



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بداہت
معرفت خداوند

استاد فرزانه حضرت آیت اللہ نگو نام

فهرست مطالب

مقدمه ۷

اثبات وجود خدا

تصور و تصدیق ۱۵

بدهت تصدیق خداوند در قرآن کریم ۱۹

اثبات وحدت خالق

وحدت عالم، دلیل وحدت خالق ۲۴

وحدت حسّی؛ دلیلی نارسا ۲۴

بی‌اساسی اراده‌ی افلاک ۲۵

عرفان و معرفت

عرفان نظری و عملی ۳۰

کتاب‌های موجود در عرفان ۳۰

سرشناسه: نکونام، محمدرضا، ۱۳۲۷ -
عنوان و پدیدآور: بدهت معرفت خداوند/ مولف محمدرضا نکونام.
مشخصات نشر: قم: ظهور شفق، ۱۳۸۶.
مشخصات ظاهری: ۴۸ ص.
شابک: ۶ - ۶۶ - ۲۸۰۷ - ۹۶۴ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا.
موضوع: خداشناسی.
موضوع: خدا -- اثبات.
موضوع: عرفان.
رده بندی کنگره: ۳ ب ۷۷ ن / ۲ / BP۲۱۷
رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۲
شماره کتابخانه ملی: ۱۰۲۹۶۱۳



بدهت معرفت خداوند

تألیف: حضرت آیت الله العظمی محمدرضا نکونام

ناشر: ظهور شفق

محل چاپ: نگین

نوبت چاپ: اول

تاریخ چاپ: زمستان ۱۳۸۶

شمارگان: ۳۰۰۰

قیمت: ۵۰۰۰ ریال

ایران، قم، بلوار امین، کوچه‌ی ۲۴، فرعی اول سمت چپ، شماره‌ی ۷۶

صندوق پستی: ۴۳۶۴ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۲۹۳۴۳۱۶ - ۰۲۵۱ تلفکس: ۲۹۲۷۹۰۲ - ۰۲۵۱

www.Nekounam.ir www.Nekoonam.ir

ISBN: 978-964-2807-66-6

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

مقدمه

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على
 محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على
 اعدائهم أجمعين.

آیا وجود خداوند بدیهی است؟ پرسش از
 وجود خداوند و چگونگی او ذهن آدمی را در
 درازنای تاریخ به خود مشغول داشته است و
 عده‌ای به اثبات و برخی به انکار آن رو
 آورده‌اند؟ راستی، چرا انکارگرایان به انکار
 وجود خداوند گرایش دارند؟



۳۲..... خواجه انصاری و شارح کاشانی

۳۳..... باز اندیشی و نقد شرح منازل السائرین

نکته‌های گوناگون

۴۵..... معمایی از حروف سوره‌ی حمد

۴۷..... معمایی از حروف سوره توحید



نوشته‌ی حاضر با ادعای بدهت خداوند در مرتبه‌ی تصدیق، مشکل انکارگرایان و همه‌ی آنانی که در ایمان، یقین و باور به خداوند مشکل دارند را در ناحیه‌ی نداشتن تصور صحیح از خداوند می‌داند و تلاش دارد به تبیین این مسأله بپردازد.

افزوده بر این، نوشتار حاضر دارای سه یادداشت کوتاه دیگر است که هر یک بحثی از مطالب ربوبی را پی می‌گیرد:

یادداشت دوم به اثبات وحدت حضرت حق از طریق وحدت عالم می‌پردازد.

مقاله‌ی «عرفان و معرفت» به تبیین عرفان حقیقی می‌پردازد و با تقسیم عرفان به دو قسم نظری و عملی به نقد و ارزیابی کتاب «منازل السائرین» در عرفان عملی می‌پردازد و ویژگی‌هایی که حوزه‌ی درسی نگارنده در این زمینه دارد را شرح می‌دهد.

نوشته‌ی آخر، نکته‌هایی است که بخشی از مطالب حکمی و عرفانی را در خود جای داده است و دو معما از حروف ابجد از سوره‌های حمد و توحید را پیش می‌کشد.

و آخردعواتا أن الحمد لله رب العالمین

اثبات وجود خدا

آنچه که اندیشه‌ی آدمی می‌یابد و ذهن آن را می‌داند و علم به شمار می‌آورد، می‌تواند «بدیهی» یا «نظری» باشد.

۱۱

امور نظری یا اکتسابی برای اثبات نیازمند دلیل است و امور بدیهی، دلیل نمی‌طلبد و تصور آن در پذیرش آن بسنده است.

دلیل؛ از هر نوع که باشد، خود مخلوق است و نیازمند علت می‌باشد و معلول نمی‌تواند علت خود را تحقق بخشد و یا اثبات کند. حضرت حق مسأله‌ای نظری نیست تا دلیل و برهان بخواهد؛

چرا که آنچه دلیل و برهان است از معلول‌های الهی می‌باشد. گذشته از این، چون حق نسبت به تمامی اشیا و مخلوقات ظرف سبق دارد، بدیهی است.

مسئله‌ی وجود خدا دلیل بردار نیست و امری بدیهی است که ادراک آن برابر یافتن آن می‌باشد و زبان دل و لسان فطرت آدمی آن را حکایت می‌کند.

اگر پرسیده شود: چنانچه وجود خداوند عالمیان امری بدیهی و از بدیهی‌ترین امور است، چرا مورد اختلاف، رد، قبول، طرد و اقبال است؛ در حالی که از شرایط هر امر بدیهی عدم اختلاف در آن است و باید اختلافی در حریم تصدیق آن نباشد. به عبارت دیگر، در طرحی کلی، اشکال به دو گونه مطرح می‌شود: مسئله‌ی خداوند نمی‌تواند نظری باشد؛ زیرا نیازمند آفریده‌های خویش می‌گردد؛ در حالی که نیازی در حریمش

نیست، ولی چگونه بدیهی باشد، در حالی که اختلافی‌ترین امر و جنجالی‌ترین مسأله‌ی علمی و اعتقادی است؟

در این جا پیش از پاسخ به این ایراد، توهمی پیش می‌آید که طرح آن در ابتدا لازم است و آن این که اگرچه اثبات وجود خدا نیازمند دلیل است، نیازمند اثبات نیست و چنین اثباتی گذشته از آن که ثبوت حق را در بر ندارد، منافاتی با واجب بودن حق ندارد؛ پس در واقع چنین اثباتی نیاز ماست نه حق واجب.

باید گفت در این بیان مغالطه‌ای وجود دارد و آن این که اثبات وجود در هر مقامی بر اصل آن وجود در آن مرتبه تقدم دارد و اگر وجود خدا نظری باشد، در هر مرتبه‌ی ذهنی، اثبات را بر خود مقدم دارد و این بیان که «اثبات برای ماست یا برای خالق» رفع مشکل نمی‌کند؛ زیرا صورت گزاره‌ی یادشده چنین می‌شود: «اثبات وجود

خدا برای ما» که «برای ما» در قضیه قید است و اصل گزاره و ادعا اثبات وجود خدا به صورت مطلق است که گفته می‌شود: «اثبات وجود خدا برای ما یا هر کس دیگر» و «برای ما» قید ظرفی و منافاتی با زمینه‌ی اثباتی ندارد، پس اثبات نسبت به وجود حق است و ما ظرف چنین حاجتی هستیم و منافاتی با اصل نیاز به اثبات برای خدا در مقام استقلال ندارد.

به عبارت دیگر، در پاسخ این پرسش می‌توان گفت: اندیشه‌ی آدمی علم است و علم یا نظری است که به بدیهی منتهی می‌گردد و یا بدیهی است. تمامی مسایل نظری باید به بدیهی ختم شود وگرنه علمی برای انسان حاصل نمی‌گردد و این گونه است که اگر کسی منکر بدیهی شود، منکر علم شده است و سوفیست و خیال‌پرداز می‌باشد. مطلبی که در مورد بدیهی بودن خدا باید روشن باشد، مسأله‌ی شناخت تصور و

تصدیق و ویژگی‌های آن است که تمامی این امور در گرو ادراک درست صحیح مباحثی چند از روش اندیشه و علم منطقی است که به طور خلاصه بیان می‌گردد.

تصور و تصدیق

در هر قضیه‌ای تصدیق نیازمند تصور است و باید اجزای قضیه تصور شود تا تصدیق آن حاصل آید؛ در حالی که تصور نیاز به تصدیق ندارد. تصدیق بدون تصور ممکن نیست و هر تصدیقی فرع بر تصور اطراف خود می‌باشد تا آدمی آن تصدیق را به خوبی دریابد.

تا ذهن آدمی تصورات تصدیق خود را در نیابد، هرگز تصدیقی برای وی رخ نمی‌نماید؛ اگرچه از ابتدایی‌ترین تصورات آدمی باشد. به طور مثال، در تصدیق این امر که دو به اضافه‌ی دو برابر چهار است، باید ابتدا تصور درستی از دو و چهار داشت و بعد از ادراک

ویژگی های تساوی، دانست که چنین قضیه ای گویاست.

بر اساس بیان گذشته، علم تصدیقی آن است که تصور اطراف خود را در به همراه داشته باشد و تصدیق، بدون تصور اطراف آن تحقق نمی پذیرد. با توجه به این امر است که گفته می شود در بدهیات اختلافی نیست.

بعد از بیان این امر، در پاسخ به این پرسش که «در بدهیات اختلافی نیست؛ پس چرا در وجود خدا - که امری بدهی است - اختلاف است»، باید گفت: کسانی که منکر وجود خدای می باشند، تصور صحیحی از خداوند ندارند تا او را تصدیق کنند و مشکل همگان در جهت تصور این امور است؛ نه این که اختلافی در تصدیق آن وجود داشته باشد؛ پس اگر گفته می شود: حضرت حق بدهی است، منظور تصدیق آن است و لازم نیست تصدیق بدهی دارای

تصورات بدهی باشد؛ همان طور که در حق چنین است.

گاه در بدهی ترین دانستنی ها؛ مانند: سماور بزرگ تر از شیر سماور است، کسی می تواند داعیه ی بدهت نماید که تصور اطراف آن مانند سماور و شیر سماور و بزرگی و کوچکی داشته باشد تا آن را تصدیق نماید و اگر کسی سماور را نشناسد یا چگونگی شیر آن را نداند و یا از بزرگی و کوچکی آگاه نباشد، هرگز نمی تواند تصدیق درستی از این امر بدهی داشته باشد.

بر این اساس، چنین نیست که هر مسأله ای که تصدیق آن بدهی است، تصور آن نیز بدهی باشد. ممکن است تصدیق امری بدهی باشد؛ در حالی که تصور آن بدهی نباشد و نیازمند تحصیل و دلیل باشد؛ چنان که تصدیق: $۶ \times ۷ = ۴۲$ بدهی است؛ در حالی که تصور آن بدهی نمی باشد و محتاج فکر، نظر، حفظ و تکرار است.

جناب حق تعالی اگرچه دارای تصدیقی بدیهی است، چنین نیست که تصور آن بدیهی باشد و کسانی که درباره‌ی تصدیق خدا مشکل دارند، در واقع در جهت تصور حضرت حق مشکل دارند و نداشتن تصویری صحیح از خداوند زبانی به بدهت تصدیق قضیه وارد نمی‌آورد.

درست است که عالم را مبدء‌ای است - همان‌طور که دارای غایتی است - تمامی اقرار و انکارها در جهت تصور ویژگی‌های حق می‌باشد. یکی می‌گوید حق چیست و دیگری می‌گوید چگونه است: کلی است یا جزئی و حقیقی است یا شخصی، و تمامی هست و نیست و انکار و اقرار خلاق به جهات کیفی و خصوصیات حضرت حق باز می‌گردد تا جایی که وقتی منکر وجود حق می‌گوید «خدا نیست»، این پرسش پیش می‌آید که چه چیز نیست؟ پاسخ می‌دهد:

«خدا» و هنگامی که پرسیده می‌شود: خدا چیست؟ هر کس سخنی می‌گوید و هر ذهن زبانی برای آن باز می‌کند که به جهات تصویری آن باز می‌گردد نه به جهت تصدیقی آن.

ممکن است انکارگرا تصویری از گزاره‌ی «خدا نیست» داشته باشد که نام آن را نفی و انکار و تصدیق می‌نهد؛ ولی هنگامی که از موضوع قضیه پرسیده می‌شود، به خصوصیاتی اشاره می‌کند که هیچ یک به هویت و فعلیت بسیط باز نمی‌گردد و جهات ترکیبی آن تصدیق را بازگو می‌کند.

بدهت تصدیق خداوند در قرآن کریم

با آن که بسیاری از اهل نظر؛ مانند: حکیمان، فلسفیان و کلامیان، سخن از اثبات وجود خدا سر می‌دهند و دم از دلیل و برهان آنی و لمی می‌زنند، قرآن کریم چنین روشی را بر نمی‌گزیند و از اثبات خداوند سخنی نمی‌گوید؛ زیرا امر

بدیهی نیازی به دلیل و اثبات ندارد و اثبات وجود خداوند دلیل بردار نیست.

در قرآن مجید براهین «اُنّی» وجود دارد که از اوصاف الهی فراوان یاد می‌کند و تمام آن‌ها برای وضوح تصور درست از آن جناب است نه بحث از اثبات ذات و اصل وجود. این خود شاه‌کار اندیشه‌ی قرآنی است که برتر از تمام روش‌های ذهنی می‌باشد.

اگر کسی تصور درستی از حق داشته باشد - همان‌طور که قرآن کریم در جهت ترسیم تصور صحیح از آن حضرت می‌باشد - مشکلی نسبت به ادراک حق باقی نمی‌ماند و اگر کافر چنین تصویری را بیابد، دست از انکار خداوند بر می‌دارد و این امر در صورتی است که ادراک درستی از آن داشته باشد.

بنابراین، باید در جهت تصور صحیح اوصاف الهی کوشا بود. سخن از نفی و اثبات در خور

ذهن سالم نیست و به خاطر همین است که در شریعت، دستور عبادت و معرفت و سلوک می‌رسد تا نفس آدمی در جهت ادراک صحیح آن جناب و قرب به آن مولا و وصول به حق نصیبی یابد.

اثبات وحدت خالق

برای اثبات یگانگی خالق جهان هستی، دو گونه برهان ائی و لمّی فلسفی آورده شده است. تقریر برهان ائی این مدعا چنین است: وحدت و یگانگی آفرینش و نظام هستی وحدت صانع را به دست می‌دهد. هم‌چنین نیازمندی غیر او به او دلیل بر یکتایی خالق است. صورت برهان لمّی وحدت خالق این گونه ارایه شده است که واجب الوجود و جوب فیضی دارد، ولی ممکنات در فیض خود و جوب ندارد و هستی فیض حق است.

وحدت عالم، دلیل وحدت خالق

وحدت عالم که به بیان فلسفی همان وحدت وجود ماسواست، وحدت خالق را ثابت می‌نماید؛ زیرا همه‌ی ماسوا از مادی تا مجرد و از عنصر تا عقل، همه وحدت دارند و چنین وحدتی، خالق واحد طلب می‌کند؛ چراکه عالم، تجلیات جمال حق است و مادی و مجرد و عناصر و عقول ندارد و سنگ مثانه (امری زاید) در عالم نیست و هستی واحد و ظلّ حق به وحدت ظلّی، و مثالی برای وحدت حقّی می‌باشد؛ چراکه ماسوا نطق واحد (جان واحد) است و انسان نیز جان این جان می‌باشد که دیگر تن و من به آن راه ندارد.

وحدت حسّی؛ دلیلی نارسا

وحدت حسّی عالم مادی توان اثبات وحدت خالق را ندارد؛ زیرا بر فرض درستی وحدت عالم حسّی و وحدت خالق آن، عوالم



مجرد و عقول، خالق دیگری را لازم دارد؛ پس نمی‌توان وحدت خالق را با این‌گونه وحدت اثبات نمود؛ چون همان‌گونه که گذشت، عوالم دیگری هست و شاید آن عوالم خالق دیگری طلب کند؛ گذشته از آن که وحدت عالم حسّی، کلامی باطل است؛ زیرا مبتنی بر مقدماتی باطل و نادرست می‌باشد که از جمله‌ی آن می‌توان به خلأ، خرق، التیام، عدم تقابل افلاک و لزوم کروی بودن اجسام اشاره نمود که همه یا دلیلی ندارد و یا بطلان آن آشکار است.

بی‌اساسی اراده‌ی افلاک

هم‌چنین اراده‌ی عقلانی افلاک که خود قابل اثبات نیست و دلیلی همراه ندارد، نمی‌تواند دلیل بر وحدت خالق باشد؛ زیرا تنها دلیلی که بر اراده‌ی افلاک اقامه می‌شود این است که حرکت افلاک طبعی نیست که در نتیجه، حرکت آن قسری نمی‌باشد و بنابراین لازم است حرکتی



ارادی داشته باشد و اراده‌ی آن ناشی از نیروی غضب نیست؛ زیرا قوه‌ی شهوت ندارد، بلکه اراده‌ی آن عقلانی است.

در نقد این دلیل می‌توان گفت: بر فرض که حرکت افلاک طبیعی نباشد؛ چرا ارادی باشد؟ گذشته از آن که طبیعی هم هست. اگر گفته شود: حرکت افلاک طبیعی است، باید افلاک از خود به سوی خود حرکت کنند، در حالی که حرکت افلاک وضعی است؛ پس حرکت افلاک نمی‌تواند طبیعی باشد، در پاسخ گوئیم: افلاک به سوی خود در حرکت است؛ شخصی که نوع آن در مدار واحد است؛ پس با این سخن نمی‌توان عقل و نفس عرضی برای افلاک که در ذات خود دارای کثرت است اثبات نمود و این امر، وحدت حسی را لازم ندارد؛ گذشته از آن که ممکن نیز نمی‌باشد.

ناگفته نماند که بطلان چنین مفاهیمی در

علوم طبیعی که از ناحیه‌ی فلاسفه یا متکلمان ارایه شده است، منافاتی با اتقان و استحکام دیگر مباحث فلسفی آنان ندارد.

نتیجه این که هستی، خود به وحدت وجود، انسانی کامل است و سنگ مثانه (موجود زاید) ندارد و اثبات وحدت خالق، نیازمند اثبات عقل، نفس و وحدت عرضی نیست، بلکه هستی، یک پارچه حیات و شور است.



عرفان و معرفت

عرفان حقیقی، وصول به حضرت حق است و فلسفه، نزدیکی به این معنا را دنبال می‌کند. فلسفه، شناخت وصفی دارد و عرفان، شناخت ذات را پی می‌گیرد. فلسفه از حق به گونه‌ای کلی سخن سر می‌دهد و عرفان، دیدار جمال حق و وصول به شخص حضرتش را در تیررس قرار می‌دهد؛ از این‌رو، هم‌چنان که منطق مقدمه‌ی فلسفه است، باید گفت فلسفه منطق عرفان است و از مبادی آن به شمار می‌آید و در مرتبه و اهمیت، عرفان در آگاهی و معرفت به مراتب جایگاهی بیش از فلسفه دارد.

عرفان نظری و عملی

عرفان دو چهره و روند اساسی دارد: نظری و عملی. عرفان نظری معرفت است و عرفان عملی، وصول عینی به یافته‌های حقیقی است؛ پس بدون عرفان نظری، عرفان عملی ممکن نیست؛ چنان‌که بدون رسیدن به پی‌آمدهای عملی، عرفان نظری مثبت ندارد و تنها ادعاست. همان‌طور که فلسفه و عرفان مانند دو بال برای پرواز است، معرفت و عمل نیز دو بال برای وصول به حضرت حق است.

کتاب‌های موجود در عرفان

عرفان نظری کتاب‌های بسیاری دارد؛ چنان‌که برای عرفان عملی نیز کتاب‌های فراوانی نوشته شده است. بیان عرفان عملی در کتاب‌ها به دو شیوه صورت پذیرفته است: یکی بیان خوب و بد کردار و دیگری شرح مسیر و بیان کلی حرکت در طول راه، که «منازل السائرین» از قسم دوم است.

در این زمینه، کتاب‌های مهم دیگری نیز وجود دارد؛ از جمله: «مقامات القلوب» ترمذی، «قوت القلوب» ابوطالب مکی، «التَّعَرَّفَ لمذهب أهل التَّصَوُّف» کلابادی و «رساله‌ی قشیریه» ی ابوالقاسم قشیری که البته، هیچ یک نظم و دقت «منازل السائرین» خواجه‌ی انصاری را ندارد.

سائرین جمع سائر است و به کسانی می‌گویند که در راه عرفان با معرفت حرکت می‌کنند تا به حق - که توحید است - برسند. «منازل» جمع «منزل» است که معنای آن در میان اهل معرفت ظرف حرکت است؛ چنان‌که «مقام» ظرف استقرار و تثبیت است و در بعضی کتاب‌ها تعبیر «مقامات» و در بعضی «منازل» آمده و صاحب الفتوحات المکیَّة، ابن عربی سه عنوان «منازل»، «منزلات» و «مقامات» را آورده است. جناب خواجه عبداللّه انصاری چون بر کاستی کتاب‌های یاد شده وقوف داشته،

خواسته است مشکل و نقایص آن را برطرف کند و از این رو «منازل السائرین» را ترتیب داده است. منازل السائرین شرح‌های بسیاری دارد و مشهورترین شارح آن عبدالرزاق کاشانی می‌باشد. وی چون مطالب این کتاب را بلند و والا دیده، همّت گماشته است که شرحی بر این کتاب بنگارد تا مطالب آن بیش‌تر قابل فهم شود.

خواجه انصاری و شارح کاشانی

ابواسماعیل عبدالله بن محمد انصاری، از نوادگان ابو ایوب انصاری است که در ۳۹۶ هـ ق زاده شده است. وی کتاب‌های مفید و مؤثری دارد که در این میان، منازل السائرین وی از دیرباز جایگاه ویژه‌ای نزد اهل معرفت داشته است.

شارح کتاب، «کمال الدین عبدالرزاق کاشانی» متوفای ۷۳۵ هـ ق است که جامع معقول و منقول و صاحب فضل و کمال بسیار بوده است. کاشانی، بزرگانی از اهل معرفت را

دیده است و تألیفات مفیدی دارد که از این شمار، شرح وی بر منازل، کتاب درسی اهل معرفت شده است.

این شرح، مطالب کتاب را تقریر و پیچیدگی‌های آن را تبیین نموده و عبارت‌ها را با زبان علمی دنبال کرده است. وی این شرح را در اواخر عمر نگاشته است.

باز اندیشی و نقد شرح منازل السائرین

نگارنده، سال‌های متمادی است که به تدریس کتاب «منازل السائرین» در حوزه‌ی علمیه‌ی قم اشتغال دارد و در درس خود تنها به تدریس و شرح کلمات خواجه و شارح بسنده ننموده، بلکه در این راستای سه امر کلی دنبال شده است:

نخست، شرح و بسط کلمات خواجه و شارح بیان گردیده و در واقع، متن کتاب تدریس شده است.

دوم، مطالب و داده‌های کتاب نقد و بررسی شده و عقاید آن تصحیح گردیده و مشکلات عرفانی یا کوتاهی‌ها و نارسایی‌هایی که در این کتاب رخ داده، برطرف شده است. در واقع، نگارنده یافته‌های خود را در قالب بیانات آن دو بزرگوار به شیوه‌ی اهل معرفت مطرح نموده است.

سوم، حقیقتی که در درس نیز اشاره‌ی فراوانی به آن رفته، این است که مطالب کتاب منازل السائرین، عرفان متوسطان و محبان است و عرفان محبوبان و اولیای کمال الهی مقام دیگری است که لسان این کتاب با آن فاصله‌ی بسیار دارد و گه‌گاه با کنایه و اشاره یا بیان تفاوت‌ها و صفات محبان و محبوبان، این فاصله‌ی ژرف و آن رمز و راز ناگفته بیان گردیده است تا شاید پیش‌زمینه‌ای برای گشایش نقاب از رخ آن حقیقت ناب در حوزه‌های علمی شود. برای نمونه، این کتاب از بدایات تا نهایات -

که توحید است - مطالب را در ده قسم و هر قسم را در ده باب و هر باب را در سه مرتبه قرار داده که به‌طور کلی سیصد مرتبه و صد باب و ده قسم می‌شود، ولی به عقیده‌ی نگارنده، همه‌ی راه در سه منزل خلاصه می‌شود: «ترک طمع از خود»، «ترک طمع از خلق» و در نهایت «ترک طمع از حق»؛ پس عرفان، خرابی غیر، و آبادی حق است که سالک، خراب از طمع و آباد از حق است و معرفت هنگامی حاصل می‌گردد که طمع از سالک برخیزد و از او رخت برکند.

اولیای حق و حضرات محبوبان، حول طمع نمی‌چرخند و دچار طمّاعی نمی‌گردند تا سیصد منزل دور شوند یا هفت شهر و هزار و یک مقام را بگذرانند؛ از این‌رو، کثرت ابواب کتاب و آغاز کردن از بدایات و این‌گونه وصول به توحید، از صفات متوسطان و محبان است و محبوبان چنین راه پرییچ و خم و چنان مشکلاتی ندارند.



نکته‌های گوناگون

عناصر اربعه

عناصر اربعه عبارت است از: آب، خاک، باد و آتش که در سابق بیش‌تر از این چهار عنصر مورد شناسایی حکیمان نبوده اما امروزه بیش‌تر از صد عنصر مورد شناسایی عمل قرار گرفته است و در زمینه‌ی شناسایی هرچه بیش‌تر این امر کوشش به عمل می‌آید.

موالید ثلاث

موالید ثلاث عبارت است از: معدن، نبات و حیوان که زیربنای حیات ناسوتی است.

آبای سبعة

در قدیم آبا را عبارت از افلاک نه‌گانه می‌دانستند و فیلسوفان افلاک را از نظر تأثیراتی که در عالم عناصر و تکوین موالید دارند آبا می‌نامیدند، ولی چون عده‌ای از فیلسوفان فلک الافلاک و فلک ثوابت را از جمله‌ی آبانمی‌دانستند از این رو قایل به آبای سبعة می‌شدند.

روح مجسم

روح مجسم، بیانی برای لطافت شعری است؛ اگرچه متکلمان روح را هم چون طبیعت‌گرایان مادی می‌دانند؛ آگاهی از حقیقت و کنه روح، صفای باطن و قرب ربوبی می‌خواهد؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید:

«قل الروح من أمر ربی».

شیخ الرئیس گوید: مراد از روان، نفس ناطقه‌ی آدمی، و مراد از جان، روح حیوانی است. اگرچه چنین تقسیم و نام‌گذاری می‌تواند کامل نباشد و مراد از روان، نفس ناطقه نباشد

همان‌گونه که مراد از جان، روح حیوانی نیست. شیخ اشراق گوید: «ان الروح العلوی السماوی من عالم الأمر و الروح الحيوانی البشری من عالم الخلق و هو محل الروح العلوی و مورده، و أمّا الروح الحيوانی جسمانی لطیف حامل لقوة الحسن و الحركة، و هذا الروح لسائر الحيوانات» که به خلاصه باید گفت: روح سماوی به معنای روح آسمان وجود ندارد و سماوات، جسمانی است و روح مجرد، کلی یا جزئی ندارد؛ اگرچه ممکن است موجودی مجرد تعلق سماوی داشته باشد و روح حیوانی نیز جسمانی نیست.

ناسوت

ناسوت شامل عالم طبیعت، اجسام، جسمانیات و زمان و تمام خصوصیات مادی می‌شود که به جهات گوناگون بر عالم ماده اطلاق می‌گردد.

لاهورت به معنای عالم امر و عالم غیب است که همان عالم ماورای طبیعت می باشد که البته، عالم غیب اعم از لاهوت است و لاهوت یکی از عوالم غیب می باشد.

لاهورتی و لاهوتیان، موجودات مجرد، عاقل و نوری هستند که منسوب به عالم غیب و امر می باشند.

علت غایی

علت غایی به معنای نهایت آرزو و توان فاعل است که فاعل به خاطر آن، اقدام بر انجام هر فعلی می کند و علم به غایت، خود علت فاعلی است؛ همان طور که گفته می شود: «ان العلة الغائية هي العلة الفاعلية بحقيقتها».

اجرام

اجرام، جمع جرم است که به معنای موجودات و کاینات سماوی و فضایی می باشد؛ مانند: افلاک، ستارگان و تمامی مواد نظام کیوانی که این نام را داراست.

دیو موجودی توهمی است که او را به صورت انسانی بلند قامت، تنومند، زشت و هولناک توهم کنند که بر سرش دو شاخ گاو و دارای دم است. جمع آن دیوان است و دیوان را از نسل شیطان می پندارند و دیوان اسم خاص شیطان و ابلیس نیز می باشد. ابلیس و شیطان اگرچه به حقیقت وصفی موجود است، دیو و غول توهمی بیش نیست و حقیقت خارجی ندارد.

حاکمان حقیقی

«الملوک حکام علی الناس و العلماء حکام علیهم»؛ پادشاهان، حاکمان مردم، و عالمان حقیقی حاکمان بر سردمداران هستند.

خواب خدا

منقول است که امت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به ایشان گفتند: خدا خواب دارد یا نه؛ خطاب

رسید یا موسی، ظرفی را آب بنما و بر دست بگیر. حضرت موسی ظرف آب به دست گرفت، خواب بر او غالب شد و ظرف آب به زمین افتاد و شکست و بر همگان روشن شد که جز خدا هر موجودی حتی پیامبران درگیر خواب می باشند و اگر حق را خواب درگیرد، عالم را فساد برآید و بر هم ریزد.

مذاهب چهارگانه

مقصود از مذاهب چهارگانه، مذهب مالکی، حنبلی، شافعی و حنفی است که با مذهب جعفری و شیعه‌ی اثنی عشری، پنج مذهب عمومی و رایج امت اسلامی می باشد.

قبض روح

روح آدمی مورد قبول همه می باشد و بنا به عقیده‌ی شیعه، هر انسانی را ملک الموت که عزرائیل نام دارد، قبض روح می نماید. قبض روح حیوانات نیز مانند روح آدمی است و ایادی

عزرائیل آن را قبض روح می نمایند و تمامی ارواح در زمان قبض، تحت اقتدار حضرت عزرائیل و قوای تحت امر او می باشند.

معجایی از حروف سوره‌ی حمد

۲۰ ۱۸ ۱۶ ۱۴ ۱۲ ۱۰ ۸ ۶ ۴ ۲
ذغصطکصسهعبت حو د ل ق ی ا ر ن م
 ۲۱ ۱۹ ۱۷ ۱۵ ۱۳ ۱۱ ۹ ۷ ۵ ۳ ۱

- ۱ صیت علمت لذت سمع شگرف ذو کرم
- ۲ پس غنی صنت خویش و قسیم بی قسم
- ۴ حاکم سر طواف و حافظ رکن و حرم
- ۶ ای علیم و ضامن و ای قادر نون و قلم
- ۸ قلب آهی را نما بر دین حق ثابت قدم

اگر شخصی یک حرف از حروف سوره‌ی حمد را از بای «بسم الله» تا نون «والضالین» در نظر بگیرد، شخص دیگری می‌تواند با اشعار فوق حرف انتخاب شده توسط شخص نخست را به دست آورد. برای نمونه، اگر شخص اول حرف نون را در نظر گیرد، باید با توجه به اشعار



فوق، به وی گفت در مصرع شماره‌ی دو، چهار و شش و هشت حرف مورد نظر وی موجود است، آن‌گاه شخص دوم با جمع کردن شماره‌های کنار بیت‌ها و در جای جمع شماره‌ها به رمز حروف، حرف مورد نظر اولی را می‌یابد. در این مثال، کنار بیت‌ها، شماره‌ی دو، چهار، شش و هشت است که جمع آن به بیست می‌رسد و جدول حروف بالا «ن» را شماره‌ی ۲۰ آورده است.

معمایی از حروف سوره توحید

۱۴	۱۲	۱۰	۸	۶	۴	۲
ری	با	ص	س	ق	م	ه
۱۵	۱۳	۱۱	۹	۷	۵	۳
۱	۳	۵	۷	۹	۱۱	۱۳

۱ ای فلاح و ای سلام و ای عظیم
 ۲ وی قدیر و وی کریم و وی حکیم
 ۴ خود دل آهی تو ای رب و دود
 ۸ ثابت آرش بر صراط مستقیم

اگر شخصی یک حرف از حروف سوره‌ی اخلاص را از بای «بسم الله» تا دال «أحد» در نظر گیرد و به اشعار فوق نگاه کند و به شخص دوم بگوید که در کدام بیت، حرف مورد نظر وی وجود دارد، شخص دوم می‌تواند با جمع کردن شماره‌های کنار بیت‌هایی که شخص اول به آن اشاره کرده است و سپس با مراجعه به حروف



بالای اشعار، حرف مورد نظر شخص اول را به دست آورد.

مثلاً شخصی صاد صمد را در نظر می‌گیرد و به اشعار نگاه می‌کند، در مصرع شماره‌ی هشت صاد یافت می‌شود وقتی به شخص دوم می‌گوید، شخص دوم شماره‌ی هشت را به رمزی که در ذهن یا دست خود نگه داشته است ارجاع می‌دهد و صاد را می‌یابد.

