سه برهان تنبیهی بر مبرهن البرهان

- سه برهان تنبیهی بر مبرهن البرهان
- ۱) برهان مبدأ مطلق
  - رابطه صفات الهی با ذات
  - مراتب توحید: از «عینیت صفات با ذات» تا «نفی صفات»
  - واقعیّت؛مبدأ واقعیّات
  - شواهد روایی برهان
- ۲) برهان فرارابطه
  - برهان فرارابطه
  - ابهاماتی در برهان فرارابطه
- ۳) برهان از او؛ به سوی او (ای: با او از او به سوی او)
  - برهان از او؛ به سوی او (ای: با او از او به سوی او)
- پیوست: ما رایت الله شیئاً الا و رایت الله
  - الف) در کلام صوفیه:
  - ب) علماء امامیه

سه برهان تنبیهی بر مبرهن البرهان

[1] برهان در اینجا، یعنی منبّه؛ یعنی چیزهایی بگویم که مقصود همدیگر را بفهمیم. من آن زمان که مقاله «باخدایی »را مینوشتم سه حیثیت به ذهنم آمده بود؛ شما هم بعدا مباحثه و تدریس و فکر کنید، چه بسا نسبت به همین بیان، ده ها برهان و منبّه در ذهنتان بیاید.

پس میخواهیم بحث کنیم درباره این که چگونه از این موطنی که مشارٌلیه این برهان است، به

هویت غیبیه و غیبوبت مطلق[2] پی ببریم؟ آن موطنی که هیچگاه به شهود نمیآید.این ها که در این برهان بحث شده به شهود آمده، از این ها میخواهیم او را اثبات کنیم؛ که البته اثبات نمیخواهد. شاعر گفته: آنان که بر وجودت -اینجا همان وجود اشاری مورد نظر است-

آنان که بر وجودش برهان اقامه کردند اظهار خودنمایی، تضییع خامه کردند

سه برهان عبارتند از: برهان «مبدأ مطلق»، برهان «فرارابطه»، برهان «از او، به سوی او»، یا به تعبیر دیگر، برهان «با او، از او، به سوی او».

---

[1]طرح این مباحث در امتداد بررسی مقاله «نقد برهان صدیقین» علامه صورت گرفته است و فهم کامل آن در گرو مطالعه مقاله های «با خدایی گام به گام» و «بررسی مقاله نقد برهان صدیقین علامه »می باشد.

بحث از سه برهان در ضمن جلسات مباحث الاصول و در تاریخ ۲۱/۱۱/۱۳۹۳ و ۲۵/۱۱/۱۳۹۳ صورت گرفته است.

[2] غيب الهوية، و الغيب المطلق:هو ذات الحق باعتبار اللاتعين.(اصطلاحات الصوفية ؛ ص61)

الهوية الغيبيّة الّتي هي الوجود الصرف المستهلك فيه جميع التعيّنات و يقال لها: «مرتبة الذاّت» و «المسمّي» و «ال اسم و ال رسم» نعم، هو حقيقة الأسماء بل تكثّر، و تعيّنه باسمه الأعظم الذي هو اسمه الجلالة و هو «اللّه» هو التعيّن الكلّي الكمالي المستجمع لكلّ التعيّنات الكمالية و هو الوجود الحقيقي المأخوذ كذلك، و لشموله و سعته هو «إمام الأئمّة» في الأسماء، و الأئمة هي الأسماء السبعة المشهورة بين العرفاء بل بين المتكلمين حيث يعقدون لها فصول و يتكلّمون في أحكامها و هي:الحيّ، العليم، المريد، القدير، السّميع، البصير، المتكلم.منه(شرح الأسماء الحسنى ؛ ص111تعليقة ١)

محض وجود بحت به اعتبار اطلاق ذاتيش مجرّد و مطلق از هر گونه تعيّنات و وجوه تخصيصات است و تركيب و كثرتي و اسمي از اسماي حقيقي و رسمي در آن مقام لحاظ نمي‌شود، و اين مقام را مقام ال اسم و ال رسم گويند. و چون حقيقت وجود، به شرط اين كه چيزي با آن نباشد، اخذ شود آن را مرتبه احديت گويند كه جميع اسماء و صفات در آن مستهلك است و اين مرتبه را جمع الجمع و

حقيقة الحقائق و عماء نيز گويند. و اگر به شرط جميع اشياء لازمه آن چه كلّ آنها و چه جزئ آنها كه اسماء و صفات انديده ميشوند اخذ شود، مرتبه الهيّت است كه مرتبه واحديت گويند و مقام جمع نيز ميانامند. (شرح قيصرى بر فصوص الحكم، چاپ سنگى ايران، ص 11)(هزار ويک کلمه،ج ۶،ص ۱۹۵)

عارفان مسلمان کل نظام هستی را در شش مرحله دستهبندی میکنند: مقام غیبالغیوبی ذات، تعین اول، تعین ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم مادہ...

در آثار عرفا، وقتی به مقام ذات غیبالغیوبی میرسند، میگویند هیچ اسم و رسمی ندارد؛ چنانکه گاه از آن مقام به» مقام االسم و الرسم« تعبیر میکنند. امام خمینی رحمة الله علیه که در چند مصباح آغازین از کتاب شریف مصباح الهدایة دربارة مقام ذات غیبالغیوبی سخن میگوید، در همان مصباح اول میفرماید:

إعلم... أنّ الهويّة الغيبيّة الأحديّة والعنقاء المُغْرِب المستكنّ في غيب الهويّة والحقيقة الكامنة تحت سرادقات النوريّة والحجب الظلمانيّة في « عماء» وبطون وغيبِ وكمون ال اسم لها في عوالم الذكر الحكيم ولا رسم

بدان ... که هویت غیبیهٔ احدیه و عنقاء مُغربی که در غیب هویت مستکنّ است و حقیقتی که تحت پردههای نوری و حجابهای ظلمانی در «عماء» و بطون و غیب و کمونِ پنهان است، نه اسمی از او در عوالم ذکر حکیم هست و نه رسمی...

در متون عرفانی، افزون بر نفی اسم و رسم از مقام غیبالغیوبی ذات، آن مقام را مرحلهای حکمانپذیر نیز معرفی میکنند؛ یعنی هیچ حکم و محمولی را نمیپذیرد. مثلاً صدرالدین قونوی رحمة الله علیه در نصوص میگوید: إعْلَمْ أنّ الحق من حيث إطلاقه الذاتي ال يصحّ أن يحكم عليه بحكمٍ بدان که بر حق تعالی، از منظر اطلاق ذاتی [و مقام غیبالغیوبیاش]، نمیتوان هیچ حکمی جاری کرد.

ظاهر این عبارت عمومیت دارد و هر نوع حکمی را در برمیگیرد. بنابراین هیچ حکمی بر مقام ذات قابل حمل نخواهد بود. ..

عرفا در آثار خود مقام ذات را مقامی دستنایافتنی خوانده و تأکید میکنند که آن مقام معلوم و معروف احدی نشده و نخواهد شد و انبیا و رسولان و حتی خاتمانبیاء و اوصیای ایشان راهی بدان مقام ندارند.

امام خمینی رحمة الله علیه در مصباح اول از کتاب مصباح الهدایة دربارة مقام غیبالغیوبی میگوید:

اعلم... أنّ الهوية الغيبيّة الأحديّة... منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ دي سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوبٌ عن ساحة قدسها قلوب الأولياء الكاملين غير معروفة لأحدٍ من الأنبياء والمرسلين ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين حتّي قال أشرف الخليفة أجمعين: ما عرفناك حقّ معرفتك وما عبدناك حق عبادتك.

وقيل بالفارسية:

عنقا شكار كس نشود دام باز گير

كانجا همیشه باد بدست است دام را

(امام خمينى رحمة الله عليه، مصباح الهداية، ص١٣)((مقاله مقام ذات،سايت عرفان و حكمت در پرتو قرآن و عترت)

١) برهان مبدأ مطلق

رابطه صفات الهی با ذات

شروع این فکر از جمله‌های بود از مرحوم علامه طباطبایی در مهر تابان، در مباحثهای که با شاگردشان داشتند این را گفته بودند که نکته قویم و خوبی است. فرموده بودند: «به طور کلی موضوع، تقدم رتبی دارد بر محمول»[1] یعنی محمول، یک نحوه وصف است و تأخر رتبی از ذات دارد -به گمانم پشتوانه این مطالب، عباراتی است که در نامه مرحوم سید احمد کربلایی قدّه در مکاتبات، که مرحوم علامه قدّه هم محاکمات ِهمان نامه‌ها را دارند، آمده است (علی مابالبال): ذات، ینبوع کمالات است نه متصف به کمالات، یعنی همه حقائق کمالیّه، کمال بودن خود را از او کسب کرده اند، نه ذات از اتصاف به آن ها کامل باشد[2]- اگر این را فهمیدیم انتظار نداریم آن مطلبی که معروف است که صفات، عین ذات است به همین معنا مراد باشد.

---

[1] برای روشن شدن این مطلب بطور كلّي مي‌گوئيم: مفاهيم بطور كلّي مَثار كثرت هستند، و هر مفهومي ذاتاً، بالضّروره از مفهوم ديگر جدا و منعزل است.پس انطباق هر مفهومي بر مصداق، خالي از شائبۀ تحديد نيست؛ و اين امر براي شخص متأمّل ضروري است. و بنابراين، عكس اين قضيّه چنين خواهد بود كه انطباق مفهومي بر مصداقي كه در ذات خود غير محدود است، حتماً از مرحلۀ ذات او متأخّر خواهد بود؛ و از طرفي ديگر نيز مي دانيم **كه مرتبۀ محمول از مرتبۀ موضوع متأخّر است**. بنابراين چون رتبۀ ذات واجب الوجود، بملاحظۀ آنكه وجودش وجودبالصّرافه است، غير محدود مي‌باشد، پس آن وجود صرف، از هر تعيّن اسمي و وصفي و از هر تقييد مفهومي بالاتر است؛ حتّي از خود همين حكم. چون اينكه مي‌گوئيم: بالاتر است، اين نيز حكمي است كه بر آن موضوع مي‌كنيم؛ و آن ذات بحت بسيط از اينكه موضوع براي اين حكم ما گردد و اين محمول بر آن حمل شود، عالي‌تر و راقي‌تر است.پس آن حقيقت مقدّس اطلاق دارد، از هر تعيّني كه فرض شود، حتّي از تعيّن همين حكمي كه نمودهايم و از اين اطلاقي كه بر او حمل كرده‌ايم. و از اينجا دستگير مي‌شود كه آن عينيّتي كه بواسطۀ برهان ثابت مي‌شود كه بين ذات و صفات موجود است، فقط از يك طرف است يعني ذات، عين صفات است وليكن صفات عين ذات نيستند. بدين معنى كه ذات به ذات خود ثابت است، وليكن صفات به ذات، ثابت هستند.(مهرتابان، ص231-232)

همچنین ایشان در رسائل توحیدی چنین تعبیری دارند: «انطباق مفهوم بر مصداقی که ذات نامحدود است به نوعی متاخّر از مرتبه ذات آن مصداق می‌باشد. این نوع تأخر، همان تأخر تعین از اطلاق است. از طرفی روشن است که **رتبه محمول، پس از رتبه موضوع است** و چون وجود واجبی، صرف و خالص است، نامحدود می‌باشد، پس از هر نوع تعین اسمی و وصفی و هر نحوه تقیدی مفهومی منزه است بلکه از همین حکم نیز منزه است، پس این حقیقت مقدس نسبت به هر تعین مفروضی مطلق است حتی از قید اطلاق» (رسائل توحیدی،ص 21-20)

[2] ظاهرا مقصود،این عبارات است: «و به این لحاظ است بسیط الحقیقة کلّ‌الاشیاء. و ازاینجهت معلوم شد که: إطلاق صفت بر او ضیق عبارت است. و ازاینجهت است که گفته‌اند: بسیط الحقیقة کلّ‌الاشیاء و لیس بشیء منها. و گفته‌اند: بسیط دارای ما دون است به نحو أعلی و أشرف، نه به نحو وجود ما دون که محدود بوده باشد. و اشتمال القوی‌ّعلی الضّعیف نیز به همین

نحو است، ال اشتمال عليه بحدّه، و إلّا فالقوىّ و الضّعيف متباينان. و المشكّك جنسٌ تحته انواع، و الاختلاف بينها بالذات؛ ال نوع تحته افراد متّحدة بالذات. و منشأ اين توهّم آنست كه: چون مابهالامتياز الامتياز عين ما به الاشتراك است، توهّم اندماج ضعيف فى القوىّ شده؛ نظير اين توهّم در وجوب و استحباب شده؛ و حال آنكه اگر چنين باشد، وجوب عين استحبابات عديده خواهد بود. مع أنّ الاحكام الخمسة كلّها متضادة. و مراد به فرمايش حضرت أمير عليه السّلام لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُود، اگر حدّ وجودى باشد، كه از محلّ كلام خارج است؛ چه بيان عدم تناهى علم و قدرت و ساير صفات است، كه ال يقف على حدّ و اگر مراد حدّ مفهومى است، عبارة اخرى وَ كَمالُ التَّوحيدِ نَفْىُ الصِّفاتِ عَنْهُ خواهد بود. كما يقال شيءٌ ال كالاشياء، و علمٌ ال كالعلوم بلكه از اين قبيل است تعبير به جسمٌ ال كالاجسام، اگر ثابت شود صدور اين عبارات از أئمّة أطهار عليهم السّلام؛ چنانچه از هشام نقل شده؛

و نحو اين عبارت در مقام تقريب به افهام عجزه و جهله متعارف است. و همين است مراد به عبارت علمٌ كلّه، قدرةٌ كلّه. يعنى ذات، پدر پدر جدّ علم است؛ موجد العلم است؛ ال كساير العلوم. كيف؟ و به صار العلم علماً، و صار القدرة قدرة. فهو ينبوع العلم و القدرة و الحيوة و ساير الكمالات. و اين تعبيرات نظير آن است كه بچّه انابالغ را به بعضى تعبيرات مناسب حال، حقيقت جماع و لذّت ا را بفهمانند. و از اينجا معلوم شد كه: مناط كمال ذات واجب، نفس ذات است بذاته؛ بل جهة و ال كيف؛ و جميع عوالم حتّى السماء والصّفات ظهورات كمال اوست؛ كظهور الرّشحات من الينبوع. «اوست سرچشمه حيات كه خضر زمان در طلب اوست»

گل آدم بسرشتند و به پيمانه زدند دوش ديدم كه ملائك در ميخانه زدند

ذات مشتمل بر صفات، بدتر از همان مطلق است. بلى چون كمال خود را به اين صفات بينند، بر او تعالى نيز اعتبار مى كنند؛ و ذلك كما أن البعوضة تتوهّم أنّ للّه تعالى جناحين. پس فى الحقيقة مراد اين است كه: آنچه را در غير او اين أسماء اطلاق شود، او خود بذاته دارد بدون اسمه. سبحانه اللّه، اگر مراد اشتمال شيء بر مادون، بنحو مادون كه بحدوده باشد، بسيط نخواهد بود؛ بدترين مركّبات، بل بدترين تركيبات از حدود عدميّه خواهد بود؛ بدتر از همان «مُطْلَقُ الْ» خواهد بود.»(توحيد علمى و عينى، ص77)

مراتب توحید: از «عینیت صفات با ذات» تا «نفی صفات»

آقای طباطبایی در اینجا در مقام رد ّاین هستند، اما ردّی عمیق و منطقی که میخواهد «**کمال الاخلاص نفی الصفات عنه**[3]» را تثبیت کند.

این که میگوییم صفات عین ذاتند، مربوط به یک مرحله است؛ نه مربوط به نظر نهایی. نظر نهایی، نفی الصفات عنه است. چون صفت، تاخر ذاتی دارد از ذات. این مطلب ِخیلی قویمی است. البته صفات، عین ذاتند در جای خود درست است؛ اما مطلب نهایی نیست. گمان نشود که این ها دو مطلب در مقابل همدیگر است. از این مسیر ِعینیت ذات و صفات که میروید به آن مطلب بلند میرسید که «**کمال الاخلاص نفی الصفات عنه**».

حدیث هشام

عن هشام بن سالم قال: دخلت علی أبي عبد الله ع فقال لي أ تنعت الله فقلت نعم قال هات فقلت وه السمیع البصیر قال هذه صفة یشترك فیها المخلوقون قلت فكیف تنعته فقال وه نور ال ظلمة فیه و حیاة ال موت فیه و علم ال جهل فیه و حق ال باطل فیه فخرجت من عنده و أنا أعلم الناس بالتوحید**[4]**.

حضرت فرمودند: آیا خدایت را توصیف میکنی؟ گفت بله او سمیع و بصیر و ... است. حضرت فرمود «**هذه صفة یشترك فیها المخلوقون**» این ها که در مخلوقات هم هست. هشام گفت پس چه بگویم؟ حضرت فرمود: بگو: « **وه نور ال ظلمة فیه و حیاة ال موت فیه و علم ال جهل فیه و حقّ ال باطل فیه** ». هشام معلوم میشود که چیز خوبی فهمیده بود و حضرت او را پَر داده بودند و از یک مرحلهی معرفتی او را بالا بردند؛ لذا وقتی از محضر حضرت خارج شد، میگفت: « **أنا أعلم الناس بالتوحید**».

ولی با توجه به مجموع روایات اهل بیت، میگوییم هشام اعلم الناس در آن موقع بود، اما مطلب معارفی ای که حضرت به ایشان گفتند، بالاترش هم گفتند. «**علمُ ال جهل فیه**» یک مرحله است. از این مرحله جلوتر میرود و میشود: « **کمال الاخلاص نفی الصفات عنه**»

---

[3] نهج البلاغة (للصبحي صالح)، ص: 39 خطبه اول

[4] . توحید صدوق، ص146

واقعیّت؛مبدأ واقعیّات

به هر حال از این فرمایش ایشان جلو رفتیم. حالا عرض می‌کنم که این برهان[5]، ما را برد به سوی موطنی که مقابل ندارد به نام «الواقعیّه[6]»، «واقع»؛ «واقعاً»ی که حتی در قضایای کاذبه هم هست. پس ذهن ما شهود کرد موطنی که هیچ مفری از آن نیست و حتی در قضایای کاذبه هم هست.

واقعیت؛وصف مشترک همه حقائق

الان این «واقعاً» -که به آن می‌گوییم: احدیّت ِصفات؛ یعنی صفات، در یک مقامی متکثرند. وقتی به اینجا برسیم دیگر احدیّت صفات می‌شود- یعنی یک توصیفی برای چیزها می‌بینیم که در همه مشترک است.

حالا خوب دقت کنید: وقتی می‌گویی یک قضیه‌ی صادق، واقعاً صادق است و یک قضیه‌ی کاذب، واقعاً کاذب است؛ در اینجا این دو کلمه «واقعاً» یک معنا دارد و می‌بینیم که یک سنخ واقعیت است. پس به احدیت صفات رسیده‌ایم یعنی با یک نحو واقعیتی مواجهیم که تعدّدبردار نیست، احد است؛ اما در مقام قدرت و حیات و علم، یکی نیستند، علم غیر از قدرت است.

تأخر رتبی وصف واقعیت از مبدأ مطلق

حالا وقتی می‌گویی فلان قضیه واقعاً کاذب است، یک ذات را نشان می‌دهی یا یک وصف را؟ معلوم است که وصف را. اصالتاً سنخ و ریختش، سنخ ذات نیست. پس رسیده‌ایم به یک وصف ِاَحَد، که وصف است و وصف، تأخّر رتبی دارد از ذات. پس این وصف ِاحد، یک مبدأ مطلق غیبی دارد که این وصف، وصف اوست و تأخر رتبی دارد از او. پس مبدأ مطلق یعنی غیبیّت موضوع که تقدم رتبی دارد بر مقام صفت ِاحد.[7]

---

[5] برهان صدیقین علامه طباطبایی با تقریر استاد

[6] قبلا درباره سابقه برهان صدیقین توضیحاتی داده شد و نکته مهم این است که خود علامه در این برهان، کلمه «وجود» را کنار گذاشته و از کلمه «واقعیت» استفاده کرده است. ما در این بحث تا مفردات بحث را دقیقا تحلیل مفهومی نکنیم سیر بعدی ما بی‌حاصل خواهد بود. وقتی می‌خواهیم با یک مفهومی، یک معنایی را به همدیگر پاس بدهیم باید دقت کنیم که ذهن چگونه این اقدام را انجام می‌دهد.

[تلمیذ: اینجا پاس دادن به معنای خاصی در مقابل توصیف مد نظر قرار گرفته، که قبلا مفصل بحث شده بود. خلاصه‌اش این است که گاهی با مفهومی واقعیتی را توصیف می‌کنیم؛ اما گاهی توصیفگری برای واقعیت نداریم، بلکه مفهومی را به کار می‌گیریم که مخاطب را صرفا متوجه یک واقعیت کنیم نه اینکه توصیف آن واقعیت را در اختیارش قرار دهیم، یعنی با کمک این

مفهوم، به نحو اشاره‌ای، ذهن مخاطب را متوجه یک واقعیت می‌کنیم، که قبل از این اقدام به پاس دادن واقعیت تعبیری شد] در دستگاه آخوند ملاصدرا، «وجود» محور بود؛ اما مرحوم علامه این را کردند «واقعیت». تحلیل مفهوم توصیفی ِواقعیت و معادل‌هایش در زبان‌های دیگر [برای پیش‌برد بحث ما] بسیار مهم است.

ما انسان‌ها با یک فطرت خدادادی در بسیاری از موارد «واقعیت» را به عنوان مشیر در نظر می گیریم و به هم پاس می‌دهیم. اما محال است که از مفهومی درک توصیفی نداشته باشیم و فقط به نحو اشاره‌ای برای پاس دادن از آن استفاده کنیم. پس ابتدا باید مفهوم توصیفی «واقعیت» را بحث کنیم. همه مفاهیم کیان اصلی‌شان توصیفگری است و قبلا بحث کردیم که اساسا مفاهیم در مقابله پیدا می‌شوند و در این مقابله یک حالت توصیفگری دارند، اما در عین حال همه مفاهیم یک ظرفیتی دارند فراتر از توصیف، که از آن‌ها نه فقط به عنوان توصیفگر، بلکه به نحو اشاره‌گر به لحاظ اولویت از مفهوم مقابل نیز می توان استفاده کرد؛ اما تا جهت ِتوصیفی این‌ها را درست تحلیل نکنیم، در تدوین نظام فلسفی موفق نخواهیم بود.

حکمت متعالیه از مفهوم وجود استفاده می‌کند برای اشاره‌گری به مبدأ مطلق، اما توصیفگری این مفهوم، کافی نیست. می‌تواند اشاره‌گر باشد، اما توصیفگر خوبی نیست. لذا علامه طباطبایی در این برهان خود، توصیفگر ِ«وجود» را که آخوند ملاصدرا از آن استفاده اشاره‌گری می‌کرد کنار گذاشت و کلمه «واقعیت» را جایگزین آن کرد که در مقام اشاره‌گری ناجحتر باشد؛ اما تا ما این مفهوم را در مقام توصیفگری‌ش درست نشناسیم، ناجح نخواهیم بود ولو استفاده اشاره‌گری آن سرجایش محفوظ است. مفاهیمی مانند واقعیت، بطلان، صدق، غلط و ... را تا درست تحلیل نکنیم زحمت بیهوده می‌کشیم. در عین این‌که باید جهت اشاره‌گری این‌ها را از جهت توصیفگری آن‌ها متمایز کنیم و توجه دهیم که بزرگان در بسیاری از موارد از این جهت اشاره‌گری آن‌ها استفاده می‌کردند و در این جهت ناجح بودند، اما کسی که بخواهد مخالفت کند، می‌آید و از جهت توصیفگری ِاین‌ها وارد می‌شود و خدشه می‌کند...

پس ابتدا باید تحلیل توصیفی مفهوم «وجود» را ارائه دهیم تا ناکارآمدی‌ش واضح شود و از شأن اشاره‌گرش متمایز گردد. این بحث را قبلا مطرح کردیم که وجود یک معنای وصفی دارد که در مقابله با عدم در ذهن بروز می‌کند. ذهن بعد از این‌که این مفهوم را گرفت، می‌بیند که خیلی چیزهای دیگری دارد که موطنش موطن مقابله نیست و می‌خواهد این را در آنجا هم به کار ببرد.

قبلا گفتیم که موطن مفهوم وجود «مشاعر» بود؛ خاستگاه و موطن ظهور مفهوم وجود و عدم، مشاعر بود، نه عقل و درک؛ وجود همان «یافتن» (از ماده وجد) است. این مقابله همین طور حالت خودش را حفظ می‌کند تا آن شش مرحله‌ای که قبلا گفتیم، [ذهن به توسعه خود مفهوم اقدام می‌کند]. با این‌که می‌دانیم وجود از حیث صدق مفهومی‌ش بر مبدأ متعال، مشترک لفظی نیست و مشترک معنوی است، اما آیا برای صدق این مفهوم بر واجب [=مبدا مطلق] باز توسعه می‌دادیم؟ در حوزه‌های ما مفهوم وجود را توسعه دادیم، اما به جایی می‌رسیدیم که دیگر نمی‌شد گفت که مفهوم وجود توسعه پیدا کرده است. آنجا از این مفهوم استفاده اشاره‌ای می‌کردیم. یعنی در اولین گامی که دیگر نمی‌توانستیم از وجود حتی به عنوان یک توصیفگر موسّع استفاده کنیم و فقط به عنوان «اولی » می‌شد از آن استفاده کرد، ذهن در اینجا فقط به عنوان «اولی » با آن اشاره می‌کرد نه به عنوان ذره‌ای توصیف؛ در آن موطن می‌فهماند که می‌خواهم به مبدأ مطلق اشاره کنم اما نمی‌خواهم با این کلمه او را توصیف کنم [درست همان گونه که با کلمه «هست» به «عدم نان در سفره» اشاره می‌کرد و می‌گفت عدم نان در سفره هست. اینجا «هست» ذره‌ای حالت توصیفگری ندارد و فقط اشاره‌گر به واقعیتی نفس‌الامری در عالم است که برای اشاره به واقعیت داشتن این واقعیت، واژه‌ی «هست» بر واژه‌ی مقابل آن (= «نیست»)، اولویت دارد.]

یکی از چیزهایی که در این فضا برای انسان یک نوع اطمینان می‌آورد آن جمله سیدالشهدا بود که قبلا مفصلا درباره‌اش بحث کردیم که «یصیب الفکر منه الایمان بانه موجود و وجود الایمان ال

وجود الصفه» این عبارت «لا وجود صفه» برای من خیلی مهم بود. یعنی مبادا گمان کنی که مبدأ مطلق، وجودش وجود وصفی است. یعنی جایی میرسیم که وقتی میگوییم وجود، دیگر نمیتوانی همان مشترک معنوی را توسعه دهی، فقط باید با آن اشاره کنی، اشارهگر به معنای «اولیا » و منحصر به مبدأ متعال هم نبود؛ یعنی در اصل روش اشاره کردن، نه در رتبه اولویت یا نحوه واقعیت مشار الیه که بعدا بحث خواهد شد.

...

ضرورت بحث از مفهوم واقعیت و ضرورت

حالا با این توضیحات عرض میکنم که علامه طباطبایی کار خوبی کرد که به جای کلمه «وجود»، از کلمه «واقعیت» استفاده کرد. بعدا هم که میگوییم «واقعیت موجود است» این وجود به نحو اشاری را داریم میگوییم بدون اینکه مشترک لفظی باشد، اما چون موطنش موطنی است که وجود به نحو توصیفی نمیتواند بیانش کند، تنها از آن به صورت اشاره به عنوان اولویت استفاده میکند. از امام سوال کرد: هل یقال انه شیء؟ فرمود: «شیء بحقیقه الشیئیه» خدا هست، اما نه به آن نحوه «هستی» که [به عنوان] «توصیفگر» در فضای مقابلات، متکون شده است. پس خدا هست به بالاترین معنا، که با اشارهگری لفظ وجود میفهماند که بالاترین نحوه تحقق و واقعیت را داراست، اما نه به نحو مفهوم توصیفگر وجود. (بررسی مقاله نقد برهان صدیقین علامه طباطبایی،جلسه سوم)

[7] به عبارت کوتاه بر پایه مقدمات گذشته باید گفت:

واقعیت، وصفی است مشترک برای همه حقائق

اوصاف و محمولات تأخر ذاتی از موضوع دارند.

پس در مرحله سابق بر اوصاف و محمولات،مبدأ مطلق است که خود بستر حقائق و محقّق آن هاست.

شواهد روایی برهان

این مبدأیت مطلقه، شواهدی از روایات دارد:

۱.عباراتی مثل **«الیه یرجع الامر کله[8]»** مرجع ضمیر در «الیه» از نظر این برهان خیلی مهم است

۲.**« قُلْ لَوْ كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقُولُونَ إِذاً لَابْتَغَوْا إِلى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلا[9]»** کلمه «ذی» بسیار مهم است که قبلا بحثش را مفصل داشتیم. آیه میفرماید: یعنی ذیالعرشی داریم که هرچه فرض کنید، عرش است (عرش، حقایق است به گستردگیاش) که آن ذیالعرش، دوئیت بردار نیست و هر خدایی بگویید مرجعش به سوی اوست. **«معه»** را شما خیال کردید.

۳. و نیز تعبیر خطبه حضرت سیدالشهداء علیهالسلام: **« به توصف الصفات لا بها يوصف و به تعرف المعارف[10]»** و در همین خطبه است: **« يصيب الفكر منه الإيمان به موجودا و وجود الإيمان لا وجود صفة[11]»**

---

[8] سوره هود،آیه ۱۲۳

[9] سوره اسراء،آیه ۴۲

[10] تحفالعقول، ص245

[11] همان

۲) برهان فرارابطه

برهان فرارابطه

ما وقتی رسیدیم به صفتی که اَحَد بود و ذهن، به اراتکاز خود شهود کرده صفتی را که مقابل ندارد، در این فضا می‌بینیم که این صفت و این «واقعاً» یک رابطه‌ای برقرار می‌کند بین همه حقایقِ اندرونیِ‌خودش.

طبیعت ربط؛اصل ربط بدون مقابل

خودِ«**الرابطة**» و «بین دو چیز ربط برقرار شدن» یک حقیقت است، معقولی است عقلانی، یکی از **طبایع** است، و واقعیتِ«بخشی[1]» دارد در نفس‌الامر،

اما خود آن **صفتِ‌اَحَدی**که دیدیم **رابطه برقرار می‌کند**، اگر این رابطه را درک کردیم به عنوان چیزی که در آن بستر محقق است، آن گاه می‌گوییم رابطه- یعنی عناصر نفس‌الامر که با هم رابطه دارند، رابطه‌ی غیر مقابل‌دار، که خودِ«الرابطة» هم یکی از آن عناصر است - بستر می‌خواهد.

رابطه؛نیازمند بستری برای ترابط

برهان فرارابطه می‌گوید: امکان ندارد دو چیزی که با هم انعزالِ‌مطلق دارند بدون بستری که آن بستر، این ها را با هم مترابط کند رابطه‌دار شوند. پس این صفتِ‌احد در یک بستری که آن رابطه را به نحو غیر مقابلی برقرار می‌کند [قرار دارد و لذا حکایت از یک فرارابطه می‌کند.] آن فرارابطه از این رابطه استفاده می شود.

رابطه مقابلی؛رابطه غیرمقابلی

نکته‌ای که در این برهان باید دقت شود این است که رابطه‌ای که در آنجا محل بحث است از آن رابطه‌های غیرمقابلی است، یعنی این گونه نیست که بتوان گفت رابطه دارد یا ندارد؟ شبیه سایر مفاهیمِ‌بدون مقابله که قبلاً گفته شد. یعنی رابطه، غیرمقابلی است ولی خالصه رابطه است و رابطه بدون بستر نمی‌شود. لذا می‌گفتیم خداوند متعال «ربّ الربط[2]». یک بار «الربط» را به عنوان یک طبیعت، یک بار هم «اصل الربطِ» بدون مقابل را.

لزوم بستر برای روابط غیرمقابلی

[3]

ما اشاره نمی‌کنیم به چیز مبهم. با این مسیری که رفتیم اشاره کردیم به چیزی که آن مشار الیه، مشهود ذهن ما شد. پس چون واضح شده، نمی‌خواهیم توصیف کنیم؛ با آن وضوحش می‌خواهیم بگوییم آنکه مشهود شما شد که رابطه غیرمقابلی است، ولی رابطه است و رابطه واقعیت دارد.

اشاری است، دیگر مشمول احکام وجود نمی‌شد. وقتی می‌گفتیم عدم نان در سف خب، در وجود هم همین بود. وقتی می‌گفتیم وجود[ ]؟

الان خود شما همان جا را فقط فکرش کنید. الان لفظ رابطه را هم بردارید.آن واقعیتی را که درک کرده‌اید که هست. الان مثلاًبین «مساوی بودن زوایای مثلث با 180 درجه» با «قضیه فیثاغورث» که هر دو در نظام هندسه اقلیدسی اثبات شده، یک رابطه‌ای هست و ربطی دارند که این ربط، غیرمقابلی است و توصیفی نیست. الان دو عنصر نفس‌الامری و یک ربط نفس‌الامری در همان مشهود شما، بستر میخواهد یا نه؟ نه اینکه توصیفش کنید به رابطه و بعد بگویید رابطه‌ی توصیفی به این ها نیاز دارد. میبینید به همان نحوی که مشهودتان بوده نیاز دارد. به تعبیر دیگر، رابطه نفس‌الامری تسلسل بی‌نهایت نمیتواند پیدا کند.

شاهد روایی بر برهان فرارابطه

روایت امام رضا علیه‌السلام است با عمران صابی که فرمودند:

> **« وَ لَمْ يَخْلُقْ شَيْئاً فَرْداً... وَ الْخَلْقُ يُمْسِكُ بَعْضُهُ بَعْضاً.... إلاّ أَنّ الْخَلْقَ يُمْسِكُ بَعْضُهُ بَعْضاً...وَ اللّهُ عَزّ وَ جَلّ وَ تَقَدّسَ بِقُدْرَتِهِ يُمْسِكُ ذَلِكَ كُلّهُ[5]»**

امساک چیزی جز رابطه نیست. حضرت میفرمایند: هرجا بروی،یک «یُمسِک» و رابطه برقرار است، رابطه واقعیتی یا وجودی. نمیتوانی چیزی را از این رابطه‌ها جدا کنی. خدایی که مُرَبِّط الرابط است، یمسک الاشیاء کله است.

---

[1] واقعیت خاص و متمایز

[2] این تعبیر بر وزان تعابیر حضرات است در مورد مبدأ بودن خداوند نسبت به «کیف»و «این »و «حیث».

در کافی شریف می خوانیم: عن أبي عبد الله ع قال قال: إن الله عظيم رفيع لا يقدر العباد على صفته و لا يبلغون كنه عظمته لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير و لا يوصف بكيف و لا أين و حيث و كيف أصفه بالكيف و هو الذي **كيّف الكيف** حتى صار كيفا فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف أم كيف أصفه بأين و هو الذي **أيّن الأين** حتى صار أينا فعرفت الأين بما أين لنا من الأين أم كيف أصفه بحيث و هو الذي **حيّث الحيث** حتى صار حيثا فعرفت الحيث بما حيث لنا من الحيث فالله تبارك و تعالى داخل في كل مكان و خارج من كل شيء لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار لا إله إلا هو العلي العظيم و هو اللطيف الخبير. (الكافي (ط - الإسلامية)، ج1، ص: 104)

و همین طور:

عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه رفعه قال: اجتمعت اليهود إلى رأس الجالوتفقالوا له إن هذا الرجل عالم يعنون أمير المؤمنين ع فانطلق بنا إليه نسأله فأتوه فقيل لهم هو في القصر فانتظروه حتى خرج فقال له رأس الجالوت جئناك نسألك فقال سل يا يهودي عما بدا لك فقال أسألك عن ربك متى كان فقال كان بلا كينونية كان بلا كيف كان لم يزل بلا كم و بلا كيف كان ليس له قبل هو **قبل القبل** بلا قبل و لا غاية و لا منتهى انقطعت عنه الغاية و هو غاية كل غاية فقال رأس الجالوت امضوا بنا فهو أعلم مما يقال فيه.(الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج1 ؛ ص89)

ملا خلیل قزوینی در مورد ضبط عبارت قبل القبل می فرماید:

چهارم: «ليس له قبل، هو قبل القبل بلا قبل ولا غاية ولا منتهى». و «قبل» چهار جا، به فتح قاف و سکون باء يك نقطه است و **می‌تواند بود که در دوم، به صیغه ماضی معلوم باب تفعيل باشد**.[یعنی قبّل] التقبيل: چيزى را پيش از چيزى ديگر كردن. و می‌تواند بود كه در چهارم، به ضم قاف و سكون باء باشد به معنى قصد. صاحب قاموس گفته كه: «وإذا أقبل قبلك، بالضم:اقصد قصدك»(صافی در شرح کافی (ملا خلیل قزوینی) ؛ ج2 ؛ ص124)

[3] اشکال تلمیذ

[4] اشکال تلمیذ

[5] و اعلم أن الواحد الذي هو قائم بغير تقدير و لا تحديد، خلق خلقا مقدرا بتحديد و تقدير و كان الذي خلق خلقين اثنين: التقدير و المقدر؛ فليس في كل واحد منهما لون و لا ذوق و لا وزن فجعل أحدهما يدرك بالآخر و جعلهما مدركين بأنفسهما و **لم يخلق شيئا فردا** قائما بنفسه دون غيره للذي أراد من الدلالة على نفسه و إثبات وجوده و الله تبارك و تعالى **فرد واحد لا ثاني معه يقيمه و لا يعضده و لا يمسكه و الخلق يمسك بعضه بعضا بإذن الله و مشيته** و ...قال عمران يا سيدي أشهد أنه كما وصفت و لكن بقيت لي مسألة قال سل عما أردت قال أسألك عن الحكيم في أي شيء هو و هل يحيط به شيء و هل يتحول من شيء إلى شيء أو به حاجة إلى شيء؟ قال الرضا ع أخبرك يا عمران فاعقل ما سألت عنه فإنه من أغمض ما يرد على المخلوقين في مسائلهم و ليس يفهمه المتفاوت عقله العازب علمهو لا يعجز عن فهمه أولو العقل المنصفون- أما أول ذلك فلو كان خلق ما خلق لحاجة منه لجاز لقائل أن يقول يتحول إلى ما خلق لحاجته إلى ذلك و لكنه عز و جل لم يخلق شيئا لحاجتهو لم يزل ثابتا لا في شيء و لا على شيء إلا **أن الخلق يمسك بعضه بعضا** و يدخل بعضه في بعض و يخرج منه **و الله عز و جل و تقدس بقدرته يمسك ذلك كله** و ليس يدخل في شيء و لا يخرج منه و لا يؤده حفظه و لا يعجز عن إمساكه و لا يعرف أحد من الخلق كيف ذلك إلا الله عز و جل و من أطلعه عليه من رسله و أهل سره و المستحفظين لأمره و خزانه القائمين بشريعته(التوحيد (للصدوق) ؛ ص438-۴۴۰)

ابهامتی در برهان فرارابطه

[illegible]

۱.نسبت هویت غیبیه با مقام احدیّت

[illegible] [1]

[illegible] [2]

در مقام ذات و هویت غیبیه، اساساً امکان طرح و فرض چیزی نیست تا با آن رابطه داشته باشد، «**سقطت الاشیاء دون بلوغ امده**[3]» کما فی الصحیفة.

مقام احدیت؛مسبوق نه صادر

[illegible]

خیر، بالدقة مسبوق به هویت غیبیه هست ولی صادر وصفی نیست.

انتساب حقائق به هویت غیبیه

[illegible]

خیر، نیست، چون هیچ کدام در مقام ذات قابل طرح نیست، بلاتشبیه مثل اینکه وقتی میگوییم طبیعت صرف، قابل تعدد و تکرار نیست بگوییم آیا تعدد به عدد صحیح اقرب نیست به این طبیعت صرف نسبت به تعدّد به عدد کسری؟ وقتی تعدد در صرف، قابل طرح نیست پس فرقی بین مراتب طولی تعدد نیست تا بگویی یکی اقرب است به او از دیگری.

مرز بین خالق و مخلوق در هویت غیبیه

[illegible] «[illegible]»

خیر، چون مخلوقی اساسا قابل طرح نیست تا با خالق متحد باشد، و این فرق عظیمی است.

سقطت الاشیاء دون بلوغ امده

[illegible] «[illegible]» [illegible]

أحسنت، و خلجان پس از استقرار و تمکن در ادراک مطلب، از بین میرود.

[illegible]

اذعان به واقعیت آن، به نحو **اشاره به غیب** است، نه به نحو **اشاره به مشارالیه** و ول عقلی.

۲.پرستش؛نسبتی با خالق

[illegible] «[illegible]»

معبود ما و همه، الله تبارک و تعالی است، در مقامی که عابد هست معبود هم هست، نظیر این که

اگر برعکس مختار صدرا[4] بگوییم ماهیت فوق جعل است، در مقام جعل که وجود و عدم ماهیت مطرح است یا موجود است و یا معدوم، اما در مقام فوق جعل که مقام ماهیت من حیث هی است جای طرح وجود و عدم نیست تا سؤال کنیم که ماهیت با وجود رابطه دارد یا با عدم، البته این مثال است و خیلی با مطلوب فرق دارد.

مقصود از «الله» ظاهرا مقام واحدیت است یا دست کم مقام احدیت. اما هویت غیبیه چه طور؟ «لا اله الا هو» مگر الوهیت را به افق هویت غیبیه نمی برد؟ اگر قرار است که عبودیت در هویت غیبیه راه نداشته باشد اصلا چرا بحثش را می کنیم. اگر اشاره هم بدان راه ندارد پس چرا از آن سخن می گوییم؟ آیا این بحثها بازی ذهن نیست؟ این هم که تشبیه فرمودید به فوق جعل، ذهن را قانع نمی کند. آن مرتبه فوق عبودیت است! خوب اگر چنین است ما برای چه سراغش رفته ایم. چرا او را از الله که باید عبودیتش کنیم برتر می نشانیم.

گاه با خود می گوییم آیا آنکه ائمه ع فرمودند لاتتفکروا فی ذات الله ویا لا تکلموا درباره فوق العرش، مصداقش همین بحث حقیر نیست؟ یعنی از طرفی ذهن نمی تواند آرام بگیرد و مطمئن شود و از طرفی هیچ راهی نمی یابد و در حیرت می ماند و چون مطمئن نشده شبهات الحادی به سویش هجوم می آورد.

محور، اوست، یعنی غیب ـ مطلق ـ حضورساز، و غنیّ ـ مطلق ـ فقیرساز، بلاتشبیه مثل جوهر که اگر سر و کار فقط با اعراض است چرا حرفش میزنیم؟ یعنی مقام **ذات** جوهر، نه مقام **سریان** جوهر در بستر اعراض، البته معلوم است این مثالها خیلی فرق میکند.

---

[1] الأحد:هو اسم الذات باعتبار انتقاء تعدد الصفات و الأسماء و النسب و التعيّنات عنها.

و الأحديّة:اعتبارها مع إسقاط الجميع.(اصطلاحات الصوفية ؛ ص11)

در فصل اول، دانستيم كه ذات اقدس خداوند، داراى صرافت واطلاق بوده واز هر نوع تعيّن مفهومى يا مصداقى حتى خود اطلاق، منزّه مىباشد؛ و چون اين، خود يك نحوه تعيّنى است كه همه تعيّنات را محو مىكند، و بساط همه كثرتها را در مىنوردد، نخستين اسم و اولين تعيّن خواهد بود؛ واين همان

مرحله موسوم به مقام احديّت است(رسائل توحيدى ؛ ص42)

نخستين مرتبه از ظهور و تجلى ذات غيرمتناهى خداوند، ظهور علمى او در حيطه علم الهى با نام «تعين اول» است. اگر بخواهيم با بيانى ساده، حقيقت تعين اول را تبيين نماييم، بايد بگوييم: در پى مرتبه ذات حق، علم حضورى خداوند به خودش كه قدر و قامت يكپارچه و بينهايت خود را مى‌نگرد، اين خودآگاهى، اولين تعين پس از مرتبه ذات است كه سرسلسلهٔ تعينات پسين خواهد بود.

تعين اول به لحاظ اعتبارات مختلف، نامهاى متعدد ديگرى مثل تجلى اول، هويت مطلقه، وحدت ذاتيه، احديت، احديت جمع، مقام جمع، مقام جمع‌الجمع، حقيقة الحقائق، برزخ اكبر، طامهٔ كبرى، قابل اول، غيب اول، نسبت علميه، حقيقت محمديه و مقام أو ادنى دارد. (حكمت عرفانى؛ تحريرى از درسهاى عرفان نظرى استاد سيد يدالله يزدان‌پناه صفحه ۳۵۷)

[2] اشكال مكتوب تلميذ

[3] و استعلى ملكك علوا سقطت الأشياء دون بلوغ أمده(الصحيفة السجادية ؛ ص146)

[4] صدرا،ماهيت را دون الجعل مى داند:ثم ال يختلجن في وهمك أنهم لما أخرجوا الماهية عن حيز الجعل فقد ألحقوها بواجب الوجود و جمعوها إليه في الاستغناء عن العلة لأن الماهية إنما كانت غير مجعولة لأنها دون الجعل لأن الجعل يقتضي تحصيلا ما و هي في أنها ماهية لا تحصل لها أصلا أ لا ترى أنها متى تحصلت بوجه من الوجوه و لو بأنها غير متحصلة كانت مربوطة إلى العلة حينئذ لأن الممكن متعلق بالعلة وجودا و عدما(الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، جلد: ۱، صفحه: ۴۲۱)

۳) برهان از او؛ به سوی او (ای: با او از او به سوی او)

۳) برهان از او؛ به سوی او (یا: با او از او به سوی او)

برهان از او؛ به سوی او (یا: با او از او به سوی او)

این راه واضح تر و ساده‌تر است. وقتی برای ما واضح است که اصل واقعیت، بستر کار است؛ وقتی کسی شروع می‌کند برای انکار، دنبال یک امر واقع دیگری می‌رود. شما همیشه از یک واقعیّت بخشی، شروع می‌کنید؛ اگر بخواهید سراغ چیزی به نحو واقعی باشید از یک شأنی از این واقعیّت سراغ شأن دیگر می‌روید. لذا اگر توجه کنید می‌بینید که شما با سیری به عنوان یک سیر واقعی، از یک امر واقعی سراغ امر واقعی دیگر می‌روید.

مثلا کسی دارد فکر می‌کند و در فکر خود می‌گوید: «این که می‌گویند خدا هست، درست نیست.» در این فکر دقت کنید: در تمام مراحل فکرش، او یک اصل الواقعیّة را پذیرفته است. دارد می‌گوید:««خدا نیست»، واقعیت دارد»، یعنی صادق است.

اشکال اصلی آتئیست های مثبت گرا

جالب این است که سیرش با اوست، از اوست، و به سوی اوست.یعنی اگر خودش بفهمد، با **لفظ** مشکل دارد. به تعبیر دیگر در برخی اوصاف الهی شبهه دارد و مقصود را نفهمیده است. الان این بی‌خدایانِ مثبت‌گرا که مشکل دارند همه براهین منفی‌شان برای این است که اوصاف خدا را می‌گیرند و می‌گویند تناقض دارد؛ اولاً که اصل مقصود را نگرفته، ثانیاً صفت را هم درک نکرده؛ و با یک درک ناقصی از صفت الهی تناقض درست می‌کند.

محدوده کارایی برهان سوم

این برهان[1] را قبلا می‌رود، گفته بالاترش بودید؛ را اما اثبات این نمی‌کند برهان[2] تا در همان حالی فیض که اقدس در ابتدا وعده دادید که «می‌خواهیم بحث کنیم درباره این

بله، ولی درک خود همین هم خیلی مهم است. من برای همین عرض کردم آسان تر است. زیرا ذهن را به سوی چیز واضحی می‌بریم که مقصود را بفهمند، که به نحو مرحله به مرحله به آنجا برسد. اما این که آن بالاتر را نشان بدهد همان براهین قبلی متکفل مرحله بعدی است.

پس این برهان[3] بر مرتبه هویت غیبیه نشد

بله، این برهان بر سیر در فیض است؛ یعنی شما از فیض نمی‌توانید فرار کنید (حکایت ماهی که وقتی می‌گوید آب کجاست، به او می‌گویند از آب نمی‌توانی فرار کنی). یعنی تو منغمر در فیض الهی هستی؛ فیض مقدس یا فیض اقدس. هرجا بروی محشور با فیض الهی هستی. حالا می‌پرسد از کجا معلوم که علاوه بر این فیض، مفیضی هست، این راهش برهان‌های قبلی است. اما

خود همین که به او تنبیه دهیم که تو محاط ِنفساالمر هستی خیلی مهم است. بعد مسبوقیت کل نفساالمر را به یک سابق علیاالطالق، فرارابطهای که بند رابطه نیست، نشان میدهیم.

شواهد برهان از او، به سوی او

برای برهان سوم هم تعابیری هست نظیر :

۱.«**ففرّوا الی الله**[4]»،

۲.«**هارب منک الیک**[5]»،

۳.«**افر من غضب الله الی رحمته**[6]»، (غضب و رحمت مال اوست، به طوری نیست که از بیرون مملکت او به سوی مملکت او بروی ای از درون مملکت او به بیرون از آن بروی)

۴.«**لایمکن الفرار من حکومتک**[7]».

برهان از او به سوی او؛ برهان صدیقین علاّمه[8]

[9] [10]

نکته این برهان این است که همان وقت که شروع میکند که برای انکار گام بردارد، روی فرض خود واقعیت دارد انکار میکند. این که وقتی انکار میکند، حضور دارد[11] یک مطلب است؛ اما این که وقتی درصدد انکار برمیآید، با تکیه بر خود او انکار را انجام میدهد[12] مطلب دیگری است.

یک بار «ما یؤول الیه» را در نظر میگیریم، حرف شما درست است، اما **از** او میرود، یعنی وقتی میروی انکار کنی قبول داری که الان من بحق ّ، روی حساب اعتماد به یک واقعیت دارم انکار میکنم. به نظر میآید مقداری مؤونهاش اضافه است.

البته بالمآل یک چیز است؛ اما یک بار نکته این است که هرکجا بروی از مدخول «**الی**» بیرون نیست. اما یک بار میخواهید «**من**» را هم جلا بدهید، اصل شروع ِتو من ه، الیه است. از او داری شروع میکنی. داری فرض میگیری آن چه من میخواهم و درصددش هستم که به سوی او بروم.

معیّت الهی؛قبلیّت الهی

[13]

خوب است.

[14]

این هم خوب است.

روایت «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه»

[15]

برهان با او به سوی او؛اسم «الظاهر»

[16]

اگر منظور، ظاهر باشد با انفصال از باطن، که برهان نمی‌خواهد و هر زندیقی هم معترف است؛ اما اگر ظاهرِ آن باطن منظور است پس بالاخره لبه تیز برهان باید ناظر به آن باطنِ برای ظاهر باشد.

[17]

[18]

اگر شهید به معنای مشهود باشد مناسب است با لام بیایید :«انه لکل شیء شهید» نه «علی کل شیء شهید».

«بنوره عاداه الجاهلون»

[19] [20]

چون باء در بنوره آمده، مناسب «از او» است نه «به سوی او»؛ چون ای باء ملابسه است و ای استعانت، که هر دو مناسب«با او از او» است.

[1] در صحف كريمه اهل عرفان سخن از فيض اقدس و فيض مقدس، و نيز از جلاء و استجلاء و كمال جلاء و استجلاء، بسيار عنوان مى‌شود. پس بدانكه مراد از فيض اقدس حصول اعيان ثابتة و استعدادات اصلى آنها در علم بارى تعالى است، و مراد از فيض مقدس حصول آن اعيان در خارج است با لوازم و توابع آنها. و اين اعيان ثابته باصطلاح حكماء ماهياتاند كه صور علميه اشياء در ذات واجب تعالى بوجود احدى بلكه فوق احدياند.

فيض اقدس را از اينجهت اقدس گويند كه اقدس است از اين كه مغاير با مفيض باشد چنانكه فيض مقدس مغاير است ولى مغايرتى كه حد شأنى از شئون الهى است بلحاظ اين سوى كه قدر و صورت و خلق است فافهم.و وجه ديگر در تسميه اقدس اين كه فيض اقدس، اقدس از شوائب كثرت اسمائى و نقائص حقائق امكانى است.

عبارات قوم در تعريف فيضين چنين است: الفيض الالهى ينقسم بالفيض الاقدس و الفيض المقدس، و بالاول يحصل الاعيان الثابتة و استعداداتها الأصلية فى العلم.

و بالثانى يحصل تلك الاعيان فى الخارج مع لوازمها و توابعها (اول فصل سوم مقدمات قيصرى بر شرح فصوص الحكم ص 18).

الفيض الاقدس اى الاقدس من شوائب الكثرة الأسمائية و نقائص الحقائق الامكانية، و هو- اى الفيض الاقدس- عبارة عن التجلى الحبى الذاتى الموجب لوجود الاشياء و استعداداتها فى الحضرة العلمية ثم العينية كما قال كنت كنزا مخفيا فاحببت أن اعرف، الحديث.

و الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الاعيان فى الخارج؛ فالفيض المقدس مترتب على الفيض الاقدس. (شرح قيصرى بر فص آدمى فصوص الحكم ص 65). (هزار و يك نكته، ص:۱۲- 13)

فيض خداوند براساس «قاعدة الواحد»، يک فيض است. اين فيض كه نفس رحمانى نام دارد دو مرحله دارد؛ مرحله‌اى از آن در صقع ربوبى و مرحله ديگر آن در خارج از صقع ربوبى امتداد دارد. مرحلة درون صقعى آن كه باطن نفس رحمانى است «فيض اقدس» نام دارد. به وسيلة فيض اقدس كه طيفى از اسماى علمى خداوند است - به ترتيبى كه گفته شد - اعيان ثابته يعنى ماهيات اشيا به صورت علمى (صور علميه) پديد مى‌آيد.

اما مرحلة دوم فيض كه مرحلة برون صقعى آن است و ظاهر نفس رحمانى مى‌باشد، «فيض مقدس» نامیده مى‌شود. فيض مقدس برخلاف فيض اقدس كه ظهور علمى اسماى خداوند بود، ظهور عينى و وجودى نامهاى خداى سبحان است. در اين فيض همة آنچه صدرالمتألهين پيراموِن تشكيک در وجود جارى كرده است، جريان مى‌يابد، البته با اين تفاوت كه صدرا تشكيک را در وجود حقيقى و عرفا آن را در وجود مجازى جارى ساخته‌اند. پيرو سريان تشكيكى فيض مقدس - كه طيفى از اسماى وجودى است - اعيان خارجه، ماهيات خارجى اى همان تعينهاى خلقى پديدار شده و خلقت روى مى‌دهد. البته كاملاً روشن است كه فيض مقدس (يعنى اسماى خارجى و كونيه) و به تبع آن اعيان خارجه مطابق فيض اقدس و اعيان ثابته تحقق مى‌يابند يعنى نظام خلقت براساس علم خدا شكل مى‌گيرد.

بنابراين فيض اقدس، مرحله علمى فيض خداوند و نفس رحمانى و فيض مقدس مرحله وجودى اين فيض مى‌باشد. محقق قيصرى درباره اقسام فيض مى‌گويد:

الفيض الإلهى ينقسم بالفيض الاقدس والفيض المقدس وبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فىالعلم وبالثانى يحصل تلك الاعيان فى الخارج مع لوازمها وتوابعها؛ فيض خداوند بر دو گونة فيض اقدس و مقدس تقسيم مى‌شود كه با فيض اقدس، اعيان ثابته و

استعدادهای اصلی آنها در علم خداوند [و تعین ثانی] حاصل می‌شود و با فیض مقدس، همان اعیان با لوازم و توابع آن در خارج تحقق می‌یابد. (مقاله فیض مقدس، سایت عرفان و حکمت در پرتو قرآن و عترت)

[2] اشکال تلمیذ

[3] اشکال تلمیذ

[4] سوره الذاریات،آیه ۵۰

[5] أنا يا سيدي عائذ بفضلك هارب منك إليك(الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - الحديثة)، ج1، ص: 159) ام رویانه بإسنادنا إلى أبي عبد الله ع قال: فإذا قمت إلى الصلاة فاستقبل القبلة و كبر و قل اللهم إني عبدك و ابن عبديك هارب منك إليك أتيتك وافدا إليك متأويا [متواريا] من ذنوبي و إليك ازائرا و حق الزائر على المزور التحفة فاجعل تحفتي منك و تحفتك لي رضا [رضاك] و الجنة(الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - الحديثة) ؛ ج1 ؛ ص494)

[6] اه أنا متعرض لنفحات روحك و عطفك و منتجع غيث جودك و لطفك فار من سخطك إلى رضاك هارب منك إليك(بحار الأنوار (ط - بيروت) ؛ ج91 ؛ ص145)

نزدیک به این مضمون را می توان در عبارات فراوانی یافت:أعوذ بك اللهم اليوم من غضبك، فصل على محمد و آله، و أعذني. و أستجير بك اليوم من سخطك، فصل على محمد و آله، و أجرني و أسألك أمنا من عذابك، فصل على محمد و آله، و آمني (الصحيفة السجادية ؛ ص240)أعوذ بعفوك من عقوبتك و أعوذ برضاك من سخطك و أعوذ برحمتك من نقمتك و أعوذ بك منك(الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج3 ؛ ص324)هذا مكان المستجير بعفوك من عقوبتك هذا مكان العائذ بك منك أعوذ برضاك من سخطك و من فجأة نقمتك (كتاب المزار- مناسك المزار)(للمفيد) ؛ النص ؛ ص161) بك أعوذ يا سيدي فأعذني و أستجير بك من غضبك فأجرني(المقنعة ؛ ص425)أعوذ بك من غضبك، فصل على محمد و آل محمد و أعذني، و أستجير بك من سخطك فأجرني(الإقبال بالأعمال الحسنة (ط - الحديثة) ؛ ج2 ؛ ص182)الهي أعوذ بك من غضبك و حلول سخطك.(همان،ج3 ؛ ص296)و أعوذ بك اللهم من سخطك و أستجير بك من غضبك و استدراجك و بأسك و أليم عقابك و عذابك و أخذك و من حجب دعائي عنك و قطع رجائي منك و منعي رأفتك و تحننك و حملي على المرء من حقك و تكليفي ما ال أطيقه من عدلك و قسطك(المجتنى من الدعاء المجتبى ؛ النص ؛ ص36)

هم چنین این روایت که: إن أمير المؤمنين ع عدل من عند حائط مائل إلى حائط آخر فقيل له يا أمير المؤمنين أ تفر من قضاء الله فقال أفر من قضاء الله إلى قدر الله عز و جل.(التوحيد (للصدوق) ؛ ص369)

[7] و لا يمكن الفرار من حكومتك(مصباح المتهجد و سلاح المتعبد ؛ ج2 ؛ ص845)

[8] متن اشکالات مکتوب تلمیذ و پاسخ های استاد.اشکالات تلمیذ با خط مورب و ایتالیک و پاسخ استاد به صورت معمولی نوشته شده است.

[9] واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک ندارم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی برنمی‌دارد. به عبارت دیگر: واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی

لواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست. بلکه با آن واقعیت، واقعیت دار و بی آن از هستی بهره‌ای ندانسته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیاء یکی شود یا در آنها نفوذ یا حلول کند یا پاره‌ایی از واقعیت جدا شده و به اشیاء بپیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک می‌باشند؛ و در عین حال همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست؛

و به عبارت دیگر:او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد. نتیجه این که جهان و اجزاء جهان در استقلال وجودی خود و واقعیت دار بودن، خود تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است.(اصول فلسفه و روش رئالیسم،ج ۵،ص ۷۷)

و اين حقير به خاطر دارم در وقتی كه در مدارس جديد درس می‌خواندم، و شايد سنّ‌من در أوان بلوغ بود، يك روز در ضمن بحث با بعضی از منكرين خداوند، بدون مقدّمه و بدون سابقه ذهنی، از اين برهان، بدين گونه او را محكوم كردم، به اين جمله كه: آيا تو وجود خودت را قبول داری؟! گفت: آری! گفتم: مطلب ديگر تمام است. چون بعداً در كتب فلسفه و حكمت به برهان صديقين برخورد كردم، ديدم همان برهان است غاية المرام در اين كتب به طور تفصيل و عالی بيان شده است؛ و من به طور ساده آورده بودم.

و إجمال اين برهان بدين تقريب است كه: الْموجود يعنی شیء و چيزی كه وجود دارد، در مقابل معدوم كه وجود ندارد. پس معنای انسان موجود، چيزی است و ماهيّتی است كه به لباس وجود متلبّس است پس انسان ممكن است موجود باشد، و ممكن است معدوم باشد. اگر از معنی و ماهيّت انسان رفع يد نمائيم، و آن معنی و واقعيّت وجود را بدون هيچ نسبتی در نظر آوريم، آن وجود محال است كه عدم بر آن طاری گردد. زيرا عدم نقيض وجود است و محال است كه چيزی به نقيض خود متّصف شود؛ و گرنه اجتماع نقيضين لازم می‌شود. و چون وجود ممتنع العدم است، قديم است و واجب است. بنابراين حقيقت وجود، قديم و واجب است.(توحيد علمی و عينی ؛ ص240)

[10] اشكال تلمیذ

[11] مفاد برهان علّامه

[12] مفاد برهان از او به سوی او

[13] سؤال مكتوب تلمیذ

[14] سؤال مكتوب تلمیذ

[15] مضمون اين عبارت (به صورت بخشی و نه كامل)از عبارات رايج در كتب عرفان است.سابقه آن طبق جستجوهای انجام شده در كتاب های متقدم عرفانی به حسين بن منصور حلاج: ما رأيت شيئا إلاّ و رأيت اللّه فيه.(ديوان الحلاج ؛ ص39)

و محمد بن واسع: و هذا كما قال محمد بن واسع: ما رأيت شيئا إلا و رأيت اللّه فيه.(التعرف لمذهب التصوف ؛ ص38)

برمی گردد.در دوره هايی بخش های مختلفِ اين عبارت(قبله،معه،بعده) به خلاف نسبت داده شده است:(تقسيم الخواطر ؛ ص315)

اما در دوره های متأخر این عبارت به امیرالمومنین علیه السلام منسوب گشته است:«علی بن ابن طالب از این حال چنین یاد می کند:ما رایت شیئا الا و رأیت الله فیه»(تمهیدات،ص ۲۷۹و ۲۸۰)

در کتب روایی شیعه ابتدا مرحوم شیخ بهایی در مفتاح الفلاح این عبارت را بدون انتساب به معصومین ذکر می کنند: الثالث الإيماء إلى أن العابد و المستعين ينبغي أن يكون مطمح نظره‌ما أولا و بالذات هو الحق سبحانه على وتيرة ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله ثم منه إلى أنفسهم (مفتاح الفلاح في عمل اليوم و الليلة من الواجبات و المستحبات (ط - القديمة) ؛ ص368)اما در ادامه صدرالمتالهین به تصریح آن را به امیرالمومنین علیه السلام نسبت می دهد: و في كلام سيد الاولياء امير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله(شرح أصول الكافي (صدرا) ؛ ج1 ؛ ص250) و لهذا قال امير المؤمنين عليه السلام في ما روى عنه‌ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله، و برواية: معه، و برواية: فيه (شرح أصول الكافي (صدرا) ؛ ج3 ؛ ص432)مشاهده می شود که در تعبیر صدرا قبلیت و بعدیت و معیت به صورت روایات مختلف ذکر شده است.اما همین تعبیر در کتب معاصر در قالب حدیث واحد و به صورت عطف واوی منعکس شده است:كما قال الصادق، عليه السلام، على ما روي: «ما رأيت شيئاً الا و رأيت اللّه قبله و بعده و معه(شرح دعاء السحر ؛ متن ؛ ص146) و قد أشار موالنا و مولى الكونين، أمير المؤمنين، صلوات اللّه و سلامه عليه، إشارة لطيفة خفيّة إلى ذلك بقوله: ما رأيت شيئا إلاّ و رأيت اللّه قبله و بعده و معه(مصباح الهداية إلى الخلافة و الولاية ؛ النص ؛ ص22) البته باید گفت سابقه این تعبیر عطفی به کتب ابن عربی نیز برمی گردد: فمن تمت منه هذه التقليبات نزلت فيه سعة السماعات، و جمعة الجماعات، و منة الأمانات، و قوة الآيات، و حجة البينات، و عند ذلك تمت له الرؤية في الأشياء. فيرى اللّه تعالى قبل كل شيء، و بعد كل شيء، و مع كل شيء، و في كل شيء، فيصح منه أن يقول: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه قبله، و بعده، و معه، و فيه (مخطوط ندارد من رسائل ابن عربی ؛ ص67)

در پیوست این موارد به تفصیل بیان شده است.هم چنین برای تحقیق بیشتر می توان به مقاله تبارنامه روایت«ما رأیت شیئا الا و رایت الله فیه» و برداشت های عرفا از آن مراجعه فرمایید.

[16] ادامه سؤال مکتوب تلمیذ

[17] و قوله: «أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِ شَيْءٍ شَهِيدٌ» فاعل «لَمْ يَكْفِ» هو «بِرَبِّكَ» و الباء زائدة، و المعنى أ و لم يكف في الاستفهام للإنكار، و الفاعل بدل من الضمير في «أَنَّهُ عَلى كُلِ شَيْءٍ شَهِيدٌ» و المعنى أ و لم يكف ربك شهودا على كل شيء إذ ما من شيء إلا و هو فقير من جميع جهاته إليه تعالى قائم به و هو تعالى فوقه و هو تعالى معلوم لكل شيء و إن لم يعرفه بعض متعلق به و هو تبيين الحق كون ربك مشهودا على كل شيء إلا و هو تعالى بكل شيء محيط (الميزان في تفسير القرآن ؛ ج17 ؛ ص405)

[18] سوال مکتوب تلمیذ

[19] 1- عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد البرقي رفعه قال: سأل الجاثليق أمير المؤمنين ع فقال أخبرني عن قوله و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية كيف قال ذلك و قلت إنه يحمل العرش و السماوات و الأرض فقال أمير المؤمنين ع إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة نور أحمر منه احمرت الحمرة و نور أخضر منه اخضرت الخضرة و نور أصفر منه اصفرت الصفرة و نور أبيض منه ابيض البياض و هو العلم الذي حمله الله الحملة و ذلك نور من عظمته فبعظمته و **بعظمته و نوره عاداه الجاهلون**(الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج1 ؛ ص129)

عن علي بن سويد قال: كتبت إلى أبي الحسن موسى ع و هو في الحبس كتابا أسأله عن حاله و عن مسائل كثيرة فاحتبس الجواب علي أشهرا ثم أجابني بجواب هذه نسخته بسم الله الرحمن الرحيم* الحمد لله العلي العظيم الذي بعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين **و بعظمته و نوره عاداه الجاهلون**(الكافي (ط - الإسلامية) ؛ ج8 ؛ ص124)

[20] مكتوب تلمذ

پیوست: مارات الله شیئاً الا و رات الله

الف) در کلام صوفیه:

حلاّج

و عن الشیخ إبراهیم بن عمران النیلي أنّه قال: سمعت الحلاّج یقول:

النقطة أصل کلّ خطّ، و الخطّ کلّه نقط مجتمعة. فلا غنی للخطّ عن النقطة، و لا للنقطة عن الخطّ. و کلّ خطّ مستقیم أو منحرف فهو متحرّک عن النقطة بعینها.

و کلّ ما یقع علیه بصر أحد فهو نقطة بین نقطتین. و هذا دلیل علی تجلّي الحقّ من کلّ ما یشاهد و ترائیه عن کلّ ما یعاین. و من هذا قلت: ما رأیت شیئا إلاّ و رأیت اللّه فیه.[1]

محمد بن واسع

و هذا کما قال محمد بن واسع: ما رأیت شیئا إلا و رأیت اللّه فیه.

و قال غیره: ما رأیت شیئا إلا و رأیت اللّه قبله[2]

باباطاهر

قوله الجمع ما شهد الکتاب و السنّة جمع آن است که کتاب و سنت شاهد اوست که توحید است که «فاعلم انّه لا إله الاّ هو» «و ما رایت شیئا الاّ رأیت اللّه قبله و بعله و معه»[3]

غزالی

فإذا عرفت هذا فاعلم أن أرباب البصائر ما رأوا شیئا إلا و رأوا اللّه معه، و ربما زاد علی هذا بعضهم فقال: ما رأیت شیئا إلا رأیت اللّه قبله. لأن منهم من یری الأشیاء به، و منهم من یری الأشیاء فیراه بالأشیاء و إلی الأول الإشارة بقوله: أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ[فصلت: 53]. و إلی الثانی الإشارة بقوله: سَنُرِیهِمْ آیاتنا فی الآفاقِ وَ فی أَنْفُسِهِمْ[فصلت: 53]. فالأول صاحب المشاهدة، و الثانی صاحب الاستدلال بآیاته، و الأولی درجة الصدیق، و الثانیة درجة العلماء الراسخین، و لیس بعدهما إلا درجة الغافلین المحجوبین، فإذا عرفت هذا فاعلم أنه کما ظهر للبصر بالنور الظاهر فقد ظهر کل شیء للبصیرة الباطنة باللّه فهو مع کل شیء لا کل شیء للبصر بالنور الظاهر و بظهور کل شیء، و لکن بقی هاهنا تفاوت و هو أن النور الظاهر یتصور أن یغیب بغروب الشمس و یحجب حتی یظهر الظل.[4]

بقلی شیرازی

باب في الرؤية

قال الصديق رضي اللّه عنه: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه قبله.

و قال الفاروق رضي اللّه عنه: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه معه.

و روى عن عثمان رضي اللّه عنه: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه بعده.

و منهم من قال: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه عنده.

و منهم من قال: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه فيه[5]

و قال سيدي مصطفى البكري في السيوف الحداد: و تختلف أذواق أهل هذه المشاهد، فمنهم من يكون ذوقه صديقيّا، فيقول: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه قبله.

فأول رأى قيوميّة الحق و تجلّيه على الشيء، ثم رأى الشيء و لم ينفه و لو نفاه؛ لكان سكرا، فكان مشهده كامل حيث جمع بين شهود الحق و الخلق في آن، لكنه غلب عليه شهود الحق، فرآه أول ثم رآي الخلق.

و منهم: من يكون مشهده فاروقيّا، فيقول: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه فيه:

أي متجلّيا بقيوميته عليه، و هذا المشهد دون الأول من حيث الذوق.

و منهم: من يكون مشهده مشهدا عثمانيا، فيقول: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه معه.

و منهم: من يكون مشهده مشهدا علويّا، فيقول: ما رأيت شيئا إلا و رأيت اللّه بعده.

و ثمّ فوق هذه الأذواق أذواق كثيرة لا حدّ لها و لا نهاية، قد ذاقها الأصحاب و الأحباب، ساروا على منهج السنّة و الكتاب.[6]

ابن عربی

قال اللّه تعالى للّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ فإن قدم نظره لله على نظره لنفسه فيما سها فيه كان كمن سجد قبل السلام و هو مقام الصديق ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه قبله

[رؤية اللّه بعد كل شيء]

و إن قدم نظره في نفسه على نظره في ربه كما

قال صلى اللّه عليه و سلم من عرف نفسه عرف ربه

كان كمن سجد بعد السلام و وه مقام من قال ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه بعده و وه مقام أصحاب الدلة العقلية على وجود الصانع أي ما رأيت شيئا إلا و كان لي دليل على اللّه فوه يتقلب في الأدلة دائما[7]

فإن كنت في موقف أبي بكر الصديق ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه قبله فتكون ممن رآه قبل الزوال فالحكم للماضي و أنت بالحال في أول الشهر و ذلك اليوم وه أوله و إن كنت عثمانيا المشهد الزوال فحكمه في أو صاحب دليل فكر فتقول ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه بعده و وه الذي رآه بعد الزوال فحكمه في المستقبل و وقته في الاستواء وقت وجه الدليل له نسبة إلى الدليل و نسبة إلى المدلول ثم يظهر الزوال و وه رجوع الظل من خط الاستواء إلى الميل العيني فإنه راجع إلى العشي و وه طلب الليل[8]

فمن تمت منه هذه التقليبات نزلت فيه سعة الساعات، و جمعة الجماعات، و منة الأمانات، و قوة الآيات، و حجة البينات، (-)[9] و عند ذلك تمت له الرؤية في الأشياء. فيرى اللّه تعالى قبل كل شيء، و بعد كل شيء، و مع كل شيء، و في كل شيء، فيصح منه أن يقول: ما رأيت شيئا إلا رأيت اللّه قبله، و بعده، و معه، و فيه.[10]

عبداللّه قطب

مكتوب 98- [مقام صاحب شوق اظهر مقامات والیت است]

من عبد اللّه قطب الى حبيبي حقا الاميري ركن الدين حسن شرح اللّه صدره بالانوار.

هرچه آدمی درياب مسبوق باشد به تجلّی الهی بر سرّ سرّ او به صفت آفريدگاری آن چيز، اما اهل ذكر از عارفان تنبّهی لطيف مر آن تجلّی را داشته باشند و لهذا نزد ادراك هر چيز رقّتی غير معلوم السّبب ايشان را عارض گردد و آن اثر نيل تجلّی مذكور باشد كه «اذا تجلى اللّه لشیء خشع له» و ديگران الصلاة زاب وقت آن نيافتند! و الى ذلك الليل اشار امير المؤمنين علی عليه السّلام حيث قال: «ما رأيت شيئا الّا رأيت اللّه فيه» و شرح اين حديث طولی دارد و اگرچه هر عارف، صاحب ذكر و فكر و حيا و شوق باشد، اما خصوصيّت قدم هركس را در چيزی باشد و آن به او منسوب گردد.[11]

---

[1] ديوان الحلاج ؛ ص39

[2] التعرف لمذهب التصوف ؛ ص38

[3] مقامات عارفان ؛ ج1متن ؛ ص133

[4] مجموعة رسائل الإمام الغزالی ؛ ص279

[5] تقسيم الخواطر ؛ ص315

[6] تقسيم الخواطر ؛ ص317

[7] الفتوحات المكية(اربع مجلدات) ؛ ج1 ؛ ص483

[8] الفتوحات المكية(اربع مجلدات) ؛ ج1 ؛ ص607

[9] (2) كلمة غير واضحة باألصل.

[10] مخطوط ردان من رسائل ابن عربى ؛ ص67

[11] مكاتيب عبد الله قطب ؛ ص251-252

ب) علماء امامیہ

شیخ بہایی

الثالث الإيماء إلى أن العابد و المستعين ينبغي أن يكون مطمح نظرهما أولا و بالذات هو الحق سبحانه **على وتيرة ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله** ثم منه إلى أنفسهم لا من حيث ذواتها بل من حيث إنها ملاحظة له عز و جل و منتسبة إليه ثم إلى أعمالهم من العبادة و نحوها لا من حيث صدورها عنهم بل من حيث إنها نسبة شريفة و وصلة لطيفة بينهم و بينه جل شأنه[1]

ملاصدرا

ما الوجه الاول فغير ممكن لاحد في الدنيا ما دام تعلق النفس بهذا البدن الدنيوي الكثيف، و **اما قول امير المؤمنين عليه السلام: ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله**، فذلك لظهور سلطان الآخرة على ذاته.[2]

و لهذا قال امير المؤمنين عليه السلام في ما روى عنه:

ما رأيت شيئا الا و رأيت الله قبله، و برواية: معه، و برواية: فيه، و لكل وجهة فهو الحاضر في كل محضر و الظاهر في كل مظهر بالحقيقة و لكنه حاضر غير محدود في حضوره، و كذلك في الظهور و الوجود، و من هنا لا يمكننا ادراكه و الاشارة إليه، اذ ما ندركه و يحضر لنا و نشير إليه بالحس او العقل فهو امر محدود ناقص في الوجود و الظهور، و الحضور و المحدود ليس بما ليس بمحدود، و قال صلى الله عليه و آله في ما روى عنه: غائب غير مفقود، حاضر غير محدود، و قال أيضا: احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار، و من ثم صدر عنهم عليهم السلام:اي من خفي من فرط ظهوره، فافهم و استقم.[3]

ملا صالح مازندرانی

و إن أردت زيادة توضيح فنقول: لمعرفته تعالى طريقان الاول معرفة الحق بالحق و معرفة ذاته و الحقة بذاته أو بجميع الصفات الكمالية التي هي نفس ذاته الأحدية لا بواسطة أمر خارج عنه و

حيثيات مغايرة له، و هذه المعرفة ليست لميّة تعاليه عن العلّة و ال إنيّة لعدم حصولها بواسطة المعلول و أيضا المعرفة اللميّة و الإنيّة إنما تحصلان بالنظر و الاستدلال و هذه المعرفة إنما تحصل بالكشف و الظهور للكمل من أوليائه كما قال سيد المرسلين «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب و لا نبي مرسل» و هي مرتبة الفناء في الله بحيث لا يشاهد فيها غيره فهو معروف بالذات لا بغيره و كما قال سيد الوصيين أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله»[4]

علامه مجلسی

و إليه أشار بعضهم بقوله: ما رأيت شيئا إلا و رأيت الله قبله أو بعده أو معه.[5]

ملاهادی سبزواری

و لذا قال أمير المؤمنين (صلوات اللّه عليه): «ما رأيت شيئا الّا و رأيت اللّه قبله» [1] على بعض الوجوه[6]

قال علی علیه السلام

ما رأَيتُ شَيئاً إلّا و رَأَيتُ اللّهَ قَبلَه[7]

علامه طباطبایی

این سخن نغز و پر مغز از سخنان آن حضرت است که می‌فرماید:

ما رأيت شيئاً الا و رأيت اللّه قبله؛[8]

امام خمینی

كما قال الصادق، عليه السلام، على ما روي: «ما رأيت شيئاً الا و رأيت اللّه قبله و بعده و معه[9]

و قد أشار مولانا و مولى الكونين، أمير المؤمنين، صلوات اللّه و سلامه عليه، إشارة لطيفة خفيّة إلى ذلك بقوله: ما رأيت شيئا إلّا و رأيت اللّه قبله و بعده و معه[10]

---

[1] مفتاح الفلاح في عمل اليوم و الليلة من الواجبات و المستحبات (ط - القديمة) ؛ ص368

[2] شرح أصول الكافي (صدرا) ؛ ج3 ؛ ص61

[3] شرح أصول الكافي (صدرا) ؛ ج3 ؛ ص432-433

[4] شرح الكافي-الأصول و الروضة (للمولى صالح المازندراني)، ج3، ص: 108

[5] مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول ؛ ج10 ؛ ص391-392

[6] شرح الأسماء الحسنى ؛ ص49

[7] شرح مثنوی(سبزواری) ؛ ج1 ؛ ص70

[8] مجموعه رسائل علامه طباطبایی ؛ ج1 ؛ ص200

[9] شرح دعاء السحر ؛ متن ؛ ص146

[10] مصباح الهداية إلى الخلافة و الولاية ؛ النص ؛ ص22