتداد دارد و مانند یک صراط از ما کشیده شده و امتداد یافته تا الله، صراط مستقیمی که واجب تعالی روی آن صراط است و ما به بالا پیش می رویم و برمی گردیم به بالا. وجود از بالا به پایین آمده است و حالا ما از پایین به بالا می رویم. همه ما این مراتب را می بینیم و می یابیم که این مراتب چگونه این مراتب شدند چون از اینجا عبور می کنیم. بالاخره صراط است صراط مستقیم هم هست چیزی هم مخفی نیست همه آنچه سر راه است می بینیم و راهنمایی می شویم به ایجاد یا به کیفیت ایجاد. و به عبارتی دیگر به کیفیت تنزل که اسمش را مصنف، المنهج الأول گذاشته است.

خدا مارا به نزدیکترین راه به المنهج الأول یعنی به وجودی که افاضه شده و با آن وجود، عالم آفریده شده راهنمایی می کند با نزدیکترین راه یعنی با این صراط مستقیم که صراط احدیت است، که در همه موجودات سرایت کرده یعنی همان بسیط با تنزلش و همان احد با تنزلش و تا آن آخر وساطتش محفوظ است، ترکیب برای این تعین است، او همچنان بسیط است در تمام مسیری که سریان دارد .

کلمه مسیر از باب تشبیه معقول به محسوس است والا مسیری در کار نیست و این اقرب الطرق است، برای یافتن این مهم، کوتاه ترین راه همین است یعنی به فنا برسیم و بر اثر فنا و ندیدن تعین، اگر این صراط مستقیم یعنی وجود احدی ساری پیش ما روشن بشود تمام این وجود معلوم می شود . مادیگر گرفتار مراتب نمی شویم فقط می دانیم مراتبی هست ولی دیگر این تعینات و مراتب اینها ما را مشغول نمی کند ما فقط طریق احدی و بسیط را می بینیم و از همان جا به همه چیز می رسیم .

پس توجه کنید یکی از نعمتهای خداوند این است که عرفا را به منهج اول یعنی به نحوه و کیفیت ایجاد آشنا می کند، علی اقرب السبل با نزدیکترین راه که همان راه احدیت، ساری در موجودات است یعنی همان صراط مستقیم است انسان را در این صراط مستقیم می اندازد و راهنمایی می کند که نحوه ایجاد و یا نحوه تنزل چگونه است . این یکی از نعمت هایی است که خداوند به عرفا داده و نحوه خلق را یافته اند. همان مطلبی که خیلی ها در موردش گرفتار ابهامند و برایشان حل نشده است.

تنها راه رسیدن به این مساله راه احدیت ساریه است، این احدیت ساریه در کافر هم ساری است این طور نیست که در مومنین ساری باشد پس کافر هم در همان صراط است ولی خودش نمی فهمد منتهی در این صراط هست که منتهی می شود به اسم مذل. خدا در این صراط است کافر هم در این صراط پیش می رود و به اسم مذل منتهی میشود آن مومن به اسم هادی منتهی می شود یا اسم رحیم و امثال ذالک همه در صراط مستقیمند هیچ کس بیرون راه نیست بنابراین اگر بخواهیم مراتب بیان کنیم چاره نداریم که این صراط ذکر کنیم روشن است این صراط منحصر است نه اینکه صراطی داشته باشیم این نزدیکترش باشد. کافر و غیر کافر، کوچک و بزرگ، مادی و مجرد در همین صراطند این صراط سریان وجود است اگر چیزی از این صراط بیرون باشد وجود در آن سریان نشأت گرفته اصلا موجود نیست. پس این صراط؛ صراط منحصر است.

و لا شكَّ أنَّها أقرب الطرق

اثبات اقرب الطرق

واقعیت یک مطلب است و ورود مایک مطلب دیگر است، واقعیت همین است که یک صراط بیشتر نداریم ولی وقتی ما می خواهیم وارد بشویم، چطور وارد بشویم. که در این صراط بیاییم و درک کنیم، یکی می بینید که متکلم می شود و در صراط خلق می رود، یکی فیلسوف می شود و در صراط صدور می افتد، آن که متکلم است می گوید: خدا خلق کرد، کاملا خلق را از خدا جدامی کند و صراطی قایل نمی شود ولی فردی که فیلسوف است می گوید خدا صادر کرد و یک سنخیتی هم قایل می شود اما این تغییر ممتد را نمی بیند اینها هم از آن وارد میشوند حالا اگر خداوند یاریشان کند دوباره وارد صراط می شوند اما یک منحنی یا دایره ای به طور ضایع طی کرده اند و بعد وارد صراط شده اند ولی راه خودشان را طولانی تر کرده اند، این کوتاهترین راه است در واقع تنها راه است در اعمال ما و ورود ما کوتاهترین راه است. یعنی ممکن است در راههایی مختلفی که خودمان جعل می کنیم وارد بشویم والی آنها خیلی طولانی است

ص: ۱۰۳

، اگر تازه به مقصد برسیم (این بهترین و کوتاه ترین راه است).

راه واقعی همین است، چند تا راه نداریم، تصور نشود این که می گوییم اقرب السبل است یعنی چندتا راه داریم و این راه اقرب الطرق است، زیرا چند تا راه نداریم چندتا راه می رویم و این کوتاهترین راه است که خداهم تفضل به عرفا است و هم کوتاهترین راه در اختیارشان گذاشته است. و آن ها بدون این که دنبال این قیل و قال ها بروند و دنبال راههای منحرف بروند از اول وارد راهی می شوند که خدا به ایشان معرفی کرده است و در این راه با اراده شروع به طی مسیر می کنند تا به درجه فنا برسند و تعیناتشان می سوزد، و راه کوتاهی هم هست، داریم کسانی که در هجده سالگی خیلی چیزها را دیدند، ما که فلسفه و کلام می خوانیم، پیرهم که می شویم هیچ چیز نمی بینیم، اگر هنر کنیم. در سن پنجاه. شصت سالگی به مقصد برسیم، راه طولانی رفتیم .

سوال : پس چرا گفته می شود الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق

پاسخ: منافات ندارد که خداوند یک طریق داشته باشد ولی الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق باشد، طریق الی الله صراط مستقیم است، یک صراط مستقیم هم بیشتر نداریم پس طریق الی الله یکی است ولی از آن طرف هم میگوییم راههای رسیدن به خدا به تعداد خلائق است بی نهایت طریق الی الله داریم اما این دو باهم تفاوت ندارد، این راه که جسمانی نیست، راه حسی نیست راه نفس ماست هرکس از همین نفس خودش باید شروع کند در این مسیر بیفتد پس این راهی که من میروم از نفس خودم شروع میکنم و راهی که شما می روید از نفس خودتان می روید، فرق دارد ولی هر دو طریق مستقیم است، پس هر دو یکی است در واقع طرق الی الله بعدد انفس الخلائق می باشد.

ص: ۱۰۴

راه از نفس شروع می شود راه بیرونی نیست، تمام تکاملات مال نفس ماست ماکه بیرون کاری انجام نمی دهیم تمام کارمان این است، این راهی که راه نفس است موانع را برطرف کنیم این مثلا- دیواری کشیده شده درمقابل نفس ما و این راهی که میخواهیم طی کنیم این دیوار را باید برداریم. با اعمال حسنه و چله نشینی و کسب علوم با توجه به الله و هر راهی که عرفا شناهستند راههای شرعی، با این راههای شرعی دیوار خراب می کنیم، مانع برمی داریم وارد راه می شویم و همین مسیر را طی می کنیم.

صدرا در شواهد ربوبیه (۱) بعد از اینکه دلایل بر وجوه خداری آورد، یکی از دلایل را نفس قرار می دهد، می گوید: از نفس خودمان که آیات انفسی است به خدای رسیم و می گوید: این طریق بسیار خوبی است سالک و مسلک در این طریق یکی است فقط مسلوک الیه که خداست فرق می کند والا سالک و مسلک یکی است، سالک انسان است، مسلک هم نفس اش است. یعنی در همین مسلک خودش جلو می رود و به خدای رسد، فرق میکند با آن جا که سالک ما میم مسلک هم آیات افاقی است. که ما در این آیات افاقی می رویم و بعد به خدای رسیم. اما از آن جا که ما از طریق نفس استفاده می کنیم و با آیات انفسی خدای ثابت می کنیم این چنین نیست که وارد راه دیگری بشویم جز نفس مان پس مسلک هم می شود نفس مان، همانطور که سالک نفس است. در اینجا هم همین طور است سالک ها و مسلک ها نفوس اند. بنابراین الطرق الی الله بعدد انفس الخلاق با این بیانی که گفته شد درست است.

ص: ۱۰۵

متن: و دلهم علی أقرب السبل. إلی المنهج الأول.

این مجموعهش یک نعمت است که شارح به خاطر اینکه اقرب السبل می خواسته است توضیح بدهد، تقطیع کرده است و بین این دو جمله فاصله انداخته است.

نعمت سوم از نعمی که خداوند به عرفا عطا کرده این است که آنها را راهنمایی کرده به کوتاهترین راه یعنی به ایجاد و به کیفیت ایجاد.

من قبل از اینکه کلام ملا عبدالرزاق را بخوانم کلام تلمثانی بخوانم با آن توضیحاتی که من عرض کردم این عبارت تلمثانی را بخوانم روشن می شود..

و أقرب طرق العارفين أن یوقفهم الحقّ تعالی علی کیفیه فناء حدودهم و رسومهم حدّا بعد حدّ، و رسماً بعد رسم، ذاهبین إلی حضره المحو (۱) [۳]

اینهارا یکی یکی، حد و رسمشان را فانی می کنند تا اینها به سمت حضرت بروند با تعیین فانی شده این نزدیکترین راه است.

نزدیکترین راه این است که روح و جوب منتزل، سبحات وجه اله، این تعینات را بسوزاند. حد بعد حد و رسم بعد رسم را نابود کند.

خداوند به آن ها یاد می دهد که چگونه این حدود را کنار بگذارند.

این هم مطلب مهمی است که موقتی وارد راهی می شویم چیزی بلد نیستیم خود خدا به ما یاد می دهد چطور بیاییم. در ابتدا خودمان یک چیزهایی می فهمیم، شریعت هم چیزهایی به ما یاد می دهد، خودش به ما یاد می دهد تا ما به نتیجه مطلوب برسیم و از تمام راهها که رد می شویم و لیاقت پیدامی کنیم برای راه های دیگر، می یابیم که کسی هست که ما را راهنمایی می کند ومانیستیم که این راه را می رویم. پس این حق است که عرفا را راهنمایی می کند که حدی را بعد از حدی ضایع کنند.

ص: ۱۰۶

وقتی ما وجود منتزل می یابیم تعینات را می سوزاند، خود ملا- عبدالرزاق به این مطلب اشاره می کند. می خواهیم از خود عبارتی که گفته شده این حرفی را که زدم در بیاورم و دلیل بر حرف خودم بیاورم.

ببینید روایت دارد که سبحات و جهش، جهان را می سوزاند، البته بعضی وجه رابه معنای ذات گرفته اند چون سبحات ذات است ولی عرفا وجه را به معنی ذات نمی گیرند بلکه وجه رابه معنای خودش نگه می دارند و بر آن وجود منتزل حمل می کنند، بعضی میگویند منظور از وجه، ائمه علیهم السلام هستند و بعضی می گویند همان وجود منبسط، وجود منتزل است.

سبحات وجه یعنی انوار عظمت و جلال همین وجه، نه انوار و عظمت آن ذات زیرا ذات که اصلا تصورشدنی نیست، این انوار و وجه هست که اگر بی تعین بیاید عالم را می سوزاند. خوب حالا بر این عارف بدون تعین ظاهر می شود.

لازم نیست از آن بالای بالا، سبحات ذات بیاد که بسوزاند، همین وجه هم سبحاتش می سوزاند منتهی پشت تعین است، اگر بدرخشد تعین از بین می رود و می آید و این تعین را می سوزاند. پرسش: الان واقعا این وجه با تعین همراه است پس چرا تعین را نمی سوزاند.

پاسخ: تعین الان سوخته است کل شیء هالک (۱) [۴] نه بعدا هالک است همین الان هالک است همه تعینات سوخته است من نمی بینم. من تعین سوخته رانمی بینم سوخته است ولی من تعینش را می بینم زیرا من درست نمی بینم اگر درست بینم اصلا تعینی نیست همه تعینات از بین رفته است پس نگوئید چرا الان تعین موجود است الان تعین موجود نیست، در تخیل من تعین موجود است. عالم تمامش خیال است خیال به این معنا که او اصل وجودش واقعیت است ولی تعیناتش خیال است. این تعینات را باید ندیده بگیریم تا به حق برسیم، ما فقط تعینات را می بینیم این قوه خیال ما تعینات را پیش ما تقسیم می کند، خداوند در خیال ما تصرف می کند تعینات را وهم می کند وقتی خیالمان و تعینات کنار می رود و بیرون از خیال می آیم، می بینیم هیچ چیز نیست و فقط چیزی که هست خدا و وجه اش است.

ص: ۱۰۷

و هی طریق الأحدیّه الساریه فی الكلّ،

اقرب السبل را نشان می دهد، همان احدیتی که از اسماء وصفات شروع کرد، و در تمام موجودات تنزل پیدا کرد، همان باوساطش آمد و فقط چیزی که بود تنزل پیدا کرد و با تنزلاتش مراتب و تعینات درست شد .

التي هی الصراط المستقیم المخصوص بالربّ

آن احدیت ساری همان صراط مستقیم است که مخصوص به ربّ است،

اگر کسی در این را قرار بگیرد فقط رب را می بیند و کس دیگر را نمی بیند و فقط کافی است در این طریق وارد بشود روی آن صراط مستقیم قرار می گیرد.

كما قال تعالی حکایه عن هود علیه السلام: (ما مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۱) [۵]) آخذ بناصيتها كناية است، ای مالکها و قاهرها، خدا مالک همه است و غالب همه است محیط بر همه است.

ان ربی علی صراطٍ مُسْتَقِيمٍ مفسرین گفتند یعنی ان ربی علی الحق و العدل، صراط مستقیم حق و عدل معنا کردند. این معنای خوبی است ولی عارف بالاتر معنای کند ف صراط مستقیم یعنی همین طریق احدیتی که ساری فی الكل است . همین وجودی که منتزل شده و تمام جهان از نور او پر است و اگر او نبود هیچی نبود.

و لا شكَّ أنّها أقرب الطرق.

شکی نیست که صراط مستقیم اقرب الطرق است بامباحث علم هم اقرب الطرق است زیرا گفته شده است که :بین دو نقطه کوتاهترین راه خط مستقیم است . خط منحنی یک مقدار طولانی است. پس این در مسایل علمی هم ثابت شده است لا شبهه و لاشک که صراط مستقیم اقرب الطرق است زیرا راهی که میخواهیم طی کنیم اگر مستقیم طی کنیم نزدیک تر است، اقرب الطرق امر بدیهی است .

ص: ۱۰۸

الی المنهج متعلق به چیست؟

دریاناتی که من داشتم اشاره کردم که متعلق به «دلهم» است (دلهم الی منهج الاول الی اقرب السبل) یعنی آن ها را به منهج اول راهنمایی کرد با کوتاهترین راه .

شاید کسی فکر کند متعاقب به سبل است یعنی (دلهم الی اقرب السبل الی منهج الاول) یعنی به کوتاهترین راهی که به منهج اول بود، راهنمایی کرد یعنی انها را در مسیری انداخت برای بدست آوردن کیفیت خلق که اقرب السبل بود، پس اقرب السبل الی المنهج الاول.

این نظر هم خوب است که الی المنهج متعلق به «الی السبل» بشود، اگر اینگونه بگوییم توجه کنید چه قدر شارح ماهرانه گفته، این عبارت خودش را با اقرب الطرق ختم کرده و چسبانده به عبارت مصنف «لا شک انها اقرب الطرق الی منهج الاول» یعنی طوری گفته کلام مصنف تفتیح نشده، یعنی وصل کردنش وصل کردن ماهرانه است.

أی التنزل فی المراتب الذی هو الإیجاد بترتب التعینات، حتی

شارح در صدد توضیح منج اول است، منهج اول یعنی راه اول یعنی راه ایجاد از ایجاد تعبیر می کنیم به تنزل . تنزل تعبیر عرفانی و ایجاد تعبیر فلسفی است .

ایشان «تنزل فی المراتب» را با تعبیری که مانوس به ذهن ما باشد یعنی تعبیر فلسفی بیان می کند.

الذی صفت تنزل است تنزل فی المراتب همان ایجاد است منتهی به ترتب تعینات، به این صورت که تعینات مترتب بشوند . وجود که دارد می آید تعینات را مرتب می کند پس وجود در پس این تعینات، مرتب میشود این می شود تنزل در مراتب.

تنزل در مراتب نه به این معناست که مراتبی موجود است تنزل در این مراتب انجام می گیرد بلکه به این معناست ایجاد به ترتب تعینات مراتب مختلف حاصل میشود نه حاصل باشد این تنزل دران حاصل سریان کند بلکه ایجاد است به ترتب، تعینات باهمین ایجاد مترتب می کند.

حتى اختفت الهويّه الإلهيّه في الهديه البشريّه؛

هدیه همان تعین است، هویت الهی در هدیت بشریه مخفی شد، اینجا اخر سریان نبود چون بحث ما در انسان است که می خواهد اقرب السبل الی الله را طی کند یا اقرب السبل الی کیفیت تنزل را طی کند هویه الهیه را آوردیم در هدیه بشریه. والا این جا این هویت و سریان ادامه پیدامی کند تا برسد به اخرین درجه وجود یعنی حقیقت.

فأقرب السبل هو رفع حجب التعینات عن وجه الذات الأحدیه

حالا باید به منهج اول راهنمایی بشویم منتهی با اقرب السبل. اقرب السبل چیست؟ قریب ترین راه درس خواندن نیست از معلم شنیدن نیست نزدیکترین راه سوزاندن تعینات است. تعینت را بسوزان هم راه نزدیک میروی هم مطمئن میشوی راهت درست است، حجب تعینات را که پرده ای بر روی ذات احدیت کشیده شده برطرف کن، ذات احدیت که تنزل کرده است پرده را برطرف کن. این برطرف بشود ذات احدیت منتزله (وجه) آن دیده میشود پس کوتاهترین راه برطرف کردن این حجاب تعین است.

الساریه فی الكلّ، بالمحو و الفناء فی الوحده حتی تشرق سبحات جلاله

فاقرب السبل رفع حجاب تنزل است یعنی از روی ذات احدیت منتزل یافته از روی ان برطرف کن. آن وجه را می بینی، ذات احدیتی که سریان در کل کرده است.

بالمحو متعلق به رفع است. حجاب تعینات به اینکه محو وفانی در وحدت الهی شویم.

حتی تشرق سبحات جلاله... تا بتابد آن انوار جلال این وجه یا انوار جلال این وحدت در جای خودش گفته سبحات وجه، درجایی گفته سبحات جلال، اینجا اضافه به وجه نکرده سبحات جلاله است.

در کلام حضرت امیر هم سبحات جلاله است. پاورقی هم چند روایات عبارات مختلف آورده. ضمیر جلاله برگردانیم به وجه خدا. جلال خدا یا جلال وجه خدا.

فتحرق ما سواه، كما أشار إليه في قوله عليه السلام: «إِنَّ لَّه سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ...»- الحديث

تحرقت ماسوای وجه را، ما سواه خد او ماسواه، وجه تعینات است که شروق سبحات جلال انسان رامی سوزاند و کلا فانی می کند، دیگر انسان تعین خودش رانمی بیند، منظور سوختن بیرونی نیست لذا من که آن عارف را می بینم تعین اورامی بینم پیش او سوخته آن عارف تعین خودش رانمی بیند. ولی من او را با تعین می بینم در بیرون سوخته در عقل و قلب و بصیرت او تعینش سوخته است و لذا بصیرتش تعین نمی گیرد. اگر بخواهد ظاهر بشود همه رامی سوزاند.

و في كلام علي عليه السلام «الحقيقه كشف سبحات الجلال من غير إشاره» (1) [6]

در کلام حضرت علی (ع) است حقیقت این است که سبحات جلال اشکار شود آن وقت تعین می رود کنار حقیقت ظاهر میشود. کشف یعنی روشن شدن. وقتی سبحات جلال برای ما کشف میشود آن وقت معلوم میشود به حقیقت رسیده ایم قبلش به حقیقت نرسیدیم تعین دیدیم تعین که حقیقت نبود تعین تخیل بود پس حقیقت همان سبحات جلال است اگر کشف شد مابه آن رسیدیم بقیه اش حقیقت نیست بقیه اش تخیل است.

ص: ۱۱۱

Your browser does not support the audio tag

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع: مقدمه کتاب/ شرح خطبه کتاب/ توضیح نعمت چهارم خداوند به عارفان

و ردّه من تفرّق العلل إلى عين الأزل.

چهارمین صفت از صفاتی است که حکایت می کند از لطف خدا به عرفا، خداوند نعمت هایی خاص به عرفا داده که آنها را مصنف ذکر می کند از جمله این نعمت ها این چهارمی است که الان خواندیم.

توضیح این مطلب این است که همه موجودات از ذات احدیت تنزل کردند، به تعبیر فلسفی صادر شدند، به تعبیر کلامی خلق شدند، همه از آنجا آمده اند اگر او نبود هیچی نبود .

موجودات به ترتیب نازل شدند و هر مرتبه قبلی حجابی بود برای مرتبه بعدی، چون همه مراتب تعینات بودند، تعینات حجابند بنابراین هر تعین قبلی و هر مرتبه قبلی حجاب برای مرتبه بعدی می شود، عرفا در آخرین مرتبه از مراتب وجود که مرتبه وجود عنصری و مادی است بوجود آمدند یعنی همه این تعینات را گذراندند و عبور کردند تا به این آخرین تعین رسیدند پس تمام تعینات غیر از خودشان، حجابشان قرار می گیرد و تعین خودشان که از همه غلیظ تر است باید غلیظ ترین حجابشان باشد و تعینات دیگر غیر خودشان تعینات خارجی و حجابهای خارجی اند اما تعین خودشان حجاب داخلی است و حجاب داخلی تاثیرش بیشتر است از حجاب خارجی. همه اینها حجابند و این حجاب برای همه انسانها هست ولی خداوند نعمتی به عرفا داده که اینها را از حجاب ها گذرانده و به ذات احدیتی که از همان جا نازل شدند رسانده است و اینها از این پلکان حجب بالا رفتند تا به بام وجود رسیدند .

ص: ۱۱۲

این علل متفرقه که همان وسایط بین این عارف و خدا هستند و همان تعینات فاصله بین عارف و خدا هستند اینها را خداوند کنار زده عرفا از این تعینات رد شدند به عین ازل که آن ذات ازلی است رسیدند و در آن ذات فانی شدند پس یکی از نعمتها که به آنها داده این است که تعینات سر راه آنها را به این ترتیب مانع سیر آنها قرار نداده بلکه آنها را از این تعینات عبور داده تا به خودش واصل کرده است .

این چهارمین نعمتی است که خداوند در اختیار آنها قرار داده که توضیح داده شد.

همانطور که توجه کردید علل رابه معنای خودش قرار دادیم یعنی وسایط فیض، واسطه هایی که سر راه این معلول قرار گرفته و واسطه فیض اند اینها علل اند یعنی متفرقه و متکثرند و عارف می خواهد به واحد واصل بشود پس باید این متفرقات را رد

کند و از آن‌ها عبور کند خداوند کمکش می‌کند به او نعمت می‌دهد تا از این متفرقات و متکثرات عبور کند و به آن واحد منظورش برسد.

عين الأزل

عين را در اینجا به معنای ذات می‌گیریم، ازل را هم صفت او قرار می‌دهیم به جای اینکه بگوییم ازلی است، می‌گوییم ازل است، و این واژه تأکیدی بر زمان نداشتن می‌شود، مبالغه در ازلی بودنش است، نگفتیم «العين الازلی»، گفتیم «عين الازل»، شارح بعد از عين ذات می‌آورد و این منافات ندارد که عين را در عبارت مصنف به معنای ذات باشد.

و رَدَّهم من تفرَّق العلل إلى عين الأزل.

ص: ۱۱۳

حمد خدایی که رد کرد عرفا را از علل متفرقه و متکثره و آن هارا عبور داد الی عین الازل تا رساندشان به عین ازل یعنی ذات احدیتی که ازلی است از آن جا آمده بودند دوباره به همان جا عود شان داد.

أی من تفرّق الوسائط

علل به معنای وسایط گرفته که ماتعبیر به علل وسطی هم از آنها میکنیم.

التي هي التعينات المترتبها لى عين الذات الأحديه الأزلية،

وسایط همان تعینات هستند که به ترتیب طولی بین خدا و عارف فاصله شده اند. خداوند این وسایط متفرقه و متکثره را از جلوی مسیر اینها برطرف کرد تا اینها بتوانند عبور کنند و برسند الی عین ذات الاحدیه الازلیه ذاتی که احدی است و ازلی است.

در کلام مصنف عین آمده بود که به معنی ذات گرفتیم، ازل آمده بود که به معنای ازلی گرفتیم، احدی نیامده نبود و شارح احدی را آورد، از کجا این احدی را در آورد در کلام مصنف که نبود خداوند این عرفا را از علل متفرقه و متکثره عبور داد دوباره وارد کثرت کرد؟ از کثرت به کثرت وارد کرد؟ مسلم که نیست. اگر از کثرت عبور بدهد به احد و اصلشون می کند، پس خود رد کردن از علل متکثره، مستلزم وصول به احدیت است بنابراین شارح احدیت را از خود این عبارت استفاده کرده و زمینه کلام مصنف کرده. این چنین نیست که مصنف این را بیان نکرده باشد. مصنف منظورش را رسانده. شارح وظیفه اش تصریح به مخفیات متن است تصریح کرده است.

حتى عرجوا كما نزلوا

این حتی نتیجه است برای ردهم. رد کرد انها را، شارح ردهم را ذکر نکرد از من تفرق العلیل شروع کرد اما در کلام شارح ردهم موجود است ای ردهم من الی عین الذات به طوری عرجوا كما نزلوا که کما نزل بالارفتند عروج کردند همانطور که تنزل کردند حالا در عروجشان به آن ذات رسیدند منتهی وقتی تنزل می کردند از وجود جمعی تنزل می کردند که در آن وجود جمعی لم یکن شی مذکورا. ولی حالا که دارند عروج می کنند صاروا شیئا مذکورا. یعنی مستقل شدند از این وجود واحد جمعی در آمدند یک وجود جدا برای خودشان پیدا کردند اگرچه این وجود را فانی کردند فی الله و ربط الی الله دیدند از اول حالا هم روشن شد که رفع است ولی بالاخره ال-ن آن وجود جمعی ندارند این وجود جمعی برایشان هست منتهی به این وجود که موجود شدند به وجود فردی، رسیدند به درجه ای که از آن جا تنزل کرده بودند.

رسوم و حدود در اینجا می توانیم به معنای منطقی بگیریم می توانیم به معنای لغوی بگیریم تعینات چیزهایی هستند که اگر بخواهیم تعریفشان کنیم یا به تعریف حدی در میاریم یا به تعریف رسمی اما تعریف خلقی می کنیم چون ماهیتند . معنای دیگر هم می شود برای رسوم آورد شاید هم بهتر باشد، رسوم یعنی نشانه ها، حدود هم اشاره دارد به محدودیت ها، همه این تعینات نشانه رب اند . همه همان رب محدود شده اند این تعبیر توجه کنید به تعبیر عرفاست من تعبیر نمی کنم، رب محدود شده یعنی خداوند در آنها تجلی کرده در پس تعینات آنها مخفی شده و باتعین آنها محدود شده است پس همان رب مطلق شد مقید به این تعین و این موجود شد . حالا همان رب، همان وجود که وجود اله بود آمد و متعین شد و این وجود در مرتبه خودش هست وجود که تنزل نمی کند از مرتبه . تنزل به معنی تجافی یعنی خودش بیاید پایین . او تنزل است رقیقه اش می فرستد که من وجه خودش است چون نشان میدهد اگر خودش نبود که نشان نمی داد و تفاوت بین عکس و ذوالعکس کم نیست پس تفاوت بین ایه و اله هم کم نیست مابه تفاوت کارنداریم به نشان دادن کار داریم آن عین که همان رقیقه و تنزل است در تعینات مخفی شده وجود بود تا حالا . آمد تعین شد دیگر وجودش حساب نیست این بعدا توضیح می دهیم در صفحه بعد سطر ۱۲ شارح تعبیر به وجود اضافی دارد آنجا مطرح میکنم.

بين رب و مربوب حجاب قرار گرفته و مانع شدند و نور رب را از مربوب پوشانند، توجه کنید شارح تعبير به رب می کند در قبل تعبير به ذات احدیت کرد مامیگویم عرفا به ذات واصل نمی شوند حداکثر به اعیان ثابته واصل می شوند پیغمبران بالاتراز اعیان ثابته یعنی عالم اسماء وارد می شوند. ولی عرفا نمی توانند وارد عالم اسماء بشوند چگونه به آن جا وارد می شوند حتما به ایاتی از آیات او و مقامی از مقام او واصل می شوند که آن آیت عین ذات احدیت است. از این تعبیری که اینجا می کند معلوم می شود به ذات احدیت رجوع می کنند ولی ذات احدیتی که در مقام رب است، شاید شارح که به کلمه عین که در متن مصنف آمده بود اکتفا نکرد بلکه گفت عین ذات احدیت شاید جهتش این بوده یعنی باز هم نمیرسند به ذات یعنی به تعینی از ذات که مقام ربوبیت است می رسند. عین در کلام شارح با ذکر یکی گرفتم ولی ممکن است در آن جا به معنای تعینی از ذات است منتهی تعینی که الان تعیینش می کنیم و از آن تعبیر می کنیم به مقام ربوبیت یعنی عارف می رسد به مقام ربوبیت همان مقامی که از آنجا آمده بود .

و کلّ ما سوی الحقّ علّه

حالا- دارد تفرق العلل داره بیان می کند، تفرق علل را من به معنای علل متفرقه گرفتم و علل متفرقه رابه معنای علل متکثره گرفتم کلام خود شارح را هم تایید کرد این بیان من را چون گفت تعینات مترتبه این تعینات مترتبه حکایت می کرد از متکثره ای که به ترتیب قرار گرفته اند بنا بر این تفسیر علل متفرقه به علل متکثره یعنی متکثر طولی و مترتب طولی تفسیر درست آن است .

الان شارح طور ديگه تفسير مي کند ميگه که اين علل عقول محجوبين را متفرق مي کند، تفرق به معنای خودش گرفته . به معنای پراکندگی گرفته و عقول يعني عقول محجوبين با لحاظ اين تعينات و با لحاظ اين علل متفرق مي شوند، متفرق يعني چي ؟ متفرق يعني بيننده متکثر يعني متکثرين مي شوند. عقول محجوبين متکثرين مي شوند ولي عارف که اين مسير را طی کرده و هر جارسیده ان را آيت خدا ديده از اول تا آخر جز وحدت هيچ نمي بيند منتهی وحدتی که ذاتی است و مقاماتی است و مراتبی است همه را در عين وحدت فانی مي کند، پس اين علل عقل محجوب را متفرق مي کند، عقل عارف را متفرق نمي کند . عقل عارف حکم مي کند به وحدت تمام علل بلکه حکم مي کند به وحدت وجود و بقيه را مجاز مي گيرد . با اين بيانی که الان شد اين تفسيری که شارح مي کند با آن تفسيری که من کردم هيچ فرقی نمي کند يعني آن علل متفرقه که همان علل متکثره است مخصوص ديد محجوبين است محجوبين متفرق مي بينند يعني اگر مصنف تعبير کرد به علل متفرقه به لحاظ ذهن محجوبين اين کار را کرد والا- ذهن عارف که علل متفرقه نمي بيند همه را واحد مي بيند. پس تعبير شارح با تعبير من هيچ تفاوتی ندارد منتهی من اشاره نکردم علل متکثره يعني عقول محجوب مطلق گذاشتم اينجا تفسير مي کند تفرق مال عقول محجوبين است. تکثر انها مي بينند عارف تکثر نمي بيند و کل ماسوی الحق عله تفرق عقول المحجوبين مصحح نوشته عله تفرق عقول محجوب خوب است عيب ندارد.

و تعمی ابصار القلوب. تعمی ابصار القلوب دیگر عطف نمی شود بر اینجا اگر تفرق بخوانیم تعمی عطف میشود اینطور بگوییم هر علتی که دو صفت دارند. تفرق عقول المحجوبین دوم تعمی ابصار القلوب. البته عیب ندارد چون علت تفرق عقول المحجوبین خوانده بشود این تعمی هم یک مطلب جدایی باشد اصراری ندارند که حتما بگویند علت تفرق عقول المحجوبین پشت هم بخوانند همانطور که مصحح تصحیح کرده بخوانید منتهی تعمی ابصار القلوب جدا کنید.

ولی خوب توجه کنید اینجا تفرق بخوانید اینجارتعمی بخوانید عبارت روان میشود هماهنگ میشود.

تفرق عقول المحجوبین، معلوم شد یعنی چیاما و تعمی ابصار القلوب یعنی چی؟ این اشاره به حجاب بودن است.

این تفرق عقول المحجوبین اشاره به کثرت است، این تعمی ابصار القلوب اشاره به حجاب پس این علل هم متکثر دیده می شوند هم حجاب می باشند برای ابصار القلوب می پوشانند بصیرت های عقول را چشم بصیرت اگر فعال نشده باشد به وسیله این تعینات پوشیده می شود این تعینات چشم را پرمی کند. اما عارف که بصیرت قلبش را فعال کرده او دیگر گرفتار این پوشش نمی شود، او از این تعین عبور می کند به آنی که این تعین را نشان می دهد می رسد او دیگر علل پوششی برای قلبش به حساب نمی آید. پرده بر قلبش نیستند بلکه او پس پرده را می بیند گویا پرده ای روی قلبش نیست. پس حجاب ها ابصار قلوب را پرمی کنند اما ابصار قلوب اینهایی را که خدا نعمت داده، پرمی کنند آنها این تعینات را نمی بینند آنی که در پشت این تعینات است. خوب عبارت شارح عام است نگفته که تعمی ابصار القلوب المحجوبین ولی من طوری معنا کرده قلوب محجوبین گرفتم به قرینه جمله قبل. من الف لام القلوب در عهد قرار دادم القلوب یعنی قلوب محجوبین اگر کسی اصرار کند الف لام جنس است و عهد قرارش ندهد و قلوب مطلق بگیرد عبارت از قلوب محجوبین قرار ندهد ان باید چه کند چطور این عبارت قرار بدهد که همه اینها که همه این قلوب این تعینات می پوشانند و پرمی کنند این چطور باید معنا کند؟ اینطور معنا کند که:

شان تعینات این است که قلوب را بیوشانیم و در ابتدا هم شان عملی می کنند و قلوب می پوشانند و عارف در قلوب پوشانده شده به نعمت الهی سرفراز می شود و به ان اجازه داده میشود تعینات بر طرف کند و به ماورای این تعینات که حق تعالی است برسد پس این تعمی ابصارالقلوب مال حالت عادی است مال همه انسانها است در حالی که هنوز ان نعمت الهی نصیبشان نشده باشد و یا اشاره به شانیت همانهاست شانیت در مورد همه بالفعل می کنند اما در مورد عارف بالفعل بودن بر طرف می شود.

و بٹ فیہم ذخائرہ.

این پنجمین نعمت از نعمی است که خداوند به عرفا عطا فرموده است، در اعیان همه موجودات اموری قرارداد شده که این موجودات طبق لیاقتی که دارند این امور در خارج ظاهر می کنند، در عین ثابت هرانسانی تمام آنچه که قرار است که از او تحقق پیدا کند قرار داده شده و این انسان در این دنیا وقتی وارد می شود در این وجود انهایی که در عین ثابتش بود ظاهر می کند.

عدم منافات با جبر

حالا- البته یک جمله معترضه گفته بشود آیا این جبر است؟ (جبر به معنای اینکه دست این انسان رامی بندد که درست همان مسیری برود که عین ثابتش اقتضا می کند) یا اینکه جبر نیست؟

به یک لحاظ نگاه می کنیم که جبر است آنچه در این عین ثابت نوشته شده همه در این عالم به ظهور می رسد مگر ما می توانیم این نوشته ها را پاک کنیم؟ نمی توانیم. پس آن چه نوشته شده هیچ دخالتی در آن نمی شود بکنیم.

ص: ۱۱۹

در مناجات شعبانیه هم داریم که آن چه «یکون منی» تا آن آخر آخر تو نوشتی ولی» وَ بیدک لا بید غیرک زیادتی وَ نَقَصتی، وَ نَفَعی وَ ضَرّی (۱)» می توانی کم و زیادش کنی دست خودت است

این هم نشان می دهد جبر است ولی خوب دقت کنیم یکی از چیزهایی که درعین ثابت مانوشته شده اختیار است، آن هم مقتضا دارد، همه آن چه نوشته شده مقتضا دارد از جمله اختیار، این طور نیست عین ثابت من اقتضا کند که من بی اختیار کارانجام بدهم چون اختیار را درعین ثابت من قرار داده اند پس عین ثابت من دارد اختیار می کند، ظرفیت من این طور است که با اراده به سمت کارهای بد می روم، ظرفیت فرد دیگری این طور است که با اراده به سمت خوب می رود و خداوند می داند این ظرفیت و آن ظرفیت چه در پی دارد .

ولی معنای نوشتنش این نیست که حتما باید این کار را انجام دهید، این معنایش جبر نیست. معنایش این است من حتما اینکار میکنم نه اینکه خدا من را مجبور به این کار کند.

بازگشت به بحث

بحث ما این بود عین ثابت هر شخصی مقتضیاتی دارد که همان مقتضیات موبه مو اظهار می شود و ظهور پیدا می کند. مانمی دانیم آن مقتضیات چیست ولی وقتی صبر کنیم ببینیم این آدم تا آخر عمرش چه کارهایی انجام داد می فهمیم که مقتضیات او چه بوده است مثلا به شخص عارف نگاه کنید در عمرش چه اتفاقاتی می افتد، معارفی نصیبش می شود، ارتقاء درجه برایش پیش می آید . ما کشف می کنیم معارف درعین ثابتش ذخیره شده بود والا ظاهر نشده بود و یکی دیگر بی سواد می آید و بی سواد می رود و هیچ معرفتی کسب نمی کند یا فرد دیگری درعین ثابتش این بود که تا مرجعیت بیاید و تا مرجعیت هم جلو می رود و مرجع تقلید می شود و ما می فهمیم که این آدم دارای معارف حصولی است . آن که عارف شده است دارای معارف حضوری است، پس در عرفا خداوند معارف و حقایقی ذخیره کرده بوده از همان ازل درعین ثابتشان ذخیره شده بوده حالا در این عالم که می آیند ذخایر را پخش می کنند همان ذخایری که درعین ثابتشان گذاشته بودند و هیچ کس خبر نداشت . حالا که دارد ظاهر می شود. می فهمیم انجا ذخایر وجود داشت ولی این ذخایر جزء حقایق عالم غیب است حق ندارند پشت کنند. از اغیار بپوشانید بر شما اشکار شد بر دیگران اشکار نکنید . لذا نعمت ششم ملاحظه کنید. ان سرایر امانت پیش شان می گذارند باید امانت داری کند نه اینکه آن را پخش کند.

ص: ۱۲۰

و بَثَّ فِيهِمْ ذَخَائِرَهُ.

خداوند در آنها ذخایر خودش را پخش کرد این نمی گوید ذخایری که در اعیان ثابت بود بلکه می گوید ذخایر خودش بود. معلوم میشود این ذخایر از آن حقایق غیبی است که به خدامنسوب است .

أَيُّ نَشْرٍ وَأَظْهَرَ فِيهِمْ مَا أَدْخَرَهُ لَهُمْ فِي غَيْبِ أَعْيَانِهِمْ مِنَ الْمَعَارِفِ وَالْحَقَائِقِ

پخش کرد و اظهار کرد در این عرفا که وجود مادی دنیایی داشتند آن چه را که بر آن ها ذخیره کرده بود در غیوب اعیان آنها در وجود غیبی که عین ثابتشان داشت، در آنجا ذخیره کرده بود در اینجا پخش کرد و اظهار کرد.

در وجود مادی شان آنچه را که در وجود غیبی شان ذخیره کرده بود در این وجود مادی شان اظهار کرد و در اختیار گذاشت.

من المعارف والحقایق بیانگر ما ادخره است .

شرح شارح توجه کنید: چرا خداوند این ذخایر را به خودش نسبت داد ؟

من گفتم چون مربوط به خودش است و از معارف غیبی است معرفت اشکار نیست پس ذخایر الهی است اگر چه برای عرفاست . پس علت اینکه ذخایر به خدا نسبت داده شد در توضیحی که عرض کردم این بود این ها به خاطر لیاقتی که خدا در آن ها دید، صاحبان این ذخیره قرار داده شدند ولی ذخیره از اصل مال خدا بود.

شرح شارح نشان می دهد علت اینکه خداوند ذخایر به خودش نسبت داد این بود که او ذخیره کرده بود چون او نسبت داده بود گفت ذخایر من است . علت نسبت دادن ذخیره نه این بود که این ذخایر اختصاصی خدا بود و به خاطر بزرگی عارف به عارف امانت داده شده بود اینها درست است . ذخایر مال خدا بود و به خاطر بزرگی ظرفیت عارف به ایشان ودیعه سپرده شده بود. ولی از کلام شارح چیز دیگری برمی آید خداوند این ذخایر پنهان کرد در عین ثابت اینها. این کار ذخیره کردن کار خدا بود لذا ذخیره را به خدا نسبت می دهد فعل ما ادخره بکار برده آن چه خدا بر آنها ذخیره کرده بود پس ذخایر الهی می شوند منتهی «لهم» یعنی ذخایر را خدا برای آن ها قرارداد.

ص: ۱۲۱

فإنها كنوز مدخره لهم في ذواتهم قبل وجوداتهم

این حقایق و معارف، کنوزی بودند که خداوند برای عرفا قبل از وجود مادی شان ذخیره کرده بود، آن وقت که عین ثابتی داشتند و وجود علمی داشتند بر آن وجود ذخیره کرده بود تا بر این وجود ظاهر شود.

از این کلام شارح به دست می آید که کسانی که علم دارند در این دنیا، این علم را خودشان کسب نکرده اند، در ذاتشان علم بود کاری که کردند این بود که پرده روی علم که بر اثر تعلق نفس شان به ماده بود کنار زدند. نه اینکه ظرف نفس شان از علم خالی بود و رفتند کسب کردند و علم را در این ظرف ریختند این طور نیست. این علم توی این ظرف بود وقتی که نفس به ماده تعلق گرفت در اثر این که ماده ظلمت و غیبت است و اقتضای ظلمت و غیبت می کند بر اثر تعلق به این ماده پرده ای روی این علم کشیده شد اینها که در این دنیا علم کسب می کنند در واقع قسمتی از آن پرده را کنار می زنند.

لذا پشت سرش کلام حضرت عیسی را برای تاییدش می آورد:

كما قال عيسى عليه السلام: «لا تقولوا: العلم في السماء، من يصعد يأتي به، ولا في تخوم الأرض، من ينزل يأتي به، ولا من وراء البحر، من يعبر يأتي به» بل العلم مجعول في قلوبكم، تأدبوا بين يدي الله بأداب الروحانيين، يظهر عليكم». (۱)

حضرت عیسی علیه السلام فرمودند نگویید علم در آسمان است هر کس بالا برود این علم را می آورد نگویید علم در ریشه زمین و عمق زمین است هر کس نزول کند و فرو رود در زمین، این علم را بدست می آورد. نگویید این علم وراء دریاهاست هر کس که از دریا عبور کند و به ورای دریا برسد. اینطور نگویید علم خدا از ازل در قلب شما قرار داده. شما در برابر خدا چنان عمل کنید که روحانین عمل می کنند. اگر این چنین عمل کنید علمی که در دل شما بوده بر شما ظاهر می شود.

ص: ۱۲۲

۱- [۲]. شرح اصول کافی، صدرالمتهین، ج ۲، ص ۲۱۳.

روحانیین چه کسانی هستند

روحانیین چه کسانی هستند؟

روحانیین دارای دو اطلاق است:

الف. روحانیین اطلاق می کنند بر عقول عالیه، ملایکه مجرد . یعنی باید عمل شما با اینکه مادی هستید نظیر عمل آن مجردات باشد آن مجردات به سمت نقص تمایلی ندارند، شما هم به سمت نقص حرکت نکنید . چه نقصی باشد که ما اعلام کردیم راحتیم از آن نقص، چه آن نقصی که بر شما حرمتش را اعلام کردیم . روحانیین نه دنبال مجهول می روند نه دنبال حرام، همچنین روحانیین به سمت کمال می روند نه برای کسب کمال، چون آنها موجودات تامند و کاملند شما ناقصید از قوه به فعل می روید همانطور عمل کنید که آنها عمل می کنند. آنها چون ذاتشان، اقتضایش این است اینطور عمل می کنند آنها کاملند در هر کمالی که لایقشان بوده بالفعل و تام بودند شما بالقوه بودید . شما کار کامل انجام بدهید برای رسیدن به کمال، شما آداب روحانیین انجام بدهید تا علم بر شما ظاهر بشود یعنی باید مثل معصوم عمل کنید تا علم بر شما ظاهر بشود اینکه بگویید اطاعت می کنم اگر گناهی هم پیش آمد خدا ارحم الراحمین است این کار بیهوده ای است. بلکه باید حتی تمایل به گناه در باطن خودتان خشک کنید نه تنها مرتکب نشوید تمایل راهم از بین ببرید .

این در صورتی است که منظور از عالم روحانیین عالم مجردات باشد.

ب. روحانیین گاهی بر انبیاء هم اطلاق می شود حضرت عیسی میگوید مثل ما عمل کنید تا خدا علم را به شما بدهد ما هم مثل شما انسانیم ما اینطور عمل کردیم خدا این همه به ما موهبت کرد شما هم عمل کنید خدا موهبت می دهد. اطاعت کنید و گناه نکنید حتی میل به گناه هم نداشته باشید.

ص: ۱۲۳

این جمع تخم می شود که به معنای پایان و مرز هر قریه یا سرزمینی است به معنای تخوم (به ضم تا) هم می آید نشان وحد فاصله دوسرزمین، تخوم می گویند .

و أودعهم سرائره.

ششمین صفت - یکی از نعمت هایی که خداوند به عرفا داد این بود که عرفا را امین حساب کرد و این خیلی مهم است، شما در زیارت امین الله وقتی می خوانید اگر درست دقت کنید بهترین مدال افتخار به ائمه می دهد یا انبیارامی گوید امناء الله، کسی را خدا امین حساب کند چه ارزش بالایی دارد عرفا را خدا امین حساب کرده لذا اسرار خودش پیش اینها امانت گذاشته و خواسته بر نااهل افشا نکنند

چه ارزشی از این بالاتر که خدا این را امین دانسته و اسرار به وی گفته است . اودعهم سرائره خداوند ودیعه نهاد پیش عرفا سرایر و رموز و مخفیات را پیش آنها.

أى لَمَّا كَشَفَ لَهُمْ عَنْ أَسْرَارِهِ الْمَدْخِرَةَ فِيهِمْ، ائتمنهم علیها

وقتی از اسرار خودش که در عرفا ذخیره کرده بود پرده برداشت و آشکار کرد ان ها را امین بر این اسرار شمرد.

ائتمنهم ت هم تکوینی است و هم تشریحی، تکوینا مسلم امین شمرده شد تشریحا هم امین شمرده شد به ایشان دستور داد مخفی کنید و به اغیار بازگو نکنید.

ائتمنهم هم تشریحی است هم تکوینی.

کشف کشف به معنای این است که خدا ان قدر اینهارا امین می داند که وقتی کشف می کند ایمن است از افشاء، خداوند ایمن است از افشاء. اینها امینند خداوند بر اینها این علوم اشکار می کنند ولی چنان به اینها ایمن است که از این که کشف می کند می خواهم تعبیرات خلقی بکار نبرم خداوند نگران نیست وقتی کشف می کند پرده را برمی دارد نگران این نیست که این را اشکار کنند می داند امین هستند.

و جعلها ودائعهم، فهم امناء الله في خلقه، لا يحل لهم كشفها لغير أهلها.

یعنی این سرائر را به عنوان ودایع خودش نزد ایشان قرار داد .

«ودائع خودش نزد خودش» یکی از افتخارات است که امناء الله هستند، حلال نیست برای عرفا کشف این اسرار به غیر اهل این اسرار، تمام ضمیرهای مونث به اسرار برمی گردد خدا اینها را بر این اسرار، امین گرفت این اسرار را امانت پیش آنها گذاشت و کشف این اسرار برای غیر این اهل آزاد نیست . شش صفت برای عرفا گفته شد و تمام شد .

مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اسلام ۹۴/۰۳/۲۱

Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمه کتاب/شرح خطبه کتاب/ توضیح شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اسلام

و أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له؛ الأول الآخر، الظاهر الباطن.

بعد از اینکه حمد خدا را بادوازه صفت انجام داد به وحدانیت خدا شهادت می دهد بعد هم به رسالت پیامبر ص و بر پیغمبر درود می فرستد در وقتی هم شهادت می دهد چندین صفت برای الله ذکر می کند.

چهار تاصفت که اسماء الهی هستند به دنبال این شهادت می آورد سه تاصفت هم که باز از نعم الهی بر عارف است بعد از آن ذکر می کند. آن اسماء چهار گانه ای که بعد از شهادت می آورد اول و آخر و ظاهر و باطن است، شارح توضیح می دهد که این چهار تا اسم، تمام عالم را شامل می شود و همچنین شروع عالم و اعاده عالم را هم شامل است، هم کل موجودات عالم را شامل می شود هم تمام مراتب شروع خلق و اعاده خلق را. بعد هم توضیح می دهد که این مراتب چه هستند.

ص: ۱۲۵

ادعای می کند که مصنف این چهار تا اسم را بعد از این شهادت به وحدانیت خدا ذکر کرده تا بفهماند که ایمان من با ایمان بعضی ها فرق می کند، ایمانی که یا به تعبیر دیگر شهادتی که من می دهم باشهادتی که دیگران می دهند فرق می کند.

شهادتی که من می دهم شهادت عن عیان و کشف شهودیه است من دیدم که شهادت می دهم دیگران شهادتشان علمی است عالم شدند معتقد شدند و ایمان آوردند آن ها عن علم شهادت می دهند من عن عین شهادت می دهم خوب پیدا است شهادت عن عین بالاتراز شهادت عن علم است اما از کجای این اسماء چهار گانه این مساله استنباط می شود که شهادت من شهادت عن عیان و کشف شهودیه هست . دلیلی که خود شارح ذکر می کند بر این استفاده همین است که عرض کردم . این چهار تا اسم هم تمام مراتب خلقت را که به دو قسم مراتب ابداع و اعاده تقسیم می شود شامل هست تمام خلائق را شامل است هم تمام مراتب خلق را شامل است هم تمام خلائق را. به این دلیل ایشان می خواهد بگوید که این شهادت شهادت عن عیان است چطور این دلیل می شود؟ مگر شمول این اسماء دلیل بر این می شود که شخص معتقد به این اسماء شهادتش عن عیان است.

چند تا مطلب را باید ضمیمه کنیم تا این استدلال تمام بشود والا کمی مبهم می ماند.

یک وقت این است که کسی که شهادت می دهد به اینکه خدا اول است آخر است ظاهر است و باطن است تمام خلایق را مشاهده می کند و تمام مراتب را و بعد شهادت می دهد.

البته در شهادت به این اسماء هم دو مرتبه داریم شهادت علمی داریم و شهادت عینی، باز باید ثابت بشود شهادت به این چهار تا اسم شهادت عینی است اما بتوانیم استفاده کنیم که شهادت به وحدانیت هم شهادت عینی است.

این را شارح بیان نمی کند که شهادت به این چهار اسم از جانب مصنف شهادت عینی است، این را واگذار می کند به آن چه که به قول خودشان مفروغ عنه است. عارف عارف نمی شود مگر اینکه این مراتب را مشاهده کند. و مصنف عارف است مثل اینکه این مراتب مشاهده شده صغری را مفروغ عنه می گیرد، کبری باید توضیح داده بشود که این چهار تا اسم شامل تمام موجودات و شامل تمام مراتب وجودند ولی صغری یعنی اینکه مصنف که شرح عارف بودن را دارد این امور را و این مراتب را و این خلائق را مشاهده کرده این دیگر احتیاجی به بیان ندارد این مفروغ عنه است، خوب تا اینجا روشن است شخصی دارد شهادت عینی می دهد به این چهار تا اسم، معنایش این است که تمام مراتب خلقت را دیده تمام خلائق را هم دیده است. حالا این چطور دلیل می شود که وحدانیت خداهم برایش مشهود بوده است؟ چون شارح این چنین ادعا می کند که شهادت به این چهار تا اسم دلیل می شود که شهادت به وحدانیت خدا عن عین و کشف است یعنی بالاتر از علم و ایمان است این چطور دلیل می شود؟

شهود عرفان شهود حسی نیست تایک چیزی بیند و بقیه چیزها از ذهنش مخفی بماند او آن چه می بیند حق است واقعیت رامی بیند، فیلسوف که عالم می شود گاهی ممکن است علمش خطا کند چون علم مطابقت و مخالفت دارد اما شهود مطابقت و مخالفت ندارد آدم وقتی چیزی رامی بیند می بیند دیگر مطابقت و مخالفت را ندارد پس او واقعیت را می بیند وقتی واقعیت را در مراتب وجود که مرتب شروعش که مرتبه اعاده اش مشاهده شود همچنین تمام موجودات دید همه ظل یک واحدند شکی برایش نمی ماند و بالعیان شهادت می دهد به وحدت این ها. و برایش اشهد ان لا اله الا الله شهادت عینی و کشف شهودی میشود شهادت عن عیان و کشف شهود می شود.

نکته مهم در این عبارت این بود که بعضی معتقدند و اظهار هم کردند که این استدلالی که ایشان کرده صرفاً ادعا و استحسان است، واقعیت این است بایبانی که من عرض کردم معلوم شد استحسان نیست در پاورقی شرح منازل السائرین تلمثانی مراجعه کنید در اینجا نوشته شده شارح آن را به استحسان آورده پاورقی نوشته این استحسان است یعنی استدلال نیست چیزی به نظر خودش رسیده در حالی که بایبانی که من عرض کردم استدلال است پس روشن شد کسی که به این چهار اسم شهادت می دهد شهادتش به خدا به کشف و ذوقی است بالاتر از شهادت.

وصف الله بعد التوحيد بالأسماء الأربعة ليدلّ على أنّ شهادته عن عيان و كشف ذوقيّ، فوق الشهادة الإيمانيّة العلميّه، لأنّ أسماء الإبداء كلّها

مصنف توصیف کرد بعد از توحید توصیف کرد خدا را به اسماء چهارگانه، شهادت داد خدا را وقتی می گوید لا اله الا الله توحید در همین ذکر است پشت سرش می گوید وحده و بعد لا شريك له همه اش توحید است بعد از اینکه خدا را به توحید متصل کرد متصف اش میکند به اسماء اربعه شهادتش به وحدانیت خدا به عیان و کشف ذوقی است که بالاتر از شهادت ایمانی علمی است. ایشان شهادت کشف و ذوقی است که شهادت بالاتری است.

ایشان فقط توضیح می دهد که این چهار تا اسم، هم شامل تمام مراتب وجود ابدان و اعادتا هست هم شامل تمام خلا-یق ظاهر و باطن هست. همین را توضیح میدهد. بقیه استدلال را نمی گوید بقیه استدلال روشن است عرض کردیم. من هم همین مقدار توضیح می دهم.

چطور اول شامل مراتب ابداء میشود، آخر شامل مراتب اعاده میشود ظاهرشامل تمام موجودات است وباطن هم شامل تمام موجودات باطن میشود اینهارا توضیح میدهم .

من از آخر شروع کنم به اول اینکه باطن و ظاهر شامل تمام موجودات عالم میشود خیلی توضیح لازم نداره . مطلب روشن است . موجودات ظاهر تمام تجلی اسم ظاهرند موجودات باطن هم تمام تجلی اسم ظاهرند . پس وقتی ما اسم ظاهر را بشناسیم تجلیاتش را هم خواهیم شناخت، اسم باطن را هم بشناسیم تجلیاتش را خواهیم شناخت بنابراین تمام موجودات ظاهری و باطنی شناخته می شود الان بحث در شناخت نداریم بحث درشمول داریم که شامل تمام موجودات ظاهری میشود و الباطن شامل تمام موجودات باطنی می شود . ظاهر تجلی اسم ظاهرند اگر این چنین است پس ظاهر باید شامل همه موجودات ظاهری باشد . نه شمول به معنای مفهومی که اسم شخصی و خاص نمی شود گفته شود که شامل موجودات و منطبق بر موجودات است، شامل به همان معنا که مامیگویییم یعنی متجلی مشتمل بر تمام جلوه ها هست او حقیقتی است که این رقایق مال اون هستند پس اشتمال دارد الظاهر بر تمام موجودات ظاهر و الباطن بر تمام موجودات باطن .

اما الاول والاخر شامل مراتب وجود می شوند نیاز به توضیح دارد. توضیح زیادی نمی خواهد.

الاول یعنی مرتبه فاعلیت . الاخر یعنی مرتبه قاطعیت . خدا فاعل کل است پس تمام فعل ها تمام وجودها از او صادر می شود غایت الكل است پس همه به سمت اومی روند برای اعاده شدن وقتی همه در این دنیا همه به سمتی می روند که اون سمت غایت است وقتی به غایت برسند اعاده میشوند پس مرتبه ابداء یعنی مرتبه ظهور تافنای عالم همه موجودات جهان موجود شدند به ظهور رسیدند تا وقتی که صور اول اسرافیل دمیده شود که همه فانی می شوند و همه اعاده میشوند اعاده یعنی الیه راجعون می شوند و بعد الیه راجعون اعاده میشوند پس روشن است که اول شامل مراتب ابداء است یعنی شروع کردن از ابتدا می آید . جهان را خداوند با خلق کردن شروع کرد و همه رابه سمت خودش دعوت کرد تا همه الیه راجعون بشوند بعد در الیه راجعون همه بر اثر قهر خداوندی محو شدند بطوری که گفته شد جهان لله الواحد القهار است (لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) (۱) هیچی باقی نماند همه در تحت سلطه قهر و وحدت محو شدند بعد دو مرتبه اعاده شدند، اعاده مال این است که خداوند آخر تمام موجودات را اعاده کرد همه موجودات تمام شدند رفتند دوباره خداوند انهارا اعاده کرد . اول اشاره به ابداء دارد آخر اشاره به اعاده. این هم روشن است حرف این است که مراتب ابداء و مراتب اعاده چیست . اینهارا باید بشمریم تا مشخص بشود تمام مراتب ابداء تحت اخر دارند. بعد شروع می کند به شمردن مراحل ابداء بعد هم اعاده.

ص: ۱۲۹

جهان راملاحظه کنید چگونه بوجود می آورد مراتب وجود گرفتن جهان راملاحظه کنید ابتدا به ترتیب رتبه عرض می کنم.

ابتدا عالمیت الله است خدا به همه موجوداتی که میخواهند در جهان خلق بشوند ایجاد بشوند چه موجودات امری که مجردند و چه موجودات خلقی که مادی اند خداوند درازل به همه عالم است این مرحله اول ابداء است اگرعالمیتی نبود هیچ موجودی وجود نمی گرفت هیچ جلوه ای صادر نمی شد. پس عالمیت باید باشد. ابداء یعنی شروع خلق که حالا بخواهیم مخلوقات امری باشند یا خلقی باشند بالاخره باید خالق به اینها عالم باشد وفاعل باید به اینها عالم بشود تا اینها را ظاهر و آشکار کند بنابر نظر متکلم خلق، بنابر نظر فیلسوف صادر و بنابر نظر عارف ظاهر کند چه خلق باشد چه صادر باشد چه ظهور همه اینجا احتیاج به علم هست .

من العالمیة و إبداء أم الكتاب و اللوح المحفوظ، و ما فیهما من أحكام القضاء و القدر و مراتب الفعّالیة فی عالم الخلق و الأمر کلّها- یندرج فی اسمه: «الأول».

مرحله دوم ام الكتاب است قلم قضا است که قلم باید بنویسد صدرا همه این مراتب بر علم حمل می کند می گوید قضا قدر لوح محفوظ مراتب علم خدا هستند . و ترتیبشان به خاطر قوت وجودشان است و آن که قوت وجود دارد فاعل میشود نسبت به مابعد خودش، قلم فاعل می شود چون وجودش قوی تر از بقیه است چون می نویسد در لوح محفوظ می نویسد قلم که وجود عقلی است در لوح محفوظ می نویسد، لوح محفوظ از اسمش پیداست لوح قضا است لوح قدر نیست و تغییر در آن نیست بعد از لوح محفوظ به لوح محو و اثبات می آید که اینجا قدر شده و لوح محو اثبات نفوس ملکی است اینطور نیست که یک صفحه کاغذ باشد صفحه هست منتهی صفحه نفس آن هم نفس ملک.

بعد اشاره می کند به مافیہما. یعنی ما فیہما که قلم است و مافیہما لوح محفوظ اینہام یعنی خزائن درخزائن موجودات هستند کہ باید بہ ترتیب بہ اندازہ ای کہ خداوند ارادہ می کند تنزل کنند (و مانند الا بقدر مقدور) (۱) وقتی تنزل کردند عالم خلق و امر درست می شود ایشان کل این تنزلات را، پیدایش عالم خلق و امر را ہمہ را گفته مرتبہ فعالیت. چون این ہا مراتب است اینطور نیست کہ در عرض ہم باشند اینہا در مراتب فعالیت خدا بوجود می آیند کہ خداوند فعال مایشاء است این امور ادارہ می کند. تمام اینہا را کہ ایشان ذکر می کند داستان خلقت بیان می کند از علم واجب تعالی شروع شد آمد در مرحلہ قلم و علم محفوظ کہ ہر دو مرحلہ قضا بود بعد بہ مرحلہ قدر رسید و بعد بہ مرحلہ فعالیت خدا ظہور پیدامی کند گاہ موجود امری میشود گاہ موجود خلقی میشود اینہا ہمہ مراتب ابداء اند (در مرحلہ الاول).

اولین چیزی کہ در اعادہ شروع میشود افناء است. ابداء باید افناء بشود تا اعادہ صدق کند.

پس اولین افناء است، افناء بہ توسط قہر الہی است یعنی متکلم سوال میکند کہ چطور خداوند افناء می کند عالم را؟ سوالی کہ برای متکلم حل نشدہ ہنوز ہم حل نشدہ است اگرچہ علامہ حلّی در کشف المراد حل کردند. (۲) شیعیان حل می کنند ولی حل آنہام بہ نظرمی رسد ناقص است یعنی ہمہ مطلب گفته نشدہ حل شان درستہ یہ جا رسیدند تمامش نکردند اشکال در این است چگونہ خداوند این عالم را افناء می کند. متکلم معتقد است کہ این عالم باید افناء بشود جا برای آخرت خالی بشود. جاندار دارد. دنیا ہمہ جا را گرفته مثل صدرامیگہ عالم آخرت جانمیشہ. مثل مشاء میگہ آخرت اونطور کہ شما میگویید نیست جہان از اول موجودہ تا ابد ہم تکرار است آخرتی کہ جلوجہان بیندد عالمی دیگرہ درست بشہ قبول نمی کند. صدرامیگوید آخرت الان موجود است در باطن مکان نمی خواہد چون عالم مکان نمی خواہد دنیا مکان ندارد آخرت ہم مکان ندارد بلہ جزء جزء دنیا مکان دارد جزء جزء آخرت ہم مکان دارد. میشود پرسید بہشت کجای آخرت است؟ جہنم کجاست؟ اعراف کجاست؟ بگویم اعراف بین جہنم و بہشت است؟ مثل اینکہ بیرسیم زمین کجای عالم است؟ بگویم مرکز عالم است؟ اما کل دنیا کجاست؟ جا ندارد صدرا میگوید عالم آخرت عالم تام است جان میخوہد متکلم می گوید این عالم تمام میشود. آخرت باید برپا بشود قبول ہم ندارد آخرت باطن ہمین دنیا است الان ہم موجود است. می گوید باید این دنیا از بین برود تا بہ جایش آخرت بیاد. بعد این سوال برایش پیش می آید کہ دنیا چگونہ است؟ و این خیلی مهم است یکی می گوید فاعل از بین می رود جواب میدہد فاعل کارش ایجاد است نہ از بین بردن.

ص: ۱۳۱

۱- حجر/سورہ ۱۵، آیہ ۲۱.

۲- شف المرادف علامہ حلّی، ص ۴۰۱.

در حالیکه متکلم در همه جا میگوید قدرت خدا عام است و اینجا قدرت خدا را محدود میکند و حواسش نیست. متکلم شیعه نمیگوید خدا اعدام میکند فقط ایجاد می کند. کار فاعل اعدام نیست ایجاد کند اینطور گفتند خداوند جوهری خلق می کند که اون جوهر بیاد این عالم اعدام کند خدا اعدام نمیکنند کارش اعدام نیست بلکه جوهری که شانش اعدام کردن است خلق و ایجاد می کند خداوند این جوهر خلق می کند درگیری شود با این عالم گروهی اعتراض کردند این چه حرفیه به چه دلیل این که تازه خلق شده اون عالم را از بین ببرد. چرا اون این را از بین نبرد.

بحث های زیادی در این و نقض و ابرام های فراوانی است که باید به کتب کلامی مفصل مراجعه شود.

خود مرحوم علامه ممی گوید خود خدا اعدام می کند. همه شیعه ها معتقدند خدا اعدام می کند. خدا هم کارش ایجاد است هم اعدام. هم مریض میکند هم شفا میدهد. هم احیاء می کند هم اماته می کند همه کاره خودش است اعدام از عهده دیگران بر نمی آید از عهده خودش بر می آید تا این جا را شیعیان اضافه نکردند چطور می باشد اعدامش کند.

و أسماء الإعادة كلها - من الإفناء والقهر و رجع الأمر و الخلق إليه

عارف این مساله را تمامش می کند میگوید خداوند با اسم قهار ظهور می کند ظهور اسم قهار کافی است برای اینکه همه معدوم بشوند چطور به تشبیه معقول و محسوس چطور خورشید طلوع میکند ستاره می رود خورشید با اسم قهارش طلوع کرده همه رفتند. ولی خدا با اسم قهار ظهور می کند همه موجودات از بین می روند لذا شارح پشت سرافناء می گوید من الافناء والقهر این والقهر این نحوه افناء بیان می کند خداوند معیاد است اعاده کننده است چطور می کند اولین مرحله اعاده افناء است افناء می کند بوسیله قهار این تمام شد. صور اسرافیل دمیده شد. صور اول که صور حشر است که تمام تعینات جمع میشوند یعنی محو شوند که حشر است. حالا باید صور دوم دمیده بشود که نشر است موجودات دوباره پراکنده بشوند اینجا را شارح تعبیر می کند به رجع الامر والخلق این دوباره فناء بیان می کند که همه به او بر می گردند و تعیناتی باقی نمی ماند.

دوباره می گوید این جزاء اقتضا می کند که رجع آن طور بگیریم بازگشت فنایی شامل بشود، بازگشت به عالم وجود راهم شامل بشود که همه برمی گردند تا جزاء داده بشوند به ثواب یا به عقاب، کی این کارها را می کند؟ آنکه اول همه بود خلق را شروع کرد این که آخر بود یعنی بعد از اینکه خلق تمام شد او هنوز بود اعاده را انجام می دهد پس الاول کارش ابداء است الاخر که بعد فناء همه اشیاء باقی مانده و از بین نرفته اعاده می کند.

بنابراین تمام اعاده ها تا تحت عنوان الاخر داخل میشود و تمام ابداء ها تحت الاول داخل میشود. بنابراین مراتب وجود ابداء و اعاداتا مندرج تحت الاول و الاخر می شوند. این بیان ایشان است.

لأن أسماء الإبداء كلها يندرج في اسمه «الاول»

مراد از اندراج هم اندراج منطقی نیست که مصادیق مندرجند تحت مفاهیم این نیست اندراج همان اندراج واقعی است همان اندراجی که عارف که اندراج حقیقت است در حقیقت اجتماع حقیقت است بر رقیقه . یعنی اسم اول حقیقتی است که این امور از آنها ظاهر میشود اسماء ابداء چیه؟

لأن أسماء الإبداء من العالمیه و إبداء أم الكتاب و اللوح المحفوظ، و ما فيهما من أحكام القضاء و القدر

اسماء ابداء من العالمیه و ابداء ام الكتاب اینها را اسم می گیرد خود عالم اسم است ابداء ام الكتاب یعنی ایجاد ام الكتاب مراتب ایجادند و اینها را می شود اسماء قرار داد ابداء لوح محفوظ و ابداء ما فیهما - ما فیهما خود قضا نیست من احکام القضاء خود قضا که گفتیم قلم قضا ام الكتاب است لوح قضا قلم محفوظ است . قضاء انجام است . این مابعد قضاء است بعد مراتب فعالیت در عالم خلق و امر که اینها را همه توضیح دادم که خداوند فعال است هم در مرتبه عقلی فعال است و عقل را می افریند هم در مرتبه مثال هم در مرتبه مادی اینها مراتب فعالیتند بعضی مراتب مربوط میشه به عالم امر بعضی مراتب مربوط میشود به عالم خلق . تماما مندرج هستند در اسم اول خداوند.

واسماء الاعاده کلها یندرج فی الاسم «الآخر».

این اندراج هاراتوضیح دادم چطور مندرج می شوند حتی برای اخرهم توضیح دادم. که باید ان افعال انها که باخرمی رسند و تمام می شوند موجود می ماند واون خداست هم غایت است همه به سمت اومی آیند الیه راجعونند غایت همه است هم اخراست بعدازتمام شدن همه اشیاء هست . قبل ازاینکه موجود بشوند اوهست میشه اول بعد اینکه همه تمام بشوند میشه اخر با اسم اول ایجاد کرد بااسم اخر اعاده کرد . اسم اول ایجاد کرد بااسم اخر اعاده .

من الإفناء و القهر و رجع الأمر و الخلق إليه و الجزاء بالثواب و العقاب-

مراتب آخرچی هستند؟ افنا - قهر رجع الامر والخلق الیه وجزاء بوسیله ثواب و عقاب توضیح دادم اندراج هم مانند اندراج قبل است . تانجا انچه مندرج دراول و اخراست گفتیم حالا میخواهیم مندرج تحت عنوان ظاهر و باطن راتوضیح بدهیم .

و ما ظهر من الكلّ فی «الظاهر»، و ما بطن فی «الباطن».

من الكل یعنی کل موجودات خلقی وامری همه هرچی ظاهرند فی الظاهر وهرچی باطن است موجودات باطنی مندرج تحت باطن است.

مثلا- عقل راملا-حظه کنید نسبت به ما باطن است و غیب است پس داخل میشود دراسم باطن حال آیا همین عقل نسبت به بعضی ها ظاهراست ؟ درانجا داخل دراسم ظاهر میشود . بله هیچ عیبی ندارد یک شیء دو حیثیت داشته باشد . حیثیت ظاهر و باطن شاید در موجودات خلقی جمع نشود انجا تضاد درست بشود در موجودات بالاتر جمع میشود لذامیگویند موجودات بالاتر جامع اضدادند چون سعه دارند. چون سعه دارند اضداد قبول می کنند . این موجود بخاطر ضیقش نمی تواند اضداد قبول کند مثلا- شما فرض کنید که نفس ما سواد و بیاض دریک آن تصویر می کند این سواد و بیاض متضادند یک جا جمع نمی شوند. الان در نفس من در قوه عاقله من یک جا جمع شدند چون قوه عاقله من اوسع از وجود ماده است آن وجود ماده بخاطر ضیقش نمی تواند دو متضاد پذیرند این وجود مجرد بخاطر سعه اش میتواند متضاد پذیرد لذا گفتند هرچقدر موجود قوی تر باشد جامعیتش برای اضداد بیشتر است . پس عینی ندارد که عقل هم مندرج تحت اسم باطن باشد هم مندرج تحت اسم ظاهر باشد . این موجودات فقط مندرج تحت ظاهرند مندرج تحت باطن نیستند موجودات ظاهری که فقط سمت ظاهری دارند. موجوداتی هم باطن محض اند تحت اسم باطن دیگر ظاهر نمیشوند . مثلا اسماء مستثناء که اینها اصلا ظهور ندارند.

یا شاید هم اگر بطون بطون نسبی بگیریم شامل اعیان ثابته باشند چون اعیان ثابته ظهوری درعالم خارج ندارند. آثارشان درعالم خارج می آید خودشان جهان علمند. خلاصه هر چیزی که فقط باطن است مندرج تحت باطن و اونی که فقط ظاهراست مندرج تحت ظاهراست. آن هم که به حیثی ظاهراست و به حیثی باطن است. به حیثی مندرج تحت آن هست و به حیثی مندرج تحت آن نیست.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

