عرفان علامه طباطبایی

علی شیخ الاسلامی

چکیده: در این‌ مقاله‌ عرفان‌ در سیر تحولی‌ و تطوری‌اش، از ابتدا تا قرن‌ نهم‌ قمری‌ بحث‌ و بررسی، و بر معنای‌ «معنویت‌گرایی» و «وجهة‌ الاهی» عرفان‌ که‌ منظور نظر صائب‌ و ثاقب‌ مرحوم‌ علا‌ مة‌ طباطبایی؛ در آثار و اثمار وجودی‌اش‌ بود، تکیه‌ و تأکید شده‌ است‌ که‌ او‌لاً‌ این‌ معنا در فطرت‌ آدمیان‌ و همة‌ ادیان‌ و مذاهب‌ و ملل‌ و نحل‌ موجود است‌ و ثانیاً‌ حقیقت‌ معنویت‌خواهی‌ و راه‌ و روش‌ نیل‌ به‌ آن‌ و شریعت‌ کاملی‌ که‌ موصل‌ و مؤ‌د‌ی‌ انسانِ‌ سالک‌ به‌ اوج‌ معنا و قلة‌ بلند کمال‌ و قرب‌ الاهی‌ است، در اسلام‌ ناب‌ متجلی‌ شده‌ است.

از طرف‌ دیگر، «توحید» که‌ غایت‌ قصوی‌ و مقصد اَسنی‌ در عرفان‌ اصیل‌ اسلامی‌ و فوق‌ نگرش‌ کلامی‌ و فلسفی‌ است‌ و به‌ «توحید» حالی، شهودی‌ و ... می‌رسد، در حقیقت، باطن‌ همة‌ ساحت‌های‌ سه‌گانة‌ معارف‌ اسلامی‌ یعنی‌ عقیدتی، اخلاقی‌ و عرفانی، و فقهی‌ و شرعی‌ است‌ و «انسان‌ کامل»، همانا انسان‌ موحد ناب‌ است‌ و توحید، فنا در ذات‌ الاهی، فنای‌ ذاتی، صفاتی‌ و افعالی‌ خواهد بود که‌ مرحوم‌ علا‌ مه‌ در رسالة‌ التوحید به‌ نحو احسن‌ و اکمل، وحدت‌ حقة‌ حقیقیه‌ را تبیین، آن‌گاه‌ اسما و مراتب‌ اسمای‌ حسنای‌ الاهی‌ را نیز در رسالة‌ الاسمأ ترسیم‌ و تصویر کرده‌ است.

به‌ هر حال، نویسنده، کاربرد چهارم‌ یعنی‌ «معنویت‌ مداری» و وجهة‌ الاهی‌ عرفان‌ را عمق‌ اندیشه‌های‌ عرفانی‌ علا‌ مه‌ و «توحید ناب» را اوج‌ تکامل‌ عرفانی‌ و خلاصه‌ و عصارة‌ عمیق‌ و شگرف‌ و شگفت‌ اسلام‌ ناب‌ برمی‌شمارد که‌ مختص‌ فرهنگ‌ و شریعت‌ و معارف‌ اسلام‌ ناب‌ است‌ و دیگر هیچ.

کلمه های کلیدی:

• عرفان • توحید • اسم • صفت

‌«عرفان» که‌ معنای‌ لغوی‌ آن، «شناختن» یا باز شناختن‌ و ...2 است، در «عرف‌ خاص» و کاربرد اصطلاحی‌ خود، سرگذشت‌ پر ماجرایی‌ داشته‌ و دستخوش‌ دگرگونی‌های‌ فراوانی‌ شده‌ است‌ که‌ مهم‌ترین‌ آن‌ها عبارتند از:

1. این‌ مقوله‌ در نخستین‌ کاربرد اصطلاحی‌ خود، همراه‌ با کلمة‌ «تصوف» به‌ معنای‌ شاخه‌ای‌ از معرفت‌ بشری‌ است‌ که‌ در تعریف‌ آن‌ گفته‌اند: طریقة‌ معرفت‌ نزد آن‌ دسته‌ از صاحب‌نظران‌ است‌ که‌ بر خلاف‌ اهل‌ برهان، در کشف‌ حقیقت‌ بر ذوق‌ و اشراق، بیش‌تر اعتماد دارند تا بر عقل‌ و استدلال.3 ... عرفان، معرفتی‌ مبتنی‌ بر حالت‌ روحانی‌ و وصف‌ ناپذیر است‌ که‌ در آن‌ حالت، این‌ احساس‌ برای‌ انسان‌ پیش‌ می‌آید که‌ ارتباطی‌ مستقیم‌ و بی‌واسطه‌ با وجود مطلق‌ یافته، و این‌ احساس، البته‌ حالتی‌ روحانی‌ ورای‌ وصف‌ و حد‌ وصف‌ناپذیر است‌ که‌ طی‌ آن، ذات‌ مطلق‌ را نه‌ با برهان، که‌ با ذوق‌ و وجدان‌ درک‌ می‌کند.4

در این‌ تعریف، «عرفان»، قسیم‌ انواع‌ دیگر معرفت، یعنی‌ «علم»، «فلسفه» و «هنر» می‌شود و همان‌ طور که‌ در تعریف‌ علم‌ آن‌ را دریافت‌ متکی‌ به‌ حس‌ و تجربه‌ و در وصف‌ فلسفه، آن‌ را دریافت‌ متکی‌ به‌ عقل‌ و استدلال‌ و دربارة‌ هنر، آن‌ را دریافت‌ متکی‌ به‌ احساس‌ و عاطفه‌ دانسته‌اند، عرفان‌ را نیز درک‌ و دریافتی‌ متکی‌ به‌ قلب‌ و از راه‌ کشف‌ و شهود و ذوق‌ و وجدان‌ شمرده‌اند و بدیهی‌ است‌ که‌ چنین‌ معرفتی، به‌ عالم‌ اسلام‌ اختصاص‌ نداشته‌ و امری‌ عام‌ بین‌ همة‌ اقوام‌ جهان‌ است.5

2. ورود این‌ مقوله‌ به‌ دنیای‌ اسلام‌ و وصف‌ آن‌ به‌ «اسلامی»، مفهوم‌ این‌ کلمه‌ را به‌ کلی‌ از تعریف‌ نخست‌ جدا کرده‌ و به‌ آن‌ معنای‌ جدیدی‌ بخشیده‌ است‌ که‌ باید آن‌ را در کاربرد اصطلاحی‌ آن‌ دانست‌ و شاید کوتاه‌ترین‌ تعریفی‌ که‌ برای‌ آن‌ کرده‌اند، این‌ است:

هوالعلم‌ با سبحانه‌ من‌ حیث‌ اسمائه‌ و صفاته‌ و مظاهره‌ و احوال‌المبدأ والمعاد ... . و معرفة‌ طریق‌السلوک‌ و المجاهده.6

شیخ‌ بهایی‌ در کشکول، همین‌ تعریف‌ را پسندیده‌ و با دیگران‌ همراه‌ است‌ که‌ عرفان، علم‌ به‌ مبدأ اعلا از راه‌ اسما و صفات‌ الاهی‌ و شناخت‌ ویژگی‌های‌ مبدأ و معاد و راه‌ و رسم‌ سیر و سلوک‌ به‌ سوی‌ او است.7

3. معنای‌ دیگر «عرفان»، جنبة‌ فرهنگی‌ و وجهة‌ نظری‌ و علمی‌ «تصوف» است‌ به‌ این‌ معنا که‌ پس‌ از ظهور نحله‌ و فرقه‌ای‌ به‌ نام‌ صوفیه‌ در عالم‌ اسلام‌ و رسمیت‌ یافتن‌ آن، این‌ مشرب‌ به‌ بخش‌ «نظری» و «عملی» یا «علم‌ اصول» و «علم‌ وصول» تقسیم‌ شد که‌ البته‌ در طول‌ تاریخ‌ و تقریباً‌ تا قرن‌ نهم‌ هجری، هر دو بخش‌ با هم‌ به‌ کار خود ادامه‌ می‌دادند؛ اما پس‌ از آن، به‌ آن‌ بخش‌ از این‌ نوع‌ معرفت‌ که‌ به‌ بررسی‌ مبادی‌ و مسائل‌ نظری‌ این‌ مشرب‌ می‌پرداخت، «عرفان» گفتند و وجهة‌ رسمی‌ و اجتماعی‌ آن‌ که‌ با طرح‌ سلسله‌ها و سابقه‌های‌ عملی‌ آن‌ کار داشت، «تصوف» نام‌ گرفت‌ و به‌ جانبداران‌ آن‌ نیز صوفیه‌ و متصوفه‌ گفتند.

4. کاربرد چهارم‌ و مهم‌ «عرفان»، مقوله‌ای‌ معادل‌ «معنویت» و «وجهة‌ الاهی» است‌ که‌ این‌ مقوله‌ در این‌ استعمال، در حوزة‌ عرفان‌ و تصوف‌ رسمی‌ خلاصه‌ نمی‌شود، و محدود نمی‌ماند و حتی‌ قسیم‌ دیگر انواع‌ و شاخه‌های‌ معرفت‌ بشری‌ هم‌ نیست؛ بلکه‌ مفهومی‌ گسترده‌ و فراگیر دارد که‌ همة‌ ساحت‌های‌ دانش‌ و بینش‌ را شامل‌ می‌شود؛ یعنی‌ آن‌گاه‌ که‌ بخواهیم‌ به‌ موضوع‌ و بحثی‌ از جنبة‌ الاهی‌ و معنوی‌ آن‌ نگاه‌ کنیم‌ و وجهه‌ و صبغة‌ ربانی‌ آن‌ را لحاظ‌ کنیم، مقولة‌ «عرفان» را به‌ کار می‌گیریم‌ و روشن‌ است‌ که‌ چنین‌ کاربردی‌ در حوزة‌ همة‌ دانش‌ها و بینش‌ها می‌تواند مورد داشته‌ باشد؛ برای‌ مثال‌ اگر در عالم‌ فقاهت‌ به‌ جنبه‌های‌ باطنی‌ احکام‌ شرع‌ بپردازیم‌ و راز و رمز و اسرار ملکوتی‌ نماز و روزه‌ و حج‌ و جهاد را چنان‌که‌ سنت‌ بسیاری‌ از بزرگان‌ بوده‌ است، باز بشناسیم، به‌ «عرفان‌ احکام» پرداخته‌ایم‌ و «عارف» در این‌ معنای‌ فراگیر، دیگر به‌ هیچ‌ نحله‌ و مشربی‌ متعلق‌ نیست؛ بلکه‌ معنایی‌ معادل‌ و برابر با «عالِم‌ ربانی» دارد که‌ همة‌ ساحت‌های‌ معرفت‌ را با نگاه‌ خدابینانة‌ خود به‌ یک‌دیگر گره‌ می‌زند و در هر چه‌ می‌نگرد، سیمای‌ خدا را می‌بیند.

آن‌ چه‌ ما می‌خواهیم‌ دربارة‌ علامة‌ طباطبایی‌ بگوییم، عرفانی‌ از این‌ دست‌ است‌ و نه‌ از این‌ بابت‌ که‌ وی‌ چهره‌ای‌ از چهره‌های‌ شناخته‌ شده‌ از شاخه‌ای‌ از شاخه‌های‌ معارف‌ اسلامی‌ یعنی‌ تصوف‌ و عرفان‌ است. علامه، شخصیتی‌ چون‌ بایزید بسطامی‌ یا ابوالحسن‌ خرقانی‌ و یا حتی‌ محیی‌الدین‌ بن‌ عربی‌ نیست‌ که‌ به‌ مکتب‌ و مشربی‌ خاص‌ وابسته‌ باشد. و اگرچه‌ بزرگانی‌ چون‌ ابن‌ عربی‌ و سید حیدر آملی، در دیگر حوزه‌های‌ معارف‌ گوناگون‌ دینی‌ و اسلامی، تجربه‌ و تبحر داشته‌ و گه‌ گاه‌ حتی‌ در جایگاه‌ فقیه‌ و مفتی، فتوا و حکمی‌ صادر کرده‌اند؛ اما به‌ هر حال، نام‌ آنان‌ در طول‌ تاریخ‌ در جدول‌ عارفان‌ صاحبِ‌ مکتب‌ ثبت‌ و ضبط‌ شده‌ است‌ و در عمل، از جرگه‌ و جریان‌ عالمان‌ دین‌ و مجتهدان‌ متشر‌ع‌ جدا شده‌اند و باهمة‌ کوششی‌ که‌ در پیوند دادن‌ شریعت‌ و طریقت‌ و حقیقت‌ داشته‌اند، سرانجام‌ جدول‌ نام‌ و راه‌ و رسم‌ آنان، از راه‌ عالمان، فقیهان‌ و حکیمان‌ جدا شده‌ است؛ ولی‌ ما بزرگانی‌ از اهل‌ معرفت‌ داریم‌ که‌ حضور فعال‌ و کارساز آن‌ها در همة‌ زمینه‌ها و صحنه‌های‌ علمی‌ و عملی‌ چنان‌ است‌ که‌ با همة‌ تبحر و تسلطی‌ که‌ در هر فنی‌ دارند، به‌ هیچ‌ جمعیت‌ و جامعة‌ خاص‌ علمی‌ محدود نمانده‌اند و علامه‌ یکی‌ از همین‌ بزرگ‌مردانی‌ است‌ که‌ اگر چه‌ هم‌ فقیه، هم‌ مفسر، هم‌ فیلسوف‌ و هم‌ عارف‌ است‌ و در همة‌ این‌ ساحت‌ها جایگاه‌ دارد، اما او را به‌ هیچ‌ یک‌ از این‌ جوامع‌ به‌ این‌ معنا نمی‌توان‌ وابسته‌ دانست‌ که‌ حضور او را در دیگر حوزه‌ها و ساحت‌ها کمرنگ‌ کند و شاید یکی‌ از لطایف‌ کاربرد کلمة‌ «علا‌ مه» برای‌ این‌ اشخاص‌ همین‌ باشد و به‌ همین‌ دلیل، دیگر در روزگار ما که‌ دوران‌ تخصص‌های‌ خاص‌ و دقیق‌ علمی‌ است، نتوان‌ برای‌ چنین‌ شخصیت‌هایی‌ که‌ پرورده‌ و ساخته‌ و پرداخته‌ زمانه‌ و روزگار مجموعة‌ معارف‌ دینی‌ بوده‌اند، جانشین‌ و جایگزینی‌ یافت‌ و این‌ تعبیر را برای‌ آن‌ها به‌ کار برد. به‌هرحال، از ابعاد مهم‌ جامعیت‌ علامه، همین‌ بُعد معنوی‌ و وجهة‌ الاهی‌ او است‌ که‌ آزمودگی‌ و آموزندگی‌ این‌ ساحت‌ از شخصیت‌ او را در مجموعة‌ اقوال، اعمال، احوال، افکار و در سیر و سلوک‌ و راه‌ و رسم‌ زندگی‌اش‌ می‌توان‌ حس‌ کرد.

پیش‌ از آن‌ که‌ وارد ساحت‌های‌ تخصصی‌ «علم‌ اصول» و «وصول» عرفانی‌ حضرت‌ علامه‌ شویم، نشانه‌های‌ روشن‌ این‌ گرایش‌ به‌ «عرفان‌ ناب‌ اسلامی» را در مجموعة‌ احوال، آثار، استادان، شاگردان‌ و گفته‌ها یا نوشته‌های‌ وی‌ از همان‌ روزهای‌ نخستین‌ زندگی‌ علمی‌اش‌ می‌بینیم‌ که‌ با باوری‌ تردیدناپذیر به‌ توصیه‌ و تأکید در پذیرش‌ و گرایش‌ به‌ این‌ بُعد معنوی‌ می‌پردازد؛ از همان‌ سال‌های‌ اولی‌ که‌ دست‌ به‌ قلم‌ می‌برد و به‌ ارائة‌ مقالاتی‌ می‌پردازد و بعدها این‌ مقالات‌ به‌ وسیلة‌ دیگران‌ فراهم‌ می‌آید و به‌ نام‌ فرازهایی‌ از اسلام‌ و معنویت‌ تشیع‌ و... به‌ چاپ‌ می‌رسد. مقالاتی‌ چون‌ درسی‌ از قرآن، عالم‌ غیب، معنویت‌ تشیع‌ و نظایر آن، سرشار از همین‌ آموزه‌ها و ارزش‌های‌ عرفانی‌ است‌ که‌ به‌ زبان‌ ساده‌ و بی‌پیرایه‌ برای‌ استفادة‌ عموم‌ مردم‌ نگارش‌ یافته، همچنان‌ به‌ سیر تکاملی‌ خود ادامه‌ می‌دهد تا به‌ آرا و انظار قیم‌ و محکم‌ و تخصصی‌ عرفان‌ می‌رسد که‌ نمونه‌های‌ اعلای‌ آن‌ را در تفسیر کم‌ نظیر المیزان‌ و در ذیل‌ آیات‌ شریفة‌ قرآن‌ می‌توان‌ دید که‌ چون‌ ما در اندیشة‌ تألیفی‌ بزرگ‌ با همین‌ عنوان‌ (عرفان‌ حضرت‌ علامه)هستیم، بحث‌ مستوفای‌

این‌ جریان‌ تکاملی‌ را به‌ آن‌ کتاب‌ وامی‌گذاریم‌ و در این‌ مقاله، به‌ مبانی‌ آرای‌ علا‌ مه‌ در مقولة‌ اصلی‌ عرفان‌ که‌ معرکة‌ آرای‌ صاحب‌نظران‌ این‌ مشرب‌ و شالودة‌ اساسی‌ همة‌ بحث‌های‌ نظری‌ عرفان‌ اسلامی‌ است، می‌پردازیم‌ و رأی‌ و نظر این‌ عارف‌ الاهی‌ را در بحث‌ توحید رقم‌ می‌زنیم‌ و گوشه‌ای‌ از لطایف‌ و حقایقی‌ را که‌ در کتاب‌ مستطاب‌ الرسائل‌ التوحیدیه‌ بیان‌ فرموده‌است، باز می‌گوییم.

توحید، اصل‌ اصیل‌ و محور مهم‌ دعوت‌ عموم‌ انبیا و اولیا است‌ که‌ چون‌ پایه‌ و اساس‌ همة‌ عقاید و اعمال‌ و احکام‌ دینی‌ ماشمرده‌ می‌شود، بیش‌ترین‌ آیات‌ قرآنی‌ و احادیث‌ و روایات‌ ولایی‌ را به‌ خود اختصاص‌ داده‌ و حضرات‌ معصوم‌ - سلام‌ا علیهم‌ اجمعین‌ - در این‌ باره‌ داد معنا داده‌ و آفاق‌ و ابعاد این‌ حقیقت‌ دلپذیر را باز کرده‌اند و عارفان‌ و حکیمان‌ متأله‌ ما، همة‌ تبحر و تضلع‌ خود را به‌ پای‌ این‌ پایة‌ محکم‌ دین‌ ریخته‌ و با تمام‌ توان‌ و کوشش، به‌ حل‌ معضلات‌ و پاسخ‌ به‌ پرسش‌های‌ آن‌ پرداخته‌اند. با اندکی‌ تامل‌ در آن‌ همه‌ آثار، به‌ خوبی‌ می‌توان‌ دریافت‌ که‌ هیچ‌ مبنا و مبحثی‌ به‌ وسعت‌ و دقت‌ مبدأشناسی، مطمحِ‌ نظر اهل‌ نظر و عرفان‌ نبوده‌ است؛ به‌ همین‌ دلیل، میراث‌ گرانبها و ذخیرة‌ ارزشمندی‌ که‌ در فرهنگ‌ الاهی‌ در این‌ باره‌ به‌جا مانده، بی‌نظیر و در همة‌ فرهنگ‌ها و جوامع‌ علمی‌ جهان، بی‌سابقه‌ است. ابعاد گستردة‌ این‌ بحث، به‌ طور تقریبی، همة‌ آفاق‌ قدیم‌ و جدید معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌ شناسی‌ و ... را در بر گرفته‌ و به‌ وسعت‌ وجود و تمام‌ هستی‌ گسترش‌ یافته‌ و با تازگی‌ و طراوت‌ به‌ پیش‌ می‌رود و خصلت‌ و خصوصیت‌ مهم‌ آن‌ این‌ است‌ که‌ هیچ‌ حد‌ و مرزی‌ را نمی‌شناسد. نگاهی‌ به‌ یکی‌ از جنبه‌های‌ این‌ تحقیق‌ دقیق‌ که‌ همان‌ تقسیم‌ توحید و بیان‌ مراتب‌ آن‌ است، به‌ خوبی‌ نشان‌ می‌دهد که‌ سهم‌ اندیشه‌های‌ عرفانی‌ تا چه‌ حد‌ فراتر از حوزه‌ وساحت‌هایی‌ است‌ که‌ به‌ طور مثال، فیلسوفان‌ و متکلمان‌ دنبال‌ کرده‌اند. اهل‌ کلام، این‌ مراتب‌ را در توحید ذاتی، صفاتی‌ - افعالی‌ و سرانجام‌ مرتبة‌ خلقی‌ آن‌ که‌ توحید عبادی‌ است، خلاصه‌ کرده‌اند؛ در حالی‌ که‌ وقتی‌ به‌ مأثورات‌ عرفانی‌ می‌نگریم، می‌بینیم‌ نه‌ تنها این‌ مراتب‌ در این‌ درجات‌ چهارگانه‌ منحصر نمی‌شود، که‌ سخن‌ از توحید حالی، توحید الاهی‌ و توحید شهودی‌ و حتی‌ به‌ گفتة‌ یکی‌ از بزرگان‌ این‌ مکتب، سی‌وشش‌ نوع‌ توحید است‌ که‌ این‌ عارف‌ بزرگ‌ در کتاب‌ سترگ‌ خود، با تکیه‌ بر آیات‌ شریفة‌ قرآن، به‌ شرح‌ این‌ مراتب‌ پرداخته‌ و افزون‌ بر آن‌ که‌ هر یک‌ از این‌ مراتب‌ را به‌ آیه‌ای‌ از قرآن‌ زینت‌ بخشیده، به‌ شرح‌ و بسط‌ مستوفای‌ آن‌ پرداخته‌ است. حضرت‌ علامة‌ طباطبایی‌ نیز در این‌ باره، کتاب‌ مستقل‌ و مستطابی‌ به‌ نام‌ الرسائل‌ التوحیدیه‌ دارد که‌ انصافاً‌ جوهرة‌ همة‌ آرا و انظار فلسفی‌ و عرفانی‌ در توحید است. وی‌ در ذیل‌ همة‌ آیات‌ توحیدی‌ قرآن‌ و تفسیر قیم‌ المیزان، به‌ بیان‌ اسرار و رموز این‌ اصل‌ اصیل‌ پرداخته‌ و خواننده‌ را از زلال‌ معارف‌ وحیانی‌ و ولایی‌ سیراب‌ ساخته‌ است‌ که‌ مراجعه‌ به‌ هر یک‌ از آیاتی‌ نظیر آیة‌ شهادت، آیة‌الکرسی، آیة‌ نور، آیات‌ سورة‌ مبارکه‌ حدید، آیات‌ پایانی‌ سورة‌ مبارکة‌ حشر و .... و تفسیر و تبینی‌ که‌ حضرت‌ علامه‌ در ذیل‌ آنها دارد، برای‌ اثبات‌ مد‌عای‌ ما کافی‌ است؛ البته‌ این‌ گونه‌ مباحث‌ قرآنی، از سلسله‌ مباحث‌ فلسفئی‌ که‌ استاد در تعلیقات‌ خود بر اسفار اربعة‌ صدرا و شرح‌ اصول‌ کافی‌ و دیگر متون‌ فلسفی‌ نگاشته‌ جداست‌ و ذکر و مباحث‌ ارزنده‌ای‌ که‌ در پاسخ‌ به‌ بسیاری‌ از شبهات‌ پرسشگران‌ گوناگون‌ طرح‌ فرموده‌ است‌ نیز از حوصلة‌ این‌ مقاله‌ خارج‌ است. اما ایشان‌ در کتاب‌ مورد بحث‌ مایفی‌ الرسائل‌التوحیدیه‌ که‌ حاوی‌ چهار رسالة‌ جداگانه‌ با عناوین‌ رسالة‌التوحید، رسالة‌الاسمأ، رسالة‌الافعال، و رسالة‌الوسائط‌ است، در هر زمینه‌ای‌ داد معنا داده‌ و هیچ‌ نکته‌ و رقیقه‌ و دقیقه‌ای‌ را از نظرتیزبین‌ و ملکوت‌نگر خود دور نداشته‌ است.

رسالة‌ التوحید پنج‌ فصل‌ دارد که‌ در آن، به‌ وحدت‌ حقة‌ حقیقیه‌ و اطلاقی‌ وجود پرداخته‌ است‌ و البته‌ شناخت‌ وسعت‌نظر و عمق‌ اندیشه‌ و زیبایی‌ و دلپذیری‌ بیان‌ او را باید در خود متن‌ و کتاب‌ دید و به‌ قطع‌ با این‌ قلم‌ به‌ وصف‌ نمی‌آید؛ اما نکتة‌ گفتنی‌ و بسیار مهم‌ و تازه‌ و بی‌سابقه‌ای‌ که‌ در فصل‌ پنجم‌ این‌ رساله‌ آمده، این‌ است‌ که‌ ساحتی‌ از ساحت‌های‌ توحید، خاص‌ آیین‌ مقدس‌ اسلام‌ است‌ و حتی‌ در ادیان‌ الاهی‌ پیش‌ از اسلام‌ هم‌ نیامده، است‌ و چون‌ تاریخ‌ ادیان‌ الاهی‌ در دعوت‌ خود تکاملی‌ است، شرح‌ این‌ مرتبه‌ از توحید، به‌ دین‌ مقدس‌ اسلام‌ واگذار شده‌ است. عین‌ عبارت‌ علا‌ مه‌ این‌ است:

و هذا المعنی‌ من‌ التوحید اعنی‌ الاطلاقی‌ مماانفردت‌ باثباته‌ الملة‌ المقدسه‌ الاسلامیه‌ وفاقت‌ به‌ الملل‌ و الشرایع‌السالفه‌ فظاهر مابلغنا منهم‌ فی‌ التوحید هو المقام‌ الواحدیه‌ ... .

وی‌ در مقاله‌ای‌ الحاقی‌ به‌ رساله، چنین‌ تأکید می‌فرماید:

مبین‌ فیها ان‌ ما ندب‌ الیه‌ دین‌ الاسلام‌ المقدس‌ آخر درجة‌ من‌ التوحید، پیدا است‌ که‌ دعوت‌ اسلام‌ دعوت‌ به‌ آخرین‌ مرتبة‌ توحید است.

و در پایان‌ فصل‌ دوم‌ آن‌ یادآور می‌شود:

وقد ظهر مماتقدم‌ ان‌ اثبات‌ اکمل‌ مراتب‌ توحیدالحق‌ سبحانه‌ هو الذی‌ اختص‌ به‌ شریعة‌ الاسلام‌ المقدسه‌ و هذا هو المقام‌ المحمدی‌ الذی‌ اختص‌ به‌ محمد و الطاهرون‌ من‌ آله‌ صلی‌ا علیهم‌ و الاولیأ من‌ الأمه‌ علی‌ نحو الوارثه.

این‌ گونه‌ جملات، نکتة‌ لطیفی‌ را به‌ یاد انسان‌ می‌آورد که‌ محیی‌ الدین‌ بن‌ عربی‌ در جای‌ جای‌ فصوص‌ و فتوحات‌ مکیه‌ به‌ طور عام‌ و در فص‌ نوحی‌ فصوص‌الحکم‌ به‌ طور خاص‌ به‌ ذکر آن‌ پرداخته‌ و گفته‌ است: هیچ‌ مکتب‌ و مشرب‌ توحیدی‌ در جمع‌ میان‌ تشبیه‌ و تنزیه‌ صفات‌ حق، جمله‌ و عبارتی‌ را که‌ قرآن‌ کریم‌ در بخش‌ کوتاهی‌ از آیه‌ شریفة‌ سورة‌ شوری‌ ذکر فرموده‌ است، نیاورده‌ و حق‌ مطلب‌ را ادا نکرده‌ است. او می‌گوید: جمله‌ لیس‌ کمثله‌ شیًو هو السمیع‌ البصیر، جامع‌ترین‌ آیه‌ در جمع‌ میان‌ تشبیه‌ و تنزیه‌ است؛ زیرا عبارت‌ لیس‌ کمثله‌ شیًحاکی‌ از تنریه‌ و جملة‌ و هو السمیع‌ البصیر حاکی‌ از تشبیه‌ است. هر کدام‌ از این‌ دو جمله‌ نیز جداگانه‌ تشبیه‌ و تنزیه‌ را در خود و با خود دارند؛ چه، اگر کاف‌ را درکلمة‌ کمثله‌ زاید بدانیم، جمله‌ از تنزیه‌ حق‌ و نداشتن‌ همانند حکایت‌ دارد و این‌ تنزیه‌ است؛ ولی‌ اگر کاف‌ را زاید

ندانیم، این‌ پاره‌ آیه، حاکی‌ از آن‌ است‌ که‌ هیچ‌ کس‌ را همانندی‌ با حق‌ در صفت‌ نیست‌ و این‌ نوعی‌ تشبیه‌ و جملة‌ بعد نیز به‌ همین‌ ترتیب‌ قابل‌ تحلیل‌ است. اگر «هو» را مبتدا بگیریم، جمله‌ از تشبیه‌ و اگر ضمیر حصر بگیریم، از تنزیه‌ حکایت‌ دارد و یکی‌ از معانی‌ اعجاز قرآن‌ همین‌ است‌ که‌ در کوتاه‌ترین‌ عبارت، عالی‌ترین‌ و دقیق‌ترین‌ نوع‌ معرفت‌ را بی‌هیچ‌ تکلف‌ و تصنعی‌ مطرح‌ می‌کند.

باری، حضرت‌ علامه‌ پس‌ از طرح‌ این‌ مرتبه‌ توحید، آن‌ را فراتر از «مقام‌ و مرتبه»، می‌داند و می‌گوید که‌ کاربرد این‌ گونه‌ اصطلاحات‌ در آن‌ ساحت‌ از باب‌ تنگنای‌ تعبیر و نوعی‌ مجاز است:

و من‌ هنا یظهرأن‌ استعمال‌ لفظ‌ المقام‌ و المرتبه‌ و نحوهما هناک‌ مجاز من‌ باب‌ ضیق‌ التعبیر.

ایشان‌ معرفت‌ به‌ این‌ توحید را از نوع‌ شهود فطری، و متعلق‌ معرفت‌ را ساحت‌ اسما و صفات‌ الاهی‌ می‌داند و علم‌ به‌ حق‌ را به‌ اندازة‌ ظرفیت‌ عالِم‌ و عارف‌ ممکن‌ می‌شمرد و آن‌ را به‌ بر داشتن‌ آب‌ از دریا، همانند می‌کند که‌ هر کس‌ به‌ اندازه‌ ظرف‌ و ظرفیت‌ از دریا بهره‌ می‌برد:

مثال‌ ذلک‌ الاغتراف‌ من‌ البحر فان‌ القَدَح‌ مثلا لاترید اِ‌لا‌ البحر لکن‌ الذی‌ یأخذه‌ علی‌ قدر سعته.8

گر بریزی‌ بحر را در کوزه‌ای‌ چند گنجد قسمت‌ یک‌ روزه‌ای‌

و آن‌گاه‌ به‌ پاسخ‌ این‌ پرسش‌ مقدر می‌پردازد که‌ اگر دسترس‌ به‌ چنین‌ ساحتی، مقدور و میسور هیچ‌ کس‌ نیست، متعلق‌ معرفت‌ آدمی‌ چه‌ خواهد بود، که‌ او‌لاً‌ علم‌ به‌ حق‌ به‌ اندازة‌ ظرفیت‌ هر عامی‌ و عالم‌ است‌ و ثانیاً‌ متعلق‌ معرفت، ساحت‌ اسما و صفات‌ الاهی‌ و شهود اطلاقی‌ حق، شهودی‌ فطری‌ است:

فان‌ الانسان‌ بحسب‌ اصل‌ فطرته‌ یدرک‌ بذاته‌ وجوده‌ و اَنَّ‌ کل‌ تعین‌ فهو عن‌ اطلاق‌ و ارسال‌ اذ شهر المتعین‌ لا یخلو عن‌ شهود المطلق‌ و یشاهد ایضاً‌ ان‌ کل‌ تعین‌ فی‌ نفسه‌ و غیره‌ فهو قائم‌ الذات‌ بالاطلاق‌ فمطلق‌ التعین‌ قائم‌الذات‌ بالاطلاق‌التام؛9

بهرة‌ سومی‌ هم‌ که‌ ایشان‌ از این‌ موضوع‌ می‌برند، بسیار جالب‌ است. می‌نویسند: این‌ شهود فطری، نتیجة‌ سومی‌ که‌ می‌دهد آن‌ است‌ که‌ انسان‌ را از درون‌ به‌ خضوع‌ و خشوع‌ و تصدیق‌ و تسلیم‌ در برابر حق‌ و گرایش‌ به‌ زیبایی‌ها و گریز از زشتی‌ها وامی‌ دارد که‌ حقیقت‌ شریعت‌ و آیین‌ اسلام، همین‌ معانی‌ ثلاثه‌ یعنی‌ «توحید ذاتی» ، «ولایت‌ مطلقه» و «نبوت‌ عامه» است‌ که‌ خداوند در آیة‌ شریفة‌ فاقم‌ وجهک‌ للدین‌ حنیفاً‌ فطرة‌ ا التی‌ فطر الناس‌ علیها لاتبدیل‌ لخلق‌ ا، بیان‌ فرموده‌ است‌ در شریعت‌ مقدسه‌ و امام‌ صادق7 این‌ فطرت‌ را به‌ ایمان‌ به‌ توحید، تفسیر، و امام‌ سجاد آن‌ را در سه‌ مقوله‌ «لا اِله‌ اَ‌لا‌ ا» «محمد رسول‌ا» و «علی‌ امیرالمومنین» تبیین‌ فرموده‌است. در شریعت‌ مقدسه‌ ساحت‌ اخلاق‌ و ملکات‌ فاضله‌ نیز با همین‌ فطرت، توحیدی‌ می‌شود و رفتار، کردار و گفتار آدمی‌ نیز از همین‌ سرشت‌ پاک‌ مایه‌ می‌گیرد و رشد و رویش‌ می‌یابد و سرانجام‌ چنین‌ اخلاق‌ و افعالی، چنان‌ اختصاصی‌ این‌ آیین‌ می‌شود که‌ سابقة‌اش‌ را در هیچ‌ مکتب‌ و مشرب‌ اخلاقی‌ و حتی‌ شرایع‌ پیشین‌ الاهی‌ نمی‌توان‌ یافت‌ و این‌ نکتة‌ تازة‌ دیگری‌ است‌ که‌ علامه‌ آن‌ را دریافته‌ و به‌ تأکید و تکیه‌ بر آن‌ پرداخته‌ است:

و قد انتج‌ استعمال‌ الفطرة‌ الساذجه‌ فی‌ هذه‌ الشریعه‌ المقدسه‌ فی‌ کل‌ من‌ مرتبتی‌ الملکات‌ و الافعال‌ نتیجةً‌ عجیبةً‌ لم‌ یسبقها الیها شی‌ من‌ الشرایع‌ السالفه؛10

و آن‌گاه‌ چنین‌ توضیح‌ می‌دهند که‌ برای‌ انسان‌ کمالی‌ جوئی‌ که‌ نباید به‌ غیر خدا توجه‌ کند، جایی‌ برای‌ ظهور اخلاق‌ رذیله‌ باقی‌ نمی‌ماند و سراسر جان‌ و دل‌ او از فضایل‌ اخلاقی‌ الاهی‌ پر می‌شود و چنین‌ اخلاقی‌ با و خواهد بود. فافِهم؛ سپس‌ به‌ بیان‌ حدیث‌ شریف‌ معراجیه‌ از تفسیر قمی‌ می‌پردازد که‌ در شب‌ معراج، رسول‌ اکرم‌ معروض‌ می‌دارد:

یا رب‌ اعطیتَ‌ انبیأک‌ فضائل‌ فاعطنی‌ فقال‌ ا و قداعطیت فیما اعطیت کلمتین‌ من‌ تحت‌ عرشی: لاحول‌ و لاقوة‌ اِ‌لا با و لا منجی‌ منک‌ اِ‌لا الیک؛11

یعنی‌ فضایل‌ ارزانی‌ شده‌ به‌ تو، همه‌ الاهی‌ است. در بُعد اعمال‌ و افعال‌ نیز چنین‌ است‌ که‌ ریز و درشت‌ کارها و شرایط‌ و ضوابط‌ به‌ اتمام‌ رساندن‌ آن‌ها را با تکیه‌ بر ایمان‌ به‌ خدا تنظیم‌ فرموده‌ و اطوار و اطراف‌ حیات‌ از زمان‌ و مکان‌ و صحت‌ و مرض‌ و فقر و غنا و مرگ‌ و زندگی‌ و دیگر احوال‌ و افعال‌ آدمی‌ را به‌ همان‌ محور گره‌ زده‌ است‌ و شریعتی‌ را فراهم‌ آورده‌ که‌ همة‌ کثرات‌ را به‌ وحدت‌ پیوند می‌دهد و همة‌ امور را الاهی‌ و ربانی‌ می‌کند و از این‌ طریق، هم‌ حافظ‌ توحید در کثرت‌ و هم‌ حافظ‌ کثرت‌ در توحید می‌شود:

فاغتنم‌ فهذه‌ لعمرا نعمةً‌ لاتوزن‌ بالسبع‌ الشداد و الارض‌ ذات‌ المهاد و الجبال‌ الاوتاد.12

این، همان‌ اوج‌ عرفان‌ ناب‌ الاهی‌ و اسلامی‌ است‌ که‌ هم‌ عالَم‌ را «تالار آیینه» و «ایوان‌ آیت» حق‌ می‌کند و هم‌ عالِم‌ را در اندیشه‌ و احساس‌ و اخلاق‌ و عمل، «ربانی» می‌سازد و من‌ دریغم‌ می‌آید که‌ در این‌جا به‌ ذکر حدیث‌ شریفی‌ از حضرت‌ جواد الائمه8 نپردازم؛ چه، جملة‌ پایانی‌ این‌ حدیث، معنای‌ درست‌ و دقیق‌ همان‌ عرفانی‌ است‌ که‌ از نخست‌ به‌ آن‌ اشاره‌ کردیم. شخصی‌ خدمت‌ امام‌ جواد7 می‌آید و عرض‌ می‌کند: اوصنی؛ مرا اندرز ده. حضرت‌ به‌ او می‌فرماید: آیا به‌ آن‌ عمل‌ خواهی‌ کرد؟ پاسخ‌ می‌دهد: آری‌ و آیا خود این‌ پرسش، نخستین‌ موعظه‌ و نصیحت‌ نیست؟ نخستین‌ اندرز این‌ است‌ که‌ به‌ اندرزهاعمل‌ کنید. امام7 او را چنین‌ اندرز داد:

توسد علی‌ الصبر و اعتنق‌ الفقر و خالف‌ الهوی‌ و ارفض‌ الشهوات.‌ ‌ شکیبایی‌ را تکیه‌ گاه‌ خود ساز و دست‌ به‌ گریبان‌ نیازمندی‌ باش‌ و با هوای‌ نفس‌ بستیز برخیز و شهوت‌ها را دور بریز،

و هر یک‌ از این‌ جملات، البته‌ که‌ سرمایة‌ سعادت‌ و نیکبختی‌ است‌ و بحث‌ مستوفایی‌ را می‌طلبد که‌ از شرح‌ آن‌ می‌گذریم. نکتة‌ پایانی‌ روایت، بسیار آموزنده‌ و عرفانی‌ است:

واعلم‌ انک‌ لن‌ تخلو عن‌ عین‌ ا فانظر کیف‌ تکون.

بدان‌ که‌ هیچ‌گاه‌ از دیدگاه‌ خدا بیرون‌ نخواهی‌ رفت‌ و بیندیش‌ که‌ در حضور آن‌ مقام‌ اعلا چگونه‌ خواهی‌ بود،

و همة‌ عرفان‌ در همین‌ جمله‌ خلاصه‌ می‌شود که‌ عالَم‌ را الاهی‌ و عالِم‌ را ربانی‌ می‌کند و نتیجه‌ای‌ هم‌ که‌ علا‌ مه‌ از بحث‌ توحید می‌گیرد، همین‌ است‌ که‌ این‌ خداشناسی‌ و خداخواهی‌ باید به‌ خدابینی‌ و توحید حالی‌ تبدیل‌ شود. عز‌الدین‌ محمود کاشانی‌ در مصباح‌ الهدایه‌ وقتی‌ مراتب‌ توحید را می‌شمرد، در توضیح‌ توحید حالی‌ می‌گوید: توحید حالی‌ آن‌ است‌ که‌ حال‌ توحید، وصف‌ لازم‌ ذات‌ موحد شود و جملة‌ ظلمات‌ و رسوم‌ وجود او، اِ‌لا اندک، تعبیه‌ای‌ در غلبه‌ اشراق‌ نور توحید متلاشی‌ و مضمحل، و نور علم‌ توحید در نور حال‌ او مستتر و مندرج‌ شود. مثال‌ اندراج‌ نور کواکب‌ در نور آفتاب‌ فَلمَّا استبان‌ الصبح‌ ادرج‌ صفوته‌ بانسفاره‌ اَضأَ‌ نور الکواکب‌ و در این‌ کلام، وجود موحد در مشرب‌ جمال‌ موحد چنان‌ مستغرق‌ عین‌ جمع‌ شود که‌ جز ذات‌ و صفات‌ واحد در نظر شهود او نیاید تا غایتی‌ که‌ این‌ توحید را صفت‌ واحد بیند، نه‌ صفت‌ خود، و این‌ دیدن‌ را هم‌ صفت‌ او بیند و هستی‌ او بدین‌ طریق‌ قطره‌وار در تصرف‌ تلاطم‌ امواج‌ بحر توحید افتد و غرق‌ جمع‌ شود و از این‌جا است‌ قول‌ جُنید رحمه‌ا:

التوحید، یعنی‌ تضمحل‌ فیه‌ الرسوم‌ و تندرج‌ فیه‌ العلوم‌ و یکون‌ ا کما لم‌ یزل،

و قول‌ ابن‌ عطا رحمه‌ا:

التوحید نسیان‌ التوحید فی‌ مشاهدة‌ جلال‌ الواحد حتی‌ یکون‌ قیامک‌ بالواحد لا با التوحید.13

باری، رسالة‌ دوم‌ حضرت‌ علا‌ مه‌ در مجموعة‌ رسائل‌ توحیدی، به‌ بحث‌ اسما و صفات‌ الاهی‌ اختصاص‌ دارد که‌ آن‌ هم‌ از محوری‌ترین‌ مباحث‌ عرفانی‌ است؛ چه، به‌ قول‌ حکیم‌ سبزواری‌ در شرح‌ دعای‌ جوشن‌ کبیر، علم‌ به‌ اسما، علم‌ به‌ همة‌ هستی‌ است‌ و عرفان‌ را در این‌ ساحت‌ باید شناخت؛ زیرا در این‌ مکتب، هم‌ خلقت‌ از ساحت‌ اسم‌ و صفت‌ مایه‌ می‌گیرد و آغاز می‌شود و هم‌ معرفت، سرانجام‌ به‌ ساحت‌ اسم‌ و صفت‌ منتهی‌ می‌شود و چنان‌که‌ گفتیم، ذات‌ غنی‌ علی‌ الاطلاق‌ است‌ که‌ حتی‌ از خلقت‌ و معرفت‌ هم‌ بی‌ نیاز است‌ و این‌ صفات‌ جلال‌ و جمال‌ و اسمای‌ لطفیه‌ و قهریه‌ است‌ که‌ خلقت‌ را توجیه‌ می‌کند و معرفت‌ و هدایت‌ را معنا می‌بخشد و حضرت‌ علامه‌ اگر چه‌ تفصیل‌ موضوع‌ اسما و صفات‌ را به‌ «مطو‌لات‌ کتب‌ قوم» احاله‌ می‌دهد، در همین‌ رسالة‌ موجز نیز روح‌ دریا گونه‌اش‌ به‌ موج‌ نشسته‌ و در بیان‌ لطایف‌ حکمی‌ - عرفانی‌ اسمای‌ الاهی‌ غوغا کرده‌ است. وی‌ پس‌ از طرح‌ مباحث‌ اصلی‌ و تقسیمات‌ گوناگونی‌ که‌ برای‌ اسما و صفات‌ الاهی‌ کرده‌ و برای‌ هر یک‌ از این‌ مباحث، به‌ دلالت‌ کتاب‌ و سنت‌ و حدیث‌ و روایت‌ پرداخته‌ و داد معنا در این‌ باره‌ داده‌ و جدولی‌ جامع‌ و کامل‌ بر اساس‌ حروف‌ الفبا برای‌ اسمای‌ الاهی‌ تنظیم‌ فرموده‌ و یکی‌ یکی‌ این‌ اسما را در قرآن‌ برشمرده‌ و آیات‌ مربوط‌ به‌ آن‌ را ذکر کرده‌ است‌ و ... ، در مبحث‌ چهارم‌ کتاب‌ «به‌ حیثیات‌ اسمای‌ الاهی» پرداخته‌ و ترتب‌ این‌ اسما را به‌نحوی‌ بسیار دلنشین‌ و دلپذیر و با دقت‌ و حوصله‌ای‌ کم‌ نظیر توضیح‌ داده‌ است‌ که‌ من‌ اگر چه‌ مقاله‌ام‌ نا تمام‌ می‌ماند، خوش‌ دارم‌ حُسن‌ ختام‌ این‌ بخش‌ از مقاله‌ را قسمتی‌ از این‌ مبحث‌ زیبا قرار دهم‌ و خواننده‌ را از طریق‌ خواندن‌ همین‌ بخش، به‌ بلندای‌ اندیشه‌ و عرفان‌ و دقت‌ نظر حضرت‌ استاد در همة‌ مباحث‌ حکمی‌ - عرفانی‌ آشنا کنم‌ و شجرة‌ طیبه‌ای‌ را که‌ او در اسمای‌ الاهی‌ رقم‌ زده‌ و به‌ تصویر کشیده‌ است، در پایان‌ این‌ بخش‌ از مقاله‌ بیاورم‌ و تتمیم‌ و تکمیل‌ مقاله‌ را در بارة‌ دیگر مباحث‌ اسمای‌ این‌ رساله‌ و رسالة‌ افعال، به‌ مقاله‌ای‌ دیگر واگذارم؛ بتوفیقات‌ ا و تأییداته.

علامه‌ در ترتب‌ اسمای‌ الاهی‌ و معانی‌ دقیق‌ هر یک‌ از این‌ اسما پس‌ از مقدمه‌ای‌ کوتاه‌ چنین‌ می‌نگارد:‌ ‌ و هو سبحانه‌ من‌ حیث‌ انه‌ لیس‌ له‌ شریک‌ ولا صاحبه‌ و لاولد و من‌ حیث‌ اِن‌ جمیع‌ اسمائه‌ شی‌ واحد، هو الذات‌ و اِن‌ تعددت‌ مفاهیمها فهو واحد و من‌ حیث‌ ان‌ ذاته‌ ثابته‌ بذاته‌ فی‌ ذاته‌ و علی‌ جمیع‌ التقادیر حق.

خداوند سبحان‌ از آن‌ جهت‌ که‌ شریک، همسر و فرزندی‌ ندارد، و از آن‌ جهت‌ که‌ همة‌ نام‌هایش‌ یک‌ مصداق‌ دارد که‌ همان‌ ذات‌ مقدس‌ او است‌ گرچه‌ مفاهیمشان‌ گوناگون‌ است، «واحد» شمرده‌ می‌شود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ ذات‌ او، به‌ خود و برای‌ خود و در همة‌ حالات، ثبوت‌ دارد، «حق» است،

و از جهت‌ حضور ذاتش‌ و روشن‌ بودن‌ آن‌ برای‌ خودش‌ و حضور دیگر موجودات‌ نزد او، «عالم» و «علیم» است‌ و خداوند علیم، از آن‌ جهت‌ که‌ نزد همة‌ جهاتِ‌ ذاتِ‌ معلوم، وجود دارد، «محیط» است‌ و از آن‌ جهت‌ که‌ در آن‌جا حضور دارد، «شهید» به‌شمار می‌رود،

و اگر به‌ نهان‌ منسوب‌ شود، «علا‌ م‌ الغیوب» است،

و اگر به‌ نهان‌ و آشکار، هر دو نسبت‌ داده‌ شود، «عالم‌ الغیب‌ و الشهادة» است،

و اگر نسبت‌ او با دیدنی‌ها ملاحظه‌ شود، «بصیر» است، و اگر با شنیدنی‌ها ملاحظه‌ شود، «سمیع» خواهد بود،

و از جهت‌ نگه‌داری‌ و تحفظش‌ بر آن‌چه‌ مشاهده‌ می‌کند، «حفیظ» است،

و خداوند علیم، از آن‌ جهت‌ که‌ همة‌ معلومات‌ را به‌ شمار می‌آورد، «حسیب» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ از دقیق‌ترین‌ امور آگاه‌ است، «خبیر» شمرده‌ می‌شود،

و از جهت‌ استحکام‌ معلوماتش، «حکیم» است،

و خداوند متعالی، از آن‌ جهت‌ که‌ مبدأ دیگران‌ است‌ (یعنی‌ ذات‌ او عین‌ هستی‌ و صرف‌ هستی‌ است، و هر چه‌ غیر او فرض‌ شود، از او آغاز شده‌ و به‌ او می‌انجامد)، «قادر» و «قدیر» است،

و قادر از آن‌ جهت‌ که‌ بدون‌ اقتضا یا الزامی‌ از سوی‌ دیگری، افاضة‌ وجود می‌کند، «رحمان» خواهد بود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ ذات‌ دیگران‌ را می‌آفریند، «باری» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ با آفرینش‌ خود، میان‌ خلق‌ ذات‌ و اجزای‌ ذات، جمع‌ می‌کند، «خالق» است،

و از جهت‌ رحمت‌ خاصش‌ که‌ همان‌ سعادت‌ است، «رحیم» شمرده‌ می‌شود،

و رحیم‌ از آن‌ جهت‌ که‌ هر شیء ریز و خُردی‌ را آفریده، «لطیف» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ رحیم‌ و لطیف‌ است، «رؤ‌وف» به‌ شمار می‌رود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ آن‌چه‌ را رحمتش، به‌ آن‌ تعلق‌ گرفته، دوست‌ می‌دارد، «ودود» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ در رساندن‌ رحمتش، انتظار پاداش‌ ندارد، «کریم» است،

و کریم، از آن‌ جهت‌ که‌ ستایشگرش‌ را پاداش‌ نیکو می‌دهد، «شاکر» و «شکور» شمرده‌ می‌شود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ بدی‌ کننده‌ به‌ خود را زود کیفر نمی‌دهد، «حلیم» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ موانع‌ را از سر راهِ‌ رحمتش‌ برمی‌دارد، به‌ اعتباری‌ «عَفُو» و به‌ اعتبار دیگر، «غفور» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ گناه‌ کار را پس‌ از بازگشت‌ به‌ او، می‌پذیرد و طرد نمی‌کند، «تو‌اب» و «قابل‌ التوب» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ در خواست‌ دیگران‌ را پاسخ‌ می‌دهد، «مجیب» به‌ شمار می‌رود،

و توانای‌ آفریننده، از آن‌ جهت‌ که‌ هر چه‌ موجود ممکن‌ دارد، برای‌ او، و او همراه‌ با آن‌ است، «محیط» است، و محیط‌ از جهت‌ نزدیک‌ بودنش، «قریب» شمرده‌ می‌شود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ او بر همه‌ احاطه‌ دارد و چیزی‌ از او تهی‌ نیست، «اول» است‌ که‌ هر چیز از او آغاز شود، و «آخر» است‌ که‌ هر چیز بدو پایان‌ پذیرد، و «ظاهر» است‌ که‌ هر شیئی‌ به‌ واسطة‌ او آشکار شود و «باطن» است‌ که‌ هر شیئی‌ به‌ او قوام‌ یابد،

و قادرِ‌ خالقِ‌ محیط، از آن‌ جهت‌ که‌ هر گونه‌ مقاومت‌ متصور را در هم‌ می‌شکند و موجود تحت‌ احاطه‌ و متعلق‌ قدرتش‌ را مستهلک‌ می‌کند و قدرت‌ او در آن‌چه‌ به‌ آن‌ تعلق‌ گرفته‌ است، باطل‌ نمی‌شود، و قدرت‌ و احاطه‌اش‌ تزلزلی‌ نمی‌یابد، «غالب»، «قاهر»، «قوی» و «متین» است؛ هر کدام‌ به‌ اعتباری،

و موجودی‌ که‌ چنین‌ است، اگر شیء با حقارتی‌ که‌ دارد، به‌ او منسوب‌ شود، «عظیم» و «کبیر» خواهد بود، و اگر با توجه‌ به‌ دنائت‌ و پستی‌اش‌ به‌ او انتساب‌ یابد، «علی»، «اعلا» و «متعالی» است،

و اگر توهم‌ مقاومت‌ از ناحیة‌ متعلق‌ قدرت، و اعمال‌ قدرت‌ و احاطه‌ از طرف‌ او شود، «مقتدر» است،

و اگر کیفر دادن‌ نیز به‌ آن‌ افزوده‌ شود، «ذوانتقام» است،

و کسی‌ که‌ تمام‌ این‌ اوصاف‌ را دارد، «مجید» خواهد بود، و اگر چنین‌ وصفی‌ برای‌ ذاتش‌ بکار رود، «متکبر» است، و اگر قادر خالق‌ رحمان، از آن‌ جهت‌ که‌ هر چیزی‌ را با رحمتش‌ به‌ کمالش‌ می‌رساند، ملاحظه‌ شود: «رب» خواهد بود.

و رب، از آن‌ جهت‌ که‌ عدم‌ را شکافته‌ و هستی‌ را از دل‌ آن‌ بیرون‌ می‌آورد، «فاطر» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ امر او، شگفت‌ ترین‌ امور است، «بدیع» شمرده‌ می‌شود،

آن‌گاه‌ او «فالق‌ الحب‌ و النَّوی‌ و فالق‌ الاصباح» (اصباح‌ = سپیده‌ دم‌ صبح) است‌ و این‌ها از نام‌های‌ خاص‌ اویند،

و از آن‌ جهت‌ که‌ هراس‌ از تاریکی‌های‌ عدم‌ و هر کمبود و خطری‌ را ایمنی‌ می‌بخشد، «مؤ‌من» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ به‌ آن‌ چه‌ می‌آفریند، آسیب‌ نمی‌رساند، «سلام» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ آن‌ چه‌ افاضه‌ می‌کند، هدیه‌ای‌ بی‌چشمداشت‌ است، «وهاب» به‌ شمار می‌رود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ پس‌ از به‌ وجود آوردن‌ وجودات، آن‌چه‌ را که‌ مایة‌ استمرار بقایشان‌ می‌شود، می‌آفریند، «رز‌اق» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ بخشش‌ او، کمبودی‌ را در او پدید نمی‌آورد، «واسع» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ برای‌ بخشش‌هایش‌ زمان‌ تعیین‌ کرده، «مُقیت» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ بزرگ‌ترین‌ ستایش‌ برای‌ او، همان‌ رحمتی‌ است‌ که‌ افاضه‌ می‌کند، «حمید» خواهد بود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ هر شکسته‌ای‌ را ترمیم، و هر کمبودی‌ را در مخلوقاتش‌ پر می‌کند، «جبار» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ هر مغلوبی‌ را یاری‌ می‌دهد، «نصیر» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ متولی‌ امور مخلوقی‌ است‌ که‌ نه‌ مالکِ‌ سود و زیان‌ خویش‌ است‌ و نه‌ مرگ‌ و زندگی‌ و بعثتش‌ به‌دست‌ او است، «ولی» ، «مولا» و «وکیل» است؛ هر کدام‌ از یک‌ جهت،

و از آن‌ جهت‌ که‌ حیات‌ آفرین‌ است، «محیی» شمرده‌ می‌شود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ نقش‌ آفرین‌ است، «مصور» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ همة‌ این‌ها، احسانی‌ از او است، «بر» به‌شمار می‌رود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ ظهور هر چه‌ در هستی‌ است، به‌ او تعلق‌ دارد، «نور» و سپس‌ «مبین» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ همه‌ چیز برای‌ او است‌ و او آن‌ها را تدبیر می‌کند، «مَلِک» و «ذوالعرش» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ هر چه‌ پیش‌ دیگران‌ است، نزد او است، ولی‌ هر چه‌ نزد او قرارداد، پیش‌ دیگران‌ نیست، «عزیز» است،

و از آن‌ جهت‌ که‌ نیازی‌ به‌ هیچ‌ شیئی‌ ندارد، «غنی» خواهد بود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ یگانه‌ پروردگار، پادشاه‌ و صاحب‌ سریر فرمانروایی‌ است، «احکم‌ الحاکمین» و «خیر الفاصلین‌ و الحاکمین‌ و الفاتحین» به‌ شمار می‌رود،

و از آن‌ جهت‌ که‌ بی‌نیاز است‌ و موجودات‌ تحت‌ تدبیر او در نیازهای‌ خود، به‌ او روی‌ می‌آورند، «صمد» است،

و پروردگار، از آن‌ جهت‌ که‌ با توجه‌ خلق‌ به‌ او، عبادت‌ می‌شود، «الاه» است.

همة‌ این‌ نام‌ها، به‌ استثنای‌ سه‌ نام‌ واحد، احد و حق، تحت‌ دو اسم‌ قادرِ‌ علیم‌ قرار دارند، و اگر این‌ دو با هم‌ به‌ غیر، نسبت‌ داده‌ شود، «قیومیت» خواهد بود؛ بنابراین، آن‌ دو اسم‌ تحت‌ نام‌ قیوم‌ قرار دارند، و خداوند سبحان‌ از آن‌ جهت‌ که‌ در ذات، علیمِ‌ قدیر است، «حی» خواهد بود؛ بنابراین، سلطة‌ دو اسم‌ حی‌ و قیوم، شامل‌ همة‌ نام‌های‌ ثبوتی‌ غیر از وحدت‌ می‌شود.

خداوند سبحان‌ فرمود:

اَُ‌ لا‌ اِلهَ‌ اِ‌لاَّ‌ هُوَ‌ الحَیُ‌ القَیُومُ.14

این‌ آیه، با توجه‌ به‌ آن‌ که‌ توحید را هم‌ بیان‌ کرده‌ است، همة‌ اسمای‌ ثبوتی‌ را در بر می‌گیرد؛ اما جامع‌ همة‌ اسامی‌ سلبی‌ که‌ بر نفی‌ نقص‌ها و عدم‌ها دلالت‌ می‌کنند، اسم‌ «قدوس» است.

پی‌نوشت‌ها:

.1 استاد دانشگاه‌ تهران.

O تاریخ‌ دریافت: 13/6/81‌ ‌‌ ‌‌ ‌O تاریخ‌ تأیید: 16/6/81

.2 فرهنگ‌ معین.

.3 ارزش‌ میراث‌ صوفته‌ ص‌ 9.

.4 همان، ص‌ 10.

.5 همان، ص‌ 10.

.6 التوحید و النبوه‌ و الولایه، شیخ‌ محمود قیصری‌ ص‌ 7.

.7 کشکول‌ دفتر پنجم‌ ص‌ 515.

.8 الرسائل‌ التوحیدیه‌ ص‌ 20.

.9 الرسائل‌ التوحیدیه‌ ص‌ 21 و 22.

.10 در مسائل‌ التوحیدیه‌ ص‌ 23.

.11 در مسائل‌ التوحید به‌ ص‌ 23.

.12 در مسائل‌ التوحید به‌ ص‌ 24.

.13 مصباح‌ الهدایه‌ عزالدین‌ محمود کاشانی‌ فصل‌ توحید.

.14 بقرة‌ (2): 255.

منابع:

قبسات 1381 شماره 24