



عرفان علامه طباطبائی (رحمته الله)

دکتر علی شیخ الاسلامی *

چکیده

در این مقاله عرفان در سیر تحولی و تطوری اش، از ابتدا تا قرن نهم قمری بحث و بررسی، و بر معنای «معنویت‌گرایی» و «وجهه‌الاهی» عرفان که منظور نظر صائب و ثاقب مرحوم علامه طباطبائی رحمته الله در آثار و اثمار وجودی اش بود، تکیه و تأکید شده است که ازلای این معنا در فطرت آدمیان و همه ادیبان و مذاهب و ملل و نحل موجود است و شانیاً حقیقت معنویت خواهی و راه و روش نیل به آن و شریعت کاملی که موصل و مؤدی انسان سالک به اوج معنا و قلّه بلند کمال و قرب الاهی است، در اسلام ناب متجلی شده است.

از طرف دیگر، «توحید» که غایت قصوی و مقصد آشنی در عرفان اصیل اسلامی و فوق نگرش کلامی و فلسفی است و به «توحید» حالی، شهودی و ... می‌رسد، در حقیقت، باطن همهٔ ساحت‌های سه‌گانهٔ 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 انفعالی خواهد بود که مرحوم علامه در رسالهٔ التوحید به نحو احسن و اکمل، وحدت حقهٔ حقیقیه را تبیین، آن‌گاه اسما و مراتب اسمای حسنای الاهی را نیز در رسالهٔ الاسماء ترسیم و تصویر کرده است. به هر حال، نویسنده، کاربرد چهارم یعنی «معنویت‌مداری» و «وجهه الاهی عرفان را عمق اندیشه‌های عرفانی علامه و «توحید ناب» را اوج تکامل عرفانی و خلاصه و عصارهٔ عمیق و شگرف و شگفت اسلام قاب برمی‌شمارد که مختص فرهنگ و شریعت و معارف اسلام ناب است و دیگر هیچ.

واژگان کلیدی: عرفان، توحید، اسم، صفت.

* استاد دانشگاه تهران.

□ تاریخ تأیید: ۱۶/۶/۸۱

□ تاریخ دریافت: ۱۳/۶/۸۱

«عرفان» که معنای لغوی آن، «شناختن» یا باز شناختن و ...^۱ است، در «عرف خاص» و کاربرد اصطلاحی خود، سرگذشت پر ماجرابی داشته و دستخوش دگرگونی‌های فراوانی شده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. این مقوله در نخستین کاربرد اصطلاحی خود، همراه با کلمه «تصوف» به معنای شاخه‌ای از معرفت بشری است که در تعریف آن گفته‌اند: طریقه 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.^۲ ... 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 و رای وصف و حد و وصف‌ناپذیر است که طی آن، ذات مطلق رانه با برهان، که با ذوق و وجدان درک می‌کند.^۳

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 درباره 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 همه اقوام جهان است.^۴

۲. 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:

هو العلم بالله سبحانه من حيث اسماؤه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و معرفة طریق السلوك و المجاهدة.^۵

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.^۶

۳. معنای دیگر «عرفان»، جنبه فرهنگی و وجهه نظری و علمی «تصوف» است به این معنا که پس از ظهور نحل 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 وجهه 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.

۴. کاربرد چهارم و مهم «عرفان»، مقوله‌ای معادل «معنویت» و «وجهه الاهی» است که این مقوله در این استعمال، در حوزه 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 همه ساحت‌های دانش و بینش را شامل می‌شود؛ یعنی آن‌گاه که بخواهیم به موضوع و بحثی از جنبه الاهی و معنوی آن نگاه کنیم و وجهه و صبغه ربانی آن را لحاظ کنیم، مقوله «عرفان» را به کار می‌گیریم و روشن است که چنین کاربردی در حوزه همه دانش‌ها و بینش‌ها می‌تواند مورد داشته باشد؛ برای مثال اگر در عالم فقهت 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 «عالم ربانی» دارد که همه ساحت‌های معرفت را با نگاه خدایمانه خود به یک‌دیگر گره می‌زند و در هر چه می‌نگرد، سیمای خدا را می‌بیند.

آن چه ما می‌خواهیم درباره علامه طباطبایی بگوییم، عرفانی از این دست است و نه از این بابت که وی چهره‌ای از چهره‌های شناخته شده از شاخه‌های معرفت اسلامی 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 تبخّر داشته و گه‌گاه حتی در جایگاه فقیه و مفتی، فتوا و حکمی صادر کرده‌اند؛ اما به هر حال، نام آنان در طول تاریخ در جدول عارفان صاحب مکتب ثبت و ضبط شده است و در عمل، از جرگه و جریان عالمان دین و مجتهدان متشرع جدا شده‌اند و با همه 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 همهٔ زمینه‌ها و صحنه‌های علمی و عملی چنان است که با همهٔ تبخّر و تسلطی که در هر فنی دارند، به هیچ جمعیت و جامعهٔ خاص علمی محدود نمانده‌اند و علامه یکی از همین بزرگ‌مردانی است که اگر چه هم فقیه، هم مفسّر، هم فیلسوف و هم عارف است و در همهٔ 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 کلمهٔ «علامه» 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 مجموعهٔ معارف دینی بوده‌اند، جانشین و جایگزینی یافت و این تعبیر را برای آن‌ها به کار برد. به هر حال، از ابعاد مهم جامعیت علامه، همین بُعد معنوی و وجههٔ الهی او است که آموذگی و آموزندگی این ساحت از شخصیت او را در مجموعهٔ اقوال، اعمال، احوال، افکار و در سیر و سلوک و راه و رسم زندگی اش 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 مجموعهٔ احوال، آثار، استادان، شاگردان و گفته‌ها یا نوشته‌های وی از همان روزهای نخستین زندگی علمی اش 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 ارائهٔ مقالاتی می‌پردازد و بعدها این مقالات به وسیلهٔ دیگران فراهم می‌آید و به نام فزاهایی 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 استفادهٔ عموم مردم نگارش یافته، همچنان به سیر تکاملی خود ادامه می‌دهد تا به آرا و انظار قیّم و محکم و تخصصی عرفان می‌رسد که نمونه‌های اعلاّی آن را در تفسیر کم نظیر المیزان و در ذیل آیات شریفهٔ قرآن می‌توان دید که چون ما در اندیشهٔ 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 علامه در مقوله اصلی عرفان که معرکه آرای صاحب‌نظران این مشرب و شالوده‌آسای همه 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 التوحیدیّه بیان فرموده‌است، باز می‌گوییم.

توحید، اصل اصیل و محور مهم دعوت عموم انبیا و اولیا است که چون پایه و اساس همه عقاید و اعمال و احکام دینی ماشمرده می‌شود، بیش‌ترین آیات قرآنی و احادیث و روایات ولایی را به خود اختصاص داده و حضرات معصوم - سلام‌الله علیهم اجمعین - در این باره داد معنا داده و آفاق و ابعاد این حقیقت دلپذیر را باز کرده‌اند و عارفان و حکیمان متألّه ما، همه تبخّر و تذلّع خود را به پای این پایه محکم دین ریخته و با تمام توان و کوشش، به حلّ معضلات و پاسخ به پرسش‌های آن پرداخته‌اند. با اندکی تأمل در آن همه آثار، به خوبی می‌توان دریافت که هیچ مبنا و مبثی به وسعت و دقت مبدأشناسی، مطمح نظر اهل نظر و عرفان نبوده است؛ به همین دلیل، میراث گرانبها و ذخیره ارزشمندی که در فرهنگ الاهی در این باره به‌جا مانده، بی‌نظیر و در همه فرهنگ‌ها و جوامع علمی جهان، بی‌سابقه است. ابعاد گسترده این بحث، به طور تقریبی، همه آفاق قدیم و جدید معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی 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 حدّ 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 حدّ فراتر از حوزه وساحت‌هایی است که به طور مثال، فیلسوفان و متکلمان دنیال کرده‌اند. اهل کلام، این مراتب را در توحید ذاتی، صفاتی - افعالی و سرانجام مرتبه خلقی آن که توحید عبادی است، خلاصه کرده‌اند؛ در حالی که وقتی به مآثورات عرفانی می‌نگریم، می‌بینیم نه تنها این مراتب در این درجات چهارگانه منحصر نمی‌شود، که سخن از توحید حالی، توحید الاهی و توحید شهودی و حتّی به گفته یکی از بزرگان این مکتب، سی‌وشش نوع توحید است که این عارف بزرگ در کتاب سترگ خود، با تکیه بر آیات شریفه 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 علامه طباطبایی نیز در این باره، کتاب مستقل و مستطابی به نام الرسائل التوحیدیّه دارد که انصافاً جوهره همه آرا و انظار فلسفی و عرفانی در توحید است. وی در ذیل همه آیات توحیدی قرآن و تفسیر قیم المیزان، به بیان اسرار و رموز این اصل اصیل پرداخته و خواننده را از زلال معارف و حیانی و ولایی سیراب ساخته است که مراجعه به هر یک از آیاتی نظیر آیه شهادت، آیه‌الکرسی، آیه نور، آیات سوره مبارکه حدید، آیات پایانی سوره مبارکه حشر و ... و تفسیر و تبیینی که حضرت علامه در ذیل آنها دارد، برای اثبات مدّعی ما کافی است؛ البتّه این گونه مباحث قرآنی، از سلسله مباحث فلسفی که استاد در تعلیقات خود بر اسفار اربعة صدرها 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 حوصله این مقاله خارج است. اما ایشان در کتاب مورد بحث مایفی الرسائل التوحیدیّه که حاوی چهار رساله جداگانه با عناوین رساله التوحید، رساله الاسماء، رساله الافعال، و رساله الوسائط است، در هر زمینه‌ای داد معنا داده و هیچ نکته و رقیقه و دقیقه‌ای را از نظرتیزبین و ملکوت‌نگر خود دور نداشته است.

رساله التوحید پنج فصل دارد که در آن، به وحدت حقّه حقیقیّه و اطلاقی وجود پرداخته است و البتّه شناخت وسعت نظر 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 نکته گفتنی و بسیار مهم و تازه و بی‌سابقه‌ای که در فصل پنجم این رساله آمده، این است که ساحتی از ساحت‌های توحید، خاصّ آیین مقدّس اسلام است و حتّی 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 مقدّس اسلام واگذار شده است. عین عبارت علامه این است:

وهذا المعنى من التوحيد اعنى الاطلاقى مما انفردت بآبائنا الملة المقدسه الاسلاميه وفاقا به الملل و الشرايع السالفه فظاهر ما بلغنا منهم فى التوحيد هو المقام الواحدیه

وی در مقاله‌ای الحاقی به رساله، چنین تأکید می‌فرماید:

مبین فیها أنّ ما ندب الیه دین الاسلام المقدس آخر درجه من التوحید، پیدا است که دعوت اسلام دعوت به آخرین مرتبه

توحید است.

و در پایان فصل دوم آن یادآور می‌شود:

وقد ظهر مما تقدم أنّ إثبات اكمل مراتب توحيد الحق سبحانه هو الذي اختص به شريعة الاسلام المقدسه وهذا هو المقام المحمدي الذي اختص به محمد و الطاهرون من آله صلى الله عليهم و الاولياء من الأئمة على نحو الوارثه.

این گونه جملات، نکته لطیفی را به یاد انسان می‌آورد که محیی الدین بن عربی در جای جای فصوص و فتوحات مکّیه به طور عام و در فصّ نوحی فصوص الحکم 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 شریفه سوره شوری ذکر فرموده است، نیاورده و حقّ مطلب را ادا نکرده است. او می‌گوید: جمله لیس کمثله شیء و هو السميع البصير، جامع‌ترین آیه در جمع میان تشبیه و تنزیه است؛ زیرا عبارت لیس کمثله شیء حاکی از تنزیه و جمله و هو السميع البصير 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 در کلمه 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 جمله 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 بی هیچ 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 يظهر أنّ استعمال لفظ المقام و المرتبه و نحوهما هنا مجاز من باب ضيق التعبير.

ایشان معرفت به این توحید را از نوع شهود فطری، و متعلق معرفت را ساحت اسما و صفات الهی می‌داند و علم به حق را به اندازه ظرفیت عالم و عارف ممکن می‌شمرد و آن را به برداشتن آب از دریا، همانند می‌کند که

هر کس به اندازه ظرف و ظرفیت از دریا بهره می‌برد:

مثال ذلك الاغتراف من البحر فان القَدَح مثلا لا ترید إلا البحر لكن الذي يأخذه على قدر سعته.^۷

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 میسر هیچ کس نیست، متعلق معرفت آدمی چه خواهد بود، که اولاً علم به حق به اندازه ظرفیت هر عامی و عالم است و ثانیاً متعلق معرفت، ساحت اسما و صفات الهی و شهود اطلاق حق، شهودی فطری است:

فان الانسان بحسب اصل فطرته یدرك بذاته وجوده و أنّ كل تعین فهو عن اطلاق و ارسال از شهر المتعین لا یخلو عن شهود المطلق و یشاهد ایضاً أنّ كل تعین فی نفسه و غیره فهو قائم الذات بالاطلاق فمطلق التعین قائم للذات بالاطلاق التام؛^۸

بهره سومی هم که ایشان از این موضوع می‌برند، بسیار جالب است. می‌نویسند: این شهود فطری، نتیجه 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 وامی‌دارد که حقیقت شریعت و آیین اسلام، همین معانی ثلاثه یعنی «توحید ذاتی»، «ولایت مطلقه» و «نبوت عامه» است که خداوند در آیه شریفه فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله، بیان فرموده است در شریعت مقدسه و امام صادق علیه السلام فطرت را به ایمان به توحید، تفسیر، و امام سجاد آن را در سه مقوله «لا إله إلا الله» «محمد رسول الله» و «علی امیرالمؤمنین» تبیین فرموده است. 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 سابقه‌اش را در هیچ مکتب و مشرب اخلاقی و حتی شرایع پیشین الهی نمی‌توان یافت و این نکته تازه دیگری است که علامه آن را دریافته و به تأکید و تکیه بر آن پرداخته است:

و قد اتج استعمال الفطرة الساذجه فی هذه الشریعه المقدسه فی كل من مرتبتي الملكات و الافعال نتیجة

عجیبه لم یسبقها الیها شی من الشرایع السالفه؛^۹

و با هوای نفس بسنیز برخیز و شهوت‌ها را دور بریز،

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

واعلم انک لن تخلو عن عین الله فانظر کیف تکون.

بدان که هیچ‌گاه از دیدگاه خدا بیرون نخواهی رفت و بیندیش که در حضور آن مقام اعلا چگونه خواهی بود، و همه عرفان در همین جمله خلاصه می‌شود که عالم را الاهی و عالم را ربّانی می‌کند و نتیجه‌ای هم که علامه از بحث توحید می‌گیرد، همین است که این خداشناسی و خداخواهی باید به خدایینی 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 جمله ظلمات و رسوم وجود او، الا 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 فلما استبان الصبح ادرج صفوته بانسفاره اضاءة 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 این جا است قول جُنید رحمه الله:

التوحید، یعنی تضمحل فیہ الرسوم و تدرج فیہ العلوم و یکون الله کما لم یزل،

و قول ابن عطا رحمه الله:

التوحید نسیان التوحید فی مشاهدة جلال الواحد حتی یکون قیامک بالواحد لا بالتوحید.^{۱۲}

بازی، رساله دوم حضرت علامه در مجموعه 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 همه 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

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 بالله و الله خواهد بود. فافهم؛ سپس به بیان حدیث شریف معراجیه از تفسیر قمی می‌پردازد که در شب معراج، رسول اکرم معروض می‌دارد:

یا رب اعطیت انبیاءک فضائل فاعطنی فقال الله و قداعطیتک فیما اعطیتک کلمتین من تحت عرشى: لا حول و لا قوّة الا بالله و لا منجى منک الا الیک؛^{۱۰}

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 همه کثرات را به وحدت پیوند می‌دهد و همه امور را الاهی و ربّانی می‌کند و از این طریق، هم حافظ توحید در کثرت و هم حافظ کثرت در توحید می‌شود:

فاغنم فهده لعمرالله نعمه لا توزن بالسبع الشداد و الارض ذات المهاد و الجبال الاوتاد.^{۱۱}

این، همان اوج عرفان ناب الاهی و اسلامی است که هم عالم را «تالار آینه» و «ایوان آیت» حق می‌کند و هم عالم را در اندیشه و احساس و اخلاق و عمل، «ربّانی» می‌سازد و من دریغ می‌آید که در این جا به ذکر حدیث شریفی از حضرت جواد الائمه علیه السلام نپردازم؛ چه، جمله پایانی این حدیث، معنای درست و دقیق همان عرفانی است که از نخست به آن اشاره کردیم. شخصی خدمت امام جواد علیه السلام 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 اندرزها عمل کنید. امام علیه السلام او را چنین اندرز داد:

توسد علی الصبر و اعتنق الفقر و خالف الهوی و ارفض الشهوات.

شکیبایی را تکیه‌گاه خود ساز و دست به گریبان نیازمندی باش





به ساحت اسم و صفت منتهی می شود و چنان که 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 می کند و معرفت و هدایت را معنا می بخشد و حضرت علامه اگر چه تفصیل موضوع اسما و صفات را به «مطولات کتب قوم» احاله می دهد، در همین رساله موجز نیز روح دریا گونه اش 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 پرشمرده و آیات مربوط به آن را ذکر کرده است و ... در مبحث چهارم کتاب «به حیثیات اسمای الاهی» پرداخته و ترتب این اسما را به نحوی بسیار دلنشین و دلپذیر و با دقت و حوصله ای کم نظیر توضیح داده است که من اگر چه مقاله ام نا تمام می ماند، خوش دارم حسن 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 همه مباحث حکمی - عرفانی آشنا کنم و شجره طیبه ای 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 باره دیگر مباحث اسمای این رساله و رساله افعال، به مقاله ای دیگر واگذارم؛ بتوفیقات الله و تأییداته.

علامه در ترتب اسمای الاهی و معانی دقیق هر یک از این اسما پس از مقدمه ای کوتاه چنین می نگارد:

و هو سبحانه من حیث انه لیس له شریک ولا صاحبه و لا ولد و من حیث ان جمیع اسمائه شی واحد، هو الذات و ان تعددت مفاهیمها فهو واحد و من حیث ان ذاته ثابتة بذاته فی ذاته و علی جمیع التقادیر حق.

خداوند سبحانه از آن جهت که شریک، همسر و فرزندی ندارد، و از آن جهت که همه نام هایش یک مصداق دارد که همان ذات مقدس او است گرچه مفاهیمشان گوناگون است، «واحد» شمرده می شود، و از آن جهت که ذات او، به خود و برای خود و در همه 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 همه جهات ذات معلوم، وجود دارد، «محیط» است و از آن جهت که در آن جا حضور دارد، «شهید» به شمار می‌رود، و اگر به نمان منسوب شود، «عالم الغیوب» است، و اگر به نمان 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 همه 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، افاضه 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 خردی 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 بدی‌کننده به خود را زود کیفر

نمی‌دهد، «حلیم» است، و از آن جهت که موانع را از سر راه رحمتش برمی‌دارد، به اعتباری «عفو» 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، «قرب» 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 واسطه او آشکار شود و «باطن» است که هر شیئی به او قوام یابد، و قادر خالق 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 ناحیه 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، شگفت‌ترین امور است، «بدیع» شمرده می‌شود، آن‌گاه او «فالق الحب و التوی 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،
آن چه را که مایه 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،
«مقتت» 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 مالکی
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، «محبی» شمرده
می‌شود،

و از آن جهت که نقش آفرین است، «مصور» است،
و از آن جهت که همه این‌ها، احسانی از او است، «پر»
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، «ملک» 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.

همه 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، سلطه دو اسم حی و قیوم، شامل همه نام‌های
ثبوتی غیر از وحدت می‌شود.
خداوند سبحان فرمود:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۱۳

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

پی‌نوشت‌ها:

۱. فرهنگ معین.
۲. ارزش میراث صرفه ص ۹.
۳. همان، ص ۱۰.
۴. همان، ص ۱۰.
۵. التوحید و النبوه و الولاية، شیخ محمود قیصری ص ۷.
۶. کشکول دفتر پنجم ص ۵۱۵.
۷. الرسائل التوحیدیه ص ۲۰.
۸. الرسائل التوحیدیه ص ۲۱ و ۲۲.
۹. در مسائل التوحیدیه ص ۲۳.
۱۰. در مسائل التوحیدیه ص ۲۳.
۱۱. در مسائل التوحیدیه ص ۲۴.
۱۲. مصباح الهدایه عزالدین محمود کاشانی فصل توحید.
۱۳. بقره (۲): ۲۵۵.