

بررسی تفسیر سوره توحید حضرت نقطه اولی

ایمان مطلق آرانی

تفسیر پیش‌روی خواننده، یکی از ژرف‌ترین و رازآمیزترین نوشتارهای حضرت نقطهٔ اولی، سید علی محمد باب، در شرح سورهٔ توحید (اخلاص) است؛ متنی که نه صرفاً تفسیری لفظی از آیات، بلکه تلاشی است در راه گشودن افق‌هایی از معرفت وجودی، و تأویلی از حقیقت مطلق. این نوشتار نه تنها بخشی از سنت تفسیر شیعی و تأویلات باطنی در جهان اسلام را بازتاب می‌دهد، بلکه در عین حال برآمده از مشربی است که در آن زبان دین، هستی‌شناسی، و رازهای الهی در قالبی سمبولیک، عددی، و انفسی بیان می‌شود.

متن تفسیر سوره توحید در این نسخه، آکنده از استعارات وجودی، اشارات عددی، و سیر مراتب هستی است که هم‌زمان در سنت عرفانی ابن‌عربی، حکمت اشراقی سهروردی، و تأویلات امامیه، و نیز در باطن‌گرایی خاص حضرت باب، ریشه دارد. در این تفسیر، سورهٔ توحید به مثابهٔ جوهری قدسی و کیهانی دیده می‌شود که نه تنها «روح قرآن»، بلکه منشأ و مقصد همهٔ ظهورات الهی تلقی شده است. ساختار متن نشان می‌دهد که حضرت باب، با بهره‌گیری از اصطلاحات کلامی، عرفانی، و فلسفی، تلاش دارد تا «توحید» را از سطح نظری به ساحت شهودی و وجودی منتقل کند؛ توحیدی که در آن، «ظهور»، «بطون»، «کلمه»، و «نقطه» هر یک مراتب و اشاراتی به حقیقت الهی‌اند که با تأویلی رمزی و لاهوتی بیان می‌شوند.

تأویلهایی چون «هُوَ» به مثابه اسم اعظم، یا تمثیل سورهٔ توحید با کعبه و مقام نقطه، و نیز تقسیمات هفت‌گانه در مراتب توحید و ساحت وجود، آشکارا نشان‌دهندهٔ پیوندی عمیق با سنت باطنی شیعی، به‌ویژه آموزه‌های امامیه، است. اما این تفسیر از منظر روش‌شناختی، در چارچوبی خاص از هرمنوتیک قدسی قرار دارد؛ گونه‌ای از تفسیر که در آن، معنا نه از رهگذر تحلیل واژگان، بلکه از طریق ورود در شبکه‌ای از مفاهیم سلوکی، وجودی، و نوری به‌دست می‌آید. این تفسیر، بی‌آن که گرفتار دستگاه منطق صوری گردد، با زبان وجود و حضور سخن می‌گوید و تلاشی است برای رساندن مخاطب به ساحت شهود وحدت محض.

در این کتابچه، نه صرفاً یک نوشتار عرفانی، که ساختاری متافیزیکی از هستی عرضه شده که در آن هر حرف و کلمه، دالی است بر مراتبی از تجلیات حق. از همین رو، این متن را می‌توان نمونه‌ای تمام‌عیار از «گفتمان توحیدی» در سنت شیعی-بابی دانست که در آن خدا نه به‌مثابه مفهومی انتزاعی، بلکه به‌مثابه حقیقتی حاضر و ظهور یافته، در آینهٔ الفاظ و مقامات انسانی به نظاره نشست است.

امید است این نسخهٔ تفسیر، با ویرایش و ترجمه‌ای تطبیقی، و توضیحاتی که در انتهی نویسنده این سطور به آن افزوده است بتواند راهی بگشاید برای فهم ژرفای سوره توحید از منظر حضرت باب، و فرصتی برای تأمل دوباره در پیوندهای میان الهیات، عرفان، و منطق قدسی فراهم آورد.

ایمان مطلق آرانی

بهار ۱۴۰۴ / ۲۰۲۵

تفسیر سوره توحید

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي يُنَزِّلُ الْأَمْرَ فِي الْكِتَابِ عَلَى قَدَرٍ غَيْرِ مَغْدُودٍ، فَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَيَسْتَحِقُّهُ، مِنْ دُونِ أَنْ يَقْدِرَ أَحَدٌ أَنْ يَعْرِفَ كَيْفَ هُوَ، إِلَّا هُوَ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ، وَأَشْهَدُ لِمُحَمَّدٍ وَآلِ اللَّهِ بِمَا شَاءَ اللَّهُ وَقَدَّرَ لَهُمْ، إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْوَدُودُ.

سپاس خدای را که امر را در کتاب به اندازه‌ای نازل می‌کند که شمارش‌پذیر نیست. پس گواهی می‌دهم که معبودی جز خداوند نیست، آنگونه که او شایسته‌ی آن است و سزاوار، بی‌آن که هیچ‌کس توان درک چگونگی او را داشته باشد؛ منزّه و والاتر است او از آنچه وصف می‌کنند. و گواهی می‌دهم برای محمد و آل خدا آنچه را که خدا خواسته و برای ایشان مقدر فرموده است؛ همانا اوست شکست‌ناپذیرِ مهرورز.

وَبَعْدُ، فَقَدْ قَرَأْتُ كِتَابَكَ، وَأَطْلَعْتُ بِحُسْنِ دُعَائِكَ، وَإِنَّ الْأَنْ أَجَبْتُكَ فِيمَا سَأَلْتَ مِنْ تَفْسِيرِ سُورَةِ التَّوْحِيدِ، فَأَعْرِفَ حَقَّ مَا نَزَّلَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ سَحَائِبِ الْفَضْلِ فِي تَوْحِيدِهِ، فَإِنَّ اللَّهَ قَالَ وَقَوْلُهُ الْحَقُّ: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»

و اما بعد، نامه‌ات را خواندم و با لطف دعای نیکویت آگاه شدم، و هم‌اکنون پاسخت را دادم درباره آنچه از تفسیر سوره توحید درخواست کرده بودی. پس حق آنچه را که خداوند از ابرهای فضل خویش در توحیدش بر تو فرو فرستاده بشناس، چرا که خداوند فرموده است - و سخن او حق است - : «و خدا را آن گونه که شایسته‌ست، نشناختند.»

فَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ السُّورَةَ رُوحُ الْقُرْآنِ، وَالْعِلَّةُ الْغَائِيَّةُ فِي نُزُولِ الْبَيَانِ، وَعَلَيْهَا تَدُورُ أَلْعَلُّ الْكَلِمَةُ مِنْ كُلِّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ اسْمٌ شَيْءٌ.

پس بدان که این سوره، روح قرآن است؛ و علت غایی در نزول بیان. و بر محور آن می‌گردند علل کلیه‌ی هر چیزی که بر آن نامی نهاده شده است.

فَأَسْتَعِدَّ لِلِقَاءِ رَبِّكَ، فَإِنَّ الْأَجَلَ قَرِيبٌ قَرِيبٌ، وَإِنَّ تَجَلِّيَاتِ أَيَّامِ الظُّهُورِ أَسْرَعُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ.

پس برای لقای پروردگارت آماده باش، که اجل بسیار نزدیک است، و تجلیات ایام ظهور، از هر چیزی سریع‌تر است.

وَإِنَّ اللَّهَ مَا أَرَادَ مِنْ إِظْهَارِ التَّوْحِيدِ إِلَّا كَلِمَةَ التَّسْبِيحِ، وَلَا مِنْهَا إِلَّا كَلِمَةُ التَّحْمِيدِ، وَلَا مِنْهَا إِلَّا كَلِمَةُ التَّهْلِيلِ، وَلَا مِنْهَا إِلَّا كَلِمَةُ التَّكْبِيرِ.

و خداوند از اظهار توحید، چیزی جز «کلمه‌ی تسبیح» نخواست؛ و از تسبیح، جز «کلمه‌ی تحمید»؛ و از تحمید، جز «کلمه‌ی تهلیل»؛ و از تهلیل، جز «کلمه‌ی تکبیر»؛

لَأَنَّ تَوْحِيدَ الْأَدَاتِ، عَلَى مَا تَحَقَّقَ فِي مَبَادِي الْأَمْرِ وَمُنْتَهَاهُ، لَا يُمْكِنُ لِأَحَدٍ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ، وَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَقُولَ: إِنِّي لَأَسْتَطِيعُ بِذَلِكَ، لِأَنَّ قَوْلَهُ إِفْكَ مَحْضٌ وَكَذِبٌ صَرَفٌ، وَلَا يَجْرِي إِلَّا فِي رُتْبَتِهِ.

زیرا توحید ذات، آن گونه که در آغاز و انجام امر محقق شده، برای هیچ‌یک از موجودات ممکن نیست و هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید: «من قادر به ادراک آنم»، چرا که این سخن، دروغ محض و افترای صرف است و از رتبه‌ی خودش تجاوز نمی‌کند.

لَأَنَّ كَيْنُونِيَّةَ الْأَدَاتِ الْبَحْتِ هِيَ كَيْنُونِيَّةُ سَادَجِيَّةِ أَرْلِيَّةِ، الَّتِي هِيَ بِذَاتِهَا مُقَطَّعَةٌ لِكُلِّ عَنْ ذِكْرِ الْعِزِّفَانِ.

زیرا کینونت ذات بحت، همان کینونتی است ساده و ازلی، که به ذات خود، همه چیز را از ذکر عرفان منقطع می‌سازد.

وَأَنَّ إِنِّيَّةَ طَلْعَةِ حَضْرَةِ الْأَذَاتِ كَافُورِيَّةً أَبَدِيَّةً، الَّتِي هِيَ بِنَفْسَانِيَّتِهَا مُفَرَّقَةٌ لِلْمُمَكِّنَاتِ عَنْ مَقَامِ الْبَيَانِ.

و هستی طلعتِ حضرت ذات، کافوری و ابدی است، که با نفسانیت خود، ممکنات را از مقام بیان جدا می‌سازد.

وَمَنْ قَالَ: "هُوَ هُوَ"، فَقَدْ بَلَغَ إِلَى حَظِّ الْإِمْكَانِ فِي ظُهُورِ الْإِبْدَاعِ.

و هرکه گفت: «هو هو»، به مرتبه‌ی امکان در ظهور ابداع رسیده است؛

وَمَنْ قَالَ: "إِنَّهُ هُوَ أَنْتَ"، فَقَدْ عَرَفَ مَوَاقِعَ الْأَمْرِ فِي ظُهُورَاتِ الْأَعْيَانِ.

و هر که گفت: «او تویی»، مقامات امر را در ظهورات عینی شناخته است.

فَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ.

پس منزّه است پروردگارت، پروردگار عزت، از آنچه توصیف می‌کنند.

فَاعْلَمْ أَنَّ ذَاتَ الْأَزَلِّ ظُهُورُهُ كَانَ فِي عَيْنِ بَطُونِهِ، وَبَطُونُهُ كَانَ عَيْنَ ظُهُورِهِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ كَانَ وَلَمْ يَكْ شَيْءٌ سِوَاهُ.

پس بدان که ذات ازل، ظهورش همان عین بطونش است، و بطونش عین ظهورش؛ و او همواره بوده است و چیزی جز او نبوده است.

وَأَنَّ الْأَنَّ لَيَكُونُ بِمِثْلِ مَا كَانَ، وَلَا يَكُونُ شَيْءٌ مَعَهُ.

و اکنون نیز چنان است که پیش‌تر بود، و چیزی با او نیست.

وَلَقَدْ وُصِفَ بِأَسْمَاءٍ قُدْرَتِهِ إِلَى نَفْسِهِ بِشَرَافَتِهَا، وَاحْتِيَاجِ الْكُلِّ إِلَيْهَا.

و او خود را با اسماء قدرتش توصیف کرده، به شرافت آن‌ها و نیاز همه موجودات به آن‌ها.

وَأَنَّ مَثَلَ سُورَةِ التَّوْحِيدِ كَمَثَلِ الْكَعْبَةِ، الَّتِي هِيَ بَيْتُ اللَّهِ - جَلَّ وَعَزَّ - فِي عَالَمِ الْإِنْسَاءِ.

و همانا مثل سوره توحید، مانند کعبه است، که خانه خداست - جلّ و عزّ - در عالم آفرینش.

«مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ، فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ، ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ»

«در آفرینش خدای رحمان، هیچ‌گونه اختلافی نمی‌بینی؛ پس بار دیگر بنگر، آیا خلی می‌بینی؟ سپس بازنگر.»

ذَلِكَ حُكْمُ اللَّهِ فِي مَقَامِ الْبَيَانِ، حَيْثُ قَدْ عَرَفَهُ رِجَالُ الْأَعْرَافِ بِنُورِ الْإِلْيَاقَانِ، فَإِذَا تَشَعُّشَعَتْ بِتَشَعُّشِ لَمَعَانِ بُرُوقِ تِلْكَ الْكَلِمَاتِ، فَاعْلَمْ أَنَّ التَّوْحِيدَ كَانَ ظَاهِرُهُ نَفْسٌ بَاطِنُهُ، وَبَاطِنُهُ نَفْسٌ ظَاهِرُهُ، وَلَيْسَ لَهُ جِهَةٌ دُونَ الدَّلَالَةِ عَلَى التَّوْحِيدِ وَالْحِكَايَةِ عَنِ التَّفْرِيدِ.

این است حکم خدا در مقام بیان، جایی که مردان اعراف (اصحاب مراتب واسط و عارفان بلندمرتبه) او را به نور یقین شناخته‌اند. پس زمانی که برق آن کلمات، درخشیدن آغاز کند، بدان که توحید، ظاهرش همان باطن آن است، و باطنش نیز همان ظاهر آن؛ و برای آن جهت نیست جز دلالت بر توحید و حکایت از تفرید (یگانگی ناب).

وَأَنْتَ تَرَى هَذِهِ السُّورَةَ بِمِثْلِ كَلِمَةِ التَّوْحِيدِ؛ فَإِنْ تَرَى شَأْنًا فِيهَا لَكَ بِكَ، فَقَدْ خَرَجْتَ عَنْ حُكْمِ التَّوْحِيدِ، وَاخْتَجَبَتْ عَنْ آيَةِ التَّفْرِيدِ.

و تو این سوره را همچون کلمه‌ی توحید می‌بینی؛ اما اگر در آن شأنی برای خودت به خودت دیدی، آنگاه از حکم توحید بیرون رفته‌ای و از آیه‌ی تفرید محجوب گشته‌ای.

وَإِنَّ فِي ذَلِكَ لَمَقَامٍ، كُلُّ حُرُوفٍ هَذِهِ السُّورَةِ حَرْفُ الْهَاءِ، وَكُلٌّ مَعَانِيهَا مَعْنَى الْأَلِفِ، الظَّاهِرُ فِي الْمَقَامَاتِ الْخَمْسَةِ.

و در آن مقام، همه‌ی حروف این سوره، «حرف هاء» است؛ و همه‌ی معانی‌اش، «معنای الف» است که در مقام‌های پنج‌گانه ظهور یافته است.

وَلَكِنْ لَا يَخْطُرُ بِبَالِكَ أَنَّ ذَلِكَ حُكْمٌ عَلَى غَيْرِ حُسْنِ الظَّاهِرِ، وَلَمْ يَتَصَوَّرْهُ إِلَّا ذَرَاكَ، لِأَنَّ حَرْفَ الْوَاوِ غَيْرُ الْهَاءِ، وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي بَوَاقِي الْحُرُوفِ.

ولی در ذهنت خطور نکند که این حکم، بر چیزی جز زیبایی ظاهر جاری شده باشد، زیرا عقل آن را درک نمی‌کند؛ چرا که حرف واو غیر از هاء است، و همین حکم نیز در مورد باقی حروف جاری است.

لَا، وَعُمْرُكَ، لَوْ تَكُونُ عَيْنُكَ عَيْنَ الْحَدِيدَةِ الْمُحْمَاةِ، لَتَرَى فِي الظَّاهِرِ مِثْلَ حُكْمِ الْبَاطِنِ، بِمِثْلِ مَا قَالَ عَلِيٌّ فِي خُطْبَةٍ التَّنْظِيحِيَّةِ: "رَأَيْتُ اللَّهَ وَالْفِرْدَوْسَ رَأْيَ الْعَيْنِ."

نه، به جان تو! اگر چشمانت همچون آهن گداخته شود، در ظاهر نیز همان حکم باطن را خواهی دید، آن‌گونه که علی(ع) در خطبه‌ی طنطجیه فرمود: «خدا را و بهشت را به چشم دیدم».

وَقَالَ سَيِّدُ الشُّهَدَاءِ - رُوحِي وَمَنْ فِي مَلَكُوتِ الْأَمْرِ وَالْخَلْقِ فِدَاهُ -: "الْغَيْرُكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ."

و سید الشهداء (حسین بن علی - فدایش باد جان من و هر آن‌که در ملکوت امر و خلق است) فرمود: «آیا جز تو ظهوری دارد که از تو نیست، تا آنکه تو مظهر آن باشی؟»

وَقَالَ الْإِمَامُ: "وَلَا يُرَى نُورٌ إِلَّا نُورُهُ، وَلَا يُسْمَعُ صَوْتُ إِلَّا صَوْتُهُ."

و امام (صادق علیه‌السلام یا باقر) فرمود: «هیچ نوری جز نور او دیده نمی‌شود، و هیچ صدایی جز صدای او شنیده نمی‌گردد.»

وَإِنَّ ذَلِكَ حُكْمُ الظَّاهِرِ الَّذِي هُوَ نَفْسُ الْبَاطِنِ، وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا رِبْطٌ وَلَا شَيْءٌ غَيْرُهُ. فَإِذَا عَرَفْتَ مَا أَشْرَقْنَاكَ مِنْ نُورِ صَبِيحِ الْأَزَلِ الْأَوَّلِ عَلَى مَطْلَعِ حَقِيقَتِكَ وَسِرِّ فَوَادِكَ وَهَيْكَلِ أَحَدِيَّتِكَ الْمُتَجَلِّيَةِ لَكَ بِكَ فِي سِرِّ كَيْنُونِيَّتِكَ، فَاعْلَمْ أَنَّ لِلتَّوْحِيدِ ظُهُورَاتٍ سَبْعَةً، الَّتِي لَا تَدُلُّ فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا عَلَيْهِ.

و همانا این، حکم ظاهر است که همان نفس باطن است، و میان آن دو پیوندی نیست و هیچ چیز جز آن وجود ندارد. پس آنگاه که دانستی آنچه را که از نور سپیده‌دم نخستین ازل بر طلوع‌گاه حقیقت و راز دل تو و پیکر یکتاپایات، که برایت به واسطه‌ی خودت در راز هستی‌ات جلوه‌گر شده، افاضه کردیم، بدان که برای توحید، هفت ظهور است که در حقیقت جز بر او (خداوند) دلالت ندارند.

فَالأُولَى: رَتَبَةُ النُّقْطَةِ، مَقَامُ مُحَمَّدٍ؛

نخستین: مرتبه‌ی نقطه، مقام محمد؛

ثُمَّ: أَلْفُ الْغَيْبِيَّةِ، مَقَامُ عَلِيٍّ؛

سپس الفِ غیبی، مقامِ علی
ثم: أَلْفُ اللَّيْنِيَّةِ، مقامُ الحسن؛

سپس الفِ نرم، مقامِ حسن؛
ثم: أَلْفُ غَيْرِ الْمَعْطُوفَةِ، مقامُ الحسين؛

سپس الفِ غیرِ معطوف، مقامِ حسین؛
ثم: أَلْفُ الْمَعْطُوفَةِ، مقامُ الْحِجَّةِ؛

سپس الفِ معطوف، مقامِ حجت (امام زمان)؛
ثم: مقامُ الحروف، الأئمة؛

سپس مقامِ حروف، مقامِ امامان؛
ثم: مقامُ الكلمة، مقامُ فاطمة.

سپس مقامِ کلمه، مقامِ فاطمه.

ولهذه السبعةِ ظهوراتٌ في مقام [التجلي]: الذات، والصفات، والأفعال، والعبادة؛ التي يحصلُ من الكلمةِ مقاماتٌ معدودةٌ ثمانية وعشرون، عدَّة حروفِ الكونيةِ، التي بها تقومُ كلُّ الوجودِ من الغيبِ والشُّهود.

و برای این هفت مرتبه، ظهوراتی است در مقام تجلی: ذات، صفات، افعال و عبادت؛ که از «کلمه»، مقاماتِ شمارش‌شده‌ی بیست‌وهشت‌گانه‌ای پدید می‌آید، که برابر است با تعدادِ حروفِ آفرینش، که همه‌ی هستی – چه در غیب و چه در شهود – بدان‌ها استوار است.

وليس لأحدٍ نصيبٌ فيها بمثل ما قدَّرَ اللهُ لهم، إِنَّهُ هو العزيزُ المتعال.

و هیچ‌کس بهره‌ای از آن‌ها ندارد، مگر به همان اندازه‌ای که خداوند برای ایشان مقدر فرموده است؛ بی‌تردید اوست عزیز بلندمرتبه.

فإذا عرفتَ هذه الأحكامَ السبعة، فأيقنْ أنَّ توحيدَ سائرِ الموجوداتِ شَبَحٌ كَظَلٍّ فيءٍ بالنسبةِ إلى ظهورِ مقامِ الكلمةِ في مقامِ الشَّيْح، لا غيره. وإنَّ له مراتبَ ما لا نهايةَ لها بها، التي لا يُحصيها أحدٌ إلا اللهُ، حيثُ قال أحدُ أولي الألباب [عليهم السلام]: "الطَّرْقُ إلى الله بعدد أنفاس الخلائق."

پس چون این احکامِ هفت‌گانه را شناختی، یقین کن که توحیدِ دیگر موجودات، سایه‌ای است چون سایه‌ی فیء (بازتاب نور) در برابرِ ظهورِ مقامِ «کلمه» در مقامِ شَیْح؛ نه بیشتر.

و برای آن مراتبی است بی‌نهایت، که هیچ‌کس جز خدا آن را نمی‌تواند شمارش کند؛ چنان‌که یکی از صاحبان خرد [علیهم‌السلام] گفته است: «راه‌ها به سوی خدا به تعداد نفس‌های خلائق است.»

وَلَكِنْ يَخْوِبُهَا مَقَامَاتٌ مَّعْدُودَةٌ،

اما آن را (یعنی ظهوراتِ توحید را) مقاماتی معدود (شمرده‌شده) در بر می‌گیرد.
فَمِنْهَا رُتْبَةُ النَّبِيِّينَ وَالْوَصِيِّينَ، وَإِنَّهُمْ وَاقِفُونَ فِي مَقَامِ ظُهُورِ الْكَلِمَةِ فِي مَقَامِ النُّقْطَةِ،

از جمله: مرتبه‌ی پیامبران و اوصیاء که ایشان در مقامِ ظهورِ کلمه در مقامِ نقطه ایستاده‌اند،
ثُمَّ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ الْإِنْسِ، وَإِنَّهُمْ وَاقِفُونَ فِي مَقَامِ أَلْفِ الْغَيْبِيَّةِ الْمُتَشَعِّشَةِ عَنِ الْكَلِمَةِ،

سپس مؤمنان از انسان‌ها که در مقام الف غیبیه که از کلمه تشعشع یافته، ایستاده‌اند،
ثُمَّ الْمَلَائِكَةُ، وَإِنَّهُمْ وَقِفُونَ فِي مَقَامِ تَوْحِيدِ أَلِفِ اللَّيْنِيَّةِ،

سپس فرشتگان که در مقام توحید الف لینه ایستاده‌اند،
ثُمَّ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ الْجِنِّ، وَإِنَّهُمْ وَقِفُونَ فِي مَقَامِ أَلِفِ غَيْرِ الْمَعْطُوفَةِ،

سپس مؤمنان از جنّ که در مقام الف غیر معطوفه ایستاده‌اند،
ثُمَّ الْحَيَوَانَاتِ الطَّيِّبَةِ الْمُؤْمِنَةِ، فَإِنَّهُمْ وَقِفُونَ فِي مَقَامِ أَلِفِ الْمَعْطُوفَةِ،

سپس حیوانات مؤمن و پاک که در مقام الف معطوفه ایستاده‌اند،
ثُمَّ النَّبَاتَاتِ، فَإِنَّهَا وَقِفَتْ عَلَى مَقَامِ الْحُرُوفِ،

سپس نباتات که در مقام حروف ایستاده‌اند،
ثُمَّ الْجَمَادَاتِ، فَإِنَّهَا حَاكِئَةٌ عَنْ مَقَامِ الْكَلِمَةِ.

و سپس جمادات که حکایت گر مقام کلمه‌اند.

وَلِكُلِّ مَرْتَبَةٍ مِنْ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ، بَيْنَ أَهْلِهَا تَجْرِي السَّلْسِلَةُ الْعَرْضِيَّةُ،

و برای هر یک از این مراتب، در میان اهل آن، زنجیره‌ی عرضی جاری است،
وَحَقُّ الشَّبَحِيَّةِ بِالنَّسَبَةِ إِلَى طَلْعَةِ الدَّائِيَّةِ، وَعَدَمُ الرِّبْطِ بَيْنَ رُتَبَةِ الْأَثَرِيَّةِ مَعَ الرُّتَبَةِ الَّتِي فَوْقَهَا.

و حق شَبَحِیَّت (سایه‌گونگی) در برابر ظلعتِ ذاتیه (نمود ذات)، و نبود پیوند بین مرتبه‌ی اثریه و مرتبه‌ی بالاتر از آن، برقرار است.

وَلَوْ أَرَدْتُ أَنْ أَكْشِفَ الْفِنَاعَ عَنْ صُورَةِ هَذِهِ الْمَسَائِلِ، لَيَخْرُجَ عَنِ التَّوْحِيدِ قَوْمٌ، وَيَدْخُلَ فِي التَّوْحِيدِ قَوْمٌ آخَرُونَ.

و اگر می‌خواستم پرده از چهره‌ی این مسائل بردارم، گروهی از توحید بیرون می‌رفتند و گروهی دیگر به توحید درمی‌آمدند،
وَلَكِنْ مَا أَرَادَ اللَّهُ بِذَلِكَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، لِأَنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِمَا السَّلَام) قَالَ:

اما خداوند در آن روز چنین نخواست، زیرا علی بن حسین (علیهما السلام) فرمود:

«إِنِّي لَأَكْتُمُ مِنْ عِلْمِي جَوَاهِرَهُ

من گوهرهای دانشم را پنهان می‌کنم
كَيْ لَا يَرَى الْعِلْمَ ذُو جَهْلٍ فَيَفْتِنَنَا

تا نادان، دانش را نبیند و فتنه‌انگیز نشود.

وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي هَذَا أَبُو الْحَسَنِ إِلَى الْحُسَيْنِ أَوْصَى قَبْلَهُ الْحَسَنُ

پیش از من، ابوالحسن (امام حسن) به حسین وصیت کرد.

وَرَبَّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُوحُ بِهِ

و چه بسیار گوهر دانشی که اگر آن را آشکار کنم،

لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مِمَّنْ يَغْبُدُ الْوَثْنَ

مردم خواهند گفت: «تو از بت‌پرستانی!»

وَلَا سَتَحَلَ رِجَالُ مُسْلِمُونَ دَمِي
و مردانی مسلمان خونم را حلال خواهند شمرد،
يَرَوْنَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حَسَنًا»
در حالی که زشت‌ترین کارهای خود را نیکو می‌پندارند.

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: «لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ»،

پیامبر خدا (ص) فرمودند: «اگر ابوذری دانست که در دل سلمان چه می‌گذرد، او را می‌کشت»
وَلَكِنْ عَلَى الْكُلِّ فَرَضَ الْعِلْمُ بِهِ، مِنْ إِشَارَاتِنَا الَّتِي دَالَّةٌ بِالْبَيَانِ، وَنَاطِقَةٌ بِأَعْلَى دَلَائِلِ الْإِمْكَانِ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ حَلٌّ كَشَفِ الْقِنَاعِ
عَنْ هَيَاكِلِ الْإِيمَانِ.

اما بر همه واجب است که آنچه را ما به اشارت‌هایی که با روشنی سخن می‌گویند و با عالی‌ترین دلایل ممکنه دلالت دارند،
بدان اشاره کردیم، بیاموزند. و هیچ‌کس را روا نیست که پرده از چهره‌ی هیکل‌های ایمان بردارد.

وَأَنَّ فِي هَذِهِ السُّورَةِ كَلِمَةً الْهُوِيَّةَ مَقَامَ النُّقْطَةِ، وَهِيَ «هُوَ»،

و در این سوره، کلمه‌ی هویت، مقام نقطه است، و آن «هو» است.
ثُمَّ اسْمُ الْجَلَالَةِ مَقَامَ ظُهُورِ أَلِفِ الْغَيْبِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ،

سپس اسم جلالة (الله)، مقام ظهور الف غیبیه است که دال بر خداوند سبحان است.
ثُمَّ اسْمُ الْأَحْدِيَّةِ مَقَامَ أَلِفِ اللَّيْنِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ،

سپس اسم احدیت، مقام الف لینه است که دال بر خداوند سبحان است.
ثُمَّ أَلِفٌ غَيْرُ الْمَغْطُوفَةِ مَقَامَ اسْمِ الْجَلَالَةِ قَبْلَ ظُهُورِ الصِّمْدَانِيَّةِ،

سپس الف غیر معطوفه، مقام اسم جلالة پیش از ظهور صمدانیت است.
ثُمَّ أَلِفًا مَغْطُوفَةً مَقَامَ اسْمِ الصِّمْدَانِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ،

سپس الف معطوفه، مقام اسم صمدانیت است که دال بر خداوند سبحان است.
ثُمَّ مَقَامَ الْحُزُوفِ، مَقَامَ [الْأَسْمَاءِ] التَّنْزِيهِيَّةِ،

سپس مقام حروف، مقام اسماء تنزیهیه است.
ثُمَّ مَقَامَ الْكَلِمَةِ، مَقَامَ إِثْبَاتِ الْفَرْدَانِيَّةِ بِأَنَّهُ لَيْسَ «لَهُ كُفُؤًا أَحَدٌ».

و سپس مقام کلمه، مقام اثبات فردانیت است، بدان‌گونه که می‌فرماید: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُؤًا أَحَدٌ» (سوره اخلاص: 4).

وَلِذَلِكَ قَالَ الْإِمَامُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «نَحْنُ أَسْمَاءُ اللَّهِ الْحُسْنَى الَّتِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَمَلَ أَحَدٍ إِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا، بِنَا عِبْدَ اللَّهِ، وَبِنَا عَرَفَ اللَّهُ»، إلخ.

و از این‌رو امام (علیه‌السلام) فرمود: «ما اسماء حسناى خداوندیم که خداوند هیچ عملی را جز با شناخت ما نمی‌پذیرد؛
به‌واسطه‌ی ما خداوند پرستیده شده، و به‌واسطه‌ی ما خدا شناخته شده است»، و الى آخر.

وَقَالَ الْحُسَيْنُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ السُّورَةِ:

و امام حسین (علیه‌السلام) در تفسیر این سوره فرمود:
بِأَنَّ مَعْنَى «هُوَ اللَّهُ» وَمَعْنَى «أَحَدُ اللَّهِ الصِّمْدُ».

که معنای «هو الله» و معنای «احدُ الله الصمد» را بیان می‌کند.

سُئِلَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَنَفِيَّةِ عَنْ «الصَّمدِ»، فَقَالَ:

از محمد بن حنفیه درباره‌ی «صمد» پرسیده شد، گفت:

قَالَ عَلِيٌّ (ع): تَأْوِيلُ «الصَّمدِ»: لَا اسْمَ، وَلَا جِسْمَ، وَلَا مِثْلَ، وَلَا شَبَهَ، وَلَا صُورَةَ، وَلَا تِمَثَالَ، وَلَا حَدَّ، وَلَا حُدُودَ، وَلَا مَوْضِعَ، وَلَا مَكَانَ، وَلَا أَيْنَ، وَلَا كَيْفَ، وَلَا هُنَا، وَلَا مَلَا، وَلَا خَلَا، وَلَا قِيَامَ، وَلَا قُعُودَ، وَلَا سُكُونَ، وَلَا حَرَكَةَ، وَلَا ظُلْمَانِيَّ، وَلَا نُورَانِيَّ، وَلَا رُوحَانِيَّ، وَلَا نَفْسَانِيَّ، وَلَا يُخْلَى مِنْهُ مَوْضِعٌ، وَلَا يَسْعُهُ مَوْضِعٌ، وَلَا عَلَى لَوْنٍ، وَلَا عَلَى خَطَرٍ قَلْبٍ، وَلَا عَلَى شَمٍّ رَائِحَةٍ، مَنْفِيٌّ مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ.

علی (علیه‌السلام) فرمود: تأویل «صمد» این است که: نه اسم دارد، نه جسم، نه مثل، نه شباهت، نه صورت، نه تمثال، نه حدّ دارد، نه حدود، نه موضع، نه مکان، نه «کجا»، نه «چگونه»، نه «اینجا»، نه «پُر»، نه «خالی»، نه ایستادن، نه نشستن، نه سکون، نه حرکت، نه ظلمانی، نه نورانی، نه روحانی، نه نفسانی؛ نه جایی از او خالی است، و نه جایی می‌تواند او را در خود جای دهد، نه رنگ دارد، نه به خاطری خطور می‌کند، نه بویی از او شنیده می‌شود؛ از همه‌ی این امور منزّه و نفی شده است.

وَإِنَّ ذَلِكَ مَعْنَى الْوَاقِعِ الَّذِي لَا يُعَادِلُهُ مَعْنَى الْإِشَارَاتِ،

و این، معنای واقع است، آن معنایی که هیچ معنای اشاری با آن برابر نمی‌شود،
و لا یساویه حُکْمًا فِي الدَّلَالَاتِ،

و هیچ حکمی در دلالت‌ها با آن هم‌سنگ نیست،
و لا يُحِيطُ بِعِلْمِهِ أَحَدٌ إِلَّا مَنْ عَرَفَ مَوَاقِعَ الصِّفَةِ، وَبَلَغَ قَرَارَ الْمَعْرِفَةِ،

و هیچ‌کس به علم آن احاطه ندارد، مگر آن‌که مواقع صفات را بشناسد و به قرار معرفت برسد.
فَإِنَّ هُنَالِكَ يُشَاهِدُ الْحُكْمَ بِالْعَيَانِ، لِتَبْيِينِ الْبَيَانِ.

آنگاه است که حکم با مشاهده‌ی عیانی مشاهده می‌شود، برای تبیین روشن بیان.

وَإِنَّ ذَلِكَ: التَّبَسُّمُ:

و آن، بسم‌الله است، در صورت‌های گوناگونش:

«وَكَفَى بِاللّهِ وَلِيًّا»،

«وَكَفَى بِاللّهِ نَصِيرًا»،

«وَكَفَى بِاللّهِ حَسِيبًا»،

«وَكَفَى بِاللّهِ عَلِيمًا»،

«وَكَفَى بِاللّهِ وَكِيلًا»،

«وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا»،

«وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا»،

«وَكَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبٍ عِمَادٍ خَبِيرًا بَصِيرًا»،

«وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ، وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا.»

وَإِنْ كَانَ لَكَ عَدُوٌّ، فَاسْجُدْ فِي آخِرِ اللَّيْلِ عَلَى طِينِ قَبْرِ الْحُسَيْنِ،

و اگر دشمنی داری، در انتهای شب بر گلِ قبر حسین (ع) سجده کن،
وَقُلْ فِي سُجُودِكَ مِائَةً مَّرَّةً:

و در سجدهات صد بار بگو:
يَا مُبِيدَ الْجَبَّارِينَ، وَيَا مُبِيدَ الظَّالِمِينَ،
إِنَّ فُلَانًا آذَانِي، فَخُذْ لِي حَقِّي مِنْهُ،

فلان (نام دشمن را ذکر کن) مرا آزار داد، پس حقم را از او بستان»،
فَإِنَّ اللَّهَ يَنْتَقِمُ عَنْهُ فِي الْحَبِينِ، وَكَفَى بِهِ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلِيًّا.

که بی درنگ خداوند از او انتقام می گیرد، و همو برای مؤمنان، ولیّی کافی است.

وَلِكُلِّ حَرْفٍ مِنْ هَذِهِ الْحُرُوفِ مَعْنَى،

و هر یک از این حروف، معنایی دارد.
هَا أَنَا ذَا أُشِيرُ إِلَيْهِ بِطَرْفِ الْحَقِيقَةِ.

اینک من با گوشه‌ای از حقیقت به آن اشاره می‌کنم.

ف«هُوَ» [الاسم] الْأَعْظَمُ،

«هو»، اسم اعظم است،
وَالرَّمْزُ الْمُنْمَنُ، الَّذِي لَمْ يَدْعُ اللَّهُ بِهِ أَحَدٌ مُخْلِصًا لَوَجْهِهِ إِلَّا أَجَابَهُ اللَّهُ،

رمزی تزئین شده و رازناک، که هیچ کس خدا را با آن از سر اخلاص نخوانده، مگر آن که اجابت شده،
وَلَكِنْ مَحْجُوبٌ عَنْهُ حِسُّ كُلِّ مُتَوَهِّمٍ،

اما حس هر موهومی از درکش محجوب است.
مُسْتَتِرٌ غَيْرُ مُسْتَرٍ،

پنهان است ولی نه در ستر حسی،
فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً، عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا،

او را کلمه‌ای تام قرار داد، با چهار جزء هم‌زمان،
لَيْسَ مِنْهَا وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخِرِ.

که هیچ یک بر دیگری مقدم نیست.

فَظَاهَرَ مِنْهَا ثَلَاثَةٌ، اسْمًا لِإِفَاقَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا،

از این چهار، سه را به سبب نیاز خلق آشکار ساخت،
وَحَجَبَ وَاحِدًا مِنْهَا، وَهُوَ الْإِسْمُ الْمَكْنُونُ الْمَخْرُونُ.

و یکی را پوشیده داشت، و آن اسم مکنون و مخزون است.

فَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ الَّتِي ظَهَرَتْ:

این اسم‌هایی که آشکار شده‌اند:

فَالظَّاهِرُ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى،

ظاهرشان «الله تبارک و تعالی» است،

وَسِرُّ سُبْحَانَهُ: لِكُلِّ اسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَسْمَاءِ أَرْبَعَةُ أَزْكَانٍ،

و سِرّ سبحان، این است که برای هر یک از این اسم‌ها، چهار رکن آفرید،

فَذَلِكَ اثْنَا عَشَرَ رُكْنًا،

که در مجموع می‌شود دوازده رکن.

ثُمَّ خَلَقَ لِكُلِّ رُكْنٍ مِنْهَا ثَلَاثِينَ اسْمًا فِعْلًا مَنْسُوبًا إِلَيْهَا،

سپس برای هر رکن، سی اسم فعلی آفرید که به آن منسوب‌اند.

إِلَى أَنْ قَالَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ):

تا آنجا که فرمود:

«قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ، أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى».

«بگو: خدا را بخوانید یا رحمان را بخوانید، هر کدام را که بخوانید، برای اوست اسم‌های نیکو».

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ [اسم] الْجَلَالَةِ،

سپس پس از آن، اسم جلاله [یعنی: الله] قرار دارد،

وَهُوَ اسْمُ الْهُوِيَّةِ الْمُهِيمَةِ عَلَى كُلِّ مَا دَقَّ وَجَلَّ،

و آن، اسم هویت است که بر همه‌ی آن‌چه خرد و کلان است، مسلط و مهیم می‌باشد.

وَإِنَّ عِدَّتَهُ سِتَّةٌ وَسِتُّونَ [بِالْعَدَدِ] الْكَبِيرِ،

عددی که برای آن در نظر گرفته شده، شصت و شش است (برحسب عدد کبیر)؛

وَبِالْأَوْسَطِ: اثْنَا عَشَرَ عَدَدًا،

و در نظام عدد اوسط، دوازده عدد دارد؛

وَبِالصَّغِيرِ: ثَلَاثَةُ أَعْدَادٍ.

و در نظام عدد صغیر، سه عدد.

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ اسْمُ اللَّهِ: «أَحَدٌ»،

سپس پس از آن، اسم الله: «أحد» است،

وَهُوَ اسْمُ الْأَحَدِيَّةِ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا [مَوْلَانَا] عَلِيُّ (عَلَيْهِ السَّلَام) فِي دُعَائِهِ،

و این همان اسم احدیت است که مولای ما علی (ع) در دعای خود به آن اشاره فرمود،

حَيْثُ قَالَ (عَزَّ ذِكْرُهُ):

آنجا که گفت (عزّ ذکره):

«اللَّهُمَّ ادْخِلْنِي فِي لُجَّةِ بَحْرِ أَحَدِيَّتِكَ، وَطَمَّطَامِ يَمِّ وَخَدَانِيَّتِكَ».

«خدایا، مرا در ژرفای دریای احدیت و در طوفان یم وحدانیت وارد کن».

وَلَيْسَ الْمُرَادُ ذَاتَ الرَّبِّ،

و مراد از «احدیت»، ذات رب نیست،

بَلِ الْمُرَادُ: ظُهُورُ أَحَدِيَّتِهِ الْمُتَجَلِّيَةِ فِي عَالَمِ اللَّاهُوتِ،

بلکه ظهور احدیت اوست در عالم لاهوت.

وَإِنَّ عِدَّتَهُ: ثَلَاثَةٌ عَشَرَ [بِالْكَبِيرِ]،

عدد این اسم در شمارش کبیر، سیزده است؛

وَبِالْأَوْسَطِ وَالصَّغِيرِ: أَرْبَعَةٌ.

و در شمارش اوسط و صغیر، چهار است.

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ اسْمُ اللَّهِ الْأَكْبَرِ،

سپس پس از آن، اسم الله اکبر قرار دارد،

الَّذِي أَسْرَتْ فِي مَعْنَاهُ إِلَى بَعْضِ حِكْمَتِهِ مِنْ قَبْلُ،

همان که پیش‌تر به برخی از حکمت‌های آن اشاراتی کرده‌ام.

وَإِنَّ ذَلِكَ الْإِسْمَ فِي رُتْبَةِ الْهُوِيَّةِ،

و این اسم، در مرتبه‌ی هویت است،

مُؤَخَّرٌ عَنْ سَاحَةِ قُرْبِ الْأَزَلِ، بِالنَّسْبَةِ إِلَى اسْمِ «الْأَوَّلِ»، بِحِجَابٍ وَاحِدٍ.

آخرین نفر از میدان ابدیت نزدیک، یک حجاب از آن پوشیده‌تر و در مقام تأخر است از ساحت قرب ازل.

ثُمَّ اسْمُ اللَّهِ: «الصَّمَدُ»،

سپس اسم الله «الصمد» است،

الَّذِي كَانَ مَعْنَاهُ:

که معنای آن چنین است:

أَنَّهُ مَقْطُوعَةُ الْكُلِّ عَنِ السَّبِيلِ،

او آن است که همه از راه به سوی او منقطع‌اند؛

لَا يَدْخُلُ فِيهِ شَيْءٌ، وَلَا يَخْرُجُ مِنْهُ شَيْءٌ،

نه چیزی به او داخل می‌شود، و نه چیزی از او خارج می‌گردد؛

وَهُوَ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ.

و اوست بزرگ و متعالی.

وَلَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ فِي تَفْسِيرِ «الصَّمَدِ»، عَلَى مَا فِي [الكَافِي]:

و امام در تفسیر «الصمد»، بر پایه‌ی نقل از الکافی فرمود:

«عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ شَيْءٍ مِنَ التَّوْحِيدِ،

از جابر روایت شده که از ابا جعفر (امام باقر علیه السلام) درباره چیزی از توحید پرسیدم،
فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَسْمَاؤُهُ الَّتِي يُدْعَى بِهَا،

فرمود: خداوند تبارک و تعالی اسم‌هایی دارد که با آن‌ها خوانده می‌شود،
وَتَعَالَى فِي غُلُوِّ كُنْهِهِ، وَاحِدٌ، تَوَحَّدَ بِالتَّوْحِيدِ فِي تَوْحِيدِهِ،

و او در بلندای کنه وجودش واحدی یگانه است، که در یگانگی‌اش با توحید، متوحد است،
ثُمَّ أَجْزَاهُ عَلَى خَلْقِهِ،

سپس این توحید را بر خلق جاری ساخت،
فَهُوَ وَاحِدٌ، صَمَدٌ، قُدُّوسٌ،

پس اوست واحد، صمد، قدوس،

يَعْبُدُهُ كُلُّ شَيْءٍ، وَيَصْمُدُ إِلَيْهِ كُلُّ شَيْءٍ،

که هر چیز او را می‌پرستد، و هر چیز به سوی او روی می‌آورد و پناه می‌برد،
وَوَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا.»

و او همه چیز را در علم خویش احاطه کرده است.

وَإِنَّ عِدَّتَهُ: مِائَةٌ وَأَرْبَعَةٌ وَثَلَاثُونَ عَدَدًا بِالْكَبِيرِ،

و همانا عدد آن (اسم)، برحسب عدد کبیر، ۱۳۴ است؛
وَبِالْأَوْسَطِ: سَبْعَةٌ عَشَرَ،

و در عدد اوسط، ۱۷ عدد دارد،

وَبِالصَّغِيرِ: ثَمَانِيَةُ أَعْدَادٍ،

و برحسب عدد صغیر، هشت عدد.

فَاقْرَأْ فِي كُلِّ حِينٍ،

پس آن را در هر زمان بخوان،

فَإِنَّ لَهُ تَأْثِيرًا فِي السَّرِّ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ.

زیرا که آن، در سرّ میان انسان و خدا تأثیر دارد.

وَإِنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ الْخَمْسَةَ: مَرَاتِبُ التَّوْحِيدِ لِأَهْلِ الْجَنَّةِ فِي مَقَامِ الْوَصْفِ.

و این پنج اسم الهی، مراتب توحید اهل بهشت‌اند در مقام وصف الهی.

وَإِذَا تَلَا حِظَّ مَعَ ثَلَاثَةِ أَسْمَاءٍ {تَنْزِيهِيَّةٍ}،

و اگر این اسامی را با سه اسم تنزیهی نیز ملاحظه کنی،

فَتَجِدُ بِالْعَيَانِ: أَبْوَابَ الْجَنَّةِ،

به چشم خود خواهی دید که دروازه‌های بهشت بر تو گشوده می‌شود،

وَهُوَ قَوْلُهُ (عَزَّ ذِكْرُهُ): «لَمْ يَلِدْ»،

که همانا فرمایش خداوند متعال است: «لَمْ يَلِدْ» (نه زاییده است).
وَإِنْ عِدَّتُهُ: مِائَةٌ وَأَرْبَعَةٌ عَشَرَ عَدَدًا.

و عدد این واژه در حساب کبیر، ۱۱۴ است.

وَلَقَدْ أَرَادَ اللَّهُ مِنْ هَذِهِ الْكَلِمَةِ: تَنْزِيهِ ذَاتِهِ عَنْ وَصْفِ الْعِلِّيَّةِ،

و خداوند با این واژه خواست تا ذات خویش را از نسبت علّیت منزّه سازد،
رَدًّا عَلَى الَّذِينَ جَعَلُوا الذَّاتَ عِلَّةَ الْعِلَلِ،

در ردّ کسانی که ذات را علت العلل پنداشته‌اند،
لِأَنَّ: «الْعِلَّةُ هِيَ صُنْعُهُ، وَهُوَ لَا عِلَّةَ لَهُ»،

زیرا که: علت، صنع اوست، و او هیچ علتی ندارد.
حَتَّى أَتَقَطَّ بِذَلِكَ أَلْسِنَةُ أَوْلِيَائِهِ.

تا آن‌جا که زبان اولیای الهی را به نطق با این حقیقت وا داشت.

وَلَوْ كَانَ الذَّاتُ هِيَ الْعِلَّةُ،

و اگر ذات را علت می‌پنداشتیم،
لَرِمَ الْأَقْتِرَانُ وَالتَّشَابُه.

لازم می‌آمد که میان خالق و مخلوق نوعی اقتران و مشابَهت برقرار باشد.

فَسُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، أَبَدَعَ الْمَشِيئَةَ لَا مِنْ شَيْءٍ، بِنَفْسِهَا،

پس منزّه و متعالی است او! مشیت را از هیچ چیز، به واسطه‌ی خویش آفرید،
وَجَعَلَهَا عِلَّةَ مَا سِوَاهَا، مِنْ دُونِ أَنْ يَقَعَ مِنْ ذَاتِهِ عَلَيْهَا شَيْءٌ.

و آن را علت دیگر اشیاء قرار داد، بی‌آن‌که از ذات او بر آن چیزی وارد گردد.

فَسُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشَبِّهُونَ فِي مَعْرِفَتِهِ، عُلُوًّا كَبِيرًا.

پس سبحان الله! او منزّه‌تر است از آن‌چه که مشبّهان در مقام شناخت او می‌گویند، و فراتر از قیاسی است که با مخلوقات
شود.

ثُمَّ قَوْلُهُ (عَزَّ ذِكْرُهُ): «لَمْ يُولَدْ»،

سپس فرموده‌ی اوست: «لَمْ يُولَدْ» (و زاده نشده است).

وَإِنْ عِدَّتُهُ: مِائَةٌ وَعِشْرُونَ، بِحَسَابِ الْمَعْرُوفِ عَلَى عَدَدِ الْكَبِيرِ.

و عدد آن بر حسب عدد کبیر، ۱۲۰ است.

وَإِنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ: تَقْدِيرُهُ عَنْ حُكْمِ الرِّبْطِ وَالْإِقْتِرَانِ مَعَ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، رَدًّا عَلَى الَّذِينَ زَعَمُوا الرِّبْطَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْخَلْقِ.

و مقصود از این جمله، تقدیس او از هرگونه ارتباط و اقتران با سایر اشیاء است، در ردّ بر کسانی که می‌پندارند میان حق و
خلق نوعی ارتباط هست.

فَتَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَٰلِكَ، لَمْ يَخْرُجْ مِنْهُ شَيْءٌ، كَمَا لَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ شَيْءٌ، وَهُوَ حَقُّ صِرْفٍ،

خداوند متعالی است از این پندار؛ چرا که نه چیزی از او بیرون می‌آید، و نه چیزی به او وارد می‌شود. او حقیقتی صرف،
وَذَاتٌ سَادَجٌ بَحْتٌ،

او حقیقتی صرف، ذاتی بسیط، مطلق، و بی‌هیچ شائبه‌ی ترکیب یا ارتباط است؛
وَكَاغُورٌ عَيْنٍ مَخْضٍ،

او چشمه‌ای ناب همانند کافورِ خالص است؛
وَمَا سِوَاهُ: خَلْقٌ.

و آن‌چه جز اوست، خلقت است و مخلوق

وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا رِبْطٌ، وَلَا دُونَهُمَا شَيْءٌ.

نه میان خالق و مخلوق ربطی هست، و نه چیزی در میان‌شان حائل است.

وَإِنَّ الدِّينَ يَظُنُّونَ فِي حُكْمِ الدَّاتِ كَلِمَةَ الرِّبْطِ،

و کسانی که در مقام ذات الهی، از ارتباط و نسبت سخن می‌گویند،
فَكَأَنَّمَا أَشْرَكُوا بِرَبِّهِمْ،

چنان‌اند که گویی به پروردگار خود شرک ورزیده‌اند،
وَأَنْكُرُوا كَلِمَةَ التَّوْحِيدِ فِي هَذِهِ السُّورَةِ.

و کلمه‌ی توحید را که در این سوره آمده، انکار کرده‌اند.

لَيْسَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْعِلْمِ،

آنان از علم هیچ بهره‌ای ندارند،

وَإِنْ هُمْ لَمْ يَتُوبُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ،

و اگر به سوی پروردگار خود توبه نکنند،

فَمَا أَوْاهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ،

سرانجام‌شان آتش دوزخ است،

وَهُمُ الْيَوْمَ لَا يَشْعُرُونَ.

و اینک بی‌خبر از آن‌اند.

ثُمَّ قَوْلُهُ (عَزَّ وَجَلَّ): «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.»

و سرانجام، فرموده‌ی اوست: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (و هیچ کس هم‌تا و هم‌شان او نبوده است).

ثَلَاثَةٌ مِائَةٍ وَوَاحِدَ عَشَرَ،

تعداد [حروف آیه] «ولم يكن له كفوا أحد» برابر با سیصد و یازده (۳۱۱) است.

وَلَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْكَلِمَةَ وَأَشْبَاهَهَا فِي الْقُرْآنِ،

و به راستی که خداوند این واژه و امثال آن را در قرآن نازل فرمود،

لِمَكْنَةِ الْقُلُوبِ وَالْأَوْهَامِ، وَإِفْكِ النُّفُوسِ وَالْأَجْسَامِ،

برای تثبیت دل‌ها و تصفیة اوهام، و زدودن دروغ‌ها از نفس‌ها و بدن‌ها،

لِمَا زَعَمُوا فِي صُورِ السَّجِينِ مَا لَا حَقِيقَةَ لَهُمْ فِي كِتَابَةِ الْعِلِّيِّينَ،

زیرا کسانی درباره صور سفلی (سجین) پندارهایی داشتند که در کتاب علیین (کتاب مقدس الهی و ملکوتی) هیچ حقیقتی ندارد.

وَالَا فَلَيْسَ بِهِ كُفُؤًا وَلَا شَرِيكًا، لِيَنْفِي عَنْهُ،

در واقع، برای خداوند نه کفوی (همتا و همسانی) هست و نه شریکی، تا نیازی باشد آن را نفی کند.

بَلْ هَذَا التَّقْدِيسُ الصَّرْفُ وَالتَّنْزِيهِ الْبَحْثُ فِي مَقَامِ النَّفْيِ عِنْدَ اللَّهِ،

بلکه این تقدیس مطلق و تنزیه ناب در مقام نفی توهّمات بشری در مورد خداوند است،

كَوَضْفِ الْعَبْدِ فِي مَقَامِ النَّعْتِ،

همان‌گونه که وصف بندگان در مقام نعت و صفت مطرح می‌شود.

كَقَوْلِهِ عَزَّ ذِكْرُهُ: "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ"، بِلَا جِهَةٍ اشْتِرَاكِ وَلَا اتِّحَادٍ،

چنان‌که خداوند فرمود: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، بی‌آنکه جهتی از اشتراک یا اتحادی در کار باشد.

فَكَمَا أُنْزَلَ اللَّهُ فِي قَوْلِهِ: "اللَّهُ الصَّمَدُ"، لِإثْبَاتِ الْقُلُوبِ بِالْإِعْتِرَافِ بِصَمَدَانِيَّتِهِ،

همان‌گونه که خداوند آیه «اللَّهُ الصَّمَدُ» را نازل فرمود برای تثبیت دل‌ها با پذیرش صمدانیت او،

فَكَذَلِكَ أُنْزَلَ اللَّهُ قَوْلُهُ: "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُؤًا أَحَدٌ"،

همین‌گونه نیز آیه «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُؤًا أَحَدٌ» را نازل فرمود

لِمَا يَقَعُ فِي الْأَوْهَامِ مِنَ الْإِفْكِ الْبَاطِلِ،

برای ردّ پندارهای باطل که در اوهام می‌افتد

وَالَا، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَكَانَ أَعَزَّ وَأَجَلَّ وَأَعْظَمَ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِالْوَصْفِ، أَوْ يُنْزَرَ بِالْإِفْكِ،

وگرنه، خداوند عزیز و جلیل و بزرگ‌تر از آن است که به وصف بشری شناخته شود یا به اوهام تنزیه گردد؛

لِأَنَّ النُّورَ وَالظُّلُمَةَ لَدَيْهِ سَوَاءٌ، وَكِلَاهُمَا مَخْلُوقٌ فِي مُلْكِهِ،

زیرا نور و ظلمت نزد او برابرند و هر دو مخلوق در قلمرو ملک اویند

وَدَالٌّ عَلَى كَمَالِ صُنْعِهِ، وَمَزْدُودٌ إِلَى حُدُودِ إِبْدَاعِهِ،

و دلالت بر کمال صنع و بازگشتشان به مرزهای ابداع او دارند.

حَيْثُ قَالَ عَلِيٌّ فِي خُطْبَةِ الْيَتِيمِيَّةِ: "إِنْ قُلْتَ مِمَّ هُوَ، فَقَدْ بَايَنَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا، فَهُوَ هُوَ."

همان گونه که علی [علیه السلام] در خطبه یتیمیه فرمود: «اگر بگویی: از چه چیزی است؟ پس او با همه اشیا متفاوت است؛ زیرا او خود او است.»

وَلَقَدْ يَجِبُ عَلَى الْعَبْدِ تَنْزِيَهُ بَارِيهِ وَتَقْدِيسُ رَبِّهِ، مِنْ كُلِّ وَصْفٍ يَعْرِفُهُ أَوْ لَا يَعْرِفُهُ خَلْقُهُ، وَهُوَ عِنْدَهُ مَعْدُومٌ صِرْفٌ، وَإِفْكَ مَحْضٌ.

بر بندگان واجب است که آفریننده خود را تنزیه کنند و پروردگارشان را تقدیس نمایند، از هر وصفی که خلق او بشناسند یا نشناسند، چرا که این اوصاف نزد او (خداوند) نابود مطلق اند و دروغی محض.

وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ فِي الْقُدْرَةِ وَأَمْثَالِهَا مِنَ الصِّفَاتِ الْمَحْمُودَةِ وَالْأَسْمَاءِ الْحُسْنَى.

و همین حکم درباره صفت قدرت و مانند آن از صفات ستوده و نام های نیکو (اسماء الحسنی) جاری است.

وَكَذَلِكَ الْحُكْمُ عِنْدَ أَهْلِ الْبَيَانِ.

و نیز این حکم نزد اهل بیان چنین است.

وَعَلَى هَذَا قَالَ عَلِيٌّ - عَلَيْهِ السَّلَامُ:

"أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، بِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةِ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، وَشَهَادَتُهُمَا جَمِيعًا بِالتَّشْبِيهِ الْمُمْتَنِعِ مِنْهُ الْأَوَّلِ."

و بر همین اساس، علی (علیه السلام) فرمود:

«آغاز دین، شناخت خداست، و کمال شناخت او، یگانگی اوست، و کمال یگانگی اش، نفی صفات از اوست؛ زیرا هر صفتی گواهی می دهد که از موصوف جداست، و خود موصوف نیز گواه است که غیر از صفت است، و هر دو شهادت می دهند به تشبیهی که از او. جل جلاله. ممتنع است.»

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ، وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَمَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزْلَهُ، وَمَنْ قَالَ: كَيْفَ؟ فَقَدْ أَوْصَفَهُ، وَمَنْ قَالَ: فِيمَ؟ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ: عَلَى مَا؟ فَقَدْ جَهْلَهُ، وَمَنْ قَالَ: أَيْنَ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ، وَمَنْ قَالَ: مَا هُوَ؟ فَقَدْ نَعْتَهُ، وَمَنْ قَالَ: إِلَى مَا؟ فَقَدْ غَايَاهُ.

پس هر که خدا را وصف کند، او را محدود ساخته؛ و هر که او را محدود سازد، او را شمارش کرده؛ و هر که او را شمارش کند، ازلیت او را باطل کرده است.

و هر که بگوید: «چگونه است؟» او را توصیف کرده؛ و هر که بگوید: «در چیست؟» او را درون چیزی فرض کرده؛ و هر که بگوید: «بر چه چیزی است؟» از او نادانی ورزیده؛

و هر که بگوید: «کجاست؟» مکان را بر او جاری ساخته؛ و هر که بگوید: «چیست؟» برای او ماهیت قائل شده؛ و هر که بگوید: «تا به کجا؟» برای او غایت در نظر گرفته است.

عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ، وَخَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقَ، وَرَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبَ. او داناست، آن گاه که هیچ دانسته ای نبود؛

او داناست، آن گاه که هیچ دانسته ای نبود؛ آفریننده است، زمانی که هیچ مخلوقی نبود؛ و پروردگار است، پیش از آن که پروریده ای باشد.

وَكَذَلِكَ رَبُّنَا فَوْقَ مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ.

و به راستی پروردگار ما والاتر از آن است که وصف کنندگان او را توصیف کنند.

فَإِذَا عَرَفْتَ مَا عَرَفْتُكَ بِهِ، مِنْ رَشَحَاتِ بَحْرِ التَّجْرِيدِ، وَقَطَرَاتِ مَاءِ لُجَجِ التَّفْرِيدِ،

آنگاه که آنچه را به تو شناساندم. از رَشحه‌هایی از دریای تجرید و قطراتی از آب ژرفای تفرید. بشناسی،

لَتَعْرِفَ أَنَّ حِينَ [قَرَأْتِكَ] سُورَةَ التَّوْحِيدِ، أَنَّ اللَّهَ رَبَّكَ، يَصِفُ نَفْسَهُ لَكَ، بِكَ، بِإِبْدَاعِهِ فِيكَ، بِمَا تَجَلَّى لَكَ، بِكَ، فِي كَيْنُونِيَّتِكَ، مِنْ دُونِ كَيْفٍ وَلَا إِشَارَةٍ.

تا دریایی که چون سوره توحید را تلاوت می‌کنی، خداوند پروردگار تو، خود را برای تو توصیف می‌کند، به واسطه‌ی تو، با آفرینشش در درون تو، بدان گونه که بر تو تجلی کرده است، به واسطه‌ی تو، در هستی تو، بی‌هیچ چگونگی و بی‌هیچ اشاره‌ای.

وَلَوْ تَنْظُرُ بِالْوَاقِعِ، وَكَشَفَ اللَّهُ الْغِطَاءَ عَنْ طَلْعَةِ قُؤَادِكَ،

و اگر به واقع بنگری، و خداوند پرده را از سیما و درون دلت برگرفته باشد،

لَتَرَى مَقَامَاتِ أَهْلِ الْجَنَانِ الثَّمَانِيَةِ فِي هَذِهِ السُّورَةِ، وَحَظَّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ، وَمَا قَدَّرَ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ النَّعِيمِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا زَوَالَ لَهُ.

بی‌گمان جایگاه‌های هشت‌گانه بهشتیان را در این سوره خواهی دید، و بهره‌ی هر یک از آنان را، و آنچه خداوند برایشان از نعیم جاویدان که هرگز زوال نمی‌پذیرد، مقدر فرموده است.

وَلَكِنَّ الْيَوْمَ لَسْتُ أَهْلًا لِدَلِّكَ.

اما امروز، شایسته آن مقام و شهود نیستی.

وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ رَبَّكَ، وَإِنْ لِمِثْلِ هَذَا، فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ.

و از پروردگارت آمرزش بطلب؛ و برای چنین [معرفت و شهودی] است که کوشندگان باید بکوشند.

سُبْحَانَ رَبِّكَ، رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ. وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ. وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

پاک و منزّه است پروردگارت، پروردگار عزت، از آنچه وصف کنندگان درباره‌اش می‌گویند. و درود بر پیامبران، و ستایش خاص خداوند، پروردگار جهانیان است.

فهرست ارجاعات تفسير سورة توحيد حضرت باب:

ارجاعات قرآنی (آیات صریح و اشارات ضمنی)

1. الأنعام، 6:91 – «وما قدرُوا اللهَ حقَ قدره»
2. الملك، 3:67-4 – «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت»
3. الإسراء، 17:110 – «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن...»
4. النساء، 4:45 – «وكفى بالله ولياً»
5. النساء، 4:70 – «وكفى بالله نصيراً»
6. النساء، 4:79 – «وكفى بالله شهيداً»
7. النساء، 4:166 – «وكفى بالله عليماً»
8. النساء، 4:132 – «وكفى بالله وكيلاً»
9. الأحزاب، 33:25 – «وكفى الله المؤمنين القتال»
10. الأحزاب، 33:39 – «وكفى بالله حسيباً»
11. الأحزاب، 33:3 – «وتوكل على الله وكفى بالله وكيلاً»
12. الأحزاب، 33:48 – «وكفى بالله وكيلاً»
13. الفرقان، 25:31 – «وكفى بربك هادياً ونصيراً»
14. الإسراء، 17:65 – «وكفى بربك وكيلاً»
15. الإسراء، 17:17 – «كم أهلكنا من القرون من بعد نوح»
16. النساء، 4:6 – آيات در مورد وكيل وكفى بالله
17. النساء، 4:81 – «يقولون طاعة فإذا برزوا...»
18. النساء، 4:171 – اشارات به توحيد و عيسى (ع)
19. الفتح، 48:28 – «هو الذي أرسل رسوله بالهدى...»
20. الصافات، 37:180 – «سبحان ربك رب العزة عما يصفون»

21. الخصال، شيخ صدوق «قل هو الله أحد نصف القرآن...»
22. تفسير قمي - «سورة التوحيد هي سرّ القرآن...»
23. صحيح بخاری، فضائل القرآن - «حبك إياها أدخلك الجنة»
24. صحيح مسلم، كتاب الصلاة - «قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن»
25. الكافي، ج1، كتاب التوحيد، باب الحروف - «خلق الله أسماء الحروف...»
26. الكافي، ج1، كتاب التوحيد، باب الإرادة - «خلق الله المشية بنفسها...»
27. الكافي، ج1، باب أن الأئمة نور الله - «نحن أسماء الله الحسنی...»
28. الكافي، ج1، كتاب التوحيد، باب تأويل الصمد، حديث 2 - «الصمد لا اسم ولا جسم...»
29. الكافي، ج1، كتاب التوحيد، باب جوامع التوحيد، حديث 6، ص189 - «إن الله تبارك وتعالى واحد...»
30. التوحيد، شيخ صدوق، باب تفسير "كل شيء هالك إلا وجهه" - «بعبادتنا عبد الله...» (احاديث 8 و 9)
31. الكافي، كتاب الحجة، حديث "حديثهم صعب مستصعب" - ج1، ص466
32. بحار الأنوار، ج3، باب التوحيد ونفي الشريك...، حديث 21
33. بحار الأنوار، ج8، حديث الأعراف - حديث 14 - «نحن الأعراف...»
34. بحار الأنوار، ج95، عمل ماء نيسان، حديث 2 - حديث نبوی درباره دعاهاى باران نيسان
35. حديث مشهور: "لو علم أبو ذر - ...الكافي، تفاسير عرفاني، مستدرک الحاكم
36. حديث: "الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق" - "مصباح الشريعة، عرفاني
37. خطبة اليتمية «- إن قلت مم هو فقد باين...» (منسوب به علي ع، موجود در كتابخانه ملی جمهوری اسلامی، ج8، ص217)

متون عرفانی، تفسیری و تأویلی

38. مشارق أنوار اليقين، رجب برسی - تحلیل سوره توحيد و الفاظ مانند «النقطة تحت الباء»
39. الحكم العطائية، ابن عطاء الله - اشاره‌های عرفانی به مراتب توحيد
40. تاريخ بغداد، خطيب بغدادی - گزارشات عرفانی منسوب به علی (ع)
41. دعای صباح یا دعای قاموس (سیفی صغیر) «- اللهم أدخلني في لجة بحر أحديثك...»
42. رسالة في الغناء - آثار حضرت باب - شرح مشيت، علة صنع، اراده و صدور از مشيئه
43. توقيعات حضرت باب، محمد سعيد أردستاني - در موضوع خلق مشيت
44. تحليل عرفانی-باطنی حروف (نظام النقطة، الألف، الهاء) - در آثار قونوی، ابن عربي، شارحان فصوص

بررسی اولیه تفسیر سوره توحید حضرت نقطه اولی:

«هُوَ»؛ اسم اعظم

لفظ «هُوَ»، در ساختار زبان قرآنی، رمزی سیری است که نه به عنوان ضمیر اشاره‌گر صرف، بلکه در افق معنایی‌ای متعالی ظاهر می‌شود که در آن، وجود محض و نامتناهی از هرگونه تعین مفهومی فراتر می‌رود. در ادبیات عرفانی و متون فلسفی، این واژه حاکی از «ذات غایب از ادراک» است؛ آن‌چنان که ابن عربی آن را «ضمیر غیب» می‌نامد، و به تعبیر او، «هُوَ» اشارت به مرتبه‌ای دارد که در آن، هیچ تعین یا تمثلی ممکن نیست، بلکه صرف ظهور وجود مطلق است در پرده‌ی غیاب مطلق. در نگاه حکمت متعالیه، می‌توان «هو» را رمز «وجود صرف» دانست؛ وجودی که عین تحقق است، و نه در بند هرگونه ماهویتی. در این معنا، می‌توان آن را نزدیک دانست به "وجود حقیقی بالذات" ملاصدرای شیرازی، که به هیچ تعین ذاتی در نمی‌آید و همواره در خفا و غیبت ذات خود باقی است.

مطابق حدیث معروف، هیچ‌کس خدا را با اسم اعظم «هو» از سر اخلاص نخوانده جز آن که دعایش مستجاب شده؛ و این خود، اشارت به آن است که «هو» در مقام اسم، نه اشاره به تعین مفهومی، بلکه تجلی تام وجود مطلق است. «هو»، نه وصفی است از ذات، و نه بازتابی از صفات، بلکه گواهی بر غیبت مطلق و حضور عین وجود است؛ حضور بی‌چهره‌ای که با هرگونه ادراک مفهومی تنافی دارد. و از این‌روست که به تعبیر متفکران اسلامی، «هو» نه در حصار ادراک حسی جای می‌گیرد، و نه در قبضه‌ی ادراک وهمی. بلکه، پنهان است از آن‌رو که فراتر از امکان هرگونه شهود مفهومی است؛ و مستور است نه به‌خاطر غیاب، بلکه به‌خاطر شدت ظهور و اطلاق وجود. چنان‌که ملاصدرا در مباحث «وجود منبسط» و ظهورات اسمائی بدان اشاره دارد، «هو» مرتبه‌ی تجلی بی‌نقاب وجود است پیش از هرگونه تعین اسمی؛ و همین ویژگی است که آن را در شمار اسماء باطنی قرار می‌دهد، ولی در عین حال، اسم اعظم نیز هست؛ زیرا تمامی مراتب اسمایی از آن نشأت می‌گیرند.

«الله»؛ اسم جلاله، اسم هویت، و کانون همه‌ی اسماء

اسم «الله»، که در سنت اسلامی به‌عنوان «اسم جلاله» شناخته می‌شود، نه فقط نامی خاص برای ذات اقدس الهی، بلکه نزد حکمای اسلامی، دالّ بر تمامیت مقام هویت است؛ یعنی «هویتی مطلق» که جامع جمیع اسمای حسنا‌ی الهی است. به تعبیر فلاسفه، «الله» نه یک اسم در کنار سایر اسماء، بلکه اسم جامع است؛ اسمی که «جمیع الاسماء و الصفات» را در بر دارد و تعین اولیه‌ی اطلاق وجود در افق تعین است.

مطابق با حکمت متعالیه و نظام عرفانی ابن عربی، «الله» اسمی است که از مقام «غیب‌الغیوب» (هو) به مقام تعین اسمایی فرود آمده است. صدرالمتألهین در الأسفار الأربعة «الله» را «هویه مهیمنة علی جمیع الهویات» می‌نامد؛ یعنی هویتی که به اعتبار اطلاق و بساطت وجود، بر تمام هستی سیطره دارد و هیچ موجودی از شمول آن بیرون نیست (صدرالدین شیرازی، 1381، ج 6، ص 63). در این معنا، «الله» نه فقط دال بر ذات، بلکه دال بر ظهور ذات در اسماء و صفات نیز هست.

از حیث ساختار لفظی، «الله» از ریشه‌ی «أله» گرفته شده است؛ که در معناهای گوناگون، از جمله «فزع الیه»، «عبد»، و «احتجب» آمده است. پس می‌توان گفت که «الله» اسمی است که هم دربردارنده‌ی وجه جذبه و فزع (جلال)، هم وجه عبودیت (جمال)، و هم ستر و خفاء ذات (غیب) است. از این‌رو، برخی متکلمان و عرفا، «الله» را اسم ذات می‌دانند، ولی به شرط آن‌که بدانیم این «ذات» هرگز یک مقوله‌ی ماهوی نیست، بلکه هستی محض است.

در نگاه عرفانی، همان گونه که قونوی در مفتاح الغیب تصریح می کند، «الله» اشاره به ذات با لحاظ تعین در مقام اسماء دارد: «فالله اسم للذات الموصوفة بكل الصفات» (قونوی، 1985، ص 68). یعنی، همان ذات غیبی که در «هو» پنهان بود، در «الله» در مرز آستانه‌ی تعین ظهور می یابد؛ بی آن که از اطلاق خود کاسته شود.

در هندسه‌ی عددی، که در عرفان عددی یا «علم الحروف» جایگاه ویژه دارد، عدد «الله» در حساب ابجد برابر با 66 است، و در نظام وسط، برابر با 12، که نماد دوازده امام در نظام ولایی تشیع تلقی می گردد. این دلالت‌های رمزی، ناظر بر ساختار متافیزیکی عالم اسماء و مراتب تجلیات وجود است، نه صرفاً بازی‌های زبانی. عدد 66 همچنین برابر است با جمع مراتب حروفی حیات، که دلالت بر حضور دائمی و احاطه‌ی وجودی دارد.

در مجموع، «الله» همان حضور مطلق وجود در مقام اسماء است؛ نه ذات غیب مطلق، و نه مخلوق محدود. اوست که «مهمین علی کل ما دق و جلّ»؛ یعنی بر هر آن چه خرد و کلان است، قاهر است، و هیچ موجودی نیست جز آن که در سایه‌ی تجلی این اسم ظهور یافته باشد. به بیان دیگر، «الله» حلقه‌ی اتصال میان غیب محض و عالم شهود است، و از همین روست که در آغاز «سوره توحید» پس از «هُوَ» آمده است؛ تا از آن «غیب بی اشاره»، به «تعین قابل ذکر» نزول یابد.

«أحد»؛ وحدت اطلاق، تفرید ذاتی، و نفی هرگونه کثرت

واژه‌ی «أحد» در نسبت با «الله»، یکی از بنیادی‌ترین تعبیر قرآنی در بازنمایی تنزیه مطلق ذات الهی است. تفاوت مفهومی آن با واژه‌ی «واحد» در متون فلسفی و عرفانی اسلامی بسیار کلیدی است: «واحد» وصفی مقایسه‌پذیر و در نسبت با کثرت است؛ یعنی چیزی است که از کثرت انتزاع می‌شود و در عرض دیگران می‌تواند شمارش شود. اما «أحد»، در زیان قرآن و سنت حکمی، دلالت بر یگانگی‌ای دارد که مطلقاً قابل تقسیم، تجزیه، یا مقایسه نیست؛ بلکه، فراتر از هر نسبت و تعدد، و در ورای هرگونه تحلیل مفهومی است.

صدرالمآلهین، در مقام تمایز «أحد» از «واحد»، چنین می‌گوید: «واحد» در شمارش کاربرد دارد، اما «أحد» اشاره دارد به ذاتی که مطلقاً از هرگونه کثرت، عددی یا غیرعددی، منزّه است. (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 6، ص 140)

در مقام تأویلی-عرفانی، «أحد» همان مقام «تفرید» است؛ جایی که نه اسم هست، نه صفت، نه تعین، و نه حتی امکان اشارت. ابن عربی در الفتوحات، «أحد» را مرتبه‌ای فراتر از اسماء الهی می‌داند؛ مرتبه‌ای که ذات در آن حتی از ظهورات اسمایی نیز منزّه است (ابن عربی، 2003، ج 2، ص 43). در این مقام، نه مخاطب می‌تواند اشارت کند، و نه متعلق اشارت، قابل تعین است. ازاین‌رو، «أحد» در فلسفه‌ی تنزیهی، همان ظهور بی‌ظهور است؛ تنزیهی‌ترین نقطه‌ی هستی که در آن، خدای متعال از هرگونه نسبت ماهوی یا تعین مفهومی پاک است.

دعای منسوب به امام علی (ع) که در متن شما آمده است، حاوی تبلور همین فهم است: «اللَّهُمَّ أَدْخِلْنِي فِي لُجَّةِ بَحْرِ أَحَدِيَّتِكَ، وَظُمَّطَامِ يَمِّ وَحْدَانِيَّتِكَ».

در این دعا، «لُجَّة‌ی احدیت» اشاره به عمقی دارد که عقل در آن غرق می‌شود و هر نشانه‌ای از کثرات، تعینات، و اشیاء در آن محو می‌گردد. «أحدیت» نه خود ذات است – زیرا ذات، لایدرک است – و نه صفات، زیرا صفات، نشان از مراتب تنزل دارند. بلکه، احدیت «ظهور بی‌ظهور ذات» در مقام لاهوت است؛ جایی که خدا تنها با خودش ظاهر است و نه با غیر، و نه برای غیر.

در مقام فلسفی، می‌توان گفت «أحد» بیانگر نفی هرگونه ماهیت و تعین از خداوند است، در امتداد آموزه‌ی "سلب محض" که در سنت سلبی‌گرایی افلاطونی، فلوپینی، و سپس در فلسفه‌ی اسلامی (از فارابی تا سهروردی و ملاصدرا) استمرار یافته است.

همچنین در عرفان نظری، به‌ویژه در تعبیر قونوی و داوود قیصری، «أحد» مقام «غیب‌الهیة» است؛ جایی که هنوز هیچ اسم یا ظهوری نیست و همه‌ی اشیاء در حال فنا و محو در ذات‌اند، بدون آن که امکان شهود تعین برای ناظر باشد. از این‌رو، «أحد» نه تنها نفی تشبیه است، بلکه نفی هر نوع تصور است؛ چرا که تصور، مستلزم تمایز است، و در مقام احدیت، هیچ تمایزی وجود ندارد.

«الصَّمد»؛ وجود قائم بالذات، استقلال مطلق، و نفی هرگونه نفوذ و افاضه‌پذیری

لفظ «الصَّمد» در قرآن، تنها یک‌بار آمده است؛ و این بس است که دلالت کند بر سَرّ بسیار عظیم. این واژه، همان‌گونه که در منابع لغوی (از جمله ابن‌فارس، 1991، ص 360) آمده، دلالت بر چیزی دارد که «درون‌ناپذیر»، «توهم‌ناپذیر»، «تو خالی‌ناشدنی»، و «غیرمنفذ‌پذیر» است. در عرف لغوی، صمد آن است که به او پناه می‌برند و هیچ‌کس را نیازی در او نیست.

اما در تأویل فلسفی و عرفانی، «الصَّمد» تجلی نهایی استقلال مطلق ذات حق است. مقام «صمدیت»، مرتبه‌ای است که در آن، ذات الهی:

1. از هرگونه ترکیب وجودی منزّه است؛
 2. از هرگونه پذیرش یا افاضه از غیر منقطع است؛
 3. و هیچ چیزی از او خارج نمی‌شود، زیرا خروج چیزی از او، مستلزم تحول یا تغییر است، و تغییر، از شئون ممکنات است، نه واجب‌الوجود.
- در منابع حکمی و عرفانی، از جمله در آثار ملاصدرا، «الصَّمد» بیانگر آن مرتبه از وجود است که در آن، وجود مطلق، قائم بالذات است و مقوم ماسوا نیز هست. یعنی، همه‌چیز نیازمند اوست، اما او نیازمند هیچ‌چیز نیست. این تعریف، عین تعریف «واجب‌الوجود» نزد ابن‌سینا است، اما در تفکر عرفانی-شیعی، به‌ویژه در میراث اهل بیت (ع) و حکمت متعالیه، صمدیت، نه فقط نفی فقر، بلکه اثبات «غنای ذاتی بی‌حد و قید» است؛ و این غنا، مانع از هرگونه نفوذ، افاضه‌پذیری یا تجزّی است.
- روایت منقول از امام باقر (ع) در «الکافی» که شما نیز به آن ارجاع داده‌اید، این معنا را تصریح می‌کند: «هو الله، لم یلد فیورث، و لم یولد فیشارک، و لم یکن له کفواً أحد.»
- و در جای دیگر: «الصمد هو الذی لا جوف له، و لا مدخل فیه، و لا مخرج منه.»
- در این بیان، ذات الهی، به‌مثابه‌ی هستی مطلق که نه چیزی در او داخل می‌شود، و نه چیزی از او خارج می‌گردد، ترسیم می‌شود. این نفی، دقیقاً معادل با نفی هرگونه تأثیر و تأثر است؛ و این، یکی از ارکان اندیشه‌ی «تشکیک در وجود» نزد ملاصدرا است؛ زیرا تنها ذات واجب‌الوجود است که هیچ نحوه‌ی نیاز یا ارتباطی با غیر ندارد، و ماسوی‌الله، همه، در نسبت احتیاج و فقر به او ایستاده‌اند.

ابن عربی نیز در الفتوحات می‌نویسد: «صمد آن است که نه غذا می‌خورد، نه روزی می‌طلبد، نه مکان دارد، و نه چیزی در او قائم است، و نه خود برای دیگری قائم است. این همان کمال استقلال وجودی است.» (ابن عربی، 2003، ج 2، ص 50)

در سطح عددی، «الصَّمد» در حساب ابجد، برابر با 134 است؛ که در لسان تأویلی عرفا، دلالت بر کمالات اسمایی و استقلال مراتب تنزیه دارد. در تعبیری عرفانی، می‌توان گفت: الصمد، تجلی اسم «غنی مطلق» است که در آن، سِرّ تجرید ذاتی به تمام معنا ظهور یافته است.

«لَمْ يَلِدْ»؛ نفی علیّت، ابطال مشابَهت، و تثبیت خلّو ذات از افاضه‌ی ماهوی

عبارت «لَمْ يَلِدْ» (نه زاییده است) در ظاهر، پاسخی است به پندارهای تثلیثی، مشرکانه یا جسمانی درباره‌ی خدای متعال. اما در مقام تأویل عقلی-فلسفی، این آیه، بیانگر یک قاعده‌ی بنیادین در الهیات سلبی و متافیزیک توحیدی است: نفی هر نوع علیّت مستقیم از ذات الهی برای کثرات عالم.

یکی از قدیمی‌ترین مفاهیم در متافیزیک غرب، مفهوم علت‌العلل یا *causa causarum* است که به افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان چون فلوطین برمی‌گردد. در نزد افلاطون، "خیر محض" یا "ایده‌ی اعلی" منشأ هستی همه‌ی موجودات است؛ و در فلوطین، اصل نخستین یعنی واحد (To Hen)، منشأ صدور عقل و نفس است. این روند در فلسفه‌ی اسلامی به‌ویژه نزد فارابی و ابن‌سینا، با مفهوم علت فاعلی اول و صدور ضروری امتداد می‌یابد.

اما پرسش اصلی این است: آیا می‌توان خدا را به‌درستی «علت» دانست؟ و اگر بلی، آیا این نسبت مستلزم نوعی رابطه‌ی مشابَهت یا اقتران نیست؟

در فلسفه‌ی غرب، این مفهوم از دوره‌ی قرون وسطی تا دوران مدرن، در معرض نقدهای بنیادین قرار گرفت. مثلاً لایبنیتس با طرح اصل کفایت علیّه (*principium rationis sufficientis*) می‌کوشد اثبات کند که خدا علت فاعلی و عقلانی نظم عالم است. اما خود لایبنیتس نیز، در برابر نقدی که از سوی الهیات توحیدی ممکن است وارد شود، آسیب‌پذیر است: چراکه هنوز میان خدا و عالم نوعی رابطه‌ی فاعلی مشابَه رابطه‌ی علل طبیعی برقرار می‌کند. در حالی که در آموزه‌ی «لَمْ يَلِدْ»، تأکید بر نفی هرگونه تفرّع ماهوی یا صدور ذاتی است، نه فقط نفی تولد جسمانی.

کانت در نقد عقل محض، مفهوم خدا به‌مثابه علت‌العلل را به‌عنوان یک «ایده‌ی تنظیم‌کننده» می‌پذیرد، نه به‌عنوان مفهومی که بتوان آن را با عقل نظری اثبات کرد. او معتقد است که هرگونه نسبت علی بین خدا و جهان، نوعی «انطباق ذهنی بر داده‌های حسی» است و نمی‌توان از آن یک استنتاج متافیزیکی کرد (Kant, 1781/1998, A620/B648).

این نگرش، عملاً الهیات سنتی را به سطح کاربرد اخلاقی تنزل می‌دهد و از نسبت علی واقعی میان خدا و عالم پرهیز می‌کند.

کارل بارت، در الهیات دیالکتیکی خود، خدا را مطلقاً «دیگری» می‌داند؛ یعنی کاملاً غیرقابل‌فهم، غیرقابل‌تحلیل، و حتی غیرقابل‌مقایسه با جهان. او به‌شدت با تلقی‌های فلسفی‌ای که خدا را چون عنصری در زنجیره‌ی علیّت درک می‌کنند، مخالفت می‌ورزد؛ و معتقد است این نگاه، خدا را درون شبکه‌ی فهم انسانی و ماهوی قرار می‌دهد (Barth, 1932/2004, p. 250).

در این دیدگاه، شباهت بسیاری با آیه‌ی «لَمْ يَلِدْ» دیده می‌شود؛ زیرا بارت نیز، همچون قرآن، اصرار بر جدایی مطلق بین خالق و مخلوق دارد.

این نفی، در تعارض آشکار است با برخی تلقی‌های متکلمان و حتی فیلسوفانی که ذات حق را «علت‌العلل» می‌دانند. چنان‌که فارابی از ذات الهی به‌عنوان «علت فاعلی اول» یاد می‌کند و نظام صدور کثرات از واجب‌الوجود را بر مبنای صدور ضروری از ذات می‌چیند (فارابی، 1993، ص 59).

اما در نگاه دقیق عرفانی-شیعی و در اندیشه‌ی تفکیکی توحیدی‌ای که شما نیز در متن‌تان دنبال کرده‌اید، این نگره باطل است. زیرا صدور مستقیم معلول از ذات واجب‌الوجود، مستلزم اقتران، مشابَهت، و نوعی تجانس میان خالق و مخلوق می‌شود؛ و این همان چیزی است که توحید ناب، آن را باطل می‌شمارد.

در سنت حکمی-شیعی، از جمله در آثار ملاصدرا و علامه طباطبائی، مفهومی از علیّت توسعه داده می‌شود که ذات خدا را علت فاعله‌ی بی‌واسطه‌ی افاضه‌گر می‌داند، ولی نه به معنای صدور ماهوی یا مشابَهت‌زا. ملاصدرا در جایی می‌گوید: «ذات

چیزی از خود صادر نمی‌کند، بلکه فعلی که با مشیت صادر می‌شود، خودش به ذات خود قائم است، بدون اینکه ذات به آن آغشته شود (یا در آن دخالت داشته باشد).» (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 6، ص 42)

در این معنا، علّیت خداوند نه مانند رابطه‌ی آتش و حرارت، یا علت و معلول‌های طبیعی، بلکه از سنخ ایجاد بی‌نیاز از ابزار، و خلق از عدم است. و این همان معنای عمیق‌تر «لم یلد» است: خدا زاینده نیست، زیرا در ذات او امکان تفرع، نیاز به دیگری، یا خروجی داشتن نیست.

چنان‌که در مضمون بیان حضرت باب آمده است: «و خداوند با این واژه خواست تا ذات خویش را از نسبت علّیت منزّه سازد، در ردّ کسانی که ذات را علت‌العلل پنداشته‌اند، زیرا که: علت، صنع اوست، و او هیچ علتی ندارد.»

از این منظر، باید میان «علت فاعلی»، «علت حقیقیه»، و «مبدأ صدور» تمایز نهاد. در فلسفه‌ی مشائی، خدا علت فاعلی اول است؛ اما در عرفان نظری و حکمت متعالیه، خداوند نه فاعل بالمعنی‌المتعارف، بلکه مبدأ محض افاضه است، بدون آن‌که از ذات او چیزی خارج شود یا تغییری در او روی دهد. در واقع، هرگونه صدور از او، نه صدور از ذات، بلکه به واسطه‌ی مشیت او صورت می‌گیرد؛ و مشیت، خود مخلوق اوست، نه قسیم ذات او.

صدرالمতألهین با رد دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا، در الأسفار تصریح می‌کند: «خداوند سبحان به معنای متداول علت‌ها، علت نیست، بلکه او علت با امر و مشیت است، نه با ماهیت.» (صدرالدین شیرازی، 1981، ج 2، ص 291)

در این تعبیر، خداوند فاعل نیست به معنای متعارف فلسفی؛ بلکه فاعل است از طریق امر، و یا مشیت. همین مشیت، که خود مخلوق است، به مثابه‌ی علت اشیاء عمل می‌کند، بی‌آن‌که چیزی از ذات حق صادر شود یا خروجی از ذات شکل گیرد. این مشیت، تجلی بی‌واسطه‌ی ذات نیست، بلکه فعل ارادی بی‌زمان اوست.

تأکید متن قرآنی بر «لَمْ يَلِدْ»، در این سطح تأویلی، تأکید بر نفی رابطه‌ی تولیدی، نفی تفرّع وجودی، و نفی همه‌ی مناسبات مادون وحدت احدیه است. «ولادت»، خواه جسمانی، خواه عقلانی، همواره مستلزم انتقال چیزی از فاعل به معلول است؛ و این همان چیزی است که با اطلاق و تنزیه ذات ناسازگار است.

بنابراین، قاعده‌ای که از این آیه استخراج می‌شود، چنین است: قاعده‌ی نفی علّیت ماهوی ذات واجب‌الوجود: «اگر ذات حق را علت مستقیم و فاعل بالذات برای موجودات بدانیم، ناگزیر به پذیرش نوعی رابطه‌ی ماهوی، اقتران وجودی، یا مشابهت خواهیم شد؛ و این مستلزم جسمانیت، ترکیب، و نقص در ذات الهی است. پس لازم است علت اشیاء، فعل خداوند باشد، نه ذات او؛ و فعل او نیز از طریق مشیت تحقق می‌یابد، نه از طریق ذات.»

در عرفان نظری، این معنا با عبارت «التجلي الذاتي غير ممكن» و «الفعل للحق، لا من الحق» بیان می‌شود؛ یعنی، فعل از خداست، اما نه از ذات او، بلکه از مقام فعل او که مرتبه‌ای از تجلی است.

همچنین، این معنا در روایات اهل بیت نیز تصریح شده است، چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَفْعَلْ شَيْئاً مِنْ ذَاتِهِ، بَلْ خَلَقَ الْمَشِئَةَ لِنَفْسِهِ، فَهِيَ الْخَالِقَةُ وَ هِيَ الْمَخْلُوقَةُ، وَ بِهَا فَعَلَ» (نقل در الکافی، ج 1، کتاب التوحید)

«لَمْ يُولَدْ»؛ نفی انفصال، رد اقتران، و اثبات استقلال مطلق ذات از هرگونه منشأ یا منشأیابی

«لَمْ يُولَدْ»؛ و این یعنی خداوند متعالی، از هرگونه انتساب وجودی، پدیداری، یا مسبوقیت به دیگری منزّه است؛ نه مولود است، و نه حادث؛ نه متفرّع از چیزی، و نه مظهر هیچ موجودی غیر از خویش. این آیه، در امتداد «لَمْ يَلِدْ» است، اما با جهتی معکوس: اگر «لم یلد» ناظر به نفی صدور از ذات است، «لم یولد» نفی هرگونه ورود به ذات است؛ نه چیزی از ذات صادر می‌شود، و نه چیزی در آن وارد می‌گردد. و این، همان قاعده‌ی ازلیت و قیومیت مطلق است؛ وجودی که عین ثبات است، بی‌آن که لحظه‌ای در معرض تغییر، حدوث، یا نیاز به دیگری باشد.

در پس این کلمه، تکذیب نهایی هرگونه «علت‌مندی ذات» نهفته است. و این آموزه، نه فقط در برابر اسطوره‌های زادگان خداوندان، یا تثلیث‌های یونانی و رومی، بلکه در برابر هرگونه نظریه‌ی «تولید از ذات» می‌ایستد. چه در هندسه‌ی صدور فلوطینی، که واحد، عقل را از ذات خود افاضه می‌کند، و چه در بسیاری از قرائت‌های عرفانی که جهان را «فیضان نور از وجود» می‌دانند. این آیه، تمام این نظریات را باطل می‌کند، و وجود را از نسبت با خداوند منفصل می‌سازد، مگر آن‌گاه که این نسبت، صرفاً فعلی او باشد، نه ظهور ذات او.

«لَمْ يُولَدْ»، یعنی نفی آن که خداوند خود، از چیزی صادر یا متولد شده باشد. و این نفی، نه نفی تولد جسمانی است – که آن را عقل و نقل هم‌زمان طرد می‌کنند – بلکه نفی هرگونه انتساب است، خواه تکوینی، خواه صدوری. زیرا اگر وجود خداوند را معلول چیزی فرض کنیم، باید آن چیز یا هم‌ذات او باشد، یا برتر از او؛ و این، یعنی پایان توحید.

و بدین‌گونه، «لم یولد» پرده از راز سترگی برمی‌دارد: آن که خداوند، در عین احاطه بر همه‌ی موجودات، نه در نسبت با آنهاست، و نه از آنها متأثر می‌گردد. او حقیقتی است «صرف»، که نه میان خالق و مخلوق نسبتی هست، و نه چیزی میان‌شان حائل است. اگر گفته شود که خدای متعال از چیزی پدید آمده، باید گفت آن چیز یا هستی دارد یا ندارد؛ اگر دارد، پس دوگانگی در ذات راه یافته است، و اگر ندارد، پس تولد از عدم، بی‌فاعل شده است. و هر دو فرض، محال است.

و این است معنای ژرفی که در کلام امام باقر (ع) آشکار می‌شود، آن‌جا که می‌فرماید: «الصمد هو الذی لا جوف له، و لا مدخل فیه، و لا مخرج منه». خداوند، نه ظرف چیزی است، و نه مظروف چیزی دیگر؛ نه او درون چیزی وارد شده، و نه چیزی در او حلول کرده است. پس، ذات الهی، نه در عالم مثال، نه در عقل اول، نه در جوهر بسیط، و نه در نور مجرد، هیچ نسبتی با غیر خود ندارد؛ بلکه او، استغنائی صرف است؛ بی‌نیاز از هرگونه منشأ، غایت، یا تأیید؛ موجودی که نه زائیده، نه زاده شده، و نه میان آن دو بوده است.

و هر که برای او نقطه‌ی آغاز بیندارد، یا گمان برد که هستی‌اش مسبوق به چیزی است، در اصل توحید شک کرده است. زیرا «وجود واجب» ازلی است، و ازلی بودن، ملازم با نفی هرگونه تقدم زمانی، علی، یا ماهوی است. ازاین‌رو، ذات الهی، در زبان فلاسفه‌ی حکمت متعالیه، «وجودی غیرمسبوق به ماهیت و غیرمحتاج به علت» تعریف می‌شود. و در عرفان نظری، مرتبه‌ی «غیب‌الغیوب» است؛ جایی که دیگر نه عقل نفوذ دارد، و نه شهود، مگر از راه فنا.

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»؛ نفی مشابهت، ابطال سنخیت، و تثبیت تنزیه مطلق از هرگونه قیاس و همتایی

«وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»؛ و این آخرین میثاق توحید است. این آیه نه تنها نفی همتایی برای خداوند است، بلکه نفی هرگونه امکانی برای مشابهت، معادلی، یا قیاسی در نسبت با ذات حق. «كُفُوًا» در لغت، به معنای همتا، برابر، یا هم‌شان است؛ کسی یا چیزی که در عرض یا شأن دیگری باشد. اما در این مقام، آنچه نفی می‌شود، فقط یک "همتای واقعی" نیست؛ بلکه هرگونه تصور از هم‌ارزی، سنخیت، یا قیاس‌پذیری با خداوند نیز به کلی مردود است.

به تعبیر دقیق‌تر، این آیه نفی نمی‌کند که خداوند همتا ندارد، بلکه حتی نفی می‌کند که کسی بتواند در نسبت با او قرار گیرد، تا همتایی‌اش مورد بحث باشد. در این جا، کاف تشبیه نیز درهم می‌شکند. او کفوی ندارد، نه فقط چون برتر است، بلکه چون هیچ نسبت و سنخیتی میان او و غیر او وجود ندارد. همه‌ی اشیاء ممکن‌اند، و او واجب‌الوجود است. همه مخلوق‌اند، و او خالق. همه محدودند، و او اطلاق صرف.

در این جا، می‌توان بار دیگر به قاعده‌ی تنزیهی‌ای بازگشت که در کلمات متفکران الهیاتی آمده است: «من وصفه فقد قربه، و من قربه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد جهله». هر که خدا را وصف کند، او را نزدیک دانسته؛ و هر که او را نزدیک داند، او را تجزیه‌پذیر پنداشته؛ و هر که چنین پندارد، در حقیقت خدا را نشناخته است. و این کلمات، تجلی روح «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» است.

و به‌راستی، این نفی، نفی کدام «توهم» است؟

این نفی همه‌ی طرح‌های مفهومی ماست برای خدا؛ نفی همه‌ی تعاریفی که در قالب‌های معرفت انسانی بسته می‌شوند؛ نفی همه‌ی توهّمات فلسفی که می‌پندارند می‌توانند وجود محض را در قالب مقولات، تعینات، یا اصول منطق درآورند. این آیه، نقطه‌ی شکست هرگونه الهیات تشبیهی است، و آغاز ورود به اقلیم بی‌پایان الهیات سلبی.

این آیه، نه در مقام اثبات توحید است، بلکه در مقام ابطال زیان ماست. و از همین رو، امام صادق (ع) می‌فرماید: «كَلَّ مَا مِزْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلُكُمْ، مُرَدُّهُ إِلَيْكُمْ». (الکافی، ج 1، کتاب التوحید)

و این است سرّ آیه: که هر که خدا را توصیف کند، در حقیقت حدّی برای او قائل شده است؛ و هر که حد قائل شود، او را قابل شمارش دانسته است؛ و هر که شمارش کند، او را از ازلت خارج کرده است. از این رو، هر سؤال انسانی درباره‌ی «کجاست؟»، «چگونه است؟»، «در چه است؟»، «بر چه است؟»، یا «تا کجاست؟»، همگی نافی مقام توحیدند؛ زیرا همگی در بند مفاهیم، حدود، نسبت‌ها و مقیاس‌های این جهانی‌اند.

آیه می‌فرماید: نه فقط کسی همتا و برابر او نیست، بلکه اساساً مقایسه‌ای ممکن نیست. خداوند، نه به سبب توان مطلق یا دانایی بی‌نهایت، بی‌همتا است؛ بلکه از آن رو که هیچ نسبتی میان او و غیر نیست، اصولاً موضوع مقایسه قرار نمی‌گیرد.

و این جا، دوباره به عمق واژه‌ی «أَحَدٌ» بازمی‌گردیم؛ همان یکتایی بی‌عدد، همان وحدت بی‌نسبت. «أَحَدٌ» آغاز بود، و «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» پایان است. آغاز در تنزیه، پایان در نابود کردن هرگونه توهم درباره‌ی سنخیت. و از این روست که در سنت عرفانی-شیعی، توحید نه یک اصل اعتقادی، بلکه حقیقتی وجودی است که در آن، تمام نشانه‌ها محو می‌شوند، تمام تعلقات گسسته می‌گردند، و حتی زیان نیز خاموش می‌ماند.

و از همین جاست که باید دانست: اگر خداوند را با عقل بخواهی سنجش کنی، سنجه را باخته‌ای؛ و اگر با فاهمه‌ی خود او را درک خواهی، فاهمه‌ات را فراز نهاده‌ای بر مقام ناممکن. چراکه فاهمه‌ی انسان، چه در افق فلسفه‌ی یونانی و چه در سنت ایده‌آلیسم انتقادی، در چنگ مقولاتی است که خود زاده‌ی نسبت‌ها، تقابل‌ها، حدود، و روابط‌اند؛ و خدا، نه در نسبت است، نه در حد، و نه در رابطه.

ارسطو، آن معلم نخست، گفت که هر موجودی در یکی از ده مقوله جای می‌گیرد: در جوهر یا عرض، در کم یا کیف، در مکان یا زمان، در نسبت یا حالت، در داشتن یا کنش و پذیرش. اما آیا خداوند در «جوهر» است؟ جوهر، متعین است، و او از هر تعینی پاک. آیا در «کم» یا «کیف» است؟ کم، مقدار می‌طلبد، و کیف، چگونگی؛ و او را نه اندازه است، و نه چگونگی. آیا در مکان است؟ او، خالق مکان است، و نه در آن. آیا در زمان است؟ زمان از حرکت پدید آمده، و او را هیچ تغییری نیست. پس کجا؟ نه در کجا؛ بلکه ما در اویم، بی‌آن که او جایی باشد.

و اگر به دقت فلسفه‌ی ایدئالیسم آلمانی نیز بنگری، کانت را خواهی دید که فاهمه را در دوازده مقوله سازمان داده است: کمیت و کیفیت، نسبت و جهت. او از وحدت و کثرت سخن گفت، از ایجاب و سلب، از علیت و وجود و امکان. اما خدا را نه وحدتی است از آن سنخ، نه کثرتی که با آن تقابل پذیرد. ایجاب و سلب، هر دو در ساحت تصورند، و خدا پیش از تصور است. او علت نیست به آن معنا که چیزی را تولید کند، و نه ممکن است و نه واجب به معنای منطقی آن؛ بلکه، عین هستی است، نه موضوع هستی‌شناسی.

آیا می‌توان گفت که خداوند موجود است؟ اگر «موجود» را همچون یکی از مقولات وجودی در نظر گیریم، دیگر او خدا نیست؛ بلکه، مخلوقی است درون سامانه‌ی ادراکی بشر. «وجود» در او نه مقوله است، نه ماهیت، نه جنس و نه فصل؛ بلکه حقیقتی است بی‌نام، که هر نامی، حجاب اوست، و هر مفهومی، حصر او. پس خداوند، نه در مقوله است، و نه در ذهن. نه در نسبت است، و نه در قیاس. نه در شناخت می‌گنجد، و نه در شهود. و این همه، نه از آن رو که او پنهان است، بلکه از آن رو که ما گرفتار ابزار شناختیم، و او بر فراز هر ابزار.

این جاست که معنای حقیقی «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» رخ می‌نماید: نه فقط هیچ کس با او هم‌تا نیست، بلکه هیچ کس، حتی در امکان سنجش و قیاس نیز به مرز او نمی‌رسد. او را با چه مفهومی خواهی سنجید، آنگاه که هر مفهوم، صورت‌بندی یک حد است؟ با چه نسبتی خواهی قیاس کرد، آنگاه که او از نسبت و دوگانگی منزّه است؟ با چه لفظی خواهی خواند، آنگاه که هر لفظ، حاکی از معناست، و او فراتر از معنا، فراتر از نشانه، و فراتر از نطق و سکوت است؟

این آیه، بستی دروازه‌ی تمام مفاهیم است؛ خاموش کردن زبان فلسفه، فرونشاندن آتش قیاس، و دعوت به نوعی حیرت قدسی است. و در همین حیرت، توحید آغاز می‌شود؛ نه در استدلال، نه در تعریف، بلکه در انقطاع. هرچه هست، از اوست؛ اما نه چیزی از اوست، و نه چیزی در او؛ و هر که چیزی در ذهن آورد، جز وهم نیاورده است.

تشبیه سوره توحید به کعبه

و سوره‌ی توحید، همچون کعبه است، بلکه خیمه‌ای است از حروف، که در آن خانه، نه سنگ و خاک، که اسم و صوت، دیوارهای آن بیت اند. سوره‌ی توحید، کعبه‌ی معناست، و کعبه، سوره‌ی توحید مجسم. یکی جایگاه حضور است در گستره‌ی مکان؛ و دیگری، محل ظهور است در گستره‌ی زبان. کعبه قبله‌ی اجساد است، و توحید، قبله‌ی فهم‌ها. و این دو، اگرچه در ظاهر از سنخ «صورت» و «لفظ» اند، در باطن، هر دو اشاره‌اند به یگانگی وجه‌الله، که نه در مکان است و نه در کلام، بل در دل است و در تأمل.

آری، آن‌گاه که خداوند، انسان را بر خود سجده داد، نخست او را از گل آفرید، سپس بر دل او نفَس کشید؛ و این دل، آن نقطه‌ای شد که هم «البیت» گشت و هم «الآیه». اگر کعبه بیت است، دل مؤمن «عرش» است؛ و اگر طواف در کعبه، حرکت بر گرد مرکز بی‌صورت است، تأمل در توحید، گردش در مدار نفی صفات مخلوق از ساحت خالق است. از همین‌روست که امام صادق (ع) فرمود: «المؤمن أعظم حرمة من الكعبة»؛ زیرا کعبه، ساخته‌ی ابراهیم است، و دل مؤمن، آینه‌ی تجلی الله.

سوره‌ی توحید، آن سان که حضرت نقطه‌ی اولی آن را نگاشت، همان حرم است؛ حرم حروف، که با «هو» آغاز می‌شود؛ و هر که در آن وارد شود، از کثرت درمی‌گذرد و به وحدت درمی‌رسد. «هو» نه ضمیر است و نه اشاره؛ بلکه رمز آن بی‌اشاره‌ای است که در ذات، مستور است و در فعل، ظاهر. همچنان که کعبه، در میانه‌ی زمین است اما نه از زمین است، سوره‌ی توحید نیز، در میانه‌ی قرآن است، اما نه از حروف است؛ زیرا، آن‌چه در آن است، همه نفی است، و همه تنزیه، و همه سکوت دیربازی کنه ذات.

عارفان، کعبه را نه به سبب سنگ‌هایش، بلکه به سبب خالی بودنش دوست می‌دارند؛ و توحید را، نه به جهت آیاتش، بلکه به جهت آن‌چه نمی‌گوید. و این است رمز مشترک میان کعبه و سوره‌ی توحید: هر دو خالی‌اند، و هر دو پر از معنا. یکی خالی از تمثال است، و دیگری خالی از تشبیه. آن که بر گرد کعبه طواف می‌کند، تن را به تکرار می‌سپارد، تا شاید دل از تفرقه به وحدت رسد؛ و آن که بر گرد سوره‌ی توحید می‌گردد، زبان را به تکرار می‌سپارد، تا شاید اندیشه از وصف به حیرت برسد.

و در این معنا، آن‌چه مولوی گفت، نه بیان ذوق، که وحی دل است:

طواف کعبه‌ی دل کن اگر دلی داری دل است کعبه‌ی معنا، تو گل چه پنداری

و اوحاالدین گفت:

یک کعبه‌ی صورتی‌ست و یک کعبه‌ی دل تا بتوانی زیارت دل‌ها کن...

آری، سوره‌ی توحید، آن کعبه‌ای است که نه به سعی پا، بلکه به خشوع دل باید بدان رسید؛ و کعبه، آن سوره‌ای است که در سنگ‌های خاموشش، ندای «قل هو الله أحد» طنین می‌زند. یکی سنگ است بی‌صنم، دیگری لفظی‌ست بی‌تشبیه؛ و در هر دو، آن غیب الغیوب است که با تنزیه محض، خویش را از شناخت بشر پنهان می‌دارد.

پس اگر از طواف بازماندی، اما دل داشتی، سوره‌ی توحید را بخوان؛ و اگر از فهم الفاظ خسته شدی، به کعبه‌ی سکوت پناه ببر. هر دو، یک راه‌اند، یک قبله‌اند، یک اشاره‌اند، به آن که نه در دل می‌گنجد، و نه در سطر.

توحید؛ صورت غیاب در آینه‌ی حضور

توحید، نه گزاره‌ای است در زبان دین، و نه آموزه‌ای در قلمرو شریعت؛ بلکه، نقض تمامی مقولات شناخت در مواجهه با غیب وجود است. توحید، نه آغاز تفکر، بلکه شکست آن است؛ آنگاه که هر نشانه فرو می‌ریزد، و هر معنا، به تأخیر می‌افتد. اگر گفتند «أول الدین معرفته»، مقصود، آغاز کلام نیست، بلکه نخستین مواجهه‌ی وجود با فقدان نسبت است؛ و اگر گفتند «و کمال معرفته توحیده»، یعنی: کمال فهم، در انحلال فهم است؛ فهمی که نه از جنس دانایی، که از سنخ تعلیق است، و تعلیق، نه شک، بلکه سکوتی قدسی است در آستانه‌ی مطلق.

در کلام اسلامی، گاه کوشیدند تا این غیاب را در دستگاه‌های مفهومی توضیح دهند، و چنین بود که توحید را به چهار شاخه تقسیم کردند: توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال، توحید عبادت. اما در تفسیر حضرت باب، این تقسیم، دیگر تقسیمی در قلمرو علم نیست؛ بلکه حرکتی است از تعین به لا-تعین، از کثرت مفاهیم به وحدت بی‌نشانه.

۱. توحید ذات

ذات، نه در برابر ذوات دیگر، بلکه در برابر مفهوم خود ذات است. «أحد» یعنی نفی هرگونه تصور از دوگانگی، حتی در تصور. اگر بگوییم: «خدا هست»، و «غیر او هم هست»، توحید را شکسته‌ای. اگر بگوییم: «او یکی‌ست»، گویی دومی نیز مفروض است. پس، ذات، نه در ساحت عدد، بلکه در ساحتی است که در آن، مفهوم تمایز بی‌معناست. و در همین معناست که در تفسیر باب، آمده: «هو الاسم الأعظم، رمزی رازناک...» یعنی: نه نام است، نه نشان؛ بلکه تنها اشاره‌ای است به غیاب.

معتزله بر وحدت مطلق ذات الهی تأکید دارند و از هرگونه کثرت در ذات پرهیز می‌کنند. آنان با تأکید بر تنزیه، معتقدند که ذات الهی هیچ‌گونه کثرتی ندارد؛ و اگر از صفات سخن گفته می‌شود، این صفات نه عین ذات‌اند و نه زائد بر ذات به‌نحو واقعی، بلکه اعتباری و عقلی‌اند، برای درک ما. ذات نزد معتزله بسیط، یگانه، و مبرا از هر ترکیب است؛ از این رو، هرگونه ثنویت—حتی مفهومی—نفی می‌شود.

اشاعره برخلاف معتزله، کثرت صفات را در ذات می‌پذیرند اما آن را به‌نحوی حل می‌کنند که مستلزم تعدد واجب نباشد. آنان می‌گویند: صفات الهی نه عین ذات‌اند و نه غیر ذات به‌نحو انفکاک، بلکه قائم به ذات‌اند. بنابراین، توحید ذات در نزد اشاعره دچار نوعی غیرتمایزی در تمایز صفات و ذات است، که متافیزیکا تنش‌آلود است.

در حکمت مشاء، توحید ذات در پرتو نظریه‌ی بسیط الحقیقة صورت‌بندی می‌شود. ابن‌سینا ذات خدا را واجب‌الوجود و از هرگونه ترکیب مبرا می‌داند (اعم از ترکیب ماهیت و وجود، جنس و فصل، یا قوه و فعل). «واجب‌الوجود»، لا ماهیه له است؛ یعنی وجود او عین حقیقت اوست. هرگونه ثنویت—حتی مفهومی—در حریم ذات، نفی می‌شود.

صدرالمآلهین نیز با پذیرش اصول ابن‌سینا، ولی با تعمیق آن در بستر اصالت وجود، توحید ذات را به نهایت رساند. او معتقد است که ذات الهی تشکیکی نیست، بلکه حقیقت بسیط وجود مطلق است. در نگاه صدرایی، توحید ذات یعنی نفی هرگونه مغایرت—حتی ذهنی—بین ذات و وجود. هیچ‌گونه دوگانگی—حتی مفهومی—در ذات نیست.

۲. توحید صفات

صفات، در اندیشه‌ی معتزلی، اموری زائد بر ذات‌اند؛ اما در بیان حضرت امیر، و در حکمت متعالیه، آمده است که: «کمال التوحید نفی الصفات عنه»

یعنی: آنچه صفت است، اگر به فهم ما درآید، از ذات برکنار است؛ و اگر عین ذات باشد، دیگر وصف‌پذیر نیست. در این‌جا، نه تنها صفات زائد نیستند، بلکه معنا و موضوع وصف نیز منحل می‌شود. علم، حیات، قدرت... این‌ها نه

نشانه‌های او، بلکه نموده‌های فقدان ما از نسبت با اویند.

و حضرت باب، در وصف «الصمد»، گفت: «نه چیزی به او داخل می‌شود، و نه چیزی از او خارج می‌شود» یعنی: حتی صفت، که درک انسانی از کنش است، در کنه او راه ندارد.

مهم‌ترین آموزه‌ی معتزله در این باب، نفی صفات زاید بر ذات است. آنان می‌گویند: اگر صفات، وجودی مستقل از ذات داشته باشند، تعدد در واجب پیش می‌آید. بنابراین، صفات تنها نام‌هایی برای افعال خداوند یا توصیف‌هایی برای درک انسانی هستند، نه واقعیتهای مستقل.

اشاعره صفات را ازلی و قائم به ذات می‌دانند و با تأکید بر بلاکیف می‌گویند: صفات نه عین ذات‌اند و نه غیر ذات؛ این نوع نگاه، سبب تعارض با توحید فلسفی می‌شود. منتقدان، مانند ملاصدرا، این دیدگاه را گرفتار تعدد در واجب‌الوجود می‌دانند.

در حکمت مشاء، صفات الهی عین ذات‌اند، اما نه به معنای انسان‌وار یا زائد. مثلاً علم خدا، علم به ذات خودش به عنوان علت همه چیز است. این نظریه، تلاش می‌کند هم توحید ذاتی و هم واقع‌انگاری صفات را حفظ کند، بدون افتادن در شرک مفهومی.

ملاصدرا با نظریه «تجلی صفات از وجود مطلق» صفات را تجلیات وجودی می‌داند، نه اموری متمایز از ذات. صفات، در واقع نموده‌های وجود مطلق در تعینات متعدّدند. لذا صفات، نه زائدند، نه صرفاً ذهنی، بلکه در عین‌ذات بودن، تفاوت وجودی تشکیکی دارند.

۳. توحید افعال

و اگر همه‌ی هستی فعل اوست، نه از آن روست که در همه جاری است، بلکه از آن رو که جز او چیزی نیست. خدا، نه علت‌العلل به معنای فلسفه‌ی مشاء، بلکه فاعل از سنخ اراده‌ی نامعلول است.

و چنین بود که امام فرمود: «المشيئة خلقها الله بنفسها، ثم خلق بها الأشياء»

مشیت، نه صادر از ذات، بلکه اختراع اراده است، پیش از هر اراده‌ای.

و اینجا، تفاوت با نظریه‌ی فارابی هویدا می‌شود: او، واجب را علت فاعلی عقل اول دانست؛ اما حضرت باب، واجب را خالق مشیت، نه علت صدور عقل.

و در این معنا، فعل خداوند، نه پیوند میان خالق و مخلوق، بلکه بریدن هر پیوند است.

معتزله بر عدل الهی تأکید می‌ورزند و به همین دلیل، انسان را فاعل افعال خویش می‌دانند. آنان قائل به «خلق افعال توسط انسان»‌اند. بنابراین، افعال الهی در حوزه‌ی تکوین معنا دارند، ولی در حوزه‌ی تشریع، انسان فاعل است.

اشاعره بر خلاف معتزله، قائل به نظریه‌ی کسب هستند: خدا خالق تمام افعال است—even افعال اختیاری انسان.

انسان فقط محل وقوع فعل است. در این نگاه، فاعل حقیقی فقط خداست؛ این نظریه نزد بسیاری از متکلمان، محل اشکال بوده است.

در فلسفه‌ی مشاء، خداوند علت اول و فاعل فاعل‌هاست؛ افعال الهی از طریق نظام طولی صادر می‌شوند. خدا، علت موجهی بالذات است. بنابراین، افعال خدا غیرمباشر اما ضروری‌اند؛ او فعل را صادر می‌کند، نه به نحو اراده‌ی حادث، بلکه به نحو علیت ضروری.

در حکمت متعالیه، خداوند فاعل مختار بالذات است، نه فاعل مضطر. فعل او نه به واسطه‌ی علیت ضروری، بلکه از مشیت اختیاری ناشی می‌شود. این دیدگاه، همان گونه که در کلمات حضرت باب آمده، مشیت را نخستین تعین وجودی می‌داند، نه معلول مستقیم ذات.

و چون نه صفات معقول‌اند، نه افعال قابل انتساب، تنها چیزی که باقی می‌ماند، نیایش است؛ اما نه برای شناخت، بلکه برای نفی. عبادت، به معنای قرب نیست، بلکه به معنای انقیاد بی‌نسبت است. نه خضوع در برابر قدرت، بلکه خاموشی در برابر غیبت.

و از همین جاست که عبادتِ غیر او، عبادتِ وهم است؛ و عبادت او، فروپاشی تمامی صورت‌ها.

عبادت، نزد معتزله، مبتنی بر عقلانیت اخلاقی است؛ خداوند سزاوار عبادت است زیرا عادل، حکیم و کامل است. عبادت رابطه‌ای معرفتی و اخلاقی با خداست.

در نظر اشاعره، عبادت واجب تعبدی است، نه بر اساس درک عقلی. چون عقل نمی‌تواند حسن و قبح افعال را بشناسد، عبادت تنها به امر الهی واجب است.

ابن‌سینا عبادت را راهی برای اتصال عقل فعال با عقل انسان می‌داند. در اشارات و تنبیهات، عبادت نوعی ریاضت عقلی-نفسانی است برای بازگشت به مبدأ. عبادت در دستگاه او فلسفی-عرفانی و باطنی است، نه صرف تعبد.

صدرالمتألهین، در تعقیب ابن‌عربی و افق عرفان، عبادت را تعیین بندگی وجود ممکن در برابر وجود مطلق می‌فهمد. «عبادت» نزد او نوعی فناء در ذات است؛ و این دقیقاً همان است که در متن شما آمده: «فروپاشی تمامی صورت‌ها».

و در دل این فروپاشی، چهار کلمه برخاست: تسبیح، تحمید، تهلیل، تکبیر

تسبیح: یعنی نفی. یعنی گفتن آن‌چه نمی‌توان گفت. یعنی آن‌جا که عقل، ایستاده، بگوید: «سبحانک، لا علم لنا». تسبیح، آغاز اندیشه نیست؛ پایان زبان است.

تحمید: پس از آن‌که نقص‌ها را زدودی، باید اعتراف کنی که اگر کمالی هست، از اوست. اما این نیز نه اثبات است، بلکه حذفِ خود از معادله‌ی هستی.

تهلیل: «لا إله إلا الله» یعنی: نفی همه‌ی موجودات، در برابر یکی که حتی موجود هم نیست. او وجود نیست، او عین بی‌نیازی است از نسبت با وجود.

تکبیر: و چون همه را نفی کردی، و حتی خود را، بگو: الله اکبر. یعنی: او، از این همه نام‌ها نیز فراتر است. نه چون بیشتر است، بلکه چون قابل مقایسه نیست.

و چون این چهار را خواندی، نه از توحید عبور کردی، نه چیزی می‌ماند، و نه کسی. فقط «هو» باقی می‌ماند. هو، نه ضمیر، نه حضور؛ هو، تنها جای خالی معناست. و این جاست که دین آغاز می‌شود: در غیاب کلمه.

«هَاء» و حقیقت غیبت: تفسیری حروفی-وجودی از وحدت الهی در سوره توحید

در تفسیر سوره توحید از حضرت باب آمده است: «وَإِنَّ فِي ذَلِكَ لَآلْمَقَامَ، كُلِّ حُرُوفٍ هَذِهِ السُّورَةِ حَرْفُ الْهَاءِ، وَكُلُّ مَعَانِيهَا مَعْنَى الْأَلْفِ، الظَّاهِرُ فِي الْمَقَامَاتِ الْخَمْسَةِ.» در این جمله، ترکیب رازآلود «هَاء» و «الف» نه صرفاً بازی‌ای زبانی، که تفسیری ontological (وجودی) از وحدت الهی و ظهور آن در نظام آفرینش است.

حرف «هَاء» در زبان عربی، غالباً ضمیر اشاره به غیبت است: «هو». در زبان عرفانی، «هَاء» رمز غیبت ذات است، نماد بی‌نامی، فراتر از اسماء و صفات، ساکت‌ترین حرفی که نشانه نیست، بلکه انقطاع نشانه‌هاست. در «تفسیر حرف الهاء» نیز حضرت باب می‌نویسند: «اعلم أنَّ الهاء ظاهر الغيبة، و ظاهر الغيبة هو باطن الأحدية، و باطن الأحدية ظاهر الواحدية.» این سلسله‌ی بیانی، آشکارا حرکت از تنزیه به تشبیه، از غیبت به ظهور را ترسیم می‌کند. اما نه به معنای علیت خطی، بلکه در قالب ظهورات متعالی که هر مرتبه، سایه‌ای از مرتبه‌ی پیشین است.

در تفسیر «کل حروف السورة حرف الهاء»، مراد نه یکنواختی زبانی، بلکه وحدت رمزی است. اگر همه حروف هاء‌اند، به این معناست که همه تعینات در ساحت توحید ذاتی، به غیبت بازمی‌گردند؛ به ساحت بی‌نام و نشان. و در تقابل با این، «کل معانیها معنى الألف» دلالت دارد بر آن که معنا، همیشه ناظر به آغاز است؛ «الف» نخستین حرف است، قائم، بی‌تکیه، و در نظام عرفانی، رمز ذات است. پس تمام معانی سوره، بازگشت به الف دارند، همان‌گونه که در تفسیر شیخ صدوق آمده است: «الصمد خمسة أحرف: فالألف دليل على إِيْتِيهِ...»

اما چرا گفته می‌شود «لأن حرف الواو غير الهاء»؟ در این جا، حضرت باب مرز ظاهر و باطن را ترسیم می‌کنند. حرف «واو» در نحو، نشانه‌ی پیوند است، رمز کثرت، اتصال، امتداد. در حالی که «هَاء»، رمز انقطاع، خلأ، و بی‌ربطی است. این تمایز، نشان‌دهنده‌ی جدایی ظاهر از باطن نیست، بلکه حکایت از آن دارد که زبان، همواره دو لایه دارد: یکی زبان کثرت (واو)، و دیگری زبان غیبت (هَاء). لذا هرچند حروف در ظاهر متعددند، در باطن، به وحدت می‌رسند. وحدتی که نه از راه تماثل، بلکه از راه انقطاع حاصل می‌شود.

در «تفسیر حرف الهاء»، حضرت باب بارها به این غیبت ذاتی تأکید می‌کنند: «ما ثمَّ من إشارة تشير إليه، و لا نفس تدلَّ عليه، و لا صفة تعبر عنه، و لا اسم يشير إليه، و لا فعل يدلَّ عليه.» این نفی مطلق نسبت‌ها، معادل با خالص‌ترین صورت الهیات سلبی است. او حتی «الإشارة» را نیز نفی می‌کند، و این دقیقاً همان لحظه‌ای است که زبان فرو می‌پاشد، و «هَاء» به مثابه بی‌صداترین صدا، تجلی می‌کند.

از این منظر، می‌توان چنین فهمید که سوره توحید، در تفسیری حروفی، نه تنها بیانگر صفات ذات است، بلکه خود زبانش نیز حامل آن معناست. آن جا که کلمات، به هاء تقلیل می‌یابند، و معانی، به الف ارتقاء می‌یابند، سوره تبدیل به نگاشتی حروفی از وحدت می‌گردد. به زبان دیگر، توحید نه فقط در معنا، بلکه در ساختار زبان نیز حضور دارد. «هَاء» یعنی انقطاع؛ «الف» یعنی آغاز. و میان این دو، تمام هستی در تردد است.

به تعبیر ملاصدرا، وجود حقیقتی واحد است که در مراتب کثرت ظهور می‌یابد. و در عرفان ابن عربی، وجود خداوند، وجود حقیقی است و ما سوی الله، مظاهر اسمای اویند. حضرت باب، در میان این دو سنت، زبان را به ابزار کشف حقیقت تبدیل می‌کند. حروف نه فقط ابزار بیان، بلکه مراتب وجودند.

در نهایت، تفسیر سوره توحید در نگاه حضرت باب، تفسیر یک سوره نیست، بلکه تفسیر زبان، تفسیر هستی، و تفسیر حضور خداوند در متن تعینات است. این تفسیر، با رمزگشایی از حروف، به کشف باطن زبان می‌پردازد. و در این کشف، «هَاء» نه فقط یک حرف، بلکه مکاشفه‌ای است در بی‌صدایی ذات.

الف، واو، و هاء؛ زبان غیبت در مراتب ظهور

در آستانه‌ی توحید، نه کلمه‌ای باقی می‌ماند، نه مخاطبی، نه حتی گوینده‌ای. فقط حرف‌هایی می‌مانند که خود را انکار می‌کنند؛ حروفی که نه برای گفتن، بلکه برای اشاره‌نکردن آمده‌اند. و آن‌جا که سخن به توحید می‌رسد، دیگر نه صوتی هست و نه لفظی؛ تنها هاء می‌ماند، چون رمزی برای آن‌چه نمی‌توان بر آن رمز نهاد. و این، همان است که حضرت باب، در سطر آغازین تأویل خود از سوره‌ی توحید، چنین می‌نگارد: «کَلَّ حروف هذه السورة حرف الهاء، و کَلَّ معانیها معنی الألف، الظاهر في المقامات الخمسة.» در اینجا، تمامی نظام وجود، در زبان حروف، تقطیع می‌شود؛ حروف، نه به‌مثابه‌ی واحدهای زبانی، بلکه به‌مثابه‌ی مراتب هستی؛ و این رمزگذاری، تنها نزد کسی ممکن است که خود، مرز میان تجلی و غیبت را لمس کرده باشد.

«هاء»، نقطه‌ی غیبت است. نه غیبت در برابر حضور، بلکه غیبت در خود. نه چون پوشیده است، بلکه چون چیزی در او نیست که بتواند آشکار شود. او غیبت بسیطه است؛ همان‌گونه که حضرت باب می‌فرماید: «اعلم أن الهاء ظاهر الغيبة، و ظاهر الغيبة هو باطن الأحدية.» یعنی هاء، تنها آن‌جاست که هیچ چیز نیست جز ذات، بی هیچ اضافه‌ای. آن‌جا که اسم نیز نمی‌ماند، صفت معنا ندارد، و حتی اشاره هم راه ندارد. در این معنا، هاء نه آغاز کلمه، بلکه پایان آن است؛ آخرِ زبان، همان‌جا که دالّ، دالّ‌بودن خود را از یاد می‌برد.

در نقطه‌ی مقابل این سکوت مطلق، «الف» ایستاده است. الف، آغاز است؛ اما نه آغازی در دل کثرت، بلکه آغاز تعین در دل وحدت. او ظلّ وحدت است، در هیئت قامت. ایستاده، قائم، بی‌پیوست، بی‌انحنا؛ نشانه‌ای از قیومیت ذات در ظهور. اما چگونه از هاء، الف برمی‌خیزد؟ چگونه از مقام غیبت، نخستین ظهور حاصل می‌شود؟ این‌جاست که قاعده‌ی الواحد رخ می‌نماید؛ آن قاعده‌ی حکمت مشاء که می‌گوید: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد.»

در نگاه نخست، این گزاره بیان فلسفی‌ای است از این اصل: از ذات بسیطی که هیچ‌گونه ترکیب ندارد، نمی‌تواند صادر شود مگر امر بسیطی همانند خود. اما حضرت باب، این قاعده را درون زبان، و در ساحت حروف، تفسیر می‌کند. ایشان می‌فرمایند: تمام معانی، الف‌اند. یعنی اگر ظهور هست، فقط یکی‌ست؛ و اگر یکی‌ست، پس آن نیز چیزی نیست جز تجلی ذات در مرتبه‌ی وحدت تعینیه.

الف، نه چیزی جدا از هاء است، نه محصول آن؛ بلکه حضور هاء در مرتبه‌ی رؤیت. همان‌گونه که در عرفان نظری آمده: «الحق ظاهر في كل شيء، لا بشيء، ولا مع شيء.»

و این‌جاست که نقش «واو» نیز روشن می‌شود. واو، حرف عطف است؛ پیوند، نسبت، رابطه. واو، همان چیزی‌ست که می‌خواهد بگوید: «این» و «آن»؛ «خدا» و «جهان»؛ «ظاهر» و «باطن». اما حضرت باب در تفسیر خود هشدار می‌دهد: «لأن حرف الواو غیر الهاء، و كذلك الحكم في بواقي الحروف.»

واو، رمز کثرت است، زبان تعین، نمود ظاهری که میان چیزها نسبت می‌سازد. اما در مقامی که همه‌ی حروف، هاء‌اند، واو، دروغ است؛ زیرا در مقام غیبت، ربطی نیست. نیست رابطه، عین رابطه‌ی حقیقی‌ست. و این راز را با عبارتی کوتاه بیان می‌کند: «لیس بینهما ربط، ولا شيء غیره.» ظاهر و باطن، یکی‌اند؛ اما نه چون شبیه هم‌اند، بلکه چون همه‌شان نیستند.

این فهم، در دل خود، آموزه‌ی مقامات پنج‌گانه‌ی هستی را نیز در بر دارد؛ همان پنج مرتبه‌ای که در عرفان شیعی و فلسفه‌ی اشراقی، مبنای تحلیل مراتب وجودند:

ناسوت: مرتبه‌ی ماده، عالم اجسام

ملکوت: عالم مثال و صور

جبروت: عالم ارواح و عقول

لاهورت: مقام تجلی اسماء در علم خداوند

هاهوت: غیب الغیوب، ذات بی نقاب، حضرت لا تعین

حضرت باب، در تفسیر خود، الف را ظاهر در این پنج مقام می داند. اما نه چون حلول کرده باشد در مراتب؛ بلکه چون هر مرتبه، وجهی از ظهور وحدت است. در هر مقام، فقط یک چیز دیده می شود: وحدت؛ و آن وحدت، در هرجا، به شکلی درآمده که جز با رمز نمی توان از آن سخن گفت. هاهوت، همان هاء است؛ ناسوت، صورت الف در غبار جسم. پس هاء، غیبت است؛ الف، ظهور. و واو؟ واو تنها توهمی است که می کوشد میان این دو رابطه ای برقرار کند. اما در حقیقت، هر واو، واوی زائد است؛ زیرا در توحید، نه دو چیز هست، و نه پیوندی میان دو چیز. فقط هو هست؛ نه چون اسمی بر کسی، بلکه چون جای خالی تمام اسم ها. و این جاست که قاعده ی الواحد، به معنای حقیقی اش می رسد: نه تنها از واحد جز واحد صادر نمی شود، بلکه جز او چیزی صادر نمی شود؛ و اگر می شود، همان اوست در لباس دیگر.

هـاء، نقطه، الف؛ تأویلی بر رجعت حروف در آستانه‌ی توحید

در آغاز گفتار، پیش از آن که کلامی برخیزد، تنها یک چیز حاضر است: سکوت. و آن سکوت، نه خلأ است، نه فقدان؛ بلکه کمالی است بی تجلی. آن جا که سخن هنوز دهان نگشوده، حروف هنوز بر لب نیامده، و معنا هنوز در اندیشه نتابیده، تنها «هـاء» است که باقی ست؛ حرفی بی صدا، تهی از پیوند، محو از عطف، ساکن بر سکون. و این، همان چیزی ست که حضرت باب در تفسیر خود از سوره‌ی توحید به زبان آوردند، آنگاه که فرمودند: «تمام حروف این سوره، هـاء است؛ و تمام معانی آن، الف است.» یعنی نه آن چه می شنوی، گفتار است، و نه آن چه می فهمی، معناست؛ بلکه هر آن چه هست، غیبت است که در خویش ظهور می کند، و ظهوری ست که جز ذات چیزی نمی طلبد.

هـاء، نه آغاز است و نه پایان. نه واسطه‌ای میان ذات و صفات، و نه پرتویی از شعاع تجلی. هـاء، خود ذات است و بس. اگر ذات را هیچ نامی نیست، و اگر هر اشاره‌ای بر او نارواست، پس تنها حرفی که شایسته‌ی آن مقام است، همین هـاء است: ناپیوسته، ناصدا، نابینا. هـاء، سکوتی ست که سخن را انکار می کند، و سطری ست که کلمه را محو می سازد. او نه آمده است تا بگوید، بلکه تا بزاید؛ و آن چه می زاید، نه چیزهاست، بلکه خود دلالت است.

اما همین هـاء، در آینه‌ی ظهور، نخستین بار به صورت نقطه می درخشد؛ نقطه‌ای پیش از امتداد، پیش از حرف، پیش از نفس. نقطه، آن است که هنوز کلمه نشده، اما بی او هیچ کلمه‌ای نیست. و این نقطه، در بیان حضرت باب، محمد است؛ حقیقت محمدیه، صادر اول، و پیش فرض هر تجلی. همان است که ابن عربی او را «الذات الأحدیة إذا أرادت أن تتجلی» خوانده است. و حضرت باب، او را در مقام نقطه می نشاند: «و هو النقطة، الظاهر قبل کلّ حرف، و الظاهر بعد کلّ حرف، و الظاهر مع کلّ حرف.» اینجا، خاستگاه وجود است. آغاز آفرینش در تعین نخست، در نور اول. آن جا که «الله نور السموات و الأرض» هنوز به فتیله‌ی مشیت نرسیده، اما خواسته است که شناخته شود. در این مقام، توحید نه با عقل دانسته می شود، نه با حس؛ بلکه تنها با حضور. محمد در این معنا، نه انسان تاریخی، بلکه «آینه‌ی اولی» است؛ همان که در حدیث قدسی آمده: «لولاک لما خلقت الأفلاك.»

و چون این نقطه خواست تا ظهور یابد، بی آن که از ذات خود خارج شود، قامت بست؛ و قامتش، «الف» بود. الف، نه از نقطه برآمد، بلکه خود ایستادگی نقطه بود. اگر نقطه، صورت توحید در سکوت است، الف، صوت توحید در ظهور است. و این الف، نه منحنی است و نه متصل؛ ایستاده است در مقام خویش، چونان قیوم، چونان بی نیاز، چونان اول. او نه آغازی است در دل زمان، بلکه بازتایی است از پیش زمانی که زمان را آغاز کرده است.

در تفسیر حضرت باب، این الف، نه یک حرف، بلکه حقیقتی است که در مراتب پنج گانه‌ی وجود ظاهر می شود: ناسوت، ملکوت، جبروت، لاهوت، و هاهوت. الف، هرگز متکثر نمی شود؛ بلکه در هر مرتبه، تنها تجلی وحدت است. نه مانند او که می خواهد پیوند زند، نه مانند میم که در خود می پیچد؛ بلکه الف، هرجا هست، خود را حفظ می کند: قائم، تنها، یک تا. و این وحدت، همان قاعده الواحد است؛ اما نه در زبان فلسفه، بلکه در زبان رمز. یعنی از واحد، جز واحد صادر نمی شود؛ اما این صدور، نه علیت، بلکه ظهور است؛ نه تقابل، بلکه تجلی. و حضرت باب همین را می فرماید: «مشیت را آفرید، لا من شیء، بنفسه، و آن را علة الأشياء قرار داد، بی آن که از ذات او چیزی بر آن وارد گردد.»

و از این الف، تجلیات پدید آمدند؛ نه چون فرزندان، بلکه چون انعکاس. اولی «ألف الغیبیة» بود؛ قامت پنهان، ظهور علی در باطن. او نه حرفی پس از محمد است، بلکه سایه‌ی همان نقطه، در سکوت ظهور. نقطه که ساکن شد، الف ایستاد. الف، امتداد است؛ تجلی نور در خط. اما این الف، هنوز پنهان است. «الف غیبیة» را حضرت باب مقام علی می داند؛ همان باطن حقیقت، همان ولایت مخفی، همان دانایی بی واسطه. در تفسیر آمده است: «اسم الجلالة مقام ظهور ألف الغیبیة الدالة علی الله سبحانه» این مقام، ولایت بی نام است. آنچه در پس پرده‌ی ظهور، حقیقت را نگه می دارد. علی در این معنا، نه فقط امام، بلکه باطن نقطه است؛ سایه‌ی ناپیدای نور اول. سپس «ألف اللینیة» آمد، امام حسن، در سیاست مدارا و

رضایت؛ رمزی از نرم‌خویی و تسلیم. این الف، نرم است. لینیه، یعنی مدارا، صلح، انعطاف. مقام امام حسن، در این رمز، همان ظهور حقیقت در نحوی از تعامل با کثرت است؛ نه به‌صورت انکار آن، بلکه به‌مثابه پذیرش آن برای حفظ وحدت. حضرت باب در بیان فارسی، این وجه را به مقام «رضای الهی» گره می‌زند: امامان، قبل از هر خلقی، به رضای خدا راضی شدند و این، اوج توحید است. پس از آن، «ألف غیر المعطوفة»؛ حسین، الفی ایستاده و منفصل، تنها و بی‌پیوست، در عاشورا، که توحید را با خون نوشت، نه با قلم. الفی که به هیچ حرفی بعد از خود وصل نشده. تنهایی. شهادت. فناء در توحید. حسین، در این مقام، نه فقط شهید تاریخ، بلکه جدانشده‌ی از کثرت است؛ همان‌که از دنیا برید تا بر وحدت شهادت دهد. حضرت باب این را «تجلی اسم جلاله قبل از ظهور صمدانیت» می‌نامد؛ یعنی وجه خشونت‌زده‌ی توحید، پیش از تحقق صلح کلمه. بعد «ألف المعطوفة»، حجت قائم، که الفی است پیوسته، متصل، بازگردنده به باطن و ظاهر در عین واحد. این الف، برخلاف قبلی، پیوند یافته است. استمرار، بازگشت، رجعت. امام زمان، در این رمز، نه تنها ظهور مجدد حقیقت است، بلکه الفی است که به دیگر حروف وصل شده؛ یعنی رمز پیوستگی ظاهر و باطن، امر و خلق، آغاز و انجام.

و این‌ها، چهار تجلی از الف بودند. اما توحید، در کلمه تمام می‌شود، نه در حرف. و اما ائمه، هر یک حرفی از این کلمه‌اند؛ هر یک ظهوری خاص، رمزی مخصوص، در مسیر بازگشت به نقطه. و بدین‌گونه، کل نظام وجود، نظامی از حروف است: از نقطه تا الف، از الف تا حروف، از حروف تا کلمه. و این کلمه، خود، همان نقطه است، بازگشته در قامت ظهور. زیرا که «هو الأول و الآخر، و الظاهر و الباطن». در این مرحله، وحدت در کثرت ظاهر می‌شود. هر امام، حرفی است از کلمه‌ی واحد. تعیینات متکثر، اما از یک حقیقت صادر. این مقام، همان وحدت در عین کثرت است؛ همان آموزه‌ای که در قاعده‌ی الواحد فیلسوفان اسلامی نیز آمده است: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد»، مگر آن‌که وسایطی بیافریند. در عرفان، این وسایط، همان اسماء‌الله هستند. در حکمت متعالیه، مراتب تشکیکی وجود. در بیان حضرت باب، ائمه، همان حروف حقیقت‌اند که کلمه‌ی واحده‌ی توحید را تشکیل می‌دهند.

و کلمه، مقام فاطمه است؛ همان‌که حروف در او جمع‌اند، معنا در او یکی‌ست، و وحدت، در او مکمل. کلمه، فقط ترکیب نیست، بلکه حیات است، بقاء است، اسم الله است در صورت جامع. در پایان، کلمه پدیدار می‌شود؛ ترکیب همه‌ی حروف در ساختاری معنادار. فاطمه، در این ساختار، نه فقط دختر پیامبر، بلکه کلمه‌الله است؛ حقیقتی که جامع جمیع مراتب است. حضرت باب این مقام را مقام «اثبات الفردانیه» می‌نامد: مقام اثبات این‌که «لم یکن له کفوا أحد»؛ یعنی هیچ‌کس همانند او نیست، چرا که وحدت نه عددی است، نه مقداری، بلکه فردانی است.

اگر بخواهی این نظام را شمارش کنی، بیست و هشت مرتبه خواهی یافت؛ به عدد حروف عربی. و اگر بخواهی آن را بفهمی، فقط باید سکوت کنی. چون در نهایت، همه چیز به همان «هاء» بازمی‌گردد. زیرا که در آخر، نه حرفی باقی می‌ماند، نه صدایی، نه نسبتی. تنها چیزی که هست، همان چیزی است که حضرت باب با اشاره به «هـ» نوشت: هو.

و اگر به جای شمارش، اندکی مکث کنی، خواهی دید که این عدد بیست‌وهشت، صرفاً یک عدد نیست. بیست‌وهشت، زبان هستی است؛ حروفی که از نقطه برآمده‌اند، اما هیچ‌گاه از ذات جدا نشده‌اند. حضرت باب، در متن تفسیری خود، این عدد را نه یک تصادف عددی، بلکه طرحی هستی‌شناختی می‌داند. ایشان می‌فرماید: «یحصل من الکلمة مقامات معدودة ثمانية وعشرون، عدة حروف الكونية، التي بها تقوم كل الوجود من الغیب و الشهود».

در این‌جا، «کلمه»، نه صرفاً لفظی متشکل از حروف، بلکه حقیقتی زنده و زاینده است؛ کلمه‌ای که خود «هو» است، و همه‌ی هستی، نُسخه‌ای از تنفس آن کلمه. بیست‌وهشت مرتبه، نه نشانه‌ی تکثر، بلکه بیانگر شئون مختلف وحدت است. چرا که در نظر حضرت باب، هستی، چیزی نیست جز ترجمه‌ی رمزآلودی از توحید، بر زبان حروف.

و آن‌گاه این مراتب را چنین ترسیم می‌کند:

نخست، مرتبه‌ی پیامبران و اوصیاء است؛ کسانی که نه فقط بر مقام ظهور کلمه ایستاده‌اند، بلکه خود، نقطه‌ی تجلی‌آند. اینان همان «أنوار ساجد نزد عرش حق» اند که حضرت باب در بیان فارسی نیز بارها از آنان یاد می‌کند. حقیقت محمدیه، ولایت علویه، و تمامی مظاهر مقدسه، در اینجا، در مقام ظهور کلمه در نقطه ساکن‌اند: همان آغاز، همان اصل، همان لحظه‌ی بدون پیش.

پس از ایشان، مؤمنان از انسان‌ها قرار دارند؛ نه هر انسانی، بلکه آنان که در سیر خود به باطن کلمه رسیده‌اند، در «الف غیبیه» ایستاده‌اند. آن الف که از کلمه تشعشع یافته، اما همچنان ایستاده است؛ بی‌تکیه، بی‌صدا، اما پرنور. این مقام، مقام اهل تأویل است؛ اهل توحید نه لفظاً، بلکه نفساً.

مرتبه‌ی سوم، فرشتگان‌اند. آنان در مقام توحید «الف اللینیه» ایستاده‌اند؛ رمزی از لطافت، طهارت و طاعت. فرشتگان، آن حروف لطیف‌اند که میان غیب و شهادت حرکت می‌کنند، اما خود، از کلمه‌اند؛ نه خارج از آن، نه در برابر آن.

در مقام چهارم، مؤمنان از جنّ می‌ایستند؛ موجوداتی میان جسم و لطافت، که جایگاه‌شان در «الف غیر معطوفه» است: ایستاده، اما بی‌پیوند. در این رمز، جن نه تنها موجودی بینابینی است، بلکه نشانه‌ای از آن توحید است که هنوز وصل نشده، هنوز در خود مانده، و هنوز طالب پیوستگی است.

پنجم، حیوانات مؤمن قرار دارند؛ آن حیات‌های ساکت و وفادار، که در مقام «الف معطوفه» حاضرند؛ الفی که گرچه خود واحد است، اما رو به پیوند دارد. در این مرتبه، توحید در سادگی زیسته می‌شود؛ نه در عقل، بلکه در فطرت، نه در استدلال، بلکه در وفاداری به خلق.

مرتبه‌ی ششم، نباتات‌اند؛ ساکنان مقام حروف. آنان نه کلمه‌اند، نه الف، نه نقطه. اما هر برگ‌شان، حرفی است؛ حرفی که سخن نمی‌گوید، اما هست. در اینجا، توحید در سکوتی سبز نفس می‌کشد. و این همان چیزیست که حضرت باب بدان اشاره می‌کند: «فإنها واقفة علی مقام الحروف».

و در نهایت، جمادات؛ آنانی که نه صدا دارند، نه شعور، اما «حاکیه عن مقام الکلمة» اند؛ یعنی حتی در سنگ، نام خدا حک شده است. هر ذره، آینه‌ایست از حرفی که در کلمه‌ی ازلی نقش بسته است.

اما تفاوت این مراتب، تفاوتی در رتبه است، نه در ذات. زیرا که حضرت باب می‌نویسد: «و لكل مرتبة من هذه المراتب، بین أهلها تجري السلسلة العرضية». یعنی هر مرتبه، درون خود سلسله‌ای دارد، اما این سلسله‌ها عرضی‌اند؛ نه طولی، نه از بالا به پایین، بلکه در کنار هم. همانند حروفی که در کلمه می‌نشینند؛ نه یکی بالاتر از دیگری، بلکه همه در کنار هم، هر یک در جای خویش، و همه معطوف به معنای واحد.

و با این‌که مرتبه‌ای از مرتبه‌ای دیگر نشأت می‌گیرد، حضرت باب تأکید می‌کند: «و حق الشبحية بالنسبة إلى الطلعة الذاتية». یعنی این مراتب، همه فقط شَبَح‌اند در برابر طلعت ذات؛ تنها سایه‌ای‌اند از نوری که اصلاً ظهور نکرده، بلکه صرف «هو» است. و در نهایت، بین هیچ مرتبه‌ای و مرتبه‌ی بالاتر، پیوندی نیست: «و عدم الربط بین رتبة الأثرية مع الرتبة التي فوقها». چرا؟ چون در این نظام، علت و معلول نیست؛ پیوست و انفصال نیست؛ تنها ظهور است. و ظهور، نه در پیوند، بلکه در حضور است. همه چیز، هست، چون او هست. و در نتیجه، همه چیز، نه چیزی جدا از او، بلکه همان است: لا شيء غیره.

پس، اگر بخواهی این نظام را بشماری، بیست‌وهشت است؛ اما اگر بخواهی بفهمی، تنها باید هاء را بشنوی. سکوتش، صراحت است. غیبتش، حضور است. و در نهایت، الف، واو، دال، میم، همه بازمی‌گردند به آنکه نخستین بود، و هنوز هست: هو.