



مُمدِّهِم

در شرح

فُصُوصُ الحِكم

شیخ اکبر محیی الدین بن عربی

درس های عرفانی آیت الله حسن حسن زاده آملی

# ممد الهمم

## در شرح

# فصوص الحکم

نام کتاب: ممد الهمم در شرح فصوص الحکم

تألیف: حسن حسن زاده آملی

ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - تهران

چاپ: چاپ اول - ۱۳۷۸ هجری شمسی

## فهرست عناوین

<u>1</u>	<u>مقدمه المؤلف</u>
<u>8</u>	<u>بیان رؤیا مؤلف</u>
<u>23</u>	<u>خلافت الهی انسان</u>
<u>26</u>	<u>تفاوت تسبیح با تقدیس</u>
<u>26</u>	<u>برزخیت وجود انسان</u>
<u>27</u>	<u>قدم و حدوث عالم</u>
<u>29</u>	<u>ربط حادث به قدیم</u>
<u>30</u>	<u>بهیمه، سبع، شیطان، فرشته و انسان</u>
<u>46</u>	<u>مراتب انسان و عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت</u>
<u>53</u>	<u>اقسام حجابهای نور و ظلمت</u>
<u>69</u>	<u>2. فصّ حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة</u>
<u>74</u>	<u>انواع دعا و اقسام سائلین</u>
<u>75</u>	<u>جود خداوند و دعای بندگان</u>
<u>105</u>	<u>3. فصّ حکمة سبوحیة فی کلمة نوحیة</u>
<u>106</u>	<u>بحثی در معانی امکان در فلسفه و عرفان</u>
<u>123</u>	<u>العلو نسبتان</u>
<u>128</u>	<u>و من أسمائه الحسنی العلیّ</u>
<u>136</u>	<u>فعالم الطبیعة صور فی مرآة واحدة</u>
<u>141</u>	<u>وجه تسمیه خلیل</u>
<u>167</u>	<u>آیا سر بریدن گوسفندی برای تقرب به حق تاوان پیامبری می شود</u>
<u>195</u>	<u>بدان که مسمای الله احدی بالذات و کل به اسماست</u>
<u>198</u>	<u>اسماعیل نزد ربش مرضی بود</u>
<u>216</u>	<u>دین دو دین است</u>
<u>222</u>	<u>امر الهی اقتضای انقیاد دارد</u>
<u>224</u>	<u>معنی و مفهوم عادت</u>
<u>225</u>	<u>رسل و ورثه ایشان خادم امر الهی اند</u>
<u>229</u>	<u>در بیان رؤیا</u>

<u>230</u>	<u>رؤیا اول ظهور وحی برای رسول الله</u>
<u>233</u>	<u>رؤیای یوسف (ع)</u>
<u>237</u>	<u>بدان هر چه ما سوی الحق شود نسبت به حق تعالی چون سایه شخص است</u>
<u>251</u>	<u>اسماء الهیه هر اسمی است که عالم به آن مفتقر است</u>
<u>253</u>	<u>حق را صراط مستقیم است که در همه پیداست</u>
<u>257</u>	<u>جمع ما سوی حق تعالی دایه است</u>
<u>266</u>	<u>اهل حجاب به منزله آب شور تلخند</u>
<u>274</u>	<u>اوست که در مخلوقات و مبدعات ساری است</u>
<u>280</u>	<u>بنگر، مراتب مردم در علم به خداوند</u>
<u>285</u>	<u>از جمله آیات و معجزات، آیات رکائب است</u>
<u>287</u>	<u>امر ایجاد و شأن الهی فی نفسه مبنی بر فردیت فرد است</u>
<u>298</u>	<u>بدان که قلب عارف از رحمت الله است</u>
<u>308</u>	<u>چون کشف غطا شد معتقد هر کسی برای او منکشف می شود</u>
<u>310</u>	<u>انسان دائما در ترقی است</u>
<u>317</u>	<u>ملک به معنی شدت است</u>
<u>319</u>	<u>هیچ پیغمبری مبعوث نشد مگر بعد از تمام اربعین</u>
<u>330</u>	<u>بدان که قضا حکم الله است در اشیاء</u>
<u>332</u>	<u>رسل از آن حیث که رسلند عارفانند</u>
<u>332</u>	<u>امتها متفاضلند</u>
<u>334</u>	<u>حق تعالی خود را به غضب و رضا وصف نموده است</u>
<u>340</u>	<u>در محمد (ص) نبوت و رسالت قطع شده است</u>
<u>350</u>	<u>بدان از خصایص ارواح این است که بر چیزی قدم نمی گذارند مگر</u>
<u>353</u>	<u>عیسی به گونه ای متولد شد که مردگان را زنده می کرد</u>
<u>358</u>	<u>بین اهل ملل درباره عیسی اختلاف شد</u>
<u>368</u>	<u>هر کس می خواهد نفس الهی را بشناسد</u>
<u>382</u>	<u>سلیمان دارای دو رحمت بود</u>
<u>383</u>	<u>عمل به هشت عضو انسان تقسیم می شود</u>
<u>388</u>	<u>هر جزئی از عالم مجموع عالم است</u>
<u>390</u>	<u>حکمت بلقیس و علو علمش</u>

<u>391</u>	<u>فضل عالم از صنف انسانی</u>
<u>398</u>	<u>تسخیری که سلیمان علیه السلام به آن اختصاص یافت</u>
<u>403</u>	<u>17. فصّ حکمۀ وجودیّۀ فی کلمۀ داودیّۀ</u>
<u>403</u>	<u>نبوت و رسالت اختصاص الهی است نه اکتسابی</u>
<u>404</u>	<u>اول نعمتی که خداوند به داوود عطا کرد</u>
<u>413</u>	<u>اینکه رسول الله (ص) فرمود: اگر با دو خلیفه بیعت می شد دومی را بکشید</u>
<u>422</u>	<u>خداوند نشئه انسانیه را به کمال و تمامش آفریده است</u>
<u>435</u>	<u>سرّ حیات در آب ساری شده است</u>
<u>455</u>	<u>اسمای جلالی</u>
<u>456</u>	<u>حکمت اولیت در اسماء</u>
<u>459</u>	<u>اگر پیغمبری بگوید معجزه من این است که این دیوار به نطق بیاید</u>
<u>461</u>	<u>رحمت الهی همه چیز را فرا گرفته است</u>
<u>480</u>	<u>الیاس همان ادریس علیه السلام است</u>
<u>483</u>	<u>شرایع همه به آن چه اوهام حکم می کند آمده است</u>
<u>485</u>	<u>شک نیست که مرئی عین حق است</u>
<u>499</u>	<u>إحسان به حسب لغت</u>
<u>499</u>	<u>اختصاص حکمت احسانیه به کلمه لقمانیه</u>
<u>501</u>	<u>حکمت لقمان</u>
<u>505</u>	<u>اشاعره گفته اند که همه عالم به حسب جوهر متماثلند</u>
<u>506</u>	<u>حکمت لقمان در تعلیم فرزندش</u>
<u>511</u>	<u>شیعه بودن ابن عربی</u>
<u>512</u>	<u>وجود هارون علیه السلام از حضرت رحمت است</u>
<u>520</u>	<u>علم حق تعالی به اشیاء چقدر است</u>
<u>527</u>	<u>اختصاص کلمه موسویه به حکمت علویه</u>
<u>529</u>	<u>حکمۀ قتل الأبناء</u>
<u>532</u>	<u>اتحاد انسان کامل با نفس رحمانی</u>
<u>535</u>	<u>حکمۀ إلقائه فی التابوت و رمیه فی الیمّ</u>
<u>568</u>	<u>حکمۀ سؤال فرعون عن الماهیة الإلهیة</u>
<u>573</u>	<u>حروف و نسبت آنها با حقایق و موجودات</u>

<u>597</u>	<u>حکمت فردیه به کلمه محمدیه (ص) اختصاص دارد</u>
<u>600</u>	<u>محمد (ص) اوضح دلیل بر رب خود است</u>
<u>601</u>	<u>حق تعالی اشتیاق دارد رؤیت در مظاهر را</u>
<u>604</u>	<u>حرارت غریزی و روح بخاری</u>
<u>641</u>	<u>«فصّ حکمه عصمتیه فی کلمه فاطمیّه»</u>
<u>641</u>	<u>پیش گفتار</u>
<u>642</u>	<u>مقدمه</u>
<u>645</u>	<u>المتن</u>

## مقدمه [المؤلف]

(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم وإن اختلفت النحل و الملل لاختلاف الأمم. و صلى الله على ممدّ الهمم، من خزائن الجود و الكرم، بالقييل الأقوم، محمد و آله و سلم.

الحمد لله شيخ تأسيا بكلام الله كتاب خود را به بسم الله و الحمد لله افتتاح فرمود چون كلام الله سرمشق است.

چون کمال نباشد حمد و ثنا نیست. در هر موطن، هر مظهر و هر اسم کمالی ببینیم حمد و ثنا پیش می آید. هر جا ثنایی هست، آن جا کمالی هست. کمال نیست مگر از جانب خدا که اصل و خزانه اوست. **إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ** (حجر: ۲۱) اصل و مبدأ آن جاست و این موجودات که می بینیم لشکر صفات و اسماء اویند. هر کجا قدم نهاد پرتوی و اشراقی از او ظاهر شد. یعنی همه مراتب و منازل و مراحل یک حقیقت واحده و مشکک ذات مراتبند. یک دار وجود است به تشکیک مراتب، یک مرتبه اش ظاهر و یک مرتبه غایب. محور کمالات وجود است، هر جا کمالی هست آن کمال می گوید: **الله الله**، یعنی من اصلی دارم. هر جا نعمتی باشد بی تعارف الحمد لله می آید، حمد قولی، حمد فعلی، حمد حالی.

چون انسان مظهر حق جلّ و علاست و در حقیقت معرفت نفس مرقات و نردبانی برای معرفت رب جلّ و علاست.

جلوه‌ای کرد که بیند به جهان صورت خویش

خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد

## ۲

حمد را به اقسام سه گانه اش، هم در مصدر که حق جلّ و علاست می گوئیم، هم در مظهر که بنده است. حمد قولی که به زبان می آوریم و الحمد لله می گوئیم. چه خوب است که همه حمدها و تسبیحها را آن طوری بگوئیم که در قرآن مجید از زبان حق جلّ و علا آمده و تسبیحات و حمد ملائکه و انبیا و تسبیح و تقدیس آنها را حکایت می فرماید.

انسان هم زبان و ذکرش را تأسیا بانبیاء و اولیاء و ملائکه الله عادت دهد و آن گونه که در قرآن آمده آن طور ذکر کند. «۱»

حمد عبد به اقسام سه گانه اش

حمد قولی،

مثلاً می‌گوییم الحمد لله رب العالمین. شکراً لله.

حمد فعلی،

آن است که بنده به حمد فعلی تن دهد، عبادت کند، وقف حق جلّ و علا باشد. در تمام افعالش، خیراتش، عباداتش وجه الله را بخواهد. سوره مبارکه هل اتی را که درباره ابرار کمل اولیاء الله، امیر المؤمنین و همچنین اهل بیت پیغمبر (ص) حضرت فاطمه، امام حسن و امام حسین، آمده می‌فرماید: آن بندگان خدا به آن اسیر و یتیم و مسکین فرمودند: **إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ** چشم طمع به مردم نداشته باشید.

تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن

که خواجه خود صفت بنده پروری داند

هدف این باشد که به کوی او قدم برداری. هر عضوی روی فطرت تکوینی الهی خود کار کند، آن کار حمد آن عضو است. در هر حال انسان لله رب العالمین باشد.

و الحمد لله علی کل حال. دون مقام انسان است که برای اطفای شهوت و آتش و غضب و ... کار کند. غذا می‌خورد برای ابقای طبیعت خودش. سنّه الله بر این جاری است که انسان همسر داشته باشد و جز از این راه زندگی اداره نمی‌شود. خدا را ببیند ابقای نسل را ببیند. انسان باید خیلی بلند نظر باشد.

حمد حالی،

به حسب روح و قلب است.

در کوی ما شکسته دلی می‌خرند و بس

بازار خود فروشی از آن سوی دیگر است

به گونه‌ای که انسان خودش حمد بشود. وجودش دار الحمد باشد که از عالم عقول است.



انسان فرشته شود. با این حمد حالی که به حسب روح و عقل است. جان انسان به کمالات علمی و عملی متّصف شود. سرّ انسان متخلّق شود به اخلاق الهی تا کمالات برای نفسش ملکه شود و بماند. حقیقت او بشود حمد. به عدل و جود و رحمت و حکمت و دیگر اوصاف الهی متصف شود. مرحوم میر داماد در قبساتش فرمود:

(فاضل مقاماتک فی الحمد أن تجعل قسطک من حمدک لبارئک قصیا مرتبتک الممكنة من الاتصاف بکمالات الوجود کالعلم و الحکمة و العدل و الجود فیکون جوهر ذاتک حينئذ أجمل الحمد منک لبارئک الوهاب سبحانه فانک إذن تنطق بلسان حال کل صفة من تلك الصفات أنّها فیک ظلّ صفته سبحانه و فیض جوده و صنع هبته.)

پس برترین مقامات تو در حمد این است که سهم خود از حمد برای آفریدگارت را مرتبه امکانی خود از اتصاف به کمالات وجود همچون علم، حکمت، عدل وجود قرار دهی تا جوهر ذاتت در آن هنگام زیباترین حمد از سوی تو برای آفریدگارت بخشندهات باشد. تو در آن هنگام به زبان حال هر یک از آن صفات می‌گویی که آنها در تو سایه صفت خدای سبحان و فیض جود و صنع و بخشش اویند.

جان تو دار الحمد می‌شود، آن وقت اگر زبان با این دل مطابق باشد و آن زبان بگوید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ شيرين است. جناب کلینی در این باره بابی از زبان ائمه (ع) عنوان کرد که بگذارید ذکر را اول دل شما بگویید. سعی کنید جان شما از عالم ذکر و ملائکه شود. همان حمد حق تعالی است و باید حفظ مراتب شود.

حمد خالق به اقسام سه‌گانه‌اش

حمد قولی حق،

آن است که خداوند خودش را در قرآن از زبان پیغمبر و از زبان دیگر انبیاء ستود. اینکه می‌فرماید: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ، اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ این را کی و به کی می‌گوید. آیه‌الکرسی و دیگر آیات از این قبیل را چه کسی می‌گوید. چه خوب است که انسان به همان زبان که خداوند خودش را ستود او را بستاید.

حمد فعلی حق،

اظهار کمالات جمالی و جلالی اوست که آنها را از غیب به شهادت و

از باطن به ظاهر و از علم به عین آورد.

حمد حالی خدا،

تجلیات اوست و ظهور نور ازلی اش. پس دار وجود یک پارچه دار الحمد است. زیرا دار وجود یا قول اوست یا فعل او یا تجلیات او. پس او حمد و حامد و محمود است و هر بنده که حامد است و هر مخلوق که محمود است و هر جا که حمدی مشاهده می شود درباره همه و همه باید گفت:

آن کس که زکوی آشناییست

داند که متاع ما کجاییست

باز در این مقام حرف هست. گر چه به امهات آن اشارتی رفت ولی بعد از این مطالبی وابسته به آن پیش خواهد آمد.

الحمد لله منزل الحكم تنزیل تدریجی و انزال دفعی است. قرآن می فرماید: **إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ** و در این عبارت نحوه ای ارشاد و هدایت نهفته است. مثلاً امر به سکوت و خویشتن داری و اندک اندک از عالم اله گرفته. ما خیال می کنیم وقتی گفتیم کسی پشت به این شهر کرد و رو به شهر دیگر (عالم اله) همه چیز را یک باره درمی یابد. خیر نمی شود خیلی چیزهاست که اگر یک باره بر دل فرود آید و روی کند و انسان به آن برسد نتواند آن را هضم کند و از هم بپاشد. این نشئه، نشئه تدریج است زمان شب و روز آن فآنا می گذرد.

یک هسته باید بتدریج رشد کند ولی از آن طرف تدریج نیست به آن اندازه که استعداد پیدا می کنیم پله پله فیض می گیریم. هر کس و هر موجود به قدر قابلیت خود فیض می گیرد. تا چه اندازه مراقب باشد که این نهال را سرما نزند، گرما نزند، آب به موقع به آن برسد مرتبی بالای سرش باشد. هیچ هسته ای درخت نمی شود مگر در صراط مستقیم باشد و انسان به مقام شامخ نمی رسد مگر در صراط مستقیم باشد. باید در تمام کارهای درونی و برونی، بدنی و روحی، در صراط مستقیم باشیم. یک کسی را می خواهیم که به ما بگوید حد این است، اندازه این است. صراط مستقیم این است. از آن طرف بخل نیست که امساک کند به اندازه استعداد این طرف علم داده می شود. حق تعالی علم را می بخشد. ما یشاء و من یشاء، برمی گردد به اینکه جان چه کسی قابل به راه افتادن است.

اینجاست که قابلیت پیش می آید چون در این نشئه قرار گرفتیم تدریجا پله پله بالا می آییم. در هر موطنی همه کاره اوست. وَ مَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ. بخشنده

## ۵

اوست، وهاب اوست، رزاق اوست. بنده به جایی می رسد که ببیند فعل همه از اوست.

نور همه از اوست. لا حول و لا قوه الا بالله و همچنین است تمام صفات، تمام خیرات و تمام خوبی ها. همه برمی گردد به یک حقیقت. توحید در صفات نیست مگر همان یکی دیدن، یک قدرت، یک علم و ... اینجا مقام توحید در صفات است که لا اله الا الله. این همه آوازه از شه بود.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قد رعنا می شناسم

یک ذات است که در دار وجود حکومت می کند. به قول حاجی سبزواری:

از کران ازل تا به کران ابدی

درج در کسوت یک پیرهنش ساخته اند

اینجا همه طوری نگاه می کنند در حالی که کثرتند وحدت می بینند کثرات مقهور آن وحدتند. مراتب و منازل و مجاری تا مرتبه نازل آن هر یک مقامی دارند.

«النفس فی وحدتها کل القوی»

تا به توحید ذاتی برسد: یا هو من لا هو الا هو. و لا حول و لا قوه الا بالله. که توحید افعال است. آمد و شدن و پیر و جوان شدن، اطوار گوناگون یافتن مربوط به عالم ماده است.

منزل الحکم حکمت بهشت است. بهره را آن کس برد که حکمت نصیبش شد. علم خود انسان است و بنا به اتحاد عاقل و معقول وقتی انسان دانش یافت، با دانش و علم که چشم جان است و عالم را می بیند، اسماء و صفات الهی را مشاهده می کند، کتاب تدوینی و تکوینی او را می خواند. وقتی که مواظب خود باشیم و به آداب شریعت خود را حفظ کنیم، الله الله گفتنها، لبیک شنیدن است. یک حبه خردل، یک سر مو از نیت و فعل و گفتار آدم از او دست بر نمی دارد. همه رنگ می گذارند. سعادت مند کسی است که جان را به ملکوت این عالم متوجه کرد. از اسرار و حکم این عالم آگاهی پیدا کرد. چنین فردی هم در میان

اجتماع است و هم نیست، المؤمن غریب خوشا به حال این غریبها که مثل لقمان حکیمند. او حکیم بود دل او منزل حکمت بود و مشاهده اش حکیمانه. روزها می آمد خدمت حضرت داوود پیامبر می نشست. کاری نداشت فقط تماشاچی بود- برای ما توفیقی است که نه امیریم نه وزیر نه کسی کاری به ما دارد. شکر خدا که مقام و منصب نداریم که دست و بال ما بند شود. حکمت بهشت است خوشا به حال دلی که منزل حکمت است.

## ۶

علی قلوب الکلم همه کلمه هستند، همه کتاب هستند، در آیات و روایات از انسان به میزان، کتاب و کلمه تعبیر شده است. انسان کامل از آن طرف که جامع اسماء و صفات و مظاهر کونیه است فقیر است، عبد است، محتاج است و دستش به گدایی بلند است. و از آن طرف که جنبه ملکوتی دارد کلمه است، مصطفی است، مجتبی است، ید الله است، عین الله است.

من این طورم، من آن طورم از زبان ائمه (ع) که هرگز در مقام خود ستایی نیستند و در مقام بیان حقیقت هستند. از این باب است. از جنبه خلقی شان، تضرع و زاری دارند و از جنبه ملکوتیشان خبر از کمالات خود می دهند: و الله ما قلعت باب خیبر بقوّه جسدانیّه لکن بقوّه الهیّه.

تقدیر به یک ناقه نشانید دو محمل

طغرای حدوث تو و سلمای قدم را

انسان هم جنبه حدوثی دارد و از آن طرف از عالم اله جنبه قدمی دارد هم آن جایی است و هم اینجایی. تا اینجایی است گریه و زاری دارد و وقتی آن جایی است خبرها می دهد.

همه کلمه هستند. به قول شیخ شبستری:

به نزد آن که جانش در تجلّاست

همه عالم کتاب حق تعالی ست

عرض اعراب و جوهر چون حروف است

مراتب همچو آیات وقوف است

از او هر عالمی یک سوره خاص

## یکی شد فاتحه و آن دیگر إخلاص

قلب در چند جای قرآن تعریف شده است. جبرئیل قرآن را به قلب پیغمبر نازل کرد.

وحی مربوط به قلب است، الهامات و خوابهای شیرین و وحی‌هایی که می‌شود مربوط به قلب است. چه وحی تشریحی که مخصوص پیغمبر است و چه وحی الهامی که به غیر پیغمبر می‌رسد. چه در خواب و چه در بیداری، همه مربوط به قلب انسان است. «۱»

دل مستعد وحی الهامی می‌گیرد، حقایق را می‌بیند، سیر می‌کند، حقایق آیات و روایات را می‌بیند. اینکه پیغمبر بشود و شریعت بیاورد نمی‌شود. کسانی که یافتند حرفها زدند، کتابها نوشتند. ما بیچاره‌ایم، حقایق را نفهمیدیم، آنها که یافتند خبرها می‌دهند، حرفها می‌زنند و درست هم هست. خلاصه باید همه را از قلب خود بخواهیم.

### ۷

نزول ملک و کشف و رؤیا مربوط به بیرون ما نیست. *فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا*، همین تمثّل یعنی درون شماست. نزول وحی درونی است. آنها که حشر با عالم ارواح پیدا می‌کنند می‌دانند که از درون انسان است.

حساب انسان این است. کارخانه‌ای است که معانی را از بالا می‌گیرد و در عالم خیال به صورت اشباح و اشکال درمی‌آورد. همان طور که اینجایی‌ها را می‌گیرد و بالا می‌برد آن جایی‌ها را نیز پایین می‌آورد. خودش می‌شود مجمع همه. هر که طرح کونین کرد، جمع کونین کرد. هر که دنیا و آخرت را ترک گفت جز تو نمی‌خواست. آخوند ملا صدرا کتابی دارد به نام «طرح الكونین» «الدنيا حرام على أهل الآخرة و الآخرة حرام على أهل الدنيا و الدنيا و الآخرة حرامان على أهل الله». از حضرت رسول (ص) نقل شده هر که طرح کونین کرد مقام جمع الجمع پیدا می‌کند. عارفی فرمود:

دو عالم را به یک بار از دل تنگ

برون کردیم تا جای تو باشد

باید این کار را بکنیم، بچشیم و برسیم. این همه بزرگان، آن همه مناجاتها، اشعار، حالات، سوزش دلها و مقامات که دارند. همه شوخی کرده‌اند؟! ملای رومی دارد:

کرده‌ای تاویل حرف بکر را

## خویش را تأویل کن نی ذکر را

اینکه گفته‌اند: از خودت دست بردار شوخی کرده‌اند؟! بالاخره انسان و هر موجودی کلمه‌ای از کلمات الله است. جدولی است از دریای وجود بخصوص انسان که جان عالم است و دری دارد که به عالم ملکوت باز می‌شود.

بابا افضل کاشی در زمان خواجه بود. خواجه خیلی از ایشان سؤال می‌کرد. در رسائل شریفش آمده است:

ما را خیال کنید، چشم به بیرون بدوزید. اینجا همه شدند. درون را نگاه نکن بیرون را نگاه کن. نمی‌دانی خودت دروازه‌ای هستی برای همه عالم. حرف اینها رسیدن است تمثلات باید در خودت پیاده شود. تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ. پله پله خاطرات و واردات و الهامات پیش می‌آید.

بأحديّة الطریق الأمم من المقام الأقدم و إن اختلفت الملل و النحل لاختلاف الأمم.

و صَلَّى اللهُ عَلَى مِمْدَ الهمم، باید راه یکی شود در این مورد ائمه ما این طور فرموده‌اند. همّ خودت را همّ واحد گردان (یک قصد داشته باش) این همه حکمت از کجا نازل می‌شود، من المقام الأقدم،

---

### ۸

(تمام قدیمند اما حفظ مراتب باید کرد) اگر چه دینها و مذهبها و عقلها مختلف بودند به جهت اختلاف امتها (یکی نوح شد، یکی موسی و یکی عیسی).

### [بیان رؤیا مؤلف]

أما بعد: فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ - ص - فِي مَبَشَّرَةٍ أَرَيْتَهَا فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ مِنَ الْمَحْرَمِ مَحْرَمِ سَنَةِ سَبْعٍ وَ عَشْرِينَ وَ سِتْمَائَةَ بِمَحْرُوسَةَ دِمَشْقَ وَ بِيْدَةَ - ص - كِتَاب.

فرمود: من رسول الله را در مبشره‌ای دیدم «۱». و این واقعه در محرم سال ششصد و بیست و هفت در شهر دمشق بود و دیدم که در دست رسول الله کتابی بود.

لفظ کتاب اشاره به جمع حقایق دارد، کتاب یعنی مخزن حقایق و آن هم در دست او بود. از آن جهت که در دست خاتم بود مشعر به این است که این کتاب پایدار خواهد بود، زیرا دست مظهر بسط و امید است.

فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه و اخرج به الى الناس ينتفعون به، فقلت:

السمع و الطاعة لله و لرسوله و أولى الأمر منا كما امرنا.

به من فرمود این کتاب فصوص الحكم است. آن را بگیر و به مردم برسان تا از او نفع برند. من گفتم: السمع و الطاعة لله و رسول خدای و اولی الامر را آن چنان که به ما امر فرمودند. (یعنی سمع و طاعت آن چنان که به ما امر فرمودند).

این بیان عذر خواهی است از ابراز آن چه که یافته، زیرا عارف سالک باید امین الله باشد و اسرار دوست را آشکار نکند. اما عذر خواهی می کند که اگر من اظهار کردم به فرمان رسول مأمور بودم.

در تنزل و عروج مراتب وجود، قوس نزول و قوس صعودی است. اگر این دو قوس را حلقه‌ای در نظر بگیریم، این دو قوس در موطن قلب ولی دور می‌زند. چه عارف در اسفار اربعه مقامات وجود نزولا و عروجا سیر می‌کند و چون آن دو قوس حلقه‌ای هستند که به قلب عارف ارتباط دارند، قلب عارف آن حلقه را چون نگین است و چون در این کتاب درباره خواص ذاتی کلماتی چند که از آدم تا خاتم انتخاب می‌شود صحبت شده و هر یک از آن کلمات تامه در سیر اُطوار نزولی و عروجی وجود به منزله نگین آن حلقه‌اند هر باب آن را به عنوان فصّ (نگین) تعبیر کرد و نیز چون قلب مجمع

---

## ۹

حقایق است و آن حلقه سیر علمی است پس قلب یعنی فصّ و نگین، زبده و عصاره حکم است و آن انبیا و خلاصه کلمات که حکم بر قلوبشان نازل شده زبده موجوداتند، آنان را فصوص الحكم نامید و هر یک از فصوص با تعبیر خاصی معرفی می‌شود. (کلم یعنی فصوص و حکم آن حلقه‌هاست) و قلب انسان کامل محل نقوش حکم الهیه است.

فحققت الأمنية و أخلصت النية و جردت القصد و الهمة الى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله - ص - من غير زيادة و لا نقصان و سألت الله تعالى أن يجعلني فيه و في جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، و أن يخصني في جميع ما يرقمه بناني و ينطق به لساني و ينطوي عليه جناني بالإلقاء السبوحى، و النفث الروحى فى الروع النفسى بالتأييد الاعتصامى، حتى أكون مترجما لا متحكما، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله، أصحاب القلوب، أنه من مقام التقديس المنزه عن الأغراض النفسية التى يدخلها التلبيس. و أرجو أن يكون الحقّ - تعالى - لما سمع دعائى قد أجاب ندائى.

فمالقى إلهما يلقى إلهي، و لا انزل في هذا المسطور إلهما ينزل به عليّ و لست بنبيّ و لا رسول و لكنّي وارث و لآخرتي حارث.

پس مقصود و مطلوب رسول الله (ص) را محقق گردانیدم و نیتم را خالص کردم و قصد و همّتم را تجریدم کردم برای إبراز این کتاب چنانکه رسول الله (ص) برای من معلوم فرمود. بدون کم و زیاد و از خدا خواستم که مرا در إبراز این کتاب و در جمیع احوالم از آن بندگان بگرداند که شیطان بر آنها مسلط نیست. و بخصوص مرا در جمیع آن چه انگشتانم رقم و زبانم بیان می کند و دلم در می نوردد و می گیرد به القای سبوحی و دمیدن روحی در روعم تأیید کند تا به مضمون و اغتصموا بحبل الله به او معتصم شوم تا مترجم باشم نه متحکم. تا اهل الله اصحاب قلوب که بر او واقف می شوند بر ایشان محقق گردد و ثابت شود که این کتاب از مقام تقدیس است که از اغراض نفسانی که تلبیس در آن راه پیدا می کند منزّه است «۱». و امیدوارم که حق تعالی چون دعایم را شنود، ندایم را لبیک گوید. پس من القا نمی کنم مگر آن چه به من القا شد و در این نوشته نازل نمی نمایم مگر آن چه بر من نازل شد و من نبی و رسول نیستم بلکه وارثم و برای آخرتم حارث.

زیرا نبوت تشریحی و رسالت به وجود خاتم ختم شد و این بزرگان وارث علم

---

۱۰

پیغمبرند به وحی الهامی که همان مبشرات است و رؤیاهای صالحه.

فمن الله فاسمعوا

و الى الله فارجعوا

فإذا ما سمعتم ما

أتيت به فعوا

ثم بالفهم فصلوا

مجمل القول و اجمعوا

ثم متوا به علي

طالبيه لا تمنعوا



هذه الرحمة التي

وسعتكم فوسّعوا

پس از خدا بشنوید و به خدا بازگردید.

و چون آن چه را آوردم شنیدید پس آن را فرا گیرید.

سپس به وسیله فهم گفتار مجمل را تفصیل دهید و گرد آرید.

آن گاه آن را در اختیار خواستارانش قرار داده باز ندارید.

این رحمتی است که شما را در گرفت، پس گشاده دست باشید.

(اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک) و من الله أرجو أن أكون ممن أيد فتأيد و قيّد بالشرع  
المحمّدي المطهّر فتقيّد و قيّد و حشرنا في زمرة كما جعلنا من أمته.

و از خدا می‌خواهم از کسانی باشم که تأیید شده و تأیید را پذیرفت و به شرع مطهر محمدی پایبند  
شده بند را پذیرفته و دیگران را هم در بند کرد، و ما را در زمره او محشور کند همچنان که از امتش قرار  
داد.

۱. فصّ حکمة إلهية في كلمة آدمية

(۱. فصّ حکمة إلهية في كلمة آدمية) فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك فصّ حکمة إلهية في كلمة  
آدمية: اول چیزی که مالک بر این بنده از آن کتاب القا فرمود فصّ حکمت الهیه درباره کلمه آدمیت است.

گر چه تیر از کمان همی گذرد

از کماندار بیند اهل خرد

فصّ نگین انگشتر است که نام خود را بر آن حک می‌کردند و گنجینه‌ها و خزاینشان را به آن مهر  
می‌زدند لذا قلب کلمه تامه را که فصّ حلقه دو قوس نزولی و صعودی است و مجمع نقوش معارف و حقایق  
که خلاصه و زبده هر چیز در او منتقش است تعبیر به فصّ کرده است و چون نگین زینت است آن گاه  
قلب انسان مزین می‌شود که نقوش معارف در آن منتقش شود.

حکمت علم به حقایق اشیاء آن چنان که هستند و عمل به مقتضای آن است. اینکه تعبیر به الهیه کرد برای این است که الله جامع جمیع صفات کمالیه از جلالی و جمالی است و آدم مظهر این اسم که کلمه الهیه است می‌باشد. همین طور هر کلمه‌ای به اقتضای اسمی که بر آن غالب است مخزن علوم و مظهر اسمائی است. این مطلب در مباحث بعد به تفصیل بیان می‌شود.

اینکه فرمودند: «حکمت، علم به حقایق اشیاء آن چنان که هستند و عمل به مقتضای آن می‌باشد»، برای این است که در حقیقت آن چه برای انسان نافع است عمل به مقتضای علم است. عمل است که در همه جا با اوست بلکه خود اوست اما علمی که دانستنی است دنیایی است، اثرش تا این نشئه است. یکی از وصیتهای افلاطون به ارسطو همین بود که تن به عمل در ده تا حکیم شوی. در قصیده‌ای گفتم:

حکمت قولی همه دنیاوی است

و ان عملی توشه عقباستی

---

## ۱۲

لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ سُبْحَانَہٗ مِنْ حَيْثُ أَسْمَاؤُهُ الْحَسَنَى.

اسم در اصطلاح حکما و در اصطلاح عرفا

موجودی را که در آن وصف معتبر نیست اسم گویند. چون زید، عمرو، بکر، حجر، شجر و غیره و آن را که با وصف اعتبار شده، چون وصف قدرت، علم، حیات، اگر آن اسم با این معانی اعتبار شود به آن صفت گویند مثل قادر، عالم، حی.

اما در اصطلاح عرفا هر گاه ذات وجود را با صفت معینی که تجلی‌یی از تجلیات وجود است اعتبار کنیم آن را اسم نامند مثل رحمان و رحیم، و آن صفاتی که در ذات به اعتبار شأنی از شئون و تجلی‌یی از تجلیاتش اعتبار شود، مثل رحمت و علم آن را وصف می‌گویند و صفت نامند. پس آن را که حکیم وصف می‌گفت در نزد اینها اسم است. «۱»

اسماء اعیان خارجی هستند و أَلْفَاظُ اسْمَاءِ اسْمَاءِ.

التی لا یبلغها الإحصاء اسماء الهیه غیر متناهی هستند و اینکه گفت احصا نمی‌شود برای این است که کلمات (اسماء عینی خارجی) را پایان نیست و آیه شریفه قرآن: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي (کهف: ۱۰۹) اشاره به این معنی است.

## فیض اقدس و فیض مقدس

عرفا دو فیض دارند. فیض اقدس یعنی هویت ساریه در سراسر اعیان دار وجود که به نحو احدیت جمع بر همه محیط و مستولی است و تمام تعینات در او مستهلکند. این را فیض اقدس گویند یعنی اقدس از قید و بند و چون این فیض را با تعینات و حدود اعتبار کنیم که همان اسماء الله تفصیلی می‌شود به آن فیض مقدس گویند. در غزلی گفتم:

فیض اقدس به مقدس رسد از عالم غیب

لیک آن دل که بود قابل دیدار کجاست

أن یری أعیانها و إن شئت قلت أن یری عینه فی کون جامع یحصر الأمر کله لکونه متصفا بالوجود، و یظهر به سره الیه: فإن رؤیة الشیء نفسه بنفسه ما هی مثل رؤیته نفسه

### ۱۳

فی أمر آخر یكون له کالمرآة، فإنه تظهر له نفسه فی صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم یکن یظهر له من غیر وجود هذا المحل و لا تجلیه له.

چون حق سبحانه خواست از حیث اسماء حسنائش که آنها را احصا نمی‌توان کرد اعیان [آدم را آفرید] آنها را ببیند، و اگر خواهی بگو عین خود را در مخلوق جامعی که همه را در بر دارد بنگرد زیرا آن کون جامع یعنی مخلوق کامل که انسان است به وجود متصف می‌باشد و به او سرّ حق برای حق ظاهر می‌شود یعنی اسرار الهی در مظهر هویدا می‌گردد و حق اسماء خود را در مظهر می‌بیند. چون رؤیت چیزی خودش را به خودش، مانند رؤیت خودش در چیز دیگر نیست.

مثلا رؤیت انسان خودش را و رؤیت خودش در آینه. که آن اهتزاز و التذاذ که از مشاهده در مرآت حاصل است در غیر آن نیست.

و قد کان الحق - سبحانه - أوجد العالم کله وجود شبح مسوی لا روح فیه، فکان کمرآة غیر مجلوة. و من شأن الحکم الإلهی أنه ما سوّی محلا إلاً و یقبل روحا الهیا عبّر عنه بالنفخ فیه، و ما هو إلاً حصول الاستعداد من تلك الصّورة المسوّاه لقبول فیض التجلی الدائم الذی لم یزل و لا یزال. و ما بقى إلاً قابل و القابل لا یكون إلاً من فیضه الأقدس.

فالأمر كله منه ابتداءً و انتهاؤه و إليه يرجع الأمر كله كما ابتداءً منه، فاقترضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة و روح تلك الصورة.

و همانا که حق تعالی همه عالم را شبیحی و موجودی معتدل و مسوی آفرید بدون روح و عالم در این صورت مانند آینه جلا نداده بود (که رو نمی داد) و از شأن حکم الهی این است که هیچ محلی را تسویه نفرمود مگر اینکه آن محل روح الهی را قابل است. که از این معنی به نفخ روح در وی تعبیر شده و این نیست مگر حصول استعداد این صورت مسوی برای قبول فیض تجلی دائمی که لم یزل و لا یزال است. (چون هر چه ازلی شد ابدی نیز هست).

و قابل از فیض اقدس است (یعنی از بالاتر می گیرد) پس امر وجود بتمامه ابتدای آن از حق است و انتهای آن به حق بازگشت می کند چنانکه از او پدید آمد. چون این گونه بود امر الهی اقتضا فرمود جلا دادن مرآت عالم را و آدم عین جلای این مرآت و روح این صورت است.

و كانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في

اصطلاح القوم ب «الإنسان الكبير».

دیگر اینکه قوا را در شرع به ملائکه تعبیر کرده اند. ارواح عالم هم گفته اند. ملائکه بعضی از قوای این صورتند که صورت عالم است و در زبان عرفا از آن به انسان کبیر تعبیر می کنند (الإنسان عالم صغیر مجمل و العالم انسان کبیر مفصل).

اینکه شیخ گفت صورت این عالم را تعبیر کرده اند به انسان کبیر و صورت انسان را به عالم صغیر، برای این است که به حسب صورت آن کبیر و این صغیر است. و گر نه به حسب رتبت بالعکس است و اینکه شیخ گفت ملائکه بعضی از قوای این صورت است برای این است که بحث درباره یک سلسله از ملائکه است.

فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية و الحسية التي في النشأة الإنسانية.

پس ملائکه برای عالم چون قوای روحانیه و حسیه در نشئه انسانیه است.

قوا در انسان کبیر مراحل و مراتب نفس کل اند و نفس کل متعلق است به مجموعه پیکر انسان کبیر یعنی عالم و سر تا سر اجزاء و کرات و ذرات از اجرام علوی و عناصر سفلی به منزله اعضا و جوارح آن یک

پیکر واحد انسان کبیر یعنی عالم می‌باشند و تمام ملائکه که متعلق به این بدن هستند مراتب آن نفس کل‌اند مانند قوای حسی و روحانی متعلق به بدن انسان که انسان با همه اعضا و جوارحش یک شخص است و یک نفس به او تعلق دارد و آن قوا که ملائکه مملکت وجود اویند مراحل نفس ناطقه‌اند.

«النفس فی وحدتها کل القوی»

و فعلها فی فعلها قد انطوی»

همین معنی را در انسان کبیر نیز باید پیاده کرد که در حقیقت تطابق کونین است و معرفت نفس مرقات است برای معرفت عالم و همان طور که ملائکه مملکت انسان یعنی قوا و عوامل در این مملکت هر یک را مقامی است معلوم و از حد خود تجاوز نمی‌کنند و از مقام ایجاد خود خارج نمی‌شوند و عصیان نمی‌ورزند. مثلاً چشم در دیدن مطیع است و گوش در شنیدن و از این موهبت الهیه و فرمان خداوندی سرباز نمی‌زنند. لا یَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ (تحریم: ۶) همچنین قوای عالم یعنی انسان کبیر هر یک از فعل خود که ایجاد و خلقا به آنها موهبت شده سر باز نمی‌زنند و معصومند. تکوینا عصیان در آنها راه ندارد. لا یَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ چنانکه آفتاب در اضائه و اشراق و ماه در اناره و آتش در إحراق و آب در تبرید و هکذا.

---

## ۱۵

فکلّ قوهٍ منها محجوبهٌ بنفسها لا تری أفضل من ذاتها و أنّ فیها، فیما تزعم، الأهلّیة لكلّ منصب عال و منزلة رفیعة عند الله لما عندها من الجمعیة الإلهیة.

و هر یک از آن قوه‌ها چه در نشئه انسانی و چه در نشئه کونیه (عالم) محجوب است به خودش. افضل از ذات خود نمی‌بیند و نمی‌داند که در آن نشئه منصب عالی و منزلت رفیعه‌ای عند الله موجود است که آن منصب و منزلت جمعیه الهیه است که به صاحب آن منصب داده شده است.

حال ملائکه که قوای روحانیه خارجیه هستند در منازعتشان نسبت به آدم چون حال قوای روحانیه داخله در انسان که عقل و وهم است می‌باشد. همان طور که عقل و وهم هر یک در عالم انسانی ادعای سلطنت بر وی دارند و منقاد غیر خود نمی‌شوند مراتب قوای روحانیه خارجیه یعنی ملائکه نیز همچنین هر یک افضل از ذات خود نمی‌بینند. مثلاً عقل مدعی است که خود محیط به ادراک جمیع حقایق و ماهیات آن طور که هستند به حسب قوه نظریه خود می‌باشد. حال آن که چنین نیست. زیرا برای ارباب عقول علم اجمالی حاصل است. مثلاً اینکه مر آنها را ربی است منزه از صفات خلقیه.

ایشان از حقایق چیزی نمی‌دانند مگر لوازم و خواص آنها را و در حقیقت مقلد عقول هستند. اما ارباب تحقیق و اهل طریق که عرفای شامخین باشند علاوه بر این مقام، تجلیات حق جل و علا و ظهورات او را مفصلاً مشاهده کرده به نورش مهتدی شده‌اند و به طور کشف که آمیخته و مشوب به اوهام نیست هر چیز را آن چنان که هست در می‌یابند. اینان عباد الرحمان اند الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ أَيْ فِي أَرْضِ الْحَقَائِقِ [هُوناً].

اما ارباب عقول که ارباب نظرند عباد عقول خویشند. به گفته بهاء الدین ولد:

«درک عقل آن قدر است که تو را به درزی برد چون به خیاط رسیدی ترک عقل باید کردن.

سلمان ساوجی گوید:

ما مثال عزل عقل از ملک دین بر خوانده‌ایم

تا کشیدستند بر منشور ما طغرای عشق

سعدی گوید:

---

## ۱۶

دگر ز عقل حکایت به عاشقان منویس

که حکم عقل به دیوان عشق ممضی نیست

از اینجاست که عرفا در حکم عقل این گونه سخنها دارند. غرض این نیست که حکم عقل باطل است، بلکه مقصود بیان ارتقا به مقام بالاتر است.

بین ما یرجع من ذلک إلى الجنابِ إلهیّ آن جمعیت حاصل از سه امر است:

امر اول، که راجع است به جناب الهی.

یعنی حضرت واحدیت که آن را حضرت اسماء و صفات می‌گویند که هر یک از آن اسماء و صفات بدون واسطه وجه خاصی به حق تعالی دارند. اگر ذات وجود را طوری اعتبار کنیم که اسماء و صفات در او مستهلک باشند این معنی را مقام احدیت گویند و اگر ذات را با اسماء و صفات به طور تفصیل اعتبار کنیم مقام واحدیت گویند. مقام اسماء و صفات نیز می‌نامند. احدیت و واحدیت به این معنا مصطلح عرفاست اما

حکما که احد و واحد می‌گویند یعنی سلسله موجودات عالم را به براهین عقلیه، طرفی است و آن طرف واجب الوجود است. سپس در رفع شبهه ثنویت برهان اقامه می‌کنند که این طرف یکی بیش نیست، یعنی واحد است. سپس حرفی بالاتر و مطلبی دقیق‌تر عنوان می‌کنند که این واحد مرکب نیست بلکه بسیط الحقیقه است و از این معنی که شیء واحد بسیط الحقیقه هم باشد، تعبیر به احد می‌شود. واحد یعنی یکی واحد یعنی یکتا. واحد با مرکب می‌سازد به خلاف احد. مرحوم حاجی سبزواری می‌فرماید:

کما هو الواحد انه الأحد

و إلى جناب حقیقه الحقائق، امر دوم، راجع است به حضرت امکانیه که جامع حقایق ممکنات است. خلاصه اینکه حقایق کونیه را در این مقام در بردارد، نه الهیه را.

و فی النشأة الحامله لهذه الأوصاف إلى ما تقتضیه الطبیعة الكلية التي حصرت قوایل العالم کله أعلاه و أسفله.

امر سوم، راجع است به طبیعت کلیه

---

## ۱۷

### طبیعت در اصطلاح حکما

طبیعت کلیه در اصطلاح حکما امری است جسمانی که در عناصر و دیگر اجسام سفلی و اجرام علوی ساری است که با ماده قرین است. مثلاً می‌گوییم طبیعت جسم، طبیعت آب، طبیعت خاک و هکذا. که مرجع و مآل طبیعت به این معنی امری است جسمانی. به تعبیر دیگر: این طبیعت از قوای نفس کلی است که در اجسام طبیعی (سفلیات) و در اجرام علوی ساری است. خلاصه در عناصر و فاعل صور عناصر یعنی حقایق آنها که منطبع در مواد هیولانی آنهاست ساری می‌باشد.

### طبیعت در اصطلاح اهل عرفان

اما طبیعت در مشرب ارباب کشف و اصحاب عرفان اشاره به حقیقت الهیه به نام صادر اول است که فعال جمیع صور می‌باشد. و این حقیقت فعاله الهیه به باطنش فاعل صور اسمائی است، و به ظاهرش که طبیعت کلیه است فاعل صورتهای دیگری جز صور اسمائی. این طبیعت کلیه به مشرب ارباب کشف، مبدأ فعل و انفعال در همه جواهر است و قابل جمیع تأثیرات اسمائیه است پس این جمعیت الهیه جمیع قوایل

عالم را از اعلی و اسفل یعنی از عالم روحانی و جسمانی داراست. زیرا طبیعت کلیه را که محیط است به عالم روحانی و جسمانی، در بر دارد.

و هذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه.

این معنی را که درباره انسان گفتیم به طریق نظر و فکر و ترتیب مقدمات و اشکال قیاسی و بحث و استدلال عقلی فلسفی نمی توان دانست بلکه این قسم از ادراک و فهم، نیست مگر از کشف الهی که از این کشف اصل صور عالم که قابل ارواح عالم است شناخته می شود. زیرا از مباحث فلسفی به ترتیب اشکال اقیسه دانسته نمی شود مگر یک سلسله از لوازم و اوصاف اشیاء. به قول میر فندرسکی:

این سخن را درنیابد هیچ فهم ظاهری

گر ابو نصرستی و گر بو علی سیناستی

فسمی هذا المذكور إنسانا و خلیفة، فأما إنسانيته فلعوم نشأته و حصره الحقائق کلها.

از این روی این کون جامع را انسان و خلیفه نامید. اما انسانیتش برای عموم نشئه اش و در برداشتن او همه حقایق را می باشد.

---

## ۱۸

و هو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذی به یكون النظر و هو المعبر عنه بالبصر.

انسان کون جامع است

این کون جامع یعنی انسان مر حق تعالی را به منزله انسان العين است به عین (مردمک چشم به چشم) که نظر به انسان العين تحقق می یابد و اشیاء به آن دیده می شود که از آن به بصر نیز تعبیر می شود. (بدین جهت این کون جامع انسان نامیده شد.)

چرا شیخ فرمود: «و هو للحق بمنزلة إنسان العين» که در ترجمه گفتیم (انسان مر حق را) پاسخ این که للحق اشاره به «قرب فرایض» است که بنده سمع حق، بصر حق و ید حق می شود. این مقام برای انسان کامل است، هنگام فنای ذاتش و بقایش به حق، و این مرتبه از «قرب نوافل» بالاتر است. این لطیفه را که قرب فرایض است در نماز داریم که چون بنده در رکوع گفت: «سبحان ربی العظیم و بحمده» در همان



موطن «سمع الله لمن حمده» می آید که حق سمع حامد است. بیان این نکته را از کلام عزیز نسفی در رساله شریف «مقصد اقصی» باید یافت:

اهل وحدت می گویند که از تو تا به خدای راه نیست از جهت اینکه وجود یکی بیش نیست و آن وجود خدای است تعالی و تقدس و بغیر وجود خدای وجودی دیگر نیست و امکان ندارد که باشد. اهل وحدت می گویند آن چه نیست خود نیست و آن چه هست خدای است تعالی و تقدس. تو می پنداری که خدای وجود دارد و تو هم بغیر وجود خدای وجود دیگری داری این سهوی عظیم است و پنداری خطاست. وجود خدای راست و بس. این پندار خطای راه است میان بنده و خدای - سالک تا از این پندار نگذرد به خدای نرسد.

خودبین هرگز خدای بین نشود.

یک قدم بر نفس خود نه آن دگر در کوی دوست «۱»

هر چه بینی دوست بین با این و آنت کار نیست

قرب فرایض:

در بیان قرب فرایض و قرب نوافل و دو قرب دیگر که در ذیل گفته می شود از گفتار

عارف نامی، جامی در شرح اشعة اللمعات بشنویم:

بدان که مقربان از چهار حال بیرون نیستند یا متحقق به قرب نوافلند فقط و ایشان را صاحب قرب نوافل خوانند (که در این مقام حق جل و علا می فرماید: من سمع و بصر و لسان و ید و رجل بنده می شوم و در حدیثی قلب هم دارد) و یا به قرب فرایض فقط، و ایشان را صاحب قرب فرایض خوانند (که بنده چشم و گوش خدا می شود سمع الله لمن حمده) و یا به جمع بین القربین بی تقید به أحدهما و بی مناوبه (نوبه به نوبه) که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری بلکه معا به هر دو قرب و احکام آن متحقق باشند و این را مرتبه جمع الجمع و قاب قوسین «۱» و مقام کمال خوانند و آیه **إِنِّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** (فتح: ۱۰) اشارت به این مرتبه است در همین یک مرتبه بیعت پیغمبر عین بیعت با خداست) و یا به هیچ یک از این احوال سه گانه مقید نیستند بلکه مر ایشان راست که به هر یک از قربین ظاهر شوند و به جمع بینهما نیز، بی تقید به هیچ یک از این احوال و این را مقام احدیت جمع و مقام «أُوذُنِي» خوانند و اشارت به این آیه است: **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى** (انفال: ۱۷).

و این مقام، حالت خاص خاتم النبیین است - ص - و به وراثت و کمال متابعت کل اولیا را از این حظّی است.

تبصره: آن چه عرفای شامخین در وحدت وجود و سریان او در همه موجودات فرموده‌اند - که مقصودشان را از کلام نسفی نقل کردیم - از این آیه برمی آید: **أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ** (فصلت: ۵۴) (بدانید که ایشان درباره لقاء پروردگارشان در مرآء و جدالند - یعنی در این باره تردید دارند و باور نمی کنند - بدانید که خداوند به تمام اشیاء محیط است).

انسان برای حق به منزله مردمک دیده برای دیده است.

همه آئینه رخ آدم

آدم آئینه دار طلعت اوست

زیرا انسان را انسان العین حق دانست در مقام قرب فرایض. پوشیده نیست که در

---

۲۰

حقیقت حق جل و علا انسان العین و نور دیده است و به گفتار شیخ شبستری:

عدم در ذات خود چون بود صافی

و زو با ظاهر آمد گنج مخفی

حدیث کنت کنزاً را فرو خوان

که تا پیدا ببینی گنج پنهان

عدم آئینه، عالم عکس و انسان

چو چشم عکس در وی شخص پنهان

تو چشم عکسی و او نور دیده‌ست

به دیده، دیده‌ای را دیده دیده‌ست

جهان انسان شد و انسان جهانی

عدم در اصطلاح حکما مقابل وجود است یعنی نیستی و در اصطلاح ارباب عرفان اعیان اشیاء را گویند که از آنها تعبیر به اعیان ثابتۀ «۱» می‌کنند. حال در این اعیان ثابتۀ صاف که در صافی چون آینه است عکس حق جل و علا در وی پدیدار شد. چنانکه حدیث کنت کنزاً بیان می‌کند. انسان چشم این عکس است و در این چشم شخص بیننده که حق تعالی است پنهان است. پس تو ای انسان چشم عکس و حق تعالی نور دیده است که به این چشم دیده‌ای را که حق است و نور دیده است، دیده‌ای را که انسان العین است دیده است. یعنی به واسطه انسان حق را دیده حق دید (خودش خودش را دید) و خود به خود بیننده خودی خود است و بیان بیت آخر به تعبیر مرحوم لاهیجی شارح گلشن راز اینکه:

«جهان با انسان، انسان کبیر شده است و انسان که خلاصه همه است جهانی است علی حده چنانچه حق در انسان ظاهر گشت و دیده وی شد و به دیده خود، خود را مشاهده نمود انسان از جهان پیدا شده و دیده جهان گشته و به خود، خود را (که عالم باشد) مفصل مشاهده کرد.»

فلهذا سمی إنسانا اینکه گفت از این رو او را (انسان) نامیدند این است که انسان از انس است یعنی کون جامعی که تمام اسماء و صفات الهی به او انس گرفتند یعنی در او جمعند و او به آنها انس گرفته که انسانش نامند و اگر از نسیان «۲» بگیریم باز هم صحیح است، چون نسیان ذهول

---

۲۱

(غفلت) از شیء بعد از توجه به او به سبب اشتغال بغیر اوست و انسان به حکم اتصافش به کُلِّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ در یک حال و شَأْن واحد توقف ندارد و همین معنی یعنی مظهر بودن او این اسم را نیز دلالت بر عموم و احاطه‌اش دارد چه اگر نشئه انسانی محیط نبود می‌بایستی بر منوال واحد باشد و چون حالات او متفاوت است و در هر یوم و آن و ظهوری ادبار از گذشته و اقبال به واردات تازه دارد از نسیان بگیریم نیز صحیح است.

فإِنَّه به نظر الحقّ إلی خلقه فرحمهم.

چرا این کون جامع انسان العین است؟ برای اینکه حق جلّ و علا به واسطه او به خلقش نظر فرمود و بدانها رحمت دارد. یعنی افاضه رحمت به آنها فرمود.

یعنی انسان واسطه فیض است و در این مقام میدان سخن و مباحث عرفانی بسیار وسیع است، باشد تا وقتش برسد.

فهو الإنسان الحادث الأزليّ و النشء الدائم الأبدیّ، و الكلمة الفاصلة الجامعة فتمّ العالم بوجوده، پس انسان حادثی اُزلی و منشئی (ایجاد شده‌ای) دائم و ابدی و کلمه فاصله (ممیز حقایق) جامعه است (برای عموم نشئه‌اش).

اما حادث است برای اینکه ما سوی الله همه حادثند. یا به حدوث ذاتی «۱» که کلا وطرا به این فقر امکانی موصوفند و به قول شیخ شبستری:

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد و الله اعلم

یا به حدوث زمانی (که مسبوق به زمان می‌باشند) که در عالم جسم و جسمانی و مادی است یعنی مربوط به نشئه عنصری که مسبوق به عدم زمانی است. اما اُزلی بودنش به وجود علمی‌اش در حق تعالی است و هر چیزی که اُزلی است ابدی است و نفوس ناطقه انسانیه حدوثشان به حسب تعلق به اُبدان یعنی حدوث بدان است نه به حسب ذواتشان، چون اُزلی‌اند، ابدی‌اند و فاصل و جامع بودنش باجمال اشاره شد. و بتفصیل در مباحث بعد گفته می‌شود.

تنبیه: اینکه شیخ پیشتر فرمود این بیان در خلقت عالم و آدم به کشف الهی دانسته می‌شود نه به طریق نظر فکری (که پای استدلالیان چوبین بود) قید الهی آوردن برای این

---

## ۲۲

است که کشف در صقع نفس ناطقه به وجوهی است: کشف صوری و ملکی و جنی و کشف خواطر و ضمائر و مانند آن، که هر یک به موقعش دانسته می‌شود.

فهو من العالم كفصّ الخاتم من الخاتم، الذی هو محلّ النقش و العلامة التی بها یختم الملك علی خزائنه. و سمّاه خلیفه من أجل هذا، لأنّه الحافظ به خلقه كما یحفظ بالختم الخزائن. فما دام ختم الملك علیها لا یجسر أحد علی فتحها إلاّ بإذنه فاستخلفه فی حفظ العالم فلا یزال العالم محفوظا ما دام فیهِ هذا الإنسان الكامل.

پس عالم به وجود آدم کامل و تمام شد پس انسان مر عالم را چون نگین انگشتر است به انگشتر که آن نگین محل نقش و علامتی است که به آن نقش و علامت پادشاه بر خزاینش مهر می‌زند، تا دیگری در آن تصرف نکند. از این رو کون جامع را خلیفه نامید.

زیرا حافظ خلقش می‌باشد چنانکه خزاین به ختم یعنی مهر حفظ می‌شود که تا مهر ملک بر آن خزاین است کسی جرأت و جسارت گشودن خزینه‌ها را ندارد مگر به اذن ملک پس حق جلّ و علا انسان را خلیفه خود گردانید در این جهت یعنی در حفظ عالم. پس همواره، عالم تا این انسان کامل در او وجود دارد، محفوظ است.

عزیز نسفی در کتاب شریف انسان کامل گوید:

چندین گاه است که می‌شنوی که در دریای محیط آئینه گیتی نمای نهاده‌اند تا هر چیز که در آن دریا روانه شود، پیش از آن که به ایشان برسد عکس آن چیز در آئینه گیتی نمای پیدا آید و نمی‌دانی که آن آئینه چیست و آن دریا کدام است. آن دریا عالم غیب است و آن آئینه، دل انسان کامل است هر چیز که از دریای عالم غیب روانه می‌شود تا به ساحل وجود رسد، عکس آن بر دل انسان کامل پیدا می‌آید و انسان کامل را از آن حال خبر می‌شود «۱» ألا تراه إذا زال و فكّ من خزانه الدنیا لم یبق فیها ما اختزنه الحقّ فیها و خرج ما كان فیها و التحق بعضه ببعض، و انتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختما علی خزانه الآخرة ختما أبدياً.

نمی‌بینی هنگامی که انسان کامل از دنیا منتقل شد و کسی نباشد که به کمال او

---

## ۲۳

متصف باشد و قائم مقام او بود، خزاین الهیه با او به آخرت منتقل می‌شود.

زیرا جمیع کمالات قائم به او و مجموع و منحصر و محفوظ به او بود، چون او رفت چیزی در خزانه دنیا نمی‌ماند تا حق آن را در خزینه نهد.

### خلافت الهی انسان

چون خزاین که اسرار الهیه است و به طور تفصیل در عالم وجود دارد، به طور جمع در انسان کامل مطوی است. پس خزاین، وجودات اسما الهیه است که انسان کامل حائز آنهاست و به این معنی حافظ و خزانه‌دار آنهاست و چون علم چشم جان است تا جهان نشد انسان نمی‌شود.

و از عِلْمِ آدَمَ الْأَسْمَاءِ كُلِّهَا (بقره: ۳۱) استفاده می‌شود که حقایق وجودیه اسما که همان اسرار الهیه‌اند. در کون و سرشت و حقیقت وجودیه ذات جامعه انسان کامل جمع است. چون او سفر کند یک قافله کمال با اوست.

نسفی در مقصد اقصی درباره آیه خلافت چه خوب گفته است:

خدای تعالی در جواب ملائکه فرمود: که آدمیان اینها نکنند که شما می‌گویید. در جواب ایشان فرمود: **أَنْتُمْ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**. من در آدمیان چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید و آن چیز آن است یعنی اگر چه آدمیان اینها کنند که شما گفتید اما هم از آدمیان باشند که به نور الله رسند و مرا بشناسند که مقصود از آفرینش موجودات آدمیان بودند و مقصود از آدمیان آن بود تا من شناخته شوم. داوود پیامبر (ع) سؤال کرد و گفت: **«إِلَهِي لَمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ»** «قال كنت كنزا مخفيا فأحببت أن اعرف» پس کار سالکان آن است که در سعی و کوشش باشند تا در صحبت دانا به نور الله رسند و خدای را بشناسند. «۱»

مفاد این آیه چون آیه **وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ** (بقره: ۱۲۴) است که خدای متعال فرمود **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** (بقره: ۱۲۴) که فرمود من امامت را از ذریه تو برمی‌دارم، بلکه فرمود عهد من که امامت است ظالمین را نمی‌رسد. یعنی ذریه ظالم تو امام نمی‌شوند. و امامت مختص به ذریه غیر ظالم است و پیغمبر و آلش از ذریه اویند.

---

#### ۲۴

اما گفتار شیخ: این است که این ملائکه (که مورد خطاب واقع شدند) با اینکه لفظ جمع محلی به ال است جمیع ملائکه را شامل نیست زیرا عالین از جهت فنایشان در ذات حق که از هیچ چیز خبر ندارند و عالین‌اند، خطاب امر و نهی به ایشان تعلق نمی‌گیرد. چنانکه از کریمه **أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ** (ص: ۷۵) استفاده می‌شود.

این ملائکه قوای ما دون عوالم جبروت‌اند که تعلق به نشئه عنصری دارند چنانکه فی الارض نیز اشعار و اشاره به این نکته است.

دیگر اینکه اینان **نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ** دارند یعنی از خود آگاهند و خودشان را دیدند و عالین از خود بی‌خبرند. دیگر آن که، عالین را زبان ایراد و اعتراض نیست و اینان گفتند **أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ** (بقره: ۱۳۰) که زبان اعتراض است با اینکه فساد و سفک دماء از مشاجره و نقار و اعتراض پیش می‌آید و اگر آن صحیح نیست اشکال بر این ملائکه هم وارد است که همچون آدمیان اعتراض دارند و از این رو که اعتراض دارند ملائکه مهیمین و عالین نیستند بلکه چون آدمیان ارضی‌اند یعنی قوای نشئه عنصری‌اند.

فظهر جمیع ما فی الصور الإلهیة من الأسماء فی هذه النشأة الإنسانية فحازت رتبة الإحاطة و الجمع بهذا الوجود، و به قامت الحجة لله تعالی علی الملائكة. فتحفظ فقد وعظک الله بغیرک، سأنظر من این اتی علی من اتی علیه.

پس جمیع اسمائی که در صورت الهیه هست در این نشئه انسانیه ظاهر شد و این نشئه را رتبه احاطه و جمع به این وجود عینی عنصری حائز آمد و بدین سبب حجت بر ملائکه قائم شد. پس در پیشگاه حق تعالی با ادب باش و خویشتن را به پای که خدای متعال تو را به دیگری (یعنی ملائکه) اندرز فرمود و بنگر تأدیب و تنبیه از کجا بر ملائکه وارد شد. (که در جواب اِنِّیْ اُعَلِّمُ مَا لَا تَعَلَّمُوْنَ شنیدند قیصری گوید:

تَعَلَّمْ مِنَ الْعَيْنِیْنَ اِنْ كُنْتَ عَاقِلًا

شهود جمال الغیر عند التَّوَّاصِلِ

اگر عاقلی از دو چشم یاد گیر که در وقت رسیدن به مقصود جمال دیگری را مشاهده کنی.

و لَا تَكْ كَالطَّائِسِ یَعْشِقُ نَفْسَهُ

و یبقی ملوما عند كلِّ الكواملِ

مثل طائوس نباش که عاشق خودش است و نزد هر کامل سرزنش می شود.

---

## ۲۵

فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَمْ تَقِفْ مَعِ مَا تَعْطِيهِ نَشَأُهُ هَذِهِ الْخَلِيفَةُ، وَ لَا وَقَفَتْ مَعِ مَا تَقْتَضِيهِ حَضْرَةُ الْحَقِّ مِنَ الْعِبَادَةِ الدَّائِيَّةِ، فَإِنَّهُ مَا يَعْرِفُ أَحَدٌ مِنَ الْحَقِّ إِلَّا مَا تَعْطِيهِ ذَاتُهُ، وَ لَيْسَ لِلْمَلَائِكَةِ جَمْعِيَّةُ آدَمَ، وَ لَا وَقَفَتْ مَعَ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي تَخَصُّهَا، وَ سَبَّحَتْ الْحَقَّ بِهَا وَ قَدَّسَتْهُ، وَ مَا عَلِمَتْ إِنْ اللَّهَ أَسْمَاءَ مَا وَصَلَ عِلْمُهَا إِلَيْهَا، فَمَا سَبَّحَتْهُ بِهَا وَ لَا قَدَّسَتْهُ.

چرا حجت بر ملائکه قائم شد که مورد توبیخ الهی قرار گرفتند برای این که ملائکه وقوف نکردند با آن چه که در نشئه (نهاد) این خلیفه بود و نیز توقف نکردند با آن چه اقتضای حضرت حق از عبادت ذاتیه بود.

یعنی ملائکه از حدشان تجاوز کردند و در اعتراض تجاسر کردند. هم درباره جامعیت خلیفه الله و هم راجع به نشئه روحانیت خودشان که طلب زیادت کردند.

چرا تجاوز کردند؟ زیرا هیچ کسی حق را نشناخت مگر به اندازه عطیه اسمی ذاتی خود که مظهر حق است. حال اینکه برای ملائکه جمعیت آدم نبود و نیز ملائکه در حد اسماء الهیه خاصه بدانها که به آن

اسماء تسبیح و تقدیس حق می‌کنند هم توقف نکردند و تجاوز کردند و ندانستند که حق تعالی را اسمائی است که علمشان بدانها نرسد و بدان اسماء خدا را تسبیح و تقدیس نکردند.

مثلاً چشم تسبیح و تقدیس می‌کند به اسم بصیر و گوش به سمیع و هکذا دیگر قوا که هر یک مظهر اسمی خاص هستند اما حقیقت نفس که جمیع قواست به تمام این اسماء تقدیس می‌کند. مثل آدم و ملائکه چون نفس و قوای نفس است.

فغلب علیها ما ذکرناه، و حکم علیها هذا الحال فقلت من حیث النشأ: أ تَجْعَلُ فِيهَا مِنْ يُفْسِدُ فِيهَا؟ و لیس إلاً النزاع و هو عین ما وقع منهم. فما قالوه فی حقّ آدم هو عین ما هم فیہ مع الحقّ. فلو لا أن نشأتهم تعطی ذلک ما قالوا فی حقّ آدم ما قالوه و هم لا يشعرون.

به جهت همین عم توقفشان این حال بر آنها غلبه کرد و گفتند أ تَجْعَلُ فِيهَا مِنْ يُفْسِدُ فِيهَا با اینکه این خود عین نزاع است که از آنها صادر شده پس آن چه که درباره آدم و در حق آدم گفتند عین آن عملی است که اینها با حق تعالی دارند. پس اگر نشئه ایشان (که آنها را از معرفت مرتبه آدم حاجب است) این نزاع را افاده نمی‌کرد این حرف را در حق آدم نمی‌گفتند. و حال اینکه ندانستند (که استعداد آنها و ذوات آنها اقتضای همین نزاع را دارد که به آدم نسبت دادند).

### تفاوت تسبیح با تقدیس

تسبیح اعم از تقدیس است. زیرا تقدیس تنزیه حق تعالی است از نقایص امکانی و حدوث که تنزیه ذات است و تسبیح، تنزیه حق تعالی است از آن نقایص و از کمالات لازمه برای موجودات کونی، زیرا از این جهت که لوازم موجودات کونی هستند مقیدند و خارج از اطلاق و برای مقام شامخ حق تعالی زینده نیستند.

در حدیث است که طعام ملائکه تسبیح است و شرابشان تقدیس، سرّ آن از این بیان معلوم می‌شود که تسبیح که تنزیه در مقام ذات است، با طعام مناسب است. و تقدیس که تنزیه در مقام صفات است (یعنی تنزیه از صفات نقیصه است) با شراب مناسب است.

حدیث این است که «طعامهم التسبیح و شرابهم التقدیس». چون سبوح بیان توحید ذات است و قدوس بیان توحید صفات.



فلو عرفوا نفوسهم لعلموا، و لو علموا لعصموا. ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس و التسبيح.

چه اگر عارف به نفوسشان بودند به مقام آدم عالم بودند و چون علم پیدا می کردند عاصم و نگهدار خود بودند و زبان در حق آدم به تجريح دراز نمی کردند. ولی ایشان علاوه بر اینکه خویشان را دیدند، تزکیه نفس خود هم کردند و گفتند نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ (بقره: ۳۰).

حال آن که تزکیه نفس قبیح است و این دعوی نادرست است زیرا مسبِّح و مقدّس حق تعالی است مر نفس خود را در مظاهرش. در هر حال مسبِّح اوست، مذکر اوست.

و عند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها، فما سبّحت ربّها بها و لا قدّسته عنها تقديس آدم و تسبيحه.

و در نزد آدم از اسماء الهیه چیزهایی بود که ملائکه از آن خبر نداشتند پس ربشان را به آن اسمائی که نداشتند تسبیح و تقدیس کردند چون تسبیح و تقدیس آدم که به همه اسماء بود.

### برزخیت وجود انسان

(تذکره:) اینکه جناب شیخ در پیش فرمود که به آدم (کون جامع) حق جلّ و علا به خلش نظر فرمود و بدانها رحمت بخشید، بیانش اینکه چنانچه شیخ کبیر در کتاب

---

## ۲۷

فکوکش آورد انسان کامل حقیقی برزخ بین وجوب و امکان است و مرآت جامعه بین صفات قدم و احکام آنها، و بین صفات حادث.

تقدیر به یک ناقه نشانید دو محمل

طغرای حدوث تو و سلمای قدم را

و این انسان کامل واسطه بین حق و خلق است و به سبب او و به سبب هر که در مرتبه اوست، فیض حق و مدد او که سبب بقای ما سوی الله است به همه عوالم علوی و سفلی می رسد و اگر این برزخیتش که با طرفین مغایر نیست نباشد هیچ شیء از عالم، مدد الهی وحدانی را نمی پذیرد زیرا مناسبت و ارتباط نیست، تا مدد به آنها برسد.

## قدم و حدوث عالم

حکما عالم را که ما سوی الله است قدیم زمانی می دانند نه قدیم ذاتی و قدیم ذاتی جز ذات واجب الوجود که طرف عالم است، نیست. و این فرمایش از این جهت است که حق جلّ و علا علت تامه است، یعنی در فاعلیت خود حالت منتظره به هیچ چیز ندارد. و انفکاک معلول از علت تامه، معقول نیست (آفتاب علت تامه است برای اضائه که اشراق را نمی شود از آن جدا کرد) پس محال است فیض حق تعالی یعنی ما سوایش که عالم می نامیم از او جدا باشد که وقتی خدای بوده باشد و هیچ چیز نبوده باشد و پس از گذشتن امتدادی «۱» عالم را آفریده باشد. به همین معنی گویند قطع فیض و امساک فیض از مبدأ، اسناد بخل است به مبدأ و تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا.

متکلمین گویند: عالم حادث است. یعنی خدا بود و بسیار گذشت. تا اراده اش به خلق عالم تعلق گرفت، زیرا اگر عالم را قدیم بدانیم لازمه اش این می شود که مؤثر یعنی مبدأ و علت نخواهد. به این قیاس: «العالم قدیم و کلّ قدیم مستغن عن المؤثر، فالعالم مستغن عن المؤثر.» پس متکلم علت پیدایش عالم را حدوث آنها گرفته است، نه امکان آن «۲».

حکیم گوید: علت افتقار و ایجاد اشیا، امکان آنهاست نه حدوثشان، که در حال موجود بودن نیز از امکان جدا نیستند. ممکنند و ممکن همان طور که در وجود خود به

---

## ۲۸

علت نیازمند است در بقایش نیز محتاج است، هم علت موجد می خواهد و هم علت مبقیه. جز اینکه در این مورد هر دو یکی است که حق جلّ و علاست و اگر چنانچه علت افتقار را، حدوث بدانیم لازمه اش این است که عالم بعد از خلقت به علت احتیاج نداشته باشد چنانچه طایفه ای از متکلمین همین را قائلند که حتی گفتند اگر بر مبدأ، عدم جایز باشد. عدم مبدأ ضرری به عالم نمی رساند، عالم به حال خود باقی است. قیاس کردند به بنا و بنا. (از قیاسش خنده آمد خلق را.)

حکیم گوید: در آن قیاس تو، حد وسط مکرر نیست و از اشتراک لفظ مغالطه پیش آمد. زیرا قدیم در صغری (العالم قدیم) قدیم زمانی است و قدیم در کبری (کل قدیم مستغن عن المؤثر) قدیم ذاتی است. پس نتیجه حاصل نمی شود. زیرا قیاس شما نتیجه ندارد که قدیم زمانی مستغنی از مؤثر است.

دیگر آن که حق را علت ناقصه پنداشتند نه تامه، زیرا بین او و فیض او مقدار امتدادی آورده‌اید. می پرسیم این انتظار و امتداد برای چیست؟ یا علت تامه است یا ناقصه، در صورت اولی، معلول از او

منفک نمی‌شود. در صورت ثانیه خدا نیست. وانگهی می‌پرسیم تخصیص خلقت عالم در آن وقت چه بود. چرا پیشتر یا پس‌تر واقع نشد.

بالجمله، متکلمین راه صواب نپیمودند و به خیال و پندار عامیانه سخن گفتند.

متکلم در این مقام بر حکیم اعتراض دارد که، آیا مبدأ عالم را فاعل مختار می‌دانید یا موجب و اگر انفکاک معلول از علت، قدیما یعنی ازلا جایز نباشد یعنی نتوان عالم را که فعل اوست، از او جدا دانست و تا او بود فعلش هم بالضروره با او باشد، این معنی عبارت اخرای اضطرار است که موجب گویند. چنانکه نار در احراقش مضطر و موجب است، جز این نتواند کند و کسی که از پشت بامی افتاد، در افتادنش موجب و مضطر است که نمی‌تواند برگردد. و اگر فعل حق چنین است پس خدای متعال فاعل موجب است نه مختار، زیرا فاعل مختار آن کسی است که ان شاء فعل و ان لم یسأ لم یفعل و اینجا ان لم یسأ لم یفعل صادق نیست. پس فاعل مختار نیست.

حکیم در جواب گوید: شاء و فعل ازلا، و آن شق دوم را لم یسأ ازلا و فاعل مختار بودن با اختیار کردن یک جانب منافات ندارد.

این بحث فی الجملة مشاجره حکیم و متکلم است در قدم و حدوث عالم.

### ربط حادث به قدیم

سخن در این است که نشئه عنصری متجدد و متصرم است و صور اشیا یعنی حقایق آنها یکی پس از دیگری ایجاد می‌شود. به مثل نطفه‌ای امروز صورت انسانی پیدا می‌کند و درختی فردا شکوفه می‌دهد و دیگر پیدایشها، حال آن که فاعل علی الإطلاق که معطی الوجود است، حق جل و علاست و او در فاعلیتش تام است. حالت منتظره‌ای برای حقیقت واجب الوجود نیست. سؤال می‌شود پس چرا این شیء امروز پیدا شد و آن دیگری فردا پدید می‌آید. حال می‌پرسیم وجه ربط این اشیا حادثه یوما فیوما آنا فآنا به فاعل قدیم تام چگونه خواهد بود؟

پاسخ: وجود یک حقیقت واحده ذات مراتب است که به اصطلاح، حقیقتی مشکک است. اما یک چیز است و مشکک.

از کران ازل تا به کران ابدی

درج در کسوت یک پیرهنش ساخته‌اند

یکی شمس حقیقت می درخشد در همه عالم

تعینهای امکانی بود مانند روزنها

حال این حقیقت ذات مراتب را در هر مرتبه حکمی خاص است که:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد

گر حفظ مراتب نکنی ز ندیقی

یک مرتبه این حقیقت واحده مشکک، نشئه عنصری یعنی عالم جسمانی و مادی است. در این نشئه نه فقط اعراض در حرکتند بلکه جوهر ذات این مرتبه وجود نشئه عنصریه در حرکت است که به اصطلاح، حرکت جوهریه گویند. جناب حکیم الهی سبزواری گوید:

و جوهریه لدینا واقعه

إذ كانت الاعراض کلّاً تابعه

یعنی اعراض چون استقلال وجودی عینی ندارند و نحوه وجود آنها عین وجود موضوعات آنهاست. پس اعراض تابع محل خود هستند و اینها که در حرکتند محل آنها نیز در حرکت است. و چون اقتضای ذاتی این نشئه تجدد و تصرم است، بر اثر حرکت جبلی او استعدادات و قابلیتها بر اثر تأثیر و تأثر و فعل و انفعال عوامل سفلی و علوی پیدا می شود و فیض حق همواره بر همه محیط است.

دائماً او پادشاه مطلق است

در مقام عزّ خود مستغرق است

صورتی می گیرند که به آن اعتبار حوادث یکی پس از دیگری پیش می آید. پس حوادث به خوبی به فاعل تام قدیم یعنی حق جلّ و علا ارتباط دارند و لطمه و ثلمه‌ای به قوانین محکمه و براهین معصومه حکمی وارد نیست بلکه ارتباط حوادث موجود به خالق عالم از این بیان به طریق اوفی تأکید و تشدید می شود.

تبصره:

حال که دانستیم ذات این نشئه عنصری یعنی جوهر اجسام و عناصر و حقیقت وسایط و مرکبات عالم جسمانی در حرکتند پس هیچ مقامی در نشئه عنصری ساکن نیست و در دو آن به یک حال نیست.

جهان کل است و در هر طرفه العین

عدم گردد و لا یبقی زمانین

حال که حرکت جوهری این معنای شامخ و این نکته باریک تر از مو را به ما افاده فرمود پس جهان نشئه عنصری، حادث به حدوث زمانی هم هست یعنی این عالم جسمانی اینک و الان در آن پیش نبود و در آن بعد هم نیست. در هر آنی جهانی است پس جهان این آن مسبوق به عدم زمانی خود است و به متکلم که عالم را حادث به حدوث زمانی می داند می گوئیم این هم حدوث زمانی جهان. ولی هیئات که متکلم این نکات را درک کند لیکن ما یک مرتبه از عالم را که نشئه عنصری است حادث زمانی هم دانستیم و ربط حوادث را به قدیم به وجه احسن پی بردیم.

فوصف لنا الحقّ ما جرى لنقف عنده و نتعلّم الأدب مع الله تعالی، پس حق تعالی آن چه که در موضوع ملائکه با آدم بگذشت برای ما وصف فرمود تا در نزد حق توقف کنیم و در پیشگاه او خاموش باشیم و ادب مع الله تعالی را یاد بگیریم (که در مواقف مخاطبه چگونه ادب به کار آوریم).

بهیمة، سبع، شیطان، فرشته و انسان

در این مقام سرّ گفتار اهل الله در بیان مرتبه نفسانی که فوق مرتبه ملک است معلوم می شود که گفتند اگر آدمی می خورد و می خوابد و شهوت به کار می برد بهیمة است و اگر علاوه بر این سه امر، ضرر و آسیب و آزار به خلق خدا دارد سبع است و اگر می خورد و می خوابد و شهوت به کار می برد و حيله و مکر و تزویر و خلاف و دروغ و از این گونه امور با بندگان خدا دارد شیطان است. و اگر می خورد و می خوابد و شهوت به کار می برد

ولی صفات سبعی و شیطانی ندارد یعنی مردم و خلق خدا از او آسوده اند، ملک است و اگر علاوه بر مقام ملکی بسوی معارف و ادراک حقایق عوالم وجود و سیر در آنها و سیر الی الله و فی الله گرایش دارد انسان است.

فلا ندعی ما نحن متحققون به و حاوون علیه بالتقید پس ادعا نکنیم آن چه را که ما به حسب قابلیت اصلیه خود واجدیم و به تقیید و تحدید داراییم.

یعنی صفات کمالیه‌ای که در ما وجود دارد، صفات مطلقه نیست. زیرا در ظرف و حد این موجود متعین محدود است.

فكيف ان نطلق في الدعوى فنعمّ بها ما ليس لنا بحال و لا نحن منه على علم فنفتضح؟

فهذا التعريف الإلهي مما أدّب الحقّ به عباده الأدباء الأمناء الخلفاء.

پس چگونه ادعای اطلاق کنیم که ادعا را به کمالاتی که در هیچ حال برای ما نیست و ما از آن آگاهی نداریم تعمیم بدهیم تا رسوا بشویم.

اشاره است به مجرد ملائکه و اعترافشان به لا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا. بعد از توبیخ حق تعالی مر آنان را که اِنِّي اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

پس این تعریف الهی درباره ملائکه و آدم از اموری است که حق تعالی بدان عباد ادبای امنای خلفایش را تأدیب فرمود.

ثم نرجع إلى الحكمة پس از حکایت ملائکه به آدم برگردیم و رجوع کنیم به تقریر حکمت الهیه در بیان ارتباط بین حق تعالی و عالم و اینکه انسان بر صورت حق آفریده شد.

فنقول: اعلم ان الأمور الكليّة و إن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزول عن الوجود العيني.

پس گوییم: بدان که امور کلیه یعنی حقایق لازمه طبایع موجود در خارج، از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده و غیر آن، گر چه وجود عینی خارجی ندارند، ولی بدون شک در ذهن معقول و معلومند (پس این امور کلیه هیچ گاه از وجود عینی در خارج جدا نمی‌شوند) و همیشه در مقام خودشان با قطع نظر از وجودات عینی خارجی باطنند، یعنی معقولند.

زیرا در خارج علم نداریم، عالم داریم. قدرت وجود ندارد قادر وجود دارد و هكذا

در دیگر صفات. به عبارت دیگر اسماء حسناى الهی که همان ذات با صفات معینه هستند وجود دارند که علیم، سمیع، قادر و غیرهاست.

و لها الحكم و الأثر في كلّ ما له وجود عيني.

این امور کلیه را که از جهت کلیتشان معقوله بودند و در خارج وجود نداشتند حکم و اثر است در آن چه که برای او وجود عینی است.

قیصری گوید:

اعیان از حیث تکثرشان حاصل نمی‌شوند مگر به صفات و این صفات همین امور کلیه هستند که در خارج برای آنها اعیان نیست ... و عین موجود در خارج اگر برای او حیات نباشد اولاً متصف به حی نیست و ثانیاً به انواع کمالات دیگر متصف نمی‌شود زیرا علم، قدرت، اراده و دیگر صفات مشروط به حیات است و همچنین اگر علم نباشد اراده و قدرت نیست. زیرا این دو تعلق نمی‌گیرند مگر به معلوم. پس این امور کلی بر طبایعی که عارض آنها می‌شوند حاکمند که می‌گوییم این شیء حی است و عالم است و مرید و قادر، و مترتب می‌شود بر این طبایع آن چه را که لازمه آنهاست از افعال و آثار، چه طبیعت موجود در خارج به سبب علم از اشیا تمیّز پیدا می‌کند و به سبب اراده تخصّص پیدا می‌کند و به سبب قدرت تمکّن پیدا می‌کند»<sup>۱</sup>.

شیء به دانستنش از مجهول تمیّز پیدا می‌کند و در میان اشیا معلوم، اراده چون به یکی از آنها تعلق گرفت از دیگر معلومها تخصّص پیدا می‌کند و در میان اموری که اراده به آنها تعلق گرفت به قدرت از دیگر اراده شده‌ها مورد تمکّن و فعل قرار می‌گیرد چه هر چیزی معلوم نیست و هر معلومی مراد نمی‌شود و هر مرادی مقدور ما نیست.

بل هو عینها لا غیرها أعیان الموجودات العینیة، و لم تزل عن کونها معقولة فی نفسها.

بلکه آن که مرا او را وجود عینی است همان عین این امور معقوله کلیه است یعنی اعیان موجودات عینی، عین آن امور کلیه هستند.

زیرا حقیقت واحده‌ای که حقیقت همه حقایق است، ذات الهی است و به اعتبار

تعیّنات آن ذات و تجلیات ذات در مراتب متکثره، متکثر می‌شود و حقایق مختلفه می‌گردد که جوهر و عرض می‌شود.

فهی الظاهره من حیث أعیان الموجودات کما هی الباطنه من حیث معقولیتها.

پس اگر این امور کلیه را از جهت معقول بودنشان فی نفسها بنگریم، از جهت معقولیت باطنند، و همین امور کلیه از حیث اعیان موجودات، ظاهرند.

و چون دانستیم که موجودات عینی تعین و تکثرشان به این صفات یعنی به این امور کلیه است: فاستناد کلّ موجود عینی لهذه الأمور کلیّۃً التي لا يمكن رفعها عن العقل، و لا يمكن وجودها فی العین وجوداً تزول به عن أن تكون معقولةً.

پس استناد هر موجود عینی به این امور کلی واجب و ثابت است.

یعنی چون ذات یک حقیقت بیش نیست و تکثر آن ناچار به تکثر تعینات و صفات است، پس استناد هر موجود عینی به این صفات کلیه لازم و ضروری و حتمی است و گر نه مظهر پیدا نمی‌شود و چون سلطان وجود قدم نهاد عساکر کمالیه صفات با او نیستند و تعالی الذات عن ذلك.

سواء كان ذلك الوجود العینی موقتا أو غير موقت، إذ نسبة الموقت و غير الموقت إلى هذا الأمر الكليّ المعقول نسبة واحدة.

چه آن موجود عینی موقت باشد یا غیر موقت. (یعنی چه زمانی باشد چون مخلوقات یا غیر مقترن به زمان باشد مثل مبدعات) زیرا نسبت موقت و غیر موقت به این امر کلی معقول یک نسبت است. (که مخلوق زمانی موقت هم حیّ است، و مجردات ما فوق زمان و زمانی هم حیّ اند). «۱»

غير أن هذا الأمر الكليّ يرجع إليه حکم من الموجودات العینیّة به حسب ما تطلبه

---

#### ۳۴

حقائق تلك الموجودات العینیّة، جز اینکه حکم موجودات عینی به این امر کلی بازگشت می‌کند به حسب آن چه که حقایق این موجودات عینی طالب‌اند.

غرض بیان ارتباط موجودات است به امور کلیه و کیفیت تأثیر این امور کلیه که حقایق لازمه طبایع موجوده در خارجند در آن موجودات.

کنسبة العلم إلى العالم، و الحیاء إلى الحیّ، فالحیاء حقیقه معقوله و العلم حقیقه معقوله متمیّزه عن الحیاء. كما أن الحیاء متمیّزه عنه. ثم نقول فی الحقّ تعالیّ إنّ له علماً و حیاءً فهو الحیّ العالم و نقول فی الملك إنّ له حیاءً و علماً فهو الحیّ العالم و نقول فی الإنسان إنّ له حیاءً و علماً فهو الحیّ العالم، و حقیقه العلم واحدة، و حقیقه الحیاء واحدة، و نسبتها إلى الحیّ و العالم نسبة واحدة.



مثل نسبت علم به عالم و نسبت حیات به حی پس حیات حقیقت معقوله کلیه است و علم حقیقت معقوله کلیه است که از حیات متمیز است. چنانچه حیات از علم متمیز است (چون هر موجود عینی به حسب حقیقت خود آن امور کلی را طلب می کند) بنا بر این در باره حق تعالی گوییم که او را علم و حیات است پس حق تعالی «هو الحیّ العالم» هم چنین در باره ملک گوییم که او را حیات و علم است پس «هو الحیّ العالم» و حقیقت علم در همه یکی است و حقیقت حیات در همه یکی است و نسبتشان به حی و عالم نیز به یک نسبت است.

حال می خواهیم عبارت بالا را که شیخ گفت، جز اینکه هر موجودی به اقتضای وجود عینی خود آن امر کلی را طلب می کند بیان نماییم: و نقول فی علم الحقّ إنّّه قدیم، و فی علم الإنسان إنّّه محدث. فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم فی هذه الحقیقه المعقوله، در علم حق می گوییم: این علم قدیم است و در علم انسان می گوییم: این علم محدث است. بنگر که عروض اضافه در این حقیقت معقوله چه اختلاف حکمی احداث کرده است. (که قدیم و حدیث گفتیم).

خلاصه حرف این است که مفاهیم هر یک از این امور کلیه معقوله چه در واجب و چه در ممکن، و در ممکن اعم از زمانی و غیر زمانی (که شیخ تعبیر به موقت و غیر موقت کرده است) به یک معنی است و نسبت او با همه یکسان است جز اینکه به اختلاف

---

### ۳۵

مراتب وجود و به اصطلاح عرفا احاطه اسما بعضی به بعضی و الله من ورائهم محیطّ یکی در مرتبه ای قدیم شد، که علم در حق تعالی است و همین معنای واحد کلی معقول علم، در ممکن حادث شد که علم محدث است، چون خود وجود که مقابل عدم است.

در هر موطن که وجود قدم نهاد تا طرد جمیع انحای عدم نکرد تحقق نمی یابد. خلاصه نور وجود در واجب و ممکن مفهوما به یک معنی است ولی عینا و خارجا تفاوت بین آنها به قدر تفاوت بین واجب تا ممکن است. و در ممکنات به قدر تفاوت مراتب احاطی و علّی و معلولی آنها.

و انظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات و الموجودات العینیة، فکما حکم العلم علی من قام به أن یقال فیہ إنّّه عالم، حکم الموصوف به علی العلم بأنّه حادث فی حقّ الحادث، قدیم فی حقّ القدیم، فصار کل واحد محکوما به و محکوما علیه.

بنگر به این ارتباط که بین آن امور معقوله کلیه غیبیه و بین موجودات خارجی عینیّه واقع است که چنانچه حکم آن کسی که علم قائم به اوست می گفتیم که او عالم است، همچنین حال برای خود علم

حکم و وصف می‌آوریم که قدیم یا محدث است پس هر یک از امر عینی و وجود عینی، هم محکوم به است و هم محکوم علیه.

مثلا زید قائم زید محکوم علیه است و قائم محکوم به و در ما نحن فیه «هذا الموجود عالم». علم را محکوم به قرار دادیم و آن موجود عینی را محکوم علیه و در «العلم قدیم» علم را محکوم علیه قرار دادیم.

غرض اینکه بین اشیاء عینی و امور غیبیه که برای آن امور غیبیه اعیان خارجی است ارتباط حاصل است و چون ارتباط بین این دو قسم حاصل است با اینکه اشیاء عینی خارجی و امور غیبیه، معقوله و ذهنی‌اند، پس ارتباط بین حق تعالی و عالم که هر دو موجود عینی خارجی هستند اقوی و اشدّ و اتمّ است.

### کلی و اقسام آن

پیاده شدن هر یک از آن حقایق کلیه در هر موطن مانند پیاده شدن کلی طبیعی چون انسانیت است در هر یک از اشخاص آن نوع انسانی که نه آن اشخاص و افراد در آن طبیعت یکی از دیگری برترند و نه آن طبیعت به تعدد اشخاص، متعدد و متجزی شده است.

---

### ۳۶

چون مفهوم و معنایی را در نظر بگیریم اگر در خارج جز بر یک شخص بیشتر صدق نکند آن معنی را جزئی گویند. چون مفهوم زید، بر زید و اگر مفهوم و معنایی باشد که بر اشخاص متعدده کثیره از نوع خود صادق باشد آن را کلی گویند. چون مفهوم انسانیت بر افراد زید و عمرو و بکر و غیرهم. حال اگر طبیعتی از طبایع چون طبیعت انسان و طبیعت بقر و غنم و دیگر حیوانات و غیرها را مطلقا با مفهوم به معنی دوم که کلی بود در نظر بگیریم، یعنی آن طبیعت متصف به آن مفهوم کلی شود مثلا گوییم «الإنسان الکلی» این معنی را «کلی عقلی» گویند زیرا موطن انسان کلی، جز در صقع نفس ناطقه و عند قوه عاقله نیست و امور کلیه‌ای که از آن به حقایق لازمه طبایع موجوده در خارج تعبیر می‌شود چون حیات و علم و قدرت و اراده و غیرها از این قبیل است، که آنها را امور عقلیه دانستیم.

اگر خود مفهوم کلی، با قطع نظر از طبیعت در قوه عاقله تعقل شود آن را «کلی منطقی» گویند.

اگر طبیعت، بدون وصف کلی اعتبار شود، کلی طبیعی گویند پس به طور خلاصه:

(۱) مفهوم کلی که بر کثیرین صادق است کلی منطقی است.

(۲) طبیعت متصف به کلی منطقی کلی عقلی است.

(۳) طبیعت خالص، به عبارت آخری نفس طبیعت، کلی طبیعی است.

تنبيه: کلمه کلی در میان این سه معنا مشترک لفظی است. در کلی طبیعی عنوان فقط صدق لفظ کلی است بر طبیعت نه مفهوم کلی مقابل جزئی.

### بحث در وجود خارجی کلی طبیعی

چون این معنی در اقسام کلی دانسته شد حال گوییم: هیچ اختلافی نیست که کلی منطقی و عقلی در خارج وجود ندارند، زیرا موطن آنها ذهن و عقل است. اما در نحوه وجود کلی طبیعی اختلاف کردند. بعضی گفتند اصلا در خارج وجود ندارد. بعضی گفتند در خارج وجود دارد به این معنی که افرادش وجود دارند نه خودش. مثل اینکه بگوییم زید غلامش دلاور است گوییم این دو قول صحیح نیست. حق این است که کلی طبیعی موجود است به عین وجود اشخاص یعنی معنی انسانیت هر چه هست بتمامه در زید پیاده شده و در عمرو نیز و هکذا در سایر افراد.

---

### ۳۷

طبیعت شجر یعنی معنای این حقیقت در افراد خارجی اشجار پیاده است. هر چه از معنی شجری بخواهیم، مثلا جوهر جسم نامی مورق، مثمر و هکذا، همه در این فرد شجر و در آن فرد شجر پیاده است. پس کلی طبیعی به عین وجود اشخاص موجود است بدون اینکه آن طبیعت واحده به کثرت افراد متجزی شود و به تعدد اشخاص متعدد گردد.

و معلوم أنّ هذه الأمور الكلية و إنّ كانت معقولة فإنّها معدومة العين موجودة الحكم، كما هي محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني. فتقبل الحكم في الأعيان الموجودة و لا تقبل التفصيل و لا التجزئ فان ذلك محال عليها، فإنّها بذاتها في كلّ موصوف بها كالإنسانية في كلّ شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تتفصل و لم تتعدّد بتعدّد الأشخاص و لا برحت معقولة.

این امور کلیه (یعنی حقایق لازمه طبایع موجود در خارج که گفته شد بر مصادیق و موارد و مواطنشان چون صدق معنی انسانیت است بر اشخاصش، که تمام معنای حیات در این فرد و در آن فرد پیاده است، تفاوت به اضافه به موطن است که در موطنی قدیم است و در موطنی حادث) هیچ گاه به حسب ذاتشان از معقوله بودن یعنی عقلی و ذهنی بودن به در نمی‌روند و به تكثر موضوعاتشان که حقایق موجوده در خارجند متکثر نمی‌شوند.

این بیان برای تنبیه و اشاره به یک نکته دقیق بلکه سرّی است که ذات واجبی که حقیقت جمیع حقایق است در آن حقایق طاری و ساری و جاری و ظاهر و باهر است، بدون عروض و طریان تجزی و تکتیر بر ذات واجبی در این مراتب. یعنی جریان یک حقیقت واحده ذات واجبی در مظاهر متکثره، قادح وحدت آن ذات نیست. چنانکه تکتیر مصادیق غیر متناهیة انسانیة قادح وحدت معنی و طبیعت واحده انسانیة نبوده است. از این پاکیزه‌تر نبود کلامی.

و إذا كان الارتباط بين من له وجود عيني و بين من ليس له وجود عيني قد ثبت، و هي نسب عدمية، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها جامع - و هو الوجود العيني - و هناك فما ثمّ جامع و قد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى و أحقّ.

وقتی که ارتباط میان چیزی که برای او وجود عینی است (یعنی حقایق خارجیة) و

---

### ۳۸

میان آن چیزهایی که برای آنها وجود عینی نیست (یعنی حقایق معقوله حیات و علم و قدرت و أمثالها) ثابت شد با آن که آن امور کلیه یعنی حقایق معقوله نسبتهای عدمیه هستند. (چون آن امور کلیه صفاتی هستند که در خارج عین نداشتند و معروضات آنها که موجودات عینی بودند در خارج متحقق بودند). پس ارتباط موجودات عینی با یک دیگر نزدیک‌تر و معقولتر است. زیرا (همه موجودات عینی خارجی هستند) و بین آنها جامعی است که آن جامع وجود عینی است و در آن جا یعنی بین امور عدمی که آن حقایق معقوله بودند و بین موجودات خارجی جامع نیست. (زیرا یک سلسله ذهنی‌اند، و یک سلسله خارجی). با وجود این یعنی با نبود جامع، ارتباط بین این دو سلسله محفوظ است پس در آن جایی که بینشان جامع هست، یعنی موجودات عینیة خارجیة، ارتباط اقوی و احقّ است.

### بحثی در وحدت وجود

حال گفتاری چند از اساتید فن در بیان وحدت وجود می‌آوریم که هم در توضیح آن چه گذشته است و هم برای مباحث آتیة جدا مفید و لازم است، پس گوییم:

آن چه جهان را فرا گرفته نیست مگر وجود و به مثل، همان طور که در مبحث علم فرمودند چون علم تعلق به معلوم گیرد خدای را علیم گویند و چون تعلق به مراد گیرد مریدش خوانند و چون تعلق به مبصر گیرد بصیرش خوانند و چون تعلق به مسموع گیرد سمیعش خوانند و همچنین در دیگر صفات، که یک صفت بیش نباشد و متعلقاتش بسیار است. همچنین است در این مبحث که گوییم به قول عارفی:

مشو أحوول، مسمی جز یکی نیست

اگر چه ما بسی اسماء نهادیم

آری:

از کران اُزلی تا به کران ابدی

درج در کسوت یک پیرهنش ساخته‌اند

اینک برای تبیین مراد، گفتاری از نسفی در کشف الحقائق و سپس بیانی از حکیم سبزواری در جامع الاسرار می‌آوریم. نسفی گوید:

ما دام که اسم خدای باقی است و اسم تو هم باقی است، بدین سبب اثبات وجود خدای می‌کنیم و اثبات وجود خود هم می‌کنیم و خدا را می‌شناسی، خود را هم می‌شناسی و در مقام شرکی و از مقام وحدت دوری. این معرفت و

---

### ۳۹

شناخت تو جز غرور و پندار نیست و این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. مثلاً تا دست عزیز، عزیز را اسمی می‌داند و خود را هم اسمی می‌داند بدین سبب عزیز را غیر خود می‌داند و خود را غیر عزیز می‌شناسد. عزیز را ندانسته است و خود را نشناخته که اگر دست عزیز خود را دانسته بودی و عزیز را شناخته بودی بیقین بدانستی که عزیز موجود است و بغیر عزیز چیزی موجود نیست که اگر دست عزیز را دو وجود باشد عزیز را دو وجود لازم آید و این محال است. زیرا وجود عزیز یکی بیش نیست و امکان ندارد که دو باشد پس دست عزیز را بغیر عزیز وجود نباشد. پس بنا بر این اسم سر و اسم پای و اسم دست و اسم روی و اسم جسم و اسم روح، اسماء مراتب عزیز باشند و عزیز اسم جامع باشد. این چنین که مراتب اسامی خود را دانستی، اسامی وجود را نیز همچنین می‌دان که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که «إن الله خلق آدم علی صورته» بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که بغیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش

## که من آن قدر عا می‌شناسم

بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت، و جمله صفات را این چنین می‌دان. و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان، و جمله صور را این چنین می‌دان و الله اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است.

این است معنی لا اله الا الله و این سخن، تو را جز به مثالی معلوم نشود. مثلا در من که عزیزم، حیات یک صفت است از صفات من و سمع یک صفت

---

### ۴۰

است از صفات من و بصر یک صفت است از صفات من و طب و حکمت و جمله صفات را این چنین می‌دان، و سر یک صورت است از صور من و پای یک صورت است از صور من و روی و پشت و جمله صور را همچنین می‌دان، و عزیز اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات من است. پس عزیز نیست الا جمله. این است معنی «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» و این است معنی «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

## حدیث عاشقان این بد سنایی

### سخن کوتاه شد الله اکبر

یافت آن که یافت و نیافت آن که نیافت بدان که اگر این وجود به چراغ نسبت کنند این چراغ را مشکات از خود است و زجاجه از خود است و روغن از خود و نار از خود و اگر این وجود را به درخت نسبت کنند این درخت را زمین از خود است و آب از خود و آفتاب از خود و تخم از خود و میوه از خود است و مغز و باغبان و روغن از خود و خورنده از خود است و اگر این وجود را به انسان تشبیه کنند این انسان را قالب از خود است و روح از خود و عقل از خود و علم از خود و جبرئیل از خود و کتاب از خود و کلام از خود و رسول از خود و نبی از خود و امت از خود و اقرار از خود و انکار از خود است و عاشق و معشوق از خود و دوزخ از خود و بهشت از خود است و آن عزیز «۱» از سر همین نظر گفته:

## جهان را بلندی و پستی تویی

ندانم چه‌ای هر چه هستی تویی «۲»

اما کلام مرحوم سبزواری:

داد جارویی به دستم آن نگار

گفت از این دریا برانگیزان غبار

مراد از جارو «لا» ی نافیه است. (سنایی گوید: لا، نهنگی است کائنات آشام) در لا اله الا الله، و نگار، اهل ذکر که به طلاب حق ذکر می دهند، شرط است که از دریای وجود بلا تشبیه غبار امکان را برود که امکان لا ضرورت است و موصوفش ماهیات و تعینات که عدمی اند و مباد که به وجودی بما هو موجود بر زند که وجود از صقع وجوب است چه حیثیت امتناع، عدم است این است

۴۱

که گوید:

عارف حق شناس را باید

که به هر سو که دیده بگشاید

در حوائج خدای را ببند

جز شهود خدای نگزیند

و این است که همه موجودات مدعی الوهیتند، همه در اثبات الوهیت الله مقهور است و اینکه بعض عرفا گفته اند موجودی نیست که پرستیده نشده باشد از برای مشرکی و اختصاص ندارد به آفتاب یا آتش یا گوساله سامری و غیرها کاذب نیست مصدق این معنی این است که خود پرست بدتر است از بت پرست و خود پرستان و تعین پرستان بی شمارند اُرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (یوسف: ۳۹).

ارتباط بین محدث و حادث

به حکم بتی و قطعی عقلی و برهان مسلم منطقی و حکم فطری، بین علت و معلولش سنخیت تامه است که هیچ گاه از شیء ضد او و مناقض و مخالف او و به عبارت اخری غیر او صادر نمی شود و این نکته دقیق را خدای جلّ و علا به لفظ آیه و آیات در قرآن مجید بیان فرمود، یعنی لفظ آیه حاکی است که وجود اصل است و همه ظل اصل خود هستند و به تعبیر شیخ نظامی:

پس آیه علامت اصل است و به تعبیر حکم کلی از این جمله کریمه قرآن که **كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ** (اسراء: ۸۴) استفاده می‌شود که عمل هر عاملی مجانس و مسانخ و مشابه و مشاگل اوست. حکیم گوید: بین علت و معلول سنخیت است. عارف گوید:

صفات محدث در حادث، یعنی اسما و صفات محدث در حادث پیاده می‌شود که از این روی ارتباط بین حادث و محدث برقرار است. مگر اسما مستأثره محدث که محال است از مقام خود تنزل کند. چنانکه گفته می‌شود این معنی به زبان روایات و تراجم انبیا به لفظ «ان الله تعالی خلق آدم علی صورته» و امثال آن که ذکر می‌شود ادا شده است.

و لا شک أن المحدث قد ثبت حدوثه و افتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه.

فوجوده من غیره، فهو مرتبط به ارتباط افتقار. و لا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنیاً فی وجوده بنفسه غیر مفتقر، و هو الذی أعطی الوجود بذاته لهذا

شک نیست که محدث حدوثش ثابت است و افتقار و احتیاجش به محدث که احداثش کند یعنی ایجادش کند نیز بی‌شک ثابت است. زیرا محدث بنفسه ممکن است (و ممکن چون بخواهد از استوای بین وجود و عدم به وجود قدم گذارد، احتیاج به غیر دارد.) پس وجود او از غیر اوست. پس محدث مرتبط به محدثش می‌باشد به ارتباط افتقاری. ناچار و حتماً و ضرورتاً می‌بایستی محدث یعنی موجد واجب الوجود لذاته باشد. در وجودش بنفسه غنی باشد و غیر مفتقر باشد و آن کسی است که وجود را مستقلاً بذاته (یعنی بشخصه بدون دست دیگری) به این حادث عطا فرمود پس این حادث به واجب انتساب دارد.

و لما اقتضاه لذاته كان واجبا به.

و چون واجب لذاته اقتضای وجود حادث دارد (که حادث همان تجلی ذات واجب است که ساری است و ما سواش را فرا گرفت) پس حادث به او واجب است. (یعنی واجب الوجود بالغیر است.)



و لَمَّا كَانَ اسْتِنَادَهُ إِلَى مَنْ ظَهَرَ عَنْهُ لِدَاثِهِ، اِقْتَضَى أَنْ يَكُونَ عَلَى صُورَتِهِ فِيمَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ اسْمٍ وَ صِفَةٍ مَا عَدَا الْوَجُوبَ الذَّاتِيَّ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَصِحُّ فِي الْحَادِثِ وَ إِنَّ كَانَ وَاجِبَ الْوُجُودِ وَ لَكِنْ وَجُودَهُ بَغَيْرِهِ لَا بِنَفْسِهِ.

و چون استناد حادث به کسی است که از او لذاته ظاهر شد (به حکم سنخیت بین محدث و محدث و اصل و فرع) اقتضای این استناد این است که حادث بر صورت و صفت کسی باشد که از او هویدا شد، در تمام آن چه که به اصل نسبت داده می‌شود، چه اسم باشد چه صفت، جز وجوب ذاتی زیرا این معنی که وجوب ذاتی است، برای حادث صحیح نیست برای اینکه حادث واجب بالغیر است نه واجب بالذات. اگر چه حادث واجب الوجود است و لکن وجودش به غیر است نه به نفسش. (تا وجوب ذاتی بر او صادق آید).

اینکه شیخ صدق وجوب ذاتی را از حادث استثنا کرده است برای این است که وجوب ذاتی از اسماء مستأثره حق است. چنانکه روایات و ادعیه ائمه در باب اسماء مستأثره ناطق است و وجوب ذاتی از اسمائی است که باصطلاح از صفایای ملوک است به دیگر کس نمی‌رسد.

---

#### ۴۳

تنبيه: اینکه شیء تا جمیع انحاء عدم را از خود طرد نکرد وجود پیدا نمی‌کند و طرد جمیع انحاء و اقسام عدم به مرحله وجوب رسیدن اوست که گویند «الشیء ما لم یجب لم یوجد.» خلاصه ممکن موجود، واجب الوجود است اما واجب الوجود بالغیر. به قول امیر پازواری:

من واجب الوجود علّم الأسماء

كنت کنزاً گره ر من بوشامه «۱»

عجین کرده طین چهل صبامه

ارزون نروشین درّ گرونبهمه

ثم لیعلم أنّه لَمَّا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى مَا قَلْنَا مِنْ ظُهُورِهِ بِصُورَتِهِ، أَحَالْنَا تَعَالَى فِي الْعِلْمِ بِهِ عَلَى النَّظَرِ فِي الْحَادِثِ وَ ذَكَرْنَا أَنَّهُ أَرَانَا آيَاتِهِ فِيهِ دِيْغَرَ دَانِسْتَه شُودَ كَهْ چُونِ اَمْرِ اَيْنِ طُورِ اسْتِ كَهْ مَمْكِنُ بَهْ صُورَتِ وَاجِبِ ظُهُورِ كَرْدَه اسْتِ (بِخُصُوصِ كَهْ اِنْسَانِ كَامِلِ صُورَتِ حَقِّ اسْتِ) مَا رَا دَرِ دَانِسْتِنِ ذَاتِشِ حَوَالَه دَادَ بَهْ نَظَرِ كَرْدِنِ دَرِ حَادِثِ. (چنانکه پیامبرش فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه») و خود فرمود که آیاتش را به ما در حادث ارائه داده است.

سُنِّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ (فصلت: ۵۳) و در جای دیگر فرمود وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلَا تُبْصِرُونَ (ذاریات: ۲۱).

انسان برای خود روشن تر و به خود نزدیک تر از دیگر اشیاء است. بنا بر این باید انفس را بر آفاق مقدم داشت. ولی چون آفاق تفصیل مرتبه انسان است و در وجود عینی مقدم بر اوست، از جهت دیگر رؤیت آیات آفاقی به طور تفصیل در عالم کبیر برای شخص محبوب آسانتر است از رؤیت آن آیات در نفس خود- اگر چه برای غیر محبوب که عارف است عکس این اھون و اسهل است- لذا آیات آفاقی را بر انفسی مقدم داشت. و چون اکثر محبوبند، کتاب وجود خویش را نمی خوانند و بیرون از خود را مطالعه می کنند. این نکته را قیصری در شرح آورده است. «۲»

فاستدللنا بنا علیه. فما وصفناه بوصف إلّا كنا نحن ذلك الوصف.

پس ما به خودمان بر او استدلال کردیم. (یعنی خودمان را دلیل شناسایی او قرار دادیم. که از اثر به مؤثر راه یافتیم.) پس حق تعالی را به هیچ وصفی نستودیم مگر اینکه خودمان همان وصفیم.

تکلیف بر معرفت خدای متوقف و مبتنی به حسب وسع و طاقت مکلف است که لا یُکَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا و همانا مردم مکلفند که او را به صفاتی که در خود می یابند و آن صفات را در خود مشاهده می کنند بشناسند که نقایص صفات را که از انتساب صفات به مکلفین ناشی شده از واجب الوجود نفی کنند یعنی سمیع در موطن مکلف محدود است. نقص را که از تعیین امکانی و حد محدود مرتبه وجودی پیدا شده است که از آن حدود تعبیر به نقایص می شود رفع کرده و اصل صفت مطلق به ذات غیر متناهی واجب الوجود اسناد داده می شود که کلمه سمع و کذلک کلمه بصر و کلمه وجه و کلمه بهاء و کلمه ید، ای جود، و چون انسان واجب به غیر خود است عالم است، قادر است، مرید وحی و متکلم و سمیع و بصیر است تکلیف شد که این صفات را چون واجب به غیر است و اینها را دارد در حق آن غیر، که واجب تعالی است معتقد باشد به اینکه نقایصی را که ناشی از انتساب آن صفات به انسان است از مبدأ واجب سلب کند. به اینکه بداند و معتقد باشد که او واجب لذاته است نه بغیره، عالم به جمیع معلومات است، قادر بر جمیع ممکنات است، و همچنین در دیگر صفات و تکلیف نشد به اعتقاد داشتن صفتی برای خدای متعال که مثال آن صفت را و مناسب آن صفت را به یک وجهی در خود نداشته باشد و اگر با نداشتن آن صفت

تکلیف شود به تعقل آن صفت در حق باری ممکن نیست و این توجیه یکی از معانی قول رسول الله است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

غرض دوانی این است که آن چه را نفس دارد راهنمای ربش می‌باشد.

إِلَّا الْوَجُوبَ الذَّاتِي الْخَاصِّ.

جز وجوب ذاتی خاص به حق که از اسماء مستأثره آن مقام است.

فَلَمَّا عَلِمْنَا بِنَا وَمَنَا نَسَبَنَا إِلَيْهِ كُلِّ مَا نَسَبْنَا إِلَيْنَا، وَبِذَلِكَ وَرَدَتِ الْإِخْبَارَاتُ الْإِلَهِيَّةُ عَلَى أَلْسِنَةِ التَّرَاجِمِ إِلَيْنَا.

پس چون او را شناختیم به شناخت خودمان، از شناخت خودمان نسبت دادیم به او آن چه را که به خود نسبت دادیم (از کمالات نه نقایص) و به این بیان و نکته اخبار الهیه به

---

#### ۴۵

زبان تراجم انبیا و اولیا وارد شده است.

مثل اینکه «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» و مثل «مَرَضْتُ فَلَمْ تَعْدَنِي» و از این گونه اخبار.

فوصف نفسه لنا بنا: فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، پس حق تعالی خویشان را برای ما، وصف فرمود به واسطه و کمک صفات خودمان پس چون او را بنگریم خودمان را دیده‌ایم.

زیرا ذوات ما به حسب وجود عین ذات اوست و مغایرتی بین این دو نیست مگر به تعیین و اطلاق که تعیین در مراتب ممکنات است از عقل اول تا هیولای اولی و اطلاق برای جناب وجود است که وَاللَّهِ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ.

یکی شمس حقیقت می‌درخشد در همه عالم

تعیینهای امکانی بود مانند روزنها

و إذا شهدنا شهد نفسه.

و چون حق را بنگریم او ذات متعینه را می‌بیند و در صورت ما ظاهر شده است یا بگو خویشان را در ما می‌بیند زیرا که ما مراتب ذات و صفات اویم.

گر به جهل آییم آن زندان اوست

ور به علم آییم آن ایوان اوست

گر به خواب آییم مستان و بیم

ور به بیداری به دستان و بیم

ور بگرییم ابر پر زرق و بیم

ور بخندیم آن زمان برق و بیم

ور به خشم و جنگ عکس قهر اوست

ور به صلح و عذر عکس مهر اوست

ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ

چون آلف، او خود چه دارد هیچ هیچ

و لا نشکّ أنّا کثیرون بالشخص و النوع، و أنّا و إنّ کنا علی حقیقۀ واحدۀ تجمعنا، فنعلم قطعاً أنّ ثمةً فارقاً به تمیّزت الأشخاص بعضها عن بعض، و لو لا ذلك ما كانت الکثرة فی الواحد. فکذلك ایضاً، و إنّ وصفنا بما وصف نفسه من جمیع الوجوه فلا بد من فارق و لیس إلّا افتقارنا إليه فی الوجود و توقف وجودنا علیه لإمكاننا و غناه عن مثل ما افتقرنا إليه. فبهذا صحّ له الأزل و القدم الذی انتفت عنه الأولیة التی لها افتتاح الوجود عن عدم، فلا تنسب إليه الأولیة مع كونه الأول و لهذا قيل فيه الآخر. فلو كانت أولیته أولیة وجود التقييد لم یصحّ أنّ يكون الآخر للمقید، لأنّه لا آخر للممكن، لأنّ الممكنات غیر متناهیة فلا آخر لها و إنّما كان آخراً لرجوع الأمر كلّه إليه بعد نسبة ذلك إلینا،

فهو الآخر فی عین أولیته، و الأول فی عین آخریته.

و هیچ شک نداریم که ما اهل عالم به شخص و نوع کثیریم و ما اگر چه بر حقیقت واحدهای هستیم که جامع ما است، پس به قطع بدانیم که فارق و ممیزی است که اشخاص بعضشان از بعضی جدا شده و تمیّز یافته‌اند و اگر این فارق نمی‌بود کثرت در واحد حاصل نمی‌شد، پس همچنین ایضا اگر چه حق وصفمان

فرمود به آن چه که خویشتن را بدانها وصف فرمود من جمیع الوجوه باز ناچار از بودن فارقی است و آن فارق نیست مگر افتقار ما در وجود به او و توقف وجود ما بر او زیرا ما ممکنیم و او غنی است از آن چه که ما بدان محتاجیم. پس از این جهت برای او صحیح است ازل و قدم ذاتی که اولیتی که افتتاح وجود از عدم باشد از او منتفی است. پس اولیت به این معنی به او نسبت داده نمی‌شود با اینکه اول است و از این جهت درباره او آخر گفته شد پس اگر اولیت او اولیت وجود تقیید باشد صحیح نیست که آن را آخر دانست یعنی آخر مقید زیرا که برای ممکن آخر نیست تا خدا پایان آنها شود، برای اینکه ممکنات غیر متناهیند پس آخر برای او (خدا) نیست و حق تعالی را از این جهت آخر می‌گوییم که بازگشت کل امر به اوست پس از نسبت آنها به ما. پس او آخر است در حین اولیتش و اول است فی عین آخریتش. «۱»

ثم لتعلم أنّ الحقّ وصف نفسه بأنّه ظاهر و باطن، فأوجد العالم عالم غیب و شهادةً لندرک الباطن بغیبنا و الظاهر بشهادتنا.

سپس باید بدانیم که حق تعالی ذاتش را به ظاهر و باطن وصف فرموده است (یکی از اسماء الله ظاهر است و یکی باطن). پس بنا بر این عالم را (چه عالم انسانی و چه عالم کبیر که صورت انسانیه تفصیلی است)، عالم غیب و شهادت آفرید (و در این مقام عالم انسانی انساب است) تا به غیبمان باطن را ادراک کنیم و به شهادتمان ظاهر را.

#### مراتب انسان و عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت

مرحوم آخوند ملا صدرا در سه جای اسفار راجع به مراتب وجودی انسان بحث فرمود. اگر چه این بحث در کتب قدما بلکه در روایات مأثوره از وسایط الهی بلکه از

---

#### ۴۷

تعبیرات دقیق و رشیق آیات قرآنی نیز مستفاد است که به طور اجمال انسان را سه عالم است: عالم جسم، که ناسوت اوست، و عالم خیال که عالم برزخ و مثال اوست، و عالم عقل که جبروت اوست. در عالم برزخ از ناسوت و ملکوت هر دو منتقش می‌شود.

جبروت عالم کبیر را تنزل می‌دهد و تمثیل و ناسوت عالم کبیر را از ماده تجرید می‌کند و بالا می‌برد و در خود منتقش می‌کند که بسان آئینه دو روست. رویی به این سوی و رویی به آن سوی. از هر دو آگاه می‌شود. یعنی هر دو عالم مدرک و معلوم او می‌گردد، بدون اینکه هیچ معلوم و مدرکی از مقام خود تجافی کند و این سرمایه حشر با عوالم سه‌گانه ناسوت و مثال (که برزخ است) و ملکوت عالم را انسان نیز واجد است که با هر عالمی از وجود خود به عالمی انس می‌گیرد و ارتباط پیدا می‌کند. حافظ گوید:

## ای دل به گوی دوست گذاری نمی کنی

### اسباب جمع داری و کاری نمی کنی

حق تعالی فرمود: وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (انعام: ۷۶) پس انسان قوه حشر با ملکوت را دارد. و فرمود: فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (مریم: ۱۷) که نزول ملک در صقع نفس ناطقه در موطن برزخ تمثیل پیدا می کند بی تجافی و گر نه تمثیل نمی فرمود. چون تمثیل مانند افتادن عکس شیء است در آینه که آن شیء بر جای خود قائم است و در آینه نیز پیدا، ادراک نفس عوالم مجرده را و دیدن ملائکه و ارواح ما وراء طبیعت را به صورتی نیز بدین مثابه است. گمان نشود این مقام مربوط به نبی یا وصی است که اولاً حضرت مریم سلام الله علیها هیچ یک از این دو نبود، گر چه ولی بود و ثانیاً حق جل و علا فرمود: أَوْلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. (اعراف:

۱۸۵) که در مقام توبیخ و ترغیب و تحریص به همگان می فرماید: أَوْلَمْ يَنْظُرُوا پس هر انسانی را شایستگی و قوه و استعداد طیران و عروج به عوالم شامخه ملکوت است.

و وصف نفسه بالرضا و الغضب و حق تعالی خویشتن را به رضا و غضب وصف فرمود.

که فرمود: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ و فرمود: سبقت رحمتی غضبی پس رضا و غضب را در عالم مظهر داد.

فأوجد العالم ذا خوف و رجاء فنخاف غضبه و نرجو رضاه.

و عالم را (یعنی عالم انسانی را) صاحب خوف و رجا آفرید که از غضبش بیم داریم و از رضایش امید. (یعنی از غضب خوف آمد و از رضا رجا).

---

## ۴۸

اینکه در جوامع روایی آمده است که قلب مؤمن دارای دو صفت خوف و رجا است الی آخرها ... از این دقیقه سر آن دانسته می شود.

و وصف نفسه بآنه جمیل و ذو جلال فأوجدنا علی هیبة و أنس، و هكذا جمیع ما ینسب إلیه تعالی و یسمی به.

و نیز حق تعالی خود را به جمیل و ذو جلال وصف فرمود. (در سوره الرحمن ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ که اسماء جلالی از ذو الجلال و جمالی از اکرام مستفاد است). پس ما را بر هیبت و انس آفرید. هیبت از جلال و انس از جمال و همچنین در جمیع اسماء و صفاتی که به خود نسبت داد.

عارف رومی در دفتر ششم مثنوی گوید:

آدم اسطرلاب گردون علوست

وصف آدم مظهر آیات اوست

هر چه در وی می نماید وصف اوست

همچو عکس ماه اندر آب جوست

بر سطرلابش نقوش عنکبوت «۱»

بحر اوصاف ازل دارد ثبوت

تا ز چرخ غیب و از خورشید روح

عنکبوتش درس گوید با شروح

عنکبوت این سطرلاب رشاد

بی منجم در کف عام اوفتاد

انبیا را داد حق تنجیم این

غیب را چشمی ببايد غیب بین

خلق را چون آب دان صاف و زلال

اندر او تابان صفات ذو الجلال

علمشان و عدلشان و لطفشان

چون ستاره چرخ در آب روان

صفات جمال و جلال در زبان عارف و ثبوتی و سلبی در زبان فیلسوف

حق جلّ و علا جمیل است. مراد از جمیل صفات جمالیه اوست و صفات جمالیه آن چیزهایی است که متعلق به لطف و رحمت است و حق تعالی ذو الجلال است. مراد از جلال آن چیزهایی است که به قهر و عزت و عظمت و ستر متعلق است. جمال و جلال به

---

۴۹

این معنی از اصطلاحات عرفاست و حکما گاهی از جمال به صفات ثبوتی تعبیر می‌کنند و از جلال به صفات سلبی.

نه مرگب بود و جسم نه مرئی نه محل

بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق

یعنی بی شریک است و بی معانی. معنی و معانی در این شعر از اصطلاحات متکلمین است. یعنی صفات زاید بر ذات. حق تعالی بی معنی است، یعنی صفات او زاید بر ذات او نیست بلکه عین ذات اوست. پس حکیم گوید صفات سلبیه، صفات جلالیه حقند یعنی او اجل است از اینکه مرگب باشد و اجل است از اینکه جسم باشد و مرئی باشد و هکذا.

اما عارف گوید که صفات جلالی هم عین ذات خداست که آن ذات بر اثر استیلا و احاطه و قدرت و عظمتش، قهار است، عزیز است، عظیم است و هکذا در دیگر صفات جلالی.

پس جلالی به اصطلاح عارف، نه اینکه اجل است از این معانی بلکه به این معنی است که این ذات از شدت عظمت وجودی و اتصاف به جمیع صفات کمالیه ذو الجلال و العظمه است یعنی شکوه و هیبت و سلطنت دارد. خلاصه همین ذات واحد واجب الوجود یعنی این ذات صمد از آن جهت که همه رحمت اوست رحیم است و همه نعمت اوست منعم است و دیگر صفات جمالی. همین ذات از آن رو که محیط است و علت است، و اول و آخر است و ما سواش اشعه ذات و تجلیات صفات او هستند، قاهر، محیط و جبار است که به لحاظ صفات ثانی یُحَدَّرُكُمْ اللهُ نَفْسَهُ (آل عمران: ۲۸) یعنی خدا شما را از خود بر حذر



می‌دارد، و به لحاظ صفات اول اَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت: ۵۳) و به قول جناب حاجی سبزواری:

ای به ره جستجو نعره زنان دوست دوست

گر به حرم ور به دیر کیست جز او، اوست اوست

پرده ندارد جمال غیر صفات جلال

نیست بر این رخ نقاب نیست بر این مغز پوست

به مثل، خورشید فروغش که همه را رسیده، نور می‌دهد و می‌پروراند، جمال اوست و اینکه دیده از دیدارش عاجز است، این شدت عظمت نور وجودی‌اش جلال اوست چنانکه در چند مورد از ادعیه، که مقالات علمی پیغمبر و آل پیغمبر می‌باشند آمده است «یا خفياً من فرط ظهوره» و جناب حاجی این مضمون را در اول منظومه حکمتش به

---

#### ۵۰

نظم عربی فرمود:

یا من هو اختفی لفرط نوره

الظاهر الباطن فی ظهوره

فعبّر عن هاتین الصفتین بالیدین اللّتين توجهتا منه علی خلق الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم و مفرداته.

و حق جلّ و علا از این دو صفت جمالی و جلالی در قرآن شریف تعبیر به «یدین» فرمود که آن دو دست از حق جلّ و علا بر خلق انسان کامل توجه فرمود. یعنی آن دو صفت کار دو دست را در انسان که کون جامع است می‌کند، زیرا که انسان جامع حقایق عالم و مفرداتش می‌باشد.

مراد از حقایق، مظاهر جمالی و جلالی‌اند و مراد از مفردات موجودات خارجی.

حقایق، اعیان ثابتة عالمند و مفردات، موجودات خارجیة عینی. پس انسان واجد مقام احدیت جمع است علما و عملا، که حق جلّ و علا درباره آدم فرمود: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا و بدیهی است که مراد از

تعلیم اسماء تنها تعلیم ألفاظ دال بر معانی نیست زیرا که این نحوه تعلیم مخصوص فرا گرفتن لغات است و از عالم ألفاظ، و لغت دانستن علمی نیست که آدم به آن بر ملائکه تفاخر کند و بر آنها برتری داشته باشد بلکه مراد به اسما حقایق مخلوقات است که در عالم جبروت واقعند. آن چنان که مخلوقات سایه اصل خودند. «إِذَا كَانَ الْعَقْلُ كَانِ الْأَشْيَاءِ». زیرا عقل مجمع و مخزن همه موجودات ما دون خود است. میر فندرسکی گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی

صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی

صورت زرین اگر با نردبان معرفت

بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی

متقابلا چون نفس ناطقه به اصل بپیوندد در قوس نزولی به آن چه در نشئه جسمانی پدید می آید قبل از پیدایش، آگاه می شود. چون علم به علت و سبب پیدا کرده است نظیر علم منجم به خسوف و کسوف قبل از وقت و این جبروت را طایفه ای کلمات می گویند و طایفه ای اسماء می نامند و گروهی عقول می خوانند. غرض اینکه درباره آدم به تعلیم اسما تعبیر شده که علم فرمود و درباره ملائکه عرض و انباء. که فرمود: ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ تَا إِنَّكَ فَرَمُود: فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ

---

## ۵۱

. خلاصه اینکه در آدم علم و در ملائکه عرض و انباء چرا؟ نکته اش این است که آن اسماء ذوی العقولند چنانکه ضمائر ذوی العقول مانند ضمیر هم در چند جا و هؤلاء شاهدند. علاوه بر اینکه چنانکه گفته شد تعلیم ألفاظ دانستن لغت است، نه حقایق اشیاء. نکته اش این است که آدم مخلوق ساخته یدین الهی است که فرمود: مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِيَّ (ص: ۷۵) که خلق به یدین عبارت از ائصاف انسان به صفات جمالی و جلالی است و این جمعیت را ملائکه ندارند، زیرا وحدانی الصفاتند. زیرا در جبلتشان خلط و ترکیب نیست. از این روی هر صنف از آنها فاعل فعل واحد است که راکعشان همیشه راکع است و ساجدشان همیشه ساجد و قائمشان همیشه قائم چنانکه حق جل و علا درباره آنها حکایت فرمود: وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ (صافات):

۱۶۴). یکی از خطبه های اوایل نهج البلاغه راجع به اصناف ملائکه در این باره بسیار صریح و آشکار است و بیان حضرت در ترتیب اصنافشان خیلی روشن. از این روی آنان را با یک دیگر تنافس و تباغض

نیست بلکه مثالشان مثال حواس است که بصر در عین دیدن مزاحم سمع در عین شنیدنش نیست و در همان حال شامه در عین بوییدنش و آن دو مزاحم شامه نیستند که لا جرم بر طاعت مجبولند و مجال معصیت در حقشان نیست. لا یَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ (تحریم: ۶). جای دیگر قرآن می‌فرماید: یُسَبِّحُونَ اللَّیْلَ وَ النَّهَارَ لَا یَفْتُرُونَ (انبیا: ۲۰) (مثل خورشید که پیوسته نور می‌دهد و فتور و قصوری به او دست نمی‌دهد و ضعف و نکس بر او راه پیدا نمی‌کند) چه هر صنفی از آنها مظهر اسم واحدی از اسماء الهیه هستند و از آن تجاوز نمی‌کنند.

مثلا چون شمس که مظهر نور و منیر است و از آن تجاوز نمی‌کند پس آدم به معرفت کامله و مظهریت شامله‌اش که جامع جمیع اسماء جمالی و جلالی به استثناء اسماء مستأثره است بر ایشان فایق آمد و برتر شد، زیرا ما دون به ما فوق سجده می‌کند که العالی لا ینظر إلی الدانی و حق جلّ و علا فرمود: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ.

تبصره: چنانکه در پیش شیخ رحمه الله علیه فرموده بودند که این ملائکه همه ملائکه ما وراء طبیعت نیستند و ما گفتیم که عالین از خود قرآن استفاده می‌شود مأمور به امری نمی‌شوند و نهی بدانها روی نمی‌آورد و روایاتی هم در ضمن این آیه اُسْتُكْبِرَتْ أُمُّ كُنْتَ مِنَ الْعَالِینَ

---

## ۵۲

(ص: ۷۵) آمده است. مرحوم فیض در تفسیر شریف صافی از عیاشی از حضرت امام بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق سلام الله علیه نقل فرمود: که «انهم كانوا عصابة من الملائكة و لم یکن جمیعهم».

فالعالم شهادة و الخلیفة غیب، عالم شهادت است (یعنی عالم ظاهر است) و خلیفه غیب است (یعنی خلیفه باطن و سرّ است).

مراد از عالم، عالم کبیر است که مجموعه روحانی و جسمانی است. زیرا عالم کبیر صورت حقیقت انسانی است، و خلیفه غیب است. یعنی چون انسان کامل مظهر کمالات حقیقت انسانی است، مظهر کمالات مجموعه عالم کبیر است و مدبر عالم است و همیشه حقیقتش در غیب است و متصف به صفات الهیه، و این هویت حق همیشه در غیب است. همچنین خلیفه واسطه فیض است. چه بر ارواح و چه غیر آنها که آن چه بر آنها فیض می‌شود به واسطه حقیقت انسانی است. زیرا واسطه در فیضان، عقل اول است و عقل اول، اولین مظهر حقیقت انسانی است. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «أول ما خلق الله نوری» از این روی خلیفه غیب است و عالم ظاهر و شاهد. خلیفه به منزله جان عالم است که غیب است (همان طور که جان برای بدن غیب است).

و لذا يحجب السلطان.

اینکه گفت سلطان در حجاب است و محجوب است، بیان تنظیر و مثال و مظهري برای این معنی است. یعنی چنانکه سلطان در این نشئه پنهان است و دیگران آشکار، این سلطان نمونه و شباهتکی از آن سلطان خلیفه الله است.

یعنی چنانکه در این نشئه افراد یک مملکت به منزله اعضای پیکری هستند که به فرمان سلطان هر کس به دنبال کاری است و نظام مملکت می‌گردد و دایر است و شخص سلطان از نظر همگان محجوب و غیب است. سلطان خلیفه الله نیز نسبت به اعضا و جوارح پیکردار وجود این حکم را دارد.

این که علت غایی وجودا و حصولا بعد از فعل و رتبه قبل از فعل است که به فاعل علت، صفت علیت می‌دهد، این مطلب را تأیید می‌کند و توضیح می‌دهد. به قول عارف رومی:

---

۵۳

ظاهرا آن شاخ اصل میوه است

باطنا بهر ثمر شد شاخ هست

گر نبودی میل و امید ثمر

کی نشاندی باغبان بیخ شجر

بهر این فرموده است آن ذو فنون

رمز نحن السابقون الآخرون

مصطفی زین گفت کادم و انبیا

خلف من باشند در تحت لوا

گر بظاهر من ز آدم زاده‌ام

من به معنی جدّ جدّ افتاده‌ام

کز برای من بدش سجده ملک

وز یی من رفت تا هفتم فلک

پس ز من زایید در معنی پدر

پس ز میوه زاد در معنی شجر

حق تعالی فرمود: ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات: ۵۶) یعنی یعرفون، که در حدیث قدسی فرمود: «خلقت الخلق لکی أعرف» و چون هیچ موجودی جامعیت انسان کامل را که خلیفه است ندارد، پس هیچ موجودی هم به قدر انسان کامل معرفت به الله تعالی ندارد. پس انسان غرض از آفرینش است که:

تو اصل وجود آمدی کز نخست

دگر هر چه باشد همه فرع توست

اینکه شیخ گفت: پس عالم شهادت است و خلیفه غیب از این روست که خلیفه را به دو دست خود آفرید و دیگر موجودات این چنین نبودند.

اقسام حجابهای نور و ظلمت

و وصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية و هي الأجسام الطبيعية، و النورية و هي الأرواح اللطيفة، فالعالم بین لطیف و کثیف.

حق تعالی خویشان را به حجب ظلمانی و حجب نورانی وصف فرمود که حجب ظلمانیه اجسام طبیعیه اند و حجب نوریه ارواح لطیفه. پس عالم بین لطیف و کثیف است.

یعنی عالم موصوف به کثافت و لطافت است که دایر بین کثیف و لطیف می باشد.

خلاصه عالم چون آدم دارای مرتبه ای لطیف است که نشئه مجرد روحی اوست و مرتبه ای کثیف که ناسوت جسمانی اوست و هر دو مرتبه در عالم حجاب حقند.

قال النوری: إن الله لطف نفسه فسماه حقاً و كثفه فسماه خلقاً.

اما اینکه حق تعالی خویشان را به حجب، وصف فرمود این است که به زبان پیغمبرش فرمود: (إن لله سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها لا حرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه). خلاصه ترجمه اینکه: وجه الله را هفتاد هزار حجاب

از نور و ظلمت است و اگر آن حجابها را از رویش کنار زند انوار رویش به هر خلقی که رسد او را می‌سوزاند. به قول ابو سعید ابو الخیر:

دی شانه زد آن ماه خم گیسو را

بر چهره نهاد زلف عنبر بو را

پوشید بدین حیلہ رخ نیکو را

تا هر که نه محرم نشناسد او را

حال که دانستیم آن چه در دار وجود است، اوست و از کثرت ظهور، حجاب خود است، معنای گفتار شیخ ابو العباس قصاب آملی معلوم می‌شود که گفته است: «لیس فی الدارین الا ربی و ان الموجودات کلها معدومه».

تبصره: بدان هر اسمی از اسماء الهیه را مظهری است از موجودات، به اعتبار غلبه ظهور صفتی که آن اسم مشتمل است بر آن صفت در آن مظهر و آن مظهر اسم الله است به اعتبار دلالتش بر الله از جهت اتصافش به آن صفت. به این بیان که الله، همان خالق و مدبر هر نوعی از انواع خلاق است به اسمی از اسمائش و آن اسم رب آن نوع است و الله سبحانه رب ارباب است و به این معنی کلام اهل بیت علیهم السلام در ادعیه‌شان اشاره دارد که فرمودند: «بالاسم الذی خلقت به العرش و بالاسم الذی خلقت به الکرسی و بالاسم الذی خلقت به الأرواح»، و غیرها و از امام صادق (ع) است که فرمود: «قسم به خدا ماییم اسمای حسنی که از بندگان عبادتی قبول نمی‌شود مگر به معرفت ما»، زیرا ائمه علیهم السلام وسایل معرفت ذات حق و وسایط ظهور صفات او و ارباب انواع مخلوقاتش هستند و علم به همه اسماء حاصل نمی‌شود مگر برای کسی که مظهر همه اسماء باشد و مظهر همه اسماء نیست مگر آن کسی که در جبلت و سرشت او استعداد قبول همه آن اسماء باشد و آن کس نیست مگر آدم (انسان کامل) و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا.

و هو عین الحجاب علی نفسه، عالم عین حجاب بر نفس خود است. یعنی تعین عالم و انیت او که به آن تعین و انیت از حق تمیز یافت و عالم نامیده شد. آن تعین عین حجاب اوست (یعنی عالم عین حجاب است). امیر علیه السلام فرمود: «توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة» و به

عبارت دیگر خاتم اوصیاء فرمود: و مقاماتک التی لا تعطیل لها فی کل مکان یعرفک بها من عرفک لا فرق بینک و بینها إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادک و خلقتک و به قول شیخ شبستری:

۵۵

ز احمد تا احد یک میم فرق است

جهانی اندر این یک میم غرق است

پس اگر انبیت از عالم گرفته شود عالم منهدم می شود و به این معنی حسین بن منصور حلاج اشاره کرده است به قول خود:

بینی و بینک اینی ینازعنی

فارفع بلطفک اینی من البین

یعنی میان من و تو انبیت من با من در جنگ است به لطف خود انبیت مرا از میان بردار.

توضیح اینکه این گفتار حلاج در مقام سر است که عارف در این مقام سر الهی را در همه موجودات مشاهده می کند و شرح آن مبتنی است به بیان هفت اقلیم یا هفت شهر عشق یا هفت آسمان رفیع که از مراحل و عوالم نفس اند که:

هفت شهر عشق را عطار گشت

ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

مراحل و عوالم نفس

آنها عبارتند از: ۱- طبع ۲- نفس ۳- قلب ۴- روح ۵- سر ۶- خفی ۷- اخفی.

(۱) طبع: عبارت است از قوای طبیعی که مرحله نازله حقیقت انسانی است یعنی قوای نباتی و آثار و افعال آن، چون اکل و شرب و امثال آنها که خلاصه در این مرتبه طبیعت، بدن در مقام حیات نباتی است.

(۲) نفس: بالاتر از مرتبه طبع است که عبارت است از قوای حیوانی و ادراکات حس و خیال و وهم، خلاصه مقام و مرتبه حیات حیوانی.

(۳) قلب: که توجه به عالم غیب است و لیکن آمیخته است با نظر به عالم شهادت و این مقام به مراتب از مقام نفس عالی تر و برتر است.

(۴) روح: که آن مرتبه و مقام نفس ناطقه است که از چنگ قوای بدن و آثار طبع و نفس به کلی مستخلص شده و به روحانیون عالم قدس پیوسته است.

(۵) سرّ: در این مقام است که عارف به معرفت حق و جمال الهی آشنا و بینا می شود و سرّ الهی را در همه موجودات مشاهده می کند و به زبان ذات می گوید: «ما رأیت شیئا آلا و رأیت الله فیه» و به قول عارف عریان:

به صحرا بنگرم صحرا ت وینم

به دریا بنگرم دریا ت وینم

به هر جا بنگرم کوه و در و دشت

نشان از قامت رعنا ت وینم

که در این مقام سرّ، این و آن، دریا و صحرا هنوز مشاهدهند و گفتار حلاج از شعر فوق

---

## ۵۶

مربوط به این مقام است.

(۶) خفی: که در این مرتبه تنها خدا را مشاهده می کند نه چون مقام سرّ که خدا را در دریا و صحرا مشاهده می کرد.

(۷) اخفی: که در این مقام فنای در حق است. منتها التفات به فنا هم در این مقام نیست چنانکه در مقام خفی بود. عارف رومی در این دو مقام خفی و اخفی بسیار بلند فرمود که:

در خدا گم شو کمال این است و بس

(یعنی مقام خفی و فناء فی الله)

گم شدن گم کن وصال این است و بس



(یعنی فناء از فنا) در مصراع اول که مقام خفی است اگر چه در مرتبه فناست ولی هنوز عارف به وصال نرسید اگر چه کمالی تحصیل کرد و وصال در مقام اخفی است و هر یک از این مراتب سببه به ترتیب از مرتبه دانی به مقام عالی می‌رسد و از شهر کوچکی به شهر بزرگی، تا در مقام اخفی به کشور پهناور هستی مطلق قدم می‌گذارد.

فلا یدرک الحق إدراکه نفسه.

یعنی عالم چون عین حجاب بر نفس خود است پس ادراک نمی‌کند حق تعالی را مانند ادراک خودش خودش را. یعنی عالم نفس خویش را زیرا ادراک عالم نفس خود را ذوقی و وجدانی است چون که شیء مدرک، غیر خود را به ذوق و وجدان ادراک نمی‌کند مگر به حسب حقیقت و مقدار حصّه وجودی که در اوست و در عالم از آن جهت که عالم است و ما سوی الله است نیست مگر حجب نورانی و ظلمانی پس عالم به ذوق ادراک نمی‌کند مگر آن حجب را یعنی خودش را. این در حالی است که ضمیر «إدراکه نفسه» را به عالم برگردانیم.

و اگر به حق برگردانیم معنی روشن است زیرا که در این صورت معنی این است که عالم حق را ادراک نمی‌کند آن چنان که حق مدرک خودش است. چون که عالم مظهر حق است و مظهر مصدرش را که مظهر اوست فی الجملة ادراک می‌کند و نمی‌تواند بر حقیقت مصدر آگاه بشود.

این است که فرمودند: معلول معرف ناقص علت است و حد ناقص اوست و علت حد تام معلول است. از این کلام علم مخلوق به خالقش نیز دانسته می‌شود که هر مخلوق

---

## ۵۷

اعم از مادی و مجرد به اندازه بهره وجودی‌اش علم به خالقش دارد.

فیلسوف عرب یعقوب بن اسحاق کندی می‌گوید:

«إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضة علينا و كنا غير متصلين به إلا من جهة، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض، فيجب أن لا ينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أغزر و أوفر و أشد استغراقا.

یعنی: چون که علت اولی (باری تعالی) متصل به ماست زیرا فیض او بر ماست و ما متصل به او نیستیم مگر از جهت او (موج از نظر آب بودن آب است) پس ممکن است درباره ما ملاحظه کنیم او را یعنی مفیض

را به قدر فیضی که به ما افزوده فرمود (یعین اضافه اشراقیه) پس قدر و اندازه احاطه او به ما نسبت قدر ملاحظه ما او را برتر و فراتر است.

خلاصه نظر کندی این است که علم به علت برای معلول به قدر ظرف معلول است سعة و ضيقاً و علم به معلول علم به علت است من وجه، و ما سوی الله همه فیض حقّند و فیض از مفیض جدا نیست چون اضافه اشراقیه است و جدایی‌شان در حد و نقص است چنانکه سید اوصیا و خاتم اولیا در عبارت بالا (بینونة صفة لا بینونة عزلة) فرموده بودند. مثلاً در نظر بگیریم موج را و دریا را که موج از آن جهت که آب است با دریا متصل است که بینونت عزلت «۱» نیست و از آن جهت که موج است از دریا جداست یعنی موج است و دریا نیست که بینونت صفت است. پس موج دریا را به اندازه بهره وجودی‌اش از آب عالم است. در این باره جناب بابا افضل شیرین فرموده است:

گفتم همه ملک حسن سرمایه توست

خورشید فلک چو ذره در سایه توست

گفتا غلطی، ز ما نشان نتوان یافت

از ما تو هر آن چه دیده‌ای پایه توست

فلا يزال فی حجاب لا یرفع پس عالم همیشه در حجاب است.

یعنی به سبب انبیت خود از حق محجوب است و حق معرفت و کمال معرفت را درباره باری تعالی قدرت ندارد و نیز قدرت بر معرفت نفس خویش ندارد.

---

## ۵۸

چون که ذات او از حیث حقیقت و طبیعت وجود عین ذات الهی است و اگر این را می‌شناخت آن را نیز می‌شناخت و کسی فائز به این معرفت نشده است مگر انسان کامل از این روی سید عالم و خلیفه بر عالم شده است. «۱»

مع علمه بانّه متمیز عن موجدّه بافتقاره.

با اینکه عالم به حق است. زیرا می‌داند از موجود خود متمیز است. چون به موجد مفتقر است. (علم به امتیاز شیء از غیر خود ایجاب می‌کند علم به خود و غیر را. پس عالم، عالم به حق است).

و لكن لا حظَّ له في الوجوب الذاتي الذي لوجود الحقّ لكن چون مفتقر به حق و متصف به امکان است برای او حظّ علم وجوب ذاتی که برای وجود حق است نیست.

وجوب ذاتی از اسماء مستأثره حق است و انسان اگر چه به شهادتش عالم شهادت را ادراک می کند و به غیبش عالم غیب را ولی غیبی را که وجوب ذاتی است ادراک نمی تواند بکند. ف لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (طه: ۱۱۱) و از این روی حضرت رسول (ص) فرمود: «إِنَّ الْمَلَأَ الْأَعْلَى يَطْلُبُونَهُ كَمَا تَطْلُبُونَهُ أَنْتُمْ.»

فلا یدر که ابداء. فلا يزال الحقّ من هذه الحيثية (الحقيقة - خ) غير معلوم علم ذوق و شهود، لأنه لا قدم للحادث في ذلك.

پس ابداء عالم حق را ادراک نمی کند و لا يزال حق تعالی از جهت وجوب ذاتی به علم ذوقی و شهودی برای کسی معلوم نیست چون حادث را در آن راه نیست، زیرا قدم ذاتی ندارد تا به علم ذوقی و وجدانی و شهودی وجوب ذاتی را ادراک کند.

اینکه علم ذوقی و وجدانی و شهودی گفتیم برای این است که علم تصویری به وجوب ذاتی برای قوه عاقله حاصل می شود. این علم تصویری به مجرد اطلاع بر معنی و مفهوم وجوب ذاتی حاصل است ولی درک ذوقی و شهودی یافتن عین حقیقت مورد نظر است نه مفهوم.

خلاصه بحث اینکه عالم با تفاوت مراتب غیر متناهیهاش، هر مرتبه از آن به ذات خود عالم است، ذوقا و شهودا و وجدانا ولی چون عالم عین حجب نورانی و ظلمانی

---

## ۵۹

است و این حجب تعینات و انیات آنهاست پس علم آنها به خودشان علم حضوری و شهودی است که علم به همان مرتبه حجاب است و علمشان به حق تعالی از ما وراى حجاب است که ما وراى خودشان می باشد پس عالم ادراک نمی کند حق تعالی را آن چنان که خود را ادراک می کند پس هیچ گاه حق را به ذوق شهودی ادراک نمی کند.

فما جمع الله لآدم بين يديه إلهًا تشريفا.

پس الله تعالی جمع نفرمود در آدم صفات جمالی و جلالی اش را که تعبیر به یدین شده بود مگر برای تشریف و تکریم آدم.

چنانکه حق جلّ و علا فرمود: لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (إسراء: ۷۱) (برّ مظهر صفت جمال و بحر مظهر صفت جلال) پس آدم جامع جمیع صفات الهیه است و عینش متصف است به جمیع صفات کونیه پس در نزد او حاصل است جمیع ایادی معطیه و آخذه «۱».

آسمان، مرد و زمین، زن در خرد

هر چه آن انداخت این می پرورد

و لهذا قال لإبليس: ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِيَّ و ما هو أَلَّا عَيْنِ جَمَعَهُ بَيْنَ صَوْرَتَيْنِ صَوْرَةَ الْعَالَمِ و صَوْرَةَ الْحَقِّ، و هما يدا الحقّ.

چون آدم جامع یدین است. خدای متعال به ابلیس فرمود: ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدِيَّ «۲» (ص: ۷۵) و این تشریف نیست مگر عین جمع و در برداشتنش هر دو صورت را هم صورت عالم را که حقایق کونیه است و هم صورت حق را که حقایق الهیه است که این دو صورت دو دست حَقَّند. «۳»

چون فاعل و قابل در حقیقت شیء واحدند که گاهی در صورت فاعلیت ظاهر می شوند و گاهی به صورت قابلیت. از آن دو تعبیر به یدین شد. پس یمین آن دو صورت فاعلیه است (که ایادی معطیه اند) و متعلق به حضرت ربوبیت و یسرای آن دو (چپ) صورت قابلیت است که متعلق به حضرت عبودیت است و کلمه ای که جامع هر دو است این است که بگوییم صفات

إشارة: اینکه در اخبار آمده است حوا سلام الله علیها از «ضلع ایسر» (دنده چپ) آدم خلق شده است. شاید در آن سرّی باشد. که از این بحث بتوان پیاده اش کرد.

و ابلیس جزء من العالم لم تحصل له هذه الجمعیه.

و ابلیس جزء عالم است (که عالم، جزء آدم است) برای ابلیس این جمعیت نیست زیرا که ابلیس مظهر اسم مذل است و این اسم از اسمائی است که داخل در اسم اله است که آدم مظهر اسم اله است پس برای ابلیس جمعیت اسماء و حقایق نیست «۲».

و لهذا كان آدم خليفة فان لم يكن ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلف فيه و هو العالم فما هو خليفة و چون آدم واجد این جمعیت است خليفة الله در عالم شده است پس اگر آدم به صورت کسی که او را خليفة خود قرار داد (یعنی حق تعالی) در آن چه خليفة او شده است ظاهر نباشد خليفة نیست.

یعنی اگر آدم متصف به کمالات حق و متمسم به صفات الهی و قادر بر تدبیر عالم نباشد خليفة نخواهد بود. خلاصه اینکه خليفة باید به صفت مستخلف باشد تا بتوان گفت جانشین اوست و خدای متعال متصف به صفات کمالیه و مدبر عالم است. پس خليفة او نیز باید متصف به کمالات او باشد و قادر بر تدبیر عالم، تا جانشین او گردد.

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: ۳۰).

و إن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها - لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه - وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، و اگر در آدم جميع آن چه رعایا می خواهند، رعایایی که خداوند وی را بر آنان خليفة گردانید نباشد خليفة نیست. پس ناچار باید آن چه را که بدان نیاز است واجد باشد و گر نه بر ایشان خليفة نیست. پس صحیح نیست خلافت مگر برای انسان کامل.

بدان برای هر فردی از افراد انسان از این خلافت نصیبی است که به مقدار

---

## ۶۱

نصیبش آن چه را که متعلق به اوست تدبیر و اداره می کند. مثل تدبیر سلطان ملک خودش را و صاحب منزل منزلش را و پایین ترین حدش تدبیر شخص است بدن خود را و این نصیب خلافت برای اولاد به حکم وراثت از والد اکبر حاصل است. ولی خلافت عظمی برای انسان کامل است.

فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم و صورته و أنشأ صورته الباطنة على صورته تعالی، پس حق تعالی صورت ظاهری انسان را که موجود است در خارج انشا و ایجاد فرمود از حقایق و صور عالم و انشا فرمود صورت باطنی انسان را بر نحوه صورت خودش.

جامی عبارت را این طور معنی کرده است: «ایجاد کرده است صورت انسانی را که آن صورت ظاهر شده است از حقایق عالم و صور عالم.» یعنی صورت عطف تفسیری حقایق عالم است و مراد از حقایق، موجودات متحققه در عالمند که من، بیان ظاهره می شود. یعنی صورت ظاهری انسان را این طور ایجاد فرمود که از جنس حقایق عالم و صور عالم است. لفظ صور اشعار به عالم ظاهر جسمانی دارد. خلاصه

اینکه حق تعالی صورت ظاهری انسان را به وزان حقایق عالم صوری و ظاهری آفرید و صورت باطنی انسان را به وزان صورت خودش.

و لذلک قال فیه کنت سمعه و بصره ما قال کنت عینه و أذنه: از این روی حق تعالی درباره انسان کامل فرمود: «کنت سمعه و بصره» و نفرمود «کنت عینه و أذنه».

زیرا سمع شنوایی است و این حقیقت که سمع است باطن است و اذن مظهر این باطن است که گوش است و همچنین بصر باطن است که بینایی است و عین مظهر او که چشم است و جسمانی. اذن و عین را همه حیوانات دارا هستند و حق تعالی سمع و بصر انسان است.

ففرق بین الصورتین.

پس بین این دو صورت ظاهری و باطنی فرق بگذار.

---

## ۶۲

که چگونه نفرمود من عین و اذن انسانم زیرا آن دو از جوارح صورت بدنیه و دو آلت سمع و بصرند. بلکه فرمود من سمع و بصر او هستم که از صفات سبعة هستند که ائمه و امهات صفاتند و آن هفت صفت، حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام می‌باشند.

و هكذا هو فی کل موجود من العالم بقدر ما تطلبه حقیقه ذلك الموجود. و لکن لیس لاحد مجموع ما للخلیفه فما فاز إلا بالمجموع.

و همچنان که حق تعالی و هویت او ساری در آدم است و همچنین در هر موجود عالم نیز به قدر آن مقداری که حقیقت آن موجود به حسب استعداد و قابلیتش طالب است ساری است لکن برای هیچ یک از افراد عالم مجموع آن چه که برای خلیفه هست، نیست پس انسان است که به مجموع فائز آمد.

و لو لا سریان الحق فی الموجودات و الظهور فیها بالصورة ما کان للعالم وجود، كما أنه لو لا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حکم فی الموجودات العينية.

و اگر سریان حق در موجودات و ظهور او در آنها به صورتش (یعنی به صفاتش) نباشد برای عالم وجود و ظهوری نیست.

به محض التفاتی زنده دارد آفرینش را

و گر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها

چنانکه اگر آن حقایق معقوله کلیه نمی بودند حکمی در موجودات عینی ظاهر نمی شد.

یعنی چنانکه اگر این حقایق کلیه‌ای که در قدیم، قدیم است و در حادث، حادث است و معروضات این حقایق کلیه که حقایق عینیه باشند نمی بود. حکمی از احکام اسماء حق و صفات او در موجودات عینیه ظاهر نمی شد. پس همچنان که وجود عالم به سریان حق است در موجودات به ذاتش و به صفاتش همچنین ظهور احکام اسماء و صفات الهی به حقایق معقوله است.

و من هذه الحقیقه کان الافتقار من العالم الی الحق فی وجوده: پس عالم به حق ارتباط دارد به ارتباط افتقاری در وجود و بود خودش.

و حق به عالم ارتباط دارد از حیث ظهور احکام و صفاتش پس هر یک از حق و عالم به یک دیگر مرتبند لکن جهت ارتباط یکی نیست از جانب عالم افتقار است و از جانب حق اشتیاق.

---

### ۶۳

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

فالکلّ مفتقر ما الکلّ مستغن

هذا هو الحقّ قد قلناه لا نکنی

پس کل یعنی هر یک از حق و عالم یعنی کل واحد آن دو به یک دیگر مفتقرند و هیچ یک از آن دو از دیگری مستغنی نیست و این کلام حرف حق و رأی حق است که بی کنایه و آشکارا گفتیم.

فان ذکرنا غنیاً لا افتقار به

فقد علمت الذی من قولنا نعنی

پس اگر بگوییم که حق غنی از عالمین است و افتقار بدانها ندارد پس دانستی که مراد ما از «فالکل مفتقر» چیست.

یعنی از این مفتقر گمان نشود که در هر دو طرف احتیاج است بلکه مراد بیان ارتباط است (مثل اینکه گفته شود فالکل مرتبط) خلاصه افتقار از عالم و اشتیاق از خالق است که این ارتباط طرفین به افتقار و اشتیاق، به «فالکل مفتقر» تعبیر شده است (که حق مجلای ظهور می خواهد).

فالکل بالکل مربوط و لیس له

عنه انفکاک خذوا ما قلته عنی

پس هر یک از آن دو به دیگری مربوط است و از یک دیگر جدا نیستند. بگیریید از من آن چه را که گفتم.

فقد علمت حکمة نشأه جسد آدم أعنی صورته الظاهره، و قد علمت نشأه روح آدم أعنی صورته الباطنه، فهو الحق الخلق.

پس همانا حکمت نشئه جسد آدم را که صورت ظاهرش بود دانستی (و آن حکمت ظهور احکام اسماء و صفات است در این نشئه آدم) و همانا نشئه روح آدم - که صورت باطنه اش می باشد - را دانستی (حکمت نشئه روح آدم ربوبیت است و خلافت بر عالم) «فهو الحق الخلق» پس آدم حق است و خلق است.

حق است به اعتبار ربوبیتش مر عالم را و اتصافش به صفات الهیه، و خلق است به اعتبار عبودیت و ربوبیتش. یا اینکه گوئیم او حق است به اعتبار روحش و خلق است به اعتبار جسدش.

بزرگی فرموده است انسان کامل چون جامع مراتب کونیه و الهیه است، به اعتبار اول اظهار نیاز و عبودیت می کند و گوید: «انا عبدک» و به اعتبار ثانی گوید. ما چنین کنیم و

چنان کنیم. چنانکه در خطبه بیان و خطبه های دیگر حضرت آدم اولیاء الله امیر المؤمنین (ع) آمده است.

تقدیر به یک ناچه نشانید دو محمل

طغرای حدوث تو و سلمای قدم را

و این مطلب را شیخ رضوان الله علیه در قطعه ای چنین بیان فرمود:



حقیقه الحق لا تحدّ

و باطن الربّ لا یعدّ

حقیقت حق را نمی‌شود محدود کرد. و باطن رب به شمار در نمی‌آید

فباطن لا یکاد یخفی

و ظاهر لا یکاد یبدو

باطنی که نمی‌شود گفت پوشیده است. و ظاهری که آشکار نمی‌شود

فإن یکن باطنا فحق

و إن یکن ظاهرا فعبد

پس اگر باطن باشد حق است. و اگر ظاهر باشد عبد است و قد علمت نشأه رتبه و هی المجموع الذی به استحق الخلفه.

و همانا نشئه رتبت آدم را دانستی که آن نشئه مجموعی بود که بدان سزاوار خلافت شد.

اینکه به مجموع سزاوار خلافت شد برای این است که به نشئه روحانیه‌اش از خدای متعال گیرنده است و به نشئه جسمانیه‌اش به خلق رساننده و به مجموع این دو، دولت او تام و مرتبه‌اش کامل می‌شود.

فآدم هو النفس الواحدة التي خلق منها هذا النوع الإنساني.

پس آدم ابو البشر نفس واحده‌ای است که این نوع انسانی در دار وجود از او خلق شده است.

در سلسله طولی آدم در حقیقت نفس واحده‌ است و عقل اول است که آن عقل اول روح محمدی است در حقیقت که در این نشئه عنصریه ظاهر شده و رسول الله فرمود: «أول ما خلق الله نوری» که این نوع انسانی بلکه جمیع انواع مخلوق از این نور (که عقل اول است و روح محمدی است و نفس واحده‌ است و آدم نشئه اول دار وجود است) آفریده شدند. نیز رسول الله فرمود:

«كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» (وقتی آدم بین آب و گل بود من پیغمبر

---

یعنی عقل اول که روح محمدیه است و مر او را در همه عوالم مظهر است و هر موجودی از او فیض می‌گیرد. پس آدم از عقل اول یعنی از حقیقت محمدیه فیض وجود گرفت.

بیان مطلب این است که حقیقت انسانی را در جمیع عوالم مظهاری است.

مظهر اولش در عالم جبروت روح کلی است که عقل اولش نامند و این آدم اول است و حوای او نفس کلیه است که از ضلع ایسر عقل اول آفریده شد زیرا که به سوی خلق است و یمینش که عقل اول است جانب حق است این در عالم جبروت، در عالم ملکوت آدم نفس کلیه است و حوایش طبیعت کلیه‌ای است که در اجسام است، و در عالم ملک آدم ابو البشر و حواست. «۲»

و هو قوله تعالی: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً.

خدای تعالی در اول سوره نسا فرمود: «ای مردم از پروردگارتان پروا کنید آن که شما را از یک نفس آفرید و از او جفتش را پدید آورد و از آنها مردان و زنان بسیار پراکنده ساخت» از آدم و حوای عالم جبروت عقول و نفوس مجرده خلق شدند که عقول، رجال و نفوس نسائند و از آدم و حوای عالم ملکوت نفوس ناطقه مجرده و نفوس منطبعه در اجسام که نفوس ناطقه، رجال و نفوس منطبعه نسائند و از آدم و حوای عالم ملک که واضح است.

فقوله اتَّقُوا رَبَّكُمُ اجْعَلُوا مَا ظَهَرَ مِنْكُمْ وَقَايَةَ لِرَبِّكُمْ وَ اجْعَلُوا مَا بَطَنَ مِنْكُمْ، وَ هُوَ رَبُّكُمْ، وَقَايَةَ لَكُمْ: فَإِنَّ الْأَمْرَ ذَمٌّ وَ حَمْدٌ: فَكُونُوا وَقَايَتَهُ فِي الذَّمِّ وَ اجْعَلُوهُ وَقَايَتَكُمْ فِي الْحَمْدِ تَكُونُوا أَدْبَاءَ عَالَمِينَ.

«اتقوا» از وقایه است یعنی ظاهر تان را وقایه و سپر قرار دهید برای پروردگارتان (که نقص را به خود نسبت دهید نه به او) و باطن تان را که پروردگارتان باشد وقایه خودتان قرار دهید (که کمال را به حق نسبت دهید).

خلاصه اینکه ظاهر شما سپر اسناد نقص باشد به خدای تعالی و باطن شما سپر اسناد

کمال باشد به شما که هر چه خیر است از اوست و آن چه شر است از توست. این چنین کنید تا علمای با ادب باشید. «۱»

ثم إنه تعالى اطلعه على ما أودع فيه و جعل ذلك في قبضتيه القبضه الواحدة فيها العالم و في القبضه الاخرى فيها آدم و بنوه و بين مراتبهم فيه.

سپس حق تعالی آدم را آگاه گردانید به آن چه که در او به ودیعه نهاد (که فرمود: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا و آن ودیعه را در دو قبضه اش نهاد در یک قبضه عالم را و در یک قبضه دیگر آدم و فرزندانش را و مراتب آنان را در وی بیان کرده است.

و لما اطلعنى الله تعالى فى سرى على ما أودع فى هذا الامام الوالد الأكبر، جعلت فى هذا الكتاب منه ما حدّ لى لا ما وقفت عليه، فان ذلك لا يسعه كتاب و لا العالم الموجود الآن. فمما شهادته مما نودعه فى هذا الكتاب كما حدّ لى رسول الله - ص - و چون حق تعالی در سرّ به من اطلاع داد آن چه را که در امام والد اکبر «یعنی رسول الله صلی الله علیه و آله» به ودیعه نهاد در این کتاب قرار دادم از آن ودیعه ها آن چه را که امام والد اکبر برای من معلوم فرمود نه آن چه را که من می دانم و به آن واقفم زیرا آن چه را که من بدان واقفم اگر به کلمات حرفی و رقمی نوشته شود در هیچ کتابی نمی گنجد بلکه در عالم موجود الان (نشئه ظاهری) هم نمی گنجد. پس آن چه را که یافتیم، از اموری که در این کتاب به ودیعه می نهم چنانکه امام والد اکبر برای من معلوم و محدود فرمود اینهاست:

(۱) حکمة الهيّة فى كلمة آدميّة و هو هذا الباب الذى مر قولنا فيه حکمت الهييه در کلمه آدميه و آن این باب بود که گذشت سپس:

(۲) ثم حکمة نفثيّة فى كلمة شيثيّة.

(۳) ثم حکمة سبّوحية فى كلمة نوحية.

(۴) ثم حکمة قدوسية فى كلمة إدريسية.

(۵) ثم حکمة مهيمية فى كلمة ابراهيمية.

(۶) ثم حکمة حقيية فى كلمة اسحاقية.

(۷) ثم حکمة عليية فى كلمة إسماعيلية.

- (٨) - ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية.
- (٩) ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية.
- ١٠- ثم حكمة أحديّة في كلمة هودية.
- ١١- ثم حكمة فاتحيّة في كلمة صالحية.
- ١٢- ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية.
- ١٣- ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية.
- ١٤- ثم حكمة قدرية في كلمة عزيزية.
- ١٥- ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية.
- ١٦- ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية.
- ١٧- ثم حكمة وجودية في كلمة داودية.
- ١٨- ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية.
- ١٩- ثم حكمة غيبية في كلمة ايوية.
- ٢٠- ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية.
- ٢١- ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية.
- ٢٢- ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية.
- ٢٣- ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية.
- ٢٤- ثم حكمة امامية في كلمة هارونية.
- ٢٥- ثم حكمة علوية في كلمة موسوية.

۲۶- ثم حکمة صمدیة فی کلمة خالدیة.

۲۷- ثم حکمة فردیة فی کلمة محمدیة.

و فصّ کلّ حکمة الکلمة التي المنسوبة إليها. فاقترنت علی ما ذکرته من هذه الحکم فی هذا الکتاب علی حدّ ما ثبت فی ام الکتاب، فامتثلت ما رسم لی، و وقفت عند ما حدّ لی و لو رمت زیادة علی ذلك ما استطعت فإنّ الحضرة تمنع من ذلك و الله الموفق لا ربّ غیره.

فصّ هر حکمت کلمه‌ای است که به آن منسوب است و من در آن چه از این حکمت‌های بیست و هفتگانه در این کتاب آوردم اختصار کردم بر آن حدی که در ام الکتاب ثابت

---

### ۶۸

است. پس امتثال کردم آن چه را که برای من رسم شد و تعیین گردید و ایست کردم بدان اندازه‌ای که برای من معین گردید و اگر بخواهم زیاده از آن را بنویسم استطاعت ندارم زیرا حضرت علمیه مانع من است از آوردن زیاده و خدای تعالی توفیق دهنده است و ربّی جز او نیست.

در کافی از امام صادق علیه السلام است که رسول الله هیچ گاه به قدر فهم خود با احدی صحبت نکرد و اینکه شیخ می‌گوید من استطاعت بیان زیاد ندارم، قیصری در شرح آن می‌فرماید:

زیرا عبد کامل همه امورش به امر حق است و اگر زیاده بر آن چه حق تعالی برایش تعیین فرمود برساند غیرت الهیه مانع است و شیخ اگر چه به علوم و اسرار بسیاری دست یافت و لکن برای او این اندازه دستور آمد که این اندازه را برساند چنانکه درباره رسول الله آمد. لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ و ما علیک إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ، إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ. «۱»

این گفتار خدا بود به رسول و آن گفتار رسول بود به شیخ که در حد و فص آدمی اشاره شد که رسول الله فرمود: «هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به الی الناس ینتفعون به».

---

### ۶۹

۲. فصّ حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة

(۲. فصّ حکمة نفثیة فی کلمة شیثیة) قیصری فرماید:

نفث در لغت ارسال کردن نفس

یعنی دم است به آهستگی که وی را ارباب عزائم (دعا خوانان) پس از خواندن دعا برای زوال مرض به کار می‌برند و نفت در این فص کنایه و استعاره است از إلقاء و إرسال نمودن حق تعالی علوم وهبیه و عطایای الهیه را در جان و دل این پیغمبر. به عنوان شاهد قال رسول الله (ص) «ان روح القدس نفت فی روعی ان نفسا لن تموت حتی یستکمل رزقها، ألا فأجملوا فی الطلب». (یعنی رسول الله فرمود که روح القدس - جبرئیل - در جان من دمیده که هیچ جاننداری هرگز نمی‌میرد تا روزی او به کمال برسد آگاه باشید بنا بر این در طلب و کسب نیکو کار باشید.»<sup>۱</sup>)

و معنای شیث در لغت عبرانیه به معنای هبة الله است و شیث اول کسی بود که خدای متعال به آدم بعد از بی‌تابی او از دست دادن هابیل هبه فرمود. پس خدای تعالی شیث را عوض هابیل به او بخشید و چون آدم تعیین اولی اجمالی بود. «۲» که مشتمل است مرتبه او بر جمیع مراتب عالم و حق تعالی که خواست آن اجمال را تبیین و تفصیل نماید، به حسب نفس رحمانی که عبارت از انبساط وجود است بر اعیان ثابته (یعنی ماهیات اشیاء که حجب آنهاست) از حضرت وهاب و جواد - که مبدئ و خالق، متفرع بر آن دو است

---

#### ۷۰

- و چون بعد از مرتبه الهیت مرتبه مبدئیت و موجدیت است و این مرتبه حاصل نمی‌شود مگر به دمیدن نفس رحمانی در وجود اعیانی تا ظاهر مانند باطن باشد، از این رو شیخ اکبر حکمت نفثیه را بعد از حکمت الهیه آورده است و این حکمت را به کلمه شیثیه که بعد تعیین اول و مظهر تجلی وجودی است تخصیص داد تا اسم او مطابق مسمايش باشد.»

و چون تعیین او به حسب فیض جودی و منح وهبی بود، شیخ رضوان الله علیه به تحقیق در عطایا و بیان اقسام آن پرداخته فرمود: «۱» اعلم ان العطایا و المنح الظاهرة فی الكون علی أیدی العباد و علی غیر ایدیهم علی قسمین: بدان عطایا و منحنی که در وجود خارجی بر دست عباد و غیر عباد ظاهر است بر دو قسم است: قسمی از آنها عطایای ذاتی است و قسمی عطایای اسمائی، و این دو قسم عطاء در نزد اهل ذوق متمیز است.

قیصری گوید:

مراد شیخ از این عبارت که گفته است: «بر دست عباد ظاهر است» این است که بعضی از این عطایا و منح به واسطه عباد است مثل علمی که برای متعلم حاصل است که از معلم می‌گیرد و علمی که برای مرید حاصل است که از شیخش می‌گیرد و مثل علمی که برای کمال حاصل است که به واسطه ملائکه و ارواح انبیا علیهم السلام و اقطاب حاصل است.

و مراد شیخ از عبارتش که «بر دست غیر عباد ظاهر است» این است که قسمی از علوم برای متعلم و مرید حاصل می‌شود بدون تعلیم معلم و ارشاد شیخ بلکه از وجه خاصی که به سوی حق دارد (جنبه یلی الحق) که به این وجه خاص بر هر موجودی تجلی می‌شود.»<sup>۲</sup>

چون که معلم و شیخ معدّند نه علّت تامّه و اگر متعلّم و مرید قابلیت و استعداد پیدا کردند می‌توانند از سرمایه خود کسب کنند و ای بسا که از معدّ خود قوی‌تر شوند.

همچنین مطالعه کتاب و اعمال فکر همه معدّند و مفیض علی الإطلاق خداوند فیاض

است.

جناب حاجی سبزواری فرمود:

«و الحقّ ان فاض من القدسی الصور

و أنّما اعداده من الفكر»

یعنی رأی حق در پیدایش علم این است که از عالم قدس که عالم ما ورای طبیعت است صور یعنی حقایق اشیا که انوار علوم است فیاض می‌شود و فکر اعداد و مهیا کردن نفس ناطقه انسانی است برای گرفتن آن صور علمیه.

اینکه قیصری گفته است: هر موجودی وجه خاصی به حق دارد این است که عنوان مظهر و مظهر و مطلق و مقید است. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

شیخ مؤید الدین جندی رحمه الله علیه فرموده است: «عطیه تملیک رقبه است و منحه تملیک انتفاع بدون رقبه.» آن وجه خاص را که گفتیم تعبیر به انیّت شیء می‌کند.

انیّت شیء یعنی وجود خاص به او که هیچ‌گاه انیّت ارض به شمس داده نمی‌شود و هکذا هر موجودی به انیّت خاصش وابسته به حقیقه الحقائق است.

این نکته را درباره انیّت، مرحوم آخوند در اسفار آورده است. پس انیّت حق تعالی غیر از انیّت صادر اول است. نه گیری که مابین با او باشد و انیّت جبرئیل غیر از انیّت میکائیل است و هکذا و چون هر انیّتی وجهه حق تعالی و به تعبیر قرآن شریف وجه الله است فَأَيُّنَّمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (بقره: ۱۱۵) جناب آخوند

در اوایل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته است. «۱» که مقید، عین ارتباط به مطلق است.

از این روی رسول الله (ص) فرمود: «و الذی نفس محمد بیده لو انکم دلّیتم بحبل الی الأرض السّفلی لهبط علی الله» «۲» (قسم به کسی که جان محمد در دست اوست اگر به ریسمانی به سوی پایین ترین قسمت زمین آویخته شوید بر خدا فرود می آید) و این حدیث را ترمذی بتفصیل در کتابش آورده است و عارفی به این نکته دقیق چنین اشاره

دارد.

عاشقی دید از دل پر تاب

حضرت حق تعالی اندر خواب

دامنش را گرفت آن غم خور

که ندارم من از تو دست دگر

چون در آمد ز خواب خوش درویش

دید محکم گرفته دامن خویش

منها ما یکون عطایا ذاتیه مراد از عطایای ذاتیه آن هبه‌های وجودی است که مبدأ آن فقط ذات است، بدون اعتبار صفتی با ذات، تا اسم شود. «۱» در عالم جسمانی خیلی روشن است که آب مظهر حیات است که من الماء کُلّ شیءٍ حیّ (انبیاء: ۳۰) و علم که آب حیات است مظهر حی است چون آب جسمانی برای بدن. شاهدش أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً چه سماء ظاهری که باران فرستد و چه سماء ما وراء طبیعت علمی که علم فرو می فرستد. «۲» اگر چه عطایای ذاتی بی واسطه اسماء و صفات ظاهر نمی شود زیرا که حق تعالی از حیث ذاتش تجلی بر موجودات نمی کند مگر از وراء حجابی از حجب اسمائیه (اسم یعنی حجاب) از اینجاست که اهل الله می گویند ظهور بی مظهر تصور شدنی نیست و سرّ و نکته حدیث قدسی داود پیغمبر علیه السلام: «كنت کنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» همین است که کنز مخفی ذات است و خلق مظاهر آن ذات که حجابند پس نکته چقدر شیرین این که رؤیت مرئی مربوط به رفع حجاب است اما جناب دوست برای رؤیتش حجاب آفرید که تا به حجاب بی حجاب دیده شود.



ای دوستان محترم  
از عشق آن زیبا صنم  
آشفته و شیدا منم  
شیدای بی پروا منم  
آن رشک ماه و آفتاب  
بی پرده آمد در حجاب  
بنگر یکی امر عجاب  
بی پرده او رسوا منم

تا یار من شد یار من  
از دست من شد کار من  
شد عشق او بازار من  
هو هو زن شبها منم  
بنگر که در این نصف شب  
دارم عجب بزم طرب  
من هستم و دست طلب  
در شورش و غوغا منم  
بگذشته‌ام از کیف و کم  
در رفته‌ام از بیش و کم

از دنیوی و عقبی چه غم

اینجا منم آن جا منم

اندر نگارستان او

خوش نقشی از ایوان او

در ساحت بستان او

نک مرغ خوش آوا منم

کار دل است و کار دل

گویم چه از اسرار دل

از مطلع انوار دل

بیضا منم شعری منم

یک قطره از دریای جود

آمد حسن اندر وجود

این قطره از فیض شهود

گویا شده دریا منم

و عطایا اَسْمَائِیَّة و تتميز عند أهل الأذواق، و مراد از عطایای اسمائیه آنی است که مبدأش صفتی از صفات باشد که به تعین و امکان خود از ذات امتیاز دارد. عطایای ذاتیه همیشه احدی النَّفْث است. خدای تعالی فرمود: وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصْرِ ... (قمر: ۵۰) و این عطیه که احدی النَّفْث است به حسب اسماء و صفات و مظاهر آنها که قوابل هستند متکثر و متعدد می شوند ولی عطایای اسمائیه به خلاف عطایای ذاتیه متکثر و متعدد است زیرا صادر از اسم رحیم مضادّ و مخالف آنی است که از اسم منتقم صادر می شود چه اینکه هر یک از این دو مقید به مرتبه معینه اند و مصدر عطایای ذاتیه از حیث اسماء، اسم الله و رحمن و رب و غیر آنها از اسماء ذات است. اهل کشف و شهود در هنگام حصول فیض و تجلّی

میان تجلی ذاتی و اسمائی فرق می‌نهند که شیخ در متن گفت آن دو قسم عطیه هر یک پیش اهل ذوق متمیز است و عارف به میزان خاصی که برای او از کشفش حاصل است

---

#### ۷۴

می‌فهمد که آیا منبع این فیض از ذات است یا از اسماء، و اهل ذوق کسانی هستند که حکم تجلیاتشان از مقام روح و قلبشان به مقام نفس و قوایشان نازل می‌شود، گویا آن را حسا یافته و به ذوق ادراک کرده است که از رویشان آشکار می‌شود. *تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ* (مطففین: ۲۴) و این مقام، مقام کمال و افراد است که حق تعالی تجلی به اسماء ذاتیه نمی‌کند مگر برای آنها. همچنان که عطایا ذاتی و اسمائی بودند و این تقسیم عطایا به این دو قسم از ناحیه فاعل بود.

#### انواع دعا و اقسام سائلین

كما أن منها ما يكون عن سؤال في معيّن و عن سؤال في غير معيّن. و منها ما لا يكون عن سؤال سواء كانت الأعتية ذاتية أو أسمائية. فالمعنيّ كمن يقول يا ربّ اعطني كذا فيعيّن أمرا ما لا يخطر له سواه و غير المعنيّ كمن يقول يا ربّ اعطني ما تعلم فيه مصلحتي - من غير تعيين - لكل جزء ذاتي من لطيف و كثيف.

تقسیم دیگری از جهت سائل که قابل است پیش می‌آید و آن این است.

بعضی از این عطایا از سؤال لفظی در مسئل معین است و بعضی از آنها سؤال لفظی در مسئل غیر معین است که این سؤال به لسان قال است.

و قسمی از آن سؤال غیر لفظی است که به لسان استعداد و حال است در هر دو صورت چه عطیه ذاتی باشد یا اسمائی سؤال لفظی در مسئل معین مثل اینکه سائل می‌گوید: «ربّ اعطني كذا» که جز آن امر معین در دلش خطور نمی‌کند و غیر معین مثل اینکه سائل می‌گوید: پروردگارا آن چه مصلحت من در آن است به من ده، بی آنکه برای هر جزئی از ذات خود چه لطیف (مانند عقل، روح و قلب) و چه کثیف جسمانی [چون چشم و گوش و زبان] خواسته‌اش را معین سازد.

و السائلون صنفان، صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإنّ الإنسان خلق عجولا.

سائلان دو صنفند. صنفی به استعجال طبیعی انسان که انسان «خلق عجولا» سؤال می‌کنند.

یعنی استعجال طبیعی‌اش او را بعث بر سؤال می‌کند که کمال را پیش از حلول وقتش طلب می‌کند.

---

و الصنف الآخر بعثه على السؤال لما علم أن ثمة أموراً عند الله قد سبق العلم بأنّها لا تنال إلّا بعد السؤال، فيقول: فلعلّ ما نسأله سبحانه يكون من هذا القبيل، فسؤاله احتياط لما هو الأمر عليه من الإمكان.

و صنف دیگر کسانی هستند که می‌دانند در نزد خدای متعال اموری است که بنده به آن نمی‌رسد مگر بعد از سؤال و علم الهی هم بر این بگذشت که باید بپرسد تا بگیرد و این صنف بنده می‌گوید: شاید سؤال من از این قبیل باشد پس شبیه احتیاط سؤال می‌کند که امکان حصول آن امور عند الله را مشروط به این سؤال و دعا می‌داند.

به قول عارف رومی:

بانگ می‌آید که ای طالب بیا

جود محتاج گدایان چون گدا

جود خداوند و دعای بندگان

چون خدای متعال جواد است گدا می‌خواهد پس جود او ما را هر آن در هر عالم «ا» دعوت می‌کند که ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر: ۶۰) و آن عارف چه خوش گفت:

الله يغضب ان تركت سؤاله

و سلیل آدم حین یسئل یغضب

مخفی نیست که دعا یکی از شروط و معدّات حصول استعداد و قابلیت است برای گرفتن جان انوار عالم ملکوت را (که حقایق علمیه و معارف حقه الهیه است) و هیچ کس سؤالی نکرد و دعایی نکرد مگر اینکه چیزی عاید او شد یعنی کسی الله نگفت که لبیک نشنود و اگر به آن مقصود خاصش در هنگام دعا، نرسید و بدان نایل نشد، بهتر از آن، که توجه به عالم قدس و نایل شدن به وجدان استعداد است برای او حاصل شد لذا ائمه ما علیهم السلام فرمودند: هر وقت دعا کردی و سؤال نمودی دست بر روی خود بکش. اشاره به اینکه بدان گرفتی و عطیه او را بر چشم خود نه و هیچ دعا و سؤالی نمی‌شود مگر اینکه خواهند علاوه بر یافتن عطیه قابلیت و قرب، آماده برای کسب فیض بیشتر شد این خدای متعال است که عطیه او مقدمه عطایای بیشتری است. پس هر کس آن چه را یافت از دو جهت سرور به او دست می‌دهد. یکی از آن روی که نقدا

عطیه‌ای گرفت و دیگر اینکه همین عطیه بشیر اوست، که مژده به نزول برکات دیگر و عطایای بیشتر می‌دهد و گویا عارف نامور جناب محدود بن آدم سنائی غزنوی به این نکته اشاره دارد که:

عارفان هر دمی دو عید کنند

عنکبوتان مگس قدید کنند

و مضمون ادعیه بسیار که مقالات علمی ائمه اطهار است در این معنی در چند مورد آمده است که در مقام مناجات می‌گفتند: «یا من لا یزیده کثره العطاء إلاّ جودا و کرما» و هو لا یعلم ما فی علم الله و لا ما یعطیه استعداده فی القبول، لانه من اغمض المعلومات الوقوف فی کلّ زمان فرد علی استعداد الشخص فی ذلک الزمان.

و این صنف نمی‌دانند که در علم خدا چه نهفته است و نمی‌دانند که استعدادشان در قبول یعنی این استعداد جزئی وجودی‌شان در هر وقت برای گرفتن عطا تا چه حد است و چیست زیرا دانستن استعداد در هر زمان خاص معین از مشکل‌ترین معلومات است.

زیرا اطلاع بر آن موقوف است بر اطلاع به آن چه که در علم الله است و آن چه که در کتب اوست، کتبی که نسخه‌های علم او هستند یعنی عوالم مجرده دار القدس و در این باره باید گفت وَ ما تَدْرِی نَفْسٌ ما ذا تَكْسِبُ غَدًا (لقمان: ۳۴).

و لو لا ما أعطاه الاستعداد السؤال ما سأل.

و اگر چنانچه استعداد او، سؤال را به او عطا نکرد سؤال نمی‌کرد.

یعنی این سائل محتاط اگر چه نمی‌داند آن چه را که در علم الله است و اگر چه نمی‌داند استعداد خاص خودش را در هر وقتی در پذیرفتن عطایا و لیکن استعداد بخصوصی او را به سؤال برانگیخت و این عطیه عاید او شد.

فغایة أهل الحضور الذین لا یعلمون مثل هذا أن یعلموه فی الزمان الذی یکونون فیهِ، فإنهم لحضورهم یعلمون ما أعطاهم الحقّ فی ذلک الزمان و أنّهم ما قبلوه إلاّ بالاستعداد.

پس غایت اهل حضور و مراقبه که استعداد خودشان را در هر زمانی نسبت به گرفتن عطایا نمی دانند این است که در آن زمانی که در آن هستند عالمنند که حق تعالی به آنان در آن زمان چه عطا فرموده است چه آنان نپذیرفتند مگر به استعداد.

و هم صنفان: صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم و صنف يعلمون من استعدادهم ما یقبلونه و هذا أنتم ما یکون فی معرفة الاستعداد فی هذا الصنف.

و این اهل حضور دو صنفند، صنفی از قبولشان به استعدادشان پی می برند. (چون

---

## ۷۷

کسانی که از اثر به مؤثر استدلال می کنند) و صنفی از استعدادشان به آن چه که قبول می کنند پی می برند. (مثل کسانی که از مؤثر پی به اثر می برند) و این قسم اتم و اکمل است در معرفت استعداد.

چه این فرد به احوال عین حقیقت وجودی خود در هر زمانی که هست مطلع می باشد. یعنی احوالشان کتاب مَرْقُومٌ. يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ (مطففین: ۲۰-۲۱) و این کاملی است که قادر است بر تکمیل دیگران، یعنی کامل کسی است که واجد کتاب مرقوم باشد.

حق تعالی در سوره مطففین می فرماید: إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِّينٍ. وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سَجِّينٌ. كِتَابٌ مَّرْقُومٌ. وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (مطففین: ۷-۱۰) تا اینکه می فرماید:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ. كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (مطففین: ۱۴-۱۵)، تا اینکه می فرماید: كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ. وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ (مطففین: ۱۸-۱۹) و علیون از علو است، آن جان فجار است و این جان ابرار.

همان طور که سجین غلیظ سجن است. علیین قوی علو است چنانکه این لطیفه از گفتار باقر علوم الأولین و الآخِرین علیه السلام مستفاد است.

جناب فیض در تفسیر صافی آورده و عن الباقر علیه السلام «السجین الأرض السابعة و علیون السماء السابعة».

اینکه در کتاب علیین فرمود: يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ و در سجین نیاورد بلکه فرمود:

وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينََ برای این است که شهود حضور تام و کشف عینی حقیقی است به دیده بصیرت و این کشف و شهود به تجرد و صفا میسر است که با حجب جرمانی ظلمانی نفسانی حاصل نخواهد شد پس آوردن شهود با اغطیه و حجب صحیح نیست.

و این که فرمود *يَشْهَدُهُ* نه *يَعْلَمُهُ* و *يَطَّلِعُ عَلَيْهِ* و *يَصِلُ إِلَيْهِ* و *يَشْرَفُ عَلَيْهِ* و *يَنْظُرُ إِلَيْهِ* و *يَرَاهُ* و *يَبْصُرُهُ* و امثال اینها برای این است که *يَشْهَدُهُ* وجدان عین حقیقت وجودی شیء است نه از دور دیدن و بدان خبر داشتن یعنی کتاب وجود او *عَلَّيْنِ* شده که این روح مجرد بدون حجب ظلمانی بلکه متصف و مستضیء به انوار ملکوتی اسماء و صفات الهی و نایل به مقام قرب و هم جواری عالم اله در سماء سابعه است. چنانکه امام باقر فرمود.

أَمَّا سَجِينِيهَا در حجابهای نفسانی چنان در ارض سابعه افتاد که *ثُمَّ رَكَدْنَا أَسْفَلَ سَافِلِينَ*.

## ۷۸

(تین: ۵) و کارشان به جایی کشیده که *كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ* و این رین، چرک گناه است که بر روی صفحه دل نشسته و به منزله تراخم چشم دل است که بالاخره اعمی خواهند شد و از دیدار ربشان باز میمانند چنانکه فرمود: *كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ* و چون اینجا اعمی بودند، آن جا هم اعمی میباشند و *مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى* (اسراء: ۷۲) و *عَلَّيْنِ* چون در اینجا آسمانی بودند بلکه از کثرت ارتقای مقامشان به سماء سابعه رسیدند در آن جا نیز به مشاهده جمال دوست ملتذذند که «المعرفة بذر المشاهدة و الدنيا مزرعة الآخرة».

جناب فیض در تفسیر فوق الذکر در همین سوره گفتاری دارد که خلاصه و عصاره‌ای است از مضمون آیات و روایات به زبان تعلیم و تفهیم:

افعال متکرره انسانی و اعتقاداتی که در نفوس رسوخ کرده به منزله نقوش کتابی است، یعنی کلمات نوشتنی بر لوحها. پس هر که معلوماتش امور قدسیه و اخلاق زکیه و اعمال صالحه باشد کتاب او یعنی حقیقت وی که منتقش از آن علوم است، از جانب یمین او به او داده می‌شود چه یمین جانب اقوای روحانی است و این جهت *عَلَّيْنِ* است چون کتاب او از جنس الواح عالیه و صحف مکرمه بلند مرتبه پاک و پاکیزه در دست سفرای بزرگوار نیکو کار است که *يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ* و اگر معلوماتش مقصور (محدود) بر جرمیات باشد و اخلاقی بد و اعمالش ناپاک، کتابش از جانب شمال یعنی جانب اضعف جسمانی که سَجِينِ است می‌آید چه کتاب او از جنس اوراق سفلیه و صحیفه‌های حسیه است که قابل و در خور سوزاندن است ناچار به نار، معذب می‌شود.

و چون انسان مطابق عالم عینی و نظام کیانی است می‌شود که در گرفتن کتب صحیفه پاکان از جانب راست بر ایشان به تمثّل درآید. چنانکه ناپاکان از جانب چپ که یمین، اقوی الجانبین است و عوالم ملکوت اقوی از ناسوت می‌باشند و در این بحثی که راجع به کتاب فجار و ابرار و تمثّل نامه اعمال و احتراق صحایف فجار و بخصوص تعبیر امام باقر در بیان کردن سجّین و علیّون و تعبیر حق تعالی گناه را به رین و اسناد شهود به مقربین و حجاب شدن رین، نکته‌ها و دقایقی صاحب بصیرت استفاده می‌کند و مطلب

بسیار گفته شد تا تو چه خوانی و چه دانی.

و من هذا الصنف من یسأل لا للاستعجال و لا للإیمان، و إنّما یسأل امتثالاً لأمر الله فی قوله تعالی: ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ فَهُوَ الْعَبْدُ الْمُحَضُّ، و لیس لهذا الداعی همّة متعلّقه فیما سأل فیهِ من معین أو غیر معین، و إنّما همّته فی امتثال أوامر سیّده.

فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عبودية و إذا اقتضى التفویض و السکوت سکت. فقد ابتلی ایوب علیه السلام و غیره و ما سألوا رفع ما ابتلاهم الله تعالی به، ثم اقتضى لهم الحال فی زمان آخر أن یسألوا رفع ذلك فرفعه الله عنهم.

و از این صنف که از استعداد خود عالم به قبول عطایاست کسانی هستند که سؤال می‌کنند نه به استعجال و نه به امکان و همانا سؤالش به عنوان امتثال امر خداوند است که فرمود: ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر: ۶۰) و این عبد محض است.

یعنی عبد تام در عبودیت است که سؤال او مشوب به حظوظی نیست چه به حضور دائمی اش استعداد خود و آن چه از تجلیات حق که به حسب استعدادش بر وی فایض می‌شود می‌داند و می‌شناسد پس سؤالش عنوان امتثالی دارد یعنی عبد محض ممتثل أوامر حق است.

و برای این داعی قصد و همتی در آن چه که سؤال می‌کند از معین و غیر معین تعلق و بستگی ندارد (یعنی همتش مصروف به آن نیست). بلکه همتش مقصور در امتثال اوامر سیدش می‌باشد.

چه اینکه او منزّه است از طلب غیر حق چه از مطالب دنیاوی و چه اخراوی بلکه نظرش مقصور بر حق است به طور جمع در مقام وحدتش و به طور تفصیل در مظاهرش.



پس وقتی که حال او اقتضای سؤال لفظی کرد به عنوان عبودیت سؤال می‌کند و چون حال اقتضای تفویض و سکوت کرد ساکت می‌شود. چنانکه برای ایوب و غیر ایوب پیش آمد که مبتلا شدند و رفع ابتلا را سؤال نکردند پس در زمان دیگر رفع آن را خواستند و خدای تعالی بلا را از آنها رفع کرد.

یعنی آن وقت که سؤال نکردند حال اقتضای تفویض و سکوت داشت و آن وقتی که خواستند حال اقتضای سؤال لفظی داشت، چه اینکه قلب است و قلب یتقلّب. در کتاب

---

## ۸۰

ایمان و کفر کافی بابی در تنقل احوال قلب است «۱» که در آن جا امام باقر فرمود: «أما هي القلوب مرة تصعب و مرة تسهل». همان است که در سوره نوح قرآن کریم می‌خوانیم:

ما لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً (نوح: ۱۴) از معانی أطوار تحولات قلب است. خلاصه به عنوان تمثیل دل را دریا بین و حالاتی که بر او طاری می‌شود جوش و خروش و سکون و آرامش وی و آن جوش و خروش از وزیدن بادهای شدید و ضعیف است که نفحات گلشن قدس ربوبی است «ألا ان لرّبکم فی آیام دهرکم نفحات ألا فتعرّضوا لها» «۲» که به وزیدن آن نسایم نفحات، انسان به جوش و خروش و تضرع و زاری و اضطراب می‌آید که: بلبلی گل دید کی ماند خمش.

و چون آن بادها ایستاد دریا نیز آرام می‌شود و در این باره حدیثی است از امام صادق که ان شاء الله در موقعش عنوان می‌شود.

و التعجيل بالمسئول فيه و الإبطاء للقدر المعین له عند الله. فإذا وافق السؤال الوقت أسرع بالاجابة، و إذا تأخر الوقت إما في الدنيا و إما في الآخرة تأخرت الإجابة: أي المسئول فيه لا الاجابة التي هي لبیک من الله فافهم.

تعجيل مسئول فيه (در حصول خواسته) و إبطاء و تأخیر آن، برای قدری است که عند الله برای او معین شده است. یعنی تعجيل در اجابت و تأخیر در آن از جهت قدر معین برای آن مسئول است که وقت تأخیر آن در علم الله است و خدا بدان عالم است پس اگر سؤال با وقت موافق شد سریعاً به اجابت می‌رسد و اگر وقت حصول مسئول به تأخیر افتاد، چه در مطالب دنیاوی و چه اخراوی این تأخیر اجابت، تأخیر اجابت مسئول فيه است تا وقت حصولش نه تأخیر اجابت لبیکي عن الله تعالی، فافهم.

در جوامع روایی ما از ائمه اطهار (ع) احادیث متعددی است که هیچ کس الله نگفت که فی الحال لبیک نشنود که الله گفتن عین لبیک شنیدن است و در حقیقت آن چه که از دعا فی الحال عاید می‌شود یعنی

اجابت لیبکی به مراتب شریف تر و بهتر است از آن چه که به انتظار آن نشسته است. پس ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ هِیچ در استجابت تأخیر ندارد و همان طور که حرکات و أطوار ظاهری حکایت از حالات باطنی ما می کند و از سرّ اکثر آن بی خبریم و در بیان آن عاجز، چنانکه عطیه‌ای از کسی گرفتیم دست بر سر

## ۸۱

می گذاریم یا بر چشم می نهیم امام صادق (ع) فرمود: عن ابی عبد الله (ع) قال: «ما أبرز عبد یده إلی الله العزیز الجبار إلاً استحیی الله عزّ و جلّ أن یردها صفراً حتّی یعجل فیها من فضل رحمته ما یشاء فإذا دعا أحدکم فلا یردّ یده حتّی یمسح علی وجهه و رأسه» (۱) (هیچ بنده‌ای دستش را به سوی خدای عزیز جبار إبراز نکرد مگر اینکه خدای عزّ و جلّ شرم دارد که دستش را تهی برگرداند، تا اینکه در آن از فضل رحمت خود آن چه که خود می خواهد بنهد پس هر گاه یکی از شما دعا کرد دست خود را به کنار نبرد تا بر سر و رویش مسح کند).

و أمّا القسم الثانی و هو قولنا و منها ما لا یرید عن سؤال فانّما أرید بالسؤال التلقّظ به، فإنّه فی نفس الامر لا بد من سؤال إمّا باللفظ أو بالحال او بالاستعداد.

قسم دوم که گفتیم: «آنی است که از سؤال نباشد» مراد این است که از سؤال تلفظی نباشد چه در واقع و نفس الامر سؤال لازم است و ناچار است از سؤال یا سؤال به لفظ یا سؤال به حال یا سؤال به استعداد.

سؤال به لسان حال مثل ایستادن فقیر در پیش روی غنی و سؤال حیوان در پیش روی صاحبش برای ما یحتاجش گفته شده که «لسان الحال اوضح من لسان المقال». شاعری عارف گوید:

و فی النفس حاجات و فیک فطانة

سکوتی بیان عندکم و خطاب

و سؤال به زبان استعداد مثل سؤال اسماء الهیه، ظهور کمالاتشان را و سؤال اعیان ثابتة یعنی ماهیات اشیاء وجودات خارجی خودشان را که اگر این سؤال نبود هرگز موجودی یافت نمی شد، زیرا ذات حق تعالی غنی از عالمیان است. «۲»

كما أنّه لا یصح حمد مطلق قطّ إلاً فی اللفظ، و أمّا فی المعنی فلا بدّ أن یقیّده الحال.

فالذی یبعثک علی حمد الله هو المقید لک باسم فعل او باسم تنزیه.

چنانکه حمد، به طور مطلق صحیح نیست مگر در لفظ، چه در معنی حال حمد را مقید می‌کند. پس آن چیزی که تو را بر می‌انگیزد بر حمد خدا آن مقید توست، یا به اسم فعلی یا به اسم تنزیهی.

## ۸۲

یعنی چنانکه تا حالی در مقابل یکی از انگیزه‌های درونی به ظهور و تجلیات اسماء و صفات الهی که موجب تطور حالات قلبی است نباشد حمد از دهان حامد صادر نمی‌شود. همچنین است کلام در سؤال که در معنی حمد و سؤال مقیدند اما در لفظ می‌توان به طور مطلق تعبیر کرد که الحمد لله علی کل حال.

قیصری گوید:

اینکه حمد را گفتیم به لسان حال مقید به آن حال معین است و همین حال معین باعث است که انسان مقید شود و حمد حق کند به اسم فعلی یا اسم تنزیهی، مراد از اسم فعل مانند اسماء معطی و رزاق و وهاب است و مراد از اسم تنزیهی مانند قدوس و غنی و صمد است و می‌شود که مقید به اسم صفت اضافی گردد، چون علیم و حکیم و قادر «۱».

و الاستعداد من العبد لا يشعر به و صاحبه و يشعر بالحال لأنه يعلم الباعث و هو الحال.

فالاستعداد أخفی سؤال.

صاحب استعداد به استعداد جزئی خود که مقتضی فیضان معنی جزئی است بر او وقوف پیدا نمی‌کند چون خفی است و اطلاع و شعور به استعداد از شأن کامل است نه شأن مبتدیان در سلوک و نه از شأن ارباب احوال که متوسطانند و صاحب حال به حال خود شاعر (عالم) می‌شود و می‌داند که باعث بر سؤال، این حال است و از آن بر استعداد خود استدلال می‌کند و به آن پی می‌برد و چون استعداد امر خفی است سؤالش نیز مانند او خفی است. گاهی هم می‌شود که حال، برای دیگری معلوم گردد اگر چنانچه از احوال ظاهر شود چون شعور غنی به فقر فقیر محتاج «۲».

و إنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن لله فيهم سابقة قضاء.

این گروه سائلان به لسان حال و استعداد را علمشان به اینکه حق تعالی در حقشان قضای سابق بر وجودشان دارد (و ناچار به آنان می‌رسد چه از خیر چه از شر و کمال و نقص و آن چه که بر ایشان در ازل تقدیر شد) مانعشان از سؤال لفظی است.

پس به این علمشان آسوده‌اند از طلب و این علم مانعشان است که از خدای متعال

چیزی بخواهند.

من گروهی می‌شناسم ز اولیا

که دهندشان بسته باشد از دعا

فهم قد هیئوا محلهم لقبول ما یرد منه و قد غابوا عن نفوسهم و أغراضهم.

و این گروه محل را آماده می‌کنند برای قبول آن چه که بر اینها وارد می‌شود و بتحقیق که از نفوس و اغراضشان غایب شدند.

یعنی به تطهیر محل مشغولند و آنها را از درن تعلقات به امور فانیه پاک می‌کنند تا جانشان طاهر گردد و جلا یابد تا اعیان حقایق به طهارتشان بر دل نشیند و زنگی نگیرد.

و من هؤلاء من یعلم أن علم الله به فی جمیع أحواله هو ما کان علیه فی حال ثبوت عینه قبل وجودها، و یعلم أن الحق لا یعطیه إلا ما أعطته عینه من العلم به و هو ما کان علیه فی حال ثبوتها، فیعلم علم الله به من این حصل.

و از این گروه کسانی هستند که می‌دانند علم حق تعالی به این عبد در جمیع احوالش تابع اقتضای عین ثابت اوست که آن چه عین ثابت عبد تقاضا دارد بر او فایض می‌شود و از حق تعالی سؤال لفظی نمی‌کند (و سؤال لفظی او امتثال ادعوی استَجِبْ لَكُمْ است که عبد شکور است).

بر این مبنی است گفتار بعضی از اهل شطح «۱» که «الفقیر لا یحتاج الی الله تعالی» در جواهر الاسرار گوید: «۲»

می‌گفت در بیابان رند دهل دریده

عارف خدا ندارد او نیست آفریده

این است معنای «الصوفی غیر مخلوق»، چه آفریدن صفتی است از صفات تکوینی و در مرتبه افعال ازلی و ابدی و آفریده معدوم است، چه پیش این طایفه غیر از آفریدگار هیچ شیء موجود نیست و نسبت، عین طرفین خود است و کمال عارف آن است که بداند او تعین و اضافتی بیش نیست.

و ما ثمّة صنف من أهل الله أعلى و أكشف من هذا الصنف فهم الواقفون على سرّ القدر.

و هیچ صنفی از اهل الله از این فرقه مطلع بر سر القدر «أعلى کمالا و أكشف حالا» نیست.

و این مشاهده حاصل نمی‌شود مگر بعد از فناء تام در حق تعالی و بقاء بعد از فناء تام به بقاء حق تعالی و تجلی حق برای بنده به صفت علمیه تا از راسخین در علم گردد چنانکه حق تعالی فرمود: **و لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ** «۱» (بقره: ۲۵۵).

این مرتبه حاصل نمی‌شود مگر در سفر ثانی از اسفار اربعه که برای اهل الله است و آن «سفر فی الحق است بالحق». اینها هستند که واقف بر سر القدرند و اما کسانی که واصل شدند و به خلق رجوع کردند مطلع بر اسرار قدر نمی‌شوند اگر چه خوارق عاداتی و غریبی از آنها بروز می‌کند که عقلها از ادراک آنها عاجزند. «۲»

انسان به حکم **وَ قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً** دارای احوال گوناگون است که به پیش آمد تجلیات اسماء و صفات الهی قبض و بسط و اختلاف اسفار برای اشخاص پیش می‌آید چنانکه گفتیم:

از رحمت بی‌انتهای خویش دارد

وابسته دام بلا اهل و لا را

گاهی ز اشراق رخ مهر آفرینش

بر آسمان جان دهد رشک ضیا را

گاهی ز زلف مشک‌سای دلربایش

آشفته خود می‌کند احوال ما را

دل در میان إصبعین اوست دائم

از قبض و بسطش فهم کن این مدعا را

الله قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً ای قوم

از این رو می‌شود که انسان گاهی در سفری از اسفار اربعه باشد و گاهی در سفر دیگر و به اختلاف حالات اختلاف اسفار پیش بیاید نه اینکه اسفار در طول زمانی یک دیگر قرار بگیرند مثلاً حضرت خاتم الانبیاء (ص) به حکم *إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا* (مزم: ۷) و به حکم «لی مع الله وقت» و امثال آنها اختلاف اطوار و حالات قلبیه و

۸۵

کشفیه و شهودیه و تصرفات در ماده کونیه و اتصال تام به عوالم الهیه به طور شدت و ضعف دارد. چون با خلق است و جان قوی است که «العارف یخلق بهمته» خوارق عادات از آنها بروز می‌کند و معجزات فعلی از آنها صادر می‌شود و چون سرمایه گرفتن از عالم اله را به نحو اتم و اکمل داراست هر گاه به اذن الله بخواهد به عالم ما وراء طبیعت و به سلسله علل جهان خلق بنگرد که از سر القدر عین ثابت هر چیزی آگاه شود می‌تواند چنانکه جناب کلینی در کتاب شریف اصول کافی در این باره باری دارد که «إذ شاءوا ان یعلموا علموا».<sup>۱</sup>

و هم علی قسمین: منهم من یعلم ذلک مجملاً و منهم من یعلمه مفصلاً و الذی یعلمه مفصلاً اعلی و اتمّ من الذی یعلمه مجملاً، فإنه یعلم ما فی علم الله فیه إمّا بإعلام الله إیاه بما أعطاه عینه من العلم به، و إمّا بأن یتکشف له عن عینه الثابته و انتقالات الاحوال علیها الی ما لا یتناهی.

و این واقفان بر سر قدر دو قسمند. قسمی به اجمال عالمند و قسمی به تفصیل و آن قسمی که بتفصیل عالمند اعلی و اتمّ است از آن کسی که با جمال عالم است. چه عالم بتفصیل می‌داند آن چه را که علم الله است در شأن او (که احوال عین ثابتش می‌باشد) و این علم به تفصیل یا به اعلام حق تعالی است او را (به اینکه إلقاء کند در روح و قلب او و تعلیم کند) به اینکه عین ثابتش مقتضی این احوال معینه است. (بدون اینکه او را بر عینش کشف اطلاع دهد یعنی علما او را آگاه می‌کند.) و یا اینکه کشف از عین ثابتش او را مطلع می‌کند و او را بر انتقالات احوالی که بر عین او مترتب است الی ما لا یتناهی اطلاع می‌دهد.

«پس اگر عینش مظهر اسم جامع باشد مثل عین نبی ما و عین خاتم اولیاء صلوات الله تعالی علیهم مطلع به جمیع اعیان است.»<sup>۲</sup>

قیصری در فصل ثالث مقدمات شرح فصوص گوید:

بدان که اسماء الهیه را صور معقوله‌ای است در علم حق تعالی چه او عالم به ذات و اسماء و صفاتش لذاته است و آن صور عقلیه از آن جهت که عین ذات متجلی به تعین خاص و نسبت معینه هستند، در اصطلاح اهل الله اعیان ثابته

## ۸۶

نامیده می‌شوند. چه کلی باشند چه جزئی. اهل نظر یعنی حکما کلیات را ماهیات و حقایق و جزئیات را هویات می‌نامند. «۱»

تبصره: عین ثابت که مرتبه حقیقت هر کسی است، در متن عالم اقتضای احکام خاصی دارد که چون رنگ وجود گرفت آن احکام و لوازم بر وی مترتب می‌شود.

مؤید الدین جندی در شرح فصوص شیخ از استادش صدر الدین محمد بن اسحاق قونوی از استادش محی الدین نقل می‌کند که:

او می‌گفت: چون به دریای روم از بلاد اندلس رسیدم عزم کردم سوار کشتی نشوم مگر بعد از اینکه تفصیل احوال ظاهر و باطن خود را از آن چه که حق سبحانه برای من تا آخر عمرم تقدیر فرمود مشاهده کنم پس به سوی حق به حضور تام و شهود عام و مراقبت کامل توجه کردم پس حق تعالی جمیع احوال مرا به من نمایاند حتی صحبت پدر تو را اسحاق بن محمد و صحبت تو و احوال تو و علوم تو و اذواق تو و مقامات تو و تجلیات تو و مکاشفات تو و جمیع حظوظ تو از حق تعالی. پس از آن که در کشتی سوار شدم با بصیرت و یقین به آن چه بود و می‌شود بدون إخلال و اختلافی. «۲»

و هو أعلی: فإنه یكون فی علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد و هو العین المعلومة إلا أنه من جهة العبد عنایة من الله سبقت له.

و این کسی که کشف از عین ثابتش آگاه است اعلای از اولی است که علما آگاهی دارد چه علمش به عین ثابتش به منزله علم حق تعالی است به آن، چه این هر دو علم از معدن واحد مأخوذ است که آن عین معلوم است جز اینکه علم کامل به آن به واسطه عنایت از جانب پروردگار است در حق او و علم خداوند به آن لذاته است.

هی من جملة أحوال عینه الثابته یعرفها صاحب هذا الكشف إذا اطلعه الله علی ذلك، أی علی أحوال عینه، فإنه لیس فی وسع المخلوق إذا اطلعه الله علی أحوال عینه الثابته التي تقع صورة الوجود علیها أن یطلع فی هذه الحال علی اطلاع الحق علی هذه الأعیان الثابته فی حال عدمها لأنها نسب ذاتیة لا صورة

لها. فبهذا القدر نقول إنَّ العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه المساواة في إفادة العلم. و من هنا يقول الله تعالى: «حَتَّى نَعْلَمَ» و

---

۸۷

هی کلمه محققه المعنی ما هی كما يتوهمه من ليس له هذا المشرب و غاية المنزه أن يجعل ذلك الحدوث في العلم للتعلق و هو أعلى وجه يكون للمتکلم بعقله في هذه المسألة، لو لا أنه أثبت العلم زائدا على الذات فجعل التعلق له لا للذات و بهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف و الوجود.

ثم نرجع إلى الاعطيات فنقول: إنَّ الأعطيات اّمّا ذاتية أو اسمائية. فأما المنح و الهبات و العطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا عن تجلّ الهی و التجلّي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلّي له و غير ذلك لا يكون، فإنّ المتجلّي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحقّ.

برمی گردیم به عطایا و می گوئیم: عطایا یا ذاتی است یا اسمائی. منح و هبات و عطایای ذاتیه نیست مگر از تجلیات الهی (یعنی از حقیقت این اسم جامع) و تجلی ذات نمی باشد مگر به صورت استعداد متجلی له (که عبد است) و جز این نیست. یعنی جز اینکه تجلی به صورت استعداد متجلی له باشد. پس متجلی له ندید مگر صورت خود را در مرآت حق.

قیصری گوید:

همچنان که متجلی که خدای متعال است وجود مطلق غیر مقید به اسم جزئی یا به صفت معینه است ناچار متجلی له هم باید از رقیّت قیود مشخصه و عبودیت اسماء جزئی (مثل قهار و منتقم و علیم و حکیم و امثال آنها رها گردد تا سنخیت تحقق پیدا کند و قرب حاصل شود) ... جز اینکه از قیدی که به آن قید از رب خود تمیّز پیدا کرد، هیچ گاه تخلّص پیدا نمی کند، و چون از آن قیود مشخصه و عبودیت اسماء جزئی خالص شد و رهایی یافت، بین او و بین ربش از این حیثیت مناسبتی حاصل می شود. که به آن مناسبت تجلی ذاتی نیز حاصل می گردد و جز صورت عین خودش را در مرآت حق نمی بیند (یعنی در وجود متعین در این صورت). «۱»

خلاصه اینکه همّش را واحد شود که به گرفتن رنگ وحدت، واحد به وحدت حقه حقیقیه را که ذات حق تعالی است بهتر می یابد و به او قرب پیدا می کند.



چنانکه اشعار به این نکته را از کریمه لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (غافر: ۱۶) می‌یابیم و در جوامع روایی از وسایط فیض الهی روایات بسیار نقل شده که هم خود را واحد کنید یعنی از تشتت و تفرقه خاطر به در آید که این را به إخلاص هم تعبیر می‌کنند.

ای نه دله ده دله هر ده یله کن

صراف وجود باش و دل یک دله کن

یک صبح به إخلاص بیا بر در ما

گر کام تو بر نیامد آن گه گله کن

ابن رشد در تلخیص الخطابة گوید:

پیران دلشکسته‌اند، در احترام و تجلیل آنها سفارشات اکیده شد آدمی را در زمان پیری هم واحد است، که این حسن بیشتر در پیری است چه در جوانی خاطرات بسیارند و خواهشها گوناگون، و جمع پراکنده‌ها دشوار اگر چه در جوانی نیز حسنی است که هنوز صفات دنیاوی در او رسوخ نکرده و تجرید از آنها آسان است.

ذات الهی ممکن نیست دیده شود مگر حین تجلی اسمائی از ورای حجب نورانیه صفاتیه چنانچه در حدیث است.

ابن اثیر در اسد الغابه در شرح حال جریر بن عبد الله بجلی از او نقل می‌کند: در شب بدری ما با پیغمبر بودیم، رسول الله (ص) فرمود: «إِنَّكُمْ ترون رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا ترون هَذَا لَا تَضَامُونَ فِي رُؤْيَتِهِ» قیصری حدیث را این طور نقل کرد: «سترون رَبَّكُمْ كَمَا ترون الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ». و این اسماء و صفات برای ذات به منزله ابرهای رقیقند که تعبیر به حجب شدند و باز چون حجاب جز وجود نیست و وجود نور است حجب نورانیه گفته شد. عارفی گوید:

کالشمس یمنعک اجتلاءک وجهها

و إذا اکتست برقیق غیم أمکنا

چون خورشید که روی او تو را از اجتلاش یعنی نیک جلوه دادنش و هویدا دیدنش باز می‌دارد اما چون روی او را ابر نازکی گرفت دیدنش میسور است.

و ما رأى الحقّ و لا يمكن أن يراه مع علمه أنّه ما رأى صورته إلّا فيه: كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصور فيها لا تراها مع علمك أنّك ما رأيت الصّور أو صورتك إلّا فيها.

فأبرز الله ذلك مثالا نصبه لتجليّه الذاتى ليعلم المتجلىّ له أنّه ما رآه. و ما ثمة مثال أقرب و لا أشبه بالرؤية و التجلىّ من هذا.

---

## ۸۹

و أجهد في نفسك عند ما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراها أبدا البتة حتّى أن بعض من أدرك مثل هذا في صور المرايا ذهب الى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي و بين المرآة و هذا أعظم ما قدر عليه من العلم، و الأمر كما قلناه و ذهبنا إليه.

چون دانستیم که تجلی ذاتی نیست مگر به صورت استعداد متجلی له و متجلی له ندیده است مگر صورتش را در مرآت حق پس بدان که چون عبد متجلی له مقید است و حق مطلق است و بزرگتر از آن که به صورت معینی محدود شود، تعالی الله عن ذلك، عبد حق را به طور اطلاق ندیده و نمی تواند ببیند، با اینکه می داند که صورت خود را ندیده مگر در حق. چون آئینه نسبت به کسی که صورتش را در او می بیند که وقتی صورت را در آئینه دیدی آئینه را نمی بینی با اینکه می دانی صورتها یا صورتت را ندیده ای مگر در آن و خدای تعالی مرآت را مثال تجلی ذاتی خویش قرار داد تا متجلی له بداند که او را ندیده است و مثالی اقرب و اشبه به دیدن و تجلی حق از دیدن در مرآت نیست. تو خود تلاش کن تا آن گاه که صورت را در آئینه می بینی جرم آئینه را هم ببینی و البته هرگز نخواهی دید، حتی بعضی گفتند: صورت مرئی، بین رائی و مرآت است یعنی مرآت اصلا مرئی و ملحوظ نیست.

و دانستن این معنا که گفته شد بزرگتر از آن است که به علم بحثی درآید و حق در مسأله همان است که ما گفتیم و اختیار کردیم.

و قد بیّنا هذا فی الفتوحات المکیّة در فتوحات گوید:

چون انسان صورتش را در مرآت دید به طور قطع می داند که صورت خودش را ادراک کرده است ولی به وجهی، و می داند که صورتش را ادراک نکرده است ولی به وجهی، چون صورت به صغر و کبر مرآت مختلف می شود و نمی تواند انکار کند که صورتش را دید و می داند که در مرآت صورتی نیست و آن صورت بین او و بین مرآت نیست و در گفتارش که صورتش را دید و ندید، نه صادق است و نه کاذب. این صورت چیست و جای آن کجاست؟ منفی است و ثابت، موجود است و معدوم، معلوم است و مجهول.

حق تعالی این مثال را برای عبد اظهار داشت تا بداند که چون در درک این حقیقت با اینکه از عالم است عاجز و متحیر است و برای او علم بتحقیق آن

## ۹۰

حاصل نشده است، پس به خالق آن عاجز تر و جاهل تر و متحیر تر است. «۱»

و إذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع و لا تتعب نفسك في أن ترقى في أعلى من هذا الدرج فما هو ثم أصلا، و ما بعده إلا العدم المحض.

و چون این مقام تجلی ذاتی را (به ذوق و وجدان نه به علم و عرفان) چشیدی بدان که غایت برایت حاصل شد و به نهایت رسیده‌ای و طمع فوق این را نداشته باش که برای مخلوق فوق این مقام نیست و خویشتن را رنج مده که از این مرتبه تجلی ذاتی ترقی کنی و این نهایت اسفار سالکین الی الله است و چون این مقام که بدان رسیدی وجود محض است بعد از آن نیست مگر عدم محض.

قیصری گوید:

«بدان که ظهور عین عبد برای عبد عین ظهور حق است برای او و رؤیت صورتش عین رؤیت اوست حق را، زیرا عین ثابتش مطلقا مغایر حق نیست چه شأنی از شئون حق و صفتی از صفات او و اسمی از اسماء اوست که حق به وجهی عین عبد و به وجهی غیر عبد است.» «۲»

پس چون عینت را مشاهده کردی او را دیدی از این روست که حسین بن منصور حلاج گوید:

أنا من أهوى و من أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

و إذا أبصرته أبصرتنا

فهو مرآتك في رؤيتك نفسك، و أنت مرآته في رؤيته أسماءه و ظهور أحكامها.

پس او مرآت توست در دیدن تو خودت را و تو مرآت اوئی در رؤیت او اسمائش را و ظهور احکام اسماء

را.

زیرا به وجود، اعیان ثابت و کمالات آنها ظاهر می‌شود و به اعیان، صفات وجود و اسماء او و احکام اسما ظاهر می‌شود چه اعیان ما محل سلطنت صفات وجود و اسماء او است. به این نکته که خالق و خلق مرآت یک دیگرند رسول الله (ص) در «المؤمن مرآة المؤمن» اشاره فرمود: چه مؤمن یکی از اسما حق تعالی است. (چنانکه در آخر سوره

حشر آمده است). «۱»

و لیست سوی عینه.

و عین تو که مرآت اوست مطلقاً غیر عین او نیست. (چنانچه محجوب می‌پندارد).

فاختلط الأمر و انبهم: پس امر در هم آمیخت که مرئی عین حق است در صورت عبد که عبد مرآت حق می‌شود و عین عبد در صورت حق است که حق مرآت عبد می‌شود. پس حال مرئی در مرآتین در هم آمیخت که حق است یا عبد.

شیخ شبستری گوید:

دل اندر روی او یا اوست در دل

به من پوشیده شد این راز مشکل

فیض در تفسیر صافی از امیر علیه السلام و ابن جمهور احسائی در مجلی از امام صادق علیه السلام نقل کردند که:

«الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه و هي الكتاب الذي كتبه بيده و هي الهيكل الذي بناه بحكمة و هي مجموع صور العالمين و هي المختصر من اللوح المحفوظ و هي الشاهدة على كل غائب و هي الحجة على كل جاحد و هي الطريق المستقيم إلى كل خير و هي الجسر «۲» الممدود بين الجنة و النار «۳».

فمنّا من جهل في علمه فقال: «العجز عن درك الإدراك إدراك، و منّا من علم فلم يقل بمثل هذا و هو أعلى القول، بل أعطاه العلم السكوت، كما أعطاه العجز و هذا هو أعلى عالم بالله و ليس هذا العلم إلّا لخاتم الرسل و خاتم الأولياء، پس بعضی از این طایفه در علم خود جاهل است. (یعنی در تمیز بین مراتب در حال علمش به آنها متحیر شده) و گفت: «العجز عن درك الإدراك إدراك» و بعضی از این طایفه به آنها عالم

شد (و بین آنها تمیز داد) و مثل این حرف را نزد. (یعنی اعتراف به عجز نکرد.) این سکوت عالی ترین گفتار است و این سکوت اعلاى از آن قول است.

(چه در آن قول اظهار عجز است.) بلکه علم، این را سکوت داد و آن را عجز و این کس که عالم ساکت است عالی ترین عالم بالله است و این علم نیست مگر برای خاتم رسل و

خاتم اولیا.

قیصرى گوید:

زیرا احاطه به جمیع مقامات و مراتب از کلی و جزئی و بزرگ و کوچک و تمییز بین آنها نمی باشد، مگر برای کسی که دارای اسم اعظم است ظاهرا و باطنا و آن خاتم رسل و خاتم اولیا می باشند، اما خاتم رسل، زیرا غیر او از انبیا، حق و مراتب حق را مشاهده نمی کنند مگر از مشکات محمد - ص - که خاتم انبیا است و از باطن آنان را مدد می کند. «۱» و اما خاتم اولیا زیرا غیر او از اولیا آن چه را می گیرند نمی گیرند. مگر از او، حتی رسل ایضا حق را نمی نگرند مگر از مشکات و مقام او. «۲»

شیخ به همین معنا اشاره کرده گفت: و ما یراه احد من الأنبياء و الرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، و لا یراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولی الخاتم، حتی إن الرسل لا یرونه - متى رأوه - إلا من مشكاة خاتم الأولياء: فإن الرسالة و النبوة - أعنى نبوة التشريع و رسالته - تنقطعان، و الولاية لا تنقطع أبدا. فالمرسلون، من كونهم أولياء، لا یرون ما ذکرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟ و إن كان خاتم الأولياء تابعا فى الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا یقدح فى مقامه و لا یناقض ما ذهبنا إليه، فإنه من وجه یکون أنزل كما أنه من وجه یکون أعلى.

احدی از انبیا و رسل نمی بیند این علم را مگر از مشکات رسول خاتم و نمی بیند او را احدی از اولیا مگر از مشکات ولی خاتم. حتی رسل آن گاه که آن علم را می بینند نمی بینند، مگر از مشکات خاتم اولیا، چه رسالت و نبوت یعنی نبوت تشریع و رسالت تشریع قطع می شوند اما ولایت هیچ گاه قطع نمی شود. پس مرسلون که اولیا هستند آن چه را می بینند از مشکات خاتم اولیا می بینند، پس چگونه خواهد بود حال اولیا دیگر؟

(یعنی اولیایی که از مرسلین نیستند.) اگر چه خاتم اولیا در حکم الهی تابع خاتم رسل در تشریعیات است. (یعنی در این نشئه) و این حرف قادح مقام خاتم اولیا نیست و مناقض گفتار ما در بالا که خاتم اولیا متبوع است نیز نمی‌باشد چه تابع است به وجهی و

متبوع است به وجهی. «۱»

تبصره: امام پیشوای مطلق است و این مقام تجزیه بردار نیست. امکان ندارد در عصری دو امام باشد. برخی از سفرای الهی نبی هستند، امام نیستند. برخی از سفرای الهی امام هستند و نبی نیستند. برخی از سفرای الهی هم امام هستند و هم نبی هستند.

حرف اول از نبوت حرف نون

قلب نون واو آمده‌ای ذو فنون

حرف اول از ولایت حرف واو

قلب واو آمد ألف ای کنجکاو

حرف اول از الوهیت ألف

مبدأ جمله حروف مؤتلف

پس ولی قلب نبی و جان اوست

قلب قلبش ذات الله سرّ اوست

فكلّ نبیّ من لدن آدم الی آخر نبیّ ما منهم أحد یأخذ إلّا من مشکاة خاتم النبیین، و إنّ تأخّر وجود طینته، فإنّه بحقیقته موجود، و هو قوله - ص - «كنت نبیّا و آدم بین الماء و الطین» و غیره من الأنبیاء ما كان نبیّا إلّا حین بعث.

هر پیغمبری از آدم تا آخرین پیغمبر (بلکه خود آدم) هیچ یک از آنها نیستند مگر اینکه نبوت را از مشکات خاتم النبیین گرفتند اگر چه وجود طینت خاتم به حسب زمان از آنها مؤخر است. زیرا حقیقت او

موجود بود و انبیا نبوت را از این حقیقت که روحانیت اوست گرفته‌اند. از این رو فرمود: «کنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» و انبیاء دیگر نبی نبودند مگر حین بعث.

قیصری گوید:

اعیان انبیا به حسب استعدادشان اگر چه طالب اظهار نبوت بودند لکن به سبب وجود انوار حقیقت محمدیه ظاهر نشدند، چون اختفاء کواکب و انوارشان هنگام طلوع شمس و چون در مقام طبیعت جسمیه یعنی نشئه عنصریه که به منزله ظلمت لیل است واقع شدند، یکی پس از دیگری ظاهر

---

۹۴

شدند، چون ظهور قمر و کواکب در شب تاریک. «۱»

عارف جامی در شرح فصوص فرماید:

خدای متعال چون نور محمدی (ص) را آفرید چنانچه رسول الله خود فرمود:

«اول ما خلق الله نوری»، در این نور محمدی ارواح جمیع انبیا و اولیا را به جمع احدی جمع کرد، پیش از تفصیلشان در وجود عینی و این در مرتبه عقل اول است. سپس ارواح تعیین پیدا کردند در مرتبه لوح محفوظی که نفس کلی است و به مظاهر نوریه‌شان متمیز شدند تا در عالم عنصری یکی پس از دیگری به انوار مختصه خود طلوع کردند. پس معنای گفتارش «کنت نبیا» این است که او بالفعل نبی بود و به نبوتش عالم بود و انبیاء دیگر بالفعل نبی نبودند و به نبوتشان عالم نبودند مگر حین بعث، بعد از وجودشان به بدن عنصری و استکمالشان شرایط نبوت را، پس کسی را نرسد که بگوید هر یک از این انبیا به همین مثبت بودند از آن رو که در علم الله که سابق بر وجود عینی ایشان هست نبی بودند و آدم بین ماء و طین بود. چه دانستی که ارواح انبیا و اولیا در نور محمدی به جمع احدی جمع بود. «۲»

و كذلك خاتم الأولياء كان وليا و آدم بين الماء و الطين، و غيره من الأولياء ما كان وليا إنا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله يسمي «بالولي الحميد».

و همچنین است خاتم اولیا که ولی بود آن گاه که آدم میان آب و گل بود، و دیگر اولیا ولی نبودند مگر بعد از تحویلشان شروط ولایت را که اخلاق الهیه است یعنی اتصافشان به اخلاق الهیه، که خداوند تعالی ولی حمید است.

قیصری گوید:

شروط ولایت تحقق آنان است در وجود عینی و تطهرشان از صفات نفس و تنزهشان از خیالات وهمی و تخلقشان به اخلاق الهیه و تخلصشان از قیود جزئی و ادای امانت وجودات افعال و صفات و ذات به آن که بالذات مالک آنها است. پس زمان فنایشان از خود و بقایشان بالحق متصف می‌شوند به

## ۹۵

ولایت، و غایت بر ایشان حاصل می‌شود، چه ولایت از جمله صفات ذاتی حق است.

فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء و الرسل معه فإنه الولي الرسول النبي. و خاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب و هو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد - ص - مقدم الجماعة و سيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة. فعين حالا خاصا ما عمم. و في هذا الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية، فان الرحمن ما شفع عند المنتقم في أهل البلاء إلا بعد شفاعته الشافعين. ففاز محمد - ص - بالسيادة في هذا المقام الخاص. فمن فهم المراتب و المقامات لم يعسره قبول مثل هذا الكلام.

و أما المنح الأسمائية: فاعلم أن منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم، و هي كلها من الأسماء. فإما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيامة، و يعطى ذلك الاسم الرحمن. فهو عطاء رحمانی.

و إما رحمة ممتزجة كشرب الدواء الكرية الذي يعقب شربه الراحة، و هو عطاء إلهي، فإن العطايا الإلهية لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير أن يكون على يدي سادن من سدنة الأسماء.

اما منح اسمائیه: بدان که منح حق تعالی و عطایای او همه فیاض از حضرت اسماء الهیه است، رحمت است از او به خلق.

قیصری در فصل دوم مقدمات شرح فصوص گوید: «۱» جامع جمیع اسماء و صفات الهی نعوت جمالیه و جلالیه است زیرا هر چه متعلق به لطف است، جمال است و هر چه متعلق به قهر است، جلال است و هر جمال نیز جلالی دارد، چون هیمنانی که از جمال الهی حاصل می‌شود.

زیرا هیمن عبارت است از انقهار عقل از جمال و تحیر عقل در جمال و هر جلالی جمالی در بردارد و آن جمال لطف مستور در قهر الهی است كما قال الله تعالى: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹) و قال امیر المؤمنین علیه السلام:



«سبحان من اتسعت رحمته لأوليائه في شدت نعمته و اشتدت نعمته لاعدائه في سعة رحمته» و از اینجا سرسخن پیامبر صلی الله علیه و آله: «۱» «حفت الجنة بالمكاره و حفت النار بالشهوات». «۲» دانسته می شود. «۳»

قصاص جلال است و حیات جمال، رحمت برای اولیا در آخرت است و شدت نعمتشان به مرض و فقر و جوع و امثال اینها در دنیا است و نعمت اعداء در آخرت و سعه رحمت برای آنها در دنیا که «الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر» در بلاهای مؤمن رحمت است.

در بلا هم می چشم لذات او

مات اویم، مات اویم، مات او

مکاره کف نفس است از مشتتهیات نفسانی که نتیجه آن ارتقای نفس ناطقه و عروج اوست به خداوند ذی المعارج پس در باطن مکاره بهشت است و شهوات نفسانی اگر چه به ظاهر شیرینند ولی جان را از توجه به عالم ملکوت باز می دارند و او را به پست ترین رتبه انتکاس می دهند ثمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ و این مشتتهیات در باطن آتش روشن می کنند بخصوص آتش حرمان چنانکه مکاره بهشت می آورند بخصوص جنت لقا.

پس رحمت خالص مثل رزق لذیذ طیب (یعنی حلال) در دنیا و علوم و معارف نافع در آخرت که اسم رحمان آن را عطا می کند و یا رحمت مشوب و ممتزج (یا ظاهر رحمت است و باطن نعمت مانند امور شهوانی ملایم طبع چون اکل حرام و دیگر فواحش و منکرات که موافق نفسند و مبعّد قلبند از حق، و یا ظاهر نعمت است و باطن رحمت، چون شرب دوا یا ناگوار که نتیجه او راحت و صحت است و آن عطای الهی است زیرا نمی شود عطا را عطای او دانست مگر آن که به دست سادنی از سدنه اسماء باشد. «۴»

فتارة يعطى الله العبد على يدي الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذي لا يلائم الطبع في الوقت أو لا ينيل الغرض و ما أشبه ذلك. و تارة يعطى الله على يدي الواسع فيعم، او على يدي الحكيم فينظر في الأصلح في الوقت او على يدي الوهاب فيعطى

لينعم لا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل أو على يدى الجبار  
فينظر فى الموطن و ما يستحقه چون هر يك از اسماء الله سادنى هستند خداى متعال گاهى به عبد به  
دست اسم سادن رحمن اعطا مى كند كه در اين صورت عطاي خالص است از شوب غير ملايم طبع در وقت  
و حال، و گاهى به اسم واسع مى دهد كه عموم خلايق را شامل مى شود مثل صحت و رزق، و گاهى به دست  
سادن حكيم مى دهد كه نظر به امر اصلح در وقت مى كند و گاهى بنده را بر اسم وهاب اعطا مى كند كه  
تكليف عوض از شكر يا عمل در او نيست بلكه اعطا مى كند كه انعام كند (بلكه تا بر بندگان جودى كنم) و  
گاهى بنده را به دست جبار مى بخشد كه در موطن معطى له (كه عبد است) و آن چه استحقاق دارد نظر  
مى كند.

قيصرى گويد:

جبار هم به معنای جبر انكسار است كه جبران كردن است هم به معنى قهر و غلبه.

أو على يدى الغفار فينظر المحل و ما هو عليه. فإن كان على حال يستحق العقوبة فيستتره عنها، أو على  
حال لا يستحق العقوبة فيستتره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوما و معتنى به و محفوظا و غير  
ذلك مما يشاكل هذا النوع.

يا به دست غفار مى بخشد كه نظر در محل مى كند پس اگر محلّ بر حالى است كه استحقاق عقوبت دارد  
او را از عقوبت باز مى دارد و ساتر او از عقوبت است و اگر در حالى است كه استحقاق عقوبت ندارد، ساتر  
او از حالى است كه استحقاق عقوبت پيدا كند كه محل را كه عبد است در اين وجه دوم معصوم و معتنى  
به و محفوظ نامند و همچنين بر اين قياس است سدنه ديگر.

و المعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده خزائنه، فما يخرجهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ على يدى اسم خاص  
بذلك الأمر. «ف أعطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» على يدى اسم العدل و أخوته.

معطى (در هر سادنى) الله تعالى است چون خازن اوست و إن من شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ ما نُنزِلُهُ إِلَّا  
بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (حجر: ۲۱) - كه آن خزاین را به قدر معلوم بر دست سادنى كه اسم خاص است صادر مى كند.  
پس آن چه را كه آفرید به دست اسم عدل و اشباه آن (كه مقصد و حكيم است) اعطا فرمود.

ديگر گفته نمى شود چرا اين فقير است و اين غنى؟ چرا اين انسان است و اين سگ؟

زیرا حکم عدل آن چه را که خواهش عین هر چیزی است عطا فرمود فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (انعام: ۱۴۹)  
این آیه علت چرا نگفتن است.

و أسماء الله لا تتناهی لآنها تعلم بما يكون عنها- و ما يكون عنها غير متناه- و إن كانت ترجع إلى اصول  
متناهیة هی امهات الأسماء أو حضرات الأسماء.

و اسماء خداوند، غیر متناهی است اگر چه برگشت همه به اصول و امهاتی است که متناهیند.

امهات صفات هفت صفتند که آنها را ائمه سبعة گویند که حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلامند  
و امهات اسماء چهار اسم است که اول و آخر و ظاهر و باطن است.

تفصیل معانی آنها را قیصری در فصل دوم مقدمه شرح فصوص آورده است.

و على الحقيقة فما ثمَّ إلَّا حقيقة واحدة تقبل جميع هذه النسب و الإضافات التي یکنى عنها بالأسماء  
الإلهية.

و الحقيقة تعطى أن تكون لكل اسم يظهر، إلى ما لا يتناهی، حقيقة يتمیز بها عن اسم آخر، و تلك  
الحقيقة التي بها يتمیز هی الاسم عینه لا ما يقع فيه الاشتراك كما أن الأعطيات تتمیز كل أعطیة عن  
غيرها بشخصیتها و إن كانت من أصل واحد، فمعلوم أن هذه ما هی هذه الاخری، و سبب ذلك تمیز  
الأسماء.

و در حقیقت با این همه اسماء متکثره یک حقیقت واحدۀ بیش نیست که همه این نسب و اضافات را که  
به اسماء الهیه نام می‌بریم می‌پذیرد.

پس اسماء از حیث تکثرشان نیستند مگر نسب و اضافاتی که مسماء به صفاتند زیرا ذات در همه  
مشترک است و چون با صفتی اعتبار شود اسم می‌شود. قدرت، صفت است و چون با ذات اعتبار شود  
یعنی قادر یا قدیر گوییم اسم می‌شود و همچنین در جمیع صفات که مثلا حیات صفت است وحی اسم.

فما فی الحضرة الإلهية لاتساعها شیء یتکرر أصلا.

در حضرت الهیه از جهت اتساعش و کلیت سعه وجودی غیر متناهی‌اش شیء نیست که متکرر شود.

یعنی هیچ جلوه‌ای و عطیه‌ای دومی ندارد چه هر تجلی اختصاص به مقام خود و انیت خود دارد که  
دومی اگر چه از جهاتی مانند او باشد آن جلوه اول نیست. از این روی عرفای شامخین فرمودند: «لا تکرار  
فی التجلی» و این همه تجلیات، اتساع

وجودی متجلی را می‌رساند و وحدت کلیه آن ذات را تأکید می‌کند یعنی این کثرت در حقیقت بسط و ظهور وحدت حقه حقیقیه ذات الهیه است که (زلف آشفته او موجب جمعیت ماست).

هذا هو الحقّ الذی نعول علیه.

این همان حقی است که بر آن تکیه می‌کنیم.

و هذا العلم کان علم شیث علیه السلام، و روحه هو الممدّ لكلّ من يتكلّم فی مثل هذا من الأرواح ما عدا روح الخاتم فإنّه لا یأتیه المادهُ إلّا من الله لا من روح من الأرواح، بل من روحه تكون المادهُ لجميع الأرواح.

و این علم (که علم به اعطیات و منح و هبات است) علم شیث علیه السلام است و روح شیث ممدّ ارواح کاملانی است که در این علم متکلمند جز روح خاتم (که استمداد از هیچ روحی نمی‌کند) بلکه ماده آن یعنی مدد آن از حق تعالی است بلکه روح او ممدّ جمیع ارواح است.

حتی روح شیث هم از مرتبه روح خاتم ممد می‌گیرد و اینکه گفتیم از مرتبه شیث یا از مرتبه خاتم جهت این است که مفیض در حقیقت حق سبحانه است منتها در این مقام و مرتبه.

و إن کان لا یعقل ذلک من نفسه فی زمان ترکیب جسده العنصری. فهو من حیث حقیقته و رتبه عالم بذلک کله بعینه، من حیث ما هو جاهل به من جهة ترکیبه العنصری.

فهو العالم الجاهل، فیقبل الاتصاف بالأضداد کمال قبل الأصل الاتصاف بذلک، کالجلیل و الجمیل و الظاهر و الباطن و الأول و الآخر، و هو عینه و لیس غیره [من حیث الحقیقه و التغایر بینهما من حیث الإطلاق و التقیید] فیلعلم و لا یعلم و یدری و لا یدری و یشهد و لا یشهد.

و بهذا العلم سمّی شیث لان معناه هبة الله.

و به این علم شیث به اسم شیث نامیده شد زیرا معنای شیث در عبرانی هبة الله است.

و این لفظ شیث بر او اطلاق شد تا لفظ که ظاهر است با مسمایش که عین شیث است و مظهر وهاب و فتّاح است مطابق شود.

فبیده مفتاح العطايا علی اختلاف أصنافها و نسبها، چه مفتاح عطایا با اختلاف أصناف و نسبش به دست اوست.

از آن جا که کسی به ذوق و وجدان چیزی را نمی‌داند مگر اینکه در او از آن چیز هست. پس شیث که مفاتیح عطایا در دست اوست عین حقیقت او مشتمل بر آن اسماء و مظهر وهاب و روحش مظهر عطایا و مواهب الهیه است.

فإن الله وهبه لآدم أول ما وهبه: و ما وهبه إلاّ منه لأن الولد سرّ أبیه، فمنه خرج و الیه عاد.

هبة الله است زیرا اول موهبتی است که حق جلّ و علا به آدم هبه فرمود (که لسان حال آدم بعد از فقد هابیل این سؤال بود که حق جلّ و علا بدل از او را به وی ببخشد) و به او نبخشید مگر از او (زیرا آدم مشتمل بر شیث و جمیع اولاد خود است از این جهت همه از ظهر او بر سبیل ذرّ چنانچه حدیث به آن ناطق است به در آمدند) چه اینکه ولد، سرّ پدر است (یعنی در وجود پدر نهفته و بالقوه در او گنجانده شده است). پس از او خارج شد و به سوی او برگشت.

قیصری گوید:

در این سخن اشاره است به اینکه آدم نیز سرّ حق است. زیرا ظهورش از او و عودش به سوی اوست، چنانکه از حضرت عیسی نقل است که فرمود: «أنی ذاهب الی ابی و اَبیکم السماوی».

شبستری گوید:

جناب قدس وحدت دیر جان است

که سیمرغ بقا را آشیان است

ز روح الله پیدا گشت این کار

که از روح القدس آمد پدیدار

اگر یابی خلاص از نفس ناسوت

در آبی در جناب قدس لاهوت

بود محبوس طفل شیر خواره

به نزد مادر اندر گاهواره

چو گشت او بالغ و مرد سفر شد  
اگر مرد است همراه پدر شد  
عناصر مر تو را چون امّ سفلی ست  
تو فرزند و پدر آبای علوی ست  
از آن گفته است عیسی گاه اسری  
که آهنگ پدر دارم به بالا  
تو هم جان پدر سوی پدر شو  
به در رفتند همراهان به در شو  
اگر خواهی که گردی مرغ پرواز  
جهان جیفه پیش کرکس انداز  
به دونان ده مر این دنیای غدار  
که جز سگ را نشاید داد مردار

فما أتاه غريب لمن عقل عن الله و كلّ عطاء في الكون على هذا المجرى فما في أحد

---

## ۱۰۱

من الله شيء و لا في احد من سوى نفسه شيء و إن تنوعت عليه الصور.

و ما كلّ أحد يعرف هذا، و أنّ الأمر على ذلك، إلّا آحاد من أهل الله. فإذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله تعالى. فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف و تمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره. فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصيقل ليس غيره، إلّا أنّ المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه بتقلب من وجه لحقيقة تلك الحضرة، پس آن کس که ادراک حقایق از حق جلّ و علا می کند در نزد او محرز است که امر غریبی برای او نیامده است و هر

عطایی که در وجود است بر این مجراست. یعنی هر کس به حسب قابلیت خود که اقتضای عین اوست می‌گیرد اگر چه صور فایض بر او گوناگون باشد. (یعنی با این اختلاف صور به حسب قابلیت خود عطا می‌پذیرد).

و هر کسی به این نکته پی نمی‌برد مگر اوحدیّ که بر اسرار قدر مطلعند. پس اگر چنین کسی را دیدی بر قول او اعتماد کن که این شخص دانا «عین صفاء خلاصه خاصه الخاصه» از عموم اهل الله است.

«الخاصه» و اصل است «و خاصه الخاصه» آن کسی است که رجع بالحق الی الحق، و «صفاء خلاصه خاصه الخاصه» علوم و حقایق حقانیه است که از شوب اکوان و نقایص امکان صافی است.

پس هر صاحب کشفی که صورتی یعنی معارفی به او القا می‌شود و منح و عطایایی به او هبه می‌شود که قبلاً نداشت و در دست او نبود همه آنها عین اوست نه غیر او. پس از درخت وجود خود ثمره کاشته خود را چیده است.

مثل صورت ظاهری که در مقابل جسم صیقل (شفاف) قرار گرفته جز صورت او نیست. همان طور که اگر جسم صیقل، (مثلاً مرآت) گوناگون باشد صورت رائی گوناگون دیده می‌شود، عین اشخاص نیز که گرفتن صور را مختلف نشان می‌دهد چنین است.

در چند جای قرآن شریف آمده است (اعراف: ۴۵، هود: ۱۹، ابراهیم: ۳) که سبیل الله را کج و معوج قرار دادند مثلاً: أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا (هود: ۱۹) زیرا انسان خود سبیل الله و صراط مستقیم است. این صراط مستقیم را نپیمودند و مستقیم نرفتند کج و معوج شدند و همچنان محشور می‌شوند.

---

## ۱۰۲

و لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ (الم سجده: ۱۲). این صورت و کلمه به هر رنگی که منصب شد آن چه که از کمون ذاتش بر او القا می‌شود، آن رنگ و رسم و روش در او اثر می‌گذارد و علی التحقیق آن چه برای انسان در خواب و بیداری به صورت کشف چه با مثال و چه بی‌مثال یعنی فوق التمثل پیش می‌آید از کنه سرّ اوست و کاشته‌های اوست که با جان او یکی شده و مطابق اصل خودش به صورتی در می‌آید، چنانکه در روایات عدیده در کافی و غیر آن از معصومین علیهم السلام در تمثیل اعمال در مواظن مختلفه برای انسان روایت شده است.

قیصری در شرح به این روایات نظر دارد که می‌گوید:

در حضرت خیال اعیان یا کماهی ظاهر می‌شوند یا به صورت صفاتی که بر آنها غالب است که در صورت دوم احتیاج به تعبیر دارند. مثل اینکه خیر محسن با حسن صور ظاهر می‌شود و شریر ظالم با قبح صور، مثل صورت کلب و سباع. «۱»

جامی در شرح عبارت شیخ که فرمود: فأی صاحب کشف شاهد صورة تلقی علیه ما لم یکن عنده من المعارف و تمنحه ما لم یکن قبل ذلک فی یده فتلك الصورة عینه لا غیره فمن شجرة نفسہ جنی ثمره غرسه» گوید:

اگر گویی بسیار می‌شود که اهل الله ارواح انبیا و اولیا گذشته را در وقایع و مقامات، در صورت حسنه می‌بینند و علوم و معارفی را که در دست ندارند از آن صور می‌گیرند و از این قبیل است آن چه را که شیخ در صدر کتاب نقل کرد که در مبشره‌ای رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم را دید و این کتاب را از او گرفت و این معارف و حکم را از او دریافت کرد پس چگونه صحیح است اطلاق حکم به اینکه هر صورتی که به صاحب کشف القا می‌شود و همه معارفی که به او داده می‌شود آنها صورت عین او هستند لا غیر؟ در جواب گوییم: معنایش این است که آن صور و حقایق در غیب نفس مکاشف مستجنّ (نهفته) است. نفس که برای ظهور آن صور و معارف مستعد شد پس به رنگ احکامی چون سعه و صقالت و استوا و غیر آنها که در مکاشف وجود

---

### ۱۰۳

دارند بر او آشکار شدند. یعنی آن حقایق از معبر عین او نازل می‌شوند منتها چون به رنگ این معبر متصف می‌گردند و منصب به احکامش می‌شوند شیخ مبالغه به این عبارت فرمود: «و تلك الصورة عینه لا غیره.» «۱»

و از این گفتار روشن می‌شود سخنی که از حضرت عیسی علیه السلام آمده است و از زبان ائمه ما علیهم السلام نیز نقل شده است که: «علم در آسمان و زمین و ما و رای دریا نیست علم در شما نهفته است به آداب اهل الله متأدب شوید تا در دریای علم منغمر گردید.»

سالک باید بداند که در سیر و سلوکش باید همت داشته باشد و صابر باشد و در گرفتن تعجیل نکند و بداند زود زود نمی‌دهند تا کم کم ظرفیت پیدا کند. شاید در همین لحظه بعد رسیدی و یافتی. شیخ عطار گوید:

اگر یک انبار پر از ارزن باشد و به تو گویند که گنجشکی روزی یک دانه ارزن از آن ببرد تا انبار خالی شود آن گاه به تو بخشیم، باید صابر باشد و بداند کسانی که زود می‌گیرند بیم آن است که مجذوب اسمی



شوند و در آن حد بمانند لذا فرمودند که این گونه بودن چندان تعریفی ندارد دیر رسیدن قیمت و ارزش بیشتری دارد زیرا قابلیت پیدا می کند برای رسیدن به مقامات و حقایق.

كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيرا و يظهر غير المستطيل في المستطيلة مستطيلا، و المتحركة متحركا و قد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة، همچنان که بزرگ در آئینه کوچک، کوچک دیده می شود و غیر مستطیل در آئینه مستطیل دیده می شود (چنانکه در شمشیر صیقلی انسان صورت خود را مستطیل می بیند) و در آئینه متحرک و یا صیقل متحرک هر چه باشد بیننده که خود ساکن است خویشتن را متحرک می بیند و گاهی خودش را در صیقل، منکوس می بیند.

همچنان که هر جسم صیقل که روی زمین باشد انتکاس صورت را نشان می دهد چنانکه در آب به خوبی مشهود است و هكذا همچنین است و پیاده شدن معارف و مقامات حقیقیه کلمات وجودیه بدون تجافی آنها از مقام خود در حضرتی از حضرات

---

#### ۱۰۴

#### مقامات انسان.

و قد تعطيه عين ما يظهر منها فيقابل اليمين منها اليمين من الرائي و قد يقابل اليمين اليسار و هو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم و بخرق العادة يقابل اليمين اليمين و يظهر الانتكاس. و هذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التي أنزلناها منزلة المرايا فمن عرف استعداده عرف قبوله و ما كل من يعرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول و إن كان يعرفه مجملا إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم أنه فعّال لما يشاء، جوزوا على الله ما يناقض الحكمة و ما هو الأمر عليه في نفسه و لهذا عدل بعض النظّار الى نفى الإمكان و إثبات الوجوب بالذات و بالغير و المحقق يثبت الإمكان و يعرف حضرته، و الممكن و ما هو الممكن و من أين هو ممكن و هو بعينه واجب بالغير و من أين صحّ عليه اسم الغير الذي اقتضى له الوجوب و لا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة.

در اینجا فصّ شیئی را خاتمه می دهیم. چند جای گفتار شیخ را چه در این فصّ و چه در فصّ آدمی متعمدا نیاوردیم تا وقتش فرارسد و در آخر این بحث که راجع به تمثیل ملکات اشاره ای شد بسیاری از اسرار روایات را برای ما حل می کند و در فصهای بعدی پاره ای از این مطالب بهتر و بیشتر خود را نشان می دهند. گر چه در آمدن ملکات و علوم و معارف به صور مثالی، بخصوص صور شریفه ارواح مؤمنین و کمترین به ویژه سفرای الهی را دیدن و از زبان آنها حرف شنیدن لذیذ است ولی فوق آن که رؤیت بی مثال است که کشف عقلی است شیرین تر و قوی تر است و «الی الله تصیر الأمور».

## ۳. فصّ حکمه سبّوحیه فی کلمه نوحیه

(۳. فصّ حکمه سبّوحیه فی کلمه نوحیه) در تفریع این فصّ بر فصّ شیثی شارحان ملا عبد الرزاق قاسانی «۱» و قیصری و جامی را بیانی است به شرح زیر. ملا عبد الرزاق گوید:

سبوح یعنی منزّه از هر نقص و آفت و چون شیث علیه السلام مظهر فیض الهی رحمانی بود و فیض نمی‌باشد مگر به اسماء و اسماء همه در تحت اسم رحمان مندرجند و رحمانیت اقتضاء استوای بر عرش را دارد، زیرا فیض همان طور که نمی‌شود مگر به اسماء همچنین نمی‌شود مگر به قوایل پس حکمت عطا و وهب اقتضای تعدد اسمائی و وجوب محل موهوب له قابل را می‌کند و اصل قابلیت برای طبیعت جسمانی است از این روی و بدین جهت بر قوم او حکم تعدد و قوایل غلبه کرد. حتی اینکه بعد از زمان نبوت شیث و زمان فترت، اصنام را بر صور اسماء اتخاذ کردند و گمان بردند که اسماء اجسام و اشخاصند و معاد جسمانی محض است. پس حالشان و وضعشان ایجاب کرد که به تنزیه دعوت شوند و به توحید و تجرید تنبیه شوند و ارواح مقدسه را یاد آورند و متذکر شوند و به معاد روحانی برسند. پس خدای متعال نوح علیه السلام را به حکمت سبوحیه مبعوث فرمود تا دعوت به تنزیه و رفع تشبیه کند. پس دعوت نوح به باطن است و نسبت به دعوت شیث چون نسبت دعوت عیسی علیه السلام است به دعوت موسی علیه السلام. «۲»

## بحثی در معانی امکان در فلسفه و عرفان

ماهیت هر مفهومی را چون با وجود بسنجیم اگر نسبت وجود به او وجوب و ضرورت است، یعنی انفکاک وجود از او نشاید، آن را واجب گویند و اگر نسبت وجود به آن امتناع است، یعنی انفکاک وجود از او ضروری است، آن را ممتنع «۱» خوانند و اگر چنانچه نسبت وجود و عدم به آن، هیچ یک ضرورت ندارد بلکه نسبت به هر دو یکسان است که اگر علت وجودی‌اش تحقق پیدا کرد لباس هستی می‌پوشد و اگر نه در عدمش «۲» باقی است، آن را ممکن گویند. ممکن به این معنی از مفاهیم و جهات است که از اعتبارات نسبیّه بین دو چیز مثلا وجود و ماهیت می‌باشد.

گاهی امکان می‌گوییم که آن را تعبیر به امکان استعدادی می‌کنیم این امکان از مفاهیم و اعتبارات نسبیّه نیست بلکه وجودی است دارای مرتبه‌ای از کمال و مستعد برای کمالات بیشتر. از این رو امکان استعدادی در عقول و مجردات صرفه جاری نیست و فقط به موجودات مادی اختصاص دارد.

جناب آمدی در کتاب شریف «درر» آورده است: «إنَّ امیر المؤمنین علیه السلام سئل عن العالم العلوی فقال: صور عاریة عن المواد، عالیة (خالیة) من القوَّة و الاستعداد تجلّی لها ربّها فأشرقَّت و طالعتها فتلاَّات و القی فی هویتها مثاله فأظهر عنها أفعاله و خلق الإنسان ذا نفس ناطقة إن زكَّاهما بالعلم و العمل فقد شابَّهت جواهر أوائل عللها و إذ اعتدل مزاجها و فارقت الأضداد شارک بها السبع الشداد.

از این روی عوالم مجرده، هر مقامی در حد خود پر است که هر یک دارای مقام معلومند و ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ امّا امکان به معنای اول در جمیع ما سوی الله جاری است. یعنی قاطبه موجودات مجرد و مادی در ایجاد و در بقا، محتاج به علتند و هیچ گاه این افتقار از آنها گرفته نمی‌شود که «الفقر سواد الوجه فی الدارین».

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد و الله اعلم

نکته: بحث در معانی امکان و اقسام آن بحثی است که از دو را دور درباره ما سوی الله

---

## ۱۰۷

می‌شود. خلاصه، بحث فلسفی است نه عرفانی. چه عارف به برهان صدیقین وجود می‌بیند و بس که وحدت بر همه قاهر است و تعینات مظاهر که بظاهر کثرت آور است مقهور در وحدت و تدلیات صرفه‌اند و روابط محضه. بلکه در حقیقت ظاهر و مظهر و متجلی و مجلاهم نیست و اگر عارف گوید امکان، یعنی وجودات ربط محض به قیوم و قیوم «۱» خودند. خلاصه حکیم و منطقی امکان استعدادی را در ماده و دیگر امکانات را جهات «۲» در نسبت می‌گیرند و عارف امکان را وجودات متکثره که ربط محضند و جز واجب نیستند و چون بدقت بنگری آن چه در دار وجود است و خوب است و بحث در امکان برای سرگرمی است.

قلب المؤمن عرش الرحمن

اینکه مرحوم ملا عبد الرزاق فرمودند اصل قابلیت برای طبیعت جسمانی است حق و نکته‌ای بسیار دقیق است. زیرا چنانکه در بحث پیش دانسته شد موجودات عوالم علوی عاری از مواد و خالی از قوه و استعدادند و امکان استعدادی در عالم حرکت، یعنی از عالم ماده جاری است، که به برکت حرکت قابل گرفتن مواهب الهیه می‌شوند و چون انسان را از نطفه تا به عقل مراحل و منازل بسیار است و در هر موطن واجد کمالات و قابل عطیات بعدی می‌گردد که «یا من لا تزیده كثرة العطاء إلا جودا و کرما» و دیگر موجودات مادی را این کثرت منازل و مراحل نیست و انسان است که از عقل هیولانی به عقل مستفاد

می‌رسد، تراب همنشین رب الأرباب می‌گردد و نیز جمیع اسماء و صفات الهی در اسم رحمان مندرجند از این رو قلب مؤمن عرض الرحمن گفته شد.

یعنی این محل و موطن است که به جهت ارتباط و تعلق داشتن به ماده و به سیر منازل، قابل گرفتن مواهب اسمائیه الهی می‌گردد الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (الرحمن: ۴-۱) الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ۵) و «قلب المؤمن عرش الرحمن».

---

## ۱۰۸

### تشبیه و تنزیه

اینکه ملا عبد الرزاق فرمود حضرت نوح علیه السلام مردم را به تنزیه حق خوانده «۱» و آنها را بر توحید و تجرید آگاه فرمود، باز نکته‌ای بس شریف است.

جناب ثقة الإسلام کلینی در کتاب توحید کافی و مرحوم صدوق ابن بابویه در کتاب توحید و دیگران در جوامع روایی از عامه و خاصه آورده‌اند که حق تعالی را از حد تعطیل و تشبیه دور بدانید:

«سئل أبو جعفر الثانی علیه السلام يجوز أن يقال لله شيء. قال نعم يخرج من الحدین حدّ التعطیل و حدّ التشبیه.» «۲»

تعطیل اینکه او را از سلطنتش بر کنار بداری و مخلوقش را از حیطه تصرفش به در بری، و تشبیه اینکه او را با مخلوقش همنشین کنی، نه آن چنان کن نه این چنین.

در خطبه اول نهج البلاغه است که «مع کلّ شیء لا بمقارنۀ و غیر کلّ شیء لا بمزایلۀ» از حضرت امام صادق علیه السلام است که:

«انّ الجمع بلا تفرقة زندقۀ و التفرقة بدون الجمع تعطیل و الجمع بینهما توحید» تعطیل یعنی خدا را از مملکت او به در بریم یعنی او یک طرف و مخلوق طرف دیگر تشبیه یعنی او را با مخلوق برابر کنیم او را در صفات مخلوق مقید کنیم و شبیه مخلوق بدانیم.

اما بیان قیصری در وجه تسمیه فصّ نوحی به حکمت سبوحی:

چون بعد از مرتبه الهیت و مبدئیت مرتبه عالم ارواح که عقول مجرده‌اند می‌باشد و مر آنان راست تنزیه حق از نقایص امکانیه، زیرا جمیع کمالاتشان بالفعل موجود است و نقایصشان فقط از جهت احتیاجشان

است و امکانشان به حسب وجودات متعینه و ذوات متقیده ایشان، و هر منزهی حق را از نقصی که در خود است تنزیه می‌کند از این رو حکمت سبوحی را بعد از حکمت نثیه آورد و چون حکم غالب بر نوح علیه السلام تنزیه حق است زیرا آن حضرت اول مرسلین است و شأن رسول این است که امت خودش را

## ۱۰۹

به سوی حقی که واجب و منزّه از نقایص امکانیه است دعوت کند و الهیت را از هر چه که اسم غیریت بر آن واقع می‌شود نفی کند، اگر چه می‌داند که آن نیز مجلای الهی است، و بر قوم نوح عبادت اصنام غالب بود و نوح علیه السلام منزّه حق است از اصنام، از این روی حکمت سبوحیه را با کلمه نوحیه قرین کرد از جهت مناسبتی که بین کلمه نوحیه و حکمت سبوحیه است و سبوح یعنی مسبّح و منزّه چون قدّوس که به معنای مقدّس است» (۱).

کانّ قیصری می‌خواهد سلسله ظهور انبیا را با سلسله مراتب عینی وجود تطبیق دهد، مبدئیت و الهیت برای آدم، عطایای اسمائی که بعد از مرتبه مبدئیت است به شیت که بعد از آدم است و چون اسماء علیه را تسبیح و تقدیس است که **نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ** و در حدیث است «طعامهم التسبیح و شرابهم التقدیس»، بنا بر این تسبیح و تقدیس را به نوح و ادریس. نوح را که بعد از هبه الله است سبوحی دانسته و ادریس را که بعد از نوح است قدوسی زیرا سبوح مقدم بر قدوس است، برای اینکه سبوح تنزیه ذات است و قدوس تنزیه صفات و ذات بر صفات مقدم است از این رو حدیث شریف فرمود تسبیح طعامشان است و تقدیس شرابشان و حکمای الهیین فرمودند «التسبیح و التقدیس غذاء الروحانیین و غذاء کل موجود هو مما خلق منه ذلک الموجود».

نکته: یکی از اسماء و صفات الهی این است که **هُوَ يُطْعَمُ وَ لَا يُطْعَمُ** (انعام: ۱۴) سعی کن مظهر این مقام باشی تا تشبه به حق جل و علا پیدا کنی که لذت احتماء (پرهیز) و این حال به مراتب از لذت اکل و شرب حیوانی برتر و بالاتر است.

اگر لذت ترک لذت بدانی

دگر لذت نفس لذت ندانی

از شکم پروران سرمشق مگیر بلکه **ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَ يَتَمَتَّعُوا وَ يُلْهِيهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ** (حجر: ۴) و چون کمتر خوری کمتر خوابی و متخلق به این خلق الهی گردی که **لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ** (بقره: ۲۵۵) و به ملائکه تشبّه پیدا کنی که «طعامهم التسبیح و شرابهم التقدیس». چنانکه از اهل بیت عصمت مأثور است و ملائکه گفتند **نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ** (بقره: ۳۱).

از اهل بیت علیه السلام روایت است که در شب معراج در مقامی جبرئیل علیه السلام پیغمبر ما (ص) را دستور توقف داد. رسول الله جهت را پرسید.

جبرئیل گفت: زیرا «إِنَّ رَبَّكَ يَصَلِّي» فرمود: «کیف یصلی» جبرئیل گفت:

می گوید: «سَبَّوحٌ قَدَّوسٌ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ». سبوح توحید ذات، قدوس توحید صفات و «رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَ الرُّوحِ» توحید افعال است، که خلاصه اوست و صفات و افعال او «و لیس فی الدار غیره دیار»، بلکه «۱»:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت

لا جرم عین جمله اشیاء شد

اما گفتار جامی خلاصه تقریر قیصری است چنانکه می گوید:

سبوح به معنای مسبح است چون قدوس به معنای مقدس معنای سبوح یعنی منزه از هر نقص و آفت و چون غالب بر نوح علیه السلام تسبیح و تنزیه حق بوده است چه قوم او بر تشبیه و عبادت اصنام متمادی بودند و معالجه شان به ضد تشبیه بود حکمت نوح را سبوحی ناامید و چون بعد از مرتبه مبدئیت و مفیضیت مرتبه ارواح مجرده و املاک نوریه است که از شأن تقدیس حق است، چنانکه گفتند: نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ، حکمت سبوحیه را در ردیف حکمت نفثیه آورد. «۲»

خلاصه حرف قیصری و جامی اینکه شیخ سلسله ترتب ظهور انبیا را به وزان مراتب عینیّه وجود قرار داده است که کلمه آدم الهیه بود و شیث نفثیه که اعطای مواهب اسمائی بود و نوح سبوحیه که تقدیس عالم ارواح و عقول است. مانند حرفی که درباره قرآن شریف دارند، که ترتیب سور و تنسیق آیات به وزان عوالم عینی وجود است.

از او هر عالمی یک سوره خاص

یکی شد فاتحه و ان دیگر إخلاص

اعلم أیدک الله بروح منه أن التنزیه عند أهل الحقائق فی الجناب الهی عین التحدید و التقیید.

شیخ فرماید:

بدان که تنزیه در نزد اهل حقایق (یعنی عارفان به امور علی ماهی علیه) در جناب الهی عین تحدید و تقيید است.

---

۱۱۱

قیصری در شرح فرماید:

تنزیه یا فقط از نقایص امکانیه است یا از آنها و از کمالات انسانیه هم و هر یک از این دو نزد اهل کشف و شهود تحدید و تقيید جناب الهی است. زیرا منزّه حق تعالی را از جمیع موجودات تمیز می‌دهد (جدا می‌کند) و ظهور او را در بعضی از مراتبش قرار می‌دهد، مرتبه‌ای که اقتضای تنزیه دارد، نه در مرتبه‌ای که اقتضای تشبیه دارد. حال اینکه این طور نیست. چه موجودات به ذوات و وجودات و کمالاتشان مظاهر حقند و او در همه آنها ظاهر است و برای همه آنها متجلی است و او با آنهاست در هر جا که با ذواتشان و وجودشان و بقایشان و همه صفاتشان باشند. بلکه اوست که به همه این صور ظاهر شد پس این وجودات بالأصله برای حق است و به تبعیت برای خلق.

پس منزّه یا جاهل به واقع است یا عالم است به اینکه عالم همه مظهر اوست.

پس اگر جاهل باشد و به جهل خود بر خدا حکم کرده در بعضی از مراتب او را مقید کرده است پس جاهل است و صاحب سوء ادب و اگر عالم باشد اسائه ادب با حق تعالی و رسلش کرده است. چه نفی کرده است از او آن چه را که او برای خود در دو مقام جمع و تفصیل ثابت کرده است. این بحث تشبیه و تنزیه در مقام الهیت است. اما در مقام احدیت ذاتیه نه تشبیه است و نه تنزیه چه در آن مقام اصلاً تعددی نیست. «۱»

شیخ در عنقاء مغرب «۲» گوید:

ای منزّه نهایت معرفت تو به خداوند این است که از او نقایص کون را سلب کنی، و تعریه آیا جز این است که کسی لباسی را پوشید و از او ربود کی حق تعالی لباس نقص پوشید تا از او سلب کنی؟ و الله این حالت تنزیه نیست، تنزیه راجع به تطهیر محل توست و تصفیل مرآت قلب، نه به ذات او و این از جمله منح و هبات الهی است به تو، باری تعالی منزّه از تنزیه است تا چه رسد

---

۱۱۲

به تشبیه.

اینکه گفت تنزیه راجع به تطهیر محل توست نه به ذات او همان است که عارف رومی گوید:

من نگر دم پاک از تنزیهشان (تسبیحشان)

پاک هم ایشان شوند و جانفشان

چند از این ألفاظ و اضمار و مجاز

سوز خواهم سوز با آن سوز ساز

آتشی از عشق در جان برفروز

سر به سر فکر و عبارت را بسوز

عاشقان را هر زمان سوزیدنی است

بر ده ویران خراج و عشر نیست

ملت عشق از همه دینها جداست

عاشقان را مذهب و ملت خداست»۱

و المنزه إما جاهل و إما صاحب سوء أدب، و لكن إذا أطلقاه و قالوا به، فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه و وقف عند التنزیه و لم یر غیر ذلك فقد أساء الأدب و أكذب الحقّ و الرسل صلوات الله علیهم و هو لا یشعر و یتخیّل أنّه فی الحاصل و هو فی الفأئ و هو کمن آمن ببعض و کفر ببعض.

و منزّه یا جاهل است یا صاحب سوء أدب، لكن جاهل و صاحب سوء أدب وقتی تنزیه را بر حق اطلاق کردند و گفتند (یا مؤمن به شرایع و کتب الهیه‌اند یا غیر مؤمن) پس قائل به شرایع و کتب الهیه، یعنی مؤمن به آنها (بما جاء به النبى) وقتی تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و غیر آنها را ندید، همانا اسائه أدب کرده حق را منکر شد و تکذیب حق و رسل صلوات الله علیهم کرد. در حالی که خود به این اسائه و تکذیب شاعر نیست و خیال می‌کند علم و معرفتی حاصل کرده در حالی که از او فوت شده و از دست داده است و مانند کسی است که به بعضی از کتاب ایمان آورد و به بعضی کافر شد.

باز قیصری در شرح گفتار شیخ گوید:



جاهل و صاحب سوء آدب چون تنزیه را بر حق اطلاق کردند و قائل به تنزیه شدند یا هر یک از آن دو مؤمن به شرایع و کتب الهی اند یا غیر مؤمنند و مؤمن چون حق را تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و در مقام تشبیه نیامد و این صفاتی که کمالات عالم است برای او ندانست و اثبات نکرد اسائه آدب کرد و به رسل و کتب الهیه در آن چه که حق از خویشتن خبر داد که حی و قیوم و سمیع و بصیر است تکذیب کرد و شعور به این تکذیبی که از او صادر شده ندارد و خیال کرده است که علوم و معارفی برای او حاصل شده است و گمان برده است که مؤمن و موحد است ندانسته است که علوم و معارف را از دست داده است و او مانند کسی است که «آمن ببعض و کفر ببعض» «آمن ببعض» در مقام تنزیه و «و کفر ببعض» در مقام تشبیه. اما غیر مؤمن (یعنی غیر مؤمن به کتب و شرایع الهیه) چه قائل به عقلش باشد چون فلاسفه، یا نباشد چون مقلدینشان متفلسفه، گمراه شده و گمراه کرده است زیرا به نور ایمان که رافع حجب است مهتدی نشد و به واقع آن چنان که هست دست نیافت. «۱»

پس خلاصه گفتار عرفای شامخین این شد که مؤمن به ظاهر و متکی به عقل هیچ یک به واقع آن چنان که هست نرسیدند آن «آمن ببعض و کفر ببعض» و این به نور ایمان مهتدی نشد و از مشکات وجود انبیا نور نگرفت. این افراط است و آن تفریط. اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ که ورای این دو راهی دارند و آن حکمت متعالیه است که جناب صدر المتألهین مبنای افکارش بر این بود یعنی با قوه عقل و مدد انبیای الهی به حقایق رسیدن که در حقیقت تلفیق و جمع مشرب عرفان و حکمت است چه اهل ظاهر «چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند» و به کسانی که به جمود عقل اکتفا کردند باید گفت:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

انسان به نیروی عقل صاحب عشق می شود و به پرتو عشق به عرفان می رسد و عرفان معرفت الله است که غرض از آفرینش است و جان تمام علوم و غایت همه معارف است، هم به عقل احتیاج داریم و هم به نقل و هم به عرفان. اینکه قیصری ذم

فلاسفه کرد نه این است که بگویند فلسفه غلط است، بلکه مذمت او این است که چرا فقط به فلسفه اتکا کردند. لذا حکمای اسلامی طرا و کلام مباحث عقلی را به آیات و روایات عرضه می‌داشتند چنانکه کتبشان اقوی دلیل بر این مطلب است و قبسات میر شاهد صادق مدعی ماست.

تنزیه، پاک دانستن حق است از نقایص امکانیه و تشبیه، حق را در لباس ممکنات محدود کردن است. ما گوییم تنزیه نیز تقیید حق است چون تشبیه، و تشبیه تعطیل حق است از ما سواش در ورای این دو گوییم هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ که به همه ایمان آوردیم نتیجتاً سبوح یعنی: ذات تو اعلی و اشمخ از این است که به خیال گنجد یا به لباس دیگری در آید.

و لا سیما و قد علم أن السنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت به إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول و على الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسان كان في وضع ذلك اللسان.

بخصوص که دانسته شد زبان شرایع الهیه آن چه که در حق ناطق است در حق عامه خلائق است به مفهوم اولش و بر لسان خاصه وارد است بر هر مفهومی که از وجوه آن لفظ - به هر زبانی که هست - در وضع آن زبان وجود دارد.

به ویژه آن که دانسته شد که السنه شرایع الهیه مفهوم ظاهر و باطنی دارد که اولی برای عموم است و دوم به درجاتش برای خواص.

ملا عبد الرزاق قاسانی در این باره گوید:

مراد از عموم، عامه ناس و مراد از خصوص، خاصه ایشان است و مفهوم اول از لفظ، منطوق شرعی آن است که در وقت شنیدن لفظ، ذهن به فهم آن متبادر می‌شود و آن معنایی که از وجوه آن لفظ منطوق مفهوم می‌شود مختص به خاصه است و جایز نیست حق تعالی به کلام مخصوصی حرف بزند که فهمش اختصاص به بعض مردم داشته باشد دون بعضی و عامه از او چیزی نفهمند یا چیزی را بفهمند که مراد گوینده نیست و گر نه تدلیس می‌شود. «۱» قال الصادق علیه السلام: «كتاب الله على أربعة أشياء العبارة و الإشارة و اللطائف

عالم منزله می‌داند کلام الهی را اگر چه دارای مفهوم عامی است که هر کس آن را شنید ذهنش به آن مفهوم متبادر می‌شود و سبقت می‌گیرد و لکن بالنسبه به هر طایفه معینی از موحدان و محققان و باقی علمای ظاهر کلام الهی را مفهومات خاصه و وجوه متکثره و معانی متعدده است که حق تعالی برایشان در آن کلام تجلی می‌کند. «۱»

چه بدانند این را چه ندانند. بلکه نسبت به شخص آنان تجلی خاص دارد.

چنانکه حق تعالی فرمود: **أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا** (رعد: ۱۷) امام جعفر صادق علیه السلام گفت: **«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ يَتَجَلَّى لِعِبَادِهِ فِي كَلَامِهِ لَكُنْهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»** «۲» (و هر کسی به فهم خویش از کلام الله ادراک می‌کند) و رسول الله به این معنی تنبیه فرمود که: **«أَنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَ وَ حَدًّا وَ مَطْلَعًا»** «۳» و در حدیث دیگری آمده است: **«أَنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَ وَ لِبَطْنِهِ بَطْنَ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»** قرآن را ظاهری است و باطنی و باطنش را باطنی تا هفت بطن.

عارف رومی گوید:

حرف قرآن را مبین که ظاهر است

زیر ظاهر باطنی هم قاهر است

زیر آن باطن یکی بطن دگر

خیره گردد اندر او فکر و نظر

تا اینکه گوید:

همچنین تا هفت بطن ای بو الکرم

می‌شمر تو زین حدیث معتصم

تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین

دیو آدم را نبیند غیر طین

ظاهر قرآن چو شخص آدمی ست

که نقوش ظاهر و جانش خفیست

مرد را صد سال عم و خال او

یک سر مویی نبیند حال او»۱»

فانّ للحقّ فی کلّ خلق ظهورا خاصّا: چه حقّ تعالی را در هر فردی از افراد خلقش ظهوری است (که آن ظهور اختصاص به آن خلق دارد).

قیصری گوید:

چه این کلام، کلام عربی باشد چون قرآن و چه غیر عربی باشد چون تورات و انجیل مراد این است که حقّ تعالی به آن اندازه‌ای که استعدادهای عبادش اقتضا دارد تجلی می‌کند پس در هر خلقی ظهور خاصی دارد. «۲»

فهو الظاهر فی کلّ مفهوم، و هو الباطن عن کلّ فهم إلّا عن فهم من قال إنّ العالم صورته و هویته: پس اوست که در هر مفهوم (که به حسب استعداد فاهم در آن تجلی می‌کند) ظاهر است و اوست که باطن و مخفی از هر فهم است (چه فهمها، جمیع تجلیات و ظهورات او را در مظاهرش ادراک نمی‌کنند) مگر از فهم کسی که قائل است عالم صورت و هویت او است.

قیصری گوید:

در این صورت او را در جمیع مظاهر مشاهده می‌کند چنانکه ابو یزید قدس الله سره گفته است: اکنون سی سال است که من سخن نمی‌گویم مگر با خدا و مردم گمان می‌کنند من با آنها سخن می‌گویم. بدان که این فهم نیز به حسب تجلی و ظهور است نه به حسب حقیقت. چه حقیقت و ذاتش هیچ گاه ادراک نمی‌شود نه به طور سرمدی نه به حسب مجموع تفصیل چه مظاهر حق به طور تفصیل، غیر متناهی است اگر چه به حسب امهات «۳» متناهی است.

و عالم بأسره عبارت است از اسم ظاهر حق چنانکه حق از حیث معنا و حقیقت روح عالم است و این روح عبارت از اسم باطن اوست. پس نسبت حق به صورت ظاهر عالم، نسبت روح جزئی مدبر صورت معین بدان صورت است. «۱»

فیؤخذ فی حدّ الإنسان مثلاً ظاهره و باطنه، و کذلک کلّ محدود.

بنا بر این در حد انسان مثلاً ظاهر و باطنش أخذ می‌شود و همچنین در هر محدودی.

یعنی هر محدود را باطنی است و ظاهری که ظاهر او مظهر اسم ظاهر و باطن او مظهر اسم باطن است، که در تعریف و تحدید او هر دو قسم آورده می‌شود. مثلاً در تحدید انسان می‌گوییم: «حیوان ناطق» که ناطق باطن اوست و حیوان ظاهر او.

فالحقّ محدود بکلّ حدّ، و صور العالم لا تنضبط و لا يحاط بها و لا تعلم حدود کلّ صورة منها إلاً علی قدر ما حصل لكلّ عالم من صورته. فلذلك یجهل حدّ الحقّ، فإنه لا یعلم حدّه إلاً بعلم حدّ کلّ صورة، و هذا محال حصوله: فحدّ الحقّ محال.

پس حق سبحانه محدود به هر حد است (به این معنی که هر چه محدود است مظهري از مظاهر اوست. ظاهرش از اسم ظاهر او و باطنش از اسم باطن او) و صور عالم ضبط نمی‌شود و به حد و حصر نمی‌آید و به آن احاطه حاصل نمی‌شود و حدود کل هر یک از صور عالم نیز دانسته نمی‌شود مگر به قدری که برای هر عالمی از آن صورت، مناسب استعداد او حاصل می‌شود. از این رو حد حق دانسته نمی‌شود. چه حد حق دانسته نمی‌شود مگر کل صور عالم دانسته شود و این محال است پس حد حق محال است. «۲»

وجود ما معمایی است حافظ

که تحقیقش فسون است و فسانه

مقصود این است که حق جلّ و علا از حیث مظاهرش هم نامحدود است. چون

مظاهر غیر متناهی‌ند. نه آن که حق مجموع مظاهر باشد چنانکه عده‌ای این طور پنداشتند که این گروه را مرحوم آخوند ملا صدرا در اسفار جهله صوفیه نامید.

و كذلك من شبهه و ما نزهه فقد قيده و حدده و ما عرفه و من جمع في معرفته بين التنزيه و التشبيه بالوصفين على الإجمال - لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور - فقد عرفه مجملا لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل. و لذلك ربط النبي - ص - معرفة الحق بمعرفة النفس فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و قال تعالى سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ هُوَ مَا خَرَجَ عَنْكَ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ وَ هُوَ عَيْنُكَ، حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَىٰ لِلنَّاطِرِينَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ حَيْثُ إِنَّكَ صَوْرَتُهُ وَ هُوَ رُوحَكَ. فَأَنْتَ لَهُ كَالصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ لَكَ وَ هُوَ لَكَ كَالرُّوحِ الْمَدْبَّرِ لَصُّورَةِ جَسَدِكَ.

همچنین آن که تشبیهش کرد و در مقام تنزیه بر نیامد نیز حق را مقید به ما عداى صور تنزیه کرد و محدودش کرد و شناخت او را و آن کسی که در معرفت حق جمع بین تنزیه و تشبیه کرد و او را به هر دو وجه على الإجمال وصف کرد - چه وصف بوجهین على التفصيل مستحيل است، زیرا احاطه به صور عالم پیدا نمی‌شود - این چنین کس خدا را مجملا شناخت نه به تفصیل. چنانکه خویشتن را مجملا شناخت نه به تفصیل. از این رو نبی صلی الله علیه و آله معرفت حق را به معرفت نفس ربط داد و فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و حق تعالى فرمود: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ که از تو بیرون نیست (و ظاهر توست) وَ فِي أَنْفُسِهِمْ که حقیقت و عین تو است. حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ برای ناظرین که او حق است. از آن رو که تو صورتش هستی و او روح توست. پس تو برای او چون صورت جسمیه خودی و او برای تو چون روح مدبر صورت جسد تو است.

و الحدّ يشمل الظاهر و الباطن منك: فَإِنَّ الصُّورَةَ الْبَاقِيَةَ إِذَا زَالَ عَنْهَا الرُّوحُ الْمَدْبَّرُ لَهَا لَمْ تَبْقَ إِنْسَانًا، وَ لَكِنْ يُقَالُ فِيهَا إِنَّهَا صُورَةٌ تُشَبِّهُ صُورَةَ الْإِنْسَانِ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَ صُورَةٍ مِنْ خَشَبٍ أَوْ حِجَارَةٍ وَ لَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهَا اسْمُ الْإِنْسَانِ إِلَّا بِالْمَجَازِ لَا بِالْحَقِيقَةِ، وَ صُورَ الْعَالَمِ لَا يُمْكِنُ زَوَالُ الْحَقِّ عَنْهَا أَصْلًا فَحَدُّ الْأَلُوْهِيَّةِ لَهُ بِالْحَقِيقَةِ لَا بِالْمَجَازِ كَمَا هُوَ حَدُّ الْإِنْسَانِ إِذَا كَانَ حَيًّا.

تعریف حدی شامل ظاهر و باطن توست پس صورتی که بعد از مفارقت روح

مدبرش از آن باقی می‌ماند به عنوان انسان باقی نمی‌ماند (یعنی انسان نیست) و لکن درباره آن صورت باقیه گفته می‌شود صورت انسان است پس فرقی بین این صورت باقیه و صورت چوب و سنگ نیست و اسم انسانیت بر آن صورت باقیه نمی‌آید مگر به مجاز (بنا بر مشابَهت) نه به حقیقت. زوال حق از صور عالم اصلا ممکن نیست (زیرا عالم بدون حق عدم محض است پس چگونه بقایش با زوال حق از آن ممکن است).

پس حد الوهیت برای عالم به طور حقیقت است نه به مجاز چون حد انسان آن گاه که زنده است.

و كما أنَّ ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها و نفسها و المدبر لها، كذلك جعل الله صورة العالم تسبِّح بحمده و لكن لا نفقة تسبيحهم لأنَّ لا نحيط بما في العالم من الصَّور.

همچنان که ظاهر صورت انسان به لسان خود به روحش و به نفس مدبرش ثنا می کند (به لسان حرکاتش و ادراکاتش و خواصش و کمالاتش ثنا می کند روحش را، که حیاتش وابسته به اوست) همچنین حق تعالی صور عالم را گونه‌ای قرار داده که **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** (اسراء: ۴۴) چه ما احاطه به صور عالم نداریم.

احاطه‌ای که ما را به السنه آنها در مراتب حسی و مثالی و روحی‌شان بکشاند، تا زبانشان را بفهمیم اما چون کشف از این صور و احاطه به حقایقشان دست داد، زبانشان دانسته و تسبیحشان فهمیده می‌شود.

قیصری فرماید:

به تسبیح آنها واقف نمی‌شود مگر کسی که باطنش به نور ایمان نورانی شد اولاً، و به مقام ایقان رسید ثانیاً، و به مرتبه عیان رسید ثالثاً. سپس به یافتن، نفس و روحش را در عین هر مرتبه و حقیقت هر موجودی حالا ساری یافت، نه علما و شهوداً فقط، چون سریان حق در آنها. پس به آن نور تسبیح موجودات را ادراک می‌کند و می‌شنود. عبد الله بن مسعود می‌گوید: ما تسبیح طعام را در حالی که خورده می‌شد می‌شنیدیم. و حدیث دارد که مؤذن به مقدار امتداد صوتش که به هر رطب و یابس می‌رسد برایش شهادت می‌دهند. امام علی علیه السلام فرمود: «ما با رسول الله در مکه بودیم و در

---

## ۱۲۰

بعضی نواحی مکه خارج شدیم، هیچ حجر و شجری به ما روی نیاورد مگر اینکه می‌گفت: «السلام علیک یا رسول الله». شیخ رضوان الله علیه در باب دوازدهم فتوحات مکیه گوید: «آن چه را جماد و نبات نامیدی در نزد ما برای آنها ارواح است که از ادراک غیر اهل کشف، باطن (پوشیده) است و احساس آن نمی‌کند چنانکه حیوان را احساس می‌کند. پس کل در نزد اهل کشف حیوان ناطقند. بلکه حی ناطقند. جز اینکه این مزاج خاص انسان نامیده شد و «نحن زدنا مع الایمان بالأخبار الکشف» چه دیدیم احجار را به رؤیت عین که ذکر الهی می‌کنند به لسان نطقی که گوش ما می‌شنید و با ما مخاطبه می‌کردند چون مخاطبه عارفین بجلال الله و این را هر انسانی ادراک نمی‌کند». و در جای دیگر فتوحات فرمود: «مراد از این تسبیح، تسبیح به لسان حال نیست چنانکه اهل نظری که اهل کشف نیستند می‌گویند.» ۱»

فالكلّ السنه الحق ناطقه بالثناء على الحقّ. و لذلك قال: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَي إِلَيْهِ يَرْجِعُ عَوَاقِبُ الثَّناء، فهو المثنى و المثنى عليه: پس همه السنه حقند و به ثنای حق ناطقند. از این رو فرمود الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ یعنی عواقب ثنا به او بازگشت می کند پس او مثنی و مثنی علیه است.

الثناء منه و اليه چه اوست که در این السنه بر خويشتن ثنا می کند.

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا

و إن قلت بالتشبيه كنت محددًا

و إن قلت بالأمرين كنت مسددا

و كنت اماما في المعارف سيّدا

فمن قال بالاشفاع كان مشركا

و من قال بالإفراد كان موحدًا

فإياك و التشبيه إن كنت ثانيا

و إياك و التنزيه إن كنت مفردًا

فما أنت هو: بل أنت هو و تراه في

عين الأمور مسرّحا و مقيدًا

قال تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَنَزَهُ، وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فَشَبَّهُهُ. قال تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَشَبَّهُهُ وَ ثَنَّى، وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فَنَزَهُ وَ اِفْرَدَ.

حق تعالی فرمود: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ که تنزیه فرمود (اگر «ک» را زاید بگیریم) و فرمود: وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ تشبیه فرمود که سمع و بصر برایش آورد و فرمود:



لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، و تنزیه کرد (اگر «ک» زاید نباشد و در این صورت اثبات مثل می‌شود). و فرمود: وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ که تنزیه فرمود (یعنی تنزیه از نقصانی که عدم سمع و بصر باشد) و افراد فرمود که به صورت حصر نقل شد.

سپس جناب شیخ مقایسه می‌کند بین دعوت خاتم (ص) و دعوت نوح علیه السلام و کلمات هر یک را نقل می‌کند و اثبات مدعایش که رسول الله جامع بین دعوتین بود و از این رو فرمود «أوتیت جوامع الکلم» و پس از یک سلسله نقل کلمات طرفین و مقایسه بین آنها فصّ را خاتمه می‌دهد و سرانجام می‌گوید: هر که می‌خواهد بیشتر به اسرار نوح اطلاع پیدا کند بر او باد ترقی در فلک یوح (شمس) کند و به کتاب «تنزلات موصلیه» رجوع کند و چون رسول خاتم است از همه سفرا اکمل است و میان سفرای الهیه تفاوت مراتب وجود دارد. به نص قرآن تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (بقره: ۲۵۳) و با کریمه لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ (بقره: ۲۸۵)، منافات ندارد و آن که اکمل است ناچار در او خصیصه یا خصایصی است که در دیگری نیست و بیان خصیصه پیغمبری تنقیص و توهین به مقام پیغمبر دیگر نیست با این همه نقل کلام شیخ و بیان آن را

این زمان بگذار تا وقت دگر

(۴. فصّ حکمه قدوسیّه فی کلمه ادریسیّه) عارف جامی در شرح گوید:

ادریس را به ردیف نوح آورد به جهت مناسبت مخصوصی که آن دو داشتند یعنی هر دو اشتراک در تنزیه داشتند و ادریس اگر چه در زمان پیش از نوح بود آوردنش بعد از نوح برای این است که صفت قدوسیت در معنا و مرتبت بعد از سبوحیت است. زیرا سبوح یعنی مبرا و منزّه از نقص و قدوس یعنی طاهر و مقدس از آن چه توهم امکان راه یافتن نقص در او می‌رود و اینکه صفت (قدوسیت) را به ادریس اختصاص داد از جهت کثرت ریاضت شاقه و انسلاخش از کدورات طبیعی و تقدسش از صفات حیوانیه بوده است که روحانیتش بر حیوانیتش غلبه کرده است. «۱»

قیصری فرماید:

إدريس بسیار از بدن منسلخ می شد، صاحب معراج گردید و با ارواح و ملائکه مجرده آمیزش داشت. بعضی گفتند مدت شانزده سال خواب نکرد و چیزی نخورد تا عقل مجرد شد. «۲»

چون در کلام الهی راجع به مرتبه حضرت إدريس عليه السلام آمده است «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» شیخ راجع به علو مکانش ابتدا کرده است.

### [العلو نسبتان]

العلو نسبتان، علو مکان و علو مکانه. فعلو المكان وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا.

علو دو نسبت است، یکی علو مکان و یکی علو مکانت. علو مکان مصداقش

---

### ۱۲۴

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا است.

یعنی علو بر دو قسم است و نتیجه تقدیس علو از کل شیء است و به همین جهت از تسبیح متمیز است و به ازای این دو قسم سفل نیز به دو قسم منقسم می شود. سفل مکانی «۱» که مرکز است و سفل مکانت که مرتبه مشرکین است که اسفل سافلین است.

و أعلى الامكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك و هو فلک الشمس و فيه مقام روحانية إدريس عليه السلام.

بلندترین مکانها مکانی است که آسیای عالم افلاک بر آن دور می زند و آن فلک شمس است و مقام روحانیت إدريس در این فلک است.

قیصری فرماید:

فلک شمس چون قلب افلاک است أعلى الأمكنة می باشد نه به اعتبار اینکه او مرکزی است که دوران افلاک بر اوست بلکه مثل این است که می گویی، قلب مدار بدن است. «۲»

و تحته سبعة أفلاك و فوکه سبعة أفلاك و هو الخامس عشر. فالذی فوکه فلک الأحمر و فلک المشترى و فلک کیوان و فلک المنازل و الفلک الأطلس و فلک البروج و فلک الكرسي و فلک العرش.

و الذی دونه فلک الزهرة و فلک الکاتب، و فلک القمر، و أکره الأثیر، و أکره الهوی و أکره الماء و أکره التراب، فمن حیث هو قطب الأفلاك هو رفیع المكان.

و تحت فلک شمس هفت فلک است و فوقش هفت فلک است و او خود پانزدهمین است آنهایی که فوق او هستند فلک مریخ، مشتری، زحل، فلک ثوابت، فلک اطلس و فلک کرسی و فلک عرش‌اند. «۳»

---

### ۱۲۵

و آنهایی که پایین فلک شمسند فلک زهره، فلک کاتب (که عطارد است) فلک قمر و کره اثیر و کره هوا و کره آب و کره خاک است و فلک شمس چون قطب افلاک است رفیع‌ال‌مکان است (چون قلب افلاک است) پس إدريس رفیع‌ال‌مکان است.

و أما علو المکانة فهو لنا أعنى المحمدين. قال الله تعالى وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ. وَ اللَّهُ مَعَكُمْ فِي هَذَا الْعَلْوِ، وَ هُوَ يَتَعَالَى عَنِ الْمَكَانِ لَا عَنِ الْمَكَانَةِ وَ لَمَّا خَافَتْ نَفُوسُ الْعَمَّالِ مَنَّا اتَّبَعَ الْمَعِيَةَ بِقَوْلِهِ وَ لَنْ يَتَّيْرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ فَالْعَمَلُ يَطْلُبُ الْمَكَانَ وَ الْعِلْمُ يَطْلُبُ الْمَكَانَةَ، فَجَمَعَ لَنَا بَيْنَ الرَّفْعَتَيْنِ عِلْوَ الْمَكَانِ بِالْعَمَلِ وَ عِلْوَ الْمَكَانَةِ بِالْعِلْمِ.

اما علو مکانت برای ماست یعنی برای محمدیین خدای متعال فرمود: وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ که خطاب به این امت می‌کند. چنانکه باز فرمود: كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ چنانکه باز فرمود: وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ.

و خدا در این علو با شما شریک است، چه او متعالی از مکان است نه از مکانت و چون نفوس عمال که زهاد و عباده می‌ترسند (و می‌پندارند که این علو بر ایشان نیست) در پی بیان معیت فرمود: وَ لَنْ يَتَّيْرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ (محمد: ۳۵) پس عمل طالب مکان است و علم طالب مکانت. بنا بر این ما هر دو رفعت جمع شد چه مکانی به عمل و چه مکانتی به علم.

قیصری فرماید:

علو مکانت برای علم و علو مکان برای عمل از این روست که مکانت برای روح است و مکان برای جسم، و علم روح عمل است و عمل جسد اوست پس هر یک از آن دو به حسب مناسبت بدان چه که همانند اوست و مثال اوست اقتضا دارند پس علو مکانت برای عالم است و علو مکان برای عامل

---

### ۱۲۶

است و آن که جمع بین هر دو کرده برای او هر دو علو است. «۱»

ثم قال تنزيها للاشتراك بالمعنى سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى عن هذا الاشتراك المعنوي و من أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات، أعنى الإنسان الكامل، و ما نسب إليه العلوّ إلّا بالتبعية إمّا إلى المكان و إمّا إلى المكانة و هى المنزلة. فما كان علوه لذاته.

فهو العلىّ بعلو المكان و بعلو المكان و المكانة. فالعلوّ لهما.

سپس حق تعالی از جهت تنزیه اشتراک معیت فرمود: سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (اعلی: ۱) که اعلاى از این اشتراک معنوی است و از اعجب امور اینکه انسان یعنی انسان کامل خود اعلى الموجودات است با این وجود علو به او نسبت داده نشده مگر به تبعیت یا به اعتبار مکان و یا به اعتبار مکانت. پس آن کسی که علوش لذاته است او علیّ است. هم به علو مکان هم به علو مکانت پس علو برای آن دو است.

عبارت را می توان این طور هم معنی کرد که برای انسان علو ذاتی نیست بلکه علو بالأصالة برای مکان و مکانت است و به تبعیت برای انسان کامل و بنا بر وجه اول سخن در ذات باری است و در صورت دوم راجع به انسان کامل.

اینکه حق دارای علو مکان و مکانت است به اعتبار ظهور حق است به صفات کونیه مثل اینکه به موسای کلیم فرمود: «مرضت فلم تعدنی» یا در قرآن فرمود: من ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا (بقره: ۲۴۵). پس بنا بر این و چه علو برای مکان و مکانت است و به تبعیت مکان و مکانت برای حق چنانچه خویشتن را وکیل عباد قرار داد و فرمود: أَلَّا تَتَّخِذُوا مِن دُونِي وَكَيْلًا (إسراء: ۲) و فرمود رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا (مزل: ۹) حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ (آل عمران: ۱۷۳) با اینکه خودش مالک ملک است. این از آن روست که حق تعالی به اسم علی در آنها تجلی کرد و به تبعیت آنها در بعض مراتب تنزلات برای نفس خویش آورده است و هر که دانست که در وجود جز او نیست دانست که علیّ بالذات و به تبعیت ایضا جز او نیست و می داند که هر چه علیّ بالتبعیّت است علیّ به علو ذاتی نیز هست (چنانکه در بعد گفته می شود). «۲»

---

## ۱۲۷

فعلو المكان ك الرّحمن على العرش استوى و هو أعلى الأماكن.

علو مکان مانند الرّحمن على العرش استوى است که عرش اعلى الأماكن است.

جناب شیخ فرمود:

هر مرتبه وجودی که محیط به ما دوش باشد عرش آنهاست.

وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (هود: ۷) من الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ (انبیاء: ۳۰) ماء حقیقه الحقائق است، همان طور که این آب در تلاطم و سیلان است آن آب و ماء هم در تلاطم است که حیاتی برساند. این آب مظهر آن ماء و این عرشها هم مظهر آن عرش است که إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ (حجر: ۲۱) این آیه از غرر «۱» آیات این سوره است. رحمان بزرگترین اسماء الله است و عرش اعظم بزرگترین عرشهاست لذا الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى. حضرت رسول فرمود: «ما من مخلوق الا و صورته تحت العرش».

و علو المکانه كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ، أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ وَ لَمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا فَجَعَلْنَا نَعْتًا لِلْمَكَانِ، وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً فَهَذَا عُلُوُّ الْمَكَانَةِ. وَ قَالَ فِي الْمَلَائِكَةِ أَسْتَكْبَرْتُمْ أَمْ كُنْتُمْ مِنَ الْعَالِينَ فَجَعَلَ الْعُلُوَّ لِلْمَلَائِكَةِ. فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو فلما لم يعم، مع اشتراكهم في حد الملائكة، عرفنا إن هذا علو المکانه عند الله. و كذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علوًا ذاتيًا لكان لكل إنسان. فلما لم يعم عرفنا إن ذلك العلو للمکانه.

و علو مکانت مانند: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص: ۸۸) وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ (هود: ۱۲۳) و أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ (نمل: ۶۰) و چون فرمود: وَ رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا (مریم: ۵۷) که علی را نعت مکان قرار داد و فرمود: إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: ۳۰) که این علو مکانت است و اینکه درباره ملائکه - حین خطاب به ابلیس - فرمود: أَسْتَكْبَرْتُمْ أَمْ كُنْتُمْ مِنَ الْعَالِينَ (ص: ۷۵) که علو را برای ملائکه قرار داد که اگر از جهت ملائکه بودنشان باشد باید همه این علو را داشته باشند و چون تعمیم نداد، با اینکه در حد ملائکه اشتراک دارند دانستیم که این علو مکانت

---

## ۱۲۸

عند الله است و همچنین خلفای الهی از بنی آدم اگر علوشان به خلافتی که بر ایشان حاصل است علو ذاتی بود (یعنی برای طبیعت انسان علو ذاتی بود) باید هر فرد انسانی این چنین باشد و چون عام نیست و شامل نیست دانستیم که این علو مکانت است.

لطافت در عبارت اینکه علو مکان را برای ادریس به فلک شمس اختصاص داده است و علو مکانت را که خلافت است برای انسان در زمین، غرض اینکه علو مکانی برای ادریس در فلک شمس از آن جهت که شمس جسم است و مکان است، نیست.

ناچار رتبه مکانت هم به آن داده شد که إدريس را انتساب به آن مقام داده است و نیز در میان ملائکه همه عالین نیستند چه عالین رتبه مکانتی است برای یک دسته از آنها و همچنین خلیفه بودن به عنوان انسان بودن نیست بلکه برای افرادی که رتبه مکانتی دارند یعنی انسان کاملند.

عالین ملائکه مهیمینند که اصلاً نمی‌دانند آدمی آفریده شد یا نه چه آنها به ذات خویش آگاهی ندارند تا چه رسد به دیگران. بلکه غرق در جمال الله هستند و جز ذات خدا را سجده نمی‌کنند و این حرف با آیه فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ منافات ندارد. چنانکه در فصّ آدمی گذشت و گفته شد که از «فی الأرض» باید استفاده شود که این ملائکه مأمور به سجده چه صنف از ملائکه بودند زیرا مخاطب باید عاقل و شاعر و مکلف باشد یعنی که توجه داشته باشند و آنها که غرق در ذات باری تعالی هستند توجهی ندارند تا مخاطب این خطاب باشند.

#### [و من أسمائه الحسنی العلیّ]

و من أسمائه الحسنی العلیّ، علی من و ما ثمّ إلا هو؟ فهو العلیّ لذاته. أو عن ما ذا و ما هو إلا هو؟ فعلوه لنفسه و هو من حیث الوجود عین الموجودات. فالمسمیّ محدثات هی العلیّة لذاتها و لیست إلا هو.

فهو العلیّ لا علوّ إضافة، لأنّ الأعیان التي لها العدم الثابتة فیها ما سمّت رائحة من الموجود فهی علی حالها مع تعداد الصّور فی الموجودات. و العین واحدة من المجموع فی المجموع. فوجود الكثيرة فی الأسماء و هی النسب، و هی امور عدمیّة.

و لیست إلا العین الذی هو الذات. فهو العلیّ لنفسه لا بالاضافة فما فی العالم من هذه الحیثیة علوّ إضافة، لكن الوجوه الوجودیة متفاضلة - فعلوّ الإضافة موجود فی العین الواحدة من حیث الوجوه الكثيرة، لذلك نقول فیها هو لا هو أنت لا أنت.

یکی از اسماء حسناى خداوند، علیّ است، علیّ بر چیست؟ با اینکه جز او چیزی

نیست پس او لذاته علیّ است، نه به نسبت به غیرش و از چه کسی علو را استفاده کرده (که علیّ لذاته نباشد) با اینکه «ما هو الا هو» پس علوش لنفسه است و او از حیث وجود عین موجودات است و موجودات که مسمای به محدثند، آنان هم علیّ لذاته‌اند چون جز او نیست. (حقیقت در همه موجودات یکی است و از همه متمیز است).

پس اوست علی نه علو اضافه، زیرا اعیان که عدم در آنها ثابت است بویی از وجود نبردند «الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود»، پس او با وجود تعدد صور موجودات به حال خود باقی است و عین همه یکی است که در همه است و کثرات (که محدثات و اعیانند) که نسب از آنها اعتبار می‌شود. جز امور عدمی نیستند، و نیست مگر عینی که ذات است پس او بنفسه علی است نه به اضافه پس در عالم از این حیثیت (که یک عین واحد یعنی ذات حق است و نسب امور عدمیه‌اند) علو اضافی نیست (فقط یک ذات است که علی لذاته و بنفسه است).

لکن وجوه وجودیه متفاضلند. پس علو اضافه در عین واحد از جهت وجوه کثیره موجودات است (کثرت مظاهر و مجالی که مرایای ذات حقند و به مثل دو را دور به تعبیر علی بزغش یک سیب و دو آینه) از این رو در هر مظهري می‌گوییم که او عین حق است و می‌گوییم غیر حق است. «۱»

قال الخراز رحمه الله تعالى، و هو وجه من وجوه الحق و لسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه لهما: ف هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن فهو عین ما ظهر، و هو عین ما بطن فی حال ظهوره. و ما ثم من يراه غيره، و ما ثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفس باطن عنه. و هو المسمی أبا سعيد الخراز و غیر ذلك من أسماء المحدثات.

فيقول الباطن «لا» إذا قال الظاهر أنا، و يقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا. و هذا في كل ضد، و المتكلم واحد و هو عین السامع.

يقول النبي - ص - «و ما حدثت به أنفسها» فهي المحدثة السامعة حديثها، العالمة بما حدثت به أنفسها و العین واحدة و اختلفت الأحكام و لا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه و هو صورة الحق.

---

### ۱۳۰

ابو سعید خراز رحمه الله که وجهی از وجوه حق و لسانی از السنه حق است از خویشتن خبر می‌دهد که «ان الله لا يعرف إلا بجمعه بين الاضداد» که او اول است و آخر و ظاهر است و باطن و عین «ما ظهر» است در حال بطونش و عین ما بطن است در حال ظهورش و نیست کسی غیر او که او را ببیند جز خودش و نیست کسی جز او که از او باطن باشد پس او بنفسه ظاهر و باطن است و او مسمی است به ابو سعید خراز و همچنین دیگر اسماء محدثات (کل مخلوقات اعم از امر و خلق).

پس ظاهر گفت «انا»، باطن می‌گوید «لا» و باطن گفت «انا» ظاهر می‌گوید «لا» و این حرف در هر ضد است.

وقتی که ظاهر بخواهد انانیتش را اظهار کند و تحقیقش را اثبات کند باطن نفی اش می کند و بالعکس.

و حال اینکه متکلم در این دو اسم (به حکم احدیت عین که حق است) یکی است و متکلم عین سامع است (یعنی سامع نیز عین حق است).

چنانچه رسول الله (ص) فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسُهَا مَا لَمْ تَتَكَلَّمْ». پس این انفس هم محدثند و هم سامع حدیثشان و عالمند به آن چه که نفس حدیث کرده است و عین واحد است اگر چه احکام مختلفند و راهی به انکار این حرف نیست چه هر انسانی این حقیقت را از خویشتن می یابد و این انسان صورت حق است (یعنی حق تعالی هم متکلم است و هم سامع).

فاختلطت الأمور و ظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومه. فأوجد الواحد العدد و فصل العدد الواحد، و ما ظهر حكم العدد إلا المعدود و المعدود منه عدم و منه وجود فقد يعدم الشيء، من حيث الحسن و هو موجود من حيث العقل. فلا بد من عدد و معدود و لا بد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه.

پس امور در هم آمیخت و اعداد به سبب واحد در مراتب معلومه آشکار شد.

یعنی اختلاط به تجلیات مختلفه سبب وجود کثرت گردید چنانکه ظهور اعداد در مراتب معلومه (آحاد و عشرات و مئات و الوف) به ظهور واحد است در آن مراتب.

پس واحد به تکررش عدد را ایجاد کرد و عدد مراتب واحد را تفصیل داد.

یعنی واحد در آنها تجلی کرد و آنها متجلی به واحدند. پس جز واحد مکرر چیزی نیست.

---

### ۱۳۱

و حکم عدد (چون کم منفصل «۱» و عرض غیر قائم بنفسه است ناچار باید در معدودی واقع شود چه معدود موجود در حس باشد، یا معدوم در حس باشد و موجود در عقل و ظهور عدد به معدود مثال است برای ظهور اعیان ثابته فی العلم به موجودات و این موجودات بعضی ها حسی اند و بعضی ها غیبی.

چنانکه معدود بعضی در حسند و بعضی در عقل. «۲»

یعنی چون حکم عدد باید به معدود ظاهر شود و مراتب واحد فقط به عدد آشکار می شود پس باید عددی باشد و معدودی و چون عدد به تکرار واحد پیدا می شود ناچار باید واحدی باشد که منشی یعنی موجد عدد باشد تا واحد به سبب ظهور عدد آشکار شود. «۳»



فان كان كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلا والعشرة الى اذنى والى اكثر الى غير نهاية، ما هي مجموع، و لا ينفك عنها اسم جمع الآحاد. فإن الاثنين حقيقة واحدة و الثلاثة حقيقة واحدة، بالغ ما بلغت هذه المراتب، و ان كانت واحدة. فما عين واحدة منهن عين ما بقى. فالجمع يأخذها فيقول بها منها، و يحكم بها عليها.

پس هر مرتبه از عدد حقیقت واحد است مثلا تسعه و عشره تا به کمتر و بیشتر الى غير النهايه. این مراتب عدد فقط مجموع آحاد نیست (بلکه به هر مرتبه امر دیگری نیز ضمیمه شده که آن مرتبه را از مرتبه غیرش تمیز می دهد). اگر چه اسم جمع آحاد (که به منزله جنس «۴» است و بر همه آن مراتب اطلاق می شود) از هر یک از آنها منفک نمی شود.

پس همه مراتب در اینکه مجموع آحادند یکی اند، در عین حال این مرتبه عین آن مرتبه نیست، پس جمع آحاد (که چون جنس است برای آن مراتب) همه آنها را شامل و بر همه آنها صادق است. (چون صدق جنس بر انواعش) و این جامع بین مراتب حکم می کند بر آنها.

یعنی به احکامی که «۵» به آنها عطا کرده است. چون حکم کردن حق بر اعیان و احوالی

### ۱۳۲

که به آنها عطا کرده است. تمام این احکام نیست مگر تجلیات وحدت در هر عدد. به این تنظیر هر مخلوقی که ظهور حقیقه الحقائق است در آن تعیین خاص دارای احوال و خواصی است که آن احوال و خواص همان تجلی حقیقه الحقائق است. پس فرق بین خالق و مخلوق به اطلاق و تقیید است و از این رو کانه ما سوی الله فقر نوری که همان امکان و اضافه اشراقیه است به مبدأ خود دارند. امیر علیه السلام فرمود: «یا من دلّ علی ذاته بذاته و تنزه عن مجانسه مخلوقاته».

قد ظهر فی هذا القول عشرون مرتبه، فقد دخلها التركيب.

در این گفتار بیست مرتبه پیدا شده و ترکیب در آنها راه یافت.

یعنی از اینکه هر مرتبه حقیقتی است و از ترکیب مراتب بیست گانه اعداد غیر - متناهی ظاهر می شود (از واحد تا تسعه، نه مرتبه، از ده تا نود، نه مرتبه، این هیجده مرتبه، صد و هزار، دو مرتبه این بیست مرتبه و از ترتیب این بیست مرتبه اعداد غیر متناهی پیدا می شود.

فما تنفک تثبت عین ما هو منفی عندک لذاته، و من عرف ما قررناه فی الأعداد، و أنّ نفيها عين إثباتها، علم أنّ الحق المنزه هو الخلق المشبه، و ان كان قد تميّز الخلق من الخالق.

پس همیشه اثبات می‌کنی در هر مرتبه‌ای از مراتب عین آن چیزی را که در مرتبه دیگر نفی می‌کنی (یعنی واحد که به اتفاق جمهور اهل حساب عدد نیست عین عدد است زیرا به تکرارش اعداد پیدا می‌شود) و هر کس شناخت آن چه را که ما در اعداد تقریر کردیم و اینکه نفی عددیت از واحد عین اثباتش است می‌داند که حق منزّه، هم او خلق مشبّه است اگر چه خلق از خالق تمیّز دارد.

از آن چه که درباره واحد و عدد دانسته شد به کنه گفتار سید الساجدین و زین العابدین امام علی بن الحسین علیهما السلام در دعای بیست و هشتم صحیفه سجادیه که فرمود: «لک یا الهی وحدانیة العدد» پی می‌بریم.

فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق. کلّ ذلك من عین واحدة، لا، بل هو العین الواحدة و هو العیون الكثيرة.

---

### ۱۳۳

پس امر خالق مخلوق است و امر مخلوق خالق است. جمیع وجود خلقی صادر از ذات واحده الهیه است. نه بلکه وجود خلقی عین آن عین واحد ظاهر در مراتب متعدده است و آن عین واحده که وجود مطلق است، همان عیون کثیره است به اعتبار مظاهر متکثره.

«سبحان من أظهر ناسوته

سرّ سنا لاهوته الثّاقب»

«ثم بدا فی خلقه ظاهرا

فی صورت الأكل و الشّارب»

منزه خدایی که ناسوت او آشکار کرده است سرّ روشن و بلند عالم لاهوتش را سپس در خلق خود به صورت آکل و شارب آشکارا ظاهر شد. «۱»

فأنظر ما ذا ترى پس بنگر چه می‌بینی.

یعنی ای سالک طریق حق بنگر از وحدت و کثرت در جمع و فرادا چه می‌بینی اگر فقط وحدت می‌بینی، تو با حقی فقط، زیرا ارتفاع اثبندیّت شده است، و اگر تنها کثرت می‌بینی، تو با خلقی فقط، و اگر وحدت را

در کثرت محتجب و کثرت را در وحدت مستهلک می‌بینی جمع بین کمالین کردی و به مقام حسنین  
فایق آمدی. «۲»

جناب حکیم ملّا علی نوری فرماید:

من گویم و هر که هست در فن ماهر

مقهور بود کثرت و وحدت قاهر

در مجمع وحدت است کثرت مضمّر

در مظهر کثرت است وحدت ظاهر

قالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ و الولد عين أبيه فما رأى يذبح سوى نفسه. و فداه بِذَبْحِ عَظِيمٍ فظهر بصورة  
كَبَشٍ من ظهر بصورة إنسان فظهر بصورة ولد. لا، بل بحكم ولد من هو عين الوالد. وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا: فما  
نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة و الولد و الأمر واحد في العدد.

اکنون شیخ به داستان ابراهیم خلیل و رؤیای او درباره ذبح فرزندش و گفتار فرزند که یا أَبَتِ افْعَلْ ما  
تُؤْمَرُ و فدا شدن کبش (قوچ) برایش و خلق آدم و خلقت جفتش از وی و فرزندان آدم و حوا اشاره‌ای  
می‌فرماید و چون ظهور حقیقه الحقائق را در

---

#### ۱۳۴

مظاهر اسمائی - که مانند ظهور واحد در اعداد است - دانستی، حال نحوه پیاده شدن این بحث در هر  
یک از آنان و غیرشان معلوم است و یک جمله که بسیار بلند است و به چشم می‌خورد این است که «الولد  
عين أبيه» و در کلام دیگران است که «الولد سرّ أبيه» که مراد اتحاد حقیقت و فیضان وجود ولد است از  
جميع اجزای وجود والد، ولد برخی از والد است. اگر چه از حیث تعین و تشخیص غیر پدر است و چون  
نشئه ملک، و ناسوت عالم متولد از مقام لاهوت است بلکه هر معلولی زاییده‌ای از علتش می‌باشد چنانکه  
حضرت عیسی علیه السلام فرمود: «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى أَبِي وَ أَبِيكُمْ السَّمَاوِيَّ».

شیخ شبستری گوید:

عناصر مر تو را چون امّ سفلی ست

تو فرزند و پدر آبای علوی ست

از آن گفته است عیسی گاه اسری

که آهنگ پدر دارم به بالا

تو هم جان پدر سوی پدر شو

به در رفتند همراهان به در شو

اگر خواهی که گردی مرغ پرواز

جهان جیفه پیش کرکس انداز

به دونان ده مر این دنیای غدار

که جز سگ را نشاید داد مردار»۱»

درست دقت شود که عیسی روح الله است و درباره تو هم نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي آمده است و چون این مناسبت با عیسی روح الله ثابت است، او به سوی پدر روانه شد تو هم جان پدر سوی پدر شو. و چون ولد عین و سرّ والد است پس عالم ملک نیز ملک است و جهان طبیعت نیز صورت عقل. دقت بسیار باید کرد تا به مغزای آن رسید و جهان جیفه را ترک باید گفت تا به سوی علّیین راه یافت و بسیار دقت شود در يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ وَ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ که چگونه در آن جا حب حق مخلوقش را مقدم بر حب مخلوق است خالقش را، که حب او را مقدم آورد اما در اینجا نسیان مردم را مقدم آورد که نَسُوا اللَّهَ پس از آن فرمود «فَنَسِيَهُمْ» تا تو چه خوانی و از تلفیق این دو آیه چه دانی، سخن بسیار دارد به همین اشارت اکتفا کردیم.

فمن الطبيعة و من الظاهر منها و ما رأيناها نقصت بما ظهر منها و لا زادت بعدم ما ظهر.

حال که امر فی نفسه واحد غیر متعدد است، پس طبیعت کیست و ظاهر از آن کیست،

---

### ۱۳۵

ما ندیدیم طبیعت به آن چه از او ظاهر شد، ناقص شده باشد و به آن چه که ظاهر نشد زیاد آمده باشد.

مراد از طبیعت، حقیقت جمیع ما سوی الله است.

قیصری در شرح می فرماید:

«ملکوت جسم است که آن قوه ساریه در جمیع اجسام است.»<sup>۱</sup>»

ولی وجه اول که دیگران تنصیب فرمودند. انسب با مقام و سازگارتر است که طبیعت در اینجا همان وجود حق متعین در تعین کلی است که در جمیع قوایل، که همان اعیان موجودات است سریان دارد و اینکه شیخ فرمود طبیعت کیست و فرمود طبیعت چیست؟ سرّ آن همین است که گفتیم زیرا این طبیعت، عقل و عاقل و معقول است خلاصه اینکه طبیعت در اصطلاح فلسفی نیست.

دیگر اینکه نسبت جزء با کل غیر از نسبت جزئی با کلی است. در اولی اگر جزء از کل گرفته شود، کل ناقص می‌شود و در صورت نگرفتن جزء از وی زیادتر بودن صورت می‌گیرد. به خلاف جزئی و کلی که تحقق عین حقیقت آن است بتمامها در کل فرد فرد افرادش که مصادیق وی هستند چون انسان و افرادش و کل و جزء چون سنگی که آن را به اجزایی تقسیم کنیم و از آن رو که نسبت طبیعت به معنای عرفانی با مظاهرش مانند نسبت کلی است به جزئیاتش نه کل به اجزایش لذا شیخ فرمود از پیدایش یک فرد طبیعت چیزی از طبیعت کاسته نشد چنانکه به ظهور زید از طبیعت انسان کاسته نمی‌گردد و یا به عدم ظهور فردی طبیعت انسان زیاد نمی‌گردد.

و ما الذی ظهر غیرها: و ما هی عین ما ظهر لاختلاف الصور بالحکم علیها: فهذا بارد یابس و هذا حار یابس: فجمع بالیابس و أبان بغیر ذلک. و الجامع الطبیعیة، لا، بل عین الطبیعیة.

پس چه چیزی از طبیعت جز طبیعت ظاهر شد (که غیر طبیعت باشد) و حال آن که طبیعت عین آنی که ظاهر شده، نیست. زیرا صور در احکام مختلفند. چه این بارد یابس است و آن حار یابس است. یابس جامع هر دو و در برودت و حرارت با هم متمیزند و جامع در جمیع صور، طبیعت است، نه بلکه عین خارجی هر موجودی عین همان

### [فعال الطبیعة صور فی مرآة واحدة]

فعال الطبیعة صور فی مرآة واحدة لا، بل صورة واحدة فی مرایا مختلفة. فما ثمّ آلا حیرة لتفرق النظر و من عرف ما قلناه لم یحر و إن کان فی مزید علم فلیس إلاً من حکم حیرة لتفرق النظر و من عرف ما قلناه لم یحر و إن فی مزید علم فلیس إلاً من حکم المحل، و المحل عین العین الثابتة: فبها یتنوع الحقّ فی المجلی فتتنوع الأحکام علیه، فیقبل کلّ حکم، و لا یحکم علیه إلا عین ما تجلّی فيه و ما ثمّ إلاً هذا: پس عالم طبیعت صورتهای مختلفه است که در مرآت ذات الهی حاصلند. (بدون حصول تعدد و تكثر در ذات

باری) نه بلکه صورت واحده است (که ذات حق است) در مرایای مختلفه متعدد. (اولی مقام موحد است و دومی مقام محقق).

فما الوجه ألا واحد غیر انه

إذا أنت أعددت المرایا تعددا

در آن جا جز حیرت نیست زیرا که تفرق نظر است.

یعنی نظر عقل در وجوه متعدده متضاده و متناقضه و غیرها که از آنها تعبیر به تفرق نظر شد عقل را به حیرت می اندازد چه نمی داند و نشناخته است که حقیقت واحده در صور مختلفه یا حقایق کثیره ظاهر شد از این روی به حیرت می افتد.

ولی کسی که فهمید آن چه را که تقریر کردیم (که حقیقت واحده است که در صور مراتب متکثره و مظاهر مختلفه ظاهر شده است) در حیرت نمی افتد و اگر این شخص عارف در راه مزید علم به وجوه الهیه است، (که از این روی در حیرت می افتد) این تحیر از حکم محل است که محل همان عین ثابت است (پس عین ثابتش حائر است).

رسول الله فرمود «ربّ زدنی علما و ربّ زدنی فیک تحیرا».

پس به سبب اعیان ثابته ای که برای موجودات است یا در آنها حق در مجالی و ظهوراتش متنوع شده است چون ظهورات وجه واحد در مرایای متعدده و از این روی احکام عین ثابته متنوع می شد به حسب استعدادات هر عینی (خلاصه هر عین ثابت حکم خاص به خود دارد) و حق در هر یک از آنها حکم او را می پذیرد. چون ظهور وجه در مرآت مستدیره به صورت مستدیر و در مرآت مستطیله به صورت مستطیل و حال آن که واقع آن است که گفتیم و جز آن نیست.» «۱»

«فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا

و لیس خلقا بذاک الوجه فادّکروا»

«من یدر ما قلت لم تخذل بصیرته

و لیس یدربه إلا من له البصر»

«جَمَعَ و فَرَّقَ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ

و هِيَ الْكَثِيرَةُ لَا تَبْقَى وَ لَا تَذُرُ»

قیصری در شرح شعر دوم گوید:

بصیرت عبارت است از دو چشم قلب که بدانها مشاهده غیبیه دارد، خواه معنوی خواه مثالی. رسول الله فرمود: «ما من عبد الا و لقلبه عینان هما غیب ینظر بهما الغیوب، فإذا أراد الله بعبد خیرا فتح عینی قلبه لیری بهما ما خفی عن بصره.»<sup>۱</sup>

فالعلیّ لنفسه هو الذی ینظر به جمیع الأمور الوجودیة و النسب العدمیة. بحیث لا یمکن أن یفوته نعت منها، سواء كانت محمودة عرفا و عقلا و شرعا أو مذمومة عرفا و عقلا و شرعا. و لیس ذلك إلاّ لمسمی الله تعالی خاصة. و أمّا غیر مسمی الله خاصةّ مما هو مجلی له أو صورة فیهِ، فإنّ كان مجلی له فیقع التفاضل - لا بد من ذلك - بین مجلی و مجلی و إن كان صورة فیهِ فتلك الصورة عین الكمال الذاتی لأنّها عین ما ظهرت فیهِ، فالذی لمسمی الله هو الذی لتلك الصورة. و لا یقال هی هو و لا هی غیره.

پس علیّ لنفسه کسی است که دارای کمالی است که به آن کمال مستغرق است یعنی فرا گرفته است جمیع امور وجودیه (یعنی موجودات عینیّه) و نسب عدمیه را (یعنی صفاتی که عین «۲» خارجی ندارند و به این معنی بر ایشان در خارج اعیان نیست) به طوری که هیچ نعتی از آنها از وی، یعنی علیّ لنفسه، فوت نمی شود. چه امور و صفات محموده باشند عرفا و عقلا و شرعا و چه مذمومه باشند عرفا و عقلا و شرعا.

و آن کمال که مستغرق همه کمالات است نیست مگر برای مسمای الله (یعنی ذات احدیت که جامع جمیع اسماء و صفات است) اما غیر مسمای الله یا مجلای الله اند یا صورتی (یعنی صفت ذاتیه ای) که در ذات احدیت است. اگر مجلا باشد (که مظهر است و برای او آن کمال نیست) ناچار تفاضل پیش می آید و اگر صورت باشد (که همان صفت

---

### ۱۳۸

است و به این اعتبار صفت را صورت گفته است که ذات در وی مختفی است) پس آن صورت عین کمال ذاتی است زیرا صورت یعنی صفت، عین آن چیزی است که ظاهر شد پس علویّ که برای مسمای الله است همانی است که برای این صورت است. اگر چه گفته نمی شود این صورت آن مسمی بالله است و گفته نمی شود غیر اوست.

غرض این که هر موجودی متصف به اسماء و صفات الهی است، جز اینکه کمالات وجودیه او مستوعب جمیع کمالات و صفات نیست. زیرا وجود محدود و مقید است و کمال استیعابی برای مطلق است که ذات احدیت است و اینکه جمعی از قدما می‌گفتند:

«فی کل شیء کل شیء» بعضی گفتند: مرادشان از این عبارت رمز و ایماء به این نکته است. دیگر اینکه آن چه در خارج متحقق است وجوداتند که مظاهر و مجالی ذات مطلقه‌اند و چون صفات عین ذاتند اعیان خارجی برای وجود است و اگر گفته شود اعیان خارجی صفات به تبع وجود است، توسع در لفظ است و چون موجودات مقیده حیطة وجودی‌شان سعة و ضیقا متفاوت است، ناچار در داشتن کمالات اسماء و صفات متفاضلند. یعنی متفاوتند و اینکه شیخ اسماء و صفات را تعمیم داد به محمود و مذموم عرفا و عقلا و شرعا، برای این است، که هر صفت مذمومی از جهت انتساب به موجود مقید مذموم است و گر نه از آن روی که موجود متحقق است و به وجود متعلق است کمال است. مثلا زنا و نکاح در عمل یکی است، در انتساب متفاوتند. نمی‌شود از زانی سلب قدرت و دیگر صفات وجودیه منتسب به حق جلّ و علا کرد که زانی را به طور مستقل موجود کاره دانست و ما تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (انسان: ۳۰) ولی از آن رو که شرّ است منتسب به زانی است و از آن جهت که برای قوه شهویه کمال و اثر وجودی است، خیر است «الخیر بیدیک و الشرّ لیس إلیک» و همچنین در دیگر افعال و اموری که عرفا یا عقلا یا شرعا مذموم است. «۱»

### ۱۳۹

و قد أشار أبو القاسم بن قسّی فی خلعہ الی هذا بقوله. إنَّ كلَّ اسمٍ إلهی یتسمی بجمیع الأسماء الإلهیة و ینعت لها.

ابو القاسم بن قسّی در کتاب خلع النعلین اش به همین معنا اشاره کرده است که می‌گوید: «هر اسم الهی متسمی به جمیع اسماء الهیه است و به همه آنها نعت می‌شود.

و ذلك هناك أن كلَّ اسم يدل على الذات و على المعنى الذى سيق له و يطلبه فمن حيث دلالة على الذات له جمیع الأسماء، و من حيث دلالة على المعنى الذى ینفرد به، یتمیّز عن غیره كالربّ و الخالق و المصوّر إلی غیر ذلك. فالاسم المسمی من حيث الذات و الاسم غیر المسمی من حيث ما یختص به من المعنى الذى سيق له.

فإذا علمت أن العلیّ ما ذکرناه علمت أنه لیس علوّ المکان و لا علوّ المکانة، فإنَّ علوّ المکانة یختص بولاء الأمر كالسلطان و الحکّام و الوزراء و القضاء و کلّ ذی منصب سواء كانت فيه اهلیة ذلك المنصب أو لم تکن،



و العلوّ بالصفات ليس كذلك، فأنه قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم و إن كان أجهل الناس. فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبعية، ما هو عليّ بنفسه فإذا عزل زالت رفعتة و العالم ليس كذلك.

و آن عموم تسمی به جمیع اسماء و نعوت در بین اسماء الهیه این است که هر اسمی دال بر ذات و دال بر معنایی است که برای آن معنی وضع شده است و آن اسم طالب آن معنی است. پس از حیث دلالتش بر ذات برای او جمیع اسماء است و از حیث دلالتش بر معنایی که به آن معنی منفرد است، متمیز است از غیر خودش (که اسماء دیگر باشند) مثل رب، خالق، مصور، الی غیر ذلک من اسماء. پس اسم عین مسمی است از حیث ذات، و غیر مسمی است از حیث معنایی که اختصاص به او دارد و برای او وضع شده و طالب اوست.

پس چون دانستی که علیّ لذاته آن کسی است که علوّش نه به حسب مکان است و نه به حسب مکانت بلکه بذاته است می دانی که علوّ او نه علوّ مکان است و نه علوّ مکانت. چه علوّ مکانت اختصاص به ولات امر دارد، مثل سلطان، حکام، وزرا، قضات و هر صاحب منصبی چه در او اهلیت آن منصب باشد (چون سلطان عادل و وزیر عاقل و قاضی غیر جاهل) یا در او اهلیت نباشد (مانند سلطان، وزیر و قاضی ای که به عکس آن اوصاف باشند) و علوّ به صفات این چنین نیست (زیرا علیّ به علوّ مکانت هنگام زوال مکانت از او علیّ نیست چون سلطان و وزیر و قاضی معزول از مناصبشان. زیرا

---

#### ۱۴۰

علوّ در حقیقت برای مرتبه بود نه برای آنها) زیرا می شود کسی که منصب تحکّم دارد، اگر چه اجهل ناس است بر اعلم ناس تحکّم می کند. پس چنین شخص علیّ است به مکانت به حکم تبع و علیّ بنفسه نیست، چه هنگامی که معزول شد رفعتش زایل می شود ولی عالم این چنین نیست. که در هر حال علوّ ذاتی دارد و علیّ به صفات الهیه هیچ گاه آن علوّ از او زایل نمی شود وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

---

#### ۱۴۱

۵. فصّ حکمة مهیمیه فی کلمه ابراهیمیه

فصّ حکمة مهیمیه فی کلمه ابراهیمیه مهیم مشتق از هیمان است و هیمان از افراط عشق است و عشق از افراط محبت.

هیمان یعنی شوریده شدن، شیفته شدن و سرگشته شدن از عشق. «۱» محبت است که اصل و سبب ایجاد است چنانکه حق فرمود: «کنت کنزا مخفیا و أحببت ان اعرف.»

قیصری فرماید:

محبت از تجلیات وارده از حضرت جمال مطلق است و هیمنان تجلیات وارده از جلال است که بر ملائکه مهیمیه و مجذوبین از انسانها وارد می‌شود و هر یک از کمل محبوبان نیز نصیبی از هیمنان دارند یا در بدایت امورشان چون جذبه قبل از سلوک و یا در انتهای امورشان چون جذبه بعد از سلوک که بدان جذبه به مقصد آسنی «۲» می‌پیوندند و در حکم ملائکه مهیمین داخل می‌شوند. «۳»

### [وجه تسمیه خلیل]

إنما سمی الخلیل خلیلاً لتخلله و حصره جمیع ما اتصفت به الذات الإلهیة. قال الشاعر: همانا خلیل، خلیل نامیده شد از جهت تخلل «۴» و حصرش «۵» جمیع آن چه را که ذات الهیه به آن متصف بود. شاعر گوید:

۱۴۲

### قد تخللت مسلک الروح منی

### و به سمی الخلیل خلیلاً «۱»

تو چون سریان روح در بدن با من در آمیختی - و به این جهت دوست را دوست نامیدند.

كما يتخلل اللون المتلون، فيكون العرض بحيث جوهره ما هو كالمكان و المتمكن این تخلل مانند تخلل و سریان لون در متلون است که عرض مکان جوهر قرار می‌گیرد، نه چون مکان و متمکن.

تشبیه معقول که سریان ابراهیم خلیل است در مظاهر الهیه و صفات ربوبیه به محسوس که تخلل لون است در متلون، نه حلول شیئی در شیء چون مکان و مکاندار بسان آب و کوزه.

أو لتخلل الحق وجود صورة ابراهيم عليه السلام و كل حكم يصح من ذلك، یا از جهت تخلل حق تعالی، وجود صورت ابراهیم را و در کل حکمی که از این وجود صحیح است.

یعنی علت تسمیه ابراهیم نبی علیه السلام به خلیل از جهت تخلل اوست جمیع آن چه را که ذات الهیه به آن متصف است و از جهت تخلل حق وجود صورت ابراهیم را و هر حکمی را که از این وجوه صحیح است.

قیصری گوید:

علت آن که در تسمیه ابراهیم به خلیل متعرض به تخلل حق شد آن است که تخلل ابراهیم علیه السلام اثر تخلل حق است *يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ* زیرا احوال و کمالاتی که برای بنده ظاهر می‌شود همه به تجلی حق است به دو اسم اول و باطنش و به ایجاد حق، آنها را در دلها. پس تخلل از این طرف در مقابل تخلل آن طرف است و چون علت تسمیه در تخلل ابراهیم (ع) ظاهر بود او را در عبارت مقدم آورد سپس تنبیه به مبدأ تخلل کرد یعنی تخلل حق را نام برد و تخلل از جانب ابراهیم علیه السلام نتیجه قرب نوافل است و از جانب حق تعالی نتیجه قرب فرایض. «۲»

---

### ۱۴۳

فإن لكلّ حكم موطننا يظهر به لا يتعداه.

زیرا هر حکمی موطن خاصی دارد که آن حکم به آن موطن ظاهر می‌شود و از آن موطن تجاوز نمی‌کند. یعنی حق تعالی چون در صورت ابراهیم متخلل است و وجود ابراهیم احکامی را یعنی صفات و افعالی را داراست پس همان طور که حق در صورت ابراهیم متخلل است در احکامی که تابع وجود ابراهیم است و بروز و صدور آنها از آن وجود صحیح است نیز متخلل است و در هر موطنی که آن حکم یعنی صفت و فعل از وجود ابراهیم صادر می‌شود که صفات کونیه هستند حق در آنها ظاهر است چون استهزا «۱» که الله *يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ* (بقره: ۱۵) و مکر «۲» که *وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ* (آل عمران: ۵۴) و ایذاء و تأذی که *إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ* (احزاب: ۵۷) و سخریه *سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ* (توبه: ۷۹) این همه استشهاد است برای تخلل حق در وجود عبد و اتصافش به صفات کونیه و همچنین *من ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا* (بقره: ۲۴۵) و حدیث «مرضت فلم تعدنی» (خطاب به موسی که عیادت نکرد بیماری را).

الا ترى الحقّ يظهر بصفات المحدثات، و أخبر بذلك عن نفسه، و بصفات النقص و بصفات الذمّ؟ آیا نمی‌بینی حق به صفات محدثات ظاهر می‌شود و به این ظهور از خویشتن خبر داد و به صفات نقص و صفات ذم نیز ظاهر می‌شود.

غرض این است که اینها صفاتی هستند که ظهور حق سبحانه به آن صفات نیست مگر در این نشئه دنیویه و از این قبیل صفات است *من ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَ آيَهُ لِنَعْلَمَ مِنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ* (بقره: ۱۴۳) و حدیث «مرضت فلم تعدنی» اینها همه استشهاد است برای تخلل حق وجود عبد را و صفات تابع آن وجود را.

الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها الى آخرها و كلها حق له آيا نمی بینی مخلوق (یعنی انسان کامل) به همه صفات حق از اول تا آخر آنها ظاهر می شود و همه آن صفات برای آن مخلوق کامل ثابت است.

آیه وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ (إسراء: ۷۰). حدیث «و ان الله خلق آدم علی صورته» و

#### ۱۴۴

وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (بقره: ۳۱) استشهاد است برای تخلل عبد وجود حق را و اتصاف عبد به صفات حق البته اسماء مستأثره حق مثل وجوب ذاتی مستثنی است که هیچ حادثی را در آن مقام راه نیست.

كما أن صفات المحدثات حق للحق.

چنانکه صفات محدثات، حق حق تعالی است کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ.

«الحمد لله» فرجت الیه عواقب الثناء من کل حامد و محمود و إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَعَمَّ مَا ذَمَّ و حمد و ما ثَمَّ إِلَّا محمود أو مذموم. اعلم أنه ما تخلل شيء شيئاً إِلَّا كان محمولاً فيه، فالمتخلل - اسم فاعل - محجوب بالمتخلل - اسم مفعول - فاسم المفعول هو الظاهر، و اسم الفاعل هو الباطن المستور. و هو غذاء له كالماء يتخلل الصوفة فتربو به و تتسع، فإن كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه، فيكون الخلق جميع أسماء الحق سمعه و بصره و جميع نسبه و إدراكاته. و إن كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره و يده و رجله و جميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح.

الحمد لله. پس عواقب ثنا از هر حامد و هر محمود به سوی حق برگشت می کند و کل امر به او رجوع می نماید چه محمود باشد چه مذموم اگر چه نیست مگر محمود و مذموم.

قیصری گوید:

وجود، خیر محض است و مذموم بودن بالنسبه است مثلاً شهوت از آن رو که سایه محبت ذاتی ساری در وجود است محمود است و عدم آن که عنن است مذموم است و از آن جهت که شهوت سبب بقای نوع است و موجب لذتی است که آن لذت نوعی از تجلیات جمالیه حق است نیز محمود است و وقوع شهوت بر غیر حلال به موجب شرع مذموم است، زیرا سبب انقطاع نسل و فتنه ها می شود و اینها اموری هستند عدمی و همچنین است صور جميع مذاام (نکوهیده ها). «۱»

ثم إن الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن الها.

و هذه النسب احديثها اعياننا: فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهها، فلا يعرف حتى نعرف. قال عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و هو اعلم الخلق بالله.

---

#### ۱۴۵

اگر ذات حق از این نسبتها بر کنار شود و برهنه گردد اله نیست.

و این نسبتها را اعیان ما پدید آورد. پس ما او را به عبودیت خودمان اله قرار دادیم پس او شناخته نمی‌شود، تا ما شناخته شویم. رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و رسول داناترین خلق به خدای متعال است.

قیصری گوید:

بدان که اله هم اسم است برای ذات، از آن جهت که ذات است با قطع نظر از اسماء و صفات، و هم اطلاق می‌شود به ذات با جمیع اسماء و صفات که در اینجا اعتبار دوم مراد است (به معنای اول مرتبه احدیت است و به معنای دوم مرتبه واحدیت و بعضی خود احدیت را نیز تعین اول گرفتند که ذات لا اسم له و لا رسم، یعنی غیب الغیوب و رای مرتبه احدیت و با قطع نظر از این مرتبه است) و الهیت اسم مرتبه حضرت اسماء و صفات است که همان نسب متکثره به اعتبارات و وجوه است که برای ذات با نظر به اعیان ثابتة متکثره فی أنفسها و اختلاف استعدادات آنها حاصل می‌شود. زیرا مرتبه همان طور که مستدعی کسی است که به آن مرتبه قائم باشد همچنین مستدعی کسی است که احکام مرتبه بر او جاری باشد، چون سلطنت و قضا. پس اگر این نسبتها نباشد نمی‌ماند مگر ذات الهیه به معنای اول که به هیچ وجهی از وجوه نمی‌شود بدان اشاره کرد و به هیچ نعتی از نعوت موصوف نمی‌شود و آن مقام هویت احدیت است که جمیع نسبتها در آن مستهلک است. پس حق تعالی اله است در مرتبه حضرت اسماء و نسب الهیه به اعتبار اعیان ما چنانکه سلطان، سلطان است نسبت به رعیت و قاضی قاضی است با نظر به اهل مدینه. پس این نسب به حق تعالی می‌پیوندد، چنانکه نسبتها به واحد می‌پیوندد با نظر به اعداد که واحد می‌شود نصف یا ثلث و ربع و مثل خواصی که حاصل می‌شود برای واحد به واسطه مراتب لازمه عددیه‌اش و اگر قطع نظر از این مراتب بشود برای واحد نه این نسب است و نه آن خواص (مراد از مألوهیت در اینجا عبودیت است). «۱»

---

#### ۱۴۶

فإن بعض الحكماء و أباً حامد ادّعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم و هذا غلط.

بعضی از حکما (مقصود شیخ الرئیس است) و ابو حامد غزالی ادعا کردند که الله شناخته می‌شود بدون نظر در عالم و این ادعا غلط است.

بحث در الهیت است و اتکای کلام در الله است یعنی ذات با جمیع اسماء و صفات که معنی دوم الله بود نه در ذات باری. توضیح اینکه همان طور که حقیقت خودمان در هر مقامی دارای شأن و عنوان و اتصاف به اسمی است که تعبیر می‌کنیم به حقیقت واحده ذات مراتب متکثره و متشأنه به شئون و مراتب تجرد صرف و ماده محض و در عین حال با این همه کثرت عوالم وجودی حقیقت واحده ما یک حقیقت است که مرتبه عالییه این حقیقت، عاقله است و آن گاه متصف به وصف نفس و مسمای به این اسم می‌گردد که به بدن تعلق داشته باشد چه در غیر این صورت نفسش نمی‌نامند، یعنی عقل است و ما دون او نفس، همچنین در دار وجود نیز حقیقیه الحقائق که جز او هیچ نیست و همه اوست به اعتبارات و مقامات و عناوین به مراتب در می‌آید و هر مرتبه حکم خاص دارد و فرمود:

**هر مرتبه از وجود حکمی دارد**

**گر حفظ مراتب نکنی زندیقی**

مرتبه‌ای از آن حقیقت و شأنی از شئون آن ذات واجب، از آن روی که آفریدگار و نگهدار و رازق و ناظم و مدبر عالم است اله نامیده می‌شود که همان الله به معنی دوم است لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (انبیا: ۲۲) نکته اینکه تمام مقامات دار وجود به استثنای اسماء مستأثره آن، در انسان خویشتن را نموده است. همین که می‌بینی یک حقیقت واحده انسان از آن رو که در همه عالم کبیر انسان ساری است، حقیقه الحقائق است و از آن روی که مرتبه شامخ و عالی او واجد جمیع صفات کمالیه اوست مقام احدیت است و از آن رو که در مظاهر عدیده حواس ظاهر و باطن و جوارح مختلفه ظاهر و باطن نیز ظاهر شده است مقام احدیت است و همچنان که در خارج عقل ما فوق نفس است، در انسان نیز قوه عاقله با قطع نظر از تدبیر بدن عقل است و چون به بدن نظر داشته باشد نفسش گویند. نیز همان طور که عقل فوق نفس است و در تعبیر عرف عقل را مذکر و نفس را مؤنث می‌آورند، هر یک از عقل کل و نفس کل که مذکر و مؤنثند چون با یک دیگر به اصطلاح دقیق عرفانی مزاجت کردند، از ازدواج این دو اسم تکوینی عینی خارجی این همه برکات لا ینقطع و غیر متناهی یکی پس از دیگری بروز

و ظهور می‌کند. اگر تمثیل عقل کلی را در خارج پیاده کنیم، مقام شامخ علوی است و اگر نفس کلی را در خارج بجوییم، رتبه عالیه مقام فاطمی است. از مزاجت این دو اسم که مظهر آن دو اسمند این همه برکات غیر متناهی لا ینقطع و متوالی پیدا شده است.

يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (الرحمن: ۲۲).

وجه غلط اینکه آنان از مؤثر استدلال می‌کنند بر اثر، که قوس نزولی است و برهان «لم»، مرتبه استدلال به این وجه بالاتر است از مرتبه استدلال به اثر بر مؤثر که قوس صعودی است و برهان «ان»، و حاصل استدلالشان به این برمی‌گردد که این وجود، ممکن است و وجود ممکن از جهت امکانش محتاج است به علت موجوده‌ای که غیر ممکن است و آن حق واجب الوجود لذاته است و این استدلال باز از اثر به مؤثر شد پس دعوایشان یعنی ادعایشان تمام نیست. از این رو شیخ محیی الدین آنان را به غلط نسبت داده است.

یا وجه غلط این است که تعقل نسبت بدون منتسبین امکان ندارد. مقصود این است که الله به معنی دوم (با لحاظ اسماء و صفات) در مقام بروز و ظهور اسماء و صفات است و این مقام مظاهر متکثره اعیان خارجی را که مرئی و مجالی اسماء و صفاتند لازم دارد.

پادشاهان مظهر شاهی حق

عارفان مرآت آگاهی حق

پس الله به این وجه بی‌عالم یعنی بی‌کثرت مظاهر تعقل نمی‌شود که منتسبین یکی الله است و دیگر مظاهر متکثره. به مثل چون نفس است که تعقل نفس بی‌بدن معقول نیست، چه نفس یعنی مجرد مدبّر بدن و این نسبت، منتسبین می‌خواهد که یکی روح مجرد و دیگری بدن است.

نعم تعرف ذات قدیمه ازلیه لا يعرف أنّها إله حتی يعرف المألوه. فهو الدلیل علیه.

قیصری گوید:

آری چون صاحب فطانت و ذهن مستقیم در نفس وجود بدون نظر در عالم امعان نظر کند ممکن است ذات قدیم، ازلی و واجب بذاته را بشناسد. نه به حسب استدلال بلکه بر سبیل ذوق واقع را آن چنان که هست دریابد. سپس تمکن پیدا کند که به دیگری تنبیه کند یعنی به دیگری آگاهی دهد که حقیقتی به آن اوصاف متحقق است ... اما معرفت آن حقیقت به اینکه اله صاحب

اسماء و صفات است ممکن نیست مگر اینکه به عالم نظر شود و به عبودیت بر معبودیت استدلال شود و به مربوبیت بر ربوبیت. پس عالم دلیل بر اله است از آن جهت که اله است. «۱»

ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه و على ألوهيته.

قیصری گوید:

سپس بعد از معرفت اله که رب و معبود است به مربوبیت و عبودیت و بعد از معرفت ذات قدیمه از لیه صاحب مرتبه الهیه و بعد از توجه تام به آن ذات چشم بصیرت گشوده می شود و برای آشکار می شود که حق خود دلیل بر نفس خویش است به تجلی ذاتی اش برای افاضه کردن اعیان ما به فیض اقدس و برای آشکار می شود که اوست دلیل بر الوهیتش و تجلی اسمائی و صفاتی برای حقایق ما در خارج که عالم می نامیم و به این معنی است که وقتی از رسول الله سؤال کردند «بما عرف الله تعالى» فرمود: «بالله عرف الأشیاء». و از زبان حال این دو وجه شاعر می گوید:

«فلولاكم، ما عرفنا الهوى» ۲»

و لو لا الهوى ما عرفناكم»

سرّ اینکه شیخ رضوان الله علیه این مباحث را در این فص آورد این است که ابراهیم صلوات الله علیه طالب حق شد «مستدلا علیه بالمظاهر الكوكبية». «۳»

چه ابراهیم علیه السلام اول شناخت که برای او ربی است که آفرید او را سپس عشق بر وی غلبه کرد و آفریدگار را طلب کرد تا اینکه خدا هدایتش کرد و بر او تجلی فرمود. «۴»

خلاصه اینکه با توجه به نفس ذات وجود، ذات قدیم ازلّی واجب الوجود را می شناسد و در ثانی حال، کشف این معنی را عطا می کند که حق هم دلیل بر نفس خود و هم بر الوهیتش می باشد.

و أن العالم ليس إلّا تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونها، و أنّه يتنوع و يتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان و أحوالها، و نیز در ثانی حال، کشف، عطا می کند که وجود عالم نیست مگر



تجلی وجودی حقانی که در مرایای صور اعیان ثابت‌ه ظاهر است که وجود آن اعیان در خارج بدون این تجلی وجودی محال است.

پس عالم از حیث وجود، عین حق است که ظاهر در مرایای اعیان است نه غیر او.

و نیز کشف عطا می‌کند که این تجلی متنوع و متصور است به حسب حقایق این اعیان و احوال آنها.

پس همیشه اعیان بر عدمشان باقی‌اند و آن که مشهود است وجود حق است نه غیر او، و می‌توان گفت: عالم است که به حسب حقایق این اعیان و احوال آنها متنوع و متصور است (یعنی عالم را به جای تجلی بگذارید).

و هذا بعد العلم به منّا إله لنا.

این کشف و شهود بعد از علم به حق و ذات حق است به اینکه او اله ماست.

به حسب اسماء و صفاتش چه اگر ندانی که برای ما الهی است و او را اسماء و صفاتی است که اقتضا می‌کند اعیان ثابت‌ه را که محل سلطان و مجلای ظهورات اوست نمی‌دانی که متجلی در مرایای این صور، حق است و کشف برای ما حاصل نمی‌شود و برای مرتبه الهیت ظهوری اصلا نیست. «۱»

ثم یأتی الکشف الآخر سپس بعد از این کشف، کشف دیگری پیش می‌آید.

این کشف کشف مقام فرق است بعد از جمع که آن را جمع الجمع نیز گویند به اعتبار اینکه جامع جمع با فرق است و این کشف ظهور صور اعیان است در مرآت حق. «۲»

کشف اول فنای فی الحق بود. چه شاهد و مشهود در آن کشف نبود. مگر حق فقط و آن را جمع می‌نامند و این کشف که گاه بسط بساط امتیاز و تفصیل است که موسوم به فرق بعد از جمع است بقاء بعد از فناء است.

---

## ۱۵۰

فیظهر لک صور نافیه، فیظهر بعضنا لبعض فی الحق، فیعرف بعضنا بعضا، و یتمیّز بعضنا عن بعض.

و در این مقام صور ما (یعنی صور خلق) در حق ظاهر می‌شود. پس بعضی از ما برای دیگری در حق ظاهر می‌گردد پس بعضی از ما بعض دیگر را می‌شناسد و تمیز پیدا می‌کند بعضی از ما از دیگری.

به این اعتبار مشهود، خلق است و حق در عزّ احمی و غیبش که پیغمبر ما (ص) از آن به عما تکنیه (کنایه) فرمود می‌باشد. اگر چه وجود حق مرآتی است که عالم در آن ظاهر می‌گردد و در حضرت علم حق بعضی از ما برای دیگری ظاهر می‌شود و در این حضرت به حکم مناسبت، میان اعیان تعارف واقع می‌گردد، و به حسب عدم مناسبت، تناکر بینشان ظاهر می‌شود و آن چه از تناکر و تعارف که در عالم ارواح واقع می‌گردد چنانکه رسول الله بدان تنبیه فرمود: «الأرواح جنود مجنّده فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف» مظهر و نتیجه این تعارف و تناکر واقع در حضرت علمیه است. «۱»

این مراتب را در خویشتن پیاده کن که «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

در مقام روح حال حقایق و علوم کلیهات را بنگر آیا آنها را از یک دیگر ممتاز می‌یابی یا آن حقایق و علوم کلیه را از عین روح ممتاز می‌یابی (یعنی نه، ممتاز نیستند). تا اینکه آن حقایق و علوم کلیه به مقام قلب نازل شوند پس آن گاه از یک دیگر ممتاز شوند و هر کلی به جزئیات و مصادیق خود در آید. سپس در مقام خیال، مصور شود و بسان محسوس ظاهر گردد سپس در حس ظاهر شود. پس اگر این امور را در خویشتن یافتی و آگاه شدی و هدایت گشتی آن کسی را که بر صورت او هستی که «خلق الله آدم علی صورته» می‌یابی و اگر آن چه را که گفتیم در خویشتن چنانکه می‌باید نیابی ممکن نیست که بر حقایق و احوال الهیه اطلاع پیدا کنی. «و کل میسرّ لما خلق له» «۲»

فمنّا من یعرف أنّ فی الحقّ وقعت هذه المعرفة لنا بنا، و منّا من یجهل الحضرة التی

---

## ۱۵۱

وقعت فیها هذه المعرفة بنا: أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ.

پس بعضی از ما می‌داند که شناسایی بعضی ما بعض دیگر را (که به حکم مناسبتی است که در اعیان ماست. یعنی اعیان ما این معارفه ما را به یک دیگر اعطا کرده است) در مرآت ذات حق و حضرت علم اوست.

و بعضی از ما جاهل است به اینکه این تعارف در آن حضرت بین اعیان واقع می‌شود.

این جهل ناشی از غواشی نشئه عنصری است که آن شخص جاهل در آنها منغمز است و در حقیقت از فعل حق محروم از حق شد و به تعبیر دیگر به وجه الله از لقاء الله دور افتاده است. نه دور افتاده است بلکه آن مرغزار قدس و روضه رضوان را فراموش کرده است. به قول جناب شیخ الرئیس که در قصیده عینیه فرمود:

و أظنها نسيت عهدا بالحمى

و منازلها بفراقها لم تقنع

گمان می‌کنم او پیمانها را در قرق فراموش کرده و منازلی را که به فراق آنها قناعت نکرد، از یاد برده است.

یعنی نه تنها ورقاء نفس ناطقه از آشیانه خود دور افتاده است بلکه آن جا را به کلی فراموش کرده است. **أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ.**

و بالكشفين معا ما يحكم علينا إلّا بنا، لا، بل نحن نحكم علينا بنا و لكن فيه، و به جمع كشفين (که مقام کمال محمدی است که شهود حق در عین خلق و خلق در عین حق است بدون احتجاب یکی از این دو از دیگری) در می‌یابیم که حق بر ما حکم نمی‌کند احکام را مگر به سبب اقتضای اعیان ما آن احکام را. نه، بلکه هر عینی از اعیان ما به حسب قابلیتش به لسان استعدادش از حق طلب می‌کند آن چه را که مقتضای اوست، و لکن در علم حق.

و لذلك قال [تعالی]: **فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ** یعنی **على المحجوبين إذ قالوا للحق لم فعلت بنا كذا و كذا مما لا يوافق أغراضهم ف يُكشَفُ لهم عَنْ ساقٍ و هو الأمر الذي كشفه العارفون هنا، فيرون أنّ الحقّ ما فعل بهم ما ادعوه أنّه فعله و أنّ ذلك منهم، فإنّه ما علمهم إلّا على ما هم عليه، فتدحض حجّتهم و تبقى الحجّة البالغة لله تعالی.**

از این رو فرمود: **فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ** که چون روز قیامت بگویند چرا با ما این چنین و آن چنان کرده‌ای، که موافق با اغراضشان نیست حق تعالی بر ایشان کشف ساق

---

## ۱۵۲

می‌کند «۱» چنانچه برای عارفان در اینجا. پس آن محجوبان می‌بینند که حق با آنها کاری نکرده است بلکه مطابق عین و استعدادشان به آنها داده است.

چنانکه حق تعالی فرمود: **وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ** از این جهت حضرت ابراهیم صلوات الله علیه در جواب بت پرستان که از او پرسیدند **أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ**. در جواب فرمود: **بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ** یعنی لسان حال اصنام از باطن ابراهیم علیه السلام استدعای اهلاک خودشان را کرد. «۲»

پس حجت محجوبین باطل می‌شود و حجت بالغه حق تعالی باقی می‌ماند.

شرور و نسبتشان با حق و با اشیاء

توضیح و تنبیه: مبدأ عالم خیر محض است و «از خیر محض جز نکویی ناید.» لذا آن چه از او صادر می‌شود خیر است و به هیچ وجه مشوب به شر نیست. شر رساندن برای اعمال غرض و تشفی خاطر و کینه توزی و امثال این امور است. تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا آری نظام احسن عالم بدون شر نتواند بود یعنی شر بالعرض. همان طور که در بنای خانه‌ات از آوردن سنگ و گل و برخاستن گرد و غبار و تحمل خستگی‌ها ناچاری، در نظام کیانی هم که دریا لازم است و باد و وزیدن آن ضروری است پیش می‌آید که کشتی را هم در دریا غرق کند، ولی این شر عدمی است. علاوه بر این، نسبت به خیر، اقل قلیل است و ترک خیر کثیر برای جلوگیری از شر اقل قلیل، خود، شر کثیر است و بر مبدأ فیاض سزاوار نیست. و انگهی شرور از اعدامند و به ماهیات که حدود اشیائند و جهت نقص آنها منتسبند. از این روی شرور مجعول بالذات نیستند چنانکه ماهیات مجعول بالذات نیستند. «۳» زیرا آن چه از قلم صنع الهی صادر شده وجود است و

---

### ۱۵۳

بس. و وجود خیر است و خیر مؤثر است و چون وجودات مخلوقند، ممکنند و حد که همان زمینه انتشای ماهیت از آنهاست برای آنها ضروری است و اعدام از این حدود بر می‌خیزد که جهت نقص آنهاست و بازگشت همه شرور به عدم است. در حدیث است که به موسای کلیم فرمود: من اولایم به حسنات از تو و تو سزاوارتری به سیئات از من.

این چند جمله به اجمال گفته شد تا در مقام مناسبی تفصیلاً بیان شود.

فان قلت فما فائدة قوله تعالی فَلَؤْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ قلنا: لو حرف امتناع لامتناع، فما شاء إلاً ما هو الامر علیه و لكن عين الممكن قابل للشيء و نقيضه في حكم دليل العقل و أی الحكمين المعقولين وقع، فذلك هو الذي علیه الممكن في حال ثبوته.

اگر سؤال پیش آورید که اگر حاکم بر ما اعیان ماست و از حق نیست مگر افاضه وجود بر حسب مقتضای اعیان پس چه فایده است در گفتن فَلَؤْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ جوابش اینکه «لو» حرف امتناع است، برای امتناع شیء به امتناع غیرش و چون اعیان استعدادشان متفاوت است بعضی از آنها قابل هدایتند و بعضی غیر قابل پس حصول هدایت برای جمیع ممتنع است.

پس معنای قول خداوند متعال این است که نخواست هدایت اجمعین را چون عالم است به اینکه حصول هدایت برای جمیع ممتنع است و مشیت و اراده تابع علمند.

پس در وجود واقع نمی‌شود. مگر آن چه که اعیان به لسان حال اعطا کرده‌اند و عین اعطا نمی‌کند مگر مقتضای ذاتش را و ذات مقتضی شیء و نقیض آن نیست. «۱»

عین ثابت مجعول بالتبع است نه بالذات و مجعول بالذات وجودات اشیاء هستند و عین ثابت که به تعبیر حکما ماهیت است حد وجودی شیء است و مقتضیات عین ثابت که هر یک به لسان حال و استعداد خواهشی دارند از این عینشان یعنی ماهیت و حدشان منتشی است.

و چون اعیان به جعل جاعل مجعول نیستند ایراد پیش نمی‌آید که چرا عین مهتدی را مقتضی اهتدا کرده است و عین ضال را مقتضی ضلالت چنانکه

---

#### ۱۵۴

ایراد نمی‌شود که چرا عین کلب را کلب نجس العین قرار داد و عین انسان را انسان ظاهر. «۱»

خلاصه همان طور که فنا و عدم در موجودات راه پیدا نمی‌کند چون فیض وجودی حقند و مجعول بالذاتند. همچنین اقتضای عین ثابتشان لازم لا ینفک آنهاست که به تبع مجعول بالذات، مجعولند.

و کسانی که عقلشان محجوب است و از سر القدر بی‌خبر و از ادراک حقیقت شیء آن چنان که هست عاجز می‌باشند، که درباره ممکن حکم می‌کنند که قابل شیء و نقیض شیء است، حکمشان حکم اعمایی است که می‌داند کسی در پیش او حاضر است و آن حاضر ساکت است و این اعمی می‌گوید این یا زید است یا زید نیست و حال اینکه در واقع یکی از این دو است (و این تردید از عدم شهود و عدم علم اعمی برخاسته است. «۲»

و معنی «لَهْدَاكُمْ» لبین لکم: و ما کلّ ممکن من العالم فتح الله عین بصیرته لإدراک الأمر فی نفسه علی ما هو علیه فمنهم العالم و الجاهل. فما شاء، فما هداهم أجمعین، و لا یشاء، جواب دیگر: مراد از هدایت در آیه ایمان به رسل نیست چنانکه بر ذهن سبقت می‌گیرد تا آن سؤال پیش بیاید بلکه: معنایش تبیین امر به کشف و رفع حجاب است از چشم دل، تا بدانی که اعیان بعضی از شما اقتضای ایمان کرد و بعضی اقتضای کفر تا خدا را بر شما حجت باشد. این نیز ممکن نیست که خدای متعال عین بصیرت هر شخص را بگشاید تا واقع را درباره خویش دریابد. چه به حکم اقتضای اعیان بعضی از مردم عالم و بعضی جاهلند. «۳»

پس هدایت کل نمی‌شود زیرا بعضی اعیان هدایت را نمی‌خواهند. پس به این معنی حق تعالی هدایت جمیع را نخواست و همه را هدایت نفرمود و آن را نمی‌خواهد.

و کذلک «ان یشأ» فهل یشاء؟ هذا ما لا يكون.

فمشيئته أحديّة التعلق و هي نسبة تابعة للعلم و العلم نسبة تابعة للمعلوم و المعلوم أنت و أحوالك. فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم اثر في العلم فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه. و إنما ورد الخطاب الإلهي بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون و ما أعطاه

---

### ۱۵۵

النظر العقلي، و ما ورد الخطاب على ما يعطيه الكشف و لذلك كثر المؤمنون و قل العارفون و اصحاب الكشوف.

و همچنين است حکم مستقبل، يعنى «لو شاء» و «لو یشاء» هر دو یکسان است پس نمی‌شود که هدایت جمیع در بعد هم تحقق یابد زیرا شخص علیم و حکیمی که همه کار را به حکمت می‌کند محال است وقوع غیر ممکن را بخواهد.

پس مشیت حق تعالی واحد و عام است، به آن مشیت واحده تجلی می‌کند و هر عینی نصیب خودش را از آن می‌گیرد و به مقتضای آن ظاهر می‌شود خواه هدایت خواه ضلالت. چنانکه فرمود: وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالبَصَرِ و چون واقع در وجود یکی از دو نقیض است که عین آن را اقتضا دارد، پس مشیتش نیز احدی التعلق است. زیرا مشیت نسبتی است تابع علم. چه تا چیزی به هیچ وجه دانسته نشود اراده و مشیت به آن تعلق نمی‌گیرد و علم نسبتی است تابع معلوم و معلوم اعیان ثابته و احوال آنهاست. و آنها اقتضا ندارند جز وجود یکی از دو نقیض را پس مشیت تعلق نمی‌گیرد مگر به همان چیزی که عین اقتضا دارد. «۱»

و انما ورد ... و خطابات الهی به حسب توافق مخاطبین بر آن است و به حسب آن چه که نظر عقلی اعطا می‌کند، نه به حسب آن چه که کشف اعطا می‌کند.

چه حکمت الهیه اقتضای تدبیر بر نظام معلوم را دارد پس لا بد است از احتجاب بعض، بلکه احتجاب اکثر.

از این جهت مؤمنون مصدق به آن چه که ظاهر متبادر از خطابات الهیه است بسیارند و عارفان و اصحاب کشف که فایض به ادراک سر القدرند کمند. (زیرا طور معرفت فوق طور ادراک عقلی است).

وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ وَهُوَ مَا كُنْتَ بِهِ فِي ثُبُوتِكَ ظَهْرًا بِه فِي وَجُودِكَ.

یعنی مرتبه معلوم معینی در علم خدا که از آن تعدی و تجاوز نمی‌کند. پس آن که در علم و مقتضای عینش این است که واقف بر مقتضای عقل و وهمش

---

## ۱۵۶

باشد همیشه تحت حکم تدبیر است و آن که مقامش اقتضا می‌کند مطلع بر احوال وجود باشد و واقف بر سر القدر و مکاشف آن، منقاد به حکم تقدیر است. پس در باطن بر احدی از خلق الله اعتراض ندارد اگر چه در ظاهر امر و نهی می‌کند. «۱»

و این اختصاص هر یک از ما به مقام معلوم که از آن تجاوز نمی‌کند معنایش این است که عین تو در حال ثبوت تو در حضرت علمیه متلبس و متصف بود به صفاتی و در وجود خارجی به حسب آن ظاهر شد و این حکم عام است برای جمیع اعیان نه فقط برای ملائکه چنانچه از خویش خبر دادند و مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ. «۲»

وحدت وجود از نظر عارف و حکیم

وحدت وجودی که حکمای قائلین به اصالت وجود مشکک صاحب مراتب می‌گویند، غیر از وحدت وجودی است که عرفای شامخین می‌گویند، اگر چه هر دو فریق وجود را حقیقت واحده می‌دانند، ولی عرفا حقیقت واحده شخصیه می‌دانند که اختلاف در ظهورات اوست که از آن تعبیر به مراتب می‌کنند، نه در حقیقت اصل وجود که مراتب این حقیقت واحده به اعتبار شدت و ضعف آن مختلف باشد، که از آن تعبیر به تشکیک و مشکک می‌شود. مثلاً کثراتی که ملحوظ می‌شود به مبنای عرفان جز لحاظات و اعتبارات چیز دیگری نیست. همان یک وجود حقیقت واحده شخصیه را به ظهورات عدیده می‌نگریم و روی جهاتی که همان لحاظات و اعتبارات است، بر آنها اسماء نهادیم. «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» چون از جنبش دریا امواج گوناگون پدید آمده، ما نامهای فراوان بر آنها نهاده‌ایم. با اینکه جز شکن آب چیز دیگری نیستند و از آن شکن این تعینها پیش آمد. کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ و هیچ موجی با موج دیگر در حقیقت واحده شخصیه آب بودن تفاوت ندارد و ما به لحاظات و اعتبارات اسماء مختلف بر آنها نهادیم.

مشو أحوال مسمی جز یکی نیست

اگر چه ما بسی اسماء نهادیم

اما در نزد حکیم قائل به اصالت وجود ذو مراتب مشکک هر مرتبه وجودی از مرتبه دیگر به شدت و ضعف و کمال و نقص تفاوت دارد، اگر چه یک حقیقت واحده است.

تبصره: در اثبات واجب الوجود طرقتی که آوردند، احکم و امتن و اشرف از همه برهان صدیقین است. گروهی از مفهوم وجود پیش رفته آن را برهان صدیقین می گویند.

گروهی به طریقی ادق از آن که نظر در عین وجود است پیش رفته اند ولی وجود مشکک، این هم برهان صدیقین است که اوثق و افضل و اعلاّی از طریق اول است. تفاوت بین این دو برهان به قدر تفاوت بین مفهوم وجود و عین وجود است. گروه دیگر که عرفای شامخین اند هم از عین وجود به وجود رسیدند «یا من دلّ علی ذاته بذاته» ولی وجودی که یکی است و هیچ نحوه تعدد ندارد، جز در تشان و تطورش که آن هم از دریچه فکر و از روزنه دید ما پیش آمده است. این هم برهان صدیقین است ولی اقوای از اول و دوم، که محض توحید است. پس برهان صدیقین خود معنایی است مشکک و ذو مراتب. این نکته در بیان وحدت وجود به مذهب فریقین و تفاوت در انحاء برهان صدیقین اصل و عمده و زبده موضوع و قابل دقت و نظر. حکیم قائل به اصالت وجود و وحدت وجود است و عارف قائل به اصالت وجود و وحدت وجود. این نکته را باید مغتنم شمرد و در آن دقت و تأمل بسزا کرد.

هذا ان ثبت ان لك وجودا. فإن ثبت ان الوجود للحق لا لك، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق وإن ثبت أنك الموجود فالحكم لك بلا شك و إن كان الحاكم الحق، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك و الحكم لك عليك.

این امر در صورتی است که برای تو وجود ثابت شود.

اصل وجود که حقیقت واحده است و در او هیچ تعددی نیست به لحاظ مظاهر تعدد پیدا می کند یعنی به حسب حقیقتش تعدد پیدا می کند. «۱»

پس اگر ثابت شود وجود برای حق است نه برای تو پس بدون شک حکم از ناحیه تو در وجود حق ثابت می شود و اگر ثابت شود که تو موجودی پس حکم مر تو راست بدون شک اگر چه حاکم حق است. پس از ناحیه او نیست جز افاضه وجود بر تو و حکم مر تو راست بر تو.



این اگرها تردید و شک به معنی واقعی اش نیست. خلاصه مقصود این است که اگر عین ثابت لحاظ شود به این لحاظ احکام خاصه این عین را به وجود انتساب می دهیم چه جز حقیقت واحده وجود چیزی نیست. در این صورت، وجود از ناحیه حق بر عین افاضه می شود و عین مطابق قابلیت خود فیض گرفته است پس در عین دو لحاظ می شود اگر وحدت را قاهر ببینیم: وجود است و ظهورات او، و اگر کثرت را لحاظ کنیم:

اعیان است و مقتضیات و قابلیت آنها و اینکه گفت حکم تو در وجود حق ثابت می شود، جهتش این است که حقیقت واحده وجود مطلق است و تا لحاظ تعینات نگردد احکام خاصه اعیان بر وجود تعلق نمی گیرد.

فلا تحمد إلاً نفسک و لا تذمّ إلاً نفسک، و ما یبقی للحقّ إلاً حمد إفاضة الوجود لأنّ ذلک له لا لک.

پس ستایش نکن مگر خودت را و نکوهش نکن مگر خودت را و برای حق نمی ماند جز حمد و ستایش افاضه وجود بر عین تو، زیرا افاضه وجود او راست نه تو را.

و چون دانستی که تمام حمد بر می گردد به کمال و خیر، و خیر نیست مگر وجود، پس هر آن چه مؤثر و مختار است، حمد از جهت بروز کمال و جمال و دیگر اوصاف به هر چه تعلق گیرد، حقیقت حمد به آن حقیقت واحده برگشت می کند. پس «الحمد کلّه لله» الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

فأنت غذاؤه بالاحکام، و هو غذاؤک بالوجود.

پس تو به احکام، غذای حقی و او به وجود غذای توست.

یعنی احکام وجودیه ای که لازمه این مرتبه توست در تو به حق مطلق تعالی داده می شود و از آن جا که آن چه تو داری و هستی به فیض وجودی است پس وجود غذای توست. مثلاً بنفشه و گل گاو زبان دو مظهر وجودند و دو موج دریای حقیقتند اما هر یک از این دو را احکام و آثار حدّی و مرتبه ای خاص است که آن دیگری را نیست و تا وجود به اسم بنفشه و عین بنفشه ظهور نکند به احکام بنفشه متصف نمی شود به این لحاظ می گوئیم: این احکام را بنفشه به او داد. در حقیقت معنایش این است که آن حقیقت به عین تجلی این آثار را در مرحله بروز و ظهور در آورده است. پس بنفشه بویش، رنگش، خاصیتش و ... همه و همه ظهور حقیقت واحده واجبه است و چون آن چه در این مرحله از بنفشه داریم در حقیقت از او داریم و فقط اسم بنفشه بر سر این

مرتبه از حقیقت است، پس آن چه از بنفشه داریم از حق داریم. پس حق را در همین موطن حمد کنیم که الحمد لله.

فتعین علیه ما تعین علیک. فالأمر منه إلیک و منک إلیه.

غیر آنک تسمی مکلفا و ما کلفک إلا بما قلت له کلفنی بحالک و بما أنت علیه و لا یسمی مکلفا: اسم مفعول.

پس حکم از ناحیه تو بر حق متعین شد. چنانچه حکم از ناحیه او بر تو متعین گشت.

پس امر از او به توست (و آن فیضان وجود است بر تو) و از تو به اوست.

که اعطای عین توست این معنی را که تو را ایجاد کند بر آن اقتضا و خواهشی که در ازل داشتی.

جز اینکه تو مکلف نامیده می‌شوی و حال اینکه کسی ترا تکلیف نکرد مگر به اقتضای عین ثابت که به او گفتمی مرا مکلف گردان و حق مکلف نامیده نمی‌شود چه او مکلف است.

فیحمدنی و أحمده

و یعبدنی و أعبده

پس او می‌ستاید مرا به افاضه وجود بر من و به اظهار کمالات من به آن افاضه اولاً، و به من ثنا می‌کند به کلام خود آن گاه که بندگانش را ثنا می‌گوید با اختلاف درجاتشان ثانیاً. چنانکه در مواضع عدیده قرآن مجید است و نیز در اخبار بسیار و به زبان بندگانش ثالثاً، و من حمد می‌کنم او را به جمیع السنه قولی و حالی و فعلی خودم و او برمی‌آورد حاجتم را و می‌دهد طلبم را که به لسان حال و استعدادم از او وجود و توابع وجود را می‌خواهم و من بندگی می‌کنم او را به شکرانه برآوردن او حاجاتم را و این بندگی و عبادت من در ظاهر اقامه حدود و حقوق و اوامر و نواهی‌اش می‌باشد و در باطن قبول تجلیات ذاتی و اسمائی‌اش.

عارف جامی در شرح فصوص گوید:

اطلاق عبادت بر حق که گفت «یعبدنی» به عنوان مشاکله است چه می‌دانیم و از مؤلفات شیخ به خوبی معلوم است که وی از ادبای متمکنین بود نه مغلوبین و معنی مشاکله این است که معنا و مفهومی و خلاصه امری به لباس لفظ غیر خود درآید، از جهت همنشینی با او که لباس همنشین در وی اثر کرد. مانند این شعر شاعر:

قالوا اقترح شيئاً نجد له طبخه

قلت اطبخوا لي جبةً و قميصاً

گفتند بخواه چیزی را تا برایت خوب بپزیم - گفتم برای من جبه و پیراهن بپزید که اطبخوا یعنی خیطوا که خیاطت را به لفظ طبخ در آورد چون در مصاحبت طبخ طعام قرار گرفت.

قیصری در شرح گوید:

اطلاق عبادت بر حق اگر چه شنیع است و در ظاهر نوعی سوء آداب است و لکن چون احکام تجلیات الهیه بر قلب عارف غلبه کرد او را از دایره تکلیف و طور عقل به در می برد که قلب اصلاً قادر بر مراعات آداب نیست و در این هنگام ترک آداب خود آداب است. چنانکه ابن فارض در قصیده تائیه کبری فرمود:

سقونی و قالوا لا تغن و لو سقوا

جبال حنین ما سقونی لغنت

جناب خواجه در شرح اشارات می فرماید:

عارف در حال اتصالش به عالم قدس ای بسا که از این عالم و از آن چه که در این عالم است غافل گردد و می شود که در آن حال إخلال به تکالیف شرعیه از او صادر شود ولی گناهکار نیست. چه در حکم غیر مکلف است زیرا تکلیف تعلق نمی گیرد مگر به کسی که تعقل تکلیف می کند.

به این معنی خواجه عبد الله انصاری در کلمات خویش دارد که «صاحب غلبه عشق از خود آگاه نیست، آن چه مست می کند او را گناه نیست و خواجه حافظ فرمود:

رشته تسبیحیم از بگسست معذورم بدار

دستم اندر ساعد ساقی سیمین ساق بود

ففی حال اقرّ به

و فی الأعیان أجدده

در حال تجلی مراتب الهیه‌اش بر من به او اقرار دارم و در حال تجلی‌اش در اعیان کونیه انکارش می‌کنم.

چه متصف است به اوصافی که منافی با مرتبه الوهیت است و این زبان حال محجوبان است، چه صاحب شهود او را در هر شیء می‌بیند و به او اقرار دارد. قید کونیه برای این است که اعیان مثالیه و اخراویه (عقول) مانند نشئه کونی (ماده و هر چه که بعد دارد) حجاب نیستند.

فیعرفنی و أنکره

و أعرفه فأشهده

---

## ۱۶۱

پس او در همه مراتب و مقامات مرا می‌شناسد و من در بعض مقامات او را می‌شناسم.

قیصری گوید:

او در همه مقامات و مواطن مرا می‌شناسد و من او را در مقام هویت و احدیتش نمی‌شناسم چه کسی بر آن اطلاع ندارد و بر حقیقت آن عارف نیست اما در مقام واحدیت که تجلی به اسماء و صفات و ظهور تفصیلی است او را می‌شناسم و به مقام شهود می‌رسم. «۱»

غرض قیصری این است که هویت مطلقه تا به مظاهر در نیامده شناخته نمی‌شود. به اصطلاح از مقام احدیت به مقام واحدیتش برسد. بلکه خود احدیت هم تعیینی است و آن هویت ساریه بی‌قید و تعیین را عنقا گویند که به فارسی سیمرغ می‌نامند و این عنقا تا به کثرت اسماء و صفات در نیامده بی‌نام و نشان است که از آن در حدیث شریف قدسی تعبیر به «کنت کنزا مخفیا» شده است که شناخته نمی‌شود مگر به خلق. یعنی تعیین گرفتن کنز مخفی.

فأنی بالغنی و أنا

أساعده و أسعده؟

از کجا برای او غنای مطلق است و حال اینکه من (یعنی خلق) او را در ظهور اسماء و تجلیات و جمیع کمالاتش مساعدم و یاری و کمک می‌کنم.

چه قابل در قبول فعل فاعل مساعدم است و إسعاد در حقیقت عبارت است از اخراج کمالاتی که در باطن است به ظاهر و اظهار آن کمالات، و کمالات اسماء و ظهوراتش به واسطه اعیان ماست. چنانکه در حدیث

صحيح است که رسول الله فرمود: «و الذی نفسی بیده لو لم تذنبوا لذهب الله بکم و جاء بقوم یدنبون فیستغفرون الله و یغفر لهم». پوشیده نیست که در حقیقت إسعاد حق است مر خویشان را در ظهور اسماء و صفات و اسناد مساعده و إسعاد به بعضی از لحاظات و اعتبارات است که ملاحظه تعدد و کثرت باشد و مراد شیخ از «انی بالغنی» به اعتبار غنای ذاتی اش نیست چه او بالذات غنی است و مراد در اینجا ظهور کمالات اسمائی و صفاتی اوست.

## لذاک الحق أوجدنی

## فأعلمه فأوجده

۱۶۲

برای این إسعاد و مساعده حق تعالی مرا آفرید که وجود عینی ام داد پس او را در خویشان و در جمیع مظاهر می بینم و می دانم و به وجود علمی شهودی در مشهد سمع و بصر طالبان و محجوبان ایجاد می کنم یعنی اظهار می کنم «فأعلمه» اشاره است به مرتبه کمال شیخ «فأوجده» اشاره است به مرتبه تکمیلش که «تا راه بین نباشی کی راهبر شوی». تا اینجا معنای بیت این می شود که آن کنز مخفی را در دیگران ایجاد کرده است که به اصطلاح مکمل است و معنای ایجاد بیدار کردن دیگران است به آن چه دارند و نمی دانند یعنی علم به علم ندارند.

عارف جامی در شرح فصوص فرماید:

دور نیست معنای «أوجده» این باشد که او را بین دو چشم خویش در عبادت متمثل قرار می دهم یعنی نصب عین من است زیرا حدیث نبوی در این باره است که: «أعبد الله كأنک تراه» و شیخ فرمود: «کأنک» اشاره است به موطن خیال.

بذا جاء الحدیث لنا

به این معنی (مساعده و إسعاد) حدیث برای ما آمده است که «كنت کنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» در بعضی نسخه ها دارد «فخلقت الخلق فبه عرفونی» عارف بزرگوار صائن الدین ترکه در شرح فصوص فرماید: منظور حدیث «كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر» می باشد.

و حَقَّق فی مقصده

و در من (یعنی در انسان یا در خلق) مقصد حق را که ایجاد من برای معرفت و علم به او سبحانه است بیاب و تثبیت گردان. چنانکه حق فرمود: **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** که عبادت و معرفت مقصد و مقصود و مطلوب اوست و می‌شود که این گفتار از زبان کاملین باشد که **حَقَّقَ** فعل ماضی باشد و ضمیر آن به الله برگردد، چه صفات الهی به بود ایشان ظاهر می‌شود. «نحن الكلمات التامات».

و لما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمى خليلاً لذلك سن القري، و جعله ابن مسرّة مع ميكائيل للأرزاق، و بالأرزاق يكون تغذي المرزوقين. فإذا تخلّل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلّله، فإنّ الغذاء يسرى في جميع أجزاء المغتذى كلّها و ما هنالك أجزاء فلا بد أن يتخلّل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها كلّها بالأسماء

---

### ۱۶۳

فتظهر بها ذاته جلّ و علا.

و چون خلیل علیه السلام این مرتبه را که به داشتن آن خلیل نامیده شد دارا بود، مهمان نوازی و مهمانداری را سنت کرد.

آن مرتبه تخلّل و حصر او بود جمیع آن چه را که ذات الهیه بدان متصف بود، چون تخلّل رزق ذات مرزوق را، به حیثی که هیچ جزئی از مرزوق نیست مگر اینکه رزق در او تخلّل و سربان می‌یابد.

از این رو عبد الله بن مسرّه (متوفی سنه ۳۱۹ ه. ق که از اکبر اهل طریق است علما و حالا و کشفاً) ابراهیم علیه السلام را با میکائیل علیه السلام قرار داد. چه میکائیل برای ارزاق است و تغذی مرزوقین به ارزاق است. پس چون رزق در ذات مرزوق تخلّل کند به حیثی که هیچ جزئی از مرزوق نیست مگر اینکه غذا در او متخلّل می‌شود و غذا هم در جمیع اجزای مغتذی ساری است و حال اینکه در جناب الهی اجزأ نیست پس لا بد باید خلیل جمیع مقامات الهیه را که از آنها به اسماء تعبیر می‌شود و ذات خدای جلّ و علا به آنها ظاهر می‌شود، تخلّل کند.

آن چه از فیض اُزلی عاید هر موجودی شده است نور اقدس وجود است و آن نور سره چون به لحاظ و حدود ملحوظ گردد اسماء اعیان بر آنها نهاده می‌شود و کثرت پدید می‌آید و به این حدود که همان تعینات آنهاست از یک دیگر به ظاهر متمیز می‌گردند و اختلاف در خواص پیدا می‌شود که این بنفشه است و آن گل گاو زبان و این حدود را در لسان حکما ماهیات گویند و در لسان عرفا اعیان ثابته. پس هر موجودی را عین ثابت خاصی است و آن عین ثابت منشأ پیدایش آثار وجودی اوست و محل قابل گرفتن هبات و فیوضات باری تعالی، و مبدأ وهاب فیاض به لسان حال هر عینی که همان استعداد و تقاضا و سؤال

ذاتی اوست افاضه می فرماید و اسناد امساک و بخل در اعطای خواسته‌های اعیان به واجب مطلق و غنی بالذات که یداه مبسوطان راه ندارد و آن چه از اوست افاضه وجودات بالذات است و حدود ناشی از اعیان آنهاست و به اصطلاح مجعول بالذات وجود آنهاست نه ماهیات آنها که همان اعیان باشد. همه شرور و نقایص از حدود برمی خیزد و نسبت شر به جاعل دادن بالعرض است و مجاز، چه از خیر محض جز نکویی نیاید و چون هر موجودی به اقتضای عین ثابتش می‌گیرد لا جرم سرنوشت هر موجودی به عین ثابت اوست. این همان است که حکما می‌گویند: ماهیت مجعول به

---

## ۱۶۴

جعل جاعل نیست یعنی ذات و ذاتی علت نمی‌خواهد. الذاتی لا یعلل و العرضی یعلل. مثلاً وجود که عارض بر ماهیت است علت می‌خواهد در موجود شدن نه آن که خود ماهیت در ماهیت شدن علت بخواند. به قول شیخ الرئیس «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها». از این بیان معنی حدیث شریف «السعيد سعيد في بطن امه و الشقی شقی فی بطن امه» معلوم می‌گردد. لسان الغیب قدس سره فرماید:

در ازل هر کو به فیض دولت ارزانی بود

تا ابد جام مرادش همدم جانی بود

این بیت اشارت به «السعيد سعيد في بطن امه» است و نیز فرمود:

گفتم که بسی خط خطا در تو کشیدند

گفتا که همان بود که بر خط جبین بود

و این بیت اشارت به «الشقی شقی فی بطن امه» است و نقش جبین، همان سرنوشت است و در مصراع دوم این بیت گوید: آن خط خطا را کسی در تو نکشید که شر از ناحیه مبدأ باری نیست بلکه این خط خطا از نقش جبین و سرنوشت و اقتضای عین ثابت توست. این نکته را از شرح مرحوم دارابی بر دیوان حافظ استفاده کردم، از این بیان علت سنت نهادن «قری» یعنی مهمانی را به «خلیل الرحمن» دریابید که «پریرو تاب مستوری ندارد.»

فنحن له كما ثبتت

أدلتنا و نحن لنا

و لیس له سوی کونی

فَنَحْنُ لَهُ كَنُحْنُ بِنَا (لنا- خ)

فَلِي وَجْهَانِ هُوَ وَ أَنَا

و لَيْسَ لَهُ أَنَا بِأَنَا

و لَكِنْ فِي مَشْهَدِهِ

فَنَحْنُ لَهُ كَمِثْلِ إِنَا

- پس ما از حیث اعیان موجود در عین خودمان مظاهر او هستیم. چنانکه به ادله کشفیه از ذوق و وجدان و شهود امر به طور واقع ثابت شده است و ما برای خودیم. یعنی اعیان ما حاکم بر ماست.
- از او فقط وجود من به من هبه شد پس ما برای اویم مثل اینکه خودمان به خودمانیم (ما برای اویم که مظاهریم و به خودمانیم که محکوم به اقتضای اعیان خویشیم).
- پس برای من دو وجه است او و من اما انای او یعنی وجود او به انای من یعنی به وجود من نیست ( «وَهُوَ مَعَكُمْ» نه «و نحن معه» یا «أنتم معه» زیرا از این سو استقلال وجودی نیست تا با او باشند).

---

#### ۱۶۵

- و لکن در من مظهر اوست (یعنی در انانیت من مشهد اوست).

ظهور تو به من است و وجود من از تو

«فَلَسْتَ تَظْهَرُ لَوْلَايَ - لَمْ أَكُنْ لَوْلَاكَ»

پس ما برای او در ظهور و شهودش به مثل ظرفیم برای مظروف.

وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.

---

#### ۱۶۷

۶. فَصَّ حَكْمَةَ حَقِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ إِسْحَاقِيَّةٍ



۶. (فصّ حكمة حقیة فی کلمة إسحاقیة) چون بعد از مرتبه عالم ارواح مجرده عالم مثال مسمی به خیال است و فصّ ابراهیمی مهمیه بود و مهمین مفارقات محضه‌اند و بعد از آن عالم مثال منفصل است که در پیکر وجود، عالم خیال است. یعنی خیال منفصل و در انسان بعد از مقام قوه عاقله‌اش عالم خیال متصل است که عالم مثال متصل اوست (به حکم تطابق کونین) و در این فص صحبت از رؤیای حقه ابراهیم علیه السلام است ذبح فرزندش را در عالم مثال متصل لذا بعد از حکمت مهمیه حکمت حقیه را آورده است زیرا آن چه را که ابراهیم علیه السلام در منام دید حق بود قالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي أُرِي فِي الْمَنَامِ أَنِّي أُذْبِحُكَ (صافات: ۱۰۲) و حضرت یوسف فرمود: هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا (یوسف: ۱۰۰) و بدان که عالم مثال متصل نمونه‌ای از عالم مثال مطلق است که همان عالم مثال منفصل باشد و این مثال متصل را هر کسی دارد تا به طریق او به (عالم مثال) منفصل برسد چنانکه با داشتن قوای جسمی و بدن مادی حشر با عالم اجسام دارد و با داشتن قوه عاقله حشر با عالم عقول. حقایق عالم در عالم مثال به حکم سنخیت عوالم و ظهورات وجودات در مواطن و مظاهر به صورت اشباح و اشکال در می‌آید. مثلاً رسول الله جبرئیل را در سدره مشاهده کرد که ششصد بال داشت و در قرآن است «أُولَىٰ أُجْنِحَةٍ» و نیز در حدیث است که جبرئیل در هر صبح و مسا در نهر حیات داخل می‌شود سپس از آن به در می‌آید و بالهای خود را تکان می‌دهد و خدای سبحان از قطرات آبی که از بالهایش می‌ریزد ملایکی می‌آفریند که به شمار نمی‌آیند.

[آیا سر بردن گوسفندی برای تقرب به حق تاوان پیامبری می‌شود]

فداء نبیّ ذبح ذبح لقربان

و این ثؤاج الکبش من نوس انسان

آیا سر بردن گوسفندی برای تقرب به حق تاوان پیامبری می‌شود. صورت گوسفند

۱۶۸

کجا و صورت انسان کجا (آن بع بع می‌کند و این مصداق عَلَّمَهُ الْبَيَانَ است و بیان اسم اعظم حق است).

و عظمه الله العظیم عنایة

بنا او به لا ادر من ای میزان

یعنی خدای بزرگ آن کبش را بزرگ شمرد (که در قرآن فرمود: وَ قَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ آیا از حیث عنایت به کبش و تعظیم شأن او بود از آن جهت که او را فدای نبی معظم عند الله گردانید، یا از حیث عنایت به

نبی و تعظیم قدر او از آن جهت که کبش فدای او شد، نمی‌دانم از چه میزانی است. آیا از میزان عنایت حق به کبش است یا از میزان عنایت خدا به ماست (در بعضی نسخه‌های فصوص «لم أدر» دارد که از حیث وزن مصراع ثانی صحیح است چه لم جازمه، یای ادری را اسقاط می‌کند و با بودن یاء وزن مصراع ناقص می‌شود اما از حیث معنی «لا ادری» درست است چه «لا ادری» نمی‌دانم است و «لم أدر» ندانستم و جای نمی‌دانم است نه ندانستم.

عارف جامی در شرح فصوص فرماید:

نسخه‌ای که بر شیخ قرائت شد «لا أدر» است اگر چه لا نافیه است نه جازمه اما با بودن کسره یاء اکتفا به حذف آن شده است که کسره دلالت بر حذف یاء کند. «۱»

و لا شک أن البدن «۲» أعظم قيمة

و قد نزلت عن ذبح كبش لقربان

یعنی شبهه نیست که بدن (شتر) قیمتش بیشتر از قیمت کبش (گوسفند) است (لذا یک شتر قربانی بدل و عوض هفت قربانی گوسفند است) و حال اینکه ذبح او از ذبح گوسفند در تقرب به حق منحط شد و پایین آمد.

مرحوم شبستری فرماید:

در این ره انبیا چون ساربانند

دلیل و رهنمای کاروانند

شارح لاهیجی فرماید:

در تشبیه انبیا به ساربانان اشارتی است دقیق که انبیا جهت هدایت خلقند و هدایت حقیقی که رجوع به مبدأ است آن جماعتی را میسر گشته که بدنه

## شخیص کبیش عن خلیفه رحمان

یعنی ای کاش می دانستم چگونه ذات گوسفند حقیری نایب خلیفه رحمن شد.

شخیص و کبیش هر دو صیغه تصغیرند با اینکه در شعر دوم او را بزرگ شمرده چه حق فرمود: وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ نسبت به خلیفه رحمن تصغیر آورد و مصغرش شمرد و گر نه کبش بذاته معظم است و عظیم.

أَلَمْ تَدْرَأَنَّ الْأَمْرَ فِيهِ مَرْتَبٌ

وفاء لإرباح و نقص لخسران

حال جواب می دهد سؤالی را که در چهار بیت پیشین پیش آورد که چگونه گوسفندی فدای انسان می شود و چگونه او عظیم است با اینکه شتر در قیمت بزرگتر از اوست لذا استحباب غلو قیمت را در قرابین گفتند. جواب اینکه:

آیا نمی دانی امر الهی در وجود مرتب است، به ترتیب خاصی که بین گوسفند فدا شده و بین انسانی که گوسفند برای او فدا شده در شرف و خست و باقی صفات مناسبت است، پس شریف به جای خسیس یا به عکس فدا نشده است.

وفاء لأرباح و نقص لخسران

و این اتیان به فدا که صورت فدای نفس است وفای به عهد اُزلی سابق است، برای رسیدن به ربح یعنی مستعد به کمال مناسب خود برسد.

و عدم اتیان به فدا نقص وفای به عهد است که منجر به نقص استعداد و خسران رأس مالی (سرمایه‌ای) که عمر است می باشد که این شخص بر اثر احتجابش به غواشی ظلمانیه به عهد سابق اُزلی وفا نکرده و به کمال معد انسانی نرسیده است. «۱»

غرض اینکه باید نفس را افنا کرد تا به کمالات سامیه انسانی رسید چنانکه ابراهیم فدا کرد نفسش را که فرزند اوست و فرزندش فدا کرد خویشتن را که گردن نهاد. پس هر دو نفس را فدا کردند و کبش صورت فدای نفس است از آن جهت که حیوانی منقاد است. می شود ضمیر فیه را در شعر به فدا برگرداند در هر دو صورت معنی معلوم است.

فلا خلق أعلی من جماد و بعده

و ذو الحسّ بعد النّبّ و الكلّ عارف

بخلافه كشافا و إيضاح برهان

و أما المسمّى آدمّا فمقيّد

بعقل و فكر أو قلادة إيمان

بذا قال سهل و المحقق مثلنا

لأنّا و إياهم بمنزل إحسان

فمن شهد الأمر الذی قد شهدته

يقول بقولی فی خفاء و إعلان

و لا تلتفت قولاً يخالف قولنا

و لا تبذر السمراء فی أرض عمیان

هم الصمّ و البکم الذین أتى بهم

لأسماعنا المعصوم فی نص قرآن

پس هیچ خلقی اعلی از جماد نیست و بعد از او نبات است علی مراتب قدر و اوزانشان.

(۲) و بعد از نبات ذو الحس است که حیوان است و همه عارفند به خلاق خودشان از روی کشف و برهان واضح (ایضاح برهان).

(۳) و أما مسمی به آدم مقید به عقل و فكر و قلّاده ایمان است (لفظ آدم غیر منصرف است نباید تنوین بگیرد و در شعر آدمّا برای ضرورت شعری آورده شد) و قلاده ایمان برای مقلدان است.

(۴) آن چه درباره مولدات گفتیم سهل بن عبد الله تستری، «۱» و هر محققى مثل ما مى گوید زیرا ما و ایشان در منزل احسانیم (یعنی در مقام مشاهده و کشفیم. اشاره است به حدیث شریف رسول الله و از ائمه نیز روایت شده است که «الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه».

(۵) پس هر کس که امری را - حقایقی را - در غیب الهی مشاهده کرد آن چنان که من مشاهده کردم در پنهان و آشکار حرف مرا می زند.

(۶) و التفات نکن به قول محبوبان که مخالف قول ماست و تخم قول حق در زمین دل مردگان نیفشان.

(۷) آنها کران و گنگانی هستند که معصوم (نبی) در نص قرآن برای ما از آنها حکایت کرده است.

اعلم أیدنا الله و إيتاک أن إبراهیم الخلیل علیه السلام قال لابنه «إني أرى فی المنام أني أذبحك» و المنام حضرة الخيال فلم يعبرها.

---

#### ۱۷۱

بدان «أیدنا الله و إيتاک» که إبراهیم خلیل علیه السلام به پسرش گفت «إني أرى فی المنام أني أذبحك» (صافات: ۱۰۲) و منام، حضرت خیال است پس از آن نگذشت (یعنی از حضرت خیال به در نرفت و تجاوز نکرد).

و به این معنی خواب را تعبیر نکرد چه تعبیر عبور کردن از صورت خیالیه منامیه است به سوی واقع اما إبراهیم خلیل علیه السلام عین حضرت خیال را اعتبار کرده است. زیرا غلبه سلطان عشق و تخلل و سریان محبت حق در شراشر حضرت خلیل الرحمن که «حبّ الشیء یعمی و یصم» آن چنانش در معشوق فنا کرده بود که پس از دیدن ذبح فرزندش در حضرت خیال به تعبیر و تأویل نپرداخت و بدیهی است که انسان عادی چون در خواب ببیند مثلاً متاعی که در نزدش بسیار عزیز است به دیگری بخشید در بیداری به انحراف مختلفه آن را تأویل می کند و تعبیر می کند تا مثل او یا قیمت او را تأدیه کند یا به بهانه های دیگر خود آن متاع نفیس را از دست ندهد اما إبراهیم خلیل از حقانیت خلّتش (خلیل بودنش) به ظاهر همانی را که در خواب دید و أعزّ اشیاء در نزدش بود پرداخت و فرزند را به قربانگاه برد و فرزند نیز که فرزند همین پدر است و تسلیم محض است از خویشتن بگذشت تا به جایی که جبین بر خاک نهاد و در حقیقت، آمدن جبرئیل علیه السلام که معلم علم است و آوردن کبش ارائه دادن تأویل خواب است به إبراهیم علیه السلام که در حقیقت به او اشاره کرده است که در واقع به ذبح کبش مأموری نه به ذبح فرزند و معنی خواب تو یعنی این، نه اقتصار به صورت ظاهر خواب که ذبح ولد است.

و كان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام فصدق إبراهيم الرؤيا، ففداه ربه من وهم إبراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبیر رؤياه عند الله تعالى و هو لا يشعر.

و كبش در صورت پسر إبراهيم در منام ظاهر شد (به جهت مناسبتی که بین كبش و پسر بود و آن اسلام پسر است مر وجه الله را و انقيادش مر احكام الهی را چنانکه كبش در تسليم و انقياد معلوم و مشهود است) پس إبراهيم عليه السلام خود رؤيا را تصدیق کرد.

پس خدای متعال این فرزند را به ذبح عظیمی که تعبیر خوابش عند الله بود و إبراهيم (از کثرت غلبه قرب و سلطان عشق) بدان توجه نکرد فدا داد و در حضرت خیال متجلی شد.

مناسباتی که بین رقایق اسمای باطنیه الهیه و بین ظواهر صور است گزاف نیست و

---

## ۱۷۲

تعبیر از ظاهر به باطن علمی است بس سنگین و از اینکه گفته شد گزاف نیست جهت این است که خدای متعال واهب صور و معانی است همان طور که معنی را هبه فرمود، صورت را که لباس آن معنی است و در خور قامت معنی است نیز او هبه کرده است و لطایف و دقایقی که در کتب تعبیر خواب از مشایخ حکما و اهل سر منقول است و از اشارات آیات و روایات مستنبط است حیرت آور است و علم تعبیر و تأویل فنی است که از خدای متعال جایزه به شخص تارک هوای نفس داده می شود چنانکه داستان یوسف صدیق در قرآن و ابن سیرین معلوم است.

فالتجلی الصوری فی حضرة الخیال یحتاج إلی علم آخر یدرک به ما أراد الله تعالی بتلك الصورة.

پس تجلی صوری در حضرت خیال مقید محتاج به علم دیگر است (علم تعبیر) که به آن علم آن چه را که خدای متعال از آن صورت خواسته است ادراک می شود.

الا تری کیف قال رسول الله - ص - لأبی بکر فی تعبیره الرؤیا: «أصبت بعضا و أخطأت بعضا» فسأله أبو بکر ان یعرفه ما أصاب فیه و ما اخطأ فلم یفعل.

نمی بینی که رسول الله (ص) به ابو بکر در تعبیر آن رؤیا فرمود: در بعضی به صوابی و در بعضی به خطا و ابو بکر از وی پرسید که آن چه را به صواب اصابت کرده و آن چه که خطا کرده برایش تعریف کند و رسول الله این کار را نکرد.

قیصری در شرح از صاحب شرح سنّت از ابن عباس نقل کرده است:

ابو هریره حدیث می‌کرد که مردی نزد رسول الله (ص) آمد و گفت که من در خواب ابری را دیدم که از آن روغن و غسل می‌بارد و می‌بینم که مردم دست دراز کردند و از آنها کم و زیاد می‌گیرند و دیدم ریسمانی از آسمان به سوی زمین آویخته است و تو را می‌بینم یا رسول الله که آن ریسمان را گرفتی و بالا رفتی سپس مرد دیگری گرفت و بالا رفت، سپس مرد دیگری گرفت و بالا رفت سپس مرد دیگری گرفت از ریسمان منقطع شد سپس به او پیوست و بالا رفت ابو بکر گفت: ای رسول خدا پدر و مادرم فدای تو باد بگذار من این خواب را تعبیر کنم رسول الله (ص) فرمود: تعبیر کن ابو بکر گفت: ظلّه که سایه و ابر بود ظلّه اسلام بود و روغن و غسلی که از آن می‌بارید قرآن است که نرم و شیرین است و مردم که کم و زیاد از او می‌گرفتند اختلاف مردم است در

### ۱۷۳

گرفتن قرآن، آن ریسمانی که از آن آسمان به زمین واصل بود آن حق است که تو بر آنی او را می‌گیری و خدا تو را بالا می‌برد و سپس بعد از تو مرد دیگر او را می‌گیرد و بالا می‌رود سپس بعد از او مرد دیگری می‌گیرد و بالا می‌رود و سپس بعد از او مرد دیگری می‌گیرد و از او جدا می‌شود دو باره می‌پیوندد و بالا می‌رود ای رسول الله به من بگو آیا درست تعبیر کردم یا به خطا رفتم رسول الله فرمود در بعضی به صواب رفتی و در بعضی خطا کردی. ابو بکر گفت: پدر و مادرم به فدای تو سوگند یاد می‌کنم به من بگو در چه خطا کردم رسول الله فرمود: قسم نخور.

محیی الدین در اشاره به این حدیث به طور اجمال نظر و غرض دارد. زیرا در ابتدا گفت: تعبیر رؤیا محتاج به علمی است که به آن علم معانی صور خیالی ادراک شود و در ضمن نقل این حدیث گفت: نمی‌بینی ابو بکر در تعبیر رؤیا عاجز مانده زیرا رسول الله به او فرمود «أصبت بعضاً و أخطأت بعضاً» و اگر عالم به تعبیر بود رسول الله وی را نسبت به خطا نمی‌داد. و همین محیی الدین در اوایل جلد اول فتوحات می‌فرماید: بعد از رسول الله کسی به کمال علی نبود، چه او سر العالمین و الأنبياء أجمعین بود دیگر بی‌اعتنایی رسول الله را به ابو بکر اشاره کرده است که «ما اخطأ فلم يفعل» یعنی رسول جوابش نداد و در سکوتش به خطا نرفت و دیگر متن روایت، گستاخی ابو بکر را اثبات می‌کند که با بود رسول گفت بگذار من تعبیر کنم و بعضی‌ها اصلاً ابو هریره را محدث مجعول علمای عامه شناختند و او را از صحابی مخلوق می‌دانند و بر فرض صحت روایت می‌توان گفت که مردی خوابی دیده نزد رسول آمد دیگران بر اساس تعصبات در این خواب تصرفات کردند چنانکه در بسیاری از حکایات و روایات فریقین این تعصبات مذهبی و تصرفات به گزاف را می‌بینیم.

و قال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام حين ناداه: أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ. قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا و ما قال له صدقت في الرؤيا أَنَّهُ ابْنِكَ: لَأنَّهُ ما عَبَّرَهَا، بل أخذ بظاهر ما رأى، و الرؤيا تطلب التعبير. و لذلك قال العزيز إِنَّ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ. و معنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى أمر آخر. فكانت البقر سنين في المحل و الخصب.

فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه، و انما صدق الرؤيا في أَنَّ ذلك عين ولده، و ما كان عند الله أَلَّا الذَّبْح العظيم في صورة ولده.

---

#### ۱۷۴

و خدای متعال به إبراهيم عليه السلام وقتی که او را ندا کرد فرمود: قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا یعنی خوابی که دیدی ظاهر آن را صادق مطابق واقع گرفتی و به او فرمود «صدقت في الرؤيا» به تخفیف دال. یعنی خدای متعال او را در رؤیایش تصدیق نکرد که مرئی پسرش باشد زیرا إبراهيم از ظاهر عبور نکرد. بلکه ظاهر آن را گرفت.

و الرؤيا تطلب التعبير و لذلك قال العزيز «إِنَّ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ...» در حالی که رؤيا تعبير طلب می کند (زیرا معانی از مرتبه خودشان به طور تنزل در صورت حسیه ظاهر می شوند) لذا عزیز مصر گفت: إِنَّ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ و معنای تعبير عبور کردن از صورتی که در خواب دیده به امر دیگری (که معنی و مراد آن صورت است) می باشد و گاوها سالهای فراوانی و قحطی بودند.

فلو صدق في الرؤيا ... پس اگر إبراهيم در رؤیایش صادق بود می بایستی پسرش را ذبح کند و همانا که رؤيا را تصدیق کرده است «۱» و آن که مرئی عین ولد اوست و قصد ذبح او کرد و حال اینکه عند الله نبود مگر ذبح عظیم در صورت ولدش (غرض ذبح فرزند نبود).

ففداه لَمَا وقع في ذهن إبراهيم عليه السلام. ما هو فداء في نفس الأمر عند الله فصور الحس الذبح و صور الخيال ابن إبراهيم عليه السلام. فلو رأى الكباش في الخيال لعبره بابنه أو بأمر آخر. يكون مطلوباً من تلك. پس فدا داد حق تعالی گوسفند را (در عوض ذبح پسر) برای آن جهتی که در ذهن إبراهيم واقع شد، که در نفس الامر و عند الله، فدا «۲» نبود.

پس حس ذبح را تصویر کرد و خیال، پسر إبراهيم را تصویر کرده است. پس اگر إبراهيم کبش را در خیال می دید او را به پسرش یا به امر دیگر که مطلوب از آن صورت است «۳» تعبیر می کرد.

ثم قال إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ أَي الاختبار الظاهر یعنی الاختبار في العلم: هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير أم لا؟ لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير:



فغفل فما و فی الموطن حقّه، و صدق الرؤیا لهذا السبب.

سپس ابراهیم فرمود: إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ که بلا امتحان است یعنی اختبار در علم که آیا ابراهیم می‌داند آن چه را یعنی تعبیری را که موطن رؤیا اقتضا دارد یا نه، زیرا که حق می‌داند موطن خیال تعبیر طلب می‌کند و ابراهیم از آن غافل شد. لذا ابراهیم حق موطن خیال را که تعبیر است وفا نکرد و از این روی تصدیق رؤیا کرد.

كما فعل تقی بن مخلد الإمام صاحب المسند، سمع فی الخبر الذی صحّ عنده أنه علیه السلام قال: «من رآنی فی النوم فقد رآنی فی اليقظة فإنّ الشيطان لا يتمثل علی صورتی» فرآه تقی بن مخلد و سقاه النبى - ص - فی هذه الرؤیا لبنا فصدق تقی بن مخلد رؤیاه فاستقاه فقاء لبنا. و لو عبّر رؤیاه لكان ذلك اللبن علما. فحرمه الله علما كثيرا علی قدر ما شرب. ألا ترى رسول الله - ص - اتی فی المنام بقدر لبن قال: فشربته حتّى خرج الری من أظفیری ثم أعطیت فضلی عمر». قيل ما أولته یا رسول الله قال العلم، و ما تركه لبنا علی صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤیا و ما يقتضى من التعبير.

چنانکه تقی بن مخلد امام، صاحب مسند کرده است در خبری که در نزد او خبر صحیح است شنید که رسول الله - ص - فرمود: «من رآنی فی المنام فقد رآنی فی اليقظة فإنّ الشيطان لا يتمثل علی صورتی.»

زیرا رسول الله مظهر اسم هادی است و مبعوث برای هدایت است و شیطان مظهر اسم مضلّ است و مخلوقی است که إضلال می‌کند. پس اگر برای شیطان تمکن این باشد که به صورت رسول الله متمثل گردد امر هدایت مختل می‌شود. این نکته را عارف جامی در شرح فصوص آورده است. «۱»

فرآه پس تقی بن مخلد رسول الله را در خواب دید و نبی (ص) در رؤیا او را شیر نوشانید.

پس تقی بن مخلد تصدیق کرد خود خواب را (یعنی تعبیر نکرد و آن را به ظاهرش أخذ کرد).

غرض در این مقام سرایت حکم ولایت انبیا و مرسلین است در ولایت اولیای محمدیین.

پس تقی بن مخلد شیر طلب کرد و شیر نوشید و شیر قی کرد، و اگر رویایش را تعبیر می‌کرد هر آینه آن لبن علم بود و خدا به قدری که شیر نوشید علم کثیری را بر او حرام کرد. آیا نمی‌بینی برای رسول الله در خواب کاسه شیری آوردند و فرمود شیر را نوشیدم تا اینکه سیری و پری آن از ناخنهایم به در زد و

فضل آن را به عمر دادم. یکی گفتم، یا رسول الله خواب را چه تأویل فرمودید؟ فرمود: به علم. رسول الله شیر را به همان صورتی که دید و نگذاشت چون به موطن رؤیا و آن چه اقتضای تعبیر است علم داشت. و قد علم أن صورة النبي - ص - التي شاهدها الحسن أنها في المدينة مدفونة، و أن صورة روحه و لطيفته ما شاهدها أحد من أحد و لا من نفسه كل روح بهذه المثابة، فتتجسد له روح النبي في المنام بصورة جسده كما مات عليه.

چون شیخ قول پیغمبر را نقل کرد که فرمود: «من رأني في النوم فقد رأني في اليقظة» در پی تحقیق آن برآمد که مرئی چیست و در کدام عالم است پس گفت:

و حال اینکه دانسته شد صورت نبی را که حس مشاهده کرد، در مدینه مدفون است و دانسته شد که صورت روح نبی و لطیفه روحانی اش را کسی مشاهده نکرد نه از کسی و نه از خود و هر روحی به همین مثابه است پس برای رآئی روح نبی در خواب به صورت جسده که بر هیأت آن جسد رحلت کرده است متجسد می شود.

جسد و قالب مثالی

قیصری گوید:

جسد در اصطلاح این طایفه مخصوص به صورت مثالی است.

در فروع کافی در کتاب جنائز از امیر المؤمنین علیه السلام روایت کرده است که مردگان در عالم دیگر حلقه حلقه با هم محشورند. راوی از امام سؤال می کند: آیا اجسامند؟ در جواب فرمودند: نه بلکه ارواحند که در این حدیث نفی جسم می شود و در حدیث دیگر نیز در همین موطن کافی از امام صادق علیه السلام است که مردگان اجسادند که در این روایت نیز نفی جسم می کند نه جسد و هم در کافی و جوامع روایی دیگر من جمله امالی ابن بابویه از ائمه علیهم السلام روایت است که ارواح در قالبی اند مانند قالب دنیا یعنی همان جسد و در این موضوع لطایف و اشاراتی از اهل بیت عصمت است در موضوع حشر جسدانی و طایفه عرفا اصطلاح جسد و مشتقات آن را

که متجسد از آن صورتی که رسول الله بر آن صورت رحلت کرده است تغییر نمی‌یابد.

فهو محمد - ص - المرئی من حيث روحه في صورة جسدیه تشبه المدفونه لا يمكن لشیطان أن يتصور بصورة جسده - ص - عصمة من الله في حق الرائی.

پس آن صورتی که در خواب دیده شد محمد مرئی است از حیث روحش در صورت جسده‌ای که شبیه است به صورت مدفونه. برای شیطان ممکن نیست به صورت جسد او متصور شود و این عصمتی است از جانب حق تعالی در حق رائی.

از این رو هر کس رسول الله را به این صورت دید (یعنی به صورت جسدی مثالی) آن چه را که بدان امر فرمود یا از آن نهی کرد یا به او خبر داد از او می‌گیرد چنانکه در حیات دنیا احکام «ا» را از او می‌گرفت بنا بر آن چه که لفظ دال بر آن است، از نص یا ظاهر یا مجمل یا هر چه باشد.

و لهذا من يراه بهذه الصورة يأخذ منه جميع ما يأمر به أو ينهاه عنه أو يخبره كما كان يأخذ عنه في الحياه الدنيا من الاحكام على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان، فإن أعطاه شيئاً فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير، فإن خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك رؤيا لا تعبیر لها، و بهذا القدر و عليه اعتمد إبراهيم الخليل عليه السلام و تقى بن مخلد.

فان أعطاه اما اگر نبی او را چیزی عطا فرمود آن چیزی است که تعبیر در او راه دارد. پس اگر در حس آن چنان درآید که در خیال رؤیت شد آن رؤیا را تعبیر نیست. چنانکه إبراهيم خلیل و تقی بن مخلد بر این وجه اعتماد کردند.

و لما كان للرؤيا هذان الوجهان، و علمنا الله فيما فعل بإبراهيم و ما قال له الأدب لما يعطيه مقام النبوة، علمنا في رؤيتنا الحق تعالی في صورة يردّها الدليل العقلي أن نعبر تلك الصورة بالحق المشروع إمّا في حقّ حال الرائی أو المكان الذي رآه فيه أو هما معا.

و چون رؤیا به این دو قسم است (که یکی تعبیر بردار است و آن دیگری نیست که عین واقع است) و خدای تعالی در آن چه با إبراهيم کرد و به او گفت ما را ادب تعلیم کرد مر آن چه را که مقام نبوت اقتضا می‌کرد از تأدب در حضور حق تعالی، دانستیم که در دیدن خودمان حق تعالی را در صورتی (لباسی) که دلیل عقلی یعنی دلیل عقلی فلسفی مشوب به وهم رد آن می‌کند، آن را تعبیر کنیم به صورت کمالیه‌ای

که شرع آن را آورده است یعنی آن را به حق مشروع تعبیر کنیم. یا در حق حال رائی یا به اعتبار مکانی که او را دیده یا به هر دو اعتبار.

چنانکه در حدیث تحول آمده است که حق تعالی در روز قیامت به صورت نقصان تجلی می‌کند. پس او را انکار می‌کنند. سپس تحول پیدا می‌کند و به صورت کمال و عظمت تجلی می‌کند پس او را می‌پذیرند. پس سجده می‌کنند او را و این تعبیر و تنزیل یا در حق رائی است یعنی به اعتبار مرتبه و مقامش یا در حق حال مرئی و مرتبه اوست یا در حق هر دو آنهاست به اعتبار مراعات مرتبه و مقامشان یا در حق حال زمان و مکان است که رائی حق را در آن دیده است زیرا بعضی از ازمینه افضل از غیر خودش است. چون یوم جمعه و شب قدر و بعضی از امکانه اشرف از بعض دیگر است. چون اماکن متبرکه و اراضی مقدسه یا در حق جمیع است چون تعبیر رؤیایی که دیده شد در حق شخصی که اگر رائی سالک باشد آن رؤیا را بر مقام خودش نازل می‌کند و از آن عبور می‌کند بر حسب احوال خودش و گاهی آن رؤیا را نازل می‌کند در حق مرئی و احوالش و گاهی جمع بین هر دو می‌کند. «۱»

این تعبیر که از تشبیه به تنزیه است (عبور کردن از تشبیه به تنزیه)، در صورتی است که دلیل عقلی یعنی عقلی فلسفی مشوب به وهم را در آن باشد.

فإن لم يردوا الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها كما نرى الحق في الآخرة سواء.

پس اگر دلیل عقلی آن رؤیت حق را رد نکند (به اینکه تجلی، در صورت نوریه باشد چون صورت شمس و غیر آن از صور انوار چون نور ابیض و اخضر و غیر ذلک) رؤیت را به حال خود باقی می‌گذاریم چنانکه حق را در آخرت (به سبب تحولش در

صور) یکسان می‌بینیم، بدون فرق.

و انسان کامل کسی است که حق را در جمیع تجلیاتش می‌پذیرد و قبول دارد و پرستش می‌کند و مؤمنان و محجوبان به اعتقادشان - که حق از مقام کمالی‌اش تنزل نمی‌کند - پس هر یک از آن قبول کرده است آن چه را که به حال او لایق و مناسب است از تجلیات الهیه و انکار می‌کند آن چه را که شأنش به او نداده است.

فللواحد الرحمن في كل موطن

من الصور ما يخفى و ما هو ظاهر

پس برای واحد رحمن در هر موطن صور مخفیه (چون صور روحانیه و صور مثالیه) است و صور ظاهره (چون صور جسمانیه) قیصری در شرح گوید:

رحمن را به حسب مراتب و مقاماتش صورتهایی است و آن صورتهای را به حسب ظهور و خفی مراتبی، بعضی از آن صور در حس ظاهرند و بعضیها در حس ظاهر نیستند و لکن در عالم مثالی ظاهرند به نسبت آن کسی که اغطیه (حجابها) از چشم او بر کنار شد و بعضی از آنها در عالم حس و مثال ظاهر نیست ولی در عقل ظاهر است چون علوم و معارف الهیه که لیب فطن آنها را از ورای ستر ادراک می کند چه آنها نیز صور عقلیه دارند و بعضی از آنها از عقل نیز پوشیده اند و در نزد قلب ظاهرند که به وجدان و شهود ادراک می کند آنها را بدون صورت مثالیه مطابق با صورت خارجی بلکه صورت نوریه می یابد. «۱»

پس تمام صورتهای چه جسمانی، چه مثالی و چه نوری صوری اند که خدای رحمان خودش را در آنها نشان می دهد و هر مرتبه فوق نسبت به مرتبه دون خفی است مثلاً مثال نسبت به جسم و علوم عقلی نسبت به مثال و صور نوریه قلبیه نسبت به علوم عقلی.

صائن الدین علی بن ترکه فرماید:

واحد رحمن را در هر موطن، چه صوری یا معنوی غیبی یا مثالی خیالی یا جسمانی بعضی از صور است که مخفی است چون قبایح و قاذوراتی که

---

## ۱۸۰

مردود عقول و شرایعند و بعضی از آنها ظاهرند چون محاسن و منزهات زیرا که تعینات و اعتبارات فارقه علی ای وجه کانت آنها را دخلی در حقیقت حقه نیست. پس اوست مطلق منزه از کل در کل. پس آن که حق را برای کل اثبات کرده، که اوست منزه «۱» از کل در کل، آن کس صادق است و گرنه کاذب. «۲» چنانکه در شعر بعد می گوید:

فان قلت هذا الحقّ قد تک صادقاً

و إن قلت أمراً آخراً أنت عابر

پس اگر گویی این مرئی حق است صادقی (زیرا که در وجود سوای حق چیزی نیست) و اگر گویی این صورت مرئی غیر حق است باز صادقی و عابری (یعنی در گذرندهای از صورت مرئی به صورت معنایی که در آن ظاهر است).

خلاصه قیصری و جامی در شرح آن گویند. اگر اتحاد ظاهر و مظهر یا فقط ظاهر را اعتبار کنی و بگویی این حق است راست گفتمی و اگر از جهت وحدت بین ظاهر و مظهر عبور کنی به سوی جهت کثرت و مغایرت بین ظاهر و مظهر و بگویی این مرئی، امر دیگر، یعنی غیر حق است باز راست گفتمی و مولوی محمد حسن در تأویل محکم این بیت را این طور معنا می‌کند:

پس اگر گویی این مرئی حق است صادق باشی زیرا در وجود سوای حق چیزی نیست و اگر گویی امر دیگری است تو تجاوز کننده‌ای پس در آخرت حسرت ببری که از محبوب خود رو گردان شدی. «۳»

و عبد الغنی نابلسی در شرح گوید:

آن چه که برای حس و عقل تو ظاهر شده بگویی حق است صادقی زیرا اعتبار صورت محسوسه یا معقوله نکردی بلکه اعتبار کردی مصور ممسک (نگهدار) آن صورتها را (که خداست) و اگر آن چه را برایت ظاهر شد امر دیگر یعنی غیر حق دانستی تو عابری. به این معنی که صاحب رؤیای منامیه هستی که محتاج به تعبیر است یعنی تو صاحب تعبیری. باید به تو گفت از این ظاهر

---

## ۱۸۱

که صورت است عبور کن برو به سوی باطن که مصور است. «۱»

وجه مناسبت تفسیر انسان با مقام که بحث در رؤیت منامیه است روشن است. ملا عبد الرزاق قاسانی در شرح فرماید:

اگر به مرئی، حق بگویی صادقی زیرا حق است که به این صورت متعین است نه چیز دیگر و اگر او را به غیر حق تعبیر کنی باز صادقی زیرا حق منحصر در یک شیء نیست پس منحصر به تعیین، غیر حق است و این تفسیر قاسانی با تفسیر قیصری و جامی موافق است. «۲»

و ما حکمه فی موطن دون موطن

و لکنه بالحق للخلق سافر «۳»

حکم او که تجلی وجودی است در موطنی دون موطن نیست و لکن این حکم در جمیع خلق یعنی در همه مواطن به سبب ظهور حق سافر است (یعنی ظاهر و ساری است).

إذا ما تجلی للعیون ترده

## عقول ببرهان علیه تثابر «۴»

یعنی چون حق تعالی در صورت مثالیه یا حسیه تجلی کرد عقول محجوبه چون دائماً منزه حقند، حق را رد می‌کنند، چون به نور کشف و مشاهده مهتدی نیستند که جمع بین تنزیه و تشبیه «۵» کنند و این رد به سبب برهانی است که آن عقول بر آن مواظبت و مداومت دارند.

## و یقبل فی مجلی العقول و فی الذی

## یسّمی خیالا و الصحیح النواظر

تجلی حق در مجلای عقول پذیرفته می‌شود و در مجلای مثالی، که خیال می‌نامند نیز پذیرفته می‌شود و نواظر (دیدگان) صحیح حق سبحانه را در تمام مجالی مشاهده می‌کنند.

---

## ۱۸۲

چه در مجالی حسیه و چه در مثالیه و چه در عقلیه، چنانکه حق تعالی فرمود:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (قیامت: ۲۲).

يقول ابو یزید فی هذا المقام لو أنّ العرش و ما حواه مائة ألف مرة فی زاویه من زوايا قلب العارف ما احسّ بها و هذا وسع ابي یزید فی عالم الأجسام.

ابو یزید در این مقام (یعنی مقام قلبی) گوید اگر عرش و آن چه را که عرش در بر دارد صد هزار هزار چندان کنی و در گوشه‌ای از گوشه‌های قلب عارف قرار گیرند عارف آن را احساس نمی‌کند و این وسعت، وسع ابو یزید است در عالم اجسام.

نه مطلقاً یعنی آن چه که درباره قلب خبر داد برای تقریب به فهم محجوبان است نه خبر از حقیقت قلب داده باشد.

قیصری گوید:

یعنی این گنجایش دل ابو یزید است زیرا او جز از آن چه در دل خود می‌یابد خبر نمی‌دهد نه آن که خبر از وسع مرتبه قلب داده باشد، آن گاه که قلب در غایت مرتبه کمالش باشد. از این جهت شیخ فرمود: «۱» بل أقول لو أنّ ما لا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده مع العين الموجودة له فی زاویه من زوايا قلب العارف ما احسّ بذلك فی علمه.

بلکه من می‌گویم اگر آن چه وجودش تناهی ندارد (یعنی از عوالم ارواح و اجسام) انتهای وجودش فرض گردد و با عینی که موجد اوست (یعنی حقی که سماوات و ارض به او مخلوق است و به عبارت دیگر جوهر اولی که آسمانها و زمین به او پدید آمد و موجود شد که در لفظ کوتاه‌تر می‌شود حق مخلوق به یعنی حقی که «مخلوق به السماوات و الأرض») در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد آن را در قلب خود احساس نمی‌کند.

فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحقّ زیرا در حدیث آمده است که قلب گنجایش حق را دارد. تا چه رسد بما سوی الله.

حدیث اینکه «ما وسعنی سماواتی و لا ارضی و وسعنی قلب عبدی المؤمن» (نمی‌گنجانند آسمان و زمین من مرا ولی قلب بنده مؤمن من می‌گنجاند مرا) مولوی

---

۱۸۳

گوید: «۱»

گفت پیغمبر که حق فرموده است

من نغنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز

من نغنجم این یقین دان ای عزیز

در دل مؤمن بگنجم ای عجب

گر مرا جوئی در آن دلها طلب

اینکه شیخ قلب عارف فرمود برای این است که قلب غیر عارف اگر قلب اصحاب اخلاق حمیده و نفوس مطمئنه است اشیاء کمی را مشاهده می‌کند و کشف اندکی برای او پیش می‌آید و اگر قلب صاحب نفس اماره و لوّامه باشد آن قلب تنگ‌ترین ظرف است در وجود بلکه برای او قلب نیست زیرا که قلب صاحب نفس اماره و لوّامه مختلفی است و صفات نفس، ظاهر و غالب است. «۲»

و مع ذلك ما اتصف بالری فلو امتلاً ارتوی.



و با وجود این یعنی با اینکه قلب مؤمن گنجایش حق را دارد سیراب نمی‌شود اگر پر می‌شد سیراب می‌گشت. «۳»

اینکه پر نمی‌گردد تا سیراب گردد برای این است که حق تعالی به جمیع اسماء و صفاتش دفعه تجلی نمی‌کند بلکه در هر آنی به اسمی از اسماء و صفاتی از صفات تجلی می‌کند و هر یک از آنها قلب را آمادگی می‌دهد برای تجلی دیگری پس قلب به این استعداد خود تجلی دیگری را از حق طلب می‌کند و هیچ‌گاه سیراب نمی‌شود. «۴»

و قد قال ذلک أبو یزید.

أبو یزید فرمود:

مرد آن کسی است که دریاها و آسمانها و زمین را بیاشامد و زبانش از تشنگی از دهنش خارج باشد.

«شربت الحبّ کأسا بعد کأس»

«فما نقد الشراب و ما رویت» «۵»

---

## ۱۸۴

عبد الغنی نابلسی گوید:

سهل تستری گوید برای عارف بسطامی نوشت: در اینجا مردی است که نوشید نوشیدنی‌ای که بعد از آن هیچ‌گاه تشنه نمی‌شود. ابو یزید در جوابش نوشت: اینجا مردی است که جمیع اکوان را نوشید و خود فارغ از همه است و زبانش از دهانش درآمده است از کثرت عطش. «۱»

و لقد نبّهنا علی هذا المقام بقولنا: و هر آینه بر این مقام به گفته خود تنبیه فرمودیم:

یا خالق الأشياء فی نفسه

أنت لما تخلقه جامع

ای آفریننده اشیاء در ذات خود (یعنی در علمش که عین ذاتش می‌باشد) تو جامع همه آن چه آفریده‌ای هستی.

چه همه آنها در علم و عین تواند، چون امواجی که بر روی دریای زخّارند. «۲»

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك

فأنت الضيق الواسع

تو در خود چیزی می آفرینی که قابلیتش انتها ندارد. (پس از ایجاد متناهی چگونه عاجز باشی) پس تویی در همه مظاهر، از ضیق و واسع.

لو أن ما قد خلق الله ما

لاح بقلبي فجره الساطع

یعنی اگر آن چه حق تعالی آفرید در قلب من قرار گیرد نور بلند آن در قلب من آشکار نمی گردد.

من وسع الحقّ فما ضاق عن

خلق فكيف الأمر يا سامع؟

یعنی قلبی که گنجایش حق (و همه اسماء و کمالاتش که غیر متناهی است) را دارد.

پس چگونه از خلقی (که متناهی است) تنگ شود پس چگونه است امر سعه قلبی شنونده. (یا چگونه می شود امر ظهور حق در مظاهر).

بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلّا فيها، وهذا هو الأمر العام.

و العارف يخلق بهمته ما يكون له وجود من خارج محل الهمة.

هر انسانی به سبب وهم در قوه خیالش آن چه را که جز در قوه خیال وجود نمی یابد می آفریند و این کار امر عام است که شامل هر انسانی است و عارف به همت خود آن چه

چون بحث در عالم مثالی بود شیخ در اینجا تنبیه فرمود که عارف به همت خود خلق می‌کند و عالم مثال بر دو قسم است مثال مطلق و مثال مقید. مثال مقید خیال انسانی است و خیال گاهی از عقول سماویه و نفوس ناطقه مدرکه معانی کلیه و جزئیه متأثر می‌شود که صورتی مناسب آن معانی در او ظاهر می‌گردد و گاهی خیال انسانی از قوای وهمیه که مدرک معانی جزئیه است متأثر می‌گردد که صورتهایی مناسب آن معانی جزئیه در خیال ظاهر می‌شود.

قسم دوم گاهی به سبب سوء مزاج دماغ است و گاهی توجه نفس به سبب قوه وهمیه است به ایجاد صورتی از صورتهای. مثل اینکه کسی صورت محبوبش را که غایب از اوست تخیل قوی کند که صورت وی در خیالش ظاهر گردد و او را مشاهده کند و این امر عامی است که هر عارف به حقایق و غیر او از طایفه عوام بر آن قادرند. جناب شیخ فرماید: عارف به همت خود یعنی به توجه و قصدش به سبب قوت روحانیته اش صورتهایی را که خارج از خیال و موجود در اعیان خارجی اند خلق می‌کند چنانکه از بدلاء (ابدال) مشهود است که آنها در آن واحد در اماکن مختلفه حاضر می‌شوند و حوایج عباد الله را بر می‌آورند پس مراد به عارف در اینجا آن عارف کامل متصرف در وجود است نه آن کسی که عارف به حقایق و صور هست ولی تصرفی برای او نیست.

و اینکه شیخ فرمود از خارج محل همت برای این است که از اصحاب سیمیا و شعبده احتراز کند چه آنان صور خارج از خیالاتشان را ظاهر می‌کنند لکن خارج از مقام خیال نیست چه آن صور را در خیالات حاضران به سبب تصرفشان در خیالات حاضران ظهور می‌دهند و عارف متمکن در تصرف به سبب همت خود خلق می‌کند در عالم شهادت آن چه را که خلق می‌کند چون دیگر موجودات عینی، قائم به ذات خودشانند و در عالم غیب نیز خلق می‌کند صور روحانیه را و آنها را در عالم ارواح وارد می‌کند و شایسته نیست که ابا کنی و بیزاری بجویی از اسناد خلق کردن به مخلوق چه حق سبحانه

است که آن صور عینی و غیبیه را در این مظهر می‌آفریند نه غیر او جز اینکه حق تعالی در این هنگام که در این مظهر خلق می‌کند از مقام تفصیلی اش «۱» ظاهر می‌شود چنانکه از مقام جمعی اش ظاهر می‌شود و از اینجا سر قول خداوند متعال فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ دانسته می‌شود. «۲»

اما در بیان حضرات اگر چه قیصری در مقدمه شرح فصوص بیان کرده است ولی بهتر آن که رساله وجودیه جناب سید علی همدانی را که از اعظم عرفای کاملین مکملین و استاد جناب شیخ بهایی می‌باشد، در اینجا بیاوریم:

«رساله وجودیه قطب العارفین جناب سید میرزا علی همدانی

حمد بی‌غایت و ثنای بی‌نهایت فاطر حکیمی و قادر عظیمی را که آثار صبح وجود از شام ظلمت آباد  
عدم برآورد و به مقتضای وجد ذاتی به بث «۳» نفس رحمانی دم برآورد.

بدیعی که از قدرت کامله خود شکوفه نوع انسانی را از اکمام این شجره طیبه پر برآورد.

سمیعی که هویت ذات او به واسطه شمس صفات و نجوم اسماء و سمات از قله قاف بشری سر بر آورد.  
حکیمی که کمال حکمتش اعیان ثابته را موجودات عیانی گردانیده، کریمی که سواغ کرمش طایران همم  
اهل عرفان را به اوج فلک اسرار و معانی رسانیده، و منزهی که سبحات انوار تنزیهش اجنحه طایران  
افهام، و اوهام اولی الالباب را سوخته، مقدسی که سطوات کمال تقدیسش بصایر کروبیان را از ملاحظه  
آثار جمالش بر دوخته و صلوات صلوات نامحدود و درود تحیات نامعدود بر مربی شجره ایمان و آفتاب عالم  
عرفان سید الانبیاء و سند الأصفیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و بر اهل بیت اطهار و اصحاب  
أخیار او که مکاشفان اسرار حقیقت و عارفان منازل طریقتند.

و بعد بدان ای عزیز که وجود نزد اهل کشف و شهود من حیث هو هو یعنی مطلقاً اعم از اینکه با تعقل  
آن اعتبار قیدی نمایند، آن را هویت غیب مطلق گویند و حق و حقیقه

---

## ۱۸۷

الحقائق نامند و از اسماء، مسمی به اسم الله گردانند پس الله علم ذات بذاته است و احدیت لازم این  
ذات که قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، و این وجود را ظهوراتی است که آن را بروزات است گاه در کسوت قیود و گاه  
مجرد از قیود، و ظهور در کسوت قیود گاه ایجابی باشد که اللهُ الصَّمَدُ و گاه سلبی که لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ و  
گاه مجرد از قیود که و لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ چه نفی کفویت از برای این ذات قیدی از قیود نمی‌شود.

و چون این وجود را مجرد از صفات زائده بر ذاتش اعتبار کنی آن را حضرت احدیت گویند و این  
حضرت را عالم ذات، بذاته و عالم اعیان ثابته نامند. و چون این ذات را با جمیع صفات زائده بر ذات اعتبار  
کنی آن را حضرت واحدیت و الوهیت گویند و این حضرت را عالم جبروت خوانند که فوق ملکوت است.

و باز بدان که صفات حق اگر متصف به لطف و رحمت بود آن را صفات جمالی خوانند و اگر متصف به  
قهر و غضب بود صفات جمالی.

و اگر اسماء و صفات را با جمیع مظاهر خلقیه و مجالی کونیه اعتبار کنی آن را مقام فرق و کثرت و عالم ملک و شهادت گویند و اگر مظاهر خلقیه و مجالی کونیه را در ذات حق مستهلک دانی آن را مقام جمع و وحدت و عالم غیب خوانند.

ای عزیز: بدان که نزد اهل کشف و شهود وجود مطلق یکی بیش نیست و آن وجود حق است تعالی شأنه و وجود جمیع موجودات به آن حضرت منتهی است و موجودات کونیه همگی مظاهر و مرآئی وجود مطلقند و این وجود را در هر عالمی از عوالم مختلفه ظهوری است در مظاهر خلقیه و مجالی کونیه پس بدان که حضرات کلیه پنج است که آن را حضرات خمسه گویند و هر حضرتی از آن حضرات را عالمی می‌نامند.

حضرت اول، هویت غیب مطلق است که آن را حق و حقیقه الحقائق خوانند و آن حضرت اشاره پذیر نیست و از آن حضرت راه نیست (و در آن حضرت راه نیست - ظ) و این مقدار به نور کشف محقق شده است که در این عالم حق تعالی از ذات خود به ذات خود تجلی فرموده و آن تجلی از حضرت احدیت بوده نه از امر خارج یا فیض زاید بر ذات و از آن تجلی‌یی در خود نفس رحمانی ظاهر کرد که آن هیولای کلیه و عالم ذات بذاته است که لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و هر چه هست در اوست و این طایفه این معنی را «تعیین اول» گویند و جمیع اعیان ثابته در این حضرت به صورت عقل هویدا شد که «اول ما خلق الله العقل» و جمله معلومات، صورت این عقل آمد.

---

## ۱۸۸

### بیان تنزلات اربع باری جل شأنه در ظهور و تنزل اول

چون ذات باری را به این معلومات نسبت دهی، جمله صفات این ذات باشد و ذات متعالیه را چون با هر یکی از این صفات در نسبت اعتبار کنی اسمی از اسمای حق ظاهر گردد پس ظهور اول تنزل است از حضرت احدیت به «حضرت واحدیت» که حضرت دوم است و آن را «حضرت الوهیت» و عالم جبروت خوانند و این حضرت، مبدأ کثرت و حضرت اسماء و صفات است و عالم عقل و اول صفتی که در این حضرت به ظهور پیوست علم بود یعنی جمیع اعیان ثابته در این حضرت حاضر شد به حضور علمی و اسم «العلیم» ظاهر شد. پس اقتضای حضرت الهی جلّت عظمته ترجیح داد وجود اعیان ثابته را بر عدم و این صفت را اراده نامند و اسم «المرید» اینجا معلوم گشت. پس علم حق سبحانه به استواء و استیلاء قرین شد برای ایجاد اعیان ثابته در حال عدم و این صفت را قدرت گفتند و اسم «القدير» هویدا شد و به واسطه مشاهده حق اعیان ثابته را قبل از وجود خارجی اسم «البصیر» پیدا شد و به سبب اطلاع حق بر ملتسمات اعیان ثابته به زبان استعداد که ما را به ظهور رساند (و قبول حق آن ملتسمات را سمع خوانند) اسم

«السمیع» آشکار شد پس اراده حق با این حال منظم گشت و متعلق به ایجاد اعیان ثابت شد و کاف به نون پیوست تا به امر کُنْ، فَيَكُونُ شد و این حال را کلام گفتند و اسم «متکلم» در این محل به ظهور آمد و چون این شش صفت مذکور مترتب بر صفت حیات است اسم «الحی» مقدم اسماء آمد و آخر اسماء متکلم آمد. این اسماء سبعه را ائمه اسماء خوانند که آنها را نیز امامی است. بعضی آن امام را اسم الحی دانند و بعضی اسم العلیم.

چون این اسماء در هیچ حال از ذات حق سبحانه منفک نیستند لهذا اسماء ذاتشان شمرند مگر متکلم که مقتضی اثنتینیت است میانه مخاطب و مخاطب و بر جمیع معانی شمول دارد از امر و نهی و وعد و وعید و اخبار و انشا و غیر ذلک و بعضی این را از اسماء صفاتش شمرده اند پس هر چند کثرت افزایش تنزل افزایش و در هر تنزلی فراخور آن به تعیینی دیگر ظهور کند و خود را به خود نماید پس از حضرت واحدیت و الوهیت که عالم جبروت بود تنزل فرمود به حضرت لوح محفوظ و عالم امر عبارت از آن است و عالم او را عالم ملکوت گویند و این نفس ناطقه را چون نیک بنگری همان عقل اول است که به اعتبار ادراک کلیات و تجردی که دارد او را عقل خوانند و به اعتبار ادراک جزئیات و

---

## ۱۸۹

تعلقی که به اجرام سماوی دارد آن را نفس می گویند تا چنان شود که صورت آن کلیات عقلیه در هویت نفس منطبقه (منطبقه - ظ) به صورت جزئیات ظهور کند و جزئیات بدان کلیات محفوظ گردد و کلیات در عالم شهادت به جزئیات مضبوط ماند.

و نفوس جزئی منطبقه را چون مجرد از نفس ناطقه اعتبار کنی آن را عالم مثال گویند که در آن عالم هر موجودی از موجودات مجرد و غیر مجرد را مثالی هست که به حواس باطن ادراک آن تواند کرد و کشف ارباب کشف در آن عالم است.

و وجود حق را تنزلی دیگر است از عالم ملکوت به عالم ملک که آن ظهور هویت اوست در مظاهر مختلفه و ابتداء از عرش و کرسی و اجرام سماوی و اجرام عنصری و عالم شهادت. پس صور مرکبات است از معادن و نبات و حیوان که انتهای عالم ملک است.

پس وجود حق را جلت عظمت تنزلی دیگر است از عالم ملک به عالم انسان کامل و آن آخر مراتب تنزلات است و از این واضح تر نمی شاید گفت و غیرت حق کشف غطا را نمی گذارد و اکابر طریقت از این زیاده رخصت گفتن نداده اند. پس از این مقدمه تو را روشن گشت که حضرات کلیه و عوالم اصلیه پنج

است. اول، هویت غیب مطلق است که آن حضرت و عالم احدیت ذات، بذاته و عالم اعیان ثابت است. دوم، حضرت و عالم جبروت. سوم، حضرت لوح محفوظ و نفس ناطقه کلیه و عالم امر و عالم ملکوت.

چهارم، حضرت عالم ملک. پنجم، عالم انسان کامل.

پس تنزلات حق چهار است. یکی: عقل اول و مراتب آن که عقول مجرده باشد. دوم:

نفس ناطقه کلیه و مراتب آن، که نفوس جزئی است. سوم: عالم ملک از اجرام سماوی بسیطه تا صور مرکبات و مراتب آن از تمامی معادن ذاتیه و مظاهر هویت حق جل شأنه تا آخر حیوانات. چهارم: صور انسانی که آخر تنزلات سبحانی است.

چون این مراتب دانستی بدان که اهل توحید این جمله را که گفته شد همگی را مظاهر هویت حق و وجود ذاتیه می خوانند اما در بعضی ظهور اسماء غالب است و در بعضی ظهور صفات و در بعضی ظهور ذات، و بدین معانی واقف نگردد مگر انسان کامل چه انسان ناقص نزد عارف در مرتبه حیوانیت مانده بلکه حیوان اشرف از اوست «کما قال الله سبحانه: إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا چه حیوان و نبات و جماد تحت شیطان در نمی آید و انسان ناقص در می آید و انسان کامل مظهر هویت ذاتیه است با

---

## ۱۹۰

جميع اسماء و صفات که مخبر از این حال کریمه و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى می باشد و کریمه إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ و کریمه و مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ و حدیث شریف قدسی که «لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به و يده التي يبطش بها ان دعاني أحبته و ان سألتني أعطيت» و این جمله از آیات و احادیث دلیل است این طایفه را که همه از اوست و بدوست بلکه خود همه اوست.

ای آن که حدوث و قدمت اوست همه

سرمایه شادی و غمت اوست همه

تو دیده نداری که به خود در نگری

بینی که ز سر تا قدمت اوست همه

تمت الرسالة الوجودية لقطب العارفين و امام السالكين ميرزا سيد على همداني قدس الله روحه، استاد شيخ العارفين الشيخ بهاء الدين العاملي عامله الله بلطفه الخفي و الجلي.»

و لكن لا تزال الهممة تحفظه و لا يؤودها حفظه، أي حفظ ما خلقتة. فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق، إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يغفل مطلقا، بل لا بد من حضرة يشهدها.

فإذا خلق العارف بهمته ما خلق و له هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة، و صارت الصور يحفظ بعضها بعضا فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات و هو شاهد حضرة ما من الحضرات، حافظ لما فيها من صورة خلقه، انحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها، لأن الغفلة ما تعم قط لا في العموم و لا في الخصوص.

و قد أوضحت هنا سرّاً لم يزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن يظهر لما فيه من رد دعواهم أنهم الحق، فان الحق لا يغفل و العبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء.

فمن حيث الحفظ لما خلق له ان يقول «أنا الحق»، و لكن ما حفظه لها حفظ الحق؛ و قد بينا الفرق و من حيث ما غفل عن صورة ما و حضرتها فقد تميّز العبد من الحق.

و لا بد ان يتميّز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها. فهذا حفظ بالتضمين، و حفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين إذ لا يغفل عن شيء.

و هذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا و لا غيري إلا في هذا الكتاب.

فهى يتيمه الوقت و فريده. فايّاك أن تغفل عنها فإن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء فهو الجامع للواقع و غير الواقع.

و لا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنا في نفسه فإن المتقى لله يجعل له فرقانا و هو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيما يتميّز به العبد من الرب و هذا الفرقان أرفع فرقان.

و ليكن هميشه همت عارف آن مخلوقش را حافظ است «و لا يؤوده حفظه» يعنى نگهدارى آفريدهاش بر همت گران نيست. پس چون بر عارف غفلت از حفظ آفريده عارض شود آن آفريده معدوم گردد. (زيرا



معلول به انعدام علت منعدم می‌شود و علت، حضور عارف بود). مگر عارفی باشد که ضابط همه حضرات خمس باشد (که چنین عارف بر اثر سعه قلبش، چون حافظ همه حضرات است و آن خلق، در حضرتی از حضرات است) و عارف ناچار شاهد یک حضرت خواهد بود. از آن صورت غافل نمی‌گردد بلکه شاهد اوست.

پس چون عارف را چنین احاطه به حضرات است آن خلق به صورت خاصه خود در هر حضرتی ظاهر می‌شود و صورتها بعضی مر بعضی دیگر را حافظ است (به سبب سرایت جمعیت همتش از هر یک از صورتها به دیگر صورتها)، پس چون عارف از حضرت یا حضراتی غافل شود و حال اینکه او شاهد حضرتی است و حافظ صورت مخلوقش در آن حضرت است، جمیع صورتها در حضرات به سبب حفظ همان یک صورت که عارف از آن غافل نبود محفوظند. (چه عوالم با هم مرتبند) زیرا غفلت همه حضرات را هیچ گاه فرا نمی‌گیرد نه در عموم خلایق و نه در خصوص خلایق.

پس ممکن نیست غفلت عمومیت داشته باشد به طوری که انسان مشغول به حضرتی از حضرات حق نباشد پس چون گاهی به حضرتی مشغول است و همت کامل به همه حضرات ساری است پس به شهود عارف حضرتی را حافظ آن صورت در آن حضرت مشهوده نیز هست.

و قد أوضحت ... در اینجا سرّی را آشکار کردم که اهل الله بر اظهار مثل آن رشک می‌ورزند برای آن

---

## ۱۹۲

نکته‌ای که در این سرّ نهفته است و آن نکته ردّ دعوایشان است به اینکه آنها متحقق به حَقّند، با آن که حق هیچ گاه از حضرتی غافل نمی‌شود و عبد ناگزیر است از اینکه از شیئی غافل شود دون شیء (در وقتی دون وقتی).

فمن حیث ... پس از آن جهت که حفظ آفریده‌اش می‌کند می‌گوید: «انا الحق».

چه خلق کردن و حفظ مخلوق کردن هر دو از آن روی است که حق است نه عبد.

ولی چون همواره عبد متمیز از رب است در بیان فرق، گوییم: و لکن ما حفظه ... و لکن عبد آن صورت را چون حفظ حق آن صورت را نیست. زیرا که حق دائما با جمع حضرات است که «لا یشغله شأن عن شأن» به خلاف عبد پس عبد از حق متمیز است.

با وجود حفظ همه صورتها به حفظ یک صورت از آنها در حضرتی که از آن غافل نشد ناگزیر است از متمیز شدن از حق، زیرا حفظ او با تضمین است (از راه در برداشتن ضمنی آن صورت در یکی از حضرات) ولی حفظ خداوند به طور متعین برای هر یک از صورتهاست.

و هذه مسألة أخبرت ... این مسأله‌ای است که در کشف به من خبر دادند نه من او را در کتابی آوردم و نه غیر من مگر در این کتاب. پس این مسأله یتیمه و فریده وقت است. پس مبادا از آن غفلت کنی چه این حضرتی که برای تو حضور از آن است با آن صورتی که حافظی مثلش مثل آن کتابی است که خدای تعالی در حقیقت فرمود: ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (انعام: ۳۸) و این کتاب جامع جمیع ما وقع و ما يقع تا ابد است.

و لا يعرف ما قلناه ... و این حرف را درک نمی‌کند مگر کسی که خودش قرآن باشد «۱» (که نسخه عالم کبیر است جمیع کلمات الله در او جمع است و آن که تقوی پیشه کند حق تعالی برای او نور فرق و تمیز قرار می‌دهد. که به تقوی فارق بین حق و باطل می‌شود و حق و مراتب و

---

### ۱۹۳

احکامش را در موطن و مقامات می‌داند إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (انفال: ۲۹).

تقوای عوام اتقای از نواهی است. تقوای خواص اتقای از اسناد کمالات و افعال و صفات است به خودشان و تقوای اخص که کمال را است اتقای از اثبات غیر است با بود حق چه ذاتا چه صفتا چه فعلا. پس به فرقان فرق می‌گذارد بین حق و عبد و می‌گوید حق است که به صورت عبد ظاهر شد و در او صفت خالقیت را اظهار کرد پس امر بر خلق مشتبه شد که این، عبد است یا حق.

**فوقتا یکون العبد رباً بلا شکّ**

**و وقتا یکون العبد عبداً بلا إفک**

ترجمه از صاحب تأویل محکم در شرح فصوص الحکم:

پس گاهی باشد بنده رب بلا شک (در حالت فنا) و وقتی باشد (در وقت جمع الجمع) که بنده بنده باشد بلا افتراء.

**فإن كان عبداً كان بالحقّ واسعاً**

## و این کان ربّا کان فی عیشه ضنک

پس اگر بنده باشد به حق واسع باشد و اگر رب باشد در عیش خود تنگ باشد زیرا هر که بنده باشد او را دعوی نباشد. «۱» پس او واسع باشد از طلب طالبان زیرا از اول دعوی نداشت و اگر رب باشد و طاقت اتیان (آوردن) نداشته باشد در تنگ عیشی باشد.

فمن کونه عبدا یری عین نفسه

و تتسع الآمال منه بلا شکّ

پس از بنده بودن خود، عین نفس خود را می بیند (یعنی عاجز) و متسع شود امیدهای مریدان از او بی شک زیرا که صاحب سلوک است.

و من کونه ربّا یری الخلق کلّه

یطالبه من حضرة الملك و الملك

و از بودنش ربّ می بیند که کل خلق او را از حضرت ناسوت و ملکوت مطالبه می کنند.

و يعجز عمّا طالبوه بذاته

لذا تر بعض العارفين به يبيكى

و به ذاتش (که عبد است) از آن چه از وی طلب می کنند عاجز می ماند. برای همین بینی بعضی از عارفان را که گریه کنند.

فكن عبد ربّ لا تكن ربّ عبده

فتذهب بالتعليق في النار و السّبك

پس عبد رب باش و نباش رب عبد او تا در آتش قهر الهی افتی چه حق غیور است.

که فرمود «العظمة إزاری و الكبرياء ردائی فمن نازعنی فیهما أدخلته النار» یعنی عظمت و بزرگی تن پوش زیر من و کبریا عبای من است پس هر کس در آن دو با من منازعه کند او را به آتش در افکنم.

۷. فصّ حکمة علیّه فی کلمه إسماعیلیّه

۷. فصّ حکمة علیّه فی کلمه إسماعیلیّه قیصری فرماید:

حکمت علیه را به کلمه اسماعیلیه اسناد داد، زیرا حق تعالی او را مظهر اسم علی قرار داد. از این جهت همتش عالی بود. صادق الوعد بود که در عهد سابقه و عقود لاحقّه که با خدایش داشت وفا می کرد و چون مرتبه اش علی بود کانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا. یا از آن جهت علی بود که وعاء روحانیت نبی ما بود، نبیّی که مظهر ذات جامعه الهی است و آن ذات را علو ذاتی است از این رو شیخ حکمت علیه و کلمه اسماعیلیه را با هم قرین کرد و چون علی اسمی از اسماء ذات است، شیخ در حکمت اسماعیلی به بیان دو مرتبه ذات پرداخته است، یکی از آن دو احدیت به حسب ذات است و دیگر کلیتش به حسب اسماء و صفات و دیگر اینکه چون حق تعالی اسماعیل را ستود به اینکه کانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا و حال اینکه نیست رب مگر اسمی که می پروراند او را (اسماعیل را)، به تقریر احدیت ذات و کثرت اسماء و صفات پرداخت، اسماء و صفاتی که اربابند، تا همه موجودات در نزد ربشان مرضی باشند. «۱»

[بدان که مسمای الله احدی بالذات و کل به اسماست]

اعلم أنّ مسمی الله أحدی بالذات کلّ بالأسماء فکلّ موجود فما له من الله ألاّ ربّه خاصه یستحیل أن یکون له الكلّ، فکل شخص اسم هو ربه و ذلك الشخص جسم و هو قلبه.

بدان که مسمای الله احدی بالذات و کل به اسماست. پس هر موجودی (جز حقیقت

انسانیه) از موجودات برای او از الله نیست مگر رب «۱» آن موجود که محال است برای او کل باشد.

پس هر شخصی را اسمی است که آن اسم رب اوست و آن شخص جسم است و آن رب قلب «۲» اوست.

و أما الأحديّة الإلهيّة فما لواحد فيها قدم، لأنّه لا یقال لواحد منها شیء و لا لآخر منها شیء لأنّها لا تقبل التبعیض.

اما احدیت ذاتیه، احدی را در آن قدمی نیست (زیرا جمیع اشیاء در احدیت ذاتیه مستهلکند) و قابل تبعیض نیست. (تا این یکی از آن شیء را و آن دیگری از آن شیء را دارا شود).

فأحديته مجموع كله بالقوة و السعيد من كان عند ربه مرضياً، و ما ثم إلا من هو مرضى عند ربه لأنه الذي يبقى عليه ربوبيته فهو عنده مرضى فهو سعيد.

پس احدیت حق تعالی مجموع کل آن اسماء متعین بالقوة است و سعید آن کسی است که نزد رب خود مرضی است، و نیست در وجود چیزی مگر آن که در نزد رب خود مرضی است. زیرا که رب است که ربوبیت خود را بر مربوب باقی می‌دارد. پس مربوب در نزد رب خود مرضی است، پس مربوب سعید است (پس به شکل اول قیاس منطقی:

هر موجودی نزد رب خود مرضی است، و هر که نزد رب خود مرضی است سعید است، پس هر موجودی سعید است.

قیصری گوید:

هر یک از موجودات در نزد رب خود مرضی است زیرا آن چه از اخلاق و افعال که آن موجود به آن متصف است همه از جانب ربی است که به حقیقت در آن موجود متصرف است و رب از فعل و مقتضای فعل خود راضی است چه اگر راضی نمی‌بود از او صادر نمی‌شد زیرا در صدور آن مجبور نیست و همانا عبد به قدر قابلیتش کمالات و افعال رب را بروز و ظهور داد، پس در نزد رب خود مرضی و سعید است و تمیز سعید از شقی در این است که سعید

---

### ۱۹۷

می‌داند امر این چنین است، پس سعادتش به علم و معرفتش می‌باشد و هر کس این را ندانست و افعال را به قوایل نسبت داد از راحت عظمی و پاداش نیکو دور ماند، پس شقاوت شقی به جهل و عدم عرفانش می‌باشد. «۱»

ولهذا قال سهل إن للربوبية سرا - و هو أنت: يخاطب كل عين - لو ظهر لبطلت الربوبية.

از این رو سهل فرمود که مر ربوبیت را سری است که اگر «۲» ظاهر شود ربوبیت باطل می‌شود. شیخ گوید آن سر أنت است که هر عینی را خطاب می‌کند.

فأدخل عليه «لو» و هو حرف امتناع لامتناع، و هو لا يظهر فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين إلا بربه و العين موجودة دائما فالربوبية لا تبطل دائما.

و کلّ مرضیّ محبوب، و کلّ ما یفعل المحبوب محبوب، فکله مرضی، لانه لا فعل للعین، بل الفعل لربّها فیها فاطمأنت العین أن یضاف إليها فعل، فكانت «راضیة» بما تظهر فیها و عنها من أفعال ربّها، «مرضیة» تلك الأفعال لأنّ کلّ فاعل و صانع راض عن فعله و صنعته فإنّ وقی فعله و صنعته حقّ ما هی علیه «أعطی کلّ شیءٍ خلقه ثمّ هدی» ای بین أنّه أعطی کلّ شیءٍ خلقه، فلا یقبل النقص و لا الزیادة.

سهل حرف «لو» آورد که حرف امتناع است برای امتناع یعنی آن سرّ ظاهر نمی شود (یعنی ممتنع است که ظاهر شود) پس ممتنع است که ربوبیت زایل شود. زیرا برای عینی وجود نیست مگر به واسطه ربش و عین همیشه موجود است پس ربوبیت هیچ گاه باطل نمی شود (عین همیشه در خارج موجود است به حسب نشئاتش از دنیاویّه و برزخیّه و اخراویّه).

و کلّ مرضیّ محبوب ... هر مرضی محبوب است. (یعنی به نسبت آن کسی که اراده و رضایش به او تعلق گرفت) و هر چه را که محبوب می کند، محبوب محب او نیز هست. پس آن چه در دار وجود انجام می شود و جریان می یابد مرضی است، (زیرا مرضیّ رب اوست). زیرا برای عین ممکنه فعلی نیست، بلکه فعل برای رب آن عین است در آن عین (یعنی فعل، فعل

---

#### ۱۹۸

رب است که در عین ظاهر می شود). پس عین موجوده قبول کرده است که فعلی به او اضافه و نسبت داده شود پس عین راضی شد به آن چه که در او ظاهر می شود و از او ظهور می کند. یعنی افعال ربش (به اعتبار قرب فرایض و نوافل) پس آن افعال مرضی ربش است زیرا هر فاعل و صانعی از فعل و صنعت خود راضی است برای اینکه فعل و صنعتش را در آن به تمام و کمال اعطا کرده است و حق صنعت را داده است و آن چه که حکمتش اقتضا می کرد وفا کرده است. حق تعالی فرمود: أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه: ۵۰) یعنی بیان کرده است که خلق هر چیزی را به او عطا کرده است. پس قبول نقص و زیاده نمی کند.

#### اسماعیل نزد ربش مرضی بود]

فكان إسماعیل بعثوره علی ما ذکرناه عند ربّه مرضیاً و کذا کلّ موجود عند ربّه مرضی و لا یلزم إذا کان کل موجود عند ربّه مرضیاً علی ما بینناهُ أن یکون مرضیاً عند ربّ عبدٍ آخر لانه ما أخذ الربوبیة إلا من کلّ لا من واحد.

فما تعین له من الكلّ إلا ما یناسبه، فهو ربّه و لا یأخذه أحد من حیث أحدیته.

پس اسماعیل به سبب اطلاعش بر آن چه گفتیم (که سعادت و شقاوت راجع به معرفت و عدم معرفت است)، نزد ربش مرضی بود و همچنین هر موجودی نزد رب خود مرضی است (چه شقی باشد چه سعید).

از اینکه هر موجودی نزد رب خود، مرضی است لازم نمی آید که نزد رب عبد دیگر هم مرضی باشد (که عبد مضل در نزد رب عبد هادی یا بالعکس، مرضی باشد) زیرا عبد ربوبیت را از حضرت جمعیت نگرفته است بلکه از حضرت اسمی از اسماء الله گرفته است.

پس آن چه که مطابق استعداد عبد است و به گرفتن آن قابلیت داشت رب خاص او است و هیچ کس قبول نمی کند رب را و نمی گیرد او را از حیث احدیت حق (بلکه از حیث الهیتش می گیرد).

از این رو هر یک از موجودات از رب مطلق نمی گیرد مگر آنی را که مناسب اوست و همان را قبول می کند و از جمیع انواع ربوبیات نمی گیرد.

و لهذا منع أهل الله التجلی فی الأحدیة اهل الله که عارفین بالله هستند از تجلی در احدیت (یعنی طلب تجلی از مقام احدیت) منع شده اند.

یعنی انکشاف حق تعالی در حضرت احدیت که برای او سبحانه هست اهل الله از آن

---

#### ۱۹۹

ممنوعند زیرا که تجلی تجلی رب است، در عبد که متضمن دو طرف است، یعنی با کثرت است لذا با احدیت سازگار نیست.

فأنک إن نظرت به فهو الناظر نفسه فما زال ناظرا نفسه بنفسه و إن نظرت به بک فزالت الأحدیة بک، و إن نظرت به و بک فزالت الأحدیة أيضا، لأن ضمیر التاء فی «نظرت» ۲۰۳ ما هو عین المنظور، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرین ناظرا و منظورا، فزالت الأحدیة و إن کان لم یر إلا نفسه بنفسه و معلوم أنه فی هذا الوصف ناظر و منظور.

زیرا اگر او را به واسطه او نظر کردی (چنانکه در قرب فرایض است) پس او ناظر ذات خود است. پس همیشه ناظر ذات خود است به ذات خود.

و اگر نظر کردی او را به واسطه خودت پس احدیت تو زایل می شود (یعنی صادق نمی آید، در این صورت معنای واحدیت صادق است).

و اگر او را نظر کردی هم به واسطه او و هم به واسطه خودت باز احدیت زایل می شود چه نسبت و طرفین پیش می آید و احدیت زایل می شود. اگر چه در صورت نخستین هم خود ناظر است و هم منظور.

فالمرضى لا يصح أن يكون مرضياً مطلقاً پس مرضی، صحیح نیست که مرضی مطلق باشد. و سعید مطلق زیرا که دانستی هر موجودی مطابق و مناسب استعدادش می‌گیرد و آنی که با او مناسب است رب اوست و مرضی نزد این ربش است نه اینکه مطلقاً نزد هر ربی مرضی باشد.

إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضى فيه.

مگر اینکه جمیع فعل رب یعنی راضی در مرئوب که فعل مرضی به واسطه او ظاهر می‌شود بوده باشد.

یعنی استعداد فعل کل راضی را داشته باشد تا در او ظاهر شود افعال کل که در این صورت فعل، مطلقاً مرضی است زیرا که فعل از مقام جمع صادر شده است چون عین انسان کامل که قائل است: رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (کهف: ۱۴) و این نیست مگر ربّ الأرباب. نمی‌بینی که مؤمنان و کافران، همه آنها به احکام نبی راضی

---

## ۲۰۰

بودند و به افعالش راضی بودند. اگر چه کافر در نبوتش منازعه می‌کرد. «۱»

ففضل إسماعيل غيره من الأعيان بما نعته الحقّ به من كونه عند ربّه مرضياً و كذلك كلّ نفس مطمئنّة، پس فضل اسماعیل علیه السلام بر غیر خود از اعیان که حق تعالی وصفش فرمود که نزد رب خود مرضی است ظاهر است و همچنین است هر نفس مطمئنّه.

زیرا انبیا امام دیگرانند و مردم را به مقام خود دعوت می‌کنند و عروج سرّ انسانی را به آنها می‌رسانند پس می‌شود کسانی که ندایشان را لبیک گفتند به خصایص صفات کمالیه انسانیه متصف شوند اگر چه عنوان نبوت و رسالت تشریحی برای آنها نیست.

قيل لها ارجعي إلى ربك فما أمرها أن ترجع إلّا إلى ربّها الذي دعاها فعرفته من الكلّ، راضيةً مرضيةً فادخلي في عبادي من حيث ما لهم هذا المقام.

که خدا به نفس مطمئنّه می‌فرماید: ارجعی إلى ربك پس خدا او را امر نفرمود مگر اینکه برگشت کند به سوی ربش که دعوتش کرد پس نفس ناطقه او را از میان جمیع عبید راضیه مرضیه شناخت. یعنی از رب و افعال ربش راضی است و در نزد ربش مرضی است و درآ در زمره عباد من که برای آنها این مقام است.

فالعباد المذكورون هنا كلّ عبد عرف ربّه تعالی و اقتصر عليه و لم ينظر إلى ربّ غيره مع أحدية العين: لا بد من ذلك.



پس عبادی که در اینجا مذکور شد هر عبدی است که رب خود را شناخت و بر او اقتضار کرد (زیرا حق تعالی به صفت ربوبیت خاصه‌اش در او تجلی کرد) و نظر به رب دیگری نکرد با معرفت او به حضرت احدیت عین ذات الهیه، ناچار است از اعتبار ثبوت احدیت برای حق تعالی، آن گاهی که بصیرت برای عبد حاصل شد.

نفس مطمئنه در نزد رب خود راضیه و مرضیه است و داخل در زمره عباد الله می‌شود از آن جهت که برای آنها مقام رضاست. پس نظر به سوی رب نفوس دیگر نمی‌کند با دارا «۲» بودن احدیت رب کل به حسب ذات زیرا که عین جمیع اسماء نیست مگر یک ذات.

وَ ادْخُلِي جَنَّتِي الَّتِي هِيَ سِتْرِي و لَيْسَتْ جَنَّتِي سِوَاكَ فَاَنْتَ تَسْتَرْنِي بِذَاتِكَ، فلا

---

## ۲۰۱

اعرف إلهًا بك كما انك لا تكون إلهًا بي. فمن عرفك عرفني و أنا لا اعرف فأنت لا تعرف.

و به او خطاب می‌شود که در جنت «۱» من که حجاب من است در آ و بهشت من جز تو نیست. پس تو به ذات خود مرا می‌پوشانی. پس شناخته نمی‌شوم مگر به تو چنانکه تو نمی‌باشی مگر به من. پس هر کس تو را شناخت مرا شناخت و من شناخته نمی‌شوم، پس تو شناخته نمی‌شوی.

برای اینکه عقل و کشف قاصر از درک کنه حقیقتش می‌باشد.

فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها. فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت، و معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت.

پس وقتی که خودت را در جنت او در آوردی در خود در آمدی پس خویشتن را می‌شناسی به معرفتی غیر از آن معرفتی که به نفس داشتی، آن گاه که ربت را شناختی به سبب معرفت نفس. پس صاحب دو معرفت می‌شوی به خدای خود یکی معرفت به او سبحانه از آن جهت که گویی (که این معرفت حق تعالی است به صفات و اسمائش که این معرفت متوجه بر ایجاد و تکوین توست) و معرفت دوم معرفت او سبحانه است به سبب نفس تو، از آن جهت که اوست که قائم بر هر نفس است نه از آن جهت که تویی.

قیصری فرماید:

بدان، جنت در لغت عبارت است از زمینی که در آن اشجار بسیار است به طوری که زمین را به سایه خود می پوشانند. در اصطلاح علمای ظاهر جنت عبارت است از مقامات منزّه و موطن محبوبه‌ای از دار آخرت و آن جنت اعمال و افعال است و عارفان را غیر آنها بهشتهای دیگر است و آن جنات صفات است، یعنی اتصاف به صفات ارباب کمال و تخلق به اخلاق ذی الجلال و این بهشت را مراتبی است چنانکه اولی را مراتب است و عارفان را جنات ذات است که ظهور ربّ هر یک از آنهاست و استتار آنهاست در اربابشان. این جنات سه گانه برای عبد است با اختلاف مراتبشان و حق را نیز سه بهشت است که مقابل آنهاست. یکی جنات اعیان ثابته که حق تعالی

---

## ۲۰۲

به آن اعیان ثابته پوشیده است و مشاهده می کند ذات خود را بذاته از ورای پرده‌های اعیان ثابته. دوم استتار حق است در ارواح به حیثی که اطلاع ندارد بر او به کنه و تمام نه ملک مقربی و نه غیر او. سوم استتار اوست در عالم شهادت به واسطه اکوان تا عوالمش را در ورای استار مشاهده کند و اغیار بر او آگاه نباشند و همچنین است استتار او به حسب صفات و افعال در صفات آنها و افعال آنها. پس عارف وقتی به او گفته شد در جنت من درآ، از این حرف نمی فهمد مگر این را که در ذات خود و عین و حقیقت خود درآ، تا مرا در خویشتن بیابی و مشاهده کنی، زیرا مطلوب او فقط حق است. به خلاف غیر عارف زیرا که جنت وی آنی است که حظوظ نفس او در آن است، از مشارب و مآکل و مناكح و آن چه که متعلق به این امور است. «۱»

فأنت عبد و أنت ربّ

لمن له فيه أنت عبد

و أنت ربّ و أنت عبد

لمن له في الخطاب عهد

فكل عقد عليه شخص

يحلّه من سواه عقد

- پس تو عبدی و تو ربی آن کسی را که تو عبد اویی.

یعنی تو عبد اسمی هستی که حاکم بر توست و ظاهر در توست که از باطن تو تو را می‌پروراند و رب تو که عبد او شدی.

و تو رب همین اسمی که عبد او بودی زیرا رب او هستی برای قبول احکام او و اظهار کمالات او در تو.

- تو ربی و تو عبدی مر آن کسی را که او در خطاب عبد است. یعنی تو ربی به اعتبار فنای در حق و تو عبدی آن کسی را یعنی خدایی را که او در خطابش با تو عهد کرد که فرمود *أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى* (اعراف: ۱۷۲).

- پس هر عقدی بر او شخصی است که عقد دیگر او را می‌گشاید.

عقد به معنای عهد است. یعنی پس هر عهدی را شخصی است که عهد دیگر آن عهد را می‌گشاید «۲» یعنی این عهد مخالف با آن عهد است. یعنی عبد این اسم با عبد آن اسم با هم متفاوتند چون عبد رحیم و عبد قهار.

---

## ۲۰۳

فرضی الله عن عبیده، فهم مرضیون، و رضوا عنه فهو مرضی پس خدا از عبید خود راضی است و آنان مرضیونند (هر یک مرضی هستند) و عبید از خدا راضی‌اند. پس خدا مرضی است.

فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال و الأمثال أضداد.

پس دو حضرت ربوبیت و عبودیت با هم تقابل دارند چون تقابل امثال.

زیرا هر دو در وجود الهی و هم در ربوبیت و عبودیت شریکند و در تعیین و اعتبار اختلاف و تفاوت دارند. «۱» دو تا مثل، چون این برگه کاغذ سفید و آن برگه کاغذ سفید چون دو هستند تقابل دارند یعنی مقابل یک دیگرند. خلاصه هیچ اثنینیت بدون تقابل نیست و آن دو قطعه کاغذ در وجود و در قطن بودن و در سفید بودن شریکند و اختلافشان به اثنینیت است. ولی در بحث ما واقعا اثنینیت نیست زیرا رب و مربوب چون وجود و ماهیت در خارج عین هم هستند. یعنی یک عین است و بس، و به اعتبار عنوان اثنینیت پیش آمده که هر یک از آن دو یعنی وجود که رب است و تعیین که عبد است هم رُبند و هم عبد، هم راضی‌اند و هم مرضی. اثنینیت آن دو اثنینیت ضد نیست زیرا دو ضد چون سیاهی و سفیدی در موضوع واحد جمع نمی‌شوند.

لان المثلین لا یجتمعان إذ لا یتمیزان و ما ثمة إلا متمیز فما ثمة مثل.

و امثال جمع نمی‌شوند زیرا اگر با هم جمع شوند از هم متمایز نخواهند بود ولی هر آن چه در دار وجود است از اعیان از غیر خود متمیز است، پس مثلی در کار نیست.

فما فی الوجود مثل، فما فی الوجود ضدّ، فإن الوجود حقیقهً واحدهً و الشیء لا یضاد نفسه.

و چون در حقیقت یک وجود واحد است پس نه تمیزی است و نه مثلی و نه ضدی چه وجود حقیقت واحده است و شیء ضد خود نیست.

فلم یبق إلّا الحقّ لم یبق کائن

فما ثم موصول و ما ثم بائن

بذا جاء برهان العیان فما أری

بعینی إلّا عینه إذ أعاین

پس باقی نماند مگر حق و هیچ چیز جز حق نیست، نه اصلی است و نه موصولی و در آن مقام نه مباینت است و نه مفارقت. (یعنی جدایی نیست زیرا که کل در عین

---

## ۲۰۴

وحدت حقیقیه مستهلکند).

به آن چه گفتیم برهان عیان و کشف شاهد است. پس نمی‌بینیم به دو چشم خودم آن گاه که می‌بینم، مگر عین او را.

«ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ» ان یكون هو لعلمه بالتمییز.

این مقام که مقام رضاست برای کسی است که خشیت ربش را داشته باشد و به حکم او منقاد باشد که در مقام عبودیتش قیام کند. زیرا صاحب این مقام، عالم است به تمیز مقام خود از مقام رب خود، زیرا خشیت تواضع است و تذلل در پیشگاه عظمت رب و هیچ گاه به مقام ربوبیت ظاهر نمی‌کند خود را تا عین ربش شود و ادعا کند که او اوست چنانکه ارباب شطح ظاهر کردند.

فرقی که بین محقق و بین اهل شطح است این است که آن گاه که هر یک از آنها به مقام ربوبیت خبر می‌دهند و ظاهر می‌کنند این است که محقق از آن خبر نمی‌دهد و ظاهر نمی‌سازد مگر در وقتی دون

وقتی تا حق مقام را عطا کند نه از غلبه حکم وحدت بر او که اگر در هنگام ظهور به او بگویند تو عبدی اقرار می‌کند و از مقام ربوبیت به عبودیت رجوع می‌کند اما اهل شطح چون به حکم مقام مغلوبند قدرت بر رجوع ندارند پس آنها را غیرت به قهر فرا می‌گیرد.»<sup>۱</sup>

دلنا علی ذلک جهل أعیان فی الوجود بما أتى به عالم.

ما را بر آن علم به تمییز بین مقامین دلالت کرده است جهل بعض اعیان موجودات به آن چه که عالم باللّه آورده است، که گاه بین مقام ربوبیت و عبودیت تمیز می‌دهد و گاه به ربوبیت ظهور می‌کند با مراعات ادب. «۲»

فقد وقع التمییز بین العبید، فقد وقع التمییز بین الأرباب. و لو لم يقع التمییز لفسر الاسم الواحد الإلهی من جمیع وجوهه بما یفسر به الآخر، و المعزّ لا یفسر بتفسیر المذلّ إلی مثل ذلک، لکنه هو من وجه الأحدیة كما تقول فی کل اسم إینه دلیل علی الذات و علی حقیقته من حیث هو، فالمسمی واحد: فالمعزّ هو المذلّ من حیث المسمی و المعزّ لیس المذلّ من حیث نفسه و حقیقته، فإن المفهوم یختلف فی الفهم فی کل واحد منهما.

## ۲۰۵

پس تمییز، میان عبید و ارباب واقع است. اگر تمییز واقع نشود باید اسم واحد الهی به تفسیر اسم دیگر الهی از جمیع وجوه تفسیر گردد و حال آن که معزّ تفسیر نمی‌شود به تفسیر مذلّ و لکن معزّ مذلّ است از آن رو که وجه احدیت است چنانکه می‌گویی هر اسمی دلیل بر ذات است و دلیل بر حقیقت خودش است از آن جهت که اوست. پس مسمی واحد است، پس معزّ، مذلّ است از حیث مسمی و معزّ، مذلّ نیست از جهت نفس خود و حقیقت خود، زیرا مفهوم، در فهم (یعنی در عقل) در هر یک از آن دو، یعنی معزّ و مذلّ مختلف است (پس ذات، واحد است و صفات مختلف یعنی ذات واحد در اسماء مختلف).

فلا تنظر إلی الحقّ

و تعریه عن الخلق

و لا تنظر إلی الخلق

و تکسوه سوی الحقّ

و نزّهه و شبّهه

و قم فی مقعد الصدق

و کن فی الجمع إن شئت

و إن شئت ففی الفرق

تحز بالکلّ - إن کل

تبدی - قصب السبق

فلا تفنی و لا تبقی

و لا تفنی و لا تبقی

و لا یلقى علیک الوحی

فی غیر و لا تلقی

۱: نگاه به حق نکن که او را از خلق جدا کنی (چه باطن غیر ظاهر است).

۲: و نگاه نکن به خلق که او را جز حق بیوشانی (زیرا که ظاهر عین باطن است). «۱»

۳: تنزیه کن حقی را که در خلق است از هر چه که در آن شائبه کثرت و امکان و نقصان است، و تشبیه کن تا (از جمع بین تنزیه و تشبیه که عادت کاملان است) در مقام صدق که مقام جمع بین کمالین است بوده باشی.

۴: اگر خواهی در مقام جمع باش و اگر خواهی در مقام فرق باش.

قیصری گوید یعنی:

چون وحدت حقیقیه وجودیه را دانستی و دانستی که خلق حق است از وجهی و حق خلق است از وجهی که حکم مقام ایجاب این معنی می‌کند و دانستی که خلق، خلق است و حق، حق است که مقام فرق ایجاب این معنی

می‌کند و دانستی که کل، حق است بدون خلق، که مقام جمع مطلق ایجاب این معنا می‌کند و دانستی که کل خلق است بدون حق که مقام فرق مطلق ایجاب این معنی می‌کند. به این مقامات که متحقق شدی یعنی حائز این مقامات شدی اگر خواهی در مقامات جمع باش اگر خواهی در مقامات فرق باش که در همه حال تو مخلص موحدی و هیچ حالی به تو ضرر نمی‌رساند. «۱»

حکم مقام معیت این که خلق، حق است من وجه و حق، خلق است من وجه و حکم مقام فرق این که، خلق، خلق است و حق، حق است. حکم مقام جمع مطلق کل، حق است بلا خلق. حکم مقام فرق مطلق کل خلق است بلا حق.

۵: چون بر این حال و منوال باشی، هر چه که ظاهر شد (یعنی هر چه پیش آمد خوش آمد و هر مقامی که عارف است فائز است) حائز قصب سبقی (یعنی در همه حال نی مسابقه را برده‌ای و از دیگران سبقت گرفته‌ای).

۶: حال که دانستی خلق در حقیقت، حق است و حق هیچ گاه فانی نمی‌شود پس می‌دانی که از جهت حقیقت، فانی نمی‌شوی و چون دانستی که حق تعالی را در مراتب مختلفه‌اش به حسب تنزلات و معارجش ظهورات است و به این ظهورات مظاهر خلقیه حاصل می‌شود و هیچ یک از آنها دائمی نیست، می‌دانی که تو از جهت خلقت باقی نمی‌مانی. «۲»

مصرع دوم: و چون دانستی که حق از لا و ابداء در همه مراتب ظاهر است اعیان وجودیه را به طور مطلق نفی نمی‌کنی و بر نمی‌داری زیرا که آنها مظاهر حقند، و چون همه را مستهلک در عین وجود حق وقت تجلی واحد قهار در روز قیامت می‌بینی پس اعیان وجودیه را ابقا نمی‌کنی بلکه همه را فنا می‌کنی در حق می‌بینی لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ «۳» ۷: و چون جز خدا هیچ نیست پس آن وحی که بر تو القا شده در غیر القا نمی‌شود و تو هم این وحی را نمی‌گیری به ربوبیت خود در غیر بلکه از مقام جمع او القا شده بر مقام تفصیلش، چه عباد همه تفصیل اویند و او جمع همه.

الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد، والحضرة الإلهية تطلب الثناء بالذات المحمود

ثنا به صدق و عد است نه به صدق و عید و حضرت الهیه بالذات ثنا را طلب می‌کند که محمود است (یعنی ثنای جمیل را طلب می‌کند). پس ثنایش می‌کنند به صدق و عد نه به صدق و عید بلکه ثنا می‌کنند او را به عفو و گذشت.

قیصری فرماید:

چون حق تعالی اسماعیل علیه السلام را به صدق و عد ثنا کرد شیخ شروع کرده است به بیان حکمت اسرار صدق و عد، چنانکه اسرار رضا را بیان کرد.

ثنا عقلا و عادتاً نمی‌باشد مگر در مقابل خیرات کسی که ثنایش گویند نه در مقابل شرور زیرا ثنا نمی‌کنند بر آن کسی که از ناحیه او ضرر و نقت حاصل شد بلکه بر آن ثنا می‌کنند که نفع و نعمت از او حاصل شد. پس کسی را که وعده به خیر کرد و به وعده‌اش وفا نمود ثنا می‌کنند و کسی را که ایعاد کرد ثنا نمی‌کنند به ایعادش، مگر آن گاه که بخشش و گذشت کرد و از ایعادش درگذشت و ذات الهیه چون منبع خیرات و معدن مبرات است. از این رو از عبیدش طلب می‌کند بالذات ثنا را (بالذات در مقابل بالعرض است) از آن جهت که عبید را از عدم به وجود آورد و آنها را حله‌های کمالات پوشانید و مظاهر اسماء و صفاتش گردانید. شرور، امور اضافیه‌اند چون عبارتند از:

عدم ملایمت و سازش آنها با طبایع، پس شر بودن شر نسبت به ذات شیء نیست بلکه بالعرض است. چنانکه پیامبر (ص) در دعایش که «و الخیر کله إلیک و الشرّ لیس إلیک» به آن تنبیه فرمود و خدای تعالی فرمود: ما أصابک من حسنّته فمِنَ الله و ما أصابک من سیئته فمِنَ نَفْسِکَ بلکه نسبت به ذات حق تعالی همه آنها خیر است. زیرا وجودات خاصه‌ای هستند که در این مظاهر، ظاهر شدند. لذا در دنبال آیه فوق فرمود: قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ الله یعنی حسناتی که منسوب به حق است و سیئاتی که مضاف به توست. همه آنها از جانب خداوند صادر شده است. پس آنها بالذات خیرند لذا مقتضای اسماء الله شدند. اگر چه بعضی از آنها نسبت به تو شرورند. «۱»

---

## ۲۰۸

فَلَا تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ و لم یقل و وعیده، بل قال و نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ مع إِنَّه تَوَعَّدَ علی ذلک.

شیخ فرماید خداوند فرمود: فَلَا تَحْسَبَنَّ اللهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ (إبراهیم: ۴۷) و نفرمود «و وعیده» بلکه فرمود و نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ (أحقاف: ۱۶) با اینکه در فعل سیئات وعید فرمود. «۱»



قیصری گوید:

این تجاوز و گذشت نسبت به اهل جنت و نار عام است. اما نسبت به اهل جنت ظاهر است که از ذنوب وجودات آنها و صفات آنها و افعالشان عفو و تجاوز کرده است (یعنی گذشت کرده است). اما نسبت به اهل نار از مؤمنان به سبب اخراجشان از نار است به شفاعت شافعان و اما نسبت به کافران به اینکه عذاب برای آنها عذب می‌گردد یا به رفع و برداشتن عذاب است مطلقاً.

اگر چه در آن (نار) خالدند. چنانکه در حدیث است که در قعر جهنم جرجیر (تره تیزک) می‌روید. یا به آنها صبر عطا می‌شود که بر آن بلایا و محن الفت می‌گیرند و بعد از آن رنج و الم نمی‌بینند چنانکه بعد از این گفته می‌شود. «۲»

فائنی علی إسماعیل بآئه کانَ صادقَ الوَعْدِ و قد زال الإمكان فی حقّ الحقّ لما فیهِ من طلب المرجح.

شیخ فرماید: پس خداوند بر اسماعیل ثنا گفت به اینکه او صادق الوعد بود و امکان در حقّ حقّ تعالی زایل شد زیرا که در امکان طلب مرجح می‌شود.

یعنی امکان وقوع وعید در حقّ حقّ تعالی زایل شد زیرا حقّ تعالی وعده به تجاوز داد که فرمود: وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ و فرمود: إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً (زمر: ۵۳) و فرمود: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (نسا: ۴۸) و وقوع وعد واجب است که تجاوز و عفو و غفران اوست پس امکان وقوع وعید در حقّ باری تعالی زایل شده است، زیرا که وقوع یکی از دو طرف ممکن بدون مرجح «۳» نمی‌شود. «۴»

---

## ۲۰۹

مفهوم، که نمودار واقع است. اگر واقع او حقیقتی است که نبود او ممتنع است، یعنی نمی‌شود آن را برداشت و محال باشد رفع او من جمیع الوجوه، آن واجب بالذات است.

اگر مفهوم، نمودار امری است که آن امر از تحقق و وقوع خارجی امتناع دارد که محال است وجود یافتنش مطلقاً آن را ممتنع بالذات گویند، چون شریک باری. اگر مفهوم، از وجود و عدم ابا نداشته باشد یعنی هر دو برایش یکسان باشد که به آمدن علت که مرجح اوست از عدم به وجود آید، آن را ممکن گویند. پس ممکن در ذات خود ابای از وجود یا عدم ندارد، بلکه بود و نبودش وابسته به بود علت و عدم علت است.

و وعید برای تخویف و اتقاء»<sup>۱</sup> است و برای رساندن هر یک از عباد به کمالشان. لذا حق تعالی فرمود: وَ مَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا (إسراء: ۵۹) و فرمود: وَ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ یکی از اهل کمال گوید:

«وَأَنِّي إِذَا أَوْعَدْتَهُ أَوْ وَعَدْتَهُ

لمخلف ایعادی و منجز موعدی»

(یعنی هر گاه من ایعاد کردم که وعید است یا وعده دادم که نوید است خلاف ایعادم می‌کنم و انجام وعده‌ام).

ثنا به وفای به ایعاد نمی‌شود بلکه ثنا به تجاوز از ایعاد می‌شود و ثنا به وفای به وعده می‌آید و حضرت حق تعالی طالب ثناست پس واجب است عمل کردن او به آن چه که وعده داد از عفو و مغفرت و تجاوز و امکان وقوع آن چه را که وعید به آن کرده است منتفی است. «۲»

(۱)

فلم يبق إلّا صادق الوعد وحده

و ما لوعيد الحق عين تعين

پس در وجود باقی نمانده است مگر صادق الوعد. چنانکه فرمود: كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ و برای وعید حق تعالی عینی نیست یعنی حقیقتی نیست که معاینه و مشاهده شود زیرا که در حق عاصیان به مغفرت و عفو وعید زایل می‌شود و در حق کافران و منافقان، عذابشان منقلب می‌شود به نعیمی که مناسب حالشان است.

و ان دخلوا دار الشقاء فإنهم

على لذة فيها نعيم مبين

و اگر اهل وعید در دار الشفاء که نار است داخل شدند همانا که آنان بالاخره در آن دار الشقا واقع در لذت می‌شوند این لذت آنان در آن دار الشقا مباین است با نعیم جنان (بهشت) خلد. پس امر یکی است و بین این دو نعیم که نعیم اهل وعید در دار الشقا و نعیم اهل بهشت خلد باشد در نزد تجلی، تباین است. پس هر قومی از این دو گروه نعیمی دارند که لایق به هر یک از آنهاست.

نعیم نفوس طیبه نمی‌باشد مگر به طیبات و نعیم نفوس خبیثه نمی‌باشد مگر به خبیثات مثل لذت بردن جعل به قازورات و رنج بردن او از طیبات. خدای تعالی فرمود: الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَ تجلی الهی بر سعدها و اشقیاء در اصل نیست مگر یک چیز چنانکه خدای تعالی فرمود:

وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصَرِ (قمر: ۵۰) و تعدد و تباین از ناحیه قوابل است و هر یک از قوابل به حسب استعداد و قابلیتش می‌گیرد چون نزول آب واحد از آسمان که در یک جا شکر «۱» شد و در جایی حنظل «۲»

یَسْمَىٰ عَذَابًا مِنْ عَذَابِ طَعْمِهِ

وَ ذَاكَ لَهُ كَالْقَشْرِ وَ الْقَشْرِ صَائِنٌ

نعیمی که برای اهل شقا هست عذاب می‌نامند از جهت عذوبت و شیرینی طعمش به نسبت آنان است. زیرا عذاب اصلا از عذب (شیرینی) مأخوذ است و این لفظ عذاب برای عذب چون پوست است (قشر است) و پوست نگهدار مغزش از آفات است. پس لفظ عذاب معنایش را حفظ می‌کند از ادراک محجوبان که غافل از حقایق اشیاء هستند یا اینکه شعر آخر را این طور معنی کنیم که: نعیم اهل دار شقا نسبت به نعیم اهل جنت نسبت پوست است و مغز.

چون گاه و گندم که آن قشر که گاه است نعیم حیوان است و گندمی که در او محفوف (بیچیده) است نعیم انسان زیرا که «الجنة حقت بالمكاره» «۳» قیصری فرماید:

حال که گفتار شیخ را بیان کردیم شروع کنیم در تحقیق گفتار و مبنای او زیرا این مطلب از اهم مهمات است و کمتر کسی به ریشه این مقامات پی برده است. پس می‌گوییم: بدان مقامات کلیه‌ای که جامع جمیع عباد در آخرت است سه مقام است اگر چه هر یک از آن سه مقام مشتمل است بر مراتب بسیاری که به حساب نمی‌آید و آن سه مقام جنت و نار و اعراف است که اعراف بین جنت و نار است. چنانچه کلام الهی بدین ناطق است و هر یک از این سه مقام را اسمی است که حاکم بر آن مقام است و آن اسم بذاته اهل آن

مقام را طلب می‌کند. زیرا که آن اهل، رعایای آن اسم حاکمند و عمارت آن ملک به این رعایا وابسته است و وعد شامل کل است زیرا که وعده، در حقیقت عبارت است از ایصال هر یک از ما به کمالی که برای او از لا معین است. پس همچنان که به جنت وعده شد همچنین به نار و اعراف وعده داده شد و ایعاد نیز شامل کل است. زیرا که اهل جنت داخل جنت می‌شوند به سبب جاذب و سائق، خدای تعالی فرمود: وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ جاذب، آن مناسبتی است که اهل بهشت را با بهشت جمع کرده است. یعنی مناسبتی که بهشتی‌ها با بهشت دارند و بدین سبب به هم می‌رسند که آن مناسبت جامعه به واسطه انبیا و اولیاست.

سائق یعنی راننده به سوی خیر، و جنت رحمن است که مسوق به سبب ایعاد و ابتلای به انواع مصایب و محن است. چنانکه جاذب به سوی نار، مناسبتی است که جامع بین نار و اهل نار است و سائق شیطان است که او می‌راند. پس عین جحیم موعود اهل نار است نه جحیم وعید آنها باشد. وعید، عذابی است که به اسم منتقم تعلق دارد و احکام اسم منتقم در پنج طایفه ظاهر می‌شود نه غیر آنها. زیرا که اهل نار یا مشرکند یا کافرند یا منافق یا مؤمنان عاصی، و مؤمن عاصی نیز بر دو قسم است یا موحد عارف غیر کامل است یا محجوب، و زمان تسلط سلطان منتقم بر این پنج طایفه عذاب می‌بینند. یعنی متعذب می‌شوند به آتش‌های جحیم. چنانکه حق تعالی فرمود: أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا (کهف: ۲۹) وَ نَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُتُبُونَ (زخرف: ۷۷) لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَ لَا هُمْ يُنظَرُونَ (بقره: ۱۶۲)

---

## ۲۱۲

اُخْسَوْا فِيهَا وَ لَا تَكَلَّمُونَ (مؤمنون: ۱۰۸) و چون بر آنها سالها و احقابی (سنواتی) گذشت به آتش عادت می‌کنند و نعیم رضوان را فراموش می‌کنند:

قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَمْ جَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ (إبراهيم: ۲۱) پس در این هنگام رحمت به آنها تعلق می‌گیرد و عذاب از آنها رفع می‌شود. با آن که عذاب نسبت به عارفی که داخل در عذاب شد به سبب اعمالی است که با آن عذاب مناسب است. این عذاب از وجهی عذب است از وجه دیگر عذاب. چنانکه شاعر گوید:

«و تعذیبکم عذب و سخطکم رضی

و قطعکم وصل و جورکم عدل»

زیرا که عارف معذب را در تعذیبش می‌بیند، پس تعذیب سبب شهود حق می‌شود و این شهود حق عالی‌ترین نعمتی است که در حق عارف وقوع می‌یابد.

و با آن که نسبت به محجوبان غافل از لذات حقیقیه باز از جهتی عذب است.

چنانکه در حدیث است که بعضی از اهل آتش در آتش بازی می کنند و ملاحظه از تلذذ جدا نمی شود. اگر چه محجوبان از جهتی در عذابند که جنت اعمال را که حور و قصور است واجد نیستند، و با اینکه نسبت به قومی، استعدادشان بعد از حق و قرب به نار را طلب می کند که همین مقصود از جهنم است نیز عذب است اگر چه در واقع عذاب است. چنانکه در اینجا مشاهده می شود بعضی ها بازوهایشان را قطع می کنند و خودشان را در قلعه ها می اندازند. چون بعض ملاحظه و من مردی را دیدم که در بیخ انگشتان یکی از دو دستش پنج میخ کلفت بود که هر یکی به کلفتی قلم بوده است و میخکوب هر چه کرد که آنها را از دستش خارج کند آن مرد راضی نمی شد و به میخکوب بودن دستش افتخار می کرد و بدین حال ماند تا مرد.

با اینکه عذاب نسبت به منافقان که آنان را هم استعداد کمال است و هم استعداد نقص اگر چه دردناک است زیرا که ادراک کمال را می کنند لکن چون استعداد نقصشان غالب است به نقصشان راضی می شوند و تألم از آنها زایل می گردد بعد از آن که منتقم از آنها انتقام گرفت به عذاب کردنشان، حال عذاب به عذب منتقل می شود. چنانکه مشاهده می کنیم از کسی که در اول به امر

---

### ۲۱۳

خسیسی راضی نیست. پس از آن که در آن افتاد و به آن مبتلا شد و مکرر از او صادر شد با آن الفت می گیرد و معتاد می شود. پس به آن افتخار می کند با آن که آن را پیش از این قبیح می شمرد.

اما نسبت به مشرکان که غیر خداوند از موجودات را پرستش می کنند. پس منتقم از آنها انتقام می گیرد، زیرا که آنان حق را محصور کرده اند در آن چه که او را پرستش کردند و اله مطلق را مقید قرار دادند. اما از آن جهت که معبودشان عین وجود حق است که در این صورت ظاهر شده است، پس پرستش نمی کنند مگر خدا را «فرضی الله عنهم من هذا الوجه» پس عذابشان در حق ایشان عذب می گردد. شیخ شبستری گوید:

نکو اندیشه کن ای مرد عاقل

که بت از روی هستی نیست باطل

بدان کایزد تعالی خالق اوست

ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست

وجود آن جا که باشد محض خیر است

اگر شری است در وی او ز غیر است

مسلمان گر بدانستی که بت چیست

بدانستی که دین در بت پرستی است

و گر مشرک ز بت آگاه گشتی

کجا در دین خود گمراه گشتی

و با اینکه عذاب نسبت به کافران نیز اگر چه عذاب عظیم است. لکن ایشان به عذاب معذب نمی شوند زیرا به آن چه در آنهاست راضی اند. برای اینکه استعدادشان همین را طلب می کند. مانند گلخن «۱» تاب که به کار خود افتخار می کند و همانا که عذاب عظیم است، نسبت به کسی که می داند که ورای مرتبه ایشان مرتبه‌ای است و اینکه معذبان در آن هستند نسبت به آن مرتبه عذاب است. (یعنی عظیم بودن عذاب کافران به این وجه است).

و انواع عذاب از آن جهت که عذاب است بر اهلش مخلد نیست زیرا که عذاب به شفاعت شافعان منقطع می شود و آخرین کسی که شفاعت می کند چنانکه در حدیث صحیح آمده است آن کس ارحم الراحمین است. از این روی در قعر جهنم جرجیر می روید زیرا که نار منقطع می شود و عذاب مرتفع می گردد و نیز عذاب مخلد نیست به مقتضای «سبقت رحمتی غضبی» پس

---

#### ۲۱۴

ظاهر آیاتی که در حق آنان تعذیب آمده است همه آنها حق است و کلام شیخ رضی الله عنه با او منافات ندارد زیرا که عذاب بودن شیء از وجهی منافات ندارد با اینکه از وجه دیگر عذب باشد. «۱»

---

#### ۲۱۵

۸. فصّ حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة

۸. فصّ حکمة روحیة فی کلمة یعقوبیة) قیصری فرماید:

ظاهراً روح به فتح راء است به معنی راحت که نظر به قول حق تعالی دارد که از زبان یعقوب علیه السلام فرمود: يَا بَنِيَّ أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَيَّأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْكَافِرُونَ (یوسف: ۸۷) چنانکه در حکم هر پیغمبری آن چه را که در حق او در تنزیل «۱» آمده است ذکر نمود، زیرا شیخ در این حکمت احوال دین را بیان می‌کند که انقیاد و جزا و عادت است و به هر یک از این احوال راحت حقیقیه حاصل می‌شود و روح دائم سرمدی بر آن مترتب می‌گردد. اما حصول راحت به سبب انقیاد آشکار است. برای اینکه هر کس که منقاد اوامر حق و از نواهی‌اش منتهی شد و رویش را به سوی خدای تعالی تسلیم کرد (یعنی ذاتش را به حق تعالی تفویض کرد) به درجه راحت علیا می‌رسد و راحت قصوی می‌یابد، و اما حصول راحت به جزا برای اینکه چون انسان شناخت که جزا بر اعمال مترتب است و اعمال از مقتضیات ذات و استعدادش می‌باشد، اگر چه وجود اعمال و خلق اعمال و خلق اعمال از جانب الله تعالی است، برای آن شخص راحت عظیمه نیز حاصل می‌شود زیرا می‌داند آن چه را خدای تعالی به او داد، از آن چه له یا علیه اوست، از نفس و ذات خود اوست. پس حمد نمی‌کند مگر خویشتن را چنانکه در این فص می‌فرماید که او منعم ذات

## ۲۱۶

و معذب ذاتش است. پس مذمت نمی‌کند مگر خودش را و حمد نمی‌کند مگر خودش را. اما حصول راحت به سبب عادت باز ظاهر است. زیرا هر گاه انسان به چیزی معتاد شد از آن لذت می‌برد و راحت می‌یابد.

و می‌شود روح به ضم راء باشد زیرا معانی سه‌گانه فوق که مفهومات دین بودند همه از شأن روح مدبر بدنند پس تناسب بین روح به ضم راء و مطلب فص (که در احوال دین است) حاصل است و شیخ محقق ما رضی الله عنه (مقصود صدر الدین قونوی است که قیصری به نقل ایشان اشاره فرمود) در فکوکش به این وجه میل کرده است و تخصیص روحیه به کلمه یعقوبیه برای این است که یعقوب علیه السلام علم انفاس و ارواح را می‌دانست و کشفش کشف روحانی بود از این روی فرمود لَا تَيَّأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ زَيْرًا حَضْرَتِ يَعْقُوبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَقَامِ رُوحِ يَوْسُفَ وَ بَرَادِرِش رَا مِي يَافِت يَافِتْنِي اِجْمَالِي. چنانکه فرمود اِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يَوْسُفَ (من بوی یوسف را می‌یابم) و یوسف را به عیان تفصیلی نیافت از این روی چشم او از اندوه سفید شد. «۱»

## [دین دو دین است]

الدین دینان، دین عند الله و عند من عرفه الحق تعالی و من عرفه من عرفه الحق و دین عند الخلق، و قد اعتبره الله.

شیخ فرماید دین دو دین است یک: دینی که نزد خداست، و نزد کسانی که حق تعالی آنها را معرفی کرد و نزد کسانی که آنان را کسانی که خدا آنها را معرفی کرد، معرفی کردند دوم دینی که عند الخلق است و خداوند آن را اعتبار کرده است (معتبر شمرده است).

بدان که دین را در لغت مفاهیمی است که لفظ دین بر همه آن مفاهیم به اشتراک لفظی «۲» اطلاق می‌شود و آن انقیاد و جزا و عادت است و در نقل دین به شرع (یعنی از لغت به شرع آمده است) این هر سه معنا در شرع اعتبار شد

---

### ۲۱۷

زیرا که انسان تا منقاد احکام الله ظاهرا و باطنا نشد و به انجام اوامر و پذیرفتن نواهی عادت نکرد و اعتقاد به جزای اعمال حاصل نکرد و به روز جزا تصدیق حاصل نکرد که حق و ثواب دهنده نیکو کاران و عقاب کننده کافران و گناهکاران است مؤمن به حق و به نبی حق نیست پس دین به حسب شرع جامع معانی سه گانه مذکور است. و دین یا از حضرت جمع الهی صادر می‌شود به واسطه ارسال انبیا علیهم السلام و یا از حضرت تفصیل صادر می‌شود. اول، که از حضرت جمع است دینی است که خدای تعالی او را برگزید و آن را به انبیا اعطا فرمود و آنها را به دین آشنایی داد و باقی مؤمنان را به دین آشنایی داد به واسطه انبیا به این تعریف دین و تبلیغ رسالت و تبیین دین، حجت خدا بر خلقش شده‌اند.

دوم (که از حضرت تفصیل است) دینی است که مهتدون به نور حق و متفکرون در عالم امر و خلق بر نفوسشان تکلیف کرده‌اند به تکالیفی از جانب خودشان، و این کار برای آن است که چون مقام عبودیتشان و مقام ربوبیت حق ایشان را شناختند شناختنی که به سبب انواری از باطن خالصشان لمعان کرد و از اسرار پاکشان لایح شد نفوسشان را تکلیف کردند به عبودیت برای شکر نعمتهای پروردگاری که ایشان را خلق کرد و هدایت فرمود چنانکه خدای متعال فرمود: وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ (حدید: ۲۷) یعنی رهبانیتی که سنت کرده‌اند بر آنها واجب نکردیم مگر جستن رضوان الله را پس آنها رعایت آن (رهبانیت) نکردند آن چنان که باید رعایت کنند. پس ما کسانی را که به آن رهبانیت ایمان آوردند اجرشان را دادیم و بسیاری از مردم که به آن عمل نکردند و به آن چه که شرع خدا به لسان انبیا در حق ایشان آمده نیز عمل نکردند فاسقند یعنی خارجند از انجام تکالیف دینیة. «۱»

فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله و أعطاه الرتبة العلية على دين الخلق فقال

---



تعالی. وَ وَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ  
 آی منقادون إليه و جاء الدين بالألف و اللام للتعريف و العهد، فهو دين معلوم معروف و هو قوله تعالى إِنَّ  
 الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ و هو الانقياد. فالدين عبارة عن انقيادك.

آن دینی که عند الله است آنی است که خداوند آن را برگزید بر دین خلق و به آن رتبه عالی داد نسبت  
 به دین خلق که فرمود: وَ وَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ  
 أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (بقره: ۱۳۲). معنای مسلمون یعنی منقاد آن دین باشید (گردن بنهید) و دین را با ألف و لام  
 آورده است که دین را بشناساند و اشاره به عهد باشد. یعنی آن دین معلوم و معروف و معهود است و آن  
 دینی است که حق تعالی فرمود: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (آل عمران: ۱۹) و اسلام به معنی انقياد است.  
 پس دین عبارت است از انقياد تو.

و الذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقذت أنت إليه و آنی که از جانب حق تعالی است (بدون  
 مدخلیت عبد) آن شرع است که تو منقاد آنی (و حال که عبد مطیع و منقاد شرع شد. شرع نسبت به عبد  
 دین می شود).

زیرا دین عبارت از انقياد است و شک نیست که انقياد از جانب عبد است پس دین از عبد است و آنی  
 که از جانب خداست شرع است و شرع یعنی آن حکم الهی که عبد بدان گردن می نهد. پس فرق بین دین  
 و شرع دانسته شد که دین از عبد است و شرع از حق «ا».

فالدين الانقياد، و الناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى فمن اتّصف بالانقياد لما شرعه الله له فذلك  
 الذي قام بالدين و أقامه، أي انشأه كما يقيم الصلاة. فالعبد هو المنشئ للدين و الحق هو الواضع للأحكام.  
 فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك. فما سعدت إلا بما كان منك.

پس دین، انقياد است و ناموس، شرع است که خدا آن را بنا نهاد پس هر کس متصف به انقياد شد مر آن  
 چه را که خدای متعال تشریح فرمود، کسی است که دیندار است و اقامه دین کرد یعنی انشا و ایجاد دین  
 کرده است. چنانکه اقامه صلات کرد. پس منشئ دین

عبد است و حق تعالی واضح احکام است. (چون دین از جانب عبد است و آن عبارت از انقياد اوست که  
 انشای دین و ایجاد آن به عبد است و انشا و ایجاد به فعل است) پس انقياد عين فعل توست پس دین فعل

توست. پس سعادت نمی‌یابی مگر به آن چه از توست (یعنی از انقیاد به شرع که برای تو حاصل شده است).

فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعاله پس همچنان که سعادت تو را آنی که فعل توست اثبات کرده است. همچنین اثبات اسماء الهیه نمی‌کند مگر افعال حق. (یعنی همان طور که سعادت تو در دین توست و دین انقیاد به شرع است و انقیاد نفس فعل است و به انشای فعل کمال انسانی بروز می‌کند همچنین اسماء الله را که کمالات ذاتند جز افعال او ظاهر نمی‌کنند یعنی با ایجاد این افعال، اسماء یعنی کمالات الهی بروز و ظهور می‌کند که به مقتضای تطابق کونین «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

و هي أنت و هي المحدثات.

و آن افعال که اسماء الهی بودند تویی و حال اینکه آن اسماء یعنی افعال محدثاتند.

چون «من و تو عارض ذات وجودیم» محدث که همان حادث مخلوق است به تعیین پیدا می‌شود که کثرت پیش می‌آید و به لحاظ کثرت خلق پدید می‌آید که چون نفی کثرات شود عینی کثرت، اعتبار نگردد و در حقیقت کثرت هم نیست جز او نمی‌ماند و آن وجود مطلق چون در لباسهای کثرات خویشتن را نشان دهد بحث قدیم و حادث پیش می‌آید و آن حادثها نیستند مگر همان اسماء الهی که اسماء به اصطلاح عارف است که عین مسماست و اسماء نیست مگر افعال او که اضافه اشراقیه با او دارند و این اسماء، یعنی افعال الهی، یعنی أطوار وجودی را که روابط محضه و تعلقات صرفه‌اند اعیان ثابت‌ه گویند. پس آن اسماء تویی یعنی آن افعال باری تویی در حالی که حادثی یعنی مخلوقی و از اینجا فرق بین خالق و مخلوق که به نحوی از اعتبار است و به آن نمی‌رسد مگر دست او حدی از کمال دانسته می‌شود.

فبآثاره سمى إلهها و بآثارك سميت سعيدا، فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين و انقذت إلى ما شرعه لك. و سأبسط في ذلك إن شاء الله ما تقع به الفائدة بعد أن نبين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله.

خدای متعال به ظهور آثارش اله نامیده می‌شود و تو به آثارت سعید نامیده می‌شوی

(یعنی به آثار مرضیه چنانکه به غیر مرضیه شقی نامیده می‌شوی). پس خدای متعال تو را به منزلت خودش نازل کرده است، آن گاه که اقامه دین کنی و آن چه را برای تو تشریح فرمود منقاد شوی و گردن

نهی و ان شاء الله در این باره به گونه‌ای که بدان فایده عاید شود، بعد از بیان دین به آن معنایی که نزد خلق است و خدا آن را اعتبار کرد، بسط کلام خواهم داد.

فَالدِّينَ كُلَّهُ لِلَّهِ وَ كَلَّهَ مِنْكَ لَا مِنْهُ إِلَّا بِحُكْمِ الْأَصَالَةِ.

پس دین همه مر خدای راست و همه از توست نه از او مگر به حکم اصالت (که موفق تو یعنی توفیق دهنده تو اوست به اعطای قدرت و استعداد و ایجاد فعل در تو (یعنی ایجاد دین در تو).

اینکه فرمود دین، لله است البته در مورد مؤمن عارف آن چه هست لله و بالله و فی الله و مع الله و علی الله و الی الله است که **أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ** (زمر: ۳) **قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** (انعام: ۱۶۲) و «قربة الی الله» و اینکه فرمود از توست برای این است که دین، انقیاد است. پس بروز دین یعنی ظهور آن از اقتضای عین ثابت توست چه دین، عبودیت است و این معنی برای بنده است اگر چه «لا حول و لا قوة الا بالله» و **مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**.

دیده‌ای خواهم سبب سوراخ کن

تا حجب را بر کند از بیخ و بن

پس فعل، اسنادش به توست و ایجادش به او یعنی هیچ چیزی وجود پیدا نمی‌کند مگر از موجد که واجب است و وجود می‌دهد و از این لطیفه عرشیه حدیث «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را دریاب.

و قال الله تعالى وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا وَ هِيَ النُّوَامِيسُ الْحَكْمِيَّةُ الَّتِي لَمْ يَجِئِ الرَّسُولَ الْمَعْلُومَ بِهَا فِي الْعَامَّةِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِالطَّرِيقَةِ الْخَاصَّةِ الْمَعْلُومَةِ فِي الْعَرَفِ. فَلَمَّا وَافَقَتِ الْحَكْمَةَ وَ الْمَصْلِحَةَ الظَّاهِرَةَ فِيهَا الْحُكْمَ الْإِلَهِيَّ فِي الْمَقْصُودِ بِالْوَضْعِ الْمَشْرُوعِ الْإِلَهِيِّ، اعْتَبَرَهَا اللَّهُ اعْتِبَارًا مَا شَرَعَهُ مِنْ عِنْدِهِ تَعَالَى، وَ مَا كَتَبَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ لَمَّا فَتَحَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ بَابَ الْعِنَايَةِ وَ الرَّحْمَةِ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ جَعَلَ فِي قُلُوبِهِمْ تَعْظِيمَ مَا شَرَعُوهُ - يَطْلُبُونَ بِذَلِكَ رِضْوَانَ اللَّهِ - عَلَى غَيْرِ الطَّرِيقَةِ النَّبَوِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ بِالْتَعْرِيفِ الْإِلَهِيِّ.

که خدای متعال فرمود رهبانیت را (که ریاضت و انقطاع از خلق و توجه به حق

است برای خودشان) اختراع کردند و این رهبانیت نوامیس حکمیه‌اند (یعنی شرایعی که حکمت و معرفت آن را اقتضا کرده است) و این نوامیس حکمیه را رسول (ص) از جانب حق تعالی به طریق خاصی

که در عرف معلوم است (که ظهور نبی و ادعای نبوت و اظهار معجزه نبی است) نیاورده است. پس چون حکمت و مصلحت در نوامیس به امر حکم الهی در غرض وضع شرعی الهی (که تکمیل نفوس است علما و عملا) موافقت، حق تعالی آن را اعتبار کرده است. چون اعتبار کردن شرعی که از جانب او آمده است و این نوامیس را بر عامه مردم واجب نکرده است (زیرا که هر کسی تحمل ریاضت شاق و سلوک به طریق خاص را ندارد)، و چون خدای متعال بین خودش و بین قلوب آنان باب عنایت و رحمت را گشوده است و از جایی که خودشان توجه ندارند تعظیم و بزرگداشت آن چه را که برای خود اختراع کرده‌اند در دلشان قرار داده است که به آن تعظیم و بزرگداشت رضوان خدا را طلب می‌کنند و این طریقه غیر طریقه غیر طریقه نبوت معروف به تعریف الهی است.

چون تقلیل طعام و جلوگیری از حرف زیاد و آمیزش با مردم و خلوت داشتن و عزلت گرفتن از مردم و کثرت صیام و کمی خواب و ذکر به دوام. نه اینکه مراد از غیر طریقه نبوت، ارتکاب اموری باشد که با طریقه نبوت منافات داشته باشد چون خوردن حرام و عبادت اصنام. «۱»

فَمَا رَعَوْهَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ شَرَعُوهَا وَ شَرَعَتْ لَهُمْ: حَقَّ رِعَايَتِهَا إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ وَ لَذَلِكَ اعْتَقَدُوا فَأَتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا بِهَا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ أَى مِنْ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ شَرَعُ فِيهِمْ هَذِهِ الْعِبَادَةُ فَاسِقُونَ أَى خَارِجُونَ عَنِ الْإِنْقِيَادِ إِلَيْهَا وَ الْقِيَامِ بِحَقِّهَا وَ مَنْ لَمْ يَنْقِدْ إِلَيْهَا لَمْ يَنْقِدْ مَشْرَعَهُ بِمَا يَرْضِيهِ.

و آنان، مراعات آن چه را که برای خود اختراع کرده‌اند نکردند مگر برای جستن رضوان الله و این چنین معتقد به آن شده‌اند بنا بر این آنانی را که به رهبانیت ایمان آورده‌اند پاداششان را که رضوان است دادیم و بسیاری از کسانی که در حقشان همان نحوه عبادت است (که مقلدان باشند) خارج از انقیاد به رهبانیت و از قیام به حق آن هستند و کسانی که گردن ننهادند آن را، مشرع آن رهبانیت را که حق تعالی است بدان

#### امر الهی اقتضای انقیاد دارد]

لكن الأمر يقتضى الانقياد: و بيانه أن المكلف إما منقاد بالموافقة و إما مخالف فالموافق المطيع لا كلام فيه لببانه و أما المخالف فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين إما التجاوز و العفو، و إما الأخذ على ذلك و لا بد من أحدهما لأن الأمر حق في نفسه، فعلى كل حال قد صح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله و ما هو عليه من الحال. فالحال هو المؤثر. فمن هنا كان الدين جزاء أى معاوضة بما يسر و بما لا يسر.

لکن امر الهی اقتضای انقیاد دارد (یعنی شأن الهی اقتضا می‌کند وقوع انقیاد را علی‌ای وجه کان پس مراد به امر، امر تکلیفی نیست).

بیان این اقتضای انقیاد اینکه مکلف یا به موافقت منقاد است و یا مخالف مقتضای امر است، در موافق مطیع، حرفی نیست که منقاد امر خدای تعالی است، زیرا واضح است و شبهه‌ای در آن نیست. اما مخالف، پس او به خلافش که حاکم بر اوست یکی از دو چیز را از خداوند طلب می‌کند یا تجاوز «۱» و عفو را یا مؤاخذه بر آن خلاف را و ناچار یکی از این دو امر باید باشد زیرا امر (یعنی شأن الهی) فی نفسه حق است. پس علی‌کل حال انقیاد حق «۲» به بنده‌اش نسبت به افعال عبد و حالی که عبد بر آن حال است صحیح است. پس حال مؤثر است (یعنی مؤثر در انقیاد حق تعالی است) از این روی دین، جزاست یعنی معاوضه است با آن چیزهایی که عبد را خشنود می‌کند و یا او را خشنود نمی‌کند (خشنود شدن در موافقت و عدم آن در مخالفت).

فبما یسر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ هَذَا جِزَاءٌ بِمَا يَسِرُّ، وَ مَنْ يَظْلِمُ مِنْكُمْ نُذِقُهُ عَذَابًا كَبِيرًا هَذَا جِزَاءٌ بِمَا لَا يَسِرُّ. وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ هَذَا جِزَاءٌ. فَصَحَّ أَنَّ الدِّينَ هُوَ الْجِزَاءُ وَ كَمَا أَنَّ الدِّينَ هُوَ الْإِسْلَامُ وَ الْإِسْلَامُ هُوَ عَيْنُ الْإِنْقِيَادِ فَقَدْ انْقَادَ إِلَى مَا يَسِرُّ وَ إِلَى مَا لَا يَسِرُّ وَ هُوَ الْجِزَاءُ، هَذَا لِسَانَ الظَّاهِرِ فِي هَذَا الْبَابِ.

پس به آن چه که عبد خوشحال می‌شود (یعنی مکلف موافق) رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ (مأئده: ۱۱۹) این رضوان جزای مکلف موافق است به آن چه که مسرورش

## ۲۲۳

می‌کند. وَ مَنْ يَظْلِمُ مِنْكُمْ نُذِقُهُ عَذَابًا كَبِيرًا (فرقان: ۱۹) این جزای مکلف مخالف است به آن چه که مسرور نمی‌شود. وَ نَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ (أحقاف: ۱۶) این جزای مکلف مخالف است به آن چه که مسرور می‌شود. پس صحیح است که دین جزاست و همچنان که دین اسلام است و اسلام عین انقیاد است. پس منقاد شد عبد به آن چه که مسرور می‌کند و به آن چه که مسرور نمی‌کند و آن جزاست، این لسان ظاهر است در این باب. «۱»

و أمَّا سرّه و باطنه فإنه تجلّ في مرآة وجود الحقّ: فلا يعود على الممكنات من الحقّ إلّا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها، فإن لهم في كل حال صورة، فتختلف صورهم لاختلاف أحوالهم، فيختلف التجلّي لاختلاف الحال، فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون فما أعطاه الخير سواه و لا أعطاه ضد الخير غيره بل هو منعم ذاته و معذبها. فلا يذمّن إلّا نفسه و لا يحمذن إلّا نفسه. فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فِي عِلْمِهِ بِهِمْ إِذِ الْعِلْمُ يَتَّبِعُ الْمَعْلُومَ.

اما سرّ و باطن (یعنی سرّ القدر) این مطلب این است، که جزا تجلی است در مرآت وجود حق، پس بر ممکنات از جانب حق تعالی عاید نمی‌شود مگر آنی که ذواتشان در احوالشان عطا می‌کند. زیرا آنان را در هر حالی صورتی است و صورتشان به اختلاف احوالشان مختلف می‌شود، پس تجلی حق نیز به اختلاف حال مختلف می‌شود. پس اثر در عبد به حسب حالی است که در اوست. پس خیر را جز خودش به او نداده است (یعنی خیر را جز خود عبد به عبد نداد) و ضد خیر را نیز جز عبد کسی به عبد نداده است بلکه عبد هم منعم ذات خود است و هم معذب ذات خود است. پس مذمت نکند مگر خویشتن را و نستاید مگر خود را. پس خدای متعال را در علمش به ممکنات حجت بالغه است. زیرا که علم باری تابع معلوم است که حال ممکنات باشد.

ثم السرّ الذی فوق هذا فی مثل هذه المسألة أنّ الممكنات علی أصلها من العدم، و لیس وجود إلیا وجود الحقّ بصور أحوال ما هی علیه الممكنات فی أنفسها و أعیانها. فقد علمت من یلتذ و من یتألم و ما یعقب کلّ حال من الأحوال و به یسمّی عقوبه و عقابا و هو سائغ فی الخیر و الشرّ غیر أن العرف سمّاه فی الخیر ثوبا و فی الشرّ عقابا، و لهذا سمّی أو شرح الدین بالعادة، لآنه عاد علیه ما یقتضیه و یطلبه حاله: فالدین العادة. قال الشاعر:

۲۲۴

کدینک من أم الحویرث قبلها

، ای عادتک.

سپس سرّی است فوق این مسأله که ممکنات، بر اصل عدمشانند (یعنی اصلی که عدم است) و وجودی جز وجود حق نیست که متلبس به صور احوال ممکنات است.

(پس لذت نمی‌برد مگر حق به تجلیات خودش و متألم نمی‌شود از آن تجلیات جز حق تعالی). پس دانستی که لذت نمی‌برد به ثواب و متألم نمی‌شود به عقاب مگر حق (یعنی حق متعین به صورت عین ثابت که شأنی از شئون حق است) و دانستی نیز که چه چیزی در عقب هر حالی از احوالی است، از این روی جزا را عقوبت و عقاب نامیدند که عقوبت مأخوذ از عقب است و عقاب به این معنی در خیر و شر به حسب اصل لغت سائغ «۱» و جایز است جز اینکه در عرف، در خیر، ثواب می‌گویند و در شر، عقاب (و چون در پی هر حالی حال دیگری می‌آید که جزای اوست) از این روی دینی که جزاست، عادت «۲» نامیده شد، زیرا صاحب دین، کسی است که بر او عود کرده است آن چه را که حال او اقتضا و طلب می‌کند.

[معنی و مفهوم عادت]

و معقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله، و هذا ليس ثمّ، فإن العادة تكرر. لكن العادة حقيقة (واحدة) معقولة و التشابه في الصّور موجود: فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو في الإنسانية و ما عادت الإنسانية، إذ لو عادت تكثرت و هي حقيقة واحدة و الواحد لا يتكرر في نفسه و نعلم أن زيدا ليس عين عمرو في الشخصية: فشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقّق وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين.

فنقول في الحسّ عادت لهذا الشبه، و نقول في الحكم الصحيح لم تعد. فما ثمّ عادة بوجه و ثمّ عادة بوجه.

كما أن ثمّ جزء بوجه و ما ثمّ جزء بوجه فإن الجزء أيضا حال في الممكن من أحوال الممكن و هذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن، أي أغفلوا إيضاها على ما ينبغي لا أنّهم جهلوا فإنّها من سرّ القدر المتحكّم في الخلائق.

معنى و مفهوم عادت این است که امری بعینه به حال اولش عود کند و در دین (یعنی در صورت جزا) این عود بعینه نیست، زیرا عادت تکرار است.

یعنی مفاد و مفهوم عادت تکرار است که برگشت امر به حالت اولش می‌باشد و این

---

## ۲۲۵

معنی در جزا نیست بلکه حالی است که پس از حالی پیش می‌آید.

لكن چون عادت حقیقت واحد معقول است «۱» و افرادش در صورت، متشابهند (به ظاهر می‌گوییم عود است و حال اینکه در واقع عود نیست. چون معنی انسانیت که حقیقت واحد و دارای افراد متکثره زيد و عمر است که انسانیت متکرر نشد بلکه افراد آن متکثرند).

پس از آن جهت که عادت حقیقت واحد است عود نیست و از آن جهت که اشخاص و افراد، متماثلند به ظاهر می‌گوییم عود است.

چنانکه جزا از جهتی جزاست و از جهتی جزا نیست. زیرا جزا نیز حالی است در ممکن که از احوال ممکن است و چون این مسئله از سرّ القدر است که متحکم در خلایق است علمای این فن آن را ایضاح نفرمودند.

[ارسل و ورثه ایشان خادم امر الهی‌اند]

و اعلم أنّه كما يقال في الطبيب إنّهُ خادم الطبيعة كذلك يقال في الرّسل و الورثة إنّهم خادمو الأمر الإلهي في العموم، و هم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات و خدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم، فانظر ما أعجب هذا.

و بدان همچنان که طبیب خادم طبیعت است، رسل و ورثه ایشان نیز خادم امر الهی اند. (چه امر، موافق اراده «۲» باشد چه مخالف آن) «۳» و در واقع خادم احوال ممکناتند و خدمتشان از جمله احوالشان است که اقتضای عین ثابتشان است. پس ببین چقدر این موضوع شگفت آور است. (که اشرف خادم آخس است و خادم امر الهی، خادم ممکنات، با عظمت قدر و جلالت قربی که عند الله دارد).

إلّا أنّ الخادم المطلوب هنا أنّما هو واقف عند مرسوم مخدومه إمّا بالحال أو بالقول فإنّ الطبيب أنّما يصحّ أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها، فان الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمّي مريضا، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزيد في كمية المرض بها أيضا و إنّما يردعها طلبا للصحة - و الصحة من الطبيعة

## ۲۲۶

أيضا- بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج، فإذا نيس الطبيب بخادم للطبيعة، و إنّما هو خادم لها من حيث إنّهُ لا يصلح جسم المريض و لا يغيّر ذلك المزاج إلّا بالطبيعة أيضا. ففي حقّها يسعى من وجه خاص غير عام لأنّ العموم لا يصحّ في مثل هذه المسألة، فالطبيب خادم لا خادم أعنى للطبيعة.

جز اینکه خادم طبیعت، به طور مطلق خادم طبیعت نیست. زیرا طبیعت مریض، مریض است و خدمت به این طبیعت این است که آن چنان که هست او را خدمت کند «۱» و این موجب ازدیاد مرض اوست بلکه طبیب خدمت می کند که از راه طبیعت این حال را از طبیعت بگیرد و حال دیگر به طبیعت بدهد.

كذلك الرّسل و الورثة في خدمة الحقّ و الحقّ على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين، فيجری الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه ارادة الحقّ، و تتعلق ارادة الحقّ به بحسب ما يقتضى به علم الحقّ، و يتعلق علم الحقّ به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته: فما ظهر إلّا بصورته. فالرّسول و الوارث خادم الأمر الإلهي بالإرادة، لا خادم الإرادة. فهو يردّ عليه به طلبا لسعادة المكلف.

انبیا و ورثه نیز خادم امر الهی هستند نه خادم اراده زیرا اراده عاصی خواستن عصیان و تقویت طغیان است و رسول مکلف را باز می دارد از بدی و می خواهد سعادتش را.



فلو خدم الإرادة الإلهية ما نصح و ما نصح إلا بها أعني بالارادة. فالرسول و الوارث طبيب أخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره، فنظر في أمره تعالى و نظر في إرادته تعالى، فإراه قد أمره بما يخالف إرادته و لا يكون إلا ما يريد، و لهذا كان الأمر. فأراد الأمر فوق، و ما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلم يقع من المأمور، فسمي مخالفة و معصية.

فالرسول مبلغ و لهذا قال شيبتي «هود» و أخواتها لما تحوى عليه من قوله فاستقم كما أمرت فشيبه كما أمرت فإنه لا يدري هل امر بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما يخالف الإرادة فلا يقع و لا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد إلا من كشف الله عن بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه و هذا قد يكون لأحد الناس في اوقات لا يكون مستصحباً. قال

---

### ۲۲۷

و ما أدري ما يفعل بي و لا بكم فصرح بالحجاب و ليس المقصود إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير.

پس اگر خدمت به اراده کند ناصح نمی شود لذا مخالفت و معصیت پیش می آید. پس رسول مبلغ و خادم امر الهی است به طور مطلق. چه با آن اراده باشد چه نباشد از این جهت فرمود: سوره هود و اشباه آن از سوره های دیگر مرا پیر کرده است. زیرا که در آنها است قول خدای تعالی: فاستقم كما أمرت زیرا که به طور دوام نمی داند آیا امر، موافق اراده «۱» است که مأمور به، واقع می شود، یا مخالف اراده است که واقع نمی شود و کسی حکم اراده را نمی داند مگر بعد از وقوع مراد. مگر کسی که خدای تعالی پرده از بصیرتش بردارد که اعیان ممکنات را آن چنان که هستند ببیند و این کشف بصیرت گاهی برای آحاد مردم می شود. پس تصریح به حجاب کن (یعنی بگو حجاب است تا عارف بداند که این مقام که فوق آن هیچ مقام نیست برای او به طور دائم رفع حجاب نمی شود) و مقصود از این کشف نیست مگر اینکه حق تعالی عبد را بر بعضی از امور آگاه کند (نه آن چه را که خداوند خودش می داند) چنانکه فرمود: و لا یحیطون بشیء من علمه إلا بما شاء (بقره: ۲۵۵).

---

### ۲۲۹

۹. فصّ حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة

۹. فصّ حکمة نوریة فی کلمة یوسفیة

[در بیان رؤیا]

قیصری فرماید:

چون عالم ارواح مسمی به عالم مثالی است عالم نورانی است و کشف یوسف علیه السلام مثالی بود و کشفش بر وجه اتم و اکمل بود شیخ حکمت نوریه را که کاشف از حقایق است اضافه به کلمه یوسف کرد از این روی یوسف عالم به علم تعبیر بود، و عالم به مراد خداوند در صورت مرئیه مثالیه بود، و هر کسی که بعد از یوسف این علم را می‌داند از مرتبه یوسف می‌گیرد و از روحانیت او استفاده می‌کند و از جهت قوت نوریت روحش، صورتش نیز در حسن و بهجت به کمال بود.

بدان که نور حقیقی، ذات الهی است و بس زیرا نور، اسمی از اسماء ذات است و هر چه که بر او غیر و سوی گفته می‌شود (یعنی ما سوی الله می‌گوییم) سایه‌ای از سایه‌های آن ذات است و ارواح و عالم ارواح سایه‌ای از سایه‌های آن ذاتند، و اینکه عالم ارواح را نورانی گفتیم نسبت به عالم اجسام گفته‌ایم و چون دخول روح در عالم اصلی‌اش به واسطه عبور بر حضرت خیالیه که مثال مقید است می‌باشد و به اشراق نور روح بر حضرت خیالیه صور مثالیه ظاهر می‌شود، واجب است که اولاً: نور بر حضرت خیالیه منبسط شود تا روح، معانی را که در حضرت خیال بر او فایض می‌گردد و متجسد می‌شود مشاهده کند به شهود عیانی تا از آن جا بگذرد و منتقل شود به عالم مثال مطلق.

هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال

۲۳۰

این حکمت نوریه عبارت است از انبساط نور کلمه یوسفیه بر حضرت خیال یا اینکه مراد این باشد این حکمت نوریه عبارت است از انبساط نور علوم منتقش در کلمه یوسفیه بر حضرت خیال، زیرا حکمت، زیرا حکمت، علم به حقایق است آن چنان که هستند و علم، فی نفسه نور و منور غیر خود است. «۱»

أرؤيا أول ظهور وحی برای رسول الله]

و هو أول مبادئ الوحى الإلهى فى أهل العناية و این انبساط، اول ظهور مبادی وحی الهی است در اهل عنایت (که انبیا علیهم السلام هستند) زیرا که وحی نمی‌باشد مگر به نزول ملک و اول نزولش در حضرت خیالیه است و پس از آن در حسیه. پس شاهد ملک باید خیال منور داشته باشد تا قادر بر مشاهده ملک در خیال سپس در مثال مطلق باشد زیرا خیال واسطه بین عالم حسی و مثال مطلق است پس نازل ناچار باید از خیال عبور کند و صاعد نیز همچنین.

تقول عائشة رضى الله عنها «أول ما بدئ به رسول الله - ص - من الوحى الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت معاينة مثل فلق الصبح» تقول لا خفاء بها و إلى هنا بلغ علمها لا غير و كانت المدة له فى ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك، و ما علمت أن رسول الله - ص - قد قال «ان الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

عایشه گوید: اول چیزی که برای رسول الله آشکار شد و پیغمبر بدان آغاز کرد رؤیای صادقه بود. «۲»  
پس رسول الله نمی‌دید رؤیایی را مگر اینکه آن رؤیا به طور معاینه در حس ظاهر می‌شد مثل سفیدی  
صبح که گویی هیچ خفایی در آن نیست. علم عایشه بدین حد رسیده است نه به غیر این حد و این مدت  
برای رسول الله که دیدن رؤیای صادقه بود شش ماه بود پس از آن ملک آمده است و ندانسته است که  
رسول الله فرمود:

مردم در خوابند چون مردند بیدار می‌شوند. «۳»

همچنان که در خواب حقایق ظاهر می‌شود و عالم به تعبیر از آنها عبور می‌کند و به واقع آنها می‌رسد  
همچنین آن چه در بیداری و در حس ظاهر می‌شود عارف به حقایق از آن صور ظاهره عبور به مقصود و  
اصل آنها

---

### ۲۳۱

می‌کند و از آن چه که در حس مشاهده کرد یا کلامی شنید یا معنایی در قلبش فرود آمد از آنها بر  
مبادی و اصل آنها استدلال می‌کند و مراد خداوند را از آن می‌فهمد از این رو گفته‌اند آن چه که در عالم  
پدید می‌آید رسل حق تعالی هستند به سوی عبد که رسالات پروردگارش را به او می‌رسانند هر کس  
عارف به آنهاست می‌شناسد آنها را و آن که جاهل به آنهاست از مقصود آنها اعراض می‌کند. «۱»

و کل ما یری فی حال النّوم فهو من ذلک القبیل، و ان اختلفت الأحوال.

و آن چه که در حال خواب می‌بیند از این قبیل است اگر چه احوال، مختلف است یعنی آن چه را که در  
بیداری می‌بیند در حقیقت دیدن در خواب است از قبیل آن چه که رسول الله در مدت شش ماه دید و  
عالم به حقایق، از آن صوری که می‌بیند به مراد خدا از آن علم پیدا کرده به مقتضای آن عمل می‌کند اگر  
چه احوال صور مرئیة مختلف است. «۲»

فمضى قولها سنة أشهر، بل عمره كَلَّه في الدنيا بتلك المثابة: إنّما هو منام في منام.

پس قول عایشه تا شش ماه چنان بود که گفت بلکه عمر پیغمبر در دنیا مانند خواب، در خواب است  
(زیرا احوال متعاقبه منامات متعاقبه‌اند). «۳»

بنا بر قول مرحوم ملا عبد الرزاق آن مدت شش ماهی که رسول الله رؤیای صادقه می‌دید منام است که  
در منام است یعنی در حیات دنیایی. «۴»

و كلّ ما ورد من هذا القبيل فهو المسمّى عالم الخيال فالكون كلّ خيال.

پس آن چه که از این قبیل وارد شده است (که باید آن را تعبیر کرد و از آن عبور نمود تا به اصل رسید) به عالم خیال مسمی است پس جمیع کون، خیال است.

إنّما الـکون «۵» خیال و هو حقّ فی الحقیقه

کل من یفهم هذا حاز أسرار الطریقه

و لهذا یعبّر، أي الأمر الذی هو فی نفسه علی صورۀ کذا ظهر فی صورۀ غیرها، فیجوز

---

### ۲۳۲

العابر من هذه الصورة التي أبصرها النائم الى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب كظهور العلم في صورة اللبن. فعبر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأول أي قال:

مآل هذه الصورة اللبنيّة إلى صورة العلم. ثم إنّه - ص - كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجّى و غاب عن الحاضرين عنده فإذا سرّى عنه ردّ. فما أدركه إلّا في حضرة الخيال، إلّا أنّه لا يسمّى نائماً.

از این روی تعبیر می‌شود، یعنی امری که خودش بر صورتی است در صورتی دیگر ظاهر شده که عابر از این صورتی که نائم دیده است عبور می‌کند به صورت واقعی‌اش - اگر مصیب باشد. چون ظهور علم در صورت شیر (که رسول الله در منامش دید شیر می‌نوشت که از ناخنهایش بیرون زده است). پس رسول الله در تأویل از صورت شیر به صورت علم عبور کرد، پس تأویل کرد یعنی فرمود: برگشت صورت شیر به صورت علم است.

سپس رسول الله (ص) چون وحی بر او نازل می‌شد از محسوسات معتاد گرفته می‌شد و در لباس مثالی پوشیده می‌شد که از حاضران در نزدش غایب می‌گردید و چون وحی از او مرتفع می‌شد به حضرت شهادت و حس بر می‌گشت. پس آن چه را که رسول الله می‌یافت و ادراک می‌کرد (یعنی بر او وحی می‌شد) نبود مگر در حضرت خیال مطلق و مقید جز اینکه او را در این حال نائم نمی‌نامند.

و كذلك إذا تمثل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال، فإنّه ليس برجل و إنّما هو ملك فدخل في صورة إنسان. فعبره الناظر العارف حتّى وصل إلى صورته الحقيقية، فقال هذا جبرئيل أتاكم يعلمكم أمر دينكم و قد قال لهم ردّوا على الرجل فسّماه بالرجل من أجل الصورة التي ظهر لهم فيها. ثم قال هذا

جبرئیل فاعتبر الصورة التي مآل هذا الرجل المتخيل إليها. فهو صادق في المقاليتين: صدق للعین فی العین الحسیة، و صدق فی أن هذا جبرئیل، فإنه جبرئیل بلا شك.

و همچنین وقتی ملکی به شکل رجلی برای او متمثل می‌شود که این تمثیل از حضرت خیال است، چه ملک در حقیقت رجل نیست (که در حس موجود است) زیرا او ملک است که به صورت انسان درآمده است. پس ناظر عارف او را تعبیر کرده و به صورت حقیقیه‌اش رسیده که فرمود این جبرئیل است. آمده است تا امر دینتان را به شما تعلیم کند، و به آنان فرمود این رجل را به سوی من برگردانید. پس جبرئیل را رجل

### ۲۳۳

نامید از جهت صورتی که در آن بر ایشان ظاهر شد. پس فرمود: این جبرئیل است. یعنی صورتی را که مآل و مرجع این رجل به خیال درآمده است، اعتبار کرد. پس رسول الله در هر دو مقاله صادق است. چون صدق عین در عین (عین اول چشم، عین دوم خارج، همان طور که آدم با چشم در خارج می‌بیند) و صادق بود که این جبرئیل است و او بلا شک جبرئیل بود.

#### [رؤیای یوسف (ع)]

و قال یوسف علیه السلام: إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ فرأى إخوته في صورة الكواكب و رأى أباه و خالته في صورة الشمس و القمر.

هذا من جهة يوسف، و لو كان من جهة المرئى لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب و ظهور أبيه و خالته في صورة الشمس و القمر مرادا لهم. فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف كان الإدراك من يوسف في خزائه خياله، و علم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال:

يا بُنَيَّ لَا تَقْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا.

و یوسف علیه السلام فرمود: من یازده ستاره و آفتاب و ماه را دیدم که ایشان مرا سجده می‌کردند.

پیغمبر جبرئیل را دید و یوسف ستارگان «۱» و آفتاب و ماه را و هر دو در موطن خیال خودشان دیدند خاتم می‌گوید این جبرئیل است. یوسف می‌گوید: من دیدم و من دیدم. «۲»

پس برادرانش را در صورت ستارگان دید و پدر و خاله‌اش را در صورت آفتاب و ماه این ظهور رؤیایی بود از جهت یوسف، اگر چنانچه از جهت مرئی (یعنی برادران) بود، هر آینه ظهور برادران در صورت کواكب و ظهور پدر و خاله‌اش در صورت شمس و قمر مراد ایشان (برادران) بود، پس چون آنان به رؤیای یوسف علم

نداشتند، ادراک از جانب یوسف بود در خزانه خیالش و یعقوب (ع) به آن عالم بود (یعنی عالم بود که رؤیا از جهت یوسف علیه السلام است نه از جهت برادران و آنان شعور به آن ندارند) که فرمود ای پسرک من رؤیایت را به برادرانت مگو که دربارهات کید می‌کنند چه کید کردنی.

---

## ۲۳۴

قیصری فرماید:

بدان که مرئی چه بر صورت اصلیه خودش دیده شود و چه بر غیر آن صورت، گاهی به اراده مرئی است، گاهی به اراده رائی است و گاهی به اراده هر دو و گاهی به غیر اراده هر دو.

اول: چون ظهور ملکی بر نبیی از انبیا در صورتی از صور و چون ظهور کامل از انسان بر بعض صالحان در صورتهایی غیر از صورشان.

دوم: چون ظهور روحی از ارواح ملکی یا انسانی به استنزال کامل متصرف آن روح را به عالم خود، تا کشف کند از او معنایی را که علم بدان مختص به وی بود.

سوم: چون ظهور جبرئیل علیه السلام برای نبی که هم به استنزال پیغمبر بود او را و هم به بعث حق تعالی جبرئیل را به سوی پیغمبر.

چهارم: چون رؤیت زید صورت عمرو را در خواب، بدون قصد و اراده هیچ یک از آن دو.

و چون ظهور برادران یوسف علیه السلام به صورت کواکب و ظهور پدر و خاله‌اش به صورت شمس و قمر بدون علم برادران و اراده آنان بود شیخ فرمود: اگر آن ظهور از جهت مرئی یعنی از جهت برادران بود از آن آگاه بودند و چون عالم نبودند به آن چه یوسف در خواب دید دانسته می‌شود که این ظهور، نه از جهت آنان بود و نه از جهت یوسف یعنی به قصد و اراده هیچ یک از طرفین نبود بلکه ادراک آن به حسب اعطای استعداد یوسف بود آن ظهور را در خزانه خیالش و علم به آن نداشت مگر بعد از آن که برای او واقع شد که گفت قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا و یعقوب آن را بدانست هنگامی که یوسف آن رؤیا را برای او بازگو کرد پس به یوسف گفت ای پسرک من این رؤیا را بر برادرانت قصه مخوان (بازگو نکن، حکایت نکن) که به توکید می‌کنند چه کید کردنی.

ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد و ألحقه بالشیطان، و لیس إلا عین الکید، فقال إن الشیطان لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ أی ظاهر العداوة.

شیطان الحاق کرد (کید را از فرزندان تبرئه کرد زیرا می‌داند افعال همه از حق تعالی است و چون شیطان مظهر اسم مذل است اضافه کرد فعل بد را به شیطان یعنی اسناد به شیطان داد) و حال اینکه خود این اضافه کید و مکر است (زیرا فاعل در حقیقت حق تعالی است نه مظهر شیطانی. پس اسناد کید به شیطان نیست مگر عین کید) که فرمود شیطان دشمن آشکار انسان است.

ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الامر: هذا تأويل رؤيائي من قبل قد جعلها ربي حقا أي أظهرها في الحسن بعد ما كانت في صورة الخيال، فقال النبي محمد - ص :-

«الناس نيام».

سپس یوسف بعد از این رؤیا در آخر کار گفت این است تأویل رؤیای من از پیش که پروردگار من آن را حق گردانید یعنی در حس اظهارش کرد بعد از آن که در صورت خیال بود و رسول الله گفت مردم در خوابند.

یعنی حس را نوعی از انواع نوم قرار داد از جهت غفلت مردم از معانی غیبیه و حقایق الهیه چنانکه نائم از آنها غافل است. «۱»

فكان قول يوسف قد جعلها ربي حقا بمنزلة من رأى في نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها و لم يعلم أنه في النوم عينه ما برح، فإذا استيقظ يقول رأيت كذا و رأيت كآني استيقظت و أولتها بكذا، هذا مثل ذلك.

پس اینکه یوسف علیه السلام گفت پروردگار من آن را حق گردانید این سخن به منزله آن است که کسی خواب ببیند و در خواب خود با اینکه در خواب است بیدار شود و در همان عالم خواب به هوای اینکه بیدار است خوابش را تعبیر کند و نمی‌داند که او در عین خواب است. سپس چون بیدار شد می‌گوید که من چنین خوابی دیدم و دیدم که گویا بیدار شدم و خوابم را این طور تعبیر کردم.

فانظر كم بين ادراك محمد - ص - و بين ادراك يوسف عليه السلام في آخر أمره حين قال: هذا تأويل رؤيائي من قبل قد جعلها ربي حقا معناه حسا أي محسوسا، و ما كان إلا محسوسا، فإن الخيال لا يعطي أبدا إلا المحسوسات، غير ذلك ليس له.

گفت: «این تأویل خواب پیشین من است، خدای من آن را حق گردانید» چقدر فرق است که یوسف چون خیال محسوس شد آن را حق دانست.

و نبی صور حسیه را نیز چون صور خیالیه می‌داند که حق تعالی و معانی غیبیه و حقایق عینیه در آن صور خیالیه تجلی می‌کند و یوسف صور حسیه را حق ثابت قرار داد و صور خیالیه را غیر آن. پس حس در نزد یوسف مجالی حق و معانی غیبیه است نه خیال. «۱»

فانظر ما أشرف علم ورثة محمد - ص - پس بنگر چقدر علم ورثه محمد (ص) «۲» شریف است که این اولیای کاملین بر این اسرار مطلعند.

و سأبسط القول في هذه الحضرة بلسان يوسف المحمدي ما تقف عليه إن شاء الله.

و در این گفتار رسول که «الناس نیام» و اینکه عالم همه خیال است، در این حضرت خیالیه به لسان یوسف محمدي بسط سخن خواهم داد آن چنان که بدان واقف گردی و مطلع شوی ان شاء الله.

مراد شیخ از «لسان یوسف محمدي»، خود شیخ است. بیانش اینکه قیصری گوید:

مرتبه محمدیه محیط به جمیع مراتب انبیاست، چه در نبوت چه در ولایت.

زیرا جمیع مراتب از این مرتبه محمدیه متفرع می‌شود چنانکه از روح کلی او جمیع ارواح متفرع می‌شوند و هر یک از ورثه آن بزرگوار قائم است بر ولایت نبیّی از انبیا از این رو بعضی از ورثه بر قلب «۳» ابراهیمند و بعضی دیگر بر قلب یوسف و بعضی دیگر بر قلب موسی صلوات الله علیهم أجمعین و آن کس که قائم به ولایت خاصه محمدیه است جامع همه مراتب ولایات است.

پس این که گفت به لسان یوسف محمدي یعنی به لسان قائم بر ولایت یوسفی که او محمدي است و چون قائم بر ولایت یوسف مظهر سرّ اوست. آن را به اسم او نامید.

در این گفتار سرّ دیگر است که بر آن اطلاع نمی‌یابد مگر کسی که مطلع بر



ظهورات کمال در عوالم باشد اگر از این سرّ کاوش کنی بدان می‌رسی.»<sup>۱</sup>

[بدان هر چه ما سوی الحق شود نسبت به حق تعالی چون سایه شخص است]  
فنقول: اعلم أنّ المقول علیه «سوی الحقّ» أو مسمّی العالم هو بالنسبة إلى الحقّ كالظلّ للشخص، و هو ظلّ الله.

پس می‌گوییم: بدان هر چه ما سوی الحق یا عالم نامیده می‌شود نسبت به حق تعالی چون سایه شخص «۲» است.

همچنان که ظل دارای وجود نیست (و اگر شخص نباشد سایه معنایی ندارد) جز به شخص، همچنین عالم دارای وجود نیست مگر به حق، و همچنان که ظل تابع شخص است ما سوی الله هم تابع حق است و لازم اوست. زیرا ما سوی الله صور اسماء و مظاهر صفات لازمه اویند. «۳» و این که شیخ فرمود:

مانند سایه شخص است، جهتش این است که ظل از جهتی عین حق است و از جهتی غیر حق و حال اینکه ظل نمی‌شود که عین شخص باشد. (زیرا که ظل و شخص یک حقیقت نمی‌باشند). «۴»

خلاصه غرض اینکه نسبت خلق به حق از نسبت ظل به شخص لطیف‌تر و عالی‌تر و دقیق‌تر است زیرا که ظل چیزی است و شخص چیز دیگر، اما موج که خلق است عین همان حقیقت دریاست. زیرا حقیقت دریا آب است. «۵»

مقصود اثبات این نکته است که عالم همه خیال است. پس ما سوی الله ظل الله‌اند. اینکه فرمود: ظل الله برای اینکه اسم شریف الله جامع جمیع اسماء است و عالم ظل الله است. یعنی مجموع عالم ظل این اسم شریف است. «۶»

و هو عین نسبة الوجود إلى العالم.

پس این ظل الله عین نسبت وجود است به عالم.

نسبتی که وجود اضافی به عالم دارد، عین ظل الله است زیرا که ظل محتاج است به محلی که قائم به آن محل باشد و به شخص مرتفعی که ظل به او تحقق پیدا کند و نوری که ظل را آشکار کند، همچنین این ظل وجودی (یعنی ظلی که عین وجود اضافی عالم است) محتاج است به اعیان ممکنات که بر روی آنها این ظل وجودی ممتد است، و نیز محتاج است به حق تعالی، تا این سایه وجودی به بود او تحقق یابد، و نیز محتاج است به نور حق تا او را آشکار کند. «۲»

لان الظلّ موجود بلا شك في الحسّ و لكن إذا كان ثمّ من يظهر فيه ذلك الظلّ: حتّى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظلّ: كان الظلّ معقولا غير موجود في الحسّ، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظلّ.

چه اینکه ظل، بدون شک در حس موجود است و لکن این ظل هنگامی موجود است که کسی «۳» باشد که ظل در او ظاهر شود حتی اگر عدم کسی که ظل در او ظاهر می شود فرض شود، ظل در حس موجود نیست و معقول است بلکه ظل در ذات شخصی که به او نسبت یافت موجود بالقوة است. چون درختی که در هسته است.

فمحل ظهور هذا الظلّ الإلهي المسمّى بالعالم أنّما هو أعيان الممكنات: عليها امتدّ هذا الظلّ، فيدرک من هذا الظلّ بحسب ما امتدّ عليه من وجود هذه الذات، و لكن باسمه النور وقع الإدراک.

پس محل ظهور این ظل الهی عالم است و عالم همین اعیان «۴» ممکنات است که این ظل بر آنها ممتد شده و به آن اندازه که این ظل بر آنها ممتد شد به حسب امتداد این ظل (که همان تجلی وجودی فایض از ذات الهی است) ادراک می شود و لکن به اسم نورش (که اسمی از اسماء ذات الهی است) این ادراک واقع شده است.

پس وجود، نور است چه اگر او نبود اعیان عالم در کتم عدم بودند و علم نور است چه اگر نور نبود به هیچ چیزی ادراک نمی شد. بلکه چیزی یافت

نمی شد تا چه رسد که مدرک باشد و ضیا نور است چه اگر نور نباشد اعیان وجودیه در ظلمتی که پوشاننده آنها بود باقی می ماندند. پس به ضیا ادراک حس واقع می شود و به علم، ادراک در عالم معانی واقع می شود و به وجود حقانی که موجب شهود است ادراک در عالم اعیان و ارواح مجردة واقع می شود. «۱»

و امتدّ هذا الظلّ على اعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول و این ظل بر اعیان ممکنات در صورت غیب مجهول امتداد یافت.

مولوی محمد حسن در «تأویل محکم» می گوید:

و دراز شد این ظل بر اعیان ممکنات در صورت غیب مجهول و غیب مجهول عبارت از هویت غیبیه است که علی الإطلاق مجهول است و صورت او عبارت از اعیان است و امتداد ظل بر اعیان انصبغ ظاهر وجود است به احکام این اعیان و به تقييد وجود به آثار آنها ظلی باشد برای مرتبه اطلاق او و فرق میان ظل و ذی ظل در تقييد و اطلاق است، و شک نیست که جهل عدم است و عدم ظلمت است. چنانکه وجود، نور و بیاض است. پس چون نور وجودی بر اعیان در صورت غیب مجهول منبسط شد، امتزاج نور و ظلمت در خیال آمد. پس حاصل شد بدان وجه ادراک. زیرا چنانکه عدم محض مدرک نشود وجود محض نیز مدرک نشود تا صورت امتزاج نیابد و صورت امتزاج بدان نظر گفتیم که امتزاج وجود با عدم سوای مفهوم عقل نتواند بود. «۲»

أ لا ترى الظلال تضرب الى السواد و تشير إلى ما فيها من الخفاء لبعدها المناسبه بينها و بين أشخاص من هي ظلّ له؟ و إن كان الشخص أبيض فظلّه بهذه المثابه. ألا ترى الجبال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سواداً و قد تكون في أعيانها على غير ما يدرکها الحسّ من اللّونيه، و ليس ثمّ علّة إلاّ البعد؟ و كزرقه السماء. فهذا ما أنتجه البعد في الحسّ في الأجسام غير النيرة و كذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنّها معدومه و إن اتصفت بالثبوت لكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نور.

---

#### ۲۴۰

آیا نمی بینی سایه ها را به سیاهی نسبت می دهند و اشاره می کنند به خفایی که در آنها است بر اثر بعد مناسبتی که بین سایه ها و اشخاصی که سایه دارند می باشد، اگر چه شخص، سفید باشد باز سایه اش به سیاهی می زند، نمی بینی که کوه ها چون از نظر ناظر دور شدند سیاه دیده می شوند که رنگ اعیان شان این نیست و علتی جز بعد وجود ندارد و همچنین کبودی آسمان. «۱» این نتیجه دوری در اجسام غیر نیر است. همچنین اعیان ممکنات نیر نیستند، چون معدومند اگر چه به ثبوت «۲» متصف شوند و لکن به وجود «۳» متصف نمی شوند زیرا وجود، نور است.

قیصری فرماید:

مراد از وجود در اینجا وجود خارجی است و وجود خارجی نور خداست زیرا اوست که اعیان را در خارج ظاهر می گرداند و تو در این هنگام به آنها و به پدید آورنده آنها آگاهی می یابی و برخی از آنها را به برخی

دیگر می‌شناسانی و آنها را می‌نگری به خلاف ثبوت زیرا اعیان تا در غیب علمی ثابتند این احوال برای آنها نیست و بر اثر کثرت قریبی دارند اگر چه ثبوت نوعی از وجود است، لکن ثبوت ظهور تام است. در ذات خود بنگر معانیی که در مقام روح مجرد تو ثابتند از یک دیگر تمییز و تفصیل ندارند تا اینکه در قلب حاصل گردند و آن گاه هر یکی صورتی قریب به صورت خیالی بگیرند و از یک دیگر جدا بشوند و منفصل گردند. پس چون به لباس خیال درآمد و پوشاک صورت خیالیه پوشید، مشاهده می‌شود. چنانکه محسوس مشاهده می‌شود. آن گاه پس از آن که در خارج حصول یافتند ظهور تام پیدا می‌کنند، که غیر از تو هم آن را می‌بیند و مشاهده می‌کند. پس اعیان را در علم غیبی مراتبی است چنانکه آنها را در خارج مراتب است. حال که آن چه را ما بدان

## ۲۴۱

اشاره کردیم دانستی، فرق بین ثبوت علمی و وجود خارجی برایت معلوم می‌گردد. «۱»

غیر أن الأجسام النيرة يعطى فيها البعد فى الحسّ صغرا فهذا تأثير آخر للبعد، فلا يدركها الحسّ إلاّ صغيرة الحجم و هى فى أعيانها كبيرة عن ذلك القدر و أكثر كميات، كما علم بالدليل أن الشمس مثل الأرض فى الجرم مائة و ستين و ربعا و ثمن مرة، و هى فى الحسّ على قدر جرم الترس مثلا. فهذا أثر البعد أيضا. فما يعلم من العالم إلاّ قدر ما يعلم من الظلال، و يجهل من الحقّ على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه كان ذلك الظلّ.

جز اینکه اجسام نیره (و غیر نیره هم) دوری آنها از حس موجب می‌شود که در حس کوچک دیده شوند این تأثیر دیگری برای بعد است. پس حس آن را ادراک نمی‌کند مگر به حجم کوچک و حال اینکه آنها از این قدری که دیده می‌شوند بزرگترند و کمیاتشان بیشتر است. چنانکه به دلیل دانسته شده که خورشید یک صد و شصت (و یک چهارم و یک هشتم) برابر زمین است. «۲» و حال اینکه شمس در حس به قدر سپر است. پس این اثر بعد است. پس دانسته نمی‌شود از عالم مگر به قدر آن چه که از ظلال دانسته می‌شود و حق مجهول است به قدر مجهول بودن شخصی که این سایه از او پدید آمده است.

قیصری در شرح فرماید:

اعیان، ذات الهیه است که به تعینات متکثره متعین شده است. پس این اعیان از حیث ذات عین حقند و از حیث تعینات، ظلالند. پس از اعیان عالم که ظلال اسماء حق و صور اسماء‌اند و از این موجودات خارجیه با آثار و هیئات لازمه‌شان که ظلال آن ظلالند دانسته نمی‌شود مگر مقدار آن چه که از آثار و احوال و صور و اشکال و خصوصیات ظاهره آن ظلال دانسته می‌شود و به آن قدری که ذوات اعیان و

حقایقشان که عین حق است مجهول است حق تعالی مجهول است و چون ظل حسی دلیل و علامت ظل معنوی است.

شیخ گفته است به قدر شخصی که از او این ظل حاصل شده است مجهول است چه اینکه ناظر از ظل، استدلال می‌کند به صاحب ظل. پس می‌داند که

---

## ۲۴۲

در آن جا کسی است که این ظل اوست و کیفیت ماهیت آن را نمی‌داند. پس چون ظل دلیل معرفت خود و سبب علم به حقیقتش نیست، نمی‌شود دلیل معرفت ذات حق و حقیقتش بشود. «۱»

فمن حیث هو ظلّ له یعلم، و من حیث ما یجهل ما فی ذات ذلک الظلّ من صورۃ شخص من امتدّ عنه یجهل من الحقّ. فلذلک نقول إن الحقّ معلوم لنا من وجه و مجهول لنا من وجه أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا أَلَمْ یَكُن فِیهِ بِالْقُوَّةِ].

یقول ما كان الحقّ لیتجلّی للممکنات حتّی یتظهر الظلّ فیکون کما بقی من الممکنات الّتی ما ظهر لها عین فی الوجود.

پس از آن جهت که عالم، ظل حق است معلوم است (پس حق هم به همین مقدار معلوم است) و از آن جهت که ذات الهیه که در این ظل نهفته است مجهول است حق مجهول است از این رو می‌گوییم: حق تعالی برای ما از وجهی معلوم است و از وجهی مجهول.

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا «۲» (فرقان: ۴۵) یعنی در حق بالقوه بماند یعنی مکتوم در ظلمت عدم قرارش دهد (یعنی در عالم غیب و غیب مطلق لکن او نخواست که ظل ساکن باشد).

نمی‌شد که حق برای ممکنات تجلی کند تا اینکه ظل ظاهر گردد (یعنی آن هویت مطلقه به ظهور اضلال نمودار شد که اگر این اضلال نبودند اعیان ممکنات در کتم عدم بودند) مانند آن اعیان مکتومه در غیب مطلق که به وجود خارجی عینی نیامدند. (ظهور تو به من است و وجود من از تو). «۳»

ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا سِيسِ شَمْسٍ رَا (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظل قرار دادیم (ظلی که اعیان ممکنات است و نور وجود را شمس نامید زیرا شمس مظهر اسم نور

---

است).

و هو اسمه النور الذی قلناه و این دلیل بر ظل که شمس است اسم نور حق تعالی است. (که در این نزدیکی گفتیم ادراک، به اسم نور می باشد).

و یشهد له الحسن، فإن الظلال لا یكون لها عين بعدم النور.

و ظل حسی نیز شاهد این مطلب است که بعد از نور برای آن عین و اثری نیست (یعنی اگر نور نباشد سایه تحقق ندارد و به وجود شمس متعین می شود، اعیان موجودات نیز که اظلالند به ظهور شمس وجود متحقق می شوند زیرا آن که حامل صور اعیان است نفس رحمانی است که عین وجود حق است.

ثُمَّ قَبْضُناهُ إِلینا قَبْضاً یَسیراً - قبضا سهلا هینا - و إنما قبضه إليه لأنه ظلّه، فمنه ظهر و إليه یرجع الأمر کله فهو هو لا غیره.

سپس قبض کردیم این ظل را (که وجود اکوان است) به سوی خودمان قبض و گرفتنی سهل و آسان و همانا سایه را به سوی خود قبض کرد زیرا ظل اوست. پس سایه از او ظاهر شد (پدید آمد) و به سوی او بازگشت. پس کل امر به سوی او بازگشت می کند. پس ظل، اوست و غیر او نیست. «۱»

فکل ما تدرکه فهو وجود الحقّ فی أعیان الممكنات. فمن حیث هوئیة الحقّ هو وجوده، و من حیث اختلاف الصّور فیه هو أعیان الممكنات. فکما لا یزول عنه باختلاف الصّور اسم الظلّ، كذلك لا یزول عنه باختلاف الصّور اسم العالم أو اسم سوی الحقّ.

پس آن چه را که ادراک می کنی آن وجود حق است در اعیان ممکنات (چه به مدرکات عقلیه و چه به قوای حسیه) پس آن چه را که ادراک می کنی از آن رو که هویت حقند، عین وجود حقند و از آن جهت که صورت های گوناگون دارند، اعیان ممکناتند.

پس همچنان که از وجودی که به عالم منسوب است، اسم ظل به سبب اختلاف صور آنها زایل نمی شود، همچنین اسم عالم یا اسم سوی الحق به سبب اختلاف صور از او زایل نمی شود.

فمن حیث أحدیة کونه ظلا هو الحقّ، لأنه الواحد الأحد و من حیث کثرة الصّور هو

العالم.

پس از جهت احدیت ظل بودنش حق است. زیرا حق، واحد احد است و از جهت کثرت صور، عالم.

یعنی از جهت احدیت وجود اضافی و احدیت ظل بودنش که از او ظاهر شد حق است و غیر حق نیست. زیرا حق واحد احد است و غیر آن نیست، و سایه شیء هم به اعتباری عین اوست اگر چه به اعتبار دیگر غیر اوست.

(پس به اعتباری که عین اوست چون اصلش واحد احد است حق است) «۱» و از آن جهت که این وجود اضافی حاصل صور متکثر است و در حق تکثر نیست عالم است. «۲»

فتفطن و تحقق ما أوضحته لک؟ پس آن چه را که برایت روشن کرده‌ام بفهم و برس به آن.

و إذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال. أي خيال لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحقّ و ليس كذلك في نفس الأمر، ألا تراه في الحسّ متصلاً بالشخص الذي امتدّ عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته؟ حال که امر این چنین است که گفتم، پس عالم متوهم است برای او وجود حقیقی نیست و این است معنی خیال.

كل ما في الكون وهم أو خيال

او عكوس في مرایا او ظلال

لاح في ظل السوی شمس الهدی

لا تكن حيران في تيه الضلال

فاعرف عينك و من أنت و ما هويتك و ما نسبتك إلى الحقّ و بما أنت حقّ و بما أنت عالم و سوی و غیر و ما شاكل هذه الألفاظ و في هذا يتفاضل العلماء. فعالم و أعلم. فالحقّ بالنسبة إلى ظلّ خاص صغير و كبير، و صاف و أصفى، كالنور بالنسبة إلى حجابته عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه، و في نفس الأمر لا لون له و لكن هكذا نراه.

حال که دانستی عالم متوهم است و مدرک مشهود حق است و نه غیر حق،

پس عین خود را و هویت را بشناس که کیستی و هویت چیست و نسبت به حق چگونه است و به چه چیز تو حقی و به چه چیز تو عالم و سوا و غیری و از این گونه أَلْفَاظ.

در این علم و عرفان علمای بالله متفاوتند که یکی برتر از دیگری است پس یکی عالم است و دیگری اعلم. پس حق نسبت به ظلّ خاصی صغیر است و نسبت به دیگری کبیر نسبت به یکی صاف و نسبت به یکی أصفی (چنانکه ظهور صورتی در مرآئی گوناگون) مانند نور نسبت به حجاب خودش که آن شعاع نور است از ناظر در شیشه که به رنگ شیشه متلون می‌شود و حال اینکه در واقع او را رنگ نیست ولی آن را چنین می‌بینی.

ضرب مثال لحقیقتک برَبِّک. فَإِنْ قَلْتَ: إِنَّ النُّورَ أَخْضَرَ لَخَضْرَةُ الزَّجَاجِ صِدْقٌ وَ شَاهِدُکَ الحَسُّ، وَ إِنْ قَلْتَ إِنَّهُ لَیْسَ بِأَخْضَرَ وَ لَا ذی لَوْنٍ لَمَا أُعْطَاهُ لَکَ الدَّلِیلَ، صِدْقٌ وَ شَاهِدُکَ النُّظْرَ العَقْلِیَّ الصَّحِیحَ. فِهَذَا نُوْرٌ مَمْتَدٌ عَنِ الظِّلِّ هُوَ عَیْنُ الزَّجَاجِ، فَهُوَ ظِلُّ نُورِی لَصِفَائِهِ. کَذَلِکَ المَتَحَقِّقُ مَنَا بِالحَقِّ تَظْهَرُ صُورَةُ الحَقِّ فِیْهِ أَکْثَرُ مِمَّا یَظْهَرُ فِیْ غَیْرِهِ، فَمَنَا مِنْ یَکُونُ الحَقُّ سَمِعَهُ وَ بَصَرَهُ وَ جَمِیعَ قَوَاهِ وَ جَوَارِحِهِ بِعَلَامَاتٍ قَدْ أُعْطَاهَا الشَّرْعُ الذِّی یَخْبِرُ عَنِ الحَقِّ.

همچنین این مثال را ضرب المثل برای حقیقت تو و پروردگارت ارائه داد. پس اگر بگویی نور سبز است از جهت سبزی شیشه، راست گفتمی و حس گواه توست. «۱» و اگر بگویی که سبز نیست و رنگ ندارد که دلیل، این معنی را به تو اعطا کرده است، راست گفتمی و نظر عقلی صحیح گواه توست. پس این نوری است ممتد از ظلی که آن عین زجاج است. پس این نور رنگ گرفته به زجاج، ظل نوری است یعنی ظلی که نور است از جهت صفایش، همچنین است کسی از ما که متحقق به حق شد، صورت حق در او بیشتر از دیگری ظهور می‌کند، پس از ما کسی است که حق سمع او و بصر او و جمیع قوا و جوارح او می‌شود به دلایلی که شرع از حق خبر داد. «۲»

و مع هذا عین الظلّ موجود، فان الضمیر يعود علیه: و غیره من العبید لیس كذلك.

فنسبته هذا العبد أقرب إلى وجود الحقّ من نسبة غیره من العبید.

و با اینکه همه اوست، عین ظل موجود است. زیرا ضمیر (سمع و بصره) برگشت به ظل می‌کند، و دیگر ظلها چون او نیستند. یعنی دیگر عبید چون این عبد نیستند. پس نسبت این عبد به وجود حق اقرب است از نسبت دیگر عبید به حق.



قیصری در شرح فرماید:

در پیش گفتیم که وجود، نسبت به اعیان به سه وجه اعتبار می‌شود: اول اینکه موجود خارجی وجودات متشکل به اشکال حقایق غیبیه که در مرایای اعیان ظهور یافت و خود اعیان هنوز از وجود بو نبردند. پس حق به این اعتبار عین سمع هر یک و عین قوا و جوارح هر یک است و این معنی اختصاص به کمال ندارد و امتیاز بین کمال و عوام در این معنی به علم و قدرت است و ظهور انوار این قوا در کمال بیشتر از غیرشان است. پس به مقام جمع الهی نزدیک‌ترند تا غیرشان.

اعتبار دوم اینکه اعیان در خارج موجودند که در مرآت وجود ظاهر شدند.

پس موجود، خلق است و در این هنگام هر کس از مرتبه خلقت ترقی کند که صفات او در صفات حق فنا گردد و بشریتش به حقیقت متبدل شود، حق عوض آن چه از او فانی شده قرار می‌گیرد. پس می‌شود سمع و بصر و جوارح عبد و عین عبد باقی است و این معنی اختصاص به کمال دارد. (پس این دو اعتبار متعکسند در اول، موجود، وجود است در صور اظله - که اعیانند و به این لحاظ عین همه است. در اعتبار دوم اظله و اعیان موجودات خارجی در مرآت وجودند مثلاً، چون نقوش متعدد بر یک پرده).

اعتبار سوم ظهور هر یک از آن دو است در مرآت دیگری که این اعتبار احکام دو اعتبار مذکور را در بر می‌گیرد. «۱»

و إذا كان الأمر على ما قرناه فاعلم أنك خيال و جميع ما تدرکه مما تقول فيه سوى خيال، فالوجود كله خيال في خيال، و الوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته و عینه لا من حيث أسماؤه، لأنّ الأسماء لها مدلولان: المدلول الواحد عینه و هو عين المسمّى، و المدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الأسم به عن هذا الأسم الآخر و يتميّز،

---

## ۲۴۷

فأين الغفور من الظاهر و من الباطن، و أين الأول من الآخر؟ فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر و بما هو غير الاسم الآخر.

حال که امر وجود این چنین است که تقریر کردیم. پس بدان که تو خیالی و جمیع آن چه که تو ادراک کرده‌ای و اسم سوا بر او نهاده‌ای همه آنها خیال در خیال است (در خیال یعنی در تو و خودشان خیالند یعنی مدرک تو شدند پس مدرک که خیال است منتقش در خیال است که انسان است). وجود حق یعنی وجودی که حق است و ثابت است فقط الله است. چون به ذات و عینش بنگری، نه به اسمانش (چه اسماء

ذهنی چه خارجی که همه اعیانند و ظلال) زیرا برای اسماء او دو مدلول است (چه اینکه اسم، ذات است با صفتی از صفات) لذا هر اسمی به لحاظ ذات، عین مسمی است و به لحاظ اوصاف از یک دیگر متمیزند. غفور کجا و ظاهر کجا و باطن کجا. اول کجا و آخر کجا.

پس برایت روشن شد که از چه جهتی هر اسمی عین اسم دیگر است و از چه جهتی غیر اسم دیگر (از جهت ذات و از جهت صفات).

فَمَا هُوَ عَيْنُهُ هُوَ الْحَقُّ، وَ بَمَا هُوَ غَيْرُهُ هُوَ الْحَقُّ الْمَتَخِيلُ الَّذِي كُنَّا بَصَدَدِهِ.

پس اسماء، از جهت ذات عین حق و حقیقتند و از جهت صفات حق متخیلند که بحث ما در آن است.

چون بحث در خیال به اصطلاح عرفانی است یعنی اعیان موجوده در متن خارج که آنها را به تعبیری ظلال و به تعبیری خیال نامیدیم که عبارت اخرای مظاهر و مجالی و صورت دیگر تطور و شئون است، این موجودات عینی خارجی همه حقد، حق یعنی ثابت و متحقق، پس هویت مطلقه که غیب مطلق است و مظهر این کثرات است حق است. یعنی خالق است که متحقق بالذات است و واجب الوجود بالذات و این کثرات چون تطورات همان حق حقیقی است باز ثابتند یعنی حقد قائم به حق واجب بالذات که آنها را حق متخیل «۱» می‌نامیم یعنی حقایق متحقی که خیال یعنی ظل هویت مطلقند پس این حق متخیل یعنی موجودات عینی خارجی.

فسبحان من لم يكن عليه دليل إلا نفسه و لا يثبت كونه إلا بعينه و ذاته. فما في الكون

---

## ۲۴۸

إلا ما دلت عليه الأحديّة، و ما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة. فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم و مع الأسماء الإلهية و أسماء العالم و من وقف مع الأحديّة كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لا من حيث صورته.

پس منزّه است کسی که (یعنی تسبیح می‌کنم کسی را که) دلیلی برای او جز ذاتش نیست و وجودش ثابت نمی‌شود مگر به عین و ذاتش. پس آن چه در کون است، نیست مگر اینکه احدیت دال است بر آن و آن چه در خیال است، نیست مگر آن چه کثرت دال بر اوست. پس آن کسی که با کثرت است با عالم و با اسماء الهیه و اسماء عالم است و آن کسی که با احدیت است با حق است از حیث ذاتش که غنی از عالمیان است نه از جهت صورتش (که مظهر می‌خواهد و مشتاق مظهر است).

قیصری در شرح فرماید:

وقوف با احدیت شأن موحدان است که از خلق محجوبند. زیرا که خلق مستهلک در حقند. چنانکه وقوف با عالم شأن محجوبان از حق است. زیرا آنان مشاهده نمی‌کنند مگر خلق را. «۱» بالاتر از این دو مقام، مقام کمال است که مشاهده حق می‌کنند در هر مظهري اگر چه آن مظهر احقر اشیاء باشد. پس آنان حق را با خلق می‌بینند و وحدت را با کثرت و بالعکس. «۲»

و إذا كانت غنيّة عن العالمين فهو عين غناها عن نسبة الأسماء إليها، لأنّ الأسماء كما تدلّ عليها تدلّ على مسمّيات آخر يحقق ذلك أثرها.

حال که غنی از عالمیان است. «۳» همین غنا عین غنای آن ذات است. از نسبت اسماء به او زیرا اسماء چنانکه دلالت بر ذات دارند دلالت بر مسمیات و معانی دیگر هم دارند چنانکه اثر اسماء این معنی را ثابت می‌کند.

قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ مِنْ حَيْثُ عَيْنُهُ: اللهُ الصَّمَدُ مِنْ حَيْثُ اسْتِنَادُنَا إِلَيْهِ: لَمْ يَلِدْ مِنْ حَيْثُ هَوِيَّتَهُ وَنَحْنُ، وَ لَمْ يُوَلَدْ كَذَلِكَ، وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ كَذَلِكَ. فِهَذَا نَعْتُهُ فَأَفْرَدُ ذَاتَهُ بِقَوْلِهِ: اللهُ أَحَدٌ وَ ظَهَرَتْ الْكَثْرَةُ بِنَعْوَتِهِ الْمَعْلُومَةُ عِنْدَنَا.

فنحن نلد و نولد و نحن نستند إليه و نحن أكفاء بعضنا لبعض، و هذا الواحد منزّه عن

---

## ۲۴۹

هذه النعوت فهو غنيّ عنها كما هو غنيّ عنّا و ما للحقّ نسب إلّا هذه السّورة، سورة الإخلاص، و في ذلك نزلت.

فأحديّة الله من حيث الأسماء الإلهيّة التي تطلبنا أحديّة الكثرة، و أحديّة الله من حيث الغنى عنّا و عن الأسماء الإلهيّة أحديّة العين، و كلاهما يطلق عليه الأسم الأحد، فاعلم ذلك.

قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، احد است از حيث عينش (يعنى ذاتش). اللهُ الصَّمَدُ صمد است از حيث استناد ما به او (يعنى ما از جهت وجود و جميع صفاتمان به او متكى هستيم. زیرا ممکن در وجودش حدوثا و بقاء محتاج به واجب بالذات است). لَمْ يَلِدْ يعنى نزايد از حيث هويت ذاتش که والد شود، و از حيث هويت ما که مولود او شويم و وَ لَمْ يُوَلَدْ زاييده نشد از حيث هويتش (هويت او از چه زاييده شود). وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ همتايی برای او از حيث هويتش نیست. پس آن چه در این سوره مذکور شد نعت خداوند است. پس ذات خودش را فرد آورد که فرمود «الله احد» و ظهور کثرت، به سبب نعوت و صفات اوست که نزد ما معلوم است.

پس ما والدیم و مولودیم و استناد به او داریم و اکفاء یک دیگریم و آن واحد از حیث احدیتش منزه است از این نعوت (معلوم در نزد ما). پس باری تعالی یعنی واحد احد غنی از این نعوت است. چنانکه غنی از ماست و نیست برای حق نسبی مگر این سوره که سوره إخلاص است و در این باره نازل شد (إخلاص است که خالص برای خداست).

پس احدیت الله از حیث اسماء الهیه که ما را طلب می کند (ما مجالی آنها هستیم) احدیت کثرت است و احدیت «۱» الله از حیث بی نیازی از ما و از اسماء الهیه، احدیت عین است و بر این هر دو معنی اسم احد اطلاق می شود. پس بدان این را.

قیصری در شرح فرماید:

احدیت به معنای اول را مقام جمع و احدیت جمع و واحدیت نیز گویند و دوم را جمع الجمع نامند و بیشتر استعمال احدیت در احدیت عین است که احدیت به معنای دوم است. «۲»

---

## ۲۵۰

و همچنین جامی در شرح فرماید: فما أوجد الحقّ الظلال و جعلها ساجده متفیئة عین الشمال و الیمین إلاً دلائل لك علیك و علیه لتعرف من أنت و ما نسبتك إليه و ما نسبته إليك حتی تعلم من أين أو من أي حقيقة إلهية اتصف ما سوی الله بالفقر الكلي إلى الله، و بالفقر النسبي بافتقار بعضه إلى بعض، و حتی تعلم من أين أو من أي حقيقة اتصف الحقّ بالغنی عن الناس و الغنی عن العالمین.

حق تعالی ظلال محسوسه را ایجاد نکرده است و آنها را ساجد نگردانیده است و از شمال و یمین گرداننده قرار نداده است مگر اینکه دلایل تو باشند برای تو و بر او تا به آنها استدلال کنی بر حقیقت خود و عین ثابت خود تا بدانی که کیستی تو و نسبت تو به او چگونه است و نسبت او به تو چگونه است تا بدانی از کجا و از چه حقیقت الهیه ای ما سوی الله به فقر کلی الی الله متصفند و به فقر نسبی به سبب افتقار بعضی از آنها به بعضی متصفند و تا بدانی از کجا و از چه حقیقتی حق تعالی به غنای از ناس و غنای از عالمیان متصف است (که از جهت ذات خود مستغنی از ما سوایش و غنی از عالمیان است اما از جهت ظهورش مظهر می خواهد که کثرت مظاهر را اسماء و صفات الهیه طالب و عاشقند پس از جهت ذات به قول عطار:

دائماً او پادشاه مطلق است

در مقام عزّ خود مستغرق است

و از جهت ظهور مشتاق مظاهر است به قول حافظ:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

و اتصف العالم بالغنى أى بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر الى بعضه به، فإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك افتقارا ذاتياً.

عالم (ما سوی الله) به غنا متصف است که بعضی از آن از بعض دیگر غنی است از آن جهت که عین افتقار بعض از آنها به بعض دیگر است. زیرا عالم کلا و جزءا بدون شک افتقار ذاتی به اسباب دارد.

و أعظم الأسباب له سببیه الحق، و لا سببیه للحق یفتقر العالم إليها سوی الأسماء الإلهیه.

و اعظم اسباب برای او سببیت حق است و سببیتی برای حق نیست که عالم به آن احتیاج داشته باشد جز اسماء الهیه.

---

## ۲۵۱

زیرا حق تعالی بذاته از عالم غنی است و عالم طلب نمی کند مگر اسماء را پس برای اسماء سببیت است.

[اسماء الهیه هر اسمی است که عالم به آن مفتقر است]

و الأسماء الإلهیه کل اسم یفتقر العالم إليه من عالم مثله أو عين الحق. فهو الله لا غیره، و لذلك قال: یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.

و اسماء الهیه هر اسمی است که عالم به آن مفتقر است از عالمی مثل او یا از عین حق پس اوست الله و غیر او نیست. (یعنی آن اسمی که به او محتاجند الله است و دیگری نیست). از این رو فرمود: یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر: ۱۵) و معلوم آن لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا، فأسمائنا اسماء الله تعالی إذ إليه الافتقار بلا شك و أعياننا فی نفس الأمر ظلّه لا غیره، فهو هويتنا لا هويتنا، و قد مهّدا لك السبيل فانظر.

و معلوم است که بعضی از ما افتقار به بعض دیگر داریم، پس اسماء ما اسماء الله تعالی است. زیرا بدون شک نیاز به حق است و اعیان ما در واقع و نفس الامر ظل اوست نه ظل غیر او. پس اوست هويت ما نه

هویت ما (یعنی هویت از ما نیست و مایی نیستیم تا هویتی از ما باشد). پس آماده کردیم برای تو ای سالک راه را پس نظر کن.

اتصاف عالم به غنا که بعض از عالم به بعض دیگر به غنا متصف است از آن وجهی است که آن وجه عین افتقار بعض از عالم به بعض دیگر است که اسماء بعضی رب دیگری اند. «۱» افتقارشان به عبودیت است. چنانکه تفصیل آن در پیش بگذشت و غنی نیز به عبودیت است زیرا موجودات ظالاند و ظل از ظل مستغنی است و ظل عابد است.

پس جهت غنا و افتقار هر دو برگشت به یک امر می کند و آن که گفته است اسماء الهیه هر اسمی است که عالم به او مفتقر است از عالمی مثل او یا عین حق عالم مثل او چون نسبت والد به ولد که والد سبب وجود ولد و سبب تحقق ولد است در خارج که هر دو از یک عالمند و از اسماء الهیه و آن که از عین حق است یعنی افتقار اسمی به دیگری که آن دیگری از عالم مثل آن مفتقر نیست بلکه آن دیگری ناشی از عین حق است به سبب

---

## ۲۵۲

تجلی بی از تجلیات حق «۱» چون افتقار اعیان خارجی به اربابشان.

---

## ۲۵۳

۱۰. فصّ حکمةً أحدىّ فی کلمةً هودیّةً

۱۰. فصّ حکمةً أحدىّ فی کلمةً هودیّةً

[حق را صراط مستقیم است که در همه پیداست]

قیصری فرماید:

چون در آخر فصّ قبل راجع به احدیت ذاتیه و احدیت الهیه از حیث اسماء سخن گفته است، در این فصّ شروع کرد به بیان احدیت از حیث ربوبیت و در احدیت طرق آنها، همراه با بیان معانی لازمه‌ای که تابع آنهاست. زیرا احدیت را مراتبی است. اول آنها: احدیت ذات و ثانی: احدیت اسماء و صفات و ثالث: احدیت افعال که از ربوبیت ناتج است. شیخ احدیت را به کلمه هودیه اسناد داد، زیرا هود علیه السلام مظهر توحید ذاتی و اسمائی و ربوبیت آنها بود و قوم خود را به مقام تحقیق داعی بود که فرمود: ما من دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود: ۵۶). «۱»

إِنَّ اللَّهَ الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

ظاهر غیر خفیّ فی العموم

حق را صراط مستقیم است که در همه پیداست و پنهان نیست.

قیصری در شرح بیت اول گوید:

بدان که اسم الهی همچنان که جامع «۲» جمیع اسماء است و این اسماء به احدیت آن اسم متحدند (یعنی به احدیت اسم الله در وجود متحدند نه در

## ۲۵۴

مفهوم) «۱» همچنین طریق اسم الهی، «۲» جامع طرق همه آن اسماء است. اگر چه هر یک از آن طرق مختص به اسمی است که رب مظهرش می باشد و مظهرش او را از این وجه می پرستد و راه مستقیم مخصوص به این اسم را می پیماید و جامع همه آن طرق نیست مگر آنی که مظهر محمدی (ص) بر آن سلوک کرد و آن طریق توحید است که جمیع انبیا و اولیا بر او بوده اند و از این طریق، دیگر طرق متفرع و متشعب می شود. نمی بینی رسول الله چون خواست این مطلب را بیان کند خط مستقیمی کشید و از کنار آن خط خطوط دیگر خارج کرد.

اصل را صراط مستقیم جامع قرار داد و خطوط خارجه از آن را سبل شیطان قرار داد. چنانکه خدای تعالی فرمود: **وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ** (انعام: ۱۵۳) و این صراط مستقیم جامع ظاهر است و پوشیده نیست در عموم اسماء الهیه یا بین عموم خلائق. «۳»

فی صغیر و کبیر عینه

و جهول بأمور و علیم

عین او در بزرگ و در کوچک است، و در نادان به امور و در داناست.

و در شرح بیت دوم گوید:

پس از آن که فرمود: مر خدای را صراط مستقیم است و ذات و هویتش با هر موجود است گفت که هیچ کبیر و صغیر و علیم و جهول نیست و هیچ ذره ای در وجود نیست مگر این که او بذاته موجود است و او راست صراط مستقیم پس هر موجودی بر صراط مستقیم است. «۴»

و لهذا وسعت رحمته

کل شیء من حقیر و عظیم

از این روی رحمت او همه چیز را از کوچک و بزرگ فرا گرفت.

شرح بیت سوم:

از این روی که عین الهی و ذات او در هر کبیر و صغیر هست رحمت او هر چیزی را چه در اندازه حقیر باشد و چه عظیم فرا گرفته است. چون او رحمن

---

### ۲۵۵

بر کل است. چنانکه اله کل است. پس کل را ایجاد فرمود (صفت رحمانی) و همه را به کمالشان ایصال فرمود و رحمت آورد (رحمت رحیمی) و به رساندنشان به کمالشان بر ایشان رحمت می کند. غضب و انتقام نیز از عین رحمت اوست. زیرا اکثر اهل عالم به سبب غضب و انتقام به کمالی که بر ایشان مقدر است می رسند اگر چه ملایم با طبعشان نیست. «۱»

ما من دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ناصیه دابه «دال» است و چون «هو» ناصیه دابه را بگیرد «هو» می شود و این خود کلام حضرت هود علیه السلام است.

قیصری گوید:

یعنی هیچ موجودی نیست مگر اینکه حق تعالی (به هویت غیبیه ساریه در کل) پیشانی آن موجود را گرفته است. (همانا که رب من آنی که مرا می پرورد و مرا می برد بر صراط مستقیم است) چون هر چه اهل وجود است حی است.

از آن تعبیر به دابه فرمود: یعنی هیچ چیز نیست مگر اینکه حق تعالی ناصیه او را گرفته است و به حسب اسمایش در او تصرف دارد و او را به طریقی که می خواهد می برد و او بر صراط مستقیم است و به کلمه «هو» به هویت حق اشاره کرد که با همه اسماء و مظاهر اوست و اینکه فرمود ربی که کلمه رب را به خویشتن اضافه کرد و صراط را به صورت نکره آورد (بر راهی)، برای تنبیه به این معنی است که هر ربی بر صراط مستقیم خودش که از حضرت الهیه برایش تعیین شده است می باشد و صراط مستقیمی که جامع همه طرق باشد، مخصوص به اسم الهی و مظهر او [که خاتم (ص) است] می باشد از این روی در سوره فاتحه که مختص به نبی ما صلی الله علیه و آله و سلم است «۲» فرمود: اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ بِالْأَم



عهد. «۳» «الصراط» یا آن ماهیت و حقیقتی که جزئیات آن از آن متفرع است. اگر گویی وقتی هر کسی بر صراط مستقیم باشد. پس در دعوت چه فایده است. گوییم دعوت از مصل به سوی

---

## ۲۵۶

هادی و از جائز به سوی عدل است. چنانکه خدای تعالی فرمود: **يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا.**

شیخ در باب سی و سوم فتوحات فرماید:

قاری قرآنی این آیه **يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا** را قرائت کرد، ابو یزید بسطامی بشنید و بگریست که اشک از چشم او بر سر منبر آمد و فریاد برآورد و گفت: ای عجب چگونه به سوی او محشور می شود کسی که جلیس اوست. تا چون زمان ما رسید کسی ما را از این مطلب پرسید. در جوابش گفتم: عجب نیست مگر از قول ابو یزید. چه بدانید که متقی جبار است که از سطوت او اتقا دارد (می ترسد و هراس دارد) و اسم رحمن را سطوتی نیست زیرا که رحمن نرمی و لطف و عفو و مغفرت عطا می کند. از این رو محشور می شود به سوی اسم رحمن از اسم جباری که معطی سطوت و هیبت است. چه آن که در دنیا جبار جلیس متقین است. از آن رو که متقیانند (یعنی می ترسند و حساب می برند).

**فكلّ ماش فعلی صراط الربّ المستقیم. فهو غیر مغضوب علیهم من هذا الوجه و لا ضالّون.**

پس هر رونده‌ای بر صراط مستقیم است و وی از این روی نه مغضوب علیهم است و نه ضالین.

قیصری گوید:

زیرا او مظهر اسمی است که رب او در آن طریق است پس مقتضای اسم خودش می باشد و چیزی غضب نمی کند بر کسی که به مقتضای طبیعت آن چیز عمل می کند. پس داخل در مغضوب علیهم و ضالین نیست. اگر چه نسبت به ربی که در حکم، با او مخالف است داخل در حکم ایشان «۱» است.

چون عبید مصل نسبت به عبید هادی. پس چون ضلال نسبت به رب دیگر است نه به ذات خودش گفت: «۲» **فكما كان الضلال عارضا كذلك الغضب الإلهی عارض، و المأل إلى الرحمة التي**

---

## ۲۵۷

وسعت کلّ شیء و هی السّابقة.

شیخ فرمود: همان گونه که ضلال عارض است همچنین غضب الهی هم عارض است و مآل به رحمتی است که همه چیز را فرا گرفته است و رحمت سابق است. (اول رحمت است).

[جمیع ما سواى حق تعالى دابّه است]

و كلّ ما سوى الحقّ فهو دابّةٌ لأنّه ذو روح و ما ثمّة من يدبّ بنفسه و إنّما يدبّ بغيره.

فهو يدبّ بحكم التبعية للذى هو على الصراط المستقيم.

جمیع ما سواى حق تعالى دابّه است. زیرا جان دارد (چه جماد باشد چه نبات و چه حیوان). و در عالم کسی که بذاته دابّه باشد نیست، بلکه به غیر خود. «۱» در جنبش و حرکت است. پس آن که دابّه است، به حکم تبعیت مر ربی را که بر صراط مستقیم است در جنبش و حرکت است.

(پس حرکت و آثار وجودی هر متعینی منتهی به حق می شود و او مبدأ صورت است و صورت تابع اوست).

فإنّه لا یكون صراطاً إلّا بالمشى علیه چه اینکه رب، صراط نیست مگر به مشی بر او (پس صراط و ماشی بر او حق است).

إذا دان لك الخلق

فقد دان لك الحقّ

پس از آن که شیخ فرمود هر صاحب روحی به تبعیت حرکت رب حاکم بر او حرکت می کند بعد از آن عکس آن را که تبعیت حق مر خلق راست آورده و مراد از (دان) انقیاد و اطاعت است که از دین مشتق است. یعنی اگر خلق مطیع و منقاد شد، همانا حق اطاعتت کرده است، زیرا طاعت خلق، ظل طاعت حق است و طاعت حق سابق است بر طاعت خلق (چون حق رب خلق است و آثار خلق تبع آثار رب است. پس رب مقدم است و خلق ظل) و سبب این طاعت که طاعت حق است مر تو را، اطاعت عین توست مر حق را به قبول کردن تجلی وجودی و نیکو پذیرفتن آن مر احکام اسمایش را زیرا حق مطیع آن است که اطاعتش کرد. چنانکه فرمود: أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (أجيب اطاعت رب است و «دعان» اطاعت خلق است. یعنی قبول و

«من اطاعنی أطقته و من عصانی فقد عصيته.» «۲»

و إن دان لك الحقّ

فقد لا يتبع الخلق

چون حق برای تجلی کرد و اطاعت کرد تو را و اسرارش را برای کشف کرد. پس گاهی خلق به قبول آن و احکام آن تجلی متابعت می‌کند. چون مریدان و مؤمنان از انبیا و اولیا و گاهی خلق متابعت نمی‌کنند چون منکران و کافران که مطرودان از باب الله هستند مر اهل الله را و سبب این امتناع، امتناع اعیانشان است در غیب از نور حق و ابائشان است از قبول حق. زیرا که ظاهر نمی‌شود بر ایشان مگر آن چه نهفته است در ایشان. پس اگر حقی که ظاهر است در صورت تو (یعنی آن وجود فعلی و اطاعتش مر تعیین تو را) اطاعت کرد تو را، گاهی خلق را متابعت می‌کند به حکم مناسبتی که بین تو و ایشان است در ارواح و اسماء و گاهی متابعت نمی‌کند که بین روح تو و ارواحشان تنافر «۳» است «۴».

فحقی قولنا فیه

فقولی کله الحق

پس اعتقاد و عقیده حق و صدق در گفتار من داشته باش چه اینکه گفتار من همه حق است.

زیرا از خداوند علیم به تجلی علمی بر من فایض می‌شود. چنانکه در صدر کتاب گفته است و در فتوحاتش گفت: خداوند متعال مرا را برای تجلی کرد و به من فرمود: بندگام را نصیحت کن. «۵»

فما فی الكون موجود

تراه ماله نطق

---

۲۵۹

پس در کون موجودی نمی‌بینی که برای او نطق نباشد. یعنی هر موجودی را روح مجردی است ناطق به لسانی که سزاوار اوست نه لسان حال چنانکه محجوبان گمان می‌کنند. خدای متعال فرمود: وَ إِن مِّن شَیْءٍ إِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَکِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ.

شیخ در باب دوازدهم فتوحات فرمود:

در حدیث آمده است که برای مؤذن شهادت می‌دهد به اندازه امتداد صوت او از هر خشک و تری، و روایات از این قبیل بسیار است «و نحن زدنا مع الایمان بالأخبار الکشف» چه اینکه شنیدیم سنگها ذکر خداوند می‌کردند و به چشم دیدیم به زبانی نطق می‌کردند که گوشمان می‌شنید و با ما مخاطبه می‌کردند چون مخاطبه کردن عارفین بجلال الله که هر انسانی ادراک آن نمی‌کند.

قیصری فرماید:

همانا نطق بعضی از موجودات مختفی شد به سبب عدم اعتدال او، آن اعتدالی که موجب و علت ظهور این فعل بود. لذا هر کسی نطق او را نمی‌شنود و نطق او در باطن باقی می‌ماند و شخص محجوب گمان می‌کند برای او نطق نیست و کامل چون حجاب از او برکنار است روحانیت هر چیز را مشاهده می‌کند و نطق هر زنده را چه باطن و چه ظاهر ادراک می‌کند «والحمد لله اولاً و آخراً.»<sup>۱</sup>

و ما خلق تراه العین

إلا عینه حقّ

خلقی که در وجود، چشم آن را مشاهده می‌کند نیست مگر اینکه عین او و ذات او عین حق است که در این صورت ظاهر شده است. پس آن چه که مشهود است حق است و خلق جز موهومی بیش نیست از این روی آن را خلق گفته‌اند (که خلق به معنی اختلاق است).

و لکن مودع فیه

لهذا صوره حقّ

و لکن حق در خلق نهفته است که صورتهای خلق ظرف حقند.

---

۲۶۰

حق، وجود صرف است و خلق، عدم صرف و بین وجود و عدم هیچ مناسبتی نیست.

چون این هست است و آن نیست. پس آن که تفوه به حلول و اتحاد کرده است اختلاق است و افتراء شیخ شبستری گوید:

حلول و اتحاد اینجا محال است

## که در وحدت دویی عین ضلال است

و چون مظاهر و شئون حق به اسم صور خلق در آمده است که حق در وعاء این صور تجلی کرده است. «۱» پس این اوعیه هر یک سائر حقند و حق ظاهر نمی‌شود مگر آن گاه که این صورتها فانی شود و آن پرده‌ها کنار رود. پس خلقی که نور حقند و مجلای ظهور او حجاب خودند آن گاه که از حجاب در آمدند به حق رسیدند این است معنای فنای فی الله.

## تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

## خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود

امام باقر علیه السلام فرمود: «محمد (ص) حجاب الله تبارک و تعالی» «۲» است و رسول الله (ص) فرمود: «اول ما خلق الله نوری» و رسول الله خود، نور است. امام باقر فرمود:

حجاب خداوند است، فهم کن و الله اعلم بالصواب.

و اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفه باختلاف القوى الحاصلة منها كونها ترجع إلى عين واحدة. فان الله تعالى يقول: «كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يسعي بها». فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد. فالهوية واحدة و الجوارح مختلفه و لكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح، كالماء حقيقة واحدة تختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عَذْبٌ قُرَاتٌ و منه مِلْحٌ أجاجٌ، و هو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته و ان اختلفت طعومه.

بدان علوم الهی ذوقی که برای اهل الله حاصل است به اختلاف قوایی که از آن قوا علم حاصل می‌شود مختلف است. با اینکه همه قوا به عین واحد برمی‌گردند. زیرا خدای متعال می‌فرماید: من شنوایی او هستم که به آن می‌شنود و بینایی او هستم که به

آن می‌بیند و دست او هستم که به آن حمله می‌کند و پای او هستم که به آن می‌شناابد.

پس خداوند فرمود: هويت او عین جوارحی است که آنها عین عبدند پس هويت یکی است و جوارح مختلف و هر یک از این جوارح را علمی از علوم اذواق است که مختص به آن جارحه است و همه از عین واحدند که به اختلاف جوارح مختلف شدند.

چون آب که حقیقت واحده است که طعم آن به اختلاف بقعه‌ها مختلف می‌شود. پس بعضی از آبها شیرین و گواراست و بعضی از آبها شور و تلخ و آب در همه احوال آب است که از حقیقتش متغیر نمی‌شود اگر چه طعمهایش مختلف می‌گردد.

و هذه الحكمة من علم الأرجل و هو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: وَ مَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ فَاِنَّ الطَّرِيقَ الَّذِي هُوَ الصِّرَاطُ هُوَ لِلسُّلُوكِ عَلَيْهِ وَ الْمَشْيِ فِيهِ وَ السَّعْيِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْأَرْجُلِ.

و این حکمت احدیت از علم ارجل است که خدای متعال فرمود: در خوردن برای کسی که کتب او را برپا داشت وَ مَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ (مائده: ۶۶) زیرا طریقی که راه است، برای سلوک بر آن طریق است و مشی در آن طریق و سعی کردن نمی‌باشد مگر به پاها.

تشبیه معقول است به محسوس که چنانچه در مسافت جسمانی سیر به واسطه ارجل است که آدمی را به مقصد می‌رساند، تقرب به حق تعالی سیر در مسافتی است به سوی مقصدی که فنای فی الله می‌آورد و بقای بالله، در فنای فی الله احدیت ذاتیه حاصل می‌شود و در بقای بالله احدیت اسمائیه. که چنین کسی می‌تواند سفر چهارم کند از حق به خلق برگردد و عباد الله را به کمال برساند.

فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق.

و این شهود را که نواصي یعنی پیشانی‌ها در دست آن کس است که بر صراط مستقیم است (و رسیدن به معنای آیه ما من ذابّةٍ إلا هو أخذٌ بناصيتها را نتیجه نمی‌دهد مگر این فن خاص از علوم اذواق (چون حق تعالی نواصي هر ذی روح را در دست دارد).

و نسوق المجرمين و هم الذين استحقوا المقام الذي ساقهم اليه بريح الدبور التي أهلكهم عن نفوسهم بها.

---

## ۲۶۲

خداوند همچنان که قائد «۱» است سائق نیز هست که فرمود: وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ. (مریم: ۸۶).

قیصری گوید:

پس مجرمان را که کاسب هیئات و صفاتی هستند که به آن هیئات و صفات داخل جهنم شده‌اند و به داشتن صور اهو که از نفوسشان ناشی شده سزاوار جهنم شده‌اند - و این صور همان باد دبور «۲» است، از

آن روی که از جهت خلقت و عالم هیولانی تاریک حاصل شده است - به عین جهنم که بعد متوهم است می‌راند. پس آنها را به داشتن آن صفات از نفوسشان هلاک می‌کند یعنی آنها را از نفوسشان به آن باد دبور فانی می‌کند و ایشان را به ذات خود می‌رساند (یعنی به اسم مصل می‌رساند). «۳»

فهو يأخذ بنواصبيهم و الريح تسوقهم - و هو عين الأهواء التي كانوا عليها - الى جهنم، و هي البعد الذي كانوا يتوهمونه.

فلما ساقهم الى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مجرمون.

پس حق تعالی نواصی مجرمان را آخذ است و به باد که عین اهوایی است که بر آن بودند به جهنم سوقشان می‌دهد و جهنم آن بعدی است که گمان می‌کردند.

قیصری گوید:

از آن جا که در نفس الامر برای کسی بعدی از خدا نیست زیرا موطنها و مقامات همگی صور مراتب حقدند، لذا بعد را به اینکه امری است متوهم وصف نمود. «۴»

پس خداوند چون آنها را به آن موطن سوق داد در عین قرب حاصل شدند (به قرب

## ۲۶۳

رسیدند) پس بعد زایل شد و مسمای جهنم در حق ایشان زایل شد. پس به نعيم قرب رستگار شدند از جهت استحقاقشان (آن استحقاقی که آنها را به جهنم کشاند) چون که مجرمند.

قیصری در شرح گوید:

جهنم مظهري کلی از مظاهر الهیه است که محتوی بر مراتب جميع اشقياء است. چنانکه جنت مظهر کلی است که محتوی بر جميع مراتب سعادة است.

پس اعیان اشقياء کمالشان به دخول در جهنم حاصل می‌شود. چنانکه اعیان سعادة کمالشان به دخول در بهشت حاصل می‌شود و به این معنی اشاره فرموده است رسول الله «ان العبد لا يزال يعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يبقى بينه وبين الجنة إلا شبرا فيعمل عمل أهل النار فيدخل فيها، و لا يزال العبد يعمل بعمل أهل النار حتى لا يبقى بينه وبين النار إلا شبرا فيعمل عمل أهل الجنة فيدخل فيها».

پس هر یک از اشقیاء چون داخل جهنم شده است به کمالش که عین او اقتضا می‌کرد و اصل شده است و این کمال عین قرب نسبت به رب اوست چنانکه اهل بهشت چون در بهشت داخل شدند به کمالشان و مستقرشان «۱» و به ربشان قرب یافتند. این معنی در صورتی است که مراد به مجرمان، اهل نار باشد اما اگر مراد از مجرمان سالکان باشند پس مراد به جهنم، دار دنیا خواهد بود و بدین معنی اشکالی پیش نخواهد آمد. «۲»

خلاصه گفته شراح فصوص در این مقام این است که چون موجودات همه تجلیات ذات حق هستند و به نحوه اضافه اشراقیه بود و نمود دارند و در دار هستی یک حقیقت بیش نیست که «غیرتش غیر در جهان نگذاشت» دم به دم ندای لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ به گوش ما سوی الله می‌رسد و همه در مقابل اصلشان که حقیقه الحقائق است خاضع و خاشعند. عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (طه: ۱۱۱) و حق تعالی هم که حقیقت وجود است در مقام اقتدار و سلطنت مطلقه‌اش که کسی کفو با او نیست و با او معیت ندارد بلکه همه قائم به او هستند فرمود: مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ آخِذَةٌ بِنَاصِيَتِهَا يَعْنِي

---

#### ۲۶۴

ما سوی الله در دست اقتدار (هو) هستند و چون این حقیقت محیط است بر همه که به هر سوی روی آوری این هو ناصیه آنها را در دست دارد، تعبیر به هو شد مثلاً نفرمود که ناصیه‌شان در دست من است. مجرمان از این حقیقت آگاه نیستند و پندارند که از خدایشان دورند و به خواهشهای نفسانی‌شان عمل کردند که این خواسته‌ها اهوایی است که بر ایشان باد هلاک کننده است، که باد دبورش گویند. از آن روی که از مغرب و پشت شمس

حقیقت که خلاف صراط مستقیم است وزیده است آن جا که سخن از اقتدار مطلق و سلطنت مطلقه الهی است چون اوست و دیگری نیست یعنی واسطه بردار نیست احدی را در کار خود که اقتدار و سلطنت اوست شرکت نداد ولی در مقام هلاک مجرمان چون هلاکت از حق نیست بلکه از دبور اهوای آنهاست هلاک را به اهوایشان نسبت داد ولی مطلقاً دست اقتدار و سلطنتش را از سر آنان برنداشت که فرمود: وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا (مریم: ۸۶) این مجرمان که به اقتضای عین ثابت که خواسته سرشت آنان بود و جز این نمی‌کردند شیخ از آن تعبیر کرد که به جهنم رفتند نه آن که مراد جبر به اصطلاح معروف در مقابل اختیار باشد و چون مجرم گمان می‌کرد که از حق دور است و حال اینکه حق فرمود: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِن لَّا تُبْصِرُونَ (واقعه: ۸۵) و فرمود: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق: ۱۶) و اختصاص به هیچ انسانی داده نشد یعنی با همه این قرب را دارد و چون آدمی از دنیای غرور رخت بر بست آن گاه متنبه می‌شود، فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (ق: ۲۲) لا جرم آن بعد متوهم زایل می‌شود و جهنم به این عنوان و اسم یعنی جهنمی که بعد بود از آنها برداشته می‌شود که به عین قرب رسیدند ولی به عنوان و اسم دیگر



در جهنم اعمالشان به سر می‌برند که قرب را در موطن جهنم می‌یابد. پس در موطن جهنم قرب حاصل شده است که کانّ جهلی بر کنار شد و علمی پیش آمد نه آن که جهنم مطلقاً از آنها زایل شده است. «۱»

فما أعطاهم هذا المقام الذوقی اللذیذ من جهة المنّة، و إنّما أخذوه بما استحقّته حقائقتهم من أعمالهم التي كانوا عليها، و كانوا في السعی في أعمالهم على صراط الربّ المستقیم لأنّ نواصیهم كانت بيد من له هذه الصفة.

---

## ۲۶۵

فما مشوا بنفوسهم و إنّما مشوا بحکم الجبر إلى أن وصلوا الى عين القرب. وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ. و إنّما هو يبصر فإنّه مكشوف الغطاء فبصره حديد.

پس خداوند این مقام ذوقی لذیذ «۱» را از جهت منت و فضل (بدون عملشان) به آنها داده است. بلکه این مقام را اخذ کردند به آن چه که اعیان ثابته ایشان و اصول قابلیتشان استحقاق داشت (چنانکه در اهل بهشت به فضل اوست). پس اینها در سعی در اعمالشان بر صراط رب مستقیمند زیرا که نواصی شان در دست کسی است که او را این صفت استقامت بر صراط است (که اعمالشان به حسب متابعت نفس و هوی در دست رب حاکم بر آنهاست که به ربوبیت حاکم است).

پس آنها خودشان به موطن جهنم نرفتند بلکه به حکم جبر رفتند به موطن جهنم تا به عین قرب رسیدند و خداوند فرمود: وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ و همانا که متوفی می‌بیند زیرا پرده از او برداشته شد، پس چشم او تیز است. «۲»

فما خصّ میّتا من میّت ای ما خصّ سعیدا فی القرب من شقیّ. وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و ما خصّ إنسانا من إنسان. فالقرب الإلهی من العبد لا خفاء به فی الإخبار الإلهی فلا قرب أقرب من أن تكون هویته عين أعضاء العبد و قواه، و ليس العبد سوی هذه الأعضاء و القوى فهو حقّ مشهود فی خلق متوهم، فالخلق معقول و الحقّ محسوس مشهود عند المؤمنین و أهل الكشف و الوجود و ما عدا هذين الصنّین فالحقّ عندهم معقول و الخلق مشهود.

پس هیچ میتی را در نسبت قرب از میتی اختصاص نداد. یعنی سعید را در قرب از شقی اختصاص نداد و فرمود: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. «۳» پس انسانی را از انسانی در این قرب اختصاص نداد.

پس قرب او شامل کل است. پس قرب الهی به عبد، (مطلقاً چه سعید چه شقی) چنانکه در اخبار الهی است هیچ خفایی در او نیست. پس هیچ قربی اقرب از این نیست که هویت حق تعالی عین اعضای عبد و قوای عبد است و نیست عبد مگر همین اعضا و

## ۲۶۶

قوا. پس عبد حق است که در خلق متوهم مشهود است. پس در نزد مؤمنان و اهل کشف و وجود «۱» خلق، معقول است و حق محسوس مشهود و جز این دو صنف (مؤمن و اهل کشف) حق در نزدشان معقول است و خلق مشهود (و اینها محجوبند).

### اهل حجاب به منزله آب شور تلخند

فهم بمنزلة الماء الملح الأجاج، و الطائفة الأولى بمنزلة الماء العذاب الفرات السائغ لشاربه. فالناس علی قسمین: فمن الناس من یمشی علی طریق يعرفها و يعرف غایتها، فهی فی حق صراط مستقیم و من الناس من یمشی علی طریق یجهلها و لا يعرف غایتها و هی عین الطریق التي عرفها الصنف الآخر.

فالعارف یدعو الی الله علی بصیره، و غیر العارف یدعو الی الله علی التقليد و الجهالة.

اهل حجاب به منزله آب شور تلخند (که صاحبش را سیراب نمی کند و عطش او را فرو نمی نشاند) و طایفه نخستین که اهل کشف و وجودند به منزله آب شیرین و گوارایند (که برای صاحبش نافع و) برای نوشنده آن گواراست. پس مردم بر دو قسمند. بعضی در سلوکشان بر طریقی هستند که می دانند آن طریق، حق است و می دانند غایت آن حق است (و طارق و مطروق الیه حق است) پس سلوک در حق او صراط مستقیم است (که می داند منتهی به حق می شود و اینان عارفان موحدند).

و بعضی از مردم در راهی گام می زنند که از حقیقت آن بی خبرند و غایت آن را نمی دانند (که به حق منتهی می شود پس این طریق در حق او صراط مستقیم نیست) اگر چه در نزد عارفان آن بعینه همان صراط مستقیم است.

پس عارف دعوت می کند به خدا بر بصیرت.

زیرا می داند چه کسی خلق را دعوت می کند و داعی کیست و مدعو کیست و از حکم کدام اسم او را می گیرد و خلاص می کند و در تحت کدام اسم او را در می آورد و راحتش می کند.

و غیر عارف دعوت به خداوند می کند از روی تقلید و جهالت.

خدای متعال از لسان پیغمبرش فرمود: قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي  
(یوسف: ۱۰۸) من اتّبعنی اولیا و وارثان دعوت انبیا هستند نه مقلدان که

---

## ۲۶۷

ارباب جهالتند.

فهذا علم خاص يأتي من أسفل سافلين، لان الأرجل هي السفل من الشخص، و أسفل منها ما تحتها و ليس إلّا الطريق. فمن عرف أنّ الحقّ عين الطريق عرف الأمر على ما هو عليه، فإنّ فيه جلّ و علا يسلك و يسافر إذ لا معلوم إلّا هو، و هو عين السالك و المسافر. فلا عالم إلّا هو.

این علم کشف و وجود علم خاصی است که از اسفل سافلین حاصل می شود زیرا که پاها سفل اعضای شخص است و اسفل از آن چیزی است که زیر آن است و جز راه نیست. پس کسی که دانست حق عین راه است، واقعیت را آن گونه که هست شناخته است. زیرا این عارف در حق جلّ و علا سلوک و سفر می کند زیرا جز او معلومی نیست و او عین وجود و سالک و مسافر است پس عالمی نیست مگر او. «۱»

چنانکه معلومی نیست مگر او زیرا که سلوک، از آثار است (که ماهیاتند) به افعال و از افعال به اسماء و صفات و از اسماء و صفات به ذات و همه اینها مراتب حق است. حق در همه آنها ظاهر است و موجود و معلومی نیست مگر او. پس عارف واقعیت را آن گونه که هست شناخت (که همه ظهور او هستند و حق تعالی در همه ظاهر) و دانست که سلوک و سفرش در حق واقع است و دانست که حق است که سلوک و سفر می کند در مراتب وجود خودش نه گیری. پس عالم و معلوم اوست نه غیر که گیری نیست. «۲»

فمن أنت به فاعرف حقیقتک و طریقتک، فقد بان لك الامر على لسان الترجمان إن فهمت فهو لسان حقّ فلا يفهمه إلّا من فهمه حقّ.

پس تو کیستی؟ بشناس حقیقت و طریقت خود را همانا که امر به لسان ترجمان برای تو روشن شد اگر فهمیده باشی و این لسان ترجمان لسان حق است پس آن را نمی فهمد مگر کسی که حق وی را تفهیم کرده باشد. «۳»

---

## ۲۶۸

فان للحقّ نسبا كثيرة و وجوها مختلفة: ألا ترى عادا قوم هود كيف قالوا هذا عارضٌ ممطرنا فظنوا خيرا بالله تعالی و هو عند ظنّ عبده به فأضرب لهم الحقّ عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتمّ و أعلى في القرب،

فَإِنَّهُ إِذَا أَمَطَرَهُمْ فَذَلِكَ حَظُّ الْأَرْضِ وَ سَقَى الْحَبَّةَ فَمَا يَصِلُونَ إِلَى نَتِيجَةِ ذَلِكَ الْمَطَرِ إِلَّا عَن بَعْدِ فَقَالَ لَهُمْ: بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ.

چه اینکه حق تعالی را نسبت‌های بسیار و وجوه گوناگون است آیا نمی‌بینی (استشهاد است بر کثرت نسبت و گوناگون بودن وجوه) که عاد قوم هود چگونه گفتند این ابر است که به ما باران می‌دهد (و به ما نفع می‌رساند). پس به خدایشان ظن خیر بردند و خدا هم در نزد ظن بنده‌اش است. پس خداوند از این قولشان روی گرداند، پس به آنها خبر داد آن چه را که در قرب، اتم و اعلی است. زیرا آن چه را که از ناحیه ابر به اینها می‌داد اولاً حظّ زمین بود و ثانیاً سیراب کردن حبه و آنها به نتیجه این مطر نمی‌رسند مگر از دور (زیرا باران چون دانه کاشته را سیراب کند ناچار باید زمان دراز و مدت بسیار بر او بگذرد تا نتیجه‌اش حاصل شود و از آن غذای جسمانی حاصل گردد پس این مطر از حظوظ انفس ایشان است که آنها را از حق دور می‌کند و حال اینکه این هلاک آنها را فی الحال به ربشان می‌رساند و به او نزدیک می‌گرداند). بنا بر این به آنها فرمود: این آن چیزی است که شتاب می‌کردید، بادی است که در آن عذاب الیم است.

فَجَعَلَ الرِّيحَ إِشَارَةً إِلَى مَا فِيهَا مِنَ الرَّاحَةِ لَهُمْ فَإِن بَهَذَهُ الرِّيحَ أَرَا حَهُمْ مِنْ هَذِهِ الْهَيَاكِلِ الْمَظْلَمَةِ وَ الْمَسَالِكِ الْوَعْرَةِ وَ السَّدَفِ الْمَدْلَهْمَةِ، وَ فِي هَذِهِ الرِّيحِ عَذَابٌ أَى أَمْرٍ يَسْتَعَذِبُونَهُ إِذَا ذَاقُوهُ، إِلَّا إِنَّهُ يُوَجِّعُهُمْ لِفَرْقَةِ الْمَأْلُوفِ.

فبأشهرهم العذاب فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه فدمرت كل شيء بأمر ربها، فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم و هي جثثهم التي عمّرتها أرواحهم الحقيّة.

فزال حقيّة هذه النسبة الخاصة و بقيت على هياكلهم الحياء الخاصة بهم من الحق التي تنطق بها الجلود و الايدي و الأرجل و عذبات الأسواط و الأفخاذ، و قد ورد النص الإلهي بهذا كله.

پس حق تعالی ریح را اشاره به چیزی فرمود که در آن برایشان راحت است. زیرا به این ریح آنها را از این هیاکل تاریک و راههای سخت هلاک کننده و حجب ظلمانی راحت گردانید و در این ریح عذابی است. یعنی امری است که چون آن را به حسب

پس عذاب مباشرشان شد، پس امری (که در حقیقت مطلوبشان بوده) به ایشان نزدیک‌تر است از آن چه که تخیل کردند. پس آن ریح به امر پروردگارش هلاک کرد کل شیء را که آن چنان گردیدند که دیده نمی‌شد مگر مساکنشان و آن مساکن جثه‌هایشان بود که ارواح حقیقی‌شان آن جثه‌ها را معمور داشت.

پس حقیقت این نسبت‌های خاصه که مدبر و عامر تن بوده‌اند زایل شده است و بر هیکلهای خاص خودشان (که وجود نفسی آنهاست و حیات سریان حقیقه الحقائق در آنهاست) باقی مانده است. آن حیات خاص به خودشان که به آن حیات پوستها و دستها و پاها و عذبات تازیانه‌ها ناطقند (چنانکه در قرآن و حدیث آمده است) و نص الهی در همه این امور وارد شده است.

إِلَّا أَنَّهُ تَعَالَىٰ وَصَفَ نَفْسَهُ بِالْغَيْرَةِ وَ مِنْ غَيْرَتِهِ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ وَ لَيْسَ الْفَحْشُ إِلَّا مَا ظَهَرَ وَ أَمَا فَحْشٌ مَا بَطْنُ فَهْوٍ لِمَنْ ظَهَرَ لَهُ.

فَلَمَّا حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ أَيْ مَنَعَ أَنْ تَعْرِفَ حَقِيقَةَ مَا ذَكَرْنَاهُ وَ هِيَ أَنَّهُ عَيْنَ الْأَشْيَاءِ، فَسْتَرَهَا بِالْغَيْرَةِ وَ هُوَ أَنْتَ مِنَ الْغَيْرِ.

جز اینکه خدای تعالی خودش را به غیرت وصف کرده است و از غیرتش این است که فواحش را حرام کرده است.

قیصری گوید:

حق تعالی غیور است که محجوبان را بر اسرار خود اطلاع نمی‌دهد از این روی حیات و نطق ایدی و ارجل و جلود و غیرها را از اهل الله پوشیده است و بر محبوبانش از انبیا و اولیا و صالحان گشوده است ... و چون فحش در لغت عبارت از ظهور است شیخ گفته است: «۱» و فحش نیست مگر آن چه ظاهر شده است اما فحش باطن برای کسی است که فاحش برای او ظاهر شد.

وجود ظاهر فاحش است یعنی ظاهر است و فهم آن برای محجوبان حرام که

نمی‌دانند این فواحش یعنی موجودات ظاهر، حقند در صورت خلق متوهم و آن وجوداتی که باطنند، فحشند یعنی فاحشند یعنی ظاهرند برای آن که باطن برای آنها فاحش است یعنی ظاهر است و چون خدای متعال فواحش را تحریم کرد یعنی مانع شد حقیقت آن چه ما گفتیم شناخته شود و آن حقیقت این است که الله سبحانه از جهت حقیقت، عین اشیا است، پس آن حقیقت را به غیرت خود بیوشانید و این غیرت، تویی که غیرت مأخوذ از غیر است.

چون انانیتها حجابند زیرا انانیت تو مغایر با حق سبحانه است و پوشیده است حقیقت حق تعالی به انانیت تو. این معنایی است درباره غیرت که شیخ در آن متفرد است از آن روی که غیرت را غیر دانسته است.

فالغیر یقول، السَّمع سمع زید، و العارف یقول السَّمع عین الحقّ، و هكذا ما بقى من القوى و الأعضاء. فما كلّ أحد عرف الحقّ فتفاضل الناس و تمیّزت المراتب فبان الفاضل و المفضول.

و اعلم أنّه لما أطلعنی الحقّ و أشهدنی أعیان رسله علیهم السلام و أنبیائهم کلّهم البشیرین من آدم الی محمد - ص - أجمعین فی مشهد أقمّت فیہ بقرطبه سنه ست و ثمانین و خمسمائیه، ما کلمنی أحد من تلك الطائفة إلّا هود علیه السلام فإنّه أخبرنی بسبب جمعیتهم، و رأیته رجلاً ضخماً فی الرجال حسن الصورة لطیف المحاوره عارفاً بالأمر کاشفاً لها، و دلیلی علی کشفه لها قوله: ما من دأبه إلّا هو أخذٌ بِناصیّتها إنّ ربّی علی صراطٍ مُستقیمٍ. و آی بشاره للخلق أعظم من هذه؟ غیر می گوید: سمع، سمع زید است. عارف می گوید سمع عین حق است و همچنین در دیگر قوا و اعضا. پس هر کسی حق را نمی شناسد. پس در این معرفت مردم از یک دیگر تفاضل پیدا کردند و مراتب از یک دیگر متمیز شدند.

بدان که چون حق تعالی مرا اطلاع داد و اعیان رسلش و انبیایش از رسل و انبیاء بشری «۱» را از آدم تا محمد صلوات الله علیهم أجمعین در مشهدی که در قرطبه بودم در

---

## ۲۷۱

سنه ۵۸۶ به من نمود. کسی با من از آن طایفه صحبت نکرد مگر هود علیه السلام که او مرا به سبب جمعیتشان خبر داد و هود علیه السلام را مردی تنومند «۱» و نیکو صورت، لطیف المحاوره، عارف به امور و کاشف امور دیدم. دلیل من بر کشف هود امور را این است که هود فرمود: ما من دأبه إلّا هو أخذٌ بِناصیّتها إنّ ربّی علی صراطٍ مُستقیمٍ (هود: ۵۶) و چه بشارتی برای خلق از این سخن بزرگتر. (اینکه بفهمند همه در دست قدرت خداوندند).

ثم من امتنان الله علینا أن أوصل إلینا هذه المقالة عنه فی القرآن، ثم تمّمها الجامع للکلّ محمد - ص - بما أخبر به عن الحقّ بأنّه عین السَّمع و البصر و الید و الرّجل و اللّسان: أي هو عین الحواسّ، و القوى الروحانیة أقرب من الحواسّ، فاكتفی بذكر الأبعد المحدود عن الأقرب المجهول الحدّ.

سپس از امتنان حق تعالی بر ما اینکه این مقاله را در قرآن از هود به ما رسانده است.

سپس جامع کل، محمد (ص) آن مقاله را متمیم کرده است به آن چه که از حق خبر داد که حق تعالی عین سمع و بصر و دست و پا و زبان است یعنی حق تعالی عین حواس است و قوای روحانیه به خداوند نزدیک تر از حواس هستند پس حضرت رسول الله به گفتن ابعدی که معلوم است اکتفا کرده است از گفتن اقربی که مجهول است.

مقصود اینکه: جای سؤال است که در قرب نوافل رسول الله خبر داد حق تعالی چشم و گوش و دست و پا و زبان بنده می شود چرا نفرمود حق تعالی جان عبدش می شود.

جواب اینکه جان و دیگر قوای روحانی چون واسطه بین حق و قوای جسمانی اند و واسطه نزدیک تر است به اصل و ذو الواسطه دور تر پس حق تعالی که عین امر دور تر یعنی عین ذو الواسطه که قوای جسمانی و اعضا و جوارحند می باشد، به طریق اولی عین واسطه هم خواهد بود که به ذکر ابعاد از ذکر اقرب اکتفا کرد.

فترجم الحق لنا عن نبیّه هود، مقالته لقومه بشری لنا، و ترجم رسول الله - ص - عن الله مقالته بشری: فکمل العلم فی صدور الذین أوتوا العلم و ما یجحدُ بآیاتنا إِلَّا الْکَافِرُونَ فَإِنَّهُمْ یسترونها و إن عرفوها، حسدا منهم و نفاسه و ظلما.

پس حق تعالی سخن پیغمبرش هود را که به قومش فرمود، برای ما به عنوان بشری

---

## ۲۷۲

(مژده) ترجمه فرمود و رسول الله (ص) از جانب خداوند مقاله او را باز به عنوان بشرای ما ترجمه کرد. پس علم در سینه کسانی که علم داده شده اند به این دو ترجمه کامل شد و آیات ما را انکار نمی کند مگر کافران که (به سبب انکارشان و قبول نکردن شرایع از جانب حق تعالی) سائر حقند زیرا کافران آیات الهی را می پوشانند اگر چه آنها را شناختند. این پوشاندن از روی حسدشان و از روی نفاست «ا» و ظلم است.

و ما رأینا قطّ من عند الله فی حقّه تعالی فی آیه أنزلها أو إخبار عنه أوصله إلینا فیما یرجع إليه إلیا بالتحدید تنزیها کان أو غیر تنزیه.

أوله العماء الذی ما فوقه هواء و لا تحته هواء. فكان الحقّ فیہ قبل أن یخلق الخلق.

و ما هیچ گاه چیزی را از جانب خدا در حق خداوند تعالی ندیدیم چه در آیتی که (آن را از مقام جمع الهی) نازل فرموده یا از آن خبر داده است یا پیغمبر ما به ما رسانده است. جز اینکه او را به تحدید یافتیم (یعنی در حد و اندازه و تعینات یافتیم). چه تنزیه باشد چه غیر تنزیه (تشبیه).

اول این تحدید مرتبه عمائی است که نه فوق او هوست و نه تحت او

و حق در عماء بود پیش از آن که خلق را بیافریند.

عماء ابر رقیق است ابر در عالم دنیا در فضا در میانه هوا قرار می‌گیرد که فوق او هم عنصر هوست و تحت او هم عنصر هوست. در حدیث آمده است که عربی اعرابی به نام ابو رزین از رسول الله می‌پرسد که خدای ما پیش از آن که خلق را بیافریند در کجا بوده است «این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق» رسول الله در جواب فرمود: «فی عماء ما فوقه هواء و ما تحته هواء» یعنی خداوند در عمائی که آن عماء از جنس این عماء عالم دنیا نیست بوده است زیرا عماء را وصف کرده است به اینکه زیر و زبرش هوا نیست پس عماء در حدیث اشاره است به امری ورای عالم طبیعت. بدان که نفس انسانی یعنی دم او قائم به نفس ناطقه است که صادر از اوست و این دم تا به مخارج حروف نخورد حرفی به وجود نمی‌آید و حرف نیست مگر تعینات همین دم که به مخارج حروف از انتهای حلق تا ابتدای لب می‌باشد. عماء در حدیث اشاره است به نفس رحمانی که صادر

---

### ۲۷۳

نخستین و تعیین اول است. در این مرتبه، خلق نیست و چون این نفس رحمانی به تعینات گوناگون در آید خلق، به ظهور پیوندد. و این خلق نیست مگر برخورد نفس رحمانی به تعینات که «من و تو عارض ذات وجودیم» که این تعینات به منزله مخارج حروفند و چون این نفس رحمانی در ما سوی الله سریان دارد آن را به ابر رقیق تعبیر فرمود.

ثم ذکر أنه استوی علی العرش، فهذا أيضا تحدید.

سپس حق جل و علا فرمود که بر عرش استوا یافت.

این نیز تحدید دیگر است زیرا که استوا بر عرش ظهور اسم رحمانی است در صورت عرشیه. «۱»

ثم ذکر أنه ینزل إلی السماء الدنیا فهذا تحدید.



سپس حق تعالی فرمود که به آسمان دنیا نازل می شود (در حدیث است که حق تعالی به لسان پیغمبرش فرمود: «ان الله ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا فيقول هل من تائب فأتوب عليه. هل من مستغفر فاغفر له») این نیز تحدید است.

ثم ذكر أنه في السماء و أنه في الأرض و أنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا و نحن محدودون، فما وصف نفسه إلا بالحد.

سپس فرمود که او در آسمان و در زمین است هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ (زخرف: ۸۴) و فرمود: که او با ماست هر کجا هستیم: وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (حدید: ۴) تا اینکه خبر داد که او عین ماست (چنانکه فرمود: «كنت سمعه و بصره إلخ» و ما محدودیم پس حق تعالی وصف نکرده است خودش را مگر به حد.

و قوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ حدّ أيضا ان أخذنا الكاف زائده لغير الصفة.

و من تميّز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود. فالإطلاق عن التقيّد تقييد و المطلق مقيّد بالإطلاق لمن فهم و إن جعلنا الكاف للصفة فقد حدّناه و إن أخذنا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ على نفى المثل تحققنا بالمفهوم و بالأخبار الصحيح.

اینکه فرمود: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ چه «ک» را زائده بگیریم (و چه نگیریم در هر دو صورت) «۲» حد است. (حال که چیزی مثل او یا مثل او نیست. پس آن چه که در وجود

است اوست).

أنه عين الأشياء و الأشياء محدود و ان اختلفت حدودها. فهو محدود بحدّ كل محدود، فما يحدّ شيء إلا و هو حدّ للحق.

و او عین اشیاء است و اشیاء محدودند و حدود مختلف، و او عین اشیاء است پس حق سبحانه محدود است به حد هر محدودی و هیچ چیزی محدود نیست مگر اینکه آن حد، حدّ حق است.

[اوست که در مخلوقات و مبدعات ساری است]

فهو السّاری فی مسمّی المخلوقات و المبدعات، و لو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود. فهو عين الوجود، فهو على كلّ شيءٍ حفيظٌ بذاته و لا يؤدّه حفظ شيء.

فحفظه تعالی للأشیاء کلّها حفظه لصورته أن یکون الشیء غیر صورته و لا یصح إلّا هذا.

پس اوست که در مخلوقات و مبدعات «۱» ساری است «۲» (چه خود او ساری در مسمای مبدعات و مخلوقات است) و اگر امر، این چنین نباشد (یعنی سریان حق در موجودات نباشد) وجود هیچ موجودی متحقق نخواهد شد (زیرا که به حق موجود است نه به نفس خود و هر چه را می‌نگری حق است که بدان صورت ظاهر شده است) پس حق عین وجود محض است (نه غیر آن) و او بر هر چیزی بذاته حفیظ است و حفظ هیچ چیزی بر او گران نیست چه اینکه حفظ او اشیاء را حفظ اوست صورت و حقیقت خودش را که مبدا شیئی بر غیر صورت حق باشد و جز این درست نیست.

فهو الشاهد من الشاهد و المشهود من المشهود. فالعالم صورته و هو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير.

پس شاهد از «۳» شاهد اوست و مشهود از مشهود اوست. پس عالم صورت اوست و خداوند روح عالم است که مدبر اوست و این عالم با روح مدبرش انسان کبیر است.

(پس عالم از آن جهت که عالم است صورت حق است و حق روح مدبر اوست).

فهو الكون کلّه

و هو الواحد الذی

قام کونی بکونه

و لذا قلت یغتذی

فوجودی غذاؤه

و به نحن نحتذی

فبه منه إن نظر

ت بوجه تعوذی

پس حق تعالی است که در حقیقت همه موجودات است و او آن واحدی است که وجود من به وجود او قائم است و لذا گفتیم که او غذا می‌خواهد و وجود من غذای اوست و همچنین ما به او غذا «۱» می‌گیریم. او از ما غذا می‌گیرد در ظهور، ما از او غذا می‌گیریم در وجود و بقا. «۲» پس اگر به وجه اطلاق و جمعیت نظر کردی از او به او پناه ببر. چنانکه رسول الله فرمود: «أعوذ بك منك».

و لهذا الكرب تنفس، فنسب النفس إلى الرحمن.

چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالم است و آن حقایق طلب ظهور می‌کردند. (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد). تنفس کرد (برای اظهار آن چه که در باطن داشت). لذا نفس را به اسم رحمن نسبت داده است، (رسول الله فرمود من نفس رحمن را از جانب یمن می‌یابم و این نفس عبارت است از وجود عالم منبسط بر اعیان). «۳»

لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إبداع صور العالم التي قلنا هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر، و هو باطنها إذ هو الباطن، و هو الأول إذ كان و لا هي و هو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها، فالآخر عين الظاهر و الباطن عين الأول، و هو بكل شيءٍ عَلِيمٌ لأنه بنفسه علیم.

زیرا حق تعالی به اسم رحمن رحمت کرد آن چه را که نسب الهیه «۴» طلب می‌کردند، که طلبشان ایجاد صورت عالم است. صورتی که ظاهر حق است. زیرا حق ظاهر است و حق تعالی باطن آنهاست. زیرا حق تعالی باطن است و او اول است. زیرا او بود و صورت عالم نبود و او آخر است. زیرا عین اعیان عالم ظاهر در خارج است. پس آخر عین ظاهر است و باطن، عین اول است و ذات حق به هر چیز علیم است زیرا به خودش علیم

فلما أوجد الصّور في النّفس و ظهر سلطان النّسب المعبّر عنها بالأسماء صحّ النسب الإلهي للعالم فانتسبوا إليه تعالی فقال: «اليوم أضع نسبتكم و أرفع نسبي»، أي أخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم و أردكم إلى انتسابكم إلىّ.

پس چون خدای متعال صورت عالم را در نفس رحمانی (که از کرب منبسط شده است آن کربی که از تراکم نسبتها و صورتها حاصل شده است ایجاد فرمود) و سلطان نسبتها که از آنها به اسماء تعبیر می‌شود ظاهر گردید و نسب الهی برای عالم صحت یافت (چه اینکه عالم مخلوق و مربوط اوست. پس عالم و اهل

عالم همه به او نسبت یافتند). چنانکه رسول الله (از جانب پروردگار و از زبان او) حکایت فرمود: که «در قیامت نسب شما را فرو می‌نهم و نسب خودم را بالا می‌برم»، یعنی انتساب شما را به خودتان می‌گیرم و شما را بر می‌گردانم به انتسابتان به خودم. (چنانکه خداوند متعال فرمود: (فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ) (مؤمنون: ۱۰۱).

أَيْنَ الْمُتَّقُونَ؟ أَيُّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا اللَّهَ وَقَايَةً فَكَانَ الْحَقُّ ظَاهِرَهُمْ أَيُّ عَيْنٍ صَوْرَهُمُ الظَّاهِرَةُ، وَهُوَ أَكْبَرُ النَّاسِ وَأَحَقُّهُ وَأَقْوَاهُ عِنْدَ الْجَمِيعِ وَقَدْ يَكُونُ الْمُتَّقَى مِنْ جَعَلِ نَفْسَهُ وَقَايَةً لِلْحَقِّ بِصَوْرَتِهِ إِذْ هُوَ يَهُوَ الْحَقُّ قَوَى الْعَبْدِ. فَجَعَلَ مَسْمَى الْعَبْدِ وَقَايَةً لِمَسْمَى الْحَقِّ عَلَى الشَّهَادَةِ حَتَّى يَتَمَيَّزَ الْعَالَمُ مِنَ الْغَيْرِ الْعَالَمِ. قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ. وَهُمْ النَّازِرُونَ فِي لُبِّ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ الْمَطْلُوبُ مِنَ الشَّيْءِ. فَمَا سَبَقَ مَقْصَرٌ مَجْدًا كَذَلِكَ لَا يَمِثِلُ أَجِيرٌ عَبْدًا.

کجا هستند متقیانی که خدا را وقایه خود گرفتند. پس حق ظاهر ایشان «۱» است یعنی حق تعالی عین صورت ظاهره ایشان است و این چنین کس یعنی این متقی اعظم ناس و آحق ناس و اقوای ناس است، در نزد همه. گاهی متقی کسی است که خودش را به صورت وقایه حق قرار می‌دهد زیرا هویت حق قوای عبد است (که فرمود من سمع و بصر او هستم).

پس مسمای عبد وقایه است برای مسمای حق (که آن هویت مندرجه در صورت

---

## ۲۷۷

عبدیت است. این اتحاد و جعل در حضرت محامد و حضرت مذام «۱» به معنای شهود حق است در آن دو حضرت تا عالم از غیر عالم تمیز یابد. قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَئِكَ الْأَلْبَابِ (زمر: ۹) و آنان کسانی هستند که در لب شیء که مطلوب از شیء است نظر می‌کنند. هیچ گاه مقصر سبقت نمی‌گیرد مجد را (یعنی جاهل عالم را چه اینکه جاهل در کسب معارف مقصر است و عالم به جد، در راه خدا قدم برداشت و خداوند فرمود: وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (عنکبوت:

۶۹) و همچنین اجیر مماثل عبد نیست.

زیرا نظر اجیر به اجرتش می‌باشد و عبد برای اجرت کار نمی‌کند بلکه به عبودیتش کار می‌کند. دیگر اینکه اجیر چون اجرتش را گرفت از در مستأجر منصرف می‌شود ولی عبد ملازم باب سید خود است. عامل جاهل برای خلاص از نار و حصول جنت عمل می‌کند. اما عالم به مقام عبودیت خود، عامل به مقتضای اوامر سید خود است. «۲»

و إذا كان الحقّ وقايه للحقّ بوجه و العبد وقايه للحقّ بوجه فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، و إن شئت قلت هو الحقّ، و إن شئت قلت هو الخلق، و إن شئت قلت لا حقّ من كلّ وجه و لا خلق من كلّ وجه، و إن شئت قلت بالحيره في ذلك.

و چون حق تعالی به وجهی وقایه عبد است (که حق، ظاهر عبد است) و به وجهی عبد وقایه حق است (که عبد ظاهر حق است) بنا بر این بگو همه موجودات کائنه، خلقند (چنانکه محجوب می گوید) و بگو همه حقند (چنانکه موحد می گوید) و بگو همه حق و خلقند و یا بگو، نه حق است از هر جهت و نه خلق است از هر جهت (چنانکه محقق جامع بین مراتب الهیه و عبودیت می گوید) و اگر خواهی قائل به حیرت باش (که گفته شد ادراک، عجز از درک ادراک است).

کسانی که گفتند همه خلقند به این اعتبار است که خلق ظاهر است و حق باطن و

---

## ۲۷۸

کسانی که گفتند همه حق است به این اعتبار است که حق ظاهر است و خلق باطن، و آن که جمع بین هر دو کرد که می گوید «هو الحق الخلق» این جامع مراتب الهیت و عبودیت اوست.

فقد بانت المطالب بتعيينك المراتب.

پس روشن شد جمیع مطالب به تعیین تو همه مراتب را.

یعنی اگر در مرتبه قرب نوافلی گویی او خلق است، و اگر در مرتبه قرب فرایضی گویی او حق است و اگر در مرتبه جمع بین آن دویی گویی او حق و خلق است، و اگر در مرتبه تحقیق و تمییز بین مراتب الهیه و خلقیه ای گویی نه حق است از هر وجهی، و نه خلق است از هر وجهی، و اگر در مرتبه عجزی قائل به حیرتی، تا تعیین تو به حسب استعدادات و سلوک تو در مراتب و حالات چگونه باشد.

و لو لا التحديد ما أخبرت الرسل بتحول الحقّ في الصور و لا وصفته بخلع الصور عن نفسه.

اگر چنان چه تحدید نمی بود، رسل الهی اخبار به تحول حق در صور نمی فرمودند و همچنین او را به خلع همه صور از نفس خود وصف نمی کردند.

چنانکه در حدیث آمده است (حدیث تحول) که حق تعالی در روز قیامت برای خلق در صورتی ناشناس «۱» در می آید و می گوید انا ربُّكُمْ الْأَعْلَى پس خلق می گویند که ما پناه می بریم به خدا از تو. پس خداوند در صورت عقایدشان تجلی می کند. آن گاه خلق سجده می کنند وی را. حال که حق تعالی در همه

کمالات و محامد و قایه عبد است و عبد در نقص و مذمتها (مذام) و قایه حق است و جز او موجودی نیست که مشاهد او باشد بلکه او شاهد و مشهود و حاکم و محکوم علیه است بنا بر این:

فلا تنظر العين الّا إليه

و لا يقع الحكم الّا علیه

چشم نظر نمی کند مگر به سوی او. و حکم واقع نمی شود مگر بر او

فنحن له و به فی یدیه

و فی کلّ حال فإنّا لدیه

پس ما بندگان اوییم و وجود ما به اوست و از مه امور ما و قلوب ما در دست اوست پس ما در هر حال در نزد اوییم.

---

۲۷۹

لهذا ینکر و ینعرف و ینزه و یوصف.

از این روی خداوند انکار می شود و شناخته می شود و تنزیهش می کنند و وصفش می کنند.

یعنی از جهت ظهور حق در صور گوناگون، جاهل چون او را به صورت عقیده خود نمی بیند انکارش می کند و چون به صورت معتقد او در آمد می شناسد او را و منزّه جاهل او را در ظهور به صورت تنزیه می کند که می گوید: جسم نیست، جوهر نیست، عرض و امثال آنها نیست، و منزّه عارف می گوید: حق تعالی منزّه است از آن که صورت معینه باشد بلکه کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ و مشبه او را وصف می کند به صفات کمالیه که مشترک بین او و بین خلق است «۱».

فمن رأى الحقّ منه فیه بعینه فذلک العارف، و من رأى الحقّ منه فیه بعین نفسه فذلک غیر العارف و من لم یر الحقّ منه و لا فیه و انتظر أن یراه بعین نفسه فذلک الجاهل.

پس کسی که حق را از خود در خود به چشم حق بیند این عارف است و آن که حق را از خود در خود به چشم خود بیند این غیر عارف است و آن که حق را نه از خود و نه در خود می بیند و انتظار می برد که در آخرت به چشم خود ببیند این جاهل است.

و بالجمله فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه يرجع بها إليه و يطلبه فيها، فإذا تجلّى له الحقّ فيها أقرّ به و إن تجلّى له في غيرها أنكره و تعوّد منه و أساء الأدب عليه في نفس الأمر و هو عند نفسه أنّه تأدّب معه فلا يعتقد معتقد إلها إلّا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلّا نفوسهم و ما جعلوا فيها.

خلاصه آن که ناچار هر شخصی را درباره ربش عقیدتی است که به آن عقیدت به وی بازگشت می کند و در صورت آن عقیده او را طلب می کند و چون در روز قیامت حق تعالی برایش به آن صورت تجلی کند، او را می شناسد و اقرار به او می آورد و اگر در غیر صورت عقیده اش تجلی کند انکارش می کند و پناه می برد به خداوند از وی «۲» و در واقع بر خداوند بی ادبی روا می دارد و حال اینکه در نزد خود با او ادب به کار برده است.

پس اعتقاد ندارد مگر به آن چه که در خویشتن قرار داده است. یعنی آن معتقدی که

---

## ۲۸۰

مجعول اوست. پس اله در اعتقادات به جعل اشخاص است که ندیدند مگر خودشان را و آن چه را که در خود قرار دادند.

[بنگر، مراتب مردم در علم به خداوند]

فانظر: مراتب الناس في العلم بالله تعالى هو عين مراتبهم في الرؤية يوم القيامة و قد أعلمتك بالسبب الموجب لذلك.

پس بنگر، مراتب مردم در علم به خداوند را که (این علم به خداوند در این نشئه) عین مراتبشان در رؤیت است در قیامت، پس به شما اعلام کردم سببی را که موجب تجلی حق در قیامت به صورت اعتقادات است.

فإياك أن تنقيد بعقد مخصوص و تكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلّها فإن الله تعالى أوسع و أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول فأينما تولوا فثمّ وجه الله و ما ذكر أيّنا من أين و ذكر أن ثمّ وجه الله، و وجه الشيء حقيقته.

پس مبادا به عقیده مخصوصی مقید شوی و به ما سوای آن کفر بورزی و روگردان باشی که خیر کثیری از تو فوت می شود. بلکه علم به واقع از دست تو می رود. پس همچون هیولا قابل همه صور معتقدات باش. زیرا خداوند تبارک و تعالی وسیع تر و عظیم تر از این است که عقیده ای او را محصور کند. چنانکه خود

فرمود: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره: ۱۱۵) و جایی را از جایی جدا نکرد و وجه الله را یاد آور شد و وجه شیء حقیقت اوست. «۱»

فنبّه بذلك قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا فإنه لا يدري العبد في أي نفس يقبض فقد يقبض في وقت غفلة فلا يستوي مع من يقبض على حضور.

پس خداوند به این بیانش قلوب عارفان را آگاه کرد تا اشتغال به این دنیا ایشان را از ذات حق و وجوه اسماء و صفاتش باز ندارد که در همه حال با وی باشند. چه اینکه بنده نمی‌داند در چه نفسی قبض می‌شود. پس شاید در وقتی قبض شود که در غفلت بوده پس وی با کسی که بر حضور قبض شد یکسان نیست. (زیرا قبض شده بر حضور محشور می‌شود در حالی که متوجه الی الله است و مقبوض بر غفلت محشور می‌شود در

---

## ۲۸۱

حالی که وجه او به غیر است که مستحق بعد و طرد است).

ثم إنَّ العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة و الحال المقيّدة التوجه بالصلاة الى شطر المسجد الحرام و يعتقد أنَّ الله في قبلته حال صلته، و هو بعض مراتب وجه الحق من فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله و لكن لا تقل هو هنا فقط، بل قف عند ما أدركت و ألزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام و الزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأينية الخاصة، بل هي من جملة أينية ما تولى متول إليها.

سپس عبد کامل با اینکه علم دارد که خداوند مقید به صورتی و محصور به جهتی نیست در صورت ظاهر در حال نماز به سوی مسجد الحرام رو می‌کند و اعتقاد دارد که خداوند در حال صلوات او در قبله اوست و این بعض مراتب وجه حق در فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ است. پس جانب مسجد الحرام نیز از آن مراتب است و در این جانب وجه الله است و لكن نگو که خداوند فقط در این سوی است، بلکه نزد آن چه از کتاب او سبحانه ادراک کرده‌ای ایست کن و تجاوز نکن و ادب را هم در استقبال به جانب مسجد الحرام به کار ببر و هم در عدم حصر وجه او که همه جا وجه اوست.

فقد بان لك عن الله تعالى أنه في إينيه كل وجهه، و ما ثم إلا الاعتقادات فالكل مصيب و كل مصيب مأجور و كل مأجور سعيد و كل سعيد مرضى عند ربه و إن شقى زمانا ما في الدار الآخرة. فقد مرض و تألم أهل العناية - مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق - في الحياة الدنيا.



پس روشن شد که خداوند در اینیت هر جهتی است و نیست مگر اعتقادات و همه مصیبند و هر مصیبتی مأجور است و هر مأجوری سعید است و هر سعیدی در نزد خدای خود مرضی است و اگر در دار آخرت مدتی شقی شدند، آن چنان است که اهل عنایت در دار دنیا مریض می‌شوند و رنج می‌بینند با اینکه علم داریم آنها اهل حقند و سعیدند.

فمن عباد الله من تدرکهم تلك الآلام في الحياة الأخرى في دار تسمى جهنم، و مع هذا لا يقطع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم، إمّا يفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الألم، أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان في الجنان و الله أعلم.

پس بعضی از عباد الله کسانی هستند که در قیامت آلام به آنها روی می‌آورد در داری

---

## ۲۸۲

که به نام جهنم است و با این وجوه هیچ یک از اهل علمی که واقع بر ایشان مکشوف است قطع ندارند که برای آن عباد الله در دار آخرت نعيم خاص نباشد. آن نعمت خاص یا به فقد الم است که آن الم را یافتند پس از آنان دست برداشت. پس نعيمشان راحت شدن از داشتن آن الم است و یا آن نعيم خاصشان نعيم مستقل افزونی است، چون نعيم اهل بهشت در بهشت و الله اعلم.

غرض شیخ در این گفتار دفع ایرادی است که بر مبنای او وارد است. مبنای او این بود که همه مردم مطابق معتقد خودشان محشور می‌شوند و فرمود: چون همگان به وفق معتقدشان حشر می‌یابند مصیبند و هر مصیبتی مأجور و هر مأجوری سعید و هر سعیدی در نزد خدایش مرضی است. ایراد این است اگر سرانجام حشر مردم این چنین است که همه مطابق معتقد خود سعید و مرضی نزد پروردگار خودند، پس اهل عذاب و شقی و مخلد در عذاب نخواهیم داشت و حال اینکه آیات قرآنی در شقاوت و خلود جمعی، نص صریح است. شیخ در جواب می‌گوید آن چه را قرآن فرموده، حق است و سخن من مخالف و مناقض با قرآن نیست بلکه بیان سری از اسرار قرآن است و سخنم اینکه به عنوان مقدمه گوییم که انسان اعم از مؤمن و کافر در دار دنیا در کبدند چنانکه قرآن فرمود: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ (بلد: ۴) این سخن چنان است که گویی ما ماهی را در آب آفریدیم. یعنی هیچ وقت انسان از رنج و زحمت و خستگی‌ها و سختی‌ها و ... رهایی نمی‌یابد. بلکه در همه احوال مطلقاً در آنهاست (فی کبد) و در کبد رشد می‌کند و به جایی می‌رسد. با وجود این افرادی که اهل عنایتند یعنی مشمول عنایت الهی‌اند که مؤمنین بالله و عارفین بالله و اولیاء الله‌اند، چون مصایب و آلام و ناگواری‌های گوناگون بدانها روی آورد - بلکه برای مقربان بلا بیشتر از دیگران است - ادبا می‌گوییم که آن آلام ابتلاء است و نمی‌گوییم که آنان شقی شدند

ولی شقاوت را در غیر ایشان، مثلا در کفار، فجار و منافقان به کار می‌بریم. حال می‌پرسیم اگر مقربی پنجاه سال در این نشئه به دردی مبتلا باشد او شقی است؟ یا اینکه هر گاه از وی حال بپرسیم می‌گوید: «الحمد لله علی کل حال» و می‌گوید:

در بلا هم می‌چشم لذات او

مات اویم مات اویم مات او

عاشقم بر مهر و بر قهرش به جد

ای عجب من عاشق این هر دو ضد

و می‌گوید: این بلاها موجب مزید حسنات من است. همچنین اهل عذاب آنان که

---

### ۲۸۳

مخلدند مانند حال اهل سعادت مبتلای اینجا باشند و هیچ عالم به یقین رسیده‌ای نفی این گونه نعیم خاص را به حسب استعدادات نفوس مخلدان در عذاب بر ایشان نکرده است و آیت و روایتی نیز نعیم بدین معنی را بر ایشان نفی نکرده است و این سخن منافی با خلودشان در عذاب نیست بلکه پاره‌ای از روایات و اشاراتی از آیات مؤید ماست که: «نحن زدنا مع الايمان بالأخبار كسفا»، و الله أعلم بحقائق الأمور.

---

### ۲۸۵

۱۱. فصّ حکمة فتوحیة فی کلمة صالحیة [فاتحیة - خ]

(۱۱. فصّ حکمة فتوحیة فی کلمة صالحیة [فاتحیة - خ])

[از جمله آیات و معجزات، آیات رکائب است]

من الآيات آیات الرکائب

و ذلك لاختلاف فی المذاهب

فمنهم قائمون بها بحقّ

و منهم قاطعون بها السباسب

فَأَمَّا الْقَائِمُونَ فَأَهْلٌ عَيْنٌ

وَأَمَّا الْقَاطِعُونَ هُمْ الْجَنَائِبُ

مِنَ الْآيَاتِ آيَاتِ الرِّكَائِبِ

از جمله آیات و معجزات، آیات رکائب است.

رکائب جمع رکاب یا رکیبه است. یعنی شترانی که بدانها سفر می‌کنند و راه می‌پیمایند. در اینجا به ناقه صالح (ع) اشاره دارد و چون لفظ جمع است باید به غیر ناقه صالح نیز اشاره داشته باشد که بگوییم رکائب، ناقه صالح و براق خاتم (ص) است.

شراح بعضی فرموده‌اند: رکائب قوابلی هستند که هر یک از آنها به سوی موطن خاص خود قصد دارد و راه و مسلک مخصوص خود را می‌پیماید و دیگری نیز قریب به همین مضمون گوید. دور نیست که رکائب اشاره به ابدان سالکان باشد که ابدان، رکائب نفس ناطقه است و در هر یک از آنها آیات و علاماتی است که دلالت بر مراتب استعداد سالکان و تفاوت فیض اسماء و صفات بر آنان به حسب اختلاف استعدادشان می‌کند.

و ذلک لاختلاف فی المذاهب

و رکائب بودن بعضی آیات، از جهت اختلاف در مذاهب است.

قیصری در شرح گوید:

اینکه رکائب از آیات دال بر صدق انبیا باشد از جهت اختلاف در سیر و

سلوک الی الله است. «۱»

ملا عبد الرزاق در شرح فرماید:

پس از این سر ناقه و سر تخصیص هر پیغمبری به مرکبی، خواهد آمد، عیسی به حمار، موسی به عصا و

محمد به براق. «۲»

فمنهم قائمون بها بحق

پس بعضی از اصحاب آن مذاهب کسانی هستند که بر رکائب به حق (به راستی و درستی) قائمند.

که مرکب تن را در طاعت حق و سیر به سوی حق و می‌دارند که بگوییم این طایفه قائم به رکائبند به استعانه از حق تعالی و یا قائم به رکائبند به شهود حق و کشف صادق. به این معنی که تعینات راکبیت و مرکوبیت و مسافت و ابتدا و انتها و دیگر امور و احوال، آنها را از شهود حق باز نمی‌دارد و صاحب آنها نمی‌شود و یا بگوییم که این طایفه قائم به رکائبند به امر حق و چنانکه ظاهر است این معانی نزدیک به هم‌اند.

و منهم قاطعون بها السباب

سباب جمع سبب (بیابان) است یعنی بعضی از اصحاب این مذاهب کسانی هستند که بیابان عالم ظلمات و اجسام دنیوی و مادی را پیمودند و در وادی خود کامیهای نفسانی و شهوات حیوانی سیر کردند که چون حیوان عساری راه بسیار رفتند و به جایی نرسیدند و دور نیست که از طایفه نخستین اهل عرفان را اراده کرده باشد و از طایفه دومی فلاسفه را. شبستری در گلشن راز گوید:

ز دور اندیشی عقل فضولی

یکی شد فلسفی دیگر حلولی

خرد را نیست تاب نور آن روی

برو از بهر او چشم دگر جوی

دو چشم فلسفی چون بود احوال

ز وحدت دیدن حق شد معطل

رها کن عقل را با حق همی باش

که تاب خور ندارد چشم خفاش

فَأَمَّا الْقَائِمُونَ فَأَهْلٌ عَيْنٌ

وَأَمَّا الْقَاطِعُونَ هُمُ الْجَنَائِبُ

اما آنان که قائمون به حقند اهل عینند (یعنی اهل شهود و عیانند) و آنان که قاطعون

سباسب‌اند جنائبند.

یعنی دور از حضرت ربوبیت و محجوب از حق و معارف اشیائند اگر چه بیابانهای عالم را به استدلال از اثر به مؤثر به عقول آمیخته به وهمشان که محجوب از حقیقت علم است پیمودند. «۱»  
 قاطعین سباسب را فلاسفه بخصوص متکلمان دانستند و قائمون به حق را عارفان.

جنائب جمع جنیب است. در منتهی الإرب فی لغة العرب گوید: جنیب اسب کتل و فرمانبردار است. در برهان قاطع گوید: کتل به ضم اول اسب جنیب باشد و آن اسبی است زین کرده که پیش سلاطین و امرا برند.

عبد الغنی نابلسی در شرح فصوص گوید:

جنائب جمع جنیب است یعنی سواری‌های رام و فرمانبردار که سواری بر آن نیست به این سبب که حق سبحانه در آیات نفوس قاطعون سباسب ظاهر نشده است. پس آنان حامل امانات علمی و اسرار الهی هستند. برای کسانی که آن امانت و اسرار را در آنها مشاهده می‌کنند و خود آنان یعنی قاطعان از خود بی‌خبرند به علت قیام و سرگرمی‌شان به انفسشان و اشتغالشان به احوال جهان ناسوتی نه به تجلیات الهی و این قاطعان حاملان علمند نه اهل علم. چنانکه خداوند فرمود: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً «۲» (لم يحملوا: نفهمیدند آن را). «۳»

و كلّ منهم يأتيه منه

فتوح غیوبه من كلّ جانب

و هر یک از آنان چه قائمان و چه قاطعان فتوحی (یعنی فیضی) بر ایشان از غیبشان از هر جانب می‌آید (هم از جانب حق تعالی به وجهی و هم از جانب حقیقت و عین ثابت عبد به وجهی).

[امر ایجاد و شأن الهی فی نفسه مبنی بر فردیت فرد است]

اعلم وفقك الله ان الأمر مبنی فی نفسه علی الفردیة بدان ای سالک خداوند تو را (به فهم حقایق و تحقق به اسماء و صفاتش در غیب

ذاتش) موفق بدارد که امر ایجاد و شأن الهی فی نفسه مبنی بر فردیت فرد است.

عدد کمّ منفصل است زیرا کمّ بر دو قسم است متصل و منفصل. کمّ متصل نیز بر دو قسم است: متصل قارّ و متصل غیر قارّ. متصل قارّ چون خط مثلا، و غیر قارّ چون زمان و کمّ منفصل عدد است. کمّ متصل در وهم تقطیع و تقسیم می شود چه در خارج متصل است و کمّ منفصل مؤلف از آحاد است. چون عدد ده از ده واحد.

کمّ قابل انقسام است، لذا واحد عدد نیست. زیرا با حفظ عنوان وحدت کمّ نیست. لذا عدد را تعبیر و تعریف کرده اند که نصف مجموع حاشیتین خود است. حاشیتین عدد یعنی دو طرف عدد. مثلا ۵، یک حاشیه اش ۴ است و یک حاشیه اش ۶. این دو حاشیه که جمع می شود یعنی ۶ و ۴ مجموع آن ۱۰ می شود که ۵ نصف آن است بنا بر این تعریف، ۲ نصف مجموع حاشیتین خود است که یک حاشیه اش ۱ و حاشیه دیگرش ۳ است، و ۲ نصف مجموع ۱ و ۳ است. اما در واحد نمی توان گفت نصف مجموع حاشیتین خود است. زیرا که واحد را یک حاشیه بیش نیست که ۲ است. عدد را به زوج و فرد تقسیم کرده اند. زوج آن است که به دو قسم متساوی منقسم شود، چون ۴ به ۲ ولی ۵ به دو قسم متساوی تقسیم پذیر نیست که فرد است.

و لها التثلیث، فهی من الثلاثه فصاعدا. فالثلاثه اول الأفراد و عن هذه الحضرة الإلهیة وجد العالم.

و فردیت از ۳ آغاز می گردد. پس برای فردیت تثلیث است. یعنی اولین مرتبه تحقق عدد فرد ۳ است که ۳، اول افراد است و از این حضرت فردیه الهیه که برای او تثلیث است عالم به وجود آمده است.

اولین مرحله عدد ۲ است که زوج است. احدیت با حفظ مقام احدیت معطی وجود نمی تواند بود چون احدیت، واحدیت و ظهور و بروز اسماء و صفات می خواهد تا غیب ذات در مظاهر ظاهر شود. پس اعطای وجود فاعلی می خواهد که موجد است و قابلی می خواهد که مکون است. فاعل و قابل زوج می شود که شفع است. پس شفع است که شفیع در فتح باب ایجاد است. در سوره مبارکه فجر در شفع و وتر دقت شود.

فقال تعالی إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و هذه ذات، ذات إرادة و قول. فلو لا هذه الذات و إرادتها و هی نسبة التوجه بالتحصيص لتكوين أمر ما. ثم لو لا قوله عند هذا التوجه «كن» لذلك الشیء، ما كان ذلك الشیء.

فردیت ثلاثهٔ اولاً در فاعل است و سپس در قابل ظهور کرده است.

خداوند تعالی فرمود: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) در این حضرت که آیه بدان اشاره دارد سه چیز است: یکی ذات که دارای اراده است و قول. اراده توجه بخصوص برای تکوین شیء است و در این توجه خطاب کن به آن شیء می‌شود که اگر ذات و اراده و قول نبود آن شیء مکنون وجود نمی‌یافت.

پس امر ایجاد، به فردیت ثلاثهٔ وابسته است که ذات است و اراده است و قول و این قول همه امر و کلام اوست که امیر المؤمنین علیه السلام فرمود:

«يقول لمن أراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بندا يسمع و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله.» «۱»

ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء، و بها من جهته صحّ تكوينه و اتصافه بالوجود، و هي شيئيتها و سماعه و امتثاله أمر مكنونه بالإيجاد. فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدتها، و سماعه في موازنة إرادته موجدته، و قبوله بالامتثال لما امره به من التكوين في مقابلة قوله كُنْ، فكان هو.

اما فردیت ثلاثهٔ که در قابل یعنی شیء مکنون تحقق یافت که بدان فردیت، تکوین او یعنی مکنون شدن او به وقوع پیوست و متصف به وجود شد که یکی شیئیت اوست «۲» و دیگر سماع اوست و دیگر امتثال امر مکنون اوست که ایجاد را پذیرفت. پس در شیء مکنون سه چیز با سه چیز در مکنون که ذات خداوند است برابری کرده است. ذات مکنون که در حال عدمش (یعنی عدم به حسب عین که خارج است، در علم ذات باری) ثابت است، با ذات موجدش موازنه و مقابله کرده است و سماع او با اراده موجدش و قبول او با امر موجدش. «۳»

فنسب التكوين إليه فلو لا أنه من - قوته التكوين من نفسه عند هذا القول ما تكوّن.

پس تکوین را به شیء مکنون نسبت داد. پس اگر چنانچه در وقت این قول که امر الهی است این قبول در قوت مکنون که قبول امر کن کرده است و در نفس او نمی‌بود متکون نمی‌شد.

غرض در لطافت تعبیر کن فیکون است که فرمود به شنیدن امر کن آن متکون تحقق می‌یابد که مستعد برای این، شدن است و قابلیت پذیرفتن آن را در وقت شنیدن امر کن از نفس خویشتن دارد که اقتضای ذات وجود این است که همه این اسماء متکثره هر یک به طوع و رغبت متحقق شوند فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أَتْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (فصلت: ۱۱) (به آسمان و زمین فرمود خواسته یا ناخواسته بیایید، گفتند:

آمدیم قبول کنندگان و اطاعت کنندگان).

فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلّا نفسه. فأثبت الحقّ تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحقّ، و الذي للحقّ فيه أمره خاصّة.

پس این شیء را که نبوده است و در هنگام صدور امر شده است، ایجاد نکرد مگر نفس او و شخص او. پس حق تعالی اثبات کرده است که تکوین مر خود شیء راست و از جانب اوست نه از آن حق و آنی که در تکوین و تحقق شیء از ناحیه حق است فقط امر حق است. (به این معنی که تکون منسوب به خلق است که او متکون است نه به خالق زیرا که از ناحیه خالق تکوین است و امر کن).

و كذا أخبر عن نفسه في قوله إنّما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فیکون فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله و هو الصادق في قوله و هذا هو المعقول في نفس الأمر، كما يقول الأمر الذي يخاف فلا يعصى لعبده قم فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده. فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، و القيام من فعل العبد لا من فعل السيد، فقام أصل التكوين على التثليث أي من الثلاثة من الجانبين من جانب الحقّ و من جانب الخلق.

لذا حق تعالی از خود خبر داد و فرمود: إنّما قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (نحل: ۴۰) که تکون را و امتثال امر حق تعالی را به نفس شیء نسبت داده است و خداوند در قول خود صادق است. این معنایی که گفتیم در حقیقت و واقع معنایی معقول و صحیح است. چنانکه آمری که عبدش از او می‌ترسد و نمی‌تواند عصیان کند به عبدش می‌گوید: برخیز و عبد هم به امتثال امر سیدش برمی‌خیزد. پس برای سید در قیام



پس اصل تکوین و ایجاد اعیانی که متکون می‌شوند بر تثلیث است از هر دو جانب، چه از جانب حق و چه از جانب خلق.

ثم سری ذلک فی ایجاد المعانی بالأدلة: فلا بد فی الدلیل أن یکون مرکباً من ثلاثة علی نظام مخصوص و شرط مخصوص، و حینئذ ینتج لا بد من ذلک.

و هو أن یرکب الناظر دلیله من مقدمتین کلّ مقدمة تحوی علی مفردین فتکون أربعة، واحد من هذه الأربعة یتکرر فی المقدمتین لیربط إحداهما بالأخری کالنکاح فتکون ثلاثة لا غیر لتکرار الواحد فیهما فیکون المطلوب إذا وقع هذا الترتیب علی هذا الوجه المخصوص و هو ربط إحدى المقدمتین بالأخری بتکرار ذلک الواحد المفرد الذی صحّ به التثلیث.

سپس این حکم تثلیث سریان پیدا کرد در ایجاد معانی ذهنی (یعنی علوم و معارف) به سبب ادله (که آن قیاس برهانی است) که آن دلیل مرکب از سه چیز (موضوع نتیجه، محمول نتیجه و حد اوسط) است، بر نظام مخصوص و بر شرط مخصوص.

اما نظام مخصوص اینکه ناظر (یعنی اهل نظر و استدلال) دلیلش را از دو مقدمه ترکیب کند که هر مقدمه دو مفرد را در بر دارد (یکی موضوع و یکی محمول و یا یکی مقدم و یکی تالی) پس در دو مقدمه چهار مفرد است، که یکی از این چهار در هر دو مقدمه مکرر است که یک مقدمه را به دیگری ارتباط بدهد. مانند نکاح (که ولی عاقد رابط زوج و زوجه است).

آن فرد مکرر در دو مقدمه که آن را حد اوسط گویند رابط اکبر است به اصغر پس ارکان نکاح سه چیز است زوج و زوجه و ولی عاقد و ارکان دلیل سه چیز است: اصغر و اکبر و حد اوسط و باقی امور از شروط صحت ازدواجند) پس ارکان مقدمتین از سه بیشتر نخواهد بود.

و الشرط المخصوص أن یکون الحکم أعمّ من العلة أو مساویا لها، و حینئذ یرصدق و إن لم یرکن کذلک فإنه ینتج نتیجة غیر صادقة.

اما شرط مخصوص اینکه حکم (یعنی محکوم به که اکبر است) اعم از علت باشد (مقصود از علت حد اوسط است) و یا اینکه اکبر مساوی با علت باشد که در این شرط دلیل، منتج است و گر نه عقیم.

و هذا موجود فی العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرأة عن نسبتها إلى الله أو إضافة التکوین الذی نحن بصددہ إلى الله مطلقاً و الحقّ ما أضافه إلّا إلى الشیء الذی قیل له کن و مثاله إذا أردنا أن ندل أن

وجود العالم عن سبب، فنقول كلّ حادث فله سبب فمعنا الحادث و السبب. ثم نقول في المقدمة الأخرى و العالم حادث فتكرر الحادث في المقدمتين و الثالث قولنا العالم، فأتج أن العالم له سبب، فظهر في النتيجة ما ذكر في المقدمة الواحدة و هو السبب.

و این حکم تثلیث در عالم متحقق است مثل اضافه افعال به عبد در حالی که آن اضافه از نسبتش به حق تعالی عاری بوده باشد (که این صادق نیست) و مثل اضافه تکوینی - که سخن ما در اوست - به حق تعالی به طور مطلق (بدون اینکه عبد را در آن مدخلیتی باشد یعنی عاری باشد از نسبت تکوین به عین عبد). و حق سبحانه اضافه نکرد تکوین را مگر به شیء که قول کن را قبول کرد (که قابل است).

مثال حرف ما (که گفتیم دلیل بر نظام مخصوص و شرط مخصوص مرکب از سه چیز است) اینکه چون بخواهی دلیل اقامه کنیم که وجود عالم از سببی که موجد اوست حاصل است می‌گوییم: «العالم حادث و کل حادث فله سبب» پس برای عالم سبب است. پس در نتیجه ظاهر شده است به طور تفصیل آنی که در یک مقدمه بوده است (یعنی در مقدمه کبری به طور اجمال) که آن چیز داشتن سبب موجد برای عالم است.

فالوجه الخاص، هو تکرار الحادث، و الشرط الخاص عموم العلة لأن العلة في وجود الحادث السبب، و هو عام في حدوث العالم عن الله أعني الحكم، فنحكم على كلّ حادث أن له سببا سواء كان ذلك السبب مساويا للحکم أو يكون الحكم أعم منه فيدخل تحت حکمه، فتصدق النتيجة، فهذا أيضا قد ظهر حکم التثلیث في إيجاد المعانی التي تقتنص بالأدلة.

پس وجه خاص در این قیاس تکرار حادث است (که حد وسط است) و شرط خاص در این قیاس، عموم علت است (یعنی عموم اکبر. اگر اکبر اعم نبود قضیه ثابت نمی‌شد) زیرا که علت در وجود حادث سبب است و این سبب عام است در حدوث عالم از حق تعالی، که حکم می‌کنیم (در کبرای قیاس مذکور) که هر حادثی برای او سبب است. خواه سبب که حد اوسط است مساوی با حکم یعنی اکبر باشد یا حکم که اکبر است اعم از سبب که اوسط است باشد، لذا نتیجه می‌دهد. پس ایجاد معانی (نتایج و

حقایق علمی که به ادله (قیاس) اقتناص «۱» می‌شود مبنی بر تثلیث است.

فأصل الكون التثلیث، و لهذا كانت حکمة صالح علیه السلام التي أظهر الله في تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعدا غير مكذوب، فأتج صدقا و هو الصیحة التي أهلکهم بها فأصبحوها في دارهم جاثمین. فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم و في الثانی احمرت و في الثالث اسودت.

پس اصل کون که وجود خارجی عالم است بر تثلیث است. لذا حکمت صالح علیه السلام که خداوند آن حکمت را در تأخیر در گرفتن قومش در سه روز ظاهر ساخت، وعده‌ای که مکذوب نیست (تثلیث مذکور) نتیجه صادق داد و نتیجه آن صیحه‌ای است که به آن صیحه هلاک شدند، که شب را به روز آوردند در حالی که در خانه‌هایشان افتاده بودند (هلاک شدند). در اولین روز از آن ثلاثه روهای قوم زرد شد، در ثانی سرخ و در ثالث سیاه شد.

زیرا سفیدی چون بخواهد به سیاهی برسد بین این دو لون الوان دیگری که برزخ بین سفید و سیاهند باید بوده باشد مثلاً از بیاض به اصفرار و از اصفرار به احمرار و از احمرار به اسوداد.

فلما کملت الثلاثه صح الاستعداد فظهر کون الفساد فیهم فسمی ذلک الظهور هلاکاً.

پس چون آن سه روز (که یوم بروز و ظهور است) تمام شد استعداد وصول به عالم دیگر به وقوع پیوست. پس فساد در آنها ظاهر شد لذا ظهور هلاک نامیده شد.

چنانکه به مبنای شیخ معنای خلق، ظهور از خفاست، نه ایجاد از عدم. چنانکه فصّ صالحی را فصّ حکمت فاتحیه نامید. زیرا که جناب صالح مظهر اسم فتّاح بود که از کوه شتر به اعجاز او منفتح شد و انفتاح ظهور اسم شیء است.

فکان اصفرار وجوه الأشقیاء فی موازنه إسفار وجوه السّعاء فی قوله تعالی وُجُوهُ یَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ مِنَ السّفور و هو الظهور، کما کان الاصفرار فی أول یوم ظهور علامه الشّقاء فی قوم صالح. ثم جاء فی موازنه الاحمرار القائم بهم قوله تعالی فی السّعاء ضاحکة فان الضحک من الأسباب المولده لاحمرار الوجوه، فهی فی السّعاء احمرار الوجنات ثم جعل فی موازنه تغیر بشره الأشقیاء بالسّواد قوله تعالی

---

۲۹۴

مُسْتَبْشِرَةٌ و هو ما أثره السّور فی بشرتهم کما اثر السّواد فی بشره الأشقیاء.

پس اصفرار وجوه اشقیاء در موازنه (معادله و برابری) اسفار سعداء است، که خداوند فرمود: «وجوهی در آن روز مسفره‌اند». مسفره مشتق از سفور است و سفور به معنی ظهور است. چنانکه اصفرار اشقیاء در روز اول ظهور علامت شقاوت در قوم صالح بود.

سپس در موازنه و برابر احمرار که قائم و عارض به قوم صالح شد ضاحکه آمد:

ضاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ (عبس: ۳۹) زیرا که ضحک از اسبابی است که مولد احمرار و جوه است. پس ضاحکه به اعتبار ضحک، احمرار گونه‌ها و چهره‌هاست در سعدها سپس از موازنه تغیر بشره اشقیا به سواد، در سعدها و جوه مستبشیره است که اثر سرور در بشره آنها ظاهر می‌شود، چنانکه اثر سواد در بشره اشقیا ظاهر می‌شود.

و لهذا قال فی الفریقین بالبشری، ای یقول لهم قولاً یؤثر فی بشرتهم فیعدل بها الی لون لم تکن البشیره تتصف به قبل هذا. فقال فی حق السعدها یبشّرهم ربّهم برحمة منه و رضوان و قال فی حق الأشقیاء فبشّرهم بعذاب الیم فآثر فی بشره کل طائفه ما حصل فی نفوسهم من أثر هذا الکلام. فما ظهر علیهم فی ظواهرهم إلا حکم ما استقر فی بواطنهم من المفهوم. فما أثر فیهم سواهم کما لم یکن التکوین إلا منهم. فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ.

لذا به اعتبار ظهور علامت شقاوت یا سعادت در بشره فریقین (سعید و شقی) خداوند در هر دو مورد بشارت را به کار برده است. چنانکه در حق سعدها فرمود:

یُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَ رِضْوَانٍ (توبه: ۲۱) و در حق اشقیا فرمود: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (آل عمران: ۲۱) پس اثر هر طایفه‌ای در بشره آنها ظاهر شد که از نفوس آنها بر ظواهرشان ظاهر شده است. پس چیزی در آنها اثر نگذاشت جز خودشان چنانکه پذیرفتن وجود و متکون شدن نبود مگر از ناحیه خودشان پس حجت بالغه (بر همه در آن چه بر آنها افاضه می‌کند و می‌بخشد) مر خدای راست.

فمن فهم هذه الحکمة و قررها فی نفسه و جعلها مشهودة لها أراح نفسه من التعلّق بغیره و علم أنه لا یؤتی علیه بخیر و لا بشر إلا منه، و أعنی بالخیر ما یوافق غرضه و یلائم طبعه و مزاجه، و أعنی بالشرّ ما لا یوافق غرضه و لا یلائم طبعه و لا مزاجه و یقیم صاحب هذا الشهود معاذیر الموجودات کلها عنهم و إن لم تعترضوا، و یعلم أنه منه کان کل ما هو فیه کما ذکرناه أولاً فی أن العلم تابع للمعلوم فیقول لنفسه إذا جاءه ما لا یوافق غرضه:

یداک أوکنا و فوک نفع و الله یقول الحقّ و هو یهدی السبیل.

کسی که به این حکمت فتوحیه آگاهی یافت و آن را فهمید و در نفس خویش آن را تقریر (ثابت) کرد و آن را مشهود خود گردانید، نفس خود را از تعلق به غیر آسوده گردانید و می‌داند که هیچ خیر و شر بر او نمی‌آید مگر از جانب خود او. مقصود من از خیر آن چیزی است که موافق غرض اوست و با طبع و مزاج او سازگار است و مراد من از شر آن چیزی است که موافق غرض او نیست و با طبع و مزاج او سازگار نیست.

کسی که صاحب این شهود است عذر تمام موجودات را از خود آنها اقامه می‌کند اگر چه آنها به عذرخواهی نیامدند و می‌داند که از نفس او حاصل شده است آن چه که خود در آن است. چنانکه نخست یاد آور شدیم که علم تابع معلوم است. پس چون چیزی که با غرضش موافق نیست به او روی آورد می‌گوید: «دو دست تو سر مشک را بست و دهان تو دمید»<sup>۱</sup>». و خداوند حق می‌گوید و او به راه هدایت می‌فرماید.

---

## ۲۹۷

### ۱۲. فصّ حکمة قلبیّة فی کلمة شعیبیّة

(۱۲. فصّ حکمة قلبیّة فی کلمة شعیبیّة) علامه قیصری گوید:

قلب بر نفس ناطقه اطلاق می‌شود آن گاه که معانی کلیه و جزئیه را هر گاه بخواهد مشاهده می‌کند و این مرتبه نفس ناطقه، در نزد حکما عقل مستفاد نامیده می‌شود و گاه قلب بر نفس ناطقه کسی که متصف به اخلاق حمیده شد و آن اخلاق ملکه او گردید اطلاق می‌شود.

نفس ناطقه را قلب می‌نامند، چون بین عالم عقلی محض و عالم نفس منطبعه متقلب است و در وجوه پنجگانه‌ای که نفس به سوی عوالم کلیه خمسه<sup>۱</sup> دارد متقلب است. قلب اسماء الهیه را به نحو احدیت جمع داراست و مر قلب راست ظهور آن اسماء که حکم هر یک از آنها بر سبیل عدالت ظاهر می‌شود.

قلب برزخ<sup>۲</sup> ظاهر و باطن است و از قلب فیض بر هر یک از آنها فیض می‌شود.<sup>۳</sup> و قلب صورت مرتبه الهیه است چنانکه روح صورت مرتبه احدیت<sup>۴</sup> است. از این روی قلب وسعت هر چیز حتی حق را داراست و چون قلب کثیر الشعب و نتایج است و شعیب نتیجه‌های بسیار و اولاد کثیر داشت

---

## ۲۹۸

لذا به مقام قلب متحقق بود. معانی کلیه و جزئیه را شاهد بود، به اخلاق الهیه متخلق بود، به عدلی که سبب وجود عالم است قائم بود. به ایفای حقوق در کیل و میزان و قسطاس مستقیم به مقتضای استعداد هر فرد از مردم آمر بود.

لذا شیخ حکمت قلبیه را به کلمه شعیب نسبت داد.<sup>۱</sup>»

[بدان که قلب عارف از رحمت الله است]

اعلم أن القلب - أعنى قلب العارف بالله - هو من رحمة الله، و هو أوسع منها، فإنه وسع الحقّ جلّ جلاله و رحمته لا تسعه، و هذا لسان العموم من باب الإشارة، فإن الحقّ راحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه.

بدان که قلب عارف از رحمت الله است (صادر از رحمت خداوند است و قلب غیر عارف بالله را در اصطلاح اهل الله قلب نمی گویند مگر به مجاز).

و قلب عارف بالله وسیع تر از رحمت است. زیرا این قلب گنجایش حقّ جلّ جلاله را دارد. حال اینکه رحمت او گنجایش او (حق) را ندارد. این سخن از زبان عموم است که بدان اشارتی رفت. زیرا حق بنا بر فهم عموم و زبان آنان راحم است و مرحوم نیست (عموم یعنی علمای ظاهر) پس رحمت، در حق حکمی ندارد (که رحمت شامل حق نمی شود).

اما به لسان خواص و محققان، حق هم راحم و هم مرحوم است زیرا جز او چیزی نیست و اعیان موجودات مسمای به عالم، عین اوست. پس حق رحمت نمی کند مگر خودش را. پس حق راحم است در مقام جمع و مرحوم است در مقام تفصیل و کثرت. «۲»

و أمّا الإشارة بلسان الخصوص فإنّ الله وصف نفسه بالنفس و هو من باب التنفیس و أنّ الأسماء الإلهیة عین المسمی و لیس إلّا هو و أنّها طالبة ما تعطیه من الحقائق و لیست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلّا العالم.

اما اشاره از زبان خصوص اینکه الله تعالی (به زبان پیغمبرش) خویشان را به نفس وصف فرمود زیرا که فرمود او را نفس است و نفس از باب تنفیس «۳» است و اسماء الهیه عین مسمایند.

هر آن نقشی که در صحرا نهادیم

تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم

فرستادیم آدم را به بیرون

جمال خویش در صحرا نهادیم

جمال ما بین زان راز پنهان

اگر چشمت بود پیدا نهادیم

مشو أحوال مسمی جز یکی نیست

اگر چه ما بسی اسما نهادیم

سر مویی ز زلف خود گشودیم

جهان را در بسی غوغا نهادیم

و مسمی نیست مگر عین هویت حقّ و احدیت ذات، (یعنی اسما از حیث وجود «۱» عین هویت حقند) و اسما طالبند حقایقی را که عینشان می‌خواهد و به آنها عطا می‌کند و آن حقایقی که اسما طلب می‌کنند نیستند مگر عالم.

فالألوهیة تطلب المألوه، و الربوبیة تطلب المربوب.

پس الوهیت طلب می‌کند مألوه را و ربوبیت طلب می‌کند مربوب را (مربوب یعنی عالم و مألوه نیز یعنی عالم).

علامه قیصری در شرح گوید:

شیخ در جمیع کتبش مألوه می‌گوید و از آن عالم را اراده می‌کند. «۲»

و نیز می‌فرماید:

فرق بین الوهیت و ربوبیت این است که الوهیت حضرت اسما است، همه اسما چه اسم ذات و چه صفات و چه افعال و ربوبیت فقط حضرت اسما صفات و افعال است. لذا متأخر از مرتبه الهیت قرار گرفت. چنانکه خداوند تعالی فرمود: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. اگر چنانچه الوهیت و ربوبیت طالب مألوه و مربوب نباشند، هیچ یک از آنها متحقق نخواهد شد. چنانکه ابوت متحقق نمی‌شود مگر به فرزند و بنوت متحقق نمی‌شود مگر به پدر. زیرا ابوت و بنوت از قبیل متضایفانند. همچنین الوهیت و مألوه و ربوبیت و مربوب. «۳»

و إلاً فلا عین لها إلاً به وجوداً أو تقدیراً و الحقّ من حیث ذاته غنی عن العالمین و الربوبیة ما لها هذا الحكم. فبقی الأمر بین ما تطلبه الربوبیة و بین ما تستحقه الذات من الغنی عن العالم.

پس برای الوهیت و ربوبیت عینی نیست مگر به عالم و حق تعالی از حیث ذاتش

غنی از عالمیان است. حال اینکه ربوبیت را این حکم نیست (زیرا ربوبیت غنی از مربوب نیست). پس امر دایر است میان آن چه که ربوبیت طلب می‌کند و آن چه که ذات استحقاق دارد، که غنای از عالم است. فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

الله از عالمین غنی است ولی رب وابسته به عالمین است که عالمین می‌خواهد.

و لیست الربوبیة علی الحقیقة و الاتصاف إلیا عین هذه الذات.

و در حقیقت ثبوتاً و اثباتاً، «۱» ربوبیت نیست مگر عین این ذات.

پس چون ذات، از جهت احدیتش که متعالی از نسب و اضافات است غنی از عالمیان است و از جهت واحدیتش که طالب نسب و مظاهر ذات است افتقار به عالمیان دارد. «۲»

جود محتاج است و خواهد طالبی

آن چنان که توبه خواهد تاییبی

فلما تعارض الأمر بحکم النسب ورد فی الخبر ما وصف الحقّ به نفسه من الشفقة علی عباده.

پس چون در امر ذات الهی به حکم نسب (و اصناف صفات حقیقیه «۳» و اضافات متقابله) «۴» تعارض پیش آمد، در خبر آمده است که خداوند نفس خویش را وصف فرمود به شفقت بر عبادش.

شفقت، رحمت است که عبادش را به آن رحم فرموده است و هم بدان رحم فرموده است اسمائش را (ظاهراً اسماء عطف تفسیری عباد است) آن اسمائی که عباد را طلب می‌کند به اظهار آن اسماء و اظهار آن چه که اسماء بر آن سلطنت دارند که اعیان عالم است زیرا اعیان عالم سبب ظهور کمالات اسماء است و ربوبیت تمام نمی‌شود مگر به اسماء. «۵»

فأول ما نفّس عن الربوبیة بنفسه المنسوب إلی الرحمن بإيجاده العالم الذی تطلبه

الربوبیة بحقیقتها و جمیع الأسماء الإلهیة. فیثبت من هذا الوجه أن رحمته وسیعت کُلَّ شَیْءٍ فوسعت الحقّ، فهی أوسع من القلب أو مساویة له فی السعة. هذا مضی.



اول چیزی که خدای را تنفیس و ازاله کرب کرد ربوبیت است. به سبب نفس منسوب به رحمان به ایجاد نمودن عالمی که ربوبیت به حقیقت خود و جمیع اسماء الهیه آن را طلب نمودند. «۱» پس از این وجه ثابت می‌شود که رحمت او هر چیز را فرا گرفته است.

پس، رحمت حق را فرا گرفته است. (چه اینکه حق، عین این اسماء و اعیان است و این رحمت، اوسع از قلب یا در سعه مساوی اوست.

سه چیز است که «وسع کل شیء: علم، رحمت و قلب. خدای تعالی فرمود: رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا (غافر: ۷) و أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (طلاق: ۱۲) و فرمود: وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف: ۱۵۶) و فرمود: (حدیث قدسی) «زمین و آسمان من گنجایش مرا ندارد و قلب عبد مؤمنم وسعت مرا دارد».

ثم لتعلم أن الحقّ تعالی كما ثبت فی الصحيح يتحول فی الصّور عند التجلی، و أن الحقّ تعالی إذا وسعه القلب لا یسمع معه غیره من المخلوقات فكأنه یملؤه و معنی هذا أنه إذا نظر الی الحقّ عند تجلیه له لا یمکن معه أن ینظر الی غیره.

و قلب العارف من السّعة كما قال أبو یزید البسطامی «لو أن العرش و ما حواه مائة ألف مرة فی زاویة من زوايا قلب العارف ما أحسّ به» و قال الجنید فی هذا المعنی: إنّ المحدث إذا قرن بالقدیم لم یبق له أثر، و قلب یسع القدیم کیف یحسّ بالمحدث موجودا.

سپس باید دانسته شود که حق تعالی چنانکه در خبر صحیح آمده است، هنگام تجلی در صور تحول می‌یابد. «۲» پس چون قلب حق را فرا گرفت، غیر او از مخلوقات با حق در قلب نخواهد گنجید، گویا حق، قلب را پر کرده است. معنی عبارت این است که چون قلب در زمان تجلی حق به قلب، به حق نظر کند، امکان اینکه به غیر او نظر کند نمی‌ماند.

و قلب عارف از جهت سعه چنان است که ابو یزید بسطامی گفت: «اگر عرش و آن چه که عرش حاوی آن است صد هزار هزار بار در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف قرار گیرد آن را احساس نمی‌کند.» جنید در این معنا گفت: «چون محدث به قدیم قرین گردد اثری

و إذا كان الحق يتنوع تجليّه في الصّور فبالضّرورة يتّسع القلب و يضيق بحسب الصّورة التي يقع فيها التجلّي الإلهي، فإنّه لا يفضل عن القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلّي. فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فصّ الخاتم من الخاتم لا يفضل بل يكون على قدره و شكله من الاستدارة إن كان الفصّ مستديرا أو من التربيع و التسديس و التثمين و غير ذلك من الأشكال إن كان الفصّ مربعا أو مسدّسا أو مثمنا أو ما كان من الأشكال، فإن محله من الخاتم يكون مثله لا غير.

و چون تجلی حق تعالی، در صور متنوع است، پس بالضرورة قلب به حسب صورتی که تجلی الهی در آن واقع می شود سعه و ضیق پیدا می کند. زیرا قلب از صورتی که تجلی الهی در آن واقع می شود زیاد نمی آید. «۱» زیرا قلب عارف یا انسان کامل به منزله محل فصّ خاتم از خاتم است که چیزی زیاد نمی آید. بلکه بر قدر و شکل اوست. اگر فصّ مستدیر است، به شکل مستدیر خواهد بود و همچنین اشکال دیگر از قبیل تربیع و تسدیس و تثمین، اگر فصّ مربع یا مسدس یا مثنی یا اشکال دیگر باشد. چه محل فصّ از خاتم مانند نقش اشکال است.

و هذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلّى على قدر استعداد العبد و هذا ليس كذلك، فإن العبد يظهر للحقّ على قدر الصورة التي يتجلّى له فيها الحقّ.

و این عکس آن چیزی است که طایفه بدان اشاره می نمایند که حق به قدر استعداد عبد تجلی می کند، چنین نیست. زیرا عبد برای حق به قدر صورتی که حق در آن صورت برای عبد تجلی می کند، ظاهر می شود.

و تحرير هذه المسألة أن لله تجليين: تجلي غيب و تجلي شهادة فمن تجلي الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب، و هو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، و- هو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه «هو» فلا يزال «هو» له دائما أبدا- فإذا حصل له- اعنى للقلب- هذا الاستعداد، تجلي له التجلي الشهودي في الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلي له كما ذكرناه.

---

### ۳۰۳

و تحرير این مسأله این است که خدای را دو تجلی است. یکی تجلی غیب و یکی تجلی شهادت. از تجلی غیب استعدادی را که قلب بر آن است عطا می کند و این تجلی ذاتی است که غیب حقیقت آن است و این هویتی است که حق تعالی از ذات خود استحقاق (هو) دارد و همواره (هو) برای او هست به طور دائم و ابد. پس چون برای قلب این استعداد حاصل شد از تجلی شهودی حق در شهادت برخوردار می شود.

پس قلب حق را در این تجلی می‌بیند و به صورتی که برای او تجلی کرده است ظاهر می‌گردد چنانکه گفتیم.

فهو تعالی أعطاه الاستعداد بقوله أعطى كلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ثم رفع الحجاب بينه و بين عبده فرآه في صورة معتقده، فهو عين اعتقاده. فلا يشهد القلب و لا العين أبداً إلا بصورة معتقده في الحق. فالحق الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، و هو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي و لا خفاء في تنوع الاعتقادات.

پس حق تعالی او را استعداد عطا فرمود چنانکه در قرآن بدان اشاره کرد أعطى كلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه: ۵۰) سپس، حق حجاب را بین خود و بین بنده خود برمی‌دارد و عبد، حق را در صورت معتقد خود می‌بیند و مرئی او عین اعتقاد اوست.

پس قلب و عین جز صورت معتقد خود را در حق شاهد نیست. پس حقی که در معتقد است آنی است که قلب صورت آن را در خویش گنجانید. اوست کسی که برای قلب تجلی کرد و آن را شناخت. پس عین در دنیا و آخرت هنگام تجلی نمی‌بیند مگر حق اعتقادی را یعنی ثابت در اعتقادات را و خفایی در تنوع اعتقادات نیست.

فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، و أقرَّ به فيما قيده به إذا تجلَّى و من أطلقه عن التقييد لم ينكره و أقرَّ به في كل صورة يتحوَّل فيها و يعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلَّى له إلى ما لا يتناهي، فإن صور التجلَّى ما لها نهاية تقف عندها.

پس آن کسی که اعتقاد را مقید کرد، حق را در غیر آن چه مقید کرد انکار می‌کند و در آن چه که اعتقاد را بدان مقید کرد اقرار می‌نماید و آن کس که اعتقاد را از تقييد رهایی داد، در هر صورتی که حق تجلی کند و در آن صورت تحول نماید، اقرار دارد (چنانکه کمال و عارفان این چنین‌اند). زیرا صور تجلیات نهایی ندارد که نزد آن بایستد.

شیخ در آخر فصّ هودی فرمود: دور کن خود را از اینکه به اعتقاد مخصوصی مقید شوی و بما سوای آن کفر بورزی بلکه باید در نفس خود هیولای صور همه معتقدات

باشی، زیرا الله تبارک و تعالی اوسع و اعظم از آن است که عقدي (یعنی اعتقادی) آن را محصور کند، دون عقد و اعتقاد دیگری، چه اینکه فرمود: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره: ۱۱۵) و جایی را از جایی جدا

نکرد و همچنین قیصری در شرح اواسط فصّ اسماعیلی گفت، محقق کسی است که حق همه مقامات را عطا می‌کند تا عقیده او هیولای اعتقادات باشد و در هیچ یک از آنها توقف نکند.

و كذلك العلم باللّه ما له غاية في العارف يقف عندها، بل هو العارف في كلّ زمان يطلب الزيادة من العلم به. «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»، «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»، «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا».

فالأمر لا يتناهي من الطرفين. هذا إذا قلت حقّ و خلق.

همچنین است علم باللّه که در قلوب عارفان آن را غایت و نهایت نیست تا عارف نزد آن وقوف کند. بلکه او عارف است، در هر زمان طلب علم زیادتر می‌نماید. «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» پس امر از دو طرف غیر متناهی است. (از طرف حق به تجلی و از طرف عبد به علم باللّه) این در آن هنگام است که نظر به مقام جمع و تفصیل داشته باشی و حق گویی و خلق گویی.

و إذا نظرت في قوله «كنت رجله التي يسعى بها و يده التي يبطش بها و لسانه الذي يتكلم به» إلى غير ذلك من القوى، و محالّها التي هي الأعضاء لم تفرق فقلت الأمر حقّ كلّه أو خلق كلّه، فهو خلق بنسبة و هو حقّ بنسبة و العين واحدة.

چون در قول خداوند تعالی که فرمود: من پای او می‌شوم که بدان سعی می‌کند و ید او می‌شوم که بدان حمله می‌کند و لسان او می‌شوم که بدان تکلم می‌کند و همچنین دیگر قوا و محل قوا که اعضايند نظر کنی، بین آن دو مرتبه فرق نمی‌گذاری. پس می‌گویی موجود، همه حق است یا همه خلق است. پس آن حق، خلق است به نسبت خود و حق است به نسبت خود و عین، یکی است.

فعين صورة ما تجلّى عين صورة من قبل ذلك التجلّى، فهو المتجلّى و المتجلّى له.

فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هوّيته، و من حيث نسبه الى العالم في حقائق (الأسماء الحسنى - خ).

پس عین صورتی که تجلی کرده است عین صورت کسی است که قبول آن تجلی کرده است. پس او متجلی و متجلی له است. پس بنگر که چقدر کار خدا از حیث هویتش شگفت است، و چقدر از حیث نسبتش به عالم در حقایق اسماء حسنی شگفت

فمن ثمّ و ما ثمّة

و عين ثم هو ثمّة

فمن قد عمّه خصّه

و من قد خصّه عمّه

فما عين سوى عين

فنور عينه ظلمة

فمن يغفل عن هذا

يجد في نفسه غمّة

و ما يعرف ما قلنا

سوى عبد له همّة

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ لَتَقَلِّبَهُ فِي أَنْوَاعِ الصُّورِ وَالصِّفَاتِ وَ لَمْ يَقْلُ لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ، فَإِنَّ الْعَقْلَ قَيْدٌ فِيحْصُرِ الْأَمْرِ فِي نِعْتٍ وَاحِدٍ وَ الْحَقِيقَةَ تَأْبَى الْحَصْرَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ. فَمَا هُوَ ذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ وَ هُمْ أَصْحَابُ الْإِعْتِقَادَاتِ الَّذِينَ يَكْفُرُ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ. فَإِنَّ إِلَهَ الْمُعْتَقِدِ مَا لَهُ حُكْمٌ فِي إِلَهِ الْمُعْتَقَدِ الْآخَرَ: فَصَاحِبُ الْإِعْتِقَادِ يَذَبُّ عَنْهُ أَيْ عَنِ الْأَمْرِ الَّذِي اعْتَقَدَهُ فِي إِلَهِهِ وَ يَنْصُرُهُ، وَ ذَلِكَ فِي اعْتِقَادِهِ لَا يَنْصُرُهُ، فَلِهَذَا لَا يَكُونُ لَهُ أَثَرٌ فِي اعْتِقَادِ الْمُنَازِعِ لَهُ وَ كَذَا الْمُنَازِعُ مَا لَهُ نَصْرَةٌ مِنْ إِلَهِهِ الَّذِي فِي اعْتِقَادِهِ، فَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ.

«ذکری» را به قلب اسناد داد چون در انواع صور و صفات متقلب است. نگفت «لمن كان له عقل»، چه عقل قید است. پس امر را در نعت واحد حصر می‌کند و حال اینکه حقیقت در نفس الامر ابای از حصر دارد. پس ذکری برای کسی که او را عقل است نیست که اصحاب اعتقاداتند. «۱» بعضی به بعض دیگر کافرنند و بعضی بعض دیگر را لعن می‌کنند و آنان را ناصری نیست (که در گمراهی هستند). زیرا اله معتقد او را حکمی در اله معتقد دیگری نیست. پس صاحب اعتقاد از اله خود دفاع می‌کند و یاری‌اش می‌نماید و حال اینکه اعتقادش ناصر خود او نیست. اله او، او را یاری نمی‌کند و از این رو اثری در اعتقاد مخالفش ندارد. همچنین مخالف هم از جانب اله مورد اعتقاد خود یاری نمی‌شود پس آنان را ناصری نیست (زیرا اله معتقد او مجعول اوست و مجعول، اقوای از جاعل خود نیست تا او را یاری کند).

فنفى الحقَّ النَّصره عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته و المنصور المجموع و الناصر المجموع. فالحقُّ عند العارف هو المعروف الذي لا ينكر. فأهل

### ۳۰۶

المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة. فلماذا قال لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ فَعَلِمَ تَقْلِيْبَ الْحَقِّ فِي الصَّوْرِ بِتَقْلِيْبِهِ فِي الْأَشْكَالِ.

پس حق تعالی نصرت را از آلهه اعتقادات، بنا بر انفراد هر معتقدی علی حده نفی کرده است و منصور، مجموع است و ناصر، مجموع است. پس حق در نزد عارف معروفی است که انکار نمی شود. پس اهل معروف در دنیا اهل معروف در آخرتند، لذا گفت:

لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ پَسِ عَارِفٌ تَقْلِبُ حَقِّ دَرِ صَوْرِ رَا دَانِسْتَه اَسْتِ كِه دَرِ اَشْكَالِ گُونَاگُونِ مَتَقْلِبِ اَسْتِ.

فمن نفسه عرف نفسه و ليست نفسه بغير لهوية الحق، و لا شيء من الكون مما هو كائن و يكون بغير لهوية الحق، بل هو عين الهوية. فهو العارف و العالم و المقر في هذه الصورة، و هو الذي لا عارف و لا عالم، و هو المنكر في هذه الصورة الاخرى. هذا حظ من عرف الحق من التجلي و الشهود في عين الجمع، فهو قوله تعالی لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ يَتَنَوَّعُ فِي تَقْلِيْبِهِ.

پس عارف از نفس خود نفس خود را شناخته است و نفس او بجز هویت حق نیست و هیچ چیزی در کون (به اصطلاح اینها یعنی ما سوی الله) غیر از هویت حق نیست بلکه او عین هویت است. پس او عارف و عالم و اقرار شده در این صورت است و اوست که عارف و عالم نیست و منکر است در صورت دیگر، «۱» این حظ کسی است که حق را از تجلی و شهود در عین جمع شناخته است. این است قول خداوند: لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ (ق: ۳۷) که در تقلیب خود متنوع است.

و أما أهل الإيمان و هم المقلدۀ الذين قلدوا الأنبياء و الرسل فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلد أصحاب الأفكار و المتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتهم العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلوات الله عليهم و سلامه هم المرادون بقوله تعالی أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ لَمَّا وَرَدَتْ بِهِ الْأَخْبَارُ الْإِلَهِيَّةُ عَلَى السَّنَةِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

اما اهل ایمانی که مقلد انبیا و رسل هستند در آن چه اخبار از حق کرده اند نه مقلدان اصحاب افکار که اخبار را به ادله عقلیه خودشان تأویل بردند (اصحاب افکار یعنی فلاسفه که در مقام عقول جزئی هستند). آنان مراد از این آیه اند که خداوند فرمود:

أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ (ق: ۳۷) (گوش سپرد به اخبار الهیه که بر زبان پیامبران - درود و سلام خداوند بر ایشان - وارد شده است).

و هو یعنی هذا الذى ألقى السمع شهيد شهيد را دو معنی است یکی به معنی حاضر و مراقب است که آن چه را از انبیا بر آنان نازل می‌شود مراقب است (مراقبتی که وظیفه هر فرد انسان است).

معنی دوم شهید، شاهد است و شهود را مراتب است یکی رؤیت به بصر است.

دیگری رؤیت به بصیرت در عالم خیال است (خواب، مکاشفات). سوم، رؤیت به بصر و بصیرت هر دو است. چهارم، ادراک حقیقی حقایق مجرد از صور حسی است. «۱»

ینبه علی حضره الخیال و استعمالها اول کشفی که برای مؤمن روی می‌آورد در حضرت خیال است که مثال مقید است.

سپس به مثال مطلق سریان پیدا می‌کند و اگر حضور و مراقبت نباشد رؤیت مثالی نخواهد بود و چون مجرد تام و توجه کلی به قلب به سوی عالم علوی شود بدون پیروی عقل و استعمال قوه مفکره، ظهور صور خیالی در حضرت خیالی قوی‌تر و روشن‌تر خواهد بود مراقبت، ابواب غیب را به روی انسان می‌گشاید. توجه به مفکره، طریق اندیشه را می‌گشاید ولی در کشف را می‌بندد.

و هو قوله عليه السلام فى الإحسان «أن تعبد الله كأنك تراه» و الله فى قبلة المصلی، فلذلك هو شهيد، و من قلّد صاحب نظر فکری و تقید به فلیس هو الذى ألقى السمع، فإن هذا الذى ألقى السمع لا بد أن یکون شهيدا لما ذکرناه، و متى لم یکن شهيدا لما ذکرناه فما هو المراد بهذه الآية. فهؤلاء هم الذين قال الله فیهم إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا و الرسل لا یتبرؤون من اتباعهم الذين اتبعوهم.

رسول الله فرمود: «الإحسان» ۲ «ان تعبد الله كأنك تراه» خداوند در قبله مصلی است و کسی که صاحب نظر فکری را تقلید کند از کسانی نیست که مشمول آیه أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ بوده باشد، بلکه در قیامت از آنها تبری می‌جوید و انبیا تبری نمی‌جویند از

بدان که چون حق در قبله مصلی بود چنانکه در حدیث آمده است «و الله فی قبله المصلی» چون مراقبت و حضور قوی گردد. چشم مصلی به نور حق سرمه کشیده می‌شود و به رؤیت عین می‌بیند و شاهد وجه کریم او در قبله خود است و کسی که استعدادش کامل و کشفش قوی باشد حق را در جمیع جهات مشاهده می‌کند چنانکه فرمود: فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره: ۱۱۵) و بر اثر دوام و شدت مراقبت و حضور حکم کان در حدیث مذکور برداشته می‌شود.

فحَقَّقْ يَا وَلِيِّي مَا ذَكَرْتَهُ لَكَ فِي هَذِهِ الْحِكْمَةِ الْقَلْبِيَّةِ وَأَمَّا اخْتِصَاصُهَا بِشَعِيبٍ، لَمَا فِيهَا مِنَ التَّشْعِيبِ، أَي شَعْبِهَا لَا تَنْحَصِرُ، لِأَنَّ كُلَّ اعْتِقَادٍ شَعْبَةٌ فَهِيَ شَعْبٌ كُلُّهَا، أَعْنَى الْاِعْتِقَادَاتِ.

ای ولی من آن چه که در حکمت قلبیه به تو گفتم او را محقق بدار و در حقیقت آن امعان نظر کن و حکمت قلبیه به شعیب اختصاص داده شد چون در حکمت قلبیه تشعیب است و شعبه‌هایش غیر منحصر، زیرا هر اعتقادی شعبه‌ای است. پس اعتقادات همه شعبند (و شعیب نیز که کثیر الشعب و نتایج بود به مقام قلب متحقق بود و معانی کلیه و جزئیه را مشاهده و به اخلاق الهیه متخلق بود).

[چون کشف غطا شد معتقد هر کسی برای او منکشف می‌شود]

فَإِذَا انْكَشَفَ الْغَطَاءُ انْكَشَفَ لِكُلِّ أَحَدٍ بِحَسَبِ مَعْتَقَدِهِ، وَ قَدْ يَنْكَشِفُ بِخِلَافِ مَعْتَقَدِهِ فِي الْحَكْمِ، وَ هُوَ قَوْلُهُ وَ بَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ فَأَكْثَرُهَا فِي الْحَكْمِ كَالْمَعْتَزَلِيِّ يَعْتَقِدُ فِي اللَّهِ نَفُوذَ الْوَعِيدِ فِي الْعَاصِي إِذَا مَاتَ عَلَى غَيْرِ تَوْبَةٍ. فَإِذَا مَاتَ وَ كَانَ مَرْحُومًا عِنْدَ اللَّهِ قَدْ سَبَقَتْ لَهُ عَنَايَةٌ بِأَنَّهُ لَا يَعْاقِبُ، وَ جَدَّ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا، فَبَدَأَ لَهُ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُنْ يَحْتَسِبُهُ.

چون کشف غطا شد معتقد هر کسی برای او منکشف می‌شود و گاهی خلاف معتقد او در حکم منکشف می‌شود. چنانکه حق تعالی فرمود: وَ بَدَأَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ (زمر: ۴۷) چنانکه معتزلی بر این اعتقاد است که اگر عاصی بدون توبه بمیرد وعید در حق او نافذ است. حال اینکه چه بسا چنین کسی در نزد خداوند مرحوم است و عنایت حق سبقت گرفته است که این شخص معاقب نشود و عقاب نبیند. پس فرد معتزلی خدا را رحیم و غفور می‌یابد و آن چه را که نمی‌پنداشت برای او ظاهر می‌گردد.

و أَمَّا فِي الْهَوِيَّةِ فَإِنَّ بَعْضَ الْعِبَادِ يَجْزِمُ فِي اعْتِقَادِهِ أَنَّ اللَّهَ كَذَّابٌ وَ كَذَّابٌ، فَإِذَا انْكَشَفَ الْغَطَاءُ



اما اعتقاد درباره هویت حق. بعضی از بندگان در اعتقاد خود جازمند که حق چنین و چنان است. چون کشف غطا شود صورت معتقد خود را می بیند که حق است.

فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده لأنه لا يتكرر، فيصدق عليه في الهويّة و بدأ لهم من الله في هويته ما لم يكوّنوا يحْتَسِبُونَهَا قبل كشف الغطاء.

و برای بعضی به سبب اختلاف تجلی در صور اسماء مختلفه الهی برای او ظاهر می شود آن چه را که پیش از کشف غطا گمان نمی کردند. زیرا تجلی مکرر نمی گردد. پس بر او درباره هویت این آیه صادق می شود که از خدا بر ایشان چیزی آشکار گشت که گمانش را نداشتند. (و عقده گشاده می شود و اعتقاد از میان برمی خیزد و تبدیل به علم شهودی می شود و بعد از تیز شدن دیده با نظر وامانده بر نمی گردد).

و قد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف و ما افدناهم في هذه المسألة مما لم يكن عندهم.

و من در کتاب تجلیات، صور ترقیات را بعد از موت، در معارف الهیه ذکر کردم.

هنگامی که با بعضی از طایفه در کشف اجتماع نمودم و در این مسأله (ترقی بعد از موت) به آنان افاده نمودم چیزی را که در نزدشان نبود. «۱»

شیخ در کتاب تجلیات یک صد و نه قسم تجلی را نام برده است که هر یک را مراتبی است و این تجلی بعد از موت همان تکامل برزخی است که یکی از مسائل بسیار سنگین در حکمت متعالیه است که پس از مرگ با انقطاع نفس ناطقه از ماده چه نحوه تکامل و ترقی برای نفس ناطقه خواهد بود. خداوند در قرآن فرمود: وَ لَدَيْنَا مَزِيدٌ (ق: ۳۵) و فرمود: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ (يونس: ۲۶) و روایات در تکامل بعد از مرگ به حد تواترند. بلکه این مطلب از ضروریات دین و اجماع جمیع انبیا و مرسلین است.

---

### ۳۱۰

این ترقی مخصوص به طایفه ای دون طایفه ای نیست چه برای عارفان به بعضی از تجلیات که بعضی دیگر برایشان حاصل می شود و چه برای محجوبان از مؤمنان و مشرکان و کافران، زیرا انکشاف غطا از آنان، ترقی است و ظهور احکام اعمالشان ترقی است و شهود انواع تجلیات هر چند که حقیقت آن را ندانند ترقی است و حصولشان (قرار گرفتنشان) در برازخ جهنمیه و جنانیه نیز ترقی است. زیرا به کمال ذاتی شان می رسند و ارتفاع عذاب از آنان بعد از انتقام منتقم از ایشان ترقی است و شفاعت شافعان برای آنان ترقی است. «۱»

در این مقام باید بحث کرد که با انقطاع عمل آدمی و قطع از ماده ترقیات چگونه است و انتقام منتقم و خلود در بهشت و جهنم چگونه خواهد بود.

### [انسان دائماً در ترقی است]

و من اعجب الأمور أنه في الترقى دائماً و لا يشعر بذلك للطافة الحجاب ورقته و تشابه الصور مثل قوله تعالى وَ أَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا و ليس هو الواحد عين الآخر فَإِنَّ الشبيهين عند العارف من حيث انهما شبيهان، غيران.

و امر بسیار عجیب اینکه انسان دائماً در ترقی است و مشعر بدان نیست. این از جهت لطافت و رقت حجاب و تشابه صور است. مثل قول خداوند وَ أَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا (بقره):

(۲۵) و هیچ یک از این حجابها عین حجاب دیگر نیست (یعنی این صورت عین صورت دیگر نیست زیرا که دو شبیه غیر همدند (و نمی شود که شیء واحد شبیه خودش باشد چون دوئیت نیست).

و صاحب التحقیق یری اکثره فی الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية، و إن اختلفت حقائقها و كثرت، أنها عين واحدة، فهذه كثرة معقولة في واحد العين. فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة، و هي مع كثرة الصور و اختلافها ترجع في الحقيقة الى جوهر واحد هو هيولاه.

صاحب تحقیق، کثرت را در واحد می بیند چنانکه می داند مدلول اسماء الهیه هر چند که حقایق آنها مختلف است در عین واحد جمع است و آن واحد حقیقی است که وجود مطلق است و ظاهر به صور کثرت. چنانکه هیولی یعنی هیولای کلی بی که صور جمیع

---

### ۳۱۱

موجودات (روحانیه و جسمانیه) را قبول می کند (نه هیولای عالم کون و فساد) و این هیولی جوهری است که حد و تعریف جمیع صور و اختلاف آنها در حقیقت به این جوهر واحد که هیولای آنهاست بازگشت می کند، و این جوهر صادر اول است.

غرض اینکه همان طور که این جوهر در حد صور أخذ می شود وجود مطلق، در همه مظاهر و تجلیات خود چنین است و توحید در نزد اهل الله این است.

فمن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنه على صورته خلقه، بل هو عين هويته و حقيقته و لهذا ما عثر أحد من الحكماء و العلماء على معرفة النفس و حقيقتها إلا الإلهيون من الرسل و الصوفية و أما

أصحاب النظر و أرباب الفكر من القدماء و المتكلمين في كلامهم في النفس و ماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها، و لا يعطيها النظر الفكري أبداً. فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم و نفخ في غير ضرم، لا جرم أنهم من الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً فَمَنْ طَلَبَ الْأَمْرَ مِنْ غَيْرِ طَرِيقِهِ فَمَا ظَفَرَ بِتَحْقِيقِهِ، پس هر که خویشتن را به این معرفت شناخت رب خود را شناخت. چه انسان، بر صورت رب خود مخلوق است. بلکه حقیقت و هویت انسان عین حقیقت و هویت حق است (چه اسم اعظم جامع حقایق همه اسماء است). لذا هیچ یک از حکما و علما بر معرفت نفس و حقیقت آن اطلاع نیافتند مگر رسل الهی و اکابر صوفیه (اهل عرفان) اما اصحاب نظر (حکما) و ارباب فکر از قدما و متکلمان در کلامشان در نفس و ماهیت آن هیچ یک بر حقیقت معرفت نفس مطلع نشدند و هیچ گاه نظر فکری، این معرفت را عطا نمی‌کند. پس هر کس علم به ماهیت نفس و حقیقت آن را از طریق نظر فکری طلب کند، چنان است که آماس کرده خود را فربه پندارد و کسی در آتش، بدون آن چه که آتش بدان افروخته می‌شود بدمد.

عارف شبستری از اینجا می‌گوید:

بروای خواجه خود را نیک بشناس

که نبود فربهی مانند آماس

لا جرم این گروه (ارباب نظر متکلم، حکیم) از «کسانی هستند که کوشش‌شان در حیات دنیا تباه شده است و آنان می‌پندارند کار خوبی می‌کنند.» پس هر کس چیزی را از غیر طریقش طلب کند به تحقیق آن ظفر نمی‌یابد.

و ما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم و تبدله مع الأنفاس في خلق جديد في

۳۱۲

عين واحدة، فقال في حق طائفة، بل أكثر العالم، بل هم في لبسٍ من خلقٍ جديدٍ. فلا يعرفون تجديد الامر مع الأنفاس.

چه نیکو فرمود خداوند در حق عالم و تبدل آن، در هر نفسی که در خلق جدید است در عین واحد (ذات باری تعالی) و در حق طایفه‌ای، بلکه درباره اکثر اهل عالم فرمود:

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق: ۱۵) که تجدید امر (کارهای عالم) را با انفاس (در هر نفس و دم به دم) نمی‌شناسند. «۱»

لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات و هي الأعراض، و عثرت عليه الحسابية في العالم كله و جهلهم أهل النظر بأجمعهم.

لكن اشاعره در بعضی از موجودات که اعراض باشند مطلع شدند که اعراض در هر زمان باقی نمی‌مانند، و حسابیه «۲» درباره همه عالم آگاه شدند که در دو آن یکسان نیستند و همه اهل نظر آنان را تجهیل نمودند.

و لكن أخطأ الفریقان. أمّا خطأ الحسابية فبكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحديّة عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور و لا يوجد إلّا بها كما لا تعقل إلّا به، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر.

اما این دو فریق که اشاعره و حسابیه‌اند به خطا رفتند. اما حسابیه بدین جهت که با قول به تبدل در همه عالم، بر احدیت عین جوهر معقولی که همه این صور را قابل است و در آن صور خویش را نشان می‌دهد، چنانکه آن صور بدون آن جوهر معقول نمی‌شوند، مطلع نشدند و اگر به این معنی پی می‌بردند به درجه تحقیق فائز می‌شدند (یعنی قائل به ما و رای طبیعت که آن جوهر صادر اول از آنست، نیستند).

و اما الأشاعرة فما علموا ان العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين و يظهر ذلك في الحدود للأشياء، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في

---

### ۳۱۳

حدّهم كونه تلك الأعراض و أن هذه الأعراض المذكورة في حدّه عين هذا الجوهر و حقيقته القائم بنفسه، و من حيث هو عرض لا يقوم بنفسه.

و اما اشاعره خطایشان این است که این تبدل اختصاص به عرض ندارد، بلکه مجموع عالم اعراضند و دم به دم در تبدلند (صادر اول به اصطلاح اهل عرفان جوهر و ما سواى او عرض‌اند و بزودی تحقیقی در این معنی خواهد آمد. اینکه مجموع عالم اعراض است در حدود اشیاء ظاهر می‌شود چه هنگامی که می‌خواهند شیء را تعریف کنند و حدش را بیان نمایند، این اعراض را در حد می‌آورند. این اعراض مذکور در حد شیء عین این جوهر و حقیقت آن که قائم به نفس خود است می‌باشند و از آن حیث که اعراض‌اند قائم به نفس خویش نیستند.

قیصری می‌فرماید:

مثلاً چون می‌خواهند حد انسان را بیان کنند، می‌گویند: انسان حیوان ناطق است و چون می‌خواهند حد حیوان را بیان کنند می‌گویند: جسم حساس متحرک به اراده است و حدّ جسم، جوهر قابل ابعاد ثلاثه است (سطح، نفاد) «۱» جسم است. چنانکه نقطه نفاد خط است) از این حدود روشن می‌شود که جوهر آنی است که با هر یک از اعراض، موجود معینی می‌گردد، که مسماً می‌گردد به جوهر قائم به نفس و اینکه گفتیم: در حدود اشیاء ظاهر می‌شود که عالم، همه آن (بالکل) اعراض است، این است که مفهوم ناطق ذو نطق است و نطق، عرض است و ذو نیز عرض است. زیرا ذو نسبت و رابطه است و حیوان، جسم حساس است. حساس ذو حس است و حس عرض است زیرا که ادراک است (حس ادراک است). متحرک به اراده نیز عرض است، چه حرکت عرض است و اراده عرض است. همچنین جسم، زیرا متحیز چیزی است که تحیز دارد و تحیز عرض است و قابل ابعاد ثلاثه که اعراض عبارت است از آن چه که او را قبول است و قبول عرض است و همچنین تا منتهی شود به جوهر و جوهر، موجود لا فی موضوع است و موجود ذو وجود است یعنی کون و ذو نسبت است و آن عرض است و همچنین است کون. پس باقی

---

#### ۳۱۴

می‌ماند آن وجود حقیقی که ذو بر آن دال است و آن عین حق است پس معلوم شد که مجموع عالم از آن جهت که عالم است اعراض است. اعراض قائم به ذات الهیه‌اند و این اعراض عین آن جوهرند. زیرا همه اعراض صفات جوهرند که در او بالقوه قرار دارند. پس آن اعراض عین جوهرند به حسب وجود و غیر جوهرند به حسب تعقل ذهنی. «۱»

این معنی که در اصطلاح اهل عرفان، وجود صادر اول جوهر است و ما سوای آن اعراض قائم به این جوهر وجوداند روشن است و بین جوهر و عرض به اصطلاح فلسفی و به اصطلاح عرفانی فرق باید گذاشت.

فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه كالتحيز في حدّ الجوهر القائم بنفسه الذاتي و قبوله للأعراض حد له ذاتي و لا شك أن القبول عرض إذ لا يكون إلّا في قابل لأنّه لا يقوم بنفسه و هو ذاتي للجوهر و التحيز عرض لا يكون إلّا في متحيز، فلا يقوم بنفسه، و ليس التحيز و القبول بأمر زائد على عین الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود و هويته، فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقی زمانين و ازمنة و عاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه و لا يشعرون لما هم عليه، و هؤلاء هم في لبس من خلق جديد.

پس از مجموع چیزهایی که قائم به خود نیستند یعنی اعراض کسی تحقق یافت که قائم به خود است (یعنی جوهر). چون تحیز در حد جوهری که قائم به ذات خود است و قبول جسم، اعراض را که حد ذاتی اوست و شک نیست که قبول، عرض است. زیرا قبول نیست مگر در قابل. زیرا قبول قائم به خود نیست و قابل ذاتی جوهر است که جسم است و تحیز، عرض است و نمی‌باشد مگر در متحیز. پس تحیز قائم به

خود نیست و تحیز و قبول بر عین جوهر محدود، به حسب وجود، زاید نیستند، زیرا حدود ذاتیه که اجزای محدودند عین محدود و هویت او هستند. پس آن که در دو زمان باقی نمی ماند، در دو زمان و زمانها باقی می ماند و آن که قائم به نفس خود نیست، قائم به نفس خود است و افراد محبوب متوجه این تبدل نیستند (که اعیانشان اعراض متبدل در هر آنند و حق سبحانه در هر زمانی آنها را به خلق جدیدی خلق می کند).

### ۳۱۵

و أما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله يتجلّى في كلّ نفس و لا يتكرّر التجلّى، و يرون أيضا مشهودا، أن كلّ تجلّ يعطى خلقا جديدا و يذهب بخلق، فذهابه هو عين الفناء عند التجلّى و البقاء لما يعطيه التجلّى الآخر فافهم.

اما اهل کشف می بینند، حق تعالی است که در هر نفسی تجلی دارد و تجلی تکرار نمی شود و نیز اهل کشف شهودا می بینند که هر تجلی خلق جدیدی عطا می کند و خلقی را می برد و بردن آن فنای آن است هنگام تجلی بی که تجلی دیگر عطا می کند.

قیصری می فرماید:

یعنی هر تجلی، خلق جدیدی عطا می کند و در وجود حقیقتی فنا می یابد.

مثل آتشی که از روغن و فتیله مشتعل است که از آن دو (روغن و فتیله) چیزی در آن ناریت داخل می شود و متصف به صفت نوریت می گردد. سپس آن صورت می رود که هوا می گردد. همچنین است شأن عالم بأسره (بتمامه) چه اینکه عالم دائما از خزاین الهیه استمداد می کند. پس از آن خزاین بر عالم، فیض افاضه می شود سپس به سوی آن خزاین بازگشت می نماید.

(در تجدد امثال و حرکت جوهری)

در تجدد امثال و حرکت جوهری در حقیقت ایس بعد ایس و لبس بعد لبس است و به یک معنی خلع و لبس است که خلع به در رفتن از نقص و لبس به فعلیت رسیدن است.

کیف کان، اصلی محفوظ است مانند نفس ناطقه انسانی که دم به دم از دو قوه ایمان و عمل ترقی وجودی می نماید. چه این دو قوه به مثل سیم مثبت و منفی برقند که تا متحد نشوند نور نمی دهند. ایمان و عمل سازنده نور وجود نفس ناطقه انسانی اند و به ترقیات نفس که در حقیقت تجلیات الهی است نفس در هر آن از نقص به کمال می رسد. گویم که نمرود و زنده تر شد. حرکت جوهری اختصاص به عالم ماده دارد

و تجدد امثال در مطلق عوالم اعم از عالم امر و خلق جاری است و همچنان که نفس آثار وجودی اش را در بدن پیاده می‌کند و به تبع بدن در حرکت است و به تبع بدن از آن حیث که نفس است در حرکت است. تقریباً نظیر این سخن را در ظهور و بروز آثار وجودی عالم امر در عالم خلق باید گفت که تجدد امثال در عالم امر به این معنی باشد. چه رب مطلق بی‌مظاهر و عالم امر بی‌خلق، و نفس بی‌بدن در همه عوالم ظاهراً متصور نیست و به این بیان بعضی

---

### ۳۱۶

از دغدغه‌هایی که از حکیم ملا رجب علی تبریزی و دیگران درباره حرکت جوهری و تجدد امثال پیش آمده است جواب توان گفت و رد توان نمود به کتاب ما «گشتی در حرکت» رجوع شود.

---

### ۳۱۷

۱۳. فصّ حکمة ملکيَّة في كلمة لوطيَّة

(۱۳. فصّ حکمة ملکيَّة في كلمة لوطيَّة)

[ملک به معنی شدت است]

الملك الشدّة و الملیک الشّدید: يقال ملکت العجین إذا شدت عجنه قال قیس بن الخطیم یصف طعنة:

ملکت بها کفی فانهرت فتقها

یری قائم من دونها ما وراءها

ای شدت بها کفی یعنی الطعنة.

ملک به معنی شدت است و ملیک یعنی شدید. عرب گوید: «ملکت العجین» یعنی نیک خمیر کردم. قیس بن الخطیم در وصف طعنه (زخم نیزه) گوید:

چنان به شدت نیزه را در دست گرفتم (کفم را بدان تملک دادم) و طعنه زده فتق آن (یعنی گشادگی آن) را وسعت دادم که کسی که در پیش آن طعنه ایستاده بود ما ورای آن را می‌دید.

لوط علیه السلام در قوم خود ضعیف بود و آنان قوی، از جناب لوط آن چه را از سوی خدا بر ایشان آورده بود نمی پذیرفتند و به سبب اشتغال به شهوت بهیمیه و انهماک در امور طبیعی در زمین فساد می کردند تا اینکه لوط علیه السلام گفت: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ. «۱»

فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ و ملك مفسر به شدت از قول خدای تعالی از لسان لوط مستفاد است که گفت: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ. (هود: ۸۰).

---

### ۳۱۸

قیصری گوید:

مراد به قوت، همت قوی مؤثر در نفوس است زیرا قوه، برخی از آن جسمانی و برخی از آن روحانی است و روحانی همت است و تأثیر آن قوی تر است.

زیرا در اکثر اهل عالم یا همه آن تأثیر می کند به خلاف قوه جسمانی. و مراد از آن که أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ یعنی ملتجی به قبیله قوی مردم که غالب بر خصمایشان باشند. این تفسیر به حسب ظاهر است اما به حسب باطن، لوط ملتجی به حق تعالی شد از آن حیث که او قوی شدید است. چنانکه رسول الله (ص) بر آن تنبیه فرمود. «۱»

فقال رسول الله - ص - يرحم الله أخی لوطا لقد كان يأوی إلى ركن شديد. فنبه - ص - إنه كان مع الله من كونه شديداً و الذي قصد لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد و المقاومة بقوله لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً و هي الهمة هنا من البشر خاصة.

رسول الله فرمود: «يرحم الله أخی لوطا لقد كان يأوی إلى ركن شديد» رسول الله تنبیه فرمود که لوط با خدا بود از آن حیث که خداوند شدید است لوط علیه السلام از رکن شدید قبیله را قصد کرده است و به قولش لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً مقاومت را قصد کرده است و مقاومت همت است از بشر خاصه.

قیصری گوید:

لوط علیه السلام از رکن شدید قبیله را اراده کرد زیرا می دانست افعال خداوند در خارج جز به دست مظاهر، ظاهر نمی شود بنا بر این به سر خود توجه به سوی خدا نمود و از او طلب کرد که برای او انصاری قرار دهد که وی را بر اعداء الله یاری نماید و از خداوند قوت و همت مؤثره از خویشتن ساخت تا به آن قوت و همت، با اعدا مقاومت نماید. «۲»



فقال رسول الله - ص -: فمن ذلك الوقت - يعنى من الزمن الذى قال فيه لوط عليه السلام «أُو آوى إلى رُكنٍ شَدِيدٍ» ما بعث نبي بعد ذلك إلا فى منعة من قومه فكان تحميه قبيلته كأبى طالب مع رسول الله - ص - بنا بر اين رسول الله (ص) فرمود: بعد از آن زمان که لوط گفت: «أُو آوى إلى رُكنٍ شَدِيدٍ»

### ۳۱۹

هیچ نیبی مبعوث نشد مگر اینکه از قوم او کسانی بودند که او را از شر اعدا حفظ می کردند و حمایت می نمودند. چنانکه ابو طالب با رسول الله بود.

فقوله: لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً لَكُونَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ بِالْإِصَالَةِ، اینکه لوط علیه السلام گفت، لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً برای این است که از خدا شنید که فرمود: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ «۱»

و ضعف برای انسان بالاصالة است. (دانست که همه قوتها بالاصالة برای خداست و برای غیر خدا به تبعیت).

ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً فَعَرَضْتُ الْقُوَّةَ بِالْجَعْلِ فَهِيَ قُوَّةٌ عَرَضِيَّةٌ، ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً فَالْجَعْلُ تَعْلُقُ بِالشَّيْبَةِ، و اما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه و هو قوله خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ، فرده لما خلقه منه كما قال من يُرَدُّ إلى أَرْدَالِ الْعُمَرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا. فذكر أنه رَدَّ إلى الضَّعْفِ الْأَوَّلِ فَحَكَمَ الشَّيْخُ حَكَمَ الطِّفْلِ فِي الضَّعْفِ.

پس قوت به ایجاد خداوند عارض شده است. پس این قوت عرضی است: ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً (روم: ۵۴) پس جعل به شیبۀ تعلق گرفت که خلق جدید است. چنانکه قوت در صورت نخستین اما ضعف «۲» رجوع به اصل خلق است، خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ. پس انسان قوی را به اصلش برگرداند. چنانکه فرمود: وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إلى أَرْدَالِ الْعُمَرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا (نحل: ۷۰) پس خداوند بیان فرمود که انسان را به ضعف اول برگرداند که حکم شیخ در ضعف حکم طفل است.

مقصود اینکه قوت برای خلق از آن حیث که غیر و سوی است عارضی است و ضعف و عجز ذاتی است «لا حول و لا قوة الا بالله».

[هیچ پیغمبری مبعوث نشد مگر بعد از تمام أربعین]

و ما بعث نبی إلا بعد تمام الأربعین و هو زمان أخذه فی النقص و الضعف فلماذا قال لو أن لی بکم قوۃ مع کون ذلک یطلب همه مؤثره: هیچ پیغمبری مبعوث نشد مگر بعد از تمام اربعین و آن زمان شروع نقص و ضعف است. لذا لوط علیه السلام گفت: لو أن لی بکم قوۃ با وجود آن همت مؤثره را طلب می کند.

قیصری گوید:

---

### ۳۲۰

بعثت بعد از تمام اربعین است، چون که در آن مدت احکام نشئه عنصریه بر احکام نشئه روحانیه غالب است و قوه طبیعییه بر قوای روحانیه مستعلی است. به حیثی که از اثر قوای روحانیه در آن مدت ظاهر نمی شود مگر گاه گاهی لذا سیاهی مو در آن مدت غلبه دارد و حکمت این غلبه و اختفای قوای روحانیه تکمیل نشأتین و تحصیل سعادتین است. زیرا رب (مقید) همچنان که در آن زمان ظاهر را می پروراند، باطن را نیز می پروراند و چون نشئه دنیایی منقضی و متناهی است آن قوه به ضعف متوجه می شود تا فانی گردد و چون آخرت دائم و ابدی است قوای روحانیه فزونی گیرند تا به کمال مقدرش برسد و قول خداوند لَکِیْ لَا یَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمِ شَیْئاً اشاره است به فنای قابلیت آلتی که به واسطه آن، علم در خارج ظاهر می شود نه اینکه پس از علم جهل به نفس ناطقه طاری شود و گر نه باید بعد از مفارقت از بدن، علم باقی نماند. «۱»

فان قلت و ما یمنعه من الهممة المؤثره و هی موجوده فی السالکین من الاتباع، و الرسل اولی بها قلنا صدقت: و لکن نقصک علم آخر، و ذلک أن المعرفة لا تترك للهممة تصرفا. فکلما علت معرفته نقص تصرفه بالهممة، و ذلک لوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية و نظره إلى أصل خلقه الطبيعي.

اگر گویی چه چیز لوط علیه السلام را مانع از همت مؤثره بود و حال آن که در سالکان که اتباع هستند همت مؤثره موجود است و رسل اولی هستند به آن همت مؤثره گوییم راست گفتمی و لکن دانش دیگری را از دست دادی و آن اینکه معرفت، همت را به حال خود نمی گذارد که تصرف کند پس هر چه معرفت بالا گیرد، تصرف به وسیله همت کم می گردد و این نقص تصرف به دو وجه خواهد بود: یک وجه از جهت تحقق لوط به مقام عبودیت و نظرش به اصل خلق طبیعی خود است. یعنی تصرف برای رسیدن مالک است که در ملک خود هر گونه تصرفی بخواهد می کند نه برای عبد. معرفت لوط علیه السلام به مقام عبودیت و نظر به اصل خلق طبیعی او که ضعف و عجز است به او اجازه نمی دهد که در ملک مالک مقتدرش تصرفی بنماید.

و الوجه الآخر أحديّة المتصرف و المتصرف فيه: فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك.

وجه دوم اینکه از جهت احدیت متصرف و متصرف فيه که در حقیقت یکی هستند غیری نمی بیند تا همت خود را به سوی آن ارسال بدارد و هلاکش کند. پس این عرفان و معرفت او را از تصرف مانع است.

و فی هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقیقته التي هو عليها في حال ثبوت عینه و حال عدمه. فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت، فما تعدى حقیقته و لا أخل بطريقته. فتسمیه ذلك نزاعاً آنما هو أمر عرضی أظهره الحجاب الذي على أعین الناس، كما قال الله فيهم و لكن أكثر الناس لا یعلمون، یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا و هم عن الآخره هم غافلون.

و هو من المقلوب فإنه من قولهم قلوبنا غُلفَ أي في غلاف و هو الكن الذي ستره عن إدراك الأمر على ما هو عليه.

در این مقام معرفت (که مقام شهود احدیت است) می بیند که منازع او از حقیقتی که در حال ثبوت عینش و حال عدم عینش بر آن حقیقت است عدول نکرده است. پس در وجود (وجود خارجی) ظاهر نشد مگر آنی که در حال عدم در ثبوت (در علم و در مقام ذات باری) برایش بود. پس، منازع از حقیقت خود تجاوز نکرد و به طریقه خود إخلال نمود. بنا بر این آن را نزاع نامیدن امر عرضی است که حجابی که بر چشم مردم است آن را اظهار نمود (اگر حجاب برداشته شود نزاعی نیست). چنانکه خداوند تعالی فرمود: و لكن أكثر الناس لا یعلمون، یعلمون ظاهراً من الحیاة الدنیا و هم عن الآخره هم غافلون (روم: ۷).

این نزاع از قلب مقلوب است که گفتند: قلوبنا غُلفَ دلهای ما در غلف است.

یعنی قلبی که در حجاب است آن را نزاع می بیند. یا اینکه بگوییم غافل (غافلون) مقلوب قلوبنا «غُلف» است زیرا که غافل از غفل است و غفل مقلوب غلف و غلف، غلاف است.

و غلاف آن کنی است. که آنان را از ادراک واقع آن چنان که هست پوشانده است (خداوند فرمود: وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا (انعام: ۲۵).

فهذا و أمثاله يمنع العارف من التصرف في العالم قال الشيخ أبو عبد الله بن قائد

للشيخ أبي السعود بن السبل لم لا تتصرف؟ فقال أبو السعود تركت الحق يتصرف لي كما يشاء يريد قوله تعالى أمراً: فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا فَالوكيل هو المتصرف و لا سيما و قد سمع أن الله تعالى يقول: وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ

مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ. فَعَلِمَ أَبُو السَّعُودِ وَالْعَارِفُونَ أَنَّ الْأَمْرَ الَّذِي بَيَّدَهُ لَيْسَ لَهُ وَ أَنَّهُ مُسْتَخْلَفٌ فِيهِ. ثُمَّ قَالَ لَهُ الْحَقُّ هَذَا الْأَمْرَ الَّذِي اسْتَخْلَفْتَك فِيهِ وَ مَلَكَتْكَ إِيَّاهُ: اجْعَلْنِي وَ اتَّخِذْنِي وَكَيْلًا فِيهِ، فَامْتَثَلَ أَبُو السَّعُودِ أَمْرَ اللَّهِ فَاتَّخَذَهُ وَكَيْلًا.

فكيف تبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همةً يتصرف بها، و الهمة لا تفعل إلا بالجمعيه التي لا متسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟ و هذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعيه، فيظهر العارف التام المعرفة بغايه العجز و الضعف.

این معرفت که گفتیم و امثال آن عارف را از تصرف در عالم باز می دارد. شیخ ابو عبید الله بن قائد به شیخ ابو سعود بن شبل گفت: چرا تصرف نمی کنی؟ ابو سعود در جواب گفت: خدا را گذاشتم برای من تصرف کند آن چنان که می خواهد. این سخنش اشاره است به قول خداوند تعالی که امر فرمود: فَاتَّخِذْهُ وَكَيْلًا (مزمّل: ۹) وکیل متصرف است بخصوص که ابو سعود شنید که خداوند می فرماید: وَ أَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ (حدید: ۷) (انفاق کنید از آن چه شما را در آن جانشین خود قرار داد).

پس ابو سعود و عارفان دانستند آن چه که در دستشان است مال خودشان نیست و در آن مستخلفند و خدا هم به آنها فرمود: آن چه را که من شما را در آن خلیفه قرار دادم و تملیک کردم به شما، آن را برای من قرار دهید و مرا وکیل بگیرید. ابو سعود هم امر خدا را امتثال کرد و خدا را وکیل گرفت. پس چگونه برای کسی که چنین امری را شاهد است همتی باقی می ماند که بدان تصرف کند و حال اینکه همت نمی تواند فعلی را انجام بدهد مگر به سبب جمعیتی که برای صاحب همت متّسعی بغیر آن چه که بر آن اجتماع نموده است نیست و آن معرفت او را از این جمعیت دور می گرداند. پس عارف تام المعرفة به غایت عجز و ضعف ظاهر می شود.

قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق رضي الله عنه قل للشيخ أبي مدین بعد السلام عليه يا ابا مدین لم لا يعتاص علينا شيء و أنت تعتاص عليك الأشياء: و نحن نرغب في مقامك و أنت لا ترغب في مقامنا؟ و كذلك كان مع كون أبي مدین رضي الله عنه كان عنده ذلك المقام و غيره و نحن أتم في مقام الضعف و العجز منه و مع هذا قال له هذا البديل ما قال و هذا من ذلك القبيل ايضا.

بعضی ابدال به شیخ عبد الرزاق گفتند: به شیخ ابو مدین «۱» بگو (بعد از سلام بر او) ای ابا مدین چرا بر ما چیزی دشوار نیست و برای تو اشیا دشوار است و ما راغب مقام تویم و تو در مقام ما رغبت نمی کنی. شیخ گوید: ابو مدین این چنین بود با اینکه ابو مدین رضي الله عنه صاحب چنین مقام و غیر این مقام بود

و ما در مقام عجز و ضعف اتمّ از ابو مدین هستیم و با وجود این آن بدل «۲» به او چنان گفت و این عدم تصرف و ظهور به مقام ضعف و عجز از قبیل همان معرفت به مقام عبودیت است که مانع از تصرف است.

و قال - ص - فی هذا المقام عن أمر الله له بذلك و ما أدري ما يفعلُ بي و لا بكم إن أتبعُ إلا ما يوحى إليّ. فالرسول بحكم ما يوحى إليه به ما عنده غير ذلك. فان اوحى اليه بالتصرف فيه بجزم تصرف و إن منع امتنع، و ان خيّر اختار ترك التصرف، إلا أن يكون ناقص المعرفة.

و رسول الله در این مقام از امر خداوند به او فرمود: و ما أدري ما يفعلُ بي و لا بكم إن أتبعُ إلا ما يوحى إليّ (نمی دانم خدا با من و شما چه می کند جز آن چه را به من وحی شده پیروی نمی کنم). پس رسول به آن چه به او وحی شده است حکم می کند و جز آن چه به او وحی شده چیزی نزد او نیست. پس اگر به او وحی شد که به طور جزم تصرف کند، تصرف می کند و اگر منع شد خودداری می کند و اگر مخیر شد، ترک را اختیار می کند (به لحاظ تأدب به آداب عبودیت و ملازمت ضعف و عجزی که ذاتش اقتضا می کند. مگر اینکه مخیر معرفتش ناقص باشد که در این صورت تصرف را اختیار می کند.

قال أبو سعود لأصحابه المؤمنین به إن الله أعطاني التصرف منذ خمس عشرة سنة و تركناه تطرفاً. هذا لسان إدلال و أما نحن ما تركناه تطرفاً - و هو تركه إيثاراً - و إنما تركناه لكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار. فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر الهی و جبر لا باختيار و لا نشك أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها، فيظهر عليه ما يصدقه عند أمته و قومه ليظهر دين الله و الولی ليس كذلك.

ابو سعود به اصحاب مؤمن خود گفت: خداوند مدت پانزده سال است که مرا تصرف

### ۳۲۴

اعطا کرده است و ما تطرفاً «۱» تصرف را ترک کردیم. این بیان ادلال است (و نسبت به حضرت الهیه نوعی سوء أدب است) و اما ما تصرف را تطرفاً ترک نکردیم. همانا تصرف را از جهت کمال معرفت ترک کردیم (معرفت ما اجازه تصرف کردن را نمی دهد) چه اینکه معرفت تصرف را اقتضا نمی کند. پس اگر عارف به همت خود در عالم تصرف کند، از امر الهی است و إجبار است نه از روی اختیار و شک نیست که مقام رسالت تصرف را طلب می کند به جهت قبول نمودن رسالتی که آورده است. پس معجزاتی از او ظاهر می شود که نزد امت و قوم او موجب تصدیق او گردد تا دین خدا را اظهار کند. اما ولی این چنین نیست (این مأموریت را ندارد. زیرا در سفر چهارم - من الحق الى الخلق - نیست که مأمور به رسالت باشد مگر گاهی که اذنی پیش آید).

و مع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن الرسول الشفقة على قومه، فلا يريد أن يبالي في ظهور الحجة عليهم، فإن في ذلك هلاكهم فيبقى عليهم.

با وجود این رسول در ظاهر طلب تصرف نمی‌کند. زیرا رسول بر قوم خود شفقت دارد (و می‌داند مردم به صفات گوناگونند). پس نمی‌خواهد در اظهار حجت بر آنان مبالغه کند. زیرا در این مبالغه هلاک قومش می‌باشد. پس آنها را بر صورت خودشان ابقا می‌کند (از جهت تعطف و رحمت بر آنان).

و قد علم الرسول أيضا أن الأمر المعجز إذ ظهر للجماعة، فمنهم من يؤمن عند ذلك و منهم من يعرفه و يجحده و لا يظهر التصديق به ظلما و علواً و حسداً، و منهم من يلحق ذلك بالسحر و الإيهام. فلما رأت الرسل ذلك و أنه لا يؤمن إلا من أنار الله قلبه بنور الإيمان و متى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمي إيمانا فلا ينفع في حقه الأمر المعجز.

فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم اثرها في الناظرين و لا في قلوبهم.

و نیز رسول می‌داند که چون امر معجز (معجزه) برای جماعت، ظاهر شود. بعضی از آنها ایمان می‌آورند و بعضی‌ها عارف به آن می‌شوند و انکارش می‌کنند و اظهار تصدیق نمی‌نمایند، از جهت ظلم و علو و حسد و بعضی از آنها معجزه را به سحر و شعبده، ملحق می‌نمایند و چون رسولان دیدند که ایمان نمی‌آورد مگر کسی که خداوند قلب او را به نور ایمان اناره فرمود و هر گاه شخص به این نور مسمی به ایمان نظر نکند امر معجز در

---

### ۳۲۵

حق او نافع نیست هم انبیا از طلب امور معجزه از پیشگاه خداوند قاصر می‌گردد. چون که اثر معجزه در حق ناظرین، عام نیست (که همه قبول کنند زیرا حقایقشان و اعیان ثابتة آنان قبول معجزه را اعطا نکرده است) و همچنین در دل‌های آنها اثر نمی‌گذارد.

كما قال في حق أكمل الرسل و أعلم الخلق و أصدقهم في الحال إنك لا تهدي من أحببت و لكن الله يهدي من يشاء و لو كان اللهم أثر و لا بد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله - ص - و لا أعلى و لا أقوى هممة منه، و ما أثرت في إسلام أبي طالب عمه، و فيه نزلت الآية التي ذكرناها: و لذلك قال في الرسول إنه ما عليه إلا البلاغ و قال ليس عليك هداهم و لكن الله يهدي من يشاء.

چنانکه خداوند در حق اکمل رسل و اعلم خلق و اصدقشان در حال فرمود: إنك لا تهدي من أحببت و لكن الله يهدي من يشاء (قصص: ۵۶) و اگر برای همت اثری بود کسی اکمل از رسول الله و اعلى و اقوى

همت تر از او نبود و حال اینکه همت او در اسلام ابو طالب عمومی او اثر نکرد و درباره اسلام ابو طالب آیه فوق نازل شد. «۱» لذا خداوند درباره رسول فرمود: «ما علیه الا البلاغ». «۲»

و فرمود: لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (بقره: ۲۷۲).

و زاد فی سورة القصص وَ هُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ اَي بالذين أعطوه العلم بهدایتهم فی حال عدمهم بأعیانهم الثابتة. فأتبت أن العلم تابع للمعلوم. فمن كان مؤمنا فی ثبوت عینه و حال عدمه ظهر بتلك الصورة فی حال وجوده و قد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال وَ هُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ فلما قال مثل هذا قال أيضا ما يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ لِأَن قَوْلِي عَلَى حَدِّ عِلْمِي فِي خَلْقِي وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ اَي ما قدرت عليهم الكفر الذي يشقيهم ثم طلبتهم بما ليس فی وسعهم أن يأتوا به بل ما عاملناهم إلاً بحسب ما

### ۳۲۶

علمناهم، و ما علمناهم إلاً بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه، فإن كان ظلم فهم الظالمون و لذلك قال وَ لَكِنَّ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ فما ظلمهم الله. كذلك (و لذلك - خ) ما قلنا لهم إلاً ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم و ذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا و لا نقول كذا. فلما قلنا إلاً ما علمنا أننا نقول، فلنا القول منّا، و لهم الامتثال و عدم الامتثال مع السماع منهم.

و در سورة قصص فرمود: وَ هُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (انعام: ۱۱۷) یعنی کسانی که خداوند را علم به هدایتشان در حال عدمشان به سبب اعیان ثابتشان اعطا کرده‌اند.

پس این آیه اثبات نموده است که علم تابع معلوم است. پس هر کس در ثبوت عینش و حال عدمش مؤمن است در حال وجودش بدان صورت ظاهر می‌شود. خداوند از آن دانست که او این چنین خواهد بود. لذا فرمود: وَ هُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ و از همین رو فرمود: ما يُبَدِّلُ الْقَوْلَ لَدَيَّ «۱» (ق: ۲۹) زیرا قول من بر حد علم من است درباره خلق من (خلق من این را خواستند من دادم) وَ مَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ (ق: ۲۹) یعنی من برای ایشان کفر را تقدیر نکردم که آنان را شقی گرداند سپس از ایشان طلب کنم آن چه را که در وسعشان نیست. بلکه با او معامله نکردم مگر به حسب آن چه که نفوسشان مطابق آن چه بر آن هستند به ما اعطا نموده است. پس اگر ظلم باشد خودشان ظالمند. لذا فرمود وَ لَكِنَّ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (روم: ۹) ما به آنها نگفتیم مگر آن چه را که ذات ما به ما اعطا کرده است که به آنها بگوییم و ذات ما برای ما معلوم است که چه باید بگوییم. ما گفتیم و آنان امتثال کردند یا امتثال نکردند با اینکه شنیدند. مقصود بیان سرّ القدر است که حق تعالی ذات خود و اسماء و صفاتش را به ذات خود می‌داند و می‌داند اعیانی را که صور اسماء هستند به عین یا آن چه که عالم به ذات خود است. پس چنانکه از ذات خود و اسماء و

صفات خود نمی‌داند مگر آن چه را که ذات و اسماء و صفات عطا می‌کند. همچنین از اعیان نمی‌داند مگر آن چه را که ذوات اعیان و استعدادات آنها اعطا می‌کند از این وجه علم او تابع معلوم است.

فالكل منّا و منهم

و الأخذ عنّا و عنهم

ان لا يكونون منّا

فنحن لا شكّ منهم

---

### ۳۲۷

این دو بیت را می‌توانیم به زبان اسماء بگیریم یا اعیان. «۱» به زبان اعیان بگیریم معنی مستقیم است. که اعیان می‌گویند همه به حسب قابلیت ماست. یعنی اعیان ما اقتضا کرده‌اند تجلیات و احوالی را که بر ما فایض می‌شود، و همه از اسماء الهیه است به حسب فاعلیت.

و أخذ از ماست به این معنی که خداوند علم را از ما گرفت به آن معنای لطیفی که علم خداوند تابع معلوم (عین ثابت) است، بدان وجه که اشاره شد.

و أخذ از اسماء است که ما از اسماء گرفتیم چه ایجاد و قدرت و دیگر چیزها را اسماء عطا کرده‌اند و اعیان می‌گویند: اگر اسماء به حسب وجود از ما نیستند شک نیست که ما به حسب وجود از آنها ییم.

فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة

فقد بان لك السرّ

و قد اتضح الأمر

و قد ادرج في الشفع

الذي قيل هو الوتر

پس ای ولی من این حکمت ملکیه در کلمه لوطیه را متحقق بدار که آن لباب معرفت است.



پس سرّ برای تو روشن و امر برای تو آشکار شد. خدایی که وتر است یعنی فرد است در شفعی که مظاهرند (چه کلّ ممکن زوج ترکیبی) درج شد. زیرا خداست که در این مظاهر متجلی است.

---

۳۲۹

۱۴. فصّ حکمة قدریة فی کلمة عزیزیه

(۱۴. فصّ حکمة قدریة فی کلمة عزیزیه) قیصری گوید:

مراد به حکمت قدریه، سرّ القدر است که علم به احوال اعیان ثابت و به عبارت دیگر احوال اعیان ممکنات را سرّ القدر می‌گویند. بحث در این است نه قدری که بعد از قضا است و از آن تعبیر می‌شود به «توقیت» (۱) اشیاء در عین خارجی‌شان» و این قضا و قدر مرتب است بر اعیان ثابت و نقوش غیبیه آنها. «۲»

کلمه عزیزیه از آن رو به این حکمت قدریه اختصاص یافت که عین ثابت عزیر علیه السلام به حسب استعداد اصلی خود طالب معرفت سرّ القدر و شهود و احیا بود. لذا عزیر علیه السلام وقتی که به قریه ویران عبور کرد به طور استبعاد پرسید: اَنِّیْ یُحْیِیْ هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا (بقره: ۲۵۹) خداوند احیا را در شخص عزیر و حمارش به عزیر اشهاد فرمود. به می‌راندن آن دو و احیای آن دو. چنانکه خداوند فرمود: فَاَمَاتَهُ اللهُ مِائَةً عَامٍ سَبْعًا سَبْعًا او را مبعوث کرد برای اظهار قدرت خود بر اعاده و چون قضا حکم کلی است در اشیاء مطابق اقتضای اعیانشان و قدر قرار دادن آن حکم است به عنوان جزئی معین و مخصوص به ازمنه و اسباب معینه مشخصه، آن قضا را مقدم بر قدر آورد. «۳»

---

۳۳۰

إبدان که قضا حکم الله است در اشیاء]

اعلم أنّ القضاء حکم الله فی الأشیاء، و حکم الله فی الأشیاء علی حدّ علمه بها و فیها و علم الله فی الأشیاء علی ما أعطته المعلومات مما هی علیه فی نفسها.

بدان که قضا حکم الله است در اشیاء و حکم الله در اشیاء بر حد علم خداست به آن اشیاء و در آن اشیاء و علم خدا در اشیاء بنا بر آن چیزی است که ذوات معلومات عطا و اقتضا می‌کنند (یعنی علم تابع معلوم است).

قیصری می‌گوید:

علم در مرتبه احدیت عین ذات است که عالم و معلوم و علم در مقام ذات یک چیزند و مغایرتی در آنها نیست. در مرتبه واحدیت که الهیت است (مقام تدبیر و ظهور اسماء است که از وحدت جمعی درآمده است) علم، استدعا می‌کند معلوم را (و به این لحاظ علم تابع معلوم است).

و القدر توقیت ما هی علیه الأشياء فی عینها من غیر مزید. فما حکم القضاء علی الأشياء إلاً بها و هذا هو عین سر القدر الذی يظهر لمن کان له قلبٌ أو ألقى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ.

قدر توقیت آن چیزی است که اشیاء در عین خارجی‌شان بر آن هستند (تحقق می‌یابند) بدون زیاده و نقصان. پس قضا بر اشیاء حکم نمی‌کند مگر به خود اشیاء.

(یعنی علم تابع معلوم است مطابق سر القدر» و این عین سر القدر است. «برای کسی که او را قلب است یا اینکه گوش خود را بنهد (یعنی إلقاء سمع کند) در حالی که شهید است».

فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ. فالحاکم فی التحقيق تابع لعین المسألة التي يحکم فیها بما تقتضیه ذاتها. فالمحکوم علیه بما هو فیهِ، حاکم علی الحاکم أن يحکم علیه بذلك.

فکل حاکم محکوم علیه بما حکم به و فیهِ، کان الحاکم من کان.

پس مر خدای را حجت بالغه است. پس به طور تحقیق حاکم تابع عین مسأله‌ای است که در آن عین به آن چه ذاتش اقتضا می‌کند حکم می‌کند. «۱» (پس چون اعیان ثابتة مطابق قابلیتشان خواهانند) در حقیقت حاکم حاکم خودند. پس هر حاکمی محکوم است به آن چه (یعنی به آن احکامی) که بدانها حکم کرده است و درباره هر عین حکم کرده است. حاکم، هر کسی باشد.

خواه حاکم حقیقی باشد که در باطن حق سبحانه و مجردات مدبرات امر عالم بوده باشند که به آن چه در نفس الامر است آگاهی دارند، یا در ظاهر باشد چون انبیا و مرسلین که بر استعدادات در نفس الامر اشیاء به وسیله کشف یا وحی مطلعند، و خواه حاکم مجازی چون ملوک و ارباب دولتهای ظاهره زیرا آنان آلت و حجابند در صدور حکم از حاکم حقیقی چه اکثر احکام آنان هر چند بظاهر نسبت به خطا داده می‌شود لکن در باطن، همه آنها از حق تعالی به حسب طبایع قوم و استعداداتشان صادر می‌گردد. «۱»

فتحقق هذه المسألة فانَّ القدر ما جهل إلاً لشدۀ ظهوره، فلم يعرف و کثر فیهِ الطلب و الإلحاح.

مسأله سرّ القدر را بحق بپذیر (در این مسأله متحقق باش) چه قدر امری است که مجهول نشد مگر از شدت ظهورش. لذا شناخته نشد و طلب و إلحاح در آن زیاد شده است.

قیصری گوید:

شدت ظهورش از این رو است که هر ذی بصر و ذی بصیرتی مشاهده می کند که وجود اشیاء در هر آن به حسب قوایل از خداوند صادر است. مانند افاضه صورت انسانی بر نطفه انسانی و صورت فرسی بر نطفه فرسی و این ظاهرترین شیء است در وجود و همچنین لوازم اشیاء به حسب استعداد و قابلیت، بر آنها افاضه می شود و چه بسا اشیاء بسیار ظاهر، چنان پوشیده می گردند که احتمال ظهورشان نمی رود. چون وجود و علم و زمان و انواع وجدانیات و بدیهیات.

طلب و إلحاح بر معرفت سرّ القدر از انبیا علیهم السلام از جهت احتجاب بوده است. زیرا پیغمبر اگر اطلاع بر سرّ قدر پیدا کند قادر بر دعوت و اجرای احکام شریعت بر امت نمی تواند باشد. بلکه هر یک از آنها را مطابق اقتضای عینش معذور می دارد. «۲»

---

### ۳۳۲

ارسل از آن حیث که رسلند عارفانند]

و اعلم أن الرسل صلوات الله عليهم - من حیث هم رسل لا من حیث هم أولیاء و عارفون - علی مراتب ما هی علیه أممهم. فما عندهم من العلم الذی أرسلوا به إلّا قدر ما تحتاج إليه أمّة ذلک الرسول: لا زائد و لا ناقص.

بدان که رسل صلوات الله عليهم از آن حیث که رسلند، نه از آن حیث که اولیا و عارفانند، بر مراتب آن چه که امتهایشان بر آنند می باشند. (باید استعداد امت را دید) پس علمی که در نزد رسول است که به آن علم إرسال شده اند نیست مگر به قدر آن چه که امت آن رسول احتیاج دارد نه زاید و نه ناقص.

رسول و امام تا ولایت نداشته باشند به رسالت و امامت نمی رسند و آن چه که بر رسول واجب است با حفظ عنوان رسول، اظهار آن سلسله علوم و احکامی است که امتش بدان محتاجند. بنا بر این آن چه را که رسول بدان عنوان که ولی است کسب می کند و ادراک می نماید و جوب ندارد که به امت برساند بنا بر این، می توان گفت: رسولان از آن حیث که اولیایند حقایق بسیاری نزدشان به ودیعه نهفته بود که به امت بازگو نکردند.

چون در ابلاغ آن علوم و حقایق رسالت نداشتند. فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ... لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (نجم: ۱۰ و ۱۱ و ۱۸) عین القضاة همدانی گوید: در آن چه که منذر بودند به عنوان انذار ابلاغ فرمودند.

### [امتها متفاضلند]

و الأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض، فتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أممها، و هو قوله تعالى تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ كما هم ايضا فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من العلوم و الأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم و هو في قوله وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ. و قال تعالى في حق الخلق وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ. و الرزق منه ما هو روحاني كالعلوم، و حسي كالأغذية، و ما ينزله الحق إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ.

امتها متفاضلند. بعضی‌ها بر بعضی فزونی دارند. لذا رسل در علم ارسال به سبب تفاضل اممشان متفاضلند و این قول خداوند تعالی است: تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ (بقره: ۲۵۳) چنانکه در اموری (یعنی علوم و احکامی) که راجع به ذواتشان علیهم السلام است نیز به حسب استعداداتشان متفاضلند و این است قول خداوند متعال: وَ لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ (اسراء: ۵۵) و حق تعالی در حق خلق فرمود: وَ اللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ (نحل: ۷۱) و رزق، بعضی از

### ۳۳۳

آن روحانی است چون علوم و بعضی حسی است چون اغذیه و حق تعالی رزق را تنزیل نمی‌فرماید مگر به قدر معلوم (آن قدر را استعداد عین عبد در هر زمانی اقتضا دارد. مثل اینکه طفل را در هر زمانی غذای خاص است).

و هو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق: فان الله أعطى كل شيء خلقه ف يُنزل بِقَدَرٍ ما يشاء، و ما يشاء إِلَّا ما علم فحكم به و ما علم - كما قلناه - إِلَّا بما أعطاه المعلوم من نفسه فالتوقيت في الأصل للمعلوم، و القضاء و العلم و الإرادة و المشيئة تبع للقدر.

و آن قدر استحقاقی است که خلق طلب می‌کند فان الله أعطى كل شيء خلقه.

پس در هر زمان به قدری که می‌خواهد تنزیل می‌کند و نمی‌خواهد مگر آن چه را که عالم به آن است و مطابق آن حکم بدان می‌کند و علم ندارد مگر به آن چه که معلوم از خویشتن به او عطا می‌کند. چنانکه گفتیم، پس توقيت در اصل از جانب معلوم است و قضا و علم و اراده و مشیت تابع قدرند.

فسرّ القدر من أجلّ العلوم، و ما يفهمه الله تعالى إلّا لمن اختصّه بالمعرفة التّامة. فالعلم به يعطى الراحة الكليّة للعالم به، و يعطى العذاب الأليم للعالم به أيضا. فهو يعطى النقيضين.

پس سرّ القدر از اجلّ علوم است و خداوند آن را تفهیم نمی‌کند مگر به کسی که آن کس را به معرفت تامه اختصاص داده است. پس علم به سرّ القدر به عالم سرّ القدر راحت کلی می‌دهد و نیز به عالم به او عذاب الیم می‌دهد. پس علم به سرّ القدر معطی نقيضين است.

قيصري گوید:

زیرا می‌داند که حق تعالی در قضاء سابق به مقتضای ذاتش بر او حکم کرده است و مقتضای ذات تخلف پذیر نیست و این علم، سبب حصول اطمینان است بر اینکه هر کمالی که حقیقت او اقتضا دارد و هر رزق صوری و معنوی که عین او طلب می‌کند به او می‌رسد. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «إنّ روح القدس نفث فی روعی ان نفسا لن تموت حتّى تستكمل رزقها. الا فأجملوا فی الطلب». بنا بر این از تعب طلب آسوده می‌شود و اگر طلب کند به نیکویی طلب می‌کند و از فوت آن خوف ندارد و انتظار نمی‌برد. زیرا می‌داند خداوند در هر حین او را از خزاین خودش آن چه که مناسب وقت اوست عطا

### ۳۳۴

می‌کند. پس برای او راحت عظیم حاصل می‌شود و همچنین علم به سرّ القدر عالم به سرّ القدر را عذاب الیم می‌دهد. زیرا گاهی اموری مقتضای ذات اوست که ملایم نفس او نیست چون فقر، سوء مزاج و قلت استعداد و دیگری را در غنا و صحت و استعداد تام می‌بیند و درباره خودش سببی برای خلاص نمی‌بیند. زیرا مقتضای ذات زایل نمی‌شود. پس به عذاب الیم متألّم می‌شود.

پس علم به سرّ القدر معطی نقيضين است. «۱»

[حق تعالی خود را به غضب و رضا وصف نموده است]

و به وصف الحقّ نفسه بالغضب و الرضا و به تقابلت الأسماء الإلهية فحقيقته تحکم فی الوجود المطلق الموجود المقيد.

و به سبب علم به سرّ القدر، حق تعالی خود را به غضب و رضا وصف نموده است و به سبب علم به سرّ القدر اسماء الهیه متقابل شدند.

قيصري گوید:

زیرا خداوند به ذاتش عالم است و می‌داند نسب و کمالاتی را که از آنها تعبیر به اسماء و صفات می‌شود ذاتش اعطا می‌کند و از جمله آن نسب رضا و غضب است. پس علم به ذاتش او را (خدا را) رضا و غضب عطا کرده است و به این دو نسبت اسماء الهی به جمال و جلال منقسم شد و از این انقسام دار جنت و دار نار حاصل شده است. پس صحیح است که علم به ذات، از حیث رضا و غضب به سبب تقابل اسماء الهیه است. این از جهت ذات و اسماء. اما از جهت اعیان علم به آنها نیز حق تعالی را رضا و غضب عطا می‌کند. چه عین مؤمن که مطیع امر الله است از خداوند طلب می‌کند بر او به رضا و لطف تجلی کند. ابا کننده کافر هم طلب می‌کند که خداوند بر او به غضب و قهر تجلی کند. پس اعیان، احکام نسبت رضا و غضب و وجود آن دو را بالفعل اظهار کرده است. پس اسماء الهیه متقابل و منقسم به جمال و جلال شده‌اند.

زیرا آن چه که به رضا و لطف متعلق است جمال است و آن چه که متعلق به قهر و غضب است جلال است. «۲»

پس حقیقت علم به سرّ القدر هم در موجود مطلق حکم می‌کند و هم در موجود مقید.

### ۳۳۵

لا یمکن ان یکون شیء اتمّ منها و لا اقوی و لا اعظم لعموم حکمها المتعدی و غیر المتعدی.  
و نمی‌شود که شیء اتمّ و اقوی و اعظم از حقیقت سرّ القدر باشد چون حکم آن، چه متعدی و غیر متعدی، عام است.

قیصری گوید:

که در حق و اسماء و صفات حاکم است از آن حیث که تابع اعیان است و در جمیع موجودات حاکم است و مراد به حکم متعدی احکام و تاثیراتی است که از اعیان در مظاهر آنها واقع می‌شود و از مظاهر به غیرشان به فعل و انفعال متعدی می‌گردد و غیر متعدی آن چیزهایی است که فقط در مظاهر اعیان واقع می‌شود (مثل کمالات نفسانیه از علم و حکمت و غیر اینها). «۱»

و لما كانت الأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري، عن ادراك الأمور على ما هي عليه و الإخبار أيضا يقصر عن إدراك ما لا ينال إلا بالذوق. فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي و ما يكشف الحق عن أعين البصائر و الأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها و حديثها، و عدمها و وجودها و محالها و واجبها و جائزها على ما هي عليه في حقائقها و أعيانها.

چون انبیا صلوات الله علیهم علومشان را جز از وحی خاص الهی نمی‌گیرند پس قلبشان از نظر عقلی (علوم عقلی) و استدلال، ساده و خالص است. چون که علم دارند به اینکه عقل از حیث نظر فکری قاصر از ادراک امور آن چنان که هستند می‌باشد و اخبار نیز (هر چند وحی از قبل الله باشد) از ادراک چیزی که جز به ذوق به دست نمی‌آید قاصر است (چه مجال فسحت یا وسعت نقل و علوم آن از استدلال تنگ‌تر است). پس علم کامل (شامل همه معلومات) باقی نمی‌ماند مگر در تجلی الهی و در کشف و رفع حق از چشمهای بصایر و ابصار غطاها و حجابها را. پس همه امور، قدیم و حدیث، عدم آنها و وجود آنها، محال و واجب و جایز آنها، آن چنان که در حقایق و اعیانشان هستند ادراک می‌شود.

۳۳۶

قیصری گوید:

و چون غطا برداشته شد نور بصیرت و بصر متحد می‌شود مثلاً به سمع ادراک می‌شود آنی که به بصر ادراک می‌گردد و این از خصوصیات کشف تام است که فوق طور عقل است. «۱»

شیخ شبستری می‌فرماید:

ورای عقل طوری دارد انسان

که می‌یابد بدان احوال پنهان

فلما كان مطلب العزير على الطريقة الخاصة، لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر. فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك و الدليل على سذاجة قلبه قوله في بعض الوجوه أنّي يُحْيِي هذه الله بَعْدَ مَوْتِهَا.

چون مطلب عزیر بر طریقه خاص است. عتاب بر او واقع شده چنانکه در خبر آمده است و اگر کشفی را که ما گفتیم طلب می‌کرد شاید عتاب بر او نبود. دلیل بر سادگی قلب عزیر سخن اوست در بعضی از وجوه که: اَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا (بقره: ۲۵۹).

قیصری در شرح گوید:

علت بعض وجوه گفتن این است که اصحاب تفسیر اختلاف کردند که آن شخص مرور کننده بر قریه ویران و قائل این کلام چه کس بود بعضی گفتند:

عزیر بود. بعضی گفتند: ارمیا بود. بعضی گفتند، خضر بود. بعضی گفتند یکی از بزرگان عجم بود که کافر بود، بر درازگوش خود سوار بود و با او سبد انجیر و انگور بود و الله اعلم. «۲»

و أمّا عندنا فصورته عليه السلام في قوله هذا كصورة إبراهيم عليه السلام في قوله رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى. و يقتضى ذلك الجواب بالفعل الذى أظهره الحقّ فيه في قوله تعالى فَأَمَّا تَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ. فقال له وَ أَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا. فعاین كيف تنبت الأجسام معاينه تحقيق، فأراه الكيفية.

اما در نزد ما صورت گفتار عزیر عليه السلام مانند صورت گفتار إبراهيم است که گفت: أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى و سؤال بدین وجه اقتضا می کند جواب بالفعل را که

---

### ۳۳۷

حق در او ظاهر نمود. چنانکه فرمود: فَأَمَّا تَهُ اللَّهُ .... پس عزیر به عیان دید (به معاينه تحقيق) که چگونه اجسام می رویند. پس خداوند کیفیت احیاء موتی را به او ارائه داد.

فسأل عن القدر الذى لا يدرك إلّا بالكشف للأشياء فى حال ثبوتها فى عدمها، فما أعطى ذلك فإنّ ذلك من خصائص الاطلاع الإلهى، فمن المحال أن يعلمه إلّا هو فإنّها المفاتيح الأوّل، أعنى مفاتيح الغيب التى لا يَعْلَمُهَا إلّا هُوَ و قد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الأمور من ذلك.

پس سؤال کرد از قدری که جز به کشف اشياء در حال ثبوتشان در عدمشان ادراک نمی شوند. پس این معنی (سرّ القدر) به او داده نشد. زیرا که آن (سرّ القدر) از خصایص علم الهی و مخصوص به آن است. پس محال است که سرّ القدر را کسی جز خدای تعالی بداند (یعنی سرّ القدر تعلق قدرت به مقدور را به سبیل ذوق یعنی شهود کیفیت احیاء را) چه اینکه اعیان مفاتيح نخستین اند، یعنی مفاتيح غیبند که جز هو آنها را نمی داند و «عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ...» (انعام: ۵۹) و گاهی خداوند به بعضی از عبادش که بخواهد اموری را اطلاع می دهد.

چنانکه فرمود: وَ لَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ (بقره: ۲۵۵) و نیز فرمود: عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا (جن: ۲۶ - ۲۷). «۱»

و اعلم إنه (أنها - خ) لا تسمى مفاتيح إلّا فى حال الفتح، و حال الفتح هو حال تعلق التكوين بالأشياء أو قل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور و لا ذوق لغير الله فى ذلك.



بدان که مفاتح (یعنی اعیان در حال ثبوتشان در عدم) مفاتح نامیده می‌شوند مگر در حال فتح و حال فتح حال تعلق اراده است به تکوین اشیاء و اگر خواهی به تعبیر دیگر حال تعلق قدرت است به مقدر و در این تکوین و تعلق قدرت، غیر خداوند را ذوقی نیست.

چنانکه در قرآن فرمود: **إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا (حج: ۷۳).**

فلا يقع فيها تجلّ و لا كشف، إذ لا قدرة و لا فعل إلا لله خاصة، إذ له الوجود المطلق

---

### ۳۳۸

الذی لا یتقید. فلما رأینا عتب الحق له علیه السلام فی سؤاله فی القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع.

پس در قدرت نه تجلی واقع می‌شود و نه کشف (که خداوند از حیث قدرت به بندگان تجلی کند و این حال را بر آنان منکشف گرداند زیرا قدرت بر ایجاد خدا راست نه جز او را) چه اینکه قدرت و فعل نیست مگر برای خدا خاصه. چه او وجود مطلق است که مقید نمی‌شود. پس چون عتاب حق مر عزیز را در سؤالش درباره قدر دیدیم، دانستیم که او اطلاع بر کیفیت تعلق قدرت به مقدر را بر سبیل ذوق (یعنی چشیدن که مقصود واجد آن شدن است) طلب کرده است.

فطلب أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور، و ما يقتضى ذلك إلا من له الوجود المطلق.

پس طلب کرد که او را قدرتی باشد که به مقدر تعلق بگیرد. حال اینکه این قدرت و ذوق را اقتضا ندارد مگر آن کسی که او را وجود مطلق است.

اتّصاف کمل به قدرت بر ایجاد یا اعدام، در بعضی از اعیان آن از حیث عدم مغایرت بین عبد و حق است به سبب فنا و جهت عبودیت در جهت ربوبیت یا از جهت خلافت نه به طور اصالت. چنانکه خداوند از لسان نبی‌اش عیسی فرمود: **وَ أُبْرِيءُ الْأَكْمَةَ وَ الْأَبْرَصَ وَ أَحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ (آل عمران: ۴۹).**

فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا، فإنّ الكيفيات لا تدرک إلا بالاذواق.

پس عزیز طلب کرد چیزی را که وجود آن در خلق به حسب ذوق، از آن جهت که خلق است ممکن نیست. چه اینکه کیفیات ادراک نمی‌شود مگر به اذواق.

یعنی از آن اخبار نمی‌توان کرد. مثل اینکه برای عینین، ادراک لذت وقاع بنا بر سبیل سماع ممکن نیست و جمیع وجدانیات این چنین‌اند.

و أما ما رويناہ مما أوحى الله به إليه لئن لم تنته لأمحوں اسمک من ديوان النبوءة، أى أرفع عنک طريق الخبر و أعطیک الأمور على التجلی، لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذى به يقع الإدراک الذوقى فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادک فتنظر فى هذا الأمر الذى طلبت، فلما لم تره تعلم أنه ليس عندک الاستعداد الذى تطلبه و أن ذلك من خصائص الذات الإلهية، و قد علمت أن الله أعطى کُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ: فإن لم يعطک هذا الاستعداد الخاص، فما هو خلقک، و لو كان خلقک لأعطاک الحق الذى أخبر أنه أعطى کُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ. فتكون أنت الذى تنتهى عن مثل هذا السؤال من نفسك،

### ۳۳۹

لا تحتاج فيه الى نهى إلهى. و هذا عناية من الله بالعزير عليه السلام علم ذلك من علمه و جهله و جهله.

اما آن که در روایت آمده است: خداوند به عزیر وحی کرد که اگر از این درخواست دست برداری سمت را از دیوان نبوت محو می‌کنم. معنایش این است که از تو طریق خبر را بر می‌دارم و به تو عطا می‌کنم امور را به نحو تجلی و تجلی هم نمی‌باشد مگر به وفق استعدادی که داری، استعدادی که ادراک ذوقی بدان وابسته است. آن گاه خواهی دانست که تو به حسب استعداد خود ادراک نکرده‌ای. پس این امری که طلب کردی نگاه می‌کنی و چون آن را نیافتی می‌دانی که از خصایص ذات الهی است و می‌دانسته‌ای که ان الله أعطى کُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ و اگر به تو این استعداد خاص را نداد، پس آن استعداد خلق تو نیست و اگر خلق تو بود به تو عطا می‌کرد. بنا بر این تو در این هنگام (وقتی که تجلی کردیم و خبر را از تو برداشتیم) از این سؤال خودداری می‌کنی و محتاج به نهی الهی نیستی و این عنایتی است از جانب خداوند به عزیر علیه السلام. این معنی را اهل کشف و عرفان می‌دانند و اهل حجاب و طغیان بدان جهل دارند.

و اعلم ان الولاية هي الفلك المحيط العام، و لهذا لم تنقطع، و لها الإنباء العام و أما نبوءة التشريع و الرسالة فمنقطعة.

بدان که ولایت فلك محیط عام است (که به نبی و ولی و رسول محیط است) لذا منقطع نمی‌شود (یعنی تا دنیا باقی است ولی هست و چون ولایت انقطاع یابد امر به آخرت انتقال می‌یابد). و ولایت را انباء عام است (زیرا ولی کسی است که در حق فانی شد و در هنگام فنا بر حقایق الهیه مطلع می‌شود و از آنها انباء یعنی اخبار می‌نماید). اما نبوت و رسالت تشریحی منقطع می‌شود. زیرا احاطه تامه ندارند.

نبی و رسول از اسماء الله نیستند اما ولی هست: ان الله هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ و اسم خداوند یعنی ذات واجب الوجود مأخوذ با وصفی از اوصاف. چنانکه سفرای الهی و عرفای شامخین بیان فرمودند. لذا رسالت و نبوت منقطع می‌شود. اما انسان ولی کامل چون مظهر اسم ولی واجب بالذات است، بود او واجب است. از این رو یعنی به بحث قرآنی هیچ گاه اجتماع انسانی از انسان کامل خالی نیست. خواه رسول باشد، خواه نبی، خواه وصی و خواه ولی دیگر غیر آنها که رسالت و نبوت و سفارت تشریحی نداشته باشد و چون مظهر اسم ولی که واجب بالذات است مرتفع نمی‌شود و بود آن واجب

### ۳۴۰

است، معصوم فرموده است: «لو لا الحجّة لساخت الأرض باهلها».

[در محمد (ص) نبوت و رسالت قطع شده است]

و فی محمد - ص - قد انقطعت، فلا نبی بعده: یعنی مشرعا او مشرعا له، و لا رسول و هو المشرع و هذا الحدیث قصم ظهور اولیاء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودیة الكاملة التامة. فلا ينطلق علیه اسمها الخاص بها فإن العبد یرید إلاً یشارک سیده - و هو الله - فی اسم و الله لم یتسم نبی و لا رسول، و تسمی بالولی و اتصف بهذا الاسم فقال الله وَ لِي الَّذِينَ آمَنُوا و قَالَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ.

و در محمد (ص) نبوت و رسالت قطع شده است. لذا نبی مشرع یا مشرع له بعد از او نیست و این حدیث «لا نبی بعدی» که پیغمبر فرمود: پشت اولیاء الله را شکسته است.

زیرا این حدیث متضمن انقطاع ذوق عبودیت کامل تام است. پس اسم عبودیت که خاص آن باشد بر ولی اطلاق نمی‌شود (و منسحب نمی‌گردد) زیرا عبد می‌خواهد با سیدش که الله تعالی است، در اسمی مشارک نباشد و خداوند به نبی و رسول نامیده نشد اما به ولی نامیده شد. چنانکه فرمود: الله وَ لِي الَّذِينَ آمَنُوا (بقره: ۲۵۵) و فرمود:

هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ (شوری: ۲۸) (پس ولی در داشتن این اسم با سید خود مشارک است).

غرض این است که ادب اقتضا می‌کند بنده در بندگیش بنده کامل باشد و در هیچ اسمی از اسماء با آقای خود شرکت نداشته باشد. چنانکه ربوبیت از آن اوست، عبودیت از آن این است. حرف شیخ این است که دل اولیاء الله می‌خواهد در اتصاف به عبودیت عبد کامل باشد. اما چون جناب خاتم عبد کامل بود سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا (اسری: ۱) و هیچ انسانی به مقام عبودیت او نمی‌رسد که آن عبودیت مقتضی خاتمیت است، لذا در مقام اشتیاق به نیل و ذوق مرتبه عبودیت کامله تامه که در حقیقت

دسترسی بدان ندارد و اختصاص به خاتم دارد گفت: حدیث «لا نبی بعدی» پشت اولیاء الله را شکست. پس این سخن زبان تعنت و اعتراض نیست، بلکه لسان تضرع و اشتیاق است.

و هذا الاسم باق جار علی عباد الله دنیا و آخره، فلم یبق اسم یختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة و الرسالة: و این اسم ولیّ بر بندگان خدا چه در دنیا و چه در آخرت باقی و جاری است پس به انقطاع نبوت و رسالت، اسمی که اختصاص به عبد داشته باشد دون حق باقی نماند.

---

### ۳۴۱

غرض این است که عبودیت کامله تامه در نبی و رسول است و خاتم که نبی رسول است، در عبودیت کامل بود و پس از وی رسالت و نبوت منقطع گردید و عبودیت مختص به عبد که آن عبودیت کامل و تام باشد، پس از انقطاع نبوت باقی نمانده است.

پس این اسم که عبودیت است به رسول خاتم اختصاص یافت و پس از وی هر چند ولیّ باقی و دائم است ولی در این اسم ولی با حق مشارک است و دیگر هیچ ولیّ اسم مختص به خود ندارد. چنانکه حق تعالی دارد و شیخ در مقام اشتیاق اتصاف به عبودیت کامله تامه چنین گفته است.

إِلَّا أَنْ اللَّهَ لَطِيفٌ بَعْبَادِهِ، فَأَبْقَى لَهُمُ النَّبُوَّةَ الْعَامَّةَ الَّتِي لَا تَشْرِيْعُ فِيهَا.

جز اینکه خداوند به بندگان خود لطف نموده لذا نبوت عامه‌ای را که تشریح در آن نیست بر ایشان باقی گذاشته است.

شیخ در فتوحات نبوت را به نبوت مقامی و نبوت تشریحی تقسیم می‌کند که نبوت مقامی هیچ گاه قطع نمی‌شود. چون مظهر اسم ولیّ و مصداقِ إِنْني جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: ۳۰) است و آن نبوت مقامی را در اینجا به نبوت عامه تعبیر کرده است چون این نبوت برای همه هست، برای عامه بنی آدم.

و أَبْقَى لَهُمُ التَّشْرِيْعَ فِي الْاجْتِهَادِ فِي ثُبُوتِ الْأَحْكَامِ، وَ أَبْقَى لَهُمُ الْوَرَاثَةَ فِي التَّشْرِيْعِ فَقَالَ «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» وَ مَا ثَمَّةٌ مِيرَاثَ فِي ذَلِكَ إِلَّا فِيمَا اجْتَهَدُوا فِيهِ مِنَ الْأَحْكَامِ فَشَرَّعُوهُ.

و نیز برای عباد نصیبی از تشریح باقی گذاشت. و فرمود: «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ». لکن به حسب اجتهادشان.

نه اینکه از حق تعالی بدون واسطه یا به واسطه ملک به نحو وحی تشریحی أخذ کنند، زیرا آن مخصوص انبیا است.

پس اولیای عارف وارث انبیا در معارف و حقایقند و علمای مجتهد وارث انبیا در تشریحند به سبب اجتهادشان پس اولیاء ورثه باطن انبیا و علمای ورثه ظاهر انبیا و برای علمای میراث در تشریح نیست مگر در آن احکامی که اجتهاد کرده‌اند و آن که هم ولی و هم عالم است، وارث مقام جمیع انبیاست. «۱»

## ۳۴۲

فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو وليّ و عارف و لهذا، مقامه من حيث هو عالم أتمّ و أكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع و شرع. فإذا سمعت أحدا من اهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة، فليس يرید ذلك القائل إلا ما ذكرناه.

أو يقول أن الوليّ فوق النبيّ و الرسول، فإنه یعنی بذلك في شخص واحد: و هو أن الرسول من حيث إنه وليّ أتمّ منه من حيث هو نبيّ و رسول لأنّ الوليّ التابع له أعلى منه، فإنّ التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه إذ لو أدركه لم يكن تابعا له فافهم.

هر گاه دیدی پیغمبری خارج از تشريع به کلامی متکلم است. این کلام او از آن حیث که ولیّ و عارف است می‌باشد (زیرا پیغمبر باید از حلال و حرام و نجس و پاک و ... سخن گوید و از آن جهت که ولایت منقطع نیست و نبوت منقطع است). از این رو مقام وی از آن حیث که عالم و ولیّ است اتمّ و اکمل است از آن حیث که وی رسول یا صاحب تشريع و شرع است بنا بر این هر گاه از اهل الله شنیدی که برای تو می‌گویند یا از او نقل می‌شود که ولایت اعلای از نبوت است، مراد همین نکته است که گفتیم.

یا اینکه می‌گویند: ولیّ فوق نبيّ و رسول است. یعنی در شخص واحد، یعنی اینکه این رسول از آن حیث که ولیّ است، مقام ولایت او اتمّ است از آن حیث که نبيّ و رسول است. نه اینکه ولیّ تابع رسول اعلای از رسول باشد. زیرا هیچ گاه تابع، متبوع خود را در آن چیزی که تابع اوست ادراک نمی‌کند. چه اگر ادراک کند، تابع نمی‌باشد فافهم.

فمرجع الرسول و النبيّ المشرع الى الولاية و العلم. ألا ترى الله تعالى قد أمره بطلب الزيادة من العلم لا من غيره فقال له أمرا و قلّ ربّ زدني علماً و ذلك أنّك تعلم أنّ الشرع تكليف بأعمال مخصوصة أو نهى عن أفعال مخصوصة و محلها هذه الدار فهي منقطعة، و الولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت لانقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي و إذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم و الوليّ اسم باق لله تعالى.

پس مرجع رسول و نبيّ مشرع، به ولایت و علم است (اصل آن ولایت و علم است) نمی‌بینی خداوند، رسول را به زیادت طلب نمودن علم امر فرمود که قلّ ربّ زدني علماً (طه: ۱۱۴) (زیرا علم مربوط به ولایت

است) و تو می دانی که شرع تکلیف به اعمال مخصوصه یا نهی از اعمال مخصوصه است و محل این اعمال این دار است. پس

### ۳۴۳

این اعمال منقطعند و ولایت، منقطع نیست. چه اگر ولایت منقطع بشود برای آن اسمی باقی نمی ماند حال آن که ولیّ اسمی ماندگار برای خداست. ان الله هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ.

و از لسان یوسف نقل کرده است: أَنْتَ وَوَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ بِسِوَى هَذِهِ لَيْسَ لِي شَرِيكٌ.

فهو لعبیده تخلقا و تحققا و تعلقا، پس اسم ولیّ برای بندگان خداست از حیث تخلّق و تحقّق و تعلق آنان.

تخلّق به اخلاق الهیه که فنا در افعال و صفات است و تحقّق به ذات الهیه که ولیّ است و تعلق اعیان ثابته آنان به اتصاف به صفت ولایت و طلبشان ولایت را از خداوند به حسب استعدادشان، یا تعلقشان به بقاء بعد از فنا. «۱»

یا مراد از تعلق بدان نحوه باشد که امیر علیه السلام فرمود: «و أرواحنا معلقة بعزّ قدسک».

فقوله للعزیر لئن لم تنته عن السؤال عن ماهیة القدر لأمحون اسمک من دیوان النبوة فیأتیک الأمر علی الکشف بالتجلی و یزول عنک اسم النبیّ و الرسول، و تبقى له ولایتہ.

إلّا أنّه لما دلّت قرینة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنّه وعید بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فی هذه الدار، إذ النبوة و الرسالة خصوص رتبة فی الولاية علی بعض ما تحوی علیه الولاية من المراتب.

فیعلم أنّه أعلى من الولیّ الذی لا نبوة تشریع عنده و لا رسالة.

و من اقترنت عنده حالة أخرى تقتضیها أيضا مرتبة النبوة، یثبت عنده أن هذا وعد لا وعید. و أن سؤاله علیه السلام مقبول إذ النبیّ هو الولیّ الخاص و يعرف بقرینة الحال أن النبیّ من حیث ما له فی الولاية هذا الاختصاص محال ان یقدم علی ما یعلم أن الله یکرهه منه، أو یقدم علی ما یعلم أن حصوله محال. فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده و تقررت، أخرج هذا الخطاب الإلهی عنده فی قوله «لأمحون اسمک من دیوان النبوة» مخرج الوعد، فصار خبرا یدل علی علو مرتبة باقیة، و هی المرتبة الباقیة علی

الأنبياء و الرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحلّ للشرع يكون عليه احد من خلق الله في جنة و لا نار بعد الدخول فيهما.

### ۳۴۴

بنا بر این قول خداوند به عزیر که اگر از سؤال درباره ماهیت قدر منتهی نشوی و خودداری نکنی اسمت را از دیوان نبوت محو می‌کنم محمول بر وعد است که از دیوان نبوت که اخبار و پیام رساندن و رسالت است محو می‌کنم اما ولایت برای تو باقی می‌ماند که امر بر کشف به تجلی برایت می‌آید و اسم نبی و رسول از تو زایل می‌شود. جز اینکه چون قرینه حالیه دلالت دارد که لحن خطاب بر وعید است و ولایت اعم از نبوت و رسالت است. چه نبوت ولایت است با خصوصیتی و رسالت، نبوت است با خصوصیتی، مقصود چنین خواهد بود که رتبه خاصی را که ولایت مطلقه حاوی آن و دیگر مراتب است از تو محو می‌شود. یعنی ولایت در نبوت. پس دانسته می‌شود که نبی اعلای از ولیی است که نبوت و رسالت تشریح نزد او نیست.

و هر که حالت دیگری نزد او مقارن شود که مقتضی مرتبه نبوت باشد، نزدش ثابت می‌شود که این کلام، محمول بر وعد است نه وعید و دعای نبی مستجاب است. چه مطابق ولایتی که دارد محال است اقدام کند بر آن چه خداوند آن را ناخوش دارد و یا حصول آن محال است. پس این حدیث یعنی خطاب الهی به عنوان خبر است که دلالت دارد بر علو مرتبه‌ای که باقی است و آن مرتبه باقیه بر انبیا و رسل است در دار آخرت.

دار آخرتی که محل شرع نیست که کسی از آفریده‌ها در جنت و نار بر آن شرع باشد، بعد از دخول انسانها در آن دو.

یعنی آن دار آخرتی که بعد از دخول در جنت و نار تکلیف شرعی در آن جا جاری نیست. مفادش این است که در دار آخرت پیش از دخول در جنت و نار محل شرع یعنی تکلیف است که باید اشاره به تکامل برزخی باشد.

و إنّما قيّدناه بالدخول في الدارين - الجنة و النار - لما شرع يوم القيامة لأصحاب الفترات و الأطفال الصغار و المجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لاقامة العدل و المؤاخذه بالجريمة و الثواب العملي في أصحاب الجنة. فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس، بعث فيهم نبياً من أفضلهم و تمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الله إليكم، فيقع عندهم التصديق به و يقع التكذيب عند بعضهم و يقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسكم، فمن أطاعني نجا و دخل الجنة، و من عصاني

و خالف أمری هلك و كان من أهل النار فمن امتثل أمره منهم و رمى بنفسه فيها سعد و نال الثواب العملي  
و وجد تلك النار بردا و سلاما و من عصاه استحق العقوبة فدخل

---

۳۴۵

النار و نزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عباده و كذلك قوله تعالى يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ  
أَي عَنْ أَمْرِ عَظِيمٍ مِنْ أُمُورِ الْآخِرَةِ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هَذَا تَكْلِيفٌ وَ تَشْرِيْعٌ. فَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَطِيعُ وَ مِنْهُمْ  
مَنْ لَا يَسْتَطِيعُ، وَ هُمُ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فِيهِمْ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ كَمَا لَا يَسْتَطِيعُ فِي الدُّنْيَا  
امْتِثَالَ أَمْرِ اللَّهِ بَعْضَ الْعِبَادِ كَأَبِي جَهْلٍ وَ غَيْرِهِ، فَهَذَا قَدْرٌ مَا يَبْقَى مِنَ الشَّرْعِ فِي الْآخِرَةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَبْلَ  
دُخُولِ النَّارِ وَ الْجَنَّةِ، فَلِهَذَا قَيْدِنَاهُ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

اینکه گفتیم بعد از دخول جنت و نار، دار آخرت محل شرع و تکلیف نیست، از این روست که برای  
اصحاب فترتها و اطفال خردسال و مجانین در روز قیامت شرع و تکلیف است که آنها را در صعید واحد  
(یعنی زمین بلندی) برای اقامه عدل و مؤاخذه به جریمه و ثواب عملی وادار می کنند و در میان آنان افضل  
آنان را مبعوث به نبوت می کنند و این نبی مبعوث، در آن روز آتشی را به صورت تمثیل برای آنها می آورد  
و به آنان می گوید: من رسول خدا به سوی شما میمبعوث می گردم و بعضی تصدیق می کنند و بعضی تکذیب به آنان می گوید:  
در این آتش وارد شوید هر کس از من اطاعت کرد نجات می یابد و داخل بهشت می شود هر که عصیان  
نمود و امرم را مخالفت کرد هلاک می گردد و از اهل آتش می شود. پس هر کس که امر او را امتثال کرد و  
خویشتن را در آتش افکند، اهل سعادت است و به ثواب عملی می رسد و آن آتش را بر خود برد و سلام  
می یابد و آن که عصیان ورزید مستحق عقوبت است و داخل آتش (جهنم) می گردد. چنین است که  
خداوند فرمود: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ (قلم: ۴۲) این تکلیف تشریح است در حق آنان  
پس بعضی از آنان استطاعت دارند سجده می کنند و بعضی از آنان استطاعت ندارند چنانکه در دنیا امتثال  
امر اله را استطاعت نداشتند (یعنی عصیان می ورزیدند و حدیث دارد که در قیامت پشت اینان مانند تخته  
فولاد می شود که خم نمی گردد چنانکه در دنیا هم پشتشان به سجده خم نمی شد) این است شرعی  
(تکلیفی) که در قیامت پیش از دخول نار و جنت باقی می ماند. لذا ما گفتیم دار آخرتی که پس از دخول  
جنت و نار محل شرع نیست وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

---

۳۴۷

۱۵. فصَّ حِكْمَةَ نَبِيَّةٍ فِي كَلِمَةِ عَيْسُوِيَّةٍ



(۱۵). فصّ حکمة نبویّه فی کلمه عیسویّه) شیخ اکبر در فصوص و فتوحات نبوت را نبوت عامه و نبوت خاصه می‌داند. نبوت خاصه تشریحی است و نبوت عامه انبیا معارف است که نبوت مقامی است. ولایت اعم از نبوت و نبوت اعم از رسالت است. ولیّ، فوق نبی و رسول است. یعنی ولایتی که در نبی و رسول است به حسب رتبه فوق نبوت و رسالت است. یعنی هیچ نبی و رسولی بی‌ولایت به نبوت و رسالت نرسد. نه آن که مطلقاً ولیّ فوق نبی و رسول است. شیخ این مطلب را در آخر فصّ عزیری فصوص بتفصیل عنوان کرده است.

### بحثی در خاتم ولایت

آن جناب عیسی علیه السلام را خاتم الأولیاء می‌داند. چنانکه در فصّ عیسوی بیان می‌کند و قیصری نیز در شرح فصّ شیثی بدان تصریح می‌نماید و در عین حال که عیسی (ع) را خاتم الأولیاء می‌داند، جمیع انبیا و رسل و اولیا را مقتبس از مشکات رسول ختمی مرتبت (ص) و از باطن ولایت او می‌داند. می‌گوید: اولیا حتی رسل از مشکات خاتم اولیا نور می‌گیرند (و ما یراه احد من الأنبیاء و الرسل الا من مشکاه خاتم الأولیاء).

این سخن به ظاهر هم قدح مقام رسول خاتم را می‌رساند و هم تناقض در گفتار شیخ را.

ولی شیخ مراد خود را در رفع نقص و نقض در همان فصّ شیثی بیان کرده است و قیصری در شرح آن گوید:

خاتم رسل از عالم غیب خود در صورت خاتم اولیا (عیسی) تجلی می‌کند.

پس این خاتم اولیا مظهر ولایت تامه است (ولایت تامه رسول ختم که در حقیقت ولی ختم هم هست) و چون همه انبیا و اولیا صاحب ولایتند و خاتم اولیا [عیسی (ع)] مظهر جمیع ولایت است. پس مظهر حصه هر یک از آنان

در مقام جمع خود است. پس به این تحقیق خاتم رسل حق را از مرتبه ولایت نفس خود می‌بیند نه از مرتبه غیر خود (زیرا خاتم اولیا نیز از مراتب خاتم رسل است) پس نقص و نقض لازم نمی‌آید. مثالش این است که خازن به امر سلطان به حواشی از خزینه چیزی دهد و به خود سلطان نیز، که سلطان چون حواشی از خازن گرفته است و نقصی برای سلطان نیست. «۱»

و در همان فص شیخی تصریح می کند که «هو حسنه من حسنات خاتم الرسل محمد (ص) مقدم الجماعة و سید ولد آدم فی فتح باب الشفاعة» و قیصری در شرح آن گوید:

أى الخاتم للولاية هو صورة درجة من الدرجات و حسنه من حسنات خاتم الرسل و مظهر من مظاهرها و تلك الحسنه هى التى تسمى بالوسيلة اعلى مراتب الجنان و هو المقام المحمود الموعود للنبي. «۲»

راقم سطور حسن آملی گوید: رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً.

پس خلاصه اینکه شیخ، عیسی علیه السلام را خاتم الاولیای مقتبس از مشکات ولایت خاتم رسل می داند. اما آیا عیسی (ع) خاتم الأولیاء است مطلقاً اعنی در جمیع خصوصیات و مراتب ولایت و حالات و کیفیات آن؟ چنین سخنی از شیخ مستفاد نیست بلکه در حالتی و مرتبتی از ولایت مطلقه آن را خاتم می داند چنانکه خودش را هم خاتم می داند و در این باکی نیست چه ولایت را جهات بی انتها حسب استعداد اولیاست. شاید بعضی از اولیا در برخی از خصایص ختم باشند و در عین حال تابع ولی کامل مطلق باشند. چنانکه میرزا محمد رضا قمشه‌ای در «رساله ولایت» بدان نص دارد.

این بدان ماند که خطاطی در یکی از شئون خط در نسخ یا نستعلیق و یا رقاع و یا ثلث و جز آنها صاحب شأنی شود - شأن به اصطلاح خطاطان - و در آن شأن ختم باشد نه اینکه مطلقاً خاتم قرار گیرد. اما اینکه عیسی (ع) خاتم اولیاء است این است که قبل از بعثت به نبوت خاصه، انباء معارف می فرمود که مقام نبوت عامه است. چنانکه در مهد گفت: آتَانِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا (مریم: ۳۰) و همچنین در بطن ام خویش گفت:

أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (مریم: ۲۴). بنا بر تحقیق فوق هم خاتم رسل

خاتم است و هم عیسی و هم مهدی و هم شیخ هر چند اینان همه از مشکات ختم (ص) مقتبسند.

عن ماء مریم أو عن نفخ جبرین

فی صورة البشر الموجود من طین

تکون الروح فی ذات مطهرة

من الطبیعة تدعوها بسجین

لأجل ذلك قد طالت إقامته

فيها فزاد على ألف بتعيين

روح من الله لا من غيره فلذا

أحيا الموات و أنشا الطير من طين

حتى يصح له من ربّه نسب

به يؤثر في العالی و في الدون

الله طهره جسما و نزهه

روحا و صيره مثلا بتكوين

آیا از آب مریم یا از دمیدن جبرئیل در صورت بشر عنصری موجود از گل، روح الله عیسی در ذات مطهر از احکام طبیعتی که آن را سجین می‌نامی تکون یافته است.

اینکه طبیعت را سجین گفته است اشاره به طبیعت عالم کون و فساد دارد. چه نزد شیخ، ملائکه آسمانی یعنی ملائکه‌ای که عنوان نفسانی دارند یعنی مدبر اجرای علوی و سفلی‌اند و همه آسمانها طبیعت عنصری‌اند و ما فوق آنها طبیعت غیر عنصری که ملائکه مهیمین و کروبیین هستند.

غرض اینکه طهارت بدن والدین از آن چه موجب نقص است ایجاب می‌کند طهارت بدن فرزند را و چون مریم علیها سلام مطهر از غلبه احکام طبیعت بود و نیز روحانیت عیسی از نفخ جبرئیل بود (پس جسمانیت عیسی که از ماء مریم آن چنانی و روحانیت آن از نفخ جبرئیل این چنینی است) ایجاب کرده است که اقامت ذات عیسی در صورت بشری طولانی شود.

نبوت عامه در اصطلاح اهل عرفان انباء از معارف است که صاحب مقام ولایت را است و نبوت خاصه در مقام بعث و تشریح است خلاصه نبوت عامه نبوت مقامی است و این اصطلاح غیر از نبوت عامه و خاصه‌ای است که متکلم گوید. زیرا نبوت عامه در کتب کلامی به این معنی است که به چه دلیل بشر احتیاج به نبی دارد و پس از اثبات این امر کلی در علایم شناخت پیغمبر بخصوص شخص خاتم (ص) بحث و آن را اثبات می‌نماید.

و چون فص عزیری در سرّ القدر بود و فص عیسوی متضمن قدری است که در ولایت عنوان می‌شود  
فص عیسوی را پس از عزیری آورد. پس اشتباه نشود که ترتیب

---

### ۳۵۰

کلمات الهی در فصوص به ترتیب وقوع خارجی آنها بوده باشد و گر نه فص عیسوی باید پیش از فص  
محمدی باشد و بعد از دیگر فصوص.

نکته: در فصوص این چند نکته باید منظور شود:

یکی اینکه سخن در وحدت شخصیه وجود است که سخن مطلقاً در حق است به خلاف بحث فلسفی که  
سخن در خلق و خالق است، یعنی عارف جز در پیرامون حق بحثی ندارد زیرا در متن خارج جز حق  
نیست و خلق موهوم و متوهم است.

نکته دیگر اینکه هر یک از کلمات درباره مقامی از مقامات انسان است، نه شخص مخصوصی.

دیگر اینکه ترتیب کلمات تامه الهیه در فصوص به ترتیب وقوع خارجی آنها نیست بلکه روی عنایت  
خاصی بیست و هفت کلمه آن انسجام یافته‌اند. لذا تقدیم و تأخیر بعضی از کلمات نسبت به ترتیب  
خارجی‌شان در کتاب بسیار است.

**آبدان از خصایص ارواح این است که بر چیزی قدم نمی‌گذارند مگر**

اعلم أن من خصائص الأرواح أنّها لا تطأ شيئاً إلّا حیی ذلک الشیء و سرت الحیاء فیه و لهذا قبض  
السامری قبضه من أثر الرسول الذی هو جبرئیل علیه السلام و هو الروح، و کان السامری عالماً بهذا الامر،  
فلما عرف أنّه جبرئیل، عرف أن الحیاء قد سرت فیما وطئ علیه، فقبض قبضه من أثر الرسول بالضاد أو  
بالصاد ای بملء یده أو بأطراف أصابعه، فنبذها فی العجل، فخار العجل، إذ صوت البقر إنّما هو خوار، و لو  
أقامه صورة أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذی لتلك الصورة كالرغاء للإبل و التوّاج للکباش و الیغار للشیاه  
و الصوت للإنسان أو النطق أو الکلام.

آبدان از خصایص ارواح این است که بر چیزی قدم نمی‌گذارند مگر اینکه آن چیز زنده می‌گردد و حیات،  
از آنها در آن چیز سریان می‌یابد، از این روی سامری از اثر رسول که جبرئیل بود و روح است، قبضه‌ای  
گرفت و سامری عالم به این امر بود (که در صحبت موسی علیه السلام این بصیرت را کسب کرد) و چون  
شناخت که آن رسول جبرئیل است، شناخت که حیات در آن چه که بر آن قدم نهاد ساری است. لذا قبضه  
یعنی یک مشت که پر کرد دست خود را، یا قبضه که به اطراف انگشتانش از اثر رسول گرفت و آن را در

کالبد گوساله ریخت و گوساله بانگ برآورد. زیرا خوار صوت گاو است و اگر آن کالبد به صورت دیگر بود، به اسم صوتی که برای آن صورت بود منسوب می‌شد. مثل

---

### ۳۵۱

رغاء (نعره) برای شتر و ثؤاج برای کبش و یعار برای بره و صوت یا نطق و کلام «۱» برای انسان.

قیصری گوید:

أرواح مظاهر اسم شریف ربنند. زیرا حق تعالی به این أرواح رب مظاهر خود است و آنها را می‌پروراند و حیات به حسب وجود اول صفتی است که حق تعالی آن را لازم دارد و حیات اصل جمیع صفات وجودیه است. لذا اسم شریف الحی امام ائمه سبعه اسماء است که حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلامند. زیرا هیچ یک از صفات وجودش تصور نمی‌شود مگر بعد از حیات. «۲»

فذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمي لاهوتا و الناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح، فسمي الناسوت روحا بما قام به.

و این قدر از حیات ساری در اشیاء را لاهوت می‌نامند و ناسوت محلی است که روح به آن محل قائم است. مثلاً بدن، ناسوت است و روح مجرد لاهوت، و این ناسوت را روح می‌نامند به سبب آن روحی که به او قائم است.

یعنی به تعلق روح به بدن، آن روح منطبقه در بدن که نفس منطبقه‌اش گویند، روح نامیده می‌شود. مثل اینکه روح بخاری را روح می‌گویند و یا اینکه مراد این باشد که بدن با روحی که بدن بدان قائم است، روح نامیده شود چنانکه خداوند عیسی را روح نامید و در قرآن فرمود: وَ رُوحٌ مِنْهُ (نساء: ۱۷۱).

فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبرئيل لمريم عليهما السلام بشراً سَوِيًّا تَخَيَّلَتْ أَنَّهُ بشر يريد مواقعتها، فاستعادت بالله منه استعاذةً بجمعيه منها ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لا يجوز، فحصل لها حضور تام مع الله و هو الروح المعنوي، فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه كحال امه (لحال امه - خ).

و چون روح الامینى که جبرئیل (ع) است برای مریم علیها السلام به صورت بشری سَوِيًّا تمثل یافت حضرت مریم گمان برد که او بشری است که موقعه با او را اراده کرده

---

است. پس از او به خدا پناه برد استعاده‌ای با تمام جمعیت (و همت و قوای روحانیت) مریم، تا خداوند او را از آن بشر خلاص گرداند. چون می‌دانست این عمل در شریعت جایز نیست. پس برای مریم حضور تمامی که روح معنوی است با الله حاصل شد. (لذا حضور در صلوات را روح در صلوات گفتند و صلوات بی حضور را کالبد بی روح). پس اگر در آن وقت استعاده و بر آن حالت روح الامین در مریم نفخ می‌کرد عیسایی خارج می‌شد که از جهت شکاست (تندی خلقش) هیچ کس طاقت او را نداشت مانند حال مادرش.

زیرا صفات و هیئات نفسانیه و أغراض جسمانیه والدین در فرزندی که از آنها متکون می‌شود اثر می‌گذارد.

فلَمَّا قَالَ لَهَا إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ جئتِ لأَهَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا انبسطت عن ذلك القبض و انشرح صدرها، فنفخ فيها في ذلك الحين عيسى: فكان (و كان - خ) جبريل ناقلا كلمة الله لمریم كما ينقل الرسول كلام الله لأمته، و هو قوله وَ كَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَي مَرِيْمَ وَ رُوْحٌ مِنْهُ.

و چون جبرئیل به مریم گفت که من رسول رب تو هستم، آمده‌ام که به تو پسری پاک هبه کنم، مریم از آن قبض انبساط و صدرش انشراح یافت. پس در آن زمان عیسی را در مریم دمید و جبرئیل ناقل کلمه الله برای مریم بود، چنانکه رسول، ناقل کلمه الله برای امت خود است.

و چون مریم انبساط و انشراح صدر یافت عیسی (ع) منبسط و منشرح الصدر متولد شد.

چنانکه خداوند فرمود: وَ كَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَي مَرِيْمَ وَ رُوْحٌ مِنْهُ (نساء: ۱۷۱).

فسرت الشهوة في مریم: فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مریم و من ماء متوهم من جبریل، سری فی رطوبة ذلك النفخ من الجسم لأن النفخ من الجسم الحيواني رطب لما فيه من ركن الماء.

پس شهوت در مریم ساری شد و جسم عیسی از آبی که از مریم محقق شد و از آب متوهمی که از جبرئیل در رطوبت آن نفخ ساری شد، خلق گردید، زیرا نفخ از جسم حیوانی رطب است چون که رکن آب در اوست.

فتكوّن جسم عیسی من ماء متوهم و ماء محقق، و خرج على صورة البشر من أجل

أمه، و من أجل تمثل جبريل في صورة البشر حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد.

چون مریم می دانست که انسان از منی مرد و زن متولد می شود توهم کرد که این آب متمثل مانند آب مرد مولد ولد است. پس وهم او تأثیر تام نمود و «العارف یخلق بهمه» در او صدق آمد. اگر گویی چون نافخ جبرئیل بود و ولد، سرّ آبیّه است واجب این بود که عیسی به صورت روحانین باشد. جواب اینکه آن آب محقق «۱» از مادرش بود و او بشر بود که به حکم معتاد و متعارف، فرزند این نوع، انسانی متکوّن می شود.

تمثل جبرئیل هنگام نفخ به صورت بشری و صورتی که زن هنگام مواقعه تخیل می کند تأثیری عظیم در صورت ولد دارد حتی گفته شده زنی فرزندی زایید که صورتش صورت بشر بود و جسمش جسم مار. چون از وی علت را پرسیدند گفت: در حین مواقعه چشمم به ماری افتاد که آن اثر را بخشید. «۲»

[عیسی به گونه ای متولد شد که مردگان را زنده می کرد]

فخرج عیسی، یحیی الموتی، لأنه روح إلهی و كان الإحياء لله و النفخ لعیسی، كما كان النفخ لجبريل و الكلمة لله، و كان إحياء عیسی للأموات إحياء محققاً من حيث ما ظهر عن نفخه كما ظهر هو عن صورة امه و كان إحياءه ايضاً متوهماً أنه منه و إنما كان لله. فجمع لحقيقته التي خلق عليها كما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم و ماء محقق: ينسب إليه الإحياء بطريق التحقيق من وجه و بطريق التوهم من وجه فقيل فيه من طريق التحقيق هو يحيى الموتى و قيل فيه من طريق التوهم فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله فالعامل في المجرور فيكون لا أنفخ، و يحتمل أن يكون العامل فيه أنفخ، فيكون طيراً من حيث صورته الحسيّة الجسميّة و كذلك أبرئ الأكمّة و الأبرص و جميع ما ينسب اليه و الى اذن الله.

پس عیسی به گونه ای متولد شد که مردگان را زنده می کرد. چون روح الهی بود و احیا مر خدا را بود و نفخ از عیسی بود. چنانکه نفخ، جبرئیل را بود و کلمه مر خدای را (و به حکم الولد سرّ آبیّه کار پدر را می کرد) و احیای عیسی مر اموات را احیاء محقق

بود از آن جهت که از نفخ او ظاهر شد. چنانکه خودش از صورت مادرش ظاهر شد و احیایش متوهم بود که از اوست و حال اینکه احیا مر خدای راست. پس احیای او از جهت محقق و متوهم بودن همچون تکون اوست از ماء محقق و از ماء متوهم. پس در حق عیسی به طریق تحقیق گفته شد: يُحْيِي الْمَوْتَى و به طریق توهم گفته شد فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله (آل عمران: ۴۹) که نفخ یاذن الله بود یا طیر یاذن الله بود و

هر دو صحیح است. پس طبر «۱» کائن می‌شد و همچنین که اکمه و أبرص را از بیماریشان نجات می‌داد و آن چه که به او و به اذن الله منسوب است.

او اِذْنِ الْكِنَايَةِ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ يَأْذِنِي وَيَأْذِنُ اللَّهَ. فَإِذَا تَعَلَّقَ الْمَجْرُورُ «بِتَنْفِخِ» فَيَكُونُ النَّافِخُ مَأْذُونًا لَهُ فِي النَّفْخِ وَ يَكُونُ الطَّائِرُ عَنِ النَّافِخِ يَأْذِنُ اللَّهَ.

یا اذن کنایه (کنایه یعنی ضمیر) است. در کتب ادبی و تفسیری پیشینیان بخصوص در تفسیر ابو الفتوح رازی بسیار از ضمیر تعبیر به کنایه شده است. در اینجا ضمیر «یأذنی» که یای متکلم است مراد است. اذن کنایه در قول خداوند تعالی یأذنی و یأذن الله اگر جار و مجرور متعلق به «تنفخ» (مأذنه: ۱۱۰) باشد. معنایش این است که نافخ در نفخ مأذون بود آن گاه معنی چنین است که طایر حاصل شده است از نافخ یأذن الله.

و إذا كان النافخ نافخا لا عن الإذن، فيكون التكوين للطائر، فيكون العامل عند ذلك «فيكون». فلو لا أن في الأمر توهمًا و تحققًا ما قبلت هذه الصورة هذين الوجهين. بل لها هذان الوجهان لأن النشأة العيسوية تعطى ذلك.

و اگر نافخ، نافخ بدون اذن باشد، معنی چنین است که تکون طایر یأذن الله است که فیكون متعلق جار و مجرور می‌شود. پس اگر در اصل خلقت عیسوی دو جهت توهم و تحقق نمی‌بود، این صورت عیسی این دو وجه را نمی‌پذیرفت. بلکه صورت عیسی را این دو وجه (تحقق و توهم) است. چون که نشئه عیسوی این معنی را عطا می‌کند.

و خرج عيسى من التواضع الى أن شرع لأُمَّته أن يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ وَ أَنْ أَحَدَهُمْ إِذَا لَطَمَ فِي خَدِهِ وَضَعَ الْخَدَ الْآخَرَ لِمَنْ يَلْطَمُهُ، وَ لَا يَرْتَفِعُ عَلَيْهِ وَ لَا يَطْلُبُ الْقِصَاصَ مِنْهُ. هَذَا لَهُ مِنْ جِهَةِ امَّةٍ، إِذْ الْمَرْأَةُ لَهَا السَّفَلُ فَلِهَا التَّوَاضُعُ لِأَنَّهَا تَحْتَ الرَّجُلِ حِكْمًا وَ حَسَبًا.

---

### ۳۵۵

و عیسی از تواضع به در آمد تا اینکه برای امت او تشریح شد که «جزیه دهند در حالی که خوارند» (توبه: ۲۹).

کأن محمد (ص) عیسای کامل است که حکم امت عیسوی که تواضع آن چنانی بود به حکم امت محمدی از حیث تکامل منتهی شده است که در معنی، خاتم عیسی علیه السلام است به نحو اکمل و وجه



دیگر این است که حضرت عیسی (ع) زمان نزولش از آسمان (مقصود از نزول، حضورش در خدمت امام زمان «عج» است) امر جزیه را که در شریعت خاتم آمده بود تقریر می‌کند.

چنانکه برای امت خود مقرر کرده بود که اگر یکی از آنها سیلی به رویش آمد آن روی دیگر را برای زنده قرار دهد و بر او ترفع نجوید و قصاص نخواهد. این از جهت مادرش بود، زیرا برای مرأه سفل است که الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ لذا زن را تواضع است چون که تحت رجل است هم حکما و هم حسا.

و ما كان فيه من قوة الإحياء و الإبراء، فمن جهة نفخ جبریل فی صورة البشر. فكان عیسی یحیی الموتی بصورة البشر و لو لم یأت جبریل فی صورة البشر و أتى فی صورة غیرها من صور الأکوان العنصریة من حیوان أو نبات أو جماد لکان عیسی لا یحیی الموتی إلا حین یتلبس بتلك الصورة و یتظهر فیها و لو أتى جبریل أيضا بصورته النوریة الخارجة عن العناصر و الأركان - إذ لا یخرج عن طبیعته - لکان عیسی لا یحیی الموتی إلا حتی حین یتظهر فی تلك الصورة الطبیعیة النوریة لا العنصریة مع الصورة البشرية من جهة امه.

آن چه از قوت زنده کردن و شفا دادن در او بود به جهت نفخ جبرئیل در صورت بشر بود. پس عیسی در صورت بشری مردگان را زنده می‌کرد و اگر جبرئیل در حین نفخ در مریم به صورت بشر در نمی‌آمد و به صور اکوان عنصری دیگر از حیوان یا نبات یا جماد در می‌آمد، هر آینه عیسی علیه السلام موتی را احیا نمی‌کرد مگر زمانی که به آن صور متلبس می‌شد و در آن صور ظاهر می‌گردید، و اگر چنانچه به صورت نوریه‌اش که خارج از عناصر و ارکان است و خارج از طبیعت خودش نیست (یعنی طبیعت نوریه جبرئیلیه خودش)، هر آینه عیسی مردگان را احیا نمی‌کرد مگر زمانی که در آن صورت طبیعیه نوریه جبرئیلی ظاهر می‌شد نه صورت عنصری با اینکه از جهت مادرش که طرف قابل است با صورت بشری است.

---

### ۳۵۶

فكان یقال فیہ عند إحيائه الموتی هو لا هو و تقع الحیره فی النظر الیه كما وقعت فی العاقل عند النظر الفکری إذا رأى شخصا بشريًا من البشر یحیی الموتی، و هو من الخصائص الإلهیة، إحياء النطق لا إحياء الحيوان، بقى الناظر حائرًا، إذ یری الصورة بشرا بالأثر الإلهی.

یعنی با اینکه به جهت مادرش در صورت بشری است اگر به صورت طبیعیه نوریه جبرئیل ظاهر می‌شد و احیای موتی می‌کرد در این فرض هنگام احیا نمودن موتی درباره او گفته می‌شد. اوست و او نیست.

چنانکه درباره یوسف علیه السلام گفتند: ما هذا بَشَرًا إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (یوسف: ۳۱) از جهت غلبه نوریت یوسف. همچنین در این مقام از جهت غلبه نوریت عیسی در فرض مذکور گفته می‌شد که او بشر نیست مثلاً ملکی است.

و در هنگام نظر به عیسی، حیرت پیش می‌آمد. چنانکه عاقل (یعنی فیلسوف مستنبط صور علمیه از عقل نظری) در نظر فکری هنگامی که شخص بشری ببیند که احیای موتی می‌کند آن هم احیای نطقی نه احیای حیوانی. «۱»

چه احیای موتای نطقی از خصایص الهیه است. لذا ناظر در حیرت می‌ماند وقتی که صورت را، بشری به اثر الهی ببیند.

فأدى بعضهم فيه الى القول بالحلول، و أنه هو الله بما أحيا به من الموتى، و لذلك نسبوا الى الكفر و هو الستر لأنهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى.

فقال تعالى: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ فجمعوا بين الخطأ و الكفر في تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مريم، فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم و هو ابن مريم بلا شك.

این حیرت بعضی را درباره او به عقیده حلول کشاند (که خدا در صورت عیسی حلول کرد و موتی را احیا کرد یعنی عیسی خداست که احیای موتی می‌کند و نسبت به

---

### ۳۵۷

کفر داده شدند. کفر به معنی ستر زیرا آنان خدایی را که احیای موتی می‌کند در صورت بشری عیسی مستور داشتند. پس خداوند تعالی فرمود: لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (مائده: ۱۷) پس جمع کردند بین خطا و کفر در تمام یک کلمه، نه به قولشان هو الله و نه به قولشان ابن مريم.

مقصود این است که هویت حق تعالی به صورت عیسی متعین شده و ظاهر گردیده است. چنانکه به صورت همه عالم در آمده است که «لا مؤثر في الوجود الا الله». پس خداوند است که در این کلمات مؤثر است.

اینکه آنان گفتند: خداوند مسیح بن مريم است از جهت تعیین هویت حق به صورت عیسوی راست گفته‌اند و همچنین اینکه عیسی مسیح بن مريم است راست گفته‌اند و لکن حصر حق تعالی در صورت عیسی نادرست و باطل است. زیرا همه عالم چه غیب و چه شهود صورت حق است نه عیسای فقط. «۱»

پس کفر به معنای صورت عیسی (ع) مر هویت حق را راست است. اما جمله اسمیه با خبر محلی به ألف و لام که افاده حصر محکوم علیه (الله) در محکوم به (مسیح) می نماید باطل است.

پس قائل به حلول شدند که خدا را از آن حیث که احیای موتی می کند در صورت ناسوتی بشری تضمین نمودند.

فتخیل السامع أنّهم نسبوا الالوهیة للصورة و جعلوها عين الصورة و ما فعلوا، بل جعلوا الهویة الإلهیة ابتداء فی صورة بشریة هی ابن مریم، ففصلوا بین الصورة و الحكم، لا أنّهم جعلوا الصورة عين الحكم. كما كان جبریل فی صورة البشر و لا نفخ، ثم نفخ، ففصل بین الصورة و النفخ و كان النفخ من الصورة، فقد كانت و لا نفخ، فما هو النفخ من حدّها الذاتی.

لذا سامع خیال می کند که آنان الوهیت را به صورت عیسوی نسبت دادند و آن را عین صورت قرار دادند. حال اینکه چنین نکردند، بلکه هویت اله را ابتداء در صورت بشری، که ابن مریم است قرار دادند. سپس بین صورت و حکم تفصیل دادند. (جز اینکه

---

### ۳۵۸

آنان در حال ثانی صورت را در مقام حمل عین آن هویت قرار دادند به صورت حصر و حصر خطاست) چنانکه جبرئیل در صورت بشر متمثل شد و نفخی نبود سپس نفخ حاصل شد. پس فصل بین صورت و نفخ حاصل گردید که صورت، موجود بود و نفخ نبود. هر چند نفخ از صورت حاصل شد. (همچنین هویت الهیه بود و صورت عیسویه موجود نبود و صورت عیسوی بود و احیا نبود).

پس نفخ از حدود ذاتی صورت نیست.

و از اجزاء صورت نیست. زیرا صورت قبل از وجود نفخ متحقق است.

همچنین صورت عیسویه از حدود ذاتیه برای هویت الهیه نیست، زیرا هویت پیش از آن صورت متحقق است. احیا نیز از ذاتیات صورت عیسوی نیست.

زیرا صورت عیسوی متحقق است با عدم احیا. «۱»

[بین اهل ملل درباره عیسی اختلاف شد]

فوقع الخلاف بین أهل الملل فی عیسی ما هو؟ فمن ناظر فیه من حیث صورته الإنسانیة البشریة فیقول هو ابن مریم، و من ناظر فیه من حیث الصورة الممثلة البشریة فینسبه لجبریل و من ناظر فیه من حیث ما

ظهر عنه من إحياء الموتى فينسبه إلى الله بالروحانية، فيقول روح الله، أي به ظهرت الحياة فيمن نفخ فيه. فتارة يكون الحق فيه متوهماً - اسم مفعول - و تارة يكون الملك فيه متوهماً، و تارة تكون البشرية الإنسانية فيه متوهمة: فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه. فهو كلمة الله و هو روح الله و هو عبد الله، و ليس كذلك في الصورة الحسية لغيره، بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية. فإن الله إذا سوى الجسم الإنساني كما قال تعالى: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ نَفَخَ فِيهِ هُوَ تَعَالَى مِنْ رُوحِهِ، فنسب الروح في كونه و عينه إليه تعالى، و عيسى ليس كذلك، فإنه اندرجت تسوية جسمه و صورته البشرية بالنفخ الروحي، و غيره كما ذكرناه لم يكن مثله.

لذا بين اهل ملل درباره عیسی اختلاف شد. بعضی در صورت انسانی بشری اش نگاه کرده گفتند او ابن مریم است. بعضی از حیث صورت ممثله بشری (جبرئیل) نگاه کردند او را نسبت به جبرئیل دادند و بعضی در او از آن حیث که احیای موتی می کرد نظر کردند و او را به الله نسبت دادند، به روحیت که به سبب روحيات در کسی که نفخ می کرد ظاهر

---

### ۳۵۹

می شد. لذا گاهی حق در او متوهم است و گاهی ملک در او متوهم است و گاهی بشریت انسانیت در او متوهم شد که در نظر هر کسی به حسب اعتقادی که بر وی غالب بود به عیسی آن گمان می برد و او در نزد اهل حق کلمه الله است، روح الله است، عبد الله است، و این در صورت حسیه برای غیر او نیست. بلکه هر شخصی منسوب به پدر صوری خود است نه به نافخ روحش. حال کونی که آن نافخ در صورت بشری متمثل است.

غرض این است که روحانیت صورت عیسی غلبه دارد به خلاف سایر بشر زیرا سایر بشر هر چند نفخ روح در آنها از حق تعالی است که هُوَ الْحَيُّ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر: ۲۹) و لکن بعد از تسویه جسد جنین و حاصل شدن امتزاج و مزاج به جریان طبیعی است. به خلاف حضرت عیسی که اصل تکون او از ماء متوهمی بود که به نفخ جبرئیل در صورت متمثله مثالیه بود لذا عیسی روح الله است و دیگران نیستند و منسوب به پدر صوری شان هستند هر چند نفخ ارواحشان در صورشان از خوارق عاداتی باشد که از دست اولیا و انبیا أحياناً واقع گردد.

چه اینکه خداوند جسم انسانی را تسویه فرموده از روح خود در او دمید وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي. لذا روح، در وجودش و در عینش به حق تعالی نسبت داده شده است (که روحی) و عیسی این چنین نیست زیرا تسویه جسم عیسی و صورت بشری اش مندرج در نفخ روحی است. به حیثی که بین اجزای جسمش

که آن ماء محقق از ماء مریم است و ماء متوهم از جبرئیل و روح منفوخ در آن صورت عیسویه تمیز حاصل نشده است. (که همه در یک موطنند). و حصول جسمش بر روحش مقدم نبوده است.

چنانکه در دیگران است.

فالموجودات کلّها کلمات الله التي لا تنفذ، فإنّها عن «كُنْ» و كن كلمة الله فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا تعلم ماهيتها، أو ينزل هو تعالى الى صورة من يقول «كُنْ» فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها و ظهر فيها.

پس همه موجودات کلمات اللّه اند که نفاذ ندارند. زیرا کلمات از کن هستند و «کُنْ» کلمه الله است. (و کلام او فعل اوست). بنا بر این آیا کلمه «کُنْ» به حق تعالی نسبت داده می شود، به حسب اینکه خداوند در مرتبه الهیتش است. یا خداوند متعال فرود می آید به صورت آن که «کُنْ» می گوید. در مرتبه اکوان که به حسب تنزلش کلمه منسوب به اوست. اگر چنانکه به حسب مرتبه الهیتش نسبت داده شود کسی ماهیت کلمه «کُنْ» را

---

#### ۳۶۰

نمی داند. (زیرا کلامش عین ذاتش می باشد و حقیقت ذات برای بشر غیر معلوم است و اگر به حسب تنزلش به مرتبه اکوان به صورت کسی که «کُنْ» می گوید تنزل یافت). پس قول «کُنْ» حقیقتی است برای آن صورتی که خدا به سوی آن نازل شد و در آن ظاهر گردید.

که آن صورت، مثلاً عیسی علیه السلام به «کُنْ» تکلم کرد و اموات را احیا نمود و طیر را خلق کرد.

فبعض العارفين يذهب إلى الطرف الواحد و بعضهم إلى الطرف الآخر، و بعضهم يحار في الأمر و لا يدري و هذه مسألة لا يمكن ان تعرف إلا ذوقاً كأبي يزيد حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد.

بعض عارفان به یک طرف رفتند (و گفتند خدا متکلم به «کُنْ» است و او محیی و خالق است نه غیر او). و بعضی به طرف دیگر رفتند (و گفتند متکلم به «کُنْ» و خالق محیی، عبد است یا ذن الله) و بعضی در مقام حیرت ماندند و ندانستند (که به الله انتساب بدهند یا به عبد). این مسأله ای است که جز به ذوق شناخته نمی شود.

یعنی کسی که در او قوه احیا و خلق نیست قادر بر ادراک آن به حسب ذوق نیست.

(به قول قیصری «کما لا یمكن معرفة لذة الوقاع إلا بالذوق») چنانکه ابو یزید به ذوق این مسأله را ادراک می‌کرد. چه در مورچه‌ای که آن را کشت دمید و زنده شد. پس آن گاه دانست که به واسطه چه کسی دمید، که نافخ کیست؟ پس دمید، پس ابو یزید عیسوی المشهد بود.

اینکه گفت، عیسوی المشهد بود اشاره است به اینکه همه این بیست و هفت کلمه بیان مقامات انسانی است. یعنی نبوت عامه به اصطلاح عارف که همان نبوت مقامی است که اولیاء الله بدان مرزوق می‌گردند. پس هر کس در هر یک از این بیست و هفت کلمه حائز آن رتبه ولایت گردید، مشهد آن کلمه می‌گردد. یعنی عیسوی المشهد و موسوی المشهد و همچنین دیگر کلمات تامه می‌گردد هر چند نبی تشریحی نیست.

و أما الإحياء المعنوی بالعلم فتلك الحياء الإلهية الدائمة الذاتية العلية النورية التي قال الله فيها أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ فَكُلٌّ مِنْ يَحْيِي نَفْسًا مَيِّتَةً بِحَيَاةٍ عِلْمِيَّةٍ فِي مَسْأَلَةٍ خَاصَّةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِالْعِلْمِ بِاللَّهِ، فَقَدْ أَحْيَاهُ بِهَا وَكَانَتْ لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ أَى بَيْنَ اشْكَالِهِ فِي الصُّورَةِ.

---

### ۳۶۱

اما احیای معنوی به واسطه علم، این حیات الهیه ذاتیه علیه نوریه است که خداوند در باره‌اش فرمود: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ (انعام):

۱۲۲) پس هر کس که نفس میته را به حیات علمیه در مسأله خاصی که متعلق به علم بالله است احیا می‌کند او را به این حیات الهی زنده گردانیده و این حیات علمیه برای او نوری است که با آن در میان مردم راه می‌رود. یعنی در بین اشکالش در صورت.

مقصود این است که علم را مراتب است و اعظم مراتب آن علم بالله است و خداوند اولیای کمل را نصیب تامی از حیات علمیه داده است که نفوس مستعدان را فیض برسانند و آنها را به نور الهی احیا گردانند و اینکه با این نور که حیات علمی است در میان مردم راه می‌رود و بواطن و ظواهر آنان را ادراک می‌کند، که در میان اشکال ناس به حسب ضرورت یعنی در میان ابدانشان که با آنها محشور است با این نور حرکت می‌کند و به اسرار و بواطن و نیات و استعدادهای آنها مطلع می‌شود و به وفق استعدادشان به آنها فیض می‌رساند و چون احیای حسی و معنوی یا از حق تعالی است به واسطه صورت انسانیه یا از عبد است یاذن الله تعالی، شیخ در تعقیب گفتارش گوید:

فلولاه و لولانا

لما كان الذي كانا

اگر او نبود و ما نبودیم این که هست نبود.

فإنا أعبد حقًا

و إن الله مولانا

و إنا عينه فاعلم

إذا ما قلت إنسانا

وقتی گوییم عالم انسان کبیر است ما عین او هستیم (که عالم نیست مگر او).

فلا تحجب بإنسان

فقد أعطاك برهانا

فكن حقًا و كن خلقا

تكن بالله رحمانا»۱»

و غدّ خلقه منه

تكن روحا و ريحانا

فأعطيناها ما يبدو

به فينا و أعطانا

فصار الأمر مقسوما

بأياه و إيانا

فأحياه الذي يدري

بقلبي حين أحيانا

فكنا فيه أكوانا

و أعيانا و أزمانا

و ليس بدائم فينا

و لكن ذاك أحيانا

و مما يدلّ على ما ذكرناه في أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصري هو أن الحقّ وصف نفسه بالنفس الرحماني و لا بدّ لكلّ موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة، و قد عرفت أنّ النفس في المتنفس ما يستلزمه، فلذلك قبل النفس الإلهي صور العالم، فهو لها كالجوهر الهيلولاني، و ليس إلّا عين الطبيعة.

از آن چه بر گفته ما در امر نفخ روحانی با صورت بشری عنصری دلالت دارد این است که حق تعالی نفسش (یعنی ذاتش) را به نفس رحمانی وصف فرمود و هر موصوف به صفتی بایستی در جمیع آن چه که آن صفت مستلزم آن است، تابع آن صفت باشد و دانستی که نفس در متنفس (حق یا انسان) چه چیزی را مستلزم است (ازاله کرب و وجدان راحت را مستلزم است). لذا نفس الهی صور عالم را قبول کرده است. پس نفس الهی برای صور عالم مثل جوهر هیولانی است و این در حقیقت نیست (نفسی که اصل آن لوازم است) مگر عین طبیعت (زیرا به این طبیعت فعل و انفعال در فواعل و قوابل حاصل می شود).

فالعناصر صورة من صور الطبيعة و ما فوق العناصر و ما تولد عنها فهو أيضا من صور الطبيعة و هي الأرواح العلوية التي فوق السماوات السبع و أما أرواح السماوات السبع و أعيانها فهي عنصرية، فإنها من دخان العناصر المتولد عنها.

پس عناصر اربعه صورتی از صور این طبیعتند (یعنی جوهر هیولانی که نفس الهی است عین طبیعت است) «۱» و آن چه فوق عناصر است و آن چه از آنها متولد می شود نیز از صور همین طبیعتند (عالم امر و خلق) و این صور که فوق عناصر هستند ارواح علویه اند (یعنی ارواح ملائکه علویه اند) که فوق سماوات سبعند (یعنی ملائکه و عرش و کرسی و ما فوق عرش و کرسی اند اما ارواح سماوات سبع و اعیان سماوات سبع عنصری اند (ارواح سماوات سبع یعنی نفوس منطبعه مدبرشان نه عقول و نفوس مجرده آنان) زیرا این ارواح از دخان عناصر هستند و از آن عناصر متولد شده اند.

طبیعت در اصطلاح حکیم أخص از طبیعت در اصطلاح عارف و شأنی از شئون و به



تعبیر دیگر صورتی از صور آن است. طبیعتی که عارف می‌گوید همان نفس رحمانی است. یعنی نفس رحمانی و طبیعت به حسب وجود شیء واحدند و تغایر آن دو به اعتبار است. یعنی همین شیء واحد که وجود فعلی واحد است از آن حیث که از واجب متنفس فایض است نفس رحمانی است و از آن حیث که مبدأ فعل است به اعتبار اظهارش مر تعینات را، و مبدأ انفعال است که به تعینات تقید می‌یابد، طبیعت کلیه است.

این حالت یعنی مبدأ فعل و انفعال بودن اول تعین و حالتی است که عارض نفس رحمانی می‌شود «قوله و مما يدل علی ما ذکرناه» تأکید این نکته است که روح القدس که روح الامین است، روح عیسوی را با صورت بشری عنصری در مریم دمیده نه چون دیگر جنینها که به عبارتی اول صورت مسوآت بشری می‌یابند و سپس نفخ روح در آنها می‌شود پس این خصیصه‌ای در عیسی بود. وجه تأکید اینکه چون خداوند نفسش را یعنی ذاتش را به نفس رحمانی وصف فرمود و هر موصوف به صفتی ناچار باید صفت را در جمیع آن چه که آن صفت مستلزم آن است پیروی کند. چون انفکاک لازم از ملزوم محال است (مثلاً اگر ذاتی متصف به سواد شد یعنی اسود گردید. باید لوازم این صفت مثلاً قابض نور بصر بودن را که لازمه سواد است، واجد باشد و بدان متصف گردد. یعنی این اسود قابض نور بصر است. چنانکه خود سواد، و نفس رحمانی صفت حق تعالی است و این صفت مبدأ فعل و انفعال در جمیع عوالم است. پس آن چه را این صفت مستلزم است، موصوف این صفت که حق تعالی است نیز باید بدان لوازم متصف و مستلزم باشد. پس آن چه که طبیعت کلیه اعنی نفس رحمانی بدان متشأن و متصور است در واقع حق تعالی است که بدانها متشأن و متصور است) و دانستی که نفس در متنفس چه چیز را مستلزم است. یعنی مستلزم ازاله کرب و وجدان راحت و ظهور کمالات و کلمات نطقیه و غیرهاست. پس نتیجه این شد که وصف حق نفسش یعنی ذاتش را به نفس رحمانی وصف نفس یعنی ذات خود اوست به جمیع لوازم نفس، لذا نفس الهی صور جمیع عوالم را پذیرفت و این نفس رحمانی برای صور عالم به منزله جوهر هیولانی است و این نفس رحمانی همان طبیعت است که به حسب وجود واحدند و به حسب اعتبار تغایر دارند.

بدان که طبیعت اعنی نفس رحمانی و عقل هیولانی و هیولای اولی به حسب اصطلاح حکیم در یک معنی شریکند که قابل صور غیر متناهیند - سبحان الله از

محاکات عوالم مر یک دیگر را - در نتیجه وجه تأکید این شد که روح الامین که نفس خود را در مریم نفخ کرد، با صورت عنصری منضم بود که صورت عنصری خود صورتی از صور طبیعت کلیه یعنی نفس

رحمانی است و نفس رحمانی وصف حق است. پس حق است که نفخ کرده است. پس عیسی روح الله است.

و ما تَكُونُ عن كل سماء من الملائكة فهو منها ملائكة هر آسمان از جنس همان آسمانند.

مراد از ملائکه، نفوس منطبعه در آسمانهاست که مرحله نازل ملکند. نظر مرحوم میر در قبسات و قاطبه اهل عرفان و همچنین اشارات و نکاتی از روایات بلکه آیات این است که ملائکه را مراتب متفاوت است و از اولی أَجْنِحَةٌ مَثْنَى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ می توان این لطیفه و دقیقه را استفاده کرد. چه جناح، قوای مستکنه در ذاتند که ملکه هستند و موجب عروج و صعود صاحب ملکه می باشند و ملکه همان ملک و سلطه و تملک و مالک بودن است. اگر از طبیعت محضه قدم فراتر نهدی اولین قدم به سوی عالم ملک و ملک است تا برسد به ملکوت که صیغه مبالغه ملک است. چون رحمت که صیغه مبالغه رحم و جبروت که صیغه مبالغه جبر و عظمت صیغه مبالغه عظمت است به بیان شریف استادم الهی قمشه‌ای:

صف در صف از غیب و شهود ملک هستی

فوج ملک بینی طبایع یا قوا را

بینی نشسته بر فراز هر گیاهی

افرشته‌ای تا پروراند آن گیا را

فهم عنصریون و من فوقهم طبیعیون: و لهذا وصفهم الله بالاختصاص - أعنی الملاً الأعلى - لأن الطبيعة متقابلة.

پس این ملائکه (که ملائکه سماوی‌اند) عنصری‌اند و ملائکه فوقشان (که ملائکه عرش و کرسی‌اند و نفوس ناطقه و منطبعه آن دو دسته و عقول مجرده همه) طبیعی‌اند. «۱»

لذا حق تعالی آنان، یعنی ملاً أعلى را به اختصاص وصف کرده است. از این جهت که طبیعت، متفاوت است.

یعنی اسماء الله متقابلند. چنانکه رحیم، مقابل منتقم و قهار است و معزّ مقابل مذل و این اسماء متقابله در مرتبه الهیت که ظهور کثرت اسماء است در طبیعت، یعنی نفس رحمانی که محل ولایت اسماء و مظهر

احکام اسماء است متقابلند لذا اسماء را اختصاص است که در مرحله ظهور اسماء هر اسمی را حکمی خاص است مقابل با اسم دیگر.

والتقابل الذی فی الأسماء الإلهیة التي هی النسب، أنما أعطاه النفس. ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم کیف جاء فیها الغنی عن العالمین؟ فلهذا اخرج (خرج - خ) العالم علی صورة من أوجدهم و لیس إلاً النفس الإلهی.

و این تقابل در اسماء الهیه، نسبی هستند که نفس رحمانی آن تقابل را اعطا یعنی اظهار نمود. نمی بینی ذات الهیه که در مرتبه احدیت از این حکم تقابل خارج است، چگونه غنای از عالمیان دارد (یعنی حق تعالی در مرتبه ذاتش غنی از عالمیان است و از حیث واحدیت و ظهورش در مظاهر مشتاق و خواهان مظاهر است) چون اسماء متقابلند عالم به صورت موجدشان که نفس رحمانی الهی است خارج شده است.

اسماء تقابل دارند و همه اسماء از نفس رحمانی پیاده شدند و این نفس موجد عالم است و عالم به صورت مخرج خود است که در آن تقابل است و در این هم تقابل، و ذات احدیت خارج از اینهاست.

فبما فیہ من الحرارة علا، و بما فیہ من البرودة و الرطوبة سفلا، و بما فیہ من اليبوسة ثبت و لم يتزلزل. فالرسوب للبرودة و الرطوبة.

أ لا ترى الطیب إذا أراد سقی دواء لأحد ینظر فی قارورة مائه، فإذا رآه رسب علم إن النضج قد کمل فیسقیه الدواء لیسرع فی النجح و إنما یرسب لرطوبته و برودته الطبیعیة.

پس آن نفس یعنی آن عین خارجی که مطابق اسم حاکم بر او در او حرارت است، مثل آتش بالا رفته است و آنهایی که در آنها رطوبت و برودت است پایین آمدند و آبی که در او یبوست (زمین) است «۱» ثابت است و متزلزل نیست و قرار دارد، پس رسوب مر رطوبت و برودت راست.

نمی بینی طیب چون خواست به کسی دارو بخوراند، در قاروره «۲» ماء او نظر می کند و

---

### ۳۶۶

چون دید رسوب کرده است می داند که نضج، کامل شد. «۱» آن گاه به او دوا می دهد تا در بهبودی سرعت پیدا کند و رسوب از جهت رطوبت و برودت طبیعی اش می باشد.

ثم إن هذا الشخص الإنسانی عجن طینته بیدیه و هما متقابلتان و ان کانت کلتا یدیه یمینا، فلا خفاء بما بینهما من الفرقان، و لو لم یکن إلاً کونهما اثنین أعنی یدین.

سپس حق تعالی طینت این شخص انسانی را به دو دست خود (یعنی اسماء جمالی و جلالی یا فاعلی و قابلی یا لطف و قهر) عجین نمود و دو دست او متقابلند (چون عبارت از صفات جمالی و جلالی است مثل رضا و غضب، لطف و قهر) هر چند هر دو دست او یمین است (که در جلال او جمال است و در جمالش جلال) پس خفایی در تفاوت میان اسماء نیست. هر چند این فرق، در تقابل ایشان نباشد مگر همین اندازه که از دو چیز یعنی از دو دستند.

پس عالم به تقابل اسماء اداره می‌شود و به تقابل یعنی تضاد و یکی از حرفها که در سر زبانهاست که تکامل بر اساس تضاد است بر این مبنای متین و استوار است که لطف و قهر و جمال و جلال متقابلند و نظام هستی مطلقا در هر عالم و در هر صنف و نوع و مجتمع بر این اساس است که جلال جمال می‌آورد و جمال جلال و از این دو مقدمه نتیجه‌های کلمات تکوینی حاصل می‌گردد. زیرا مناسبت بین علت و معلول ثابت است و چون معلول که طبیعت است، به قابل بودنش مقتضی تقابل است. علت نیز به فاعلیت خود مقتضی تقابل است.

لأنه لا يؤثر في الطبيعة إلا ما يناسبها و هي متقابلة، فجاء باليدین: و لما أوجده باليدین سمّاه بشرا للمباشرة اللاتقة بذلك الجناب باليدین المضافتين اليه. و جعل ذلك من عنایته بهذا النوع الإنسانی، فقال لمن أبي عن السجود له ما منعك أن تسجدَ لما خلقتَ بيدَيَّ استكبرتَ، علی من هو مثلک - یعنی عنصریا - أم كنتَ من العالین عن العنصر و لست كذلك و نعی (یعنی - خ) بالعالین من علا بذاته عن أن يكون في نشأته النورية عنصریا و إن كان طبیعیا.

پس اسماء جمالی و جلالی در طبیعت آن چه را که مناسب طبیعت بود تأثیر نمودند و چون انسان را با دو دست خود آفرید او را بشر نامید از جهت مباشرتی که لایق به آن

---

### ۳۶۷

جناب است به دو دستی که مضاف و منسوب به او هستند و از عنایت خودش به این نوع انسانی چنین کرد و به کسی که از سجود به آدم ابا کرد، فرمود: ما منعك أن تسجدَ لما خلقتَ بيدَيَّ استكبرتَ أم كنتَ من العالین. (ص: ۷۵) یعنی آیا بر کسی که مثل تو عنصری است استکبار ورزیدی یا اینکه عالی تر از عنصری و حال اینکه چنین نیستی.

مقصود ما از عالین کسی است که به ذات خود از اینکه در نشئه نوری خود عنصری باشد والایی جست، هر چند نوری طبیعی باشد.

فما فضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين فهو أفضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة و الإنسان في الرتبة فوق الملائكة الأرضية و السماوية، و الملائكة العالون خير من هذا النوع الإنساني بالنص الإلهي.

پس انسان بر غير خود از انواع عنصریه برتر نگرديد، مگر به اینکه حق تعالی در خلقت او با دو دست خود مباشرت نمود و جمع بين صفات متقابله با دو دست جمالی و جلالی اش با انسان نمود و غير انسان را با یک دست مباشر بود. پس انسان در رتبه فوق ملائکه ارضیه و سماویه است و ملائکه عالین در شرف جمعیت و کمال بهتر از این نوع انسانی هستند، به نص الهی (یعنی أم کنت من العالین).

انسان برتر است یا ملک

در کتب کلامی و شرح جوامع روایی اختلاف است که آیا انسان افضل است یا ملک.

خداوند می فرماید: وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسرا: ۷۰). مرحوم خواجه در تجرید می فرماید: «و هو (یعنی نبی، انسان) افضل من الملائكة لوجود المضاد» یعنی وجود ضد در انسان، که انسان با خواسته های نفسانی که ضد و دشمن هم خانه اند می جنگد و صاحب نفس مطمئنه می شود. به خلاف ملائکه که ضد ندارند.

پس آن که مجاهد است بر این فضل دارد. فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء: ۹۵) شیخ اکبر گوید: نص الهی أم کنت من العالین حاکی است که ملائکه عالین یعنی مهمین بهتر از بنی آدمند.

و در فتوحات گوید:

رسول الله (ص) را دیدم و از او سؤال کردم آیا انسان افضل است یا ملائکه.

در جواب فرمود: آیا نشنیدی که خداوند می گوید: «من ذکرني في نفسه ذكرته

فی نفسی و من ذکرني فی ملا ذکرته فی ملا خیر منهم» پس من از شنیدن این جواب خوشحال شدم و این ملئی که بهتر از بنی آدم است ملائکه عالین اند. «۱»

قیصری گوید:

این فضل ملک بر انسان به حسب عموم افراد انسان است نه به حسب خصوص، زیرا در میان انسانها کسانی هستند که خلیفه الله‌اند و جامع جمیع صفات کمالیه کلمات وجودیه‌اند و هیچ موجودی بجز انسان را چنین مرتبت و منزلت نیست چه نص قرآن است که همه غیر از انسان مقام معلوم دارند، اما انسان را حد وقوف و مقام متعین نیست و این چنین اشخاص منتخب منتجب در میان انسانها افضل از جمیع ما سوی الله هستند مطلقاً. از آنان که بگذریم دیگران را باید دو دسته کرد عده‌ای در قوس صعودی ترقی و تعالی‌اند که بعضی‌ها هم وزن ملائکه سماوی و ارضی و بعضی برتر از آنها و ملائکه فوق آنها و ما دون ملائکه مهیمین و عالین‌اند و دسته دیگر در قوس نزولی قرار گرفتند که تا **ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ** قرار می‌گیرند. «۲»

آن قوس را درجات متفاوت است و این قوس را درکات متنازل. این خلاصه و عصاره مباحثه و مشاجره بحث افضل بودن ملک بر انسان یا انسان بر ملک است.

#### اگر کس می‌خواهد نفس الهی را بشناسد]

فمن أراد أن يعرف النَّفْسَ الإلهیةَ فليعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربّه الذی ظهر فیهِ: أی العالم ظهر فی نفس الرحمن، الذی نفس الله به عن الأسماء الإلهیة ما تجده من عدم ظهور آثارها. فامتّن علی نفسه بما أوجده فی نفسه فأول أثر كان للنفس الرحمانی أنّما كان فی ذلک الجنب، ثم لم یزل الأمر ینزل بتنفیس العموم إلى آخر ما وجد.

پس هر کس می‌خواهد نفس الهی را بشناسد باید عالم را بشناسد. زیرا عالم صورت نفس الهی است (و نیز خویشتن را بشناسد) که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» که در آن ظاهر شد آن عالمی که در نفس رحمانی ظاهر شد. که به نفس رحمانی اسماء الله ظاهر گردیدند و حق تعالی به اظهار اسماء، تنفیس از کربی که در خویش می‌یافت نمود، پس از آن چه در خویش ایجاد کرد بر ذات خود امتنان نمود پس اول اثری که برای نفس

رحمانی بود همانا در آن جناب الهی بود. سپس امر پیوسته به تنفیس عموم تا آخر آن چه که موجود شد نزول می‌یابد.

فالکلّ فی عین النفس

كالضوء فی ذات الغلس

همه حقایق در عین و ذات نفس مثل روشنایی اند که در آخر شب ظاهر می شود.

و العلم بالبرهان فی

سلخ النهار لمن نعیس

معلومات برهانی مثل رؤیای آدمی است که در آخر روز از خستگی به خواب رفته است.

فیری الذی قد قلته

رؤیا تدل علی النفس

این ناعس (خوابیده) خواب می بیند خوابی که دلالت بر نفس می کند.

فیریحه من کلّ غمّ

فی تلاوته «عبس»

پس آن علم که از برهان به دست آمد او را از هر غم و عبوسی که در حال عدم ادراک و زمان جهلش داشت که گویا به زبان حال تالی سوره عبس و تولی بود رهایی می دهد و آسوده اش می گرداند.

و لقد تجلّی للذی

قد جاء فی طلب القبس

پس حق تعالی تجلی کرد برای کسی که در طلب قبس آمد. یعنی چنانکه حضرت موسی در راه طلب قبس قدم نهاد که فرمود: لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ به شهادت قبس و سرانجام به فیض تجلی حق نایل شد، این عالم از راه برهان در طلب نفس رحمانی موسی وار به چنان تجلی می رسد.

فرآه نارا و هو نور

ر فی الملوک و فی العسس

پس او را آتش دیده است و حال این که نور است در ملوک و پاسبان.

فإذا فهمت مقالتي

## تعلّم بأنک مبتئس

اگر حرف مرا فهمیده باشی می دانی که فقیر و تهی دستی.

## لو کان یطلب غیر ذا

## لرآه فیه و ما نکس

اگر غیر قبس را طلب می کرد هر آینه حق متجلی را در آن غیر قبس می دید و حق تعالی از او سر باز نمی زد. چون طالب، قابل است.

و أمّا هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحقّ في مقام حتّى نعلّم و لیعلّم، استفهمها عمّا نسب إليها، هل هو حقّ أم لا، مع علمه الأول بهل وقع ذلك الأمر أم لا فقال له أ أنت قلت للناس اتّخذوني و أمّی إلهین من دون الله

### ۳۷۰

. فلا بد في الأدب من الجواب للمستفهم لأنّه لما تجلّى له في هذا المقام و هذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع، أمّا این کلمه عیسوی چون حق تعالی در مقام «حتّى نعلّم و لیعلّم» برای آن قیام فرموده است، از این کلمه استفهام فرمود از آن چه به او نسبت داده شد که آیا حق است یا نه با علم اول ازلی اش (با اینکه عالم است و خود می داند) سؤال کرده است به اینکه آیا آن امر (یعنی اتخاذ عیسی و مادرش به عنوان دو اله) یعنی اتخاذ به الهیت واقع شد یا نه.

پس به او گفت أ أنت قلت للناس اتّخذوني و أمّی إلهین من دون الله (مائده: ۱۱۶).

پس در مقام ادب باید مستفهم جواب بدهد چه هنگامی؟ که در این مقام (یعنی مقام اختبار حتّى نعلّم و حتی یعلّم) و این صورت برای او تجلی کرد، حکمت اقتضا می کند جواب را در تفرقه به عین جمع.

یعنی در عین حال که عیسی من و تو می کند که تفرقه است، این تفرقه و کثرت او را از مقام جمع و وحدت باز نمی دارد. یعنی در عین تفرقه می داند خداست که در مظاهر و آیات و مجالی خود، خدایی می کند.

فقال: و قدّم التنزيه سبحانه فحدّد بالكاف التي تقتضي المواجهه و الخطاب.



پس عیسی (ع) در جواب در حالی که تنزیه را مقدم داشت گفت: سُبْحَانَكَ که به کاف خطاب محدود کرد. به این معنی که مواجهه اقتضا می‌کند خطاب را. (و تنزیه الوهیت را و تمییز میان الوهیت و عبودیت را و این تفرقه اقتضا می‌کند تحدید و تو و من گفتن را).

ما يَكُونُ لِي مِنْ حَيْثُ أَنَا لِنَفْسِي دُونَكَ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ أَيِّ مَا تَقْتَضِيهِ هَوِيَّتِي وَ لَا ذَاتِي.

گفت: مرا نرسد چیزی که اقتضای ذات و هویت من نیست که در نفس الامر برای نفس من ثابت نیست و حق من نیست آن را گفته باشم.

إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ لِأَنَّكَ أَنْتَ الْقَائِلُ، وَ مِنْ قَالَ أَمْرًا فَقَدْ عَلِمَ مَا قَالَ، وَ أَنْتَ اللِّسَانُ الَّذِي أَتَكَلَّمُ بِهِ كَمَا أَخْبَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ - ص - عَنْ رَبِّهِ فِي الْخَبْرِ الْإِلَهِيِّ فَقَالَ «كُنْتُ لِسَانَهُ الَّذِي يَتَكَلَّمُ بِهِ». فَجَعَلَ هَوِيَّتَهُ عَيْنَ لِسَانِ الْمُتَكَلِّمِ، وَ نَسَبَ الْكَلَامَ إِلَى عِبْدِهِ.

اگر آن را گفته بودم تو بدان عالم بودی زیرا تو در صورت من قائلی (به مقتضای

---

### ۳۷۱

قرب فرایض) و هر کس چیزی را گفته بدان عالم است و تو آن زبانی هستی که من به آن تکلم می‌کنم (به مقتضای قرب نوافل) چنانکه رسول الله از رب خود در خبر الهی به ما خبر داد که گفت (خدا گفت) من لسان عبد می‌شوم که بدان تکلم می‌کند، پس خداوند هویت خود را عین لسان متکلم قرار داد و کلام را به عبد خود نسبت داد.

ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَ الْمُتَكَلَّمُ الْحَقُّ، وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِيهَا. فَنَفِي الْعِلْمِ عَنْ هَوِيَّةِ عَيْسَى مِنْ حَيْثُ هَوِيَّتَهُ لَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ قَائِلٌ وَ ذُو أَثَرٍ.

سپس عبد صالح (عیسی) جواب را تتمیم نمود به قول خود که تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي حال اینکه متکلم حق است (در مقام تفصیل به لسان عیسی) و من نمی‌دانم از نفس خودم. پس علم از هویت عیسی را از آن حیث که هویت اوست نفی کرد نه از حیثی که او قائل و ذو اثر است.

قرآن این چنین دارد تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي (مأئده: ۱۱۶) اما شیخ چنین نقل کرده است تعلم ما فی نفسی و لا اعلم ما فیها. که در جمله دوم نگفت «وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي»، این تحریف و تصحیف قرآن نیست بلکه عدول از خطاب به غیبت که ضمیر غایب یعنی «ها» در فیهاست. برای اشاره به این نکته است که نفس او عین نفس حق است در حقیقت هر چند به حسب تعین غیر اوست که مبنای شریف وحدت شخصیه وجود این چنین اقتضا می‌کند.

إِنَّكَ أَنْتَ فَجَاءَ بِالفصل و العماد تأكيدا للبيان و اعتمادا عليه، إذ لا يعلم الغيب إلا الله. ففرق و جمع، و وحّد و كثر، و وسّع و ضيّق.

همانا که تو علام الغیوبی، پس جدا کرد و ضمیر منفصل آورد به عنوان تأکید بیان (که گفت: إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ و اعتماد بر اینکه غیب را جز او نمی‌داند (پس حضرت عیسی در این گفتار خود درباره حقیقه الحقائق اوصاف متقابل و متضاد آورده است چنانکه گفته‌اند: «عرفت الله بجمعه بین الاضداد») که فرق و جمع و وحّد و کثر و وسّع و ضيّق.

ثم قال متمما للجواب ما قُلْتُ لَهُمْ إِيَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ فَنَفَى أَوْلا مشيرا الى أَنَّهُ مَا هُوَ ثَمَّةً. ثم أوجب القول أدبا مع المستفهم، و لو لم يفعل كذلك لا تصف بعدم علم الحقائق و حاشاه عن ذلك، فقال إِيَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ و أنت المتكلم على لسانی و أنت لسانی.

فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما ألطفها و أدقها.

---

### ۳۷۲

سپس عیسی علیه السلام در حال متمم جواب گفت: ما قُلْتُ لَهُمْ إِيَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ به ایشان نگفتم. پس اولاً نفی کرد، اشاره به اینکه فانی در حق است که من نگفتم، سپس بعد از نفی به عنوان ادب با مستفهم ایجاب قول نمود و اگر چنین نمی‌کرد (یعنی جمع بین نفی و اثبات نمی‌نمود) باید به عدم علم به حقایق متصف باشد. حاشا که عیسی چنین باشد (که عالم به حقایق نباشد). لذا گفت: إِيَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ و تو متکلمی بر زبان من (چنانکه قرب فرایض اقتضا می‌کند) و تو لسان منی (چنانکه قرب نوافل اقتضا می‌کند). پس بنگر به این انباء روحی الهی که چقدر لطیف و دقیق است.

أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَجَاءَ بِالاسْمِ «الله»، لاختلاف العباد في العبادات و اختلاف الشرائع، لم يخص اسما خاصا دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للكل.

آن چه را که به من امر کردی این بود که به مردم بگویم: اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَ رَبَّكُمْ اسم الله را آورد. زیرا عباد در عبادات «۱» و اختلاف شرایع مختلفند و اسم خاصی را اختصاص نداد دون اسم دیگری بلکه اسم جامع کل اسماء را که الله است آورد.

ثم قال رَبِّي وَ رَبَّكُمْ و معلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر. فلذلك فصل بقوله رَبِّي وَ رَبَّكُمْ بالكنايتين كناية المتكلم و كناية المخاطب.

سپس فرمود: رَبِّي وَرَبِّكُمْ زیرا هر یک از عباد را رب خاص است و معلوم است که نسبت الله به موجودی به ربوبیت عین نسبتش به موجود دیگر نیست.

هر کس می‌گوید ربی اسم الله به او اقتضای خاص دارد و معلوم است که عبد منعم، عبد منتقم نیست و عبد رحیم، عبد قهار نیست. از این جهت به تفصیل گفت رَبِّي وَرَبِّكُمْ که به دو کنایه آورده است. (کنایه یعنی ضمیر) یکی کنایه متکلم «رَبِّي» و یکی کنایه مخاطب «رَبِّكُمْ».

إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ فَأَثَبْتُ نَفْسَهُ مَأْمُورًا وَ لَيْسَتْ سِوَى عِبُودِيَّتِهِ، إِذْ لَا يُؤْمَرُ إِلَّا مَنْ يَتَصَوَّرُ مِنْهُ الْاِمْتِثَالَ وَ إِن لَّمْ يَفْعَلْ وَ لَمَّا كَانَ الْأَمْرُ يَتَنَزَّلُ بِحُكْمِ الْمَرَاتِبِ، لِذَلِكَ يَنْصَبُ كُلُّ مَنْ ظَهَرَ فِي مَرْتَبَةٍ مَا بِمَا تَعْطِيهِ حَقِيقَةُ تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ: فَمَرْتَبَةُ الْمَأْمُورِ لَهَا حُكْمٌ يَظْهَرُ فِي كُلِّ مَأْمُورٍ، وَ مَرْتَبَةُ الْأَمْرِ لَهَا حُكْمٌ يَبْدُو فِي كُلِّ أَمْرٍ.

---

### ۳۷۳

إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ كَمَا كُنْتَ تَقُولُ، لِذَلِكَ يَنْصَبُ كُلُّ مَنْ ظَهَرَ فِي مَرْتَبَةٍ مَا بِمَا تَعْطِيهِ حَقِيقَةُ تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ: فَمَرْتَبَةُ الْمَأْمُورِ لَهَا حُكْمٌ يَظْهَرُ فِي كُلِّ مَأْمُورٍ، وَ مَرْتَبَةُ الْأَمْرِ لَهَا حُكْمٌ يَبْدُو فِي كُلِّ أَمْرٍ. زیرا امر نمی‌شود به کسی که از او امتثال تصور نمی‌گردد. هر چند امتثال را به جا نیاورد. و چون امر به حکم مراتب تنزل می‌یابد لذا در هر مرتبه به آن چه حقیقت آن مرتبه عطا می‌کند (اقتضا می‌کند) منصب می‌شود. یعنی رنگ می‌گیرد. «۱» بنا بر این مرتبه مأمور را حکمی است که در هر مأمور ظاهر می‌شود (و آن حکم، انقیاد به امر است) و مرتبه امر را حکمی است که در هر امر ظاهر می‌گردد (مرتبه امر یعنی حکم به مأمور و تکلیف به مأمور).

فَيَقُولُ الْحَقُّ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ فَهُوَ الْأَمْرُ وَ الْمَكْلَفُ وَ الْمَأْمُورُ الْعَبْدُ، وَ يَقُولُ الْعَبْدُ «رَبِّ اغْفِرْ لِي» فَهُوَ الْأَمْرُ وَ الْحَقُّ الْمَأْمُورُ. فَمَا يَطْلُبُ الْحَقُّ مِنَ الْعَبْدِ بِأَمْرِهِ هُوَ بَعِينُهُ يَطْلُبُهُ الْعَبْدُ مِنَ الْحَقِّ بِأَمْرِهِ.

بنا بر این حق تعالی می‌گوید: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ پس او امر است و مکلف و عبد مأمور است و عبد می‌گوید رَبِّ اغْفِرْ لِي پس عبد امر است و حق مأمور است. پس آن چه که حق از عبد به امر خود طلب می‌کند آنی است که بعینه عبد از حق به امر خود طلب می‌کند. «۲»

از این رو که عبد اجابت حق می‌کند و اوامرش را اتیان می‌نماید. حق تعالی نیز دعای عبد را اجابت می‌کند تا مجازات موعود حاصل شود. در حدیث آمده است «من أطاعني فقد أطعته و من عصاني فقد عصيته».

و لهذا كان كلّ داعٍ مجاباً و لا بد، و إنّ تأخر كما يتأخر بعض المكلفين ممن أقيم مخاطباً باقامة الصلاة فلا يصلى فى وقت فيؤخر الامتثال و يصلى فى وقت آخر، ان كان متمكناً من ذلك. فلا بد من الإجابة و لو بالقصد.

پس هر داعی مجاب است و حصول اجابت از اجابت حق است (هر کس دعوت کند اجابت می شود). اگر چه به تأخیر افتد. چنانکه از جانب مکلفان هم که مثلاً مخاطب به اقامه صلات می شوند پس در وقتش به جا نمی آورد و امتثال را به تأخیر می اندازد و در وقت دیگر نماز می خواند هر چند که متمکن بود در وقتش به جا آورد. پس لا بد است که امر را اجابت کند. هر چند که قصداً به تأخیر انداخت.

### ۳۷۴

غرض اینکه چنانکه از آن جانب امر است و از این جانب در اجابت تعلل می شود متقابلاً از این سو دعاست و از آن سو اجابت به تأخیر می افتد. آن چه که از این سو بهانه و علت و سبب تأخیر می شود نظیر آن را به نحو اشدّ و اتمّ در آن سو باید گرفت.

ثم قال وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ و لم يقل على نفسى معهم كما قال ربّى و ربكم. شهيداً ما دُمتُ فيهِمْ لأنّ الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم.

سپس عیسی (ع) گفت وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمتُ فيهِمْ و نگفت من بر نفس خودم با آنها شهید بودم تا در میانشان بودم. چنانکه گفت ربی و ربکم (بلکه خودش را کنار گذاشت). زیرا انبیاء تا در میان امتهایشان هستند بر آنها شهیدند.

فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي أَى رفعتنى إليك و حجتهم عنى و حجتنى عنهم كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ فى غير مادتى، بل فى موادمهم إذ كنت بصرهم الذى يقتضى المراقبة.

فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ «مأده: ۱۱۷) یعنی زمانی که مرا به سوی خود برداشتی و بالا بردی و مرا از آنان و آنان را از من پوشاندی، تو رقیب بر آنان بودی در غیر ماده من، بلکه در مواد آنان (به حکم معیت قیومیه حق تعالی با آنان) زیرا تو بصرشان هستی که اقتضایش مراقبت است.

فشهد الإنسان نفسه شهود الحقّ إياه و جعله بالاسم الرقيب لأنّه جعل الشهود له فأراد أن يفصل بينه و بين ربّه حتّى يعلم أنّه هو لكونه عبداً فى الواقع و أن الحقّ هو الحقّ لكونه ربّاً له، فجاء لنفسه بأنّه شهيد و فى الحقّ بأنّه رقيب، و قدمهم فى حقّ نفسه فقال عَلَيْهِمْ شَهِيداً ما دُمتُ فيهِمْ إيثارا لهم فى التقدم و أدبا.

و آخرهم فى جانب الحقّ عن الحقّ فى قوله الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ لما يستحقه الربّ من التقديم بالرتبة.

پس شهود انسان خویشتن را شهود حق است او را. «۱» زیرا عیسی (ع) شهود را برای حق قرار داد که گفت تو رقیب بر آنانی. پس اراده کرد که بین خود و بین رب خود تمیز دهد تا دانسته شود که عیسی (ع) در غیب کمون حق است و در عدمیت اصلیه خود است چون که عیسی در واقع عبد است و حق همان حق است نه عیسی زیرا حق رب اوست. پس در مقام فصل و تمییز درباره نفس خویش گفت: شهید و درباره حق گفت:

### ۳۷۵

رقیب و عباد را بر خویش مقدم داشت که گفت: كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ يَعْنِي «عليهم» بر «ما دمت» مقدم است که در تقدم، آنان را بر خویشتن ایثار کرد و این ادب انبیا است و در جانب حق تعالی خداوند را مقدم آورد که تقدم بالرتبه را او استحقاق دارد. این نیز از ادب انبیا است: و در جانب حق ایشان را از حق در گفته اش «الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ» مؤخر داشت به جهت استحقاق رب در تقدم به رتبه.

ثم اعلم أن للحق الرقيب الاسم الذي جعله عيسى لنفسه و هو الشهيد في قوله عَلَيْهِمْ شَهِيداً. فقال: وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. فجاء ب «كل» للعموم و ب «شيء» لكونه أنكر النكرات و جاء بالاسم الشهيد، فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود. فنبه على أنه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَا دُمْتُ فِيهِمْ. فهي شهادة الحق في مادة عيسوية كما ثبت أنه لسانه و سمعه و بصره.

سپس عیسی (ع) اعلام کرد که حق تعالی رقیب است و خود شهید و در عین حال گفت: وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ سپس عیسی که شهید است، خداست که شهید است و خدا که رقیب است، خداست که شهید است. پس او بر هر چیز شهید است و همه چیز مشهود او. چه شیء که انکر نکرات است این چنین اقتضای عموم دارد. پس عیسی تنبیه نمود که حق تعالی شهید است بر قوم عیسی. آن گاه که عیسی (ع) گفت که من بر آنان شهیدم تا در میانشان هستم پس شهادت عیسی (ع) شهادت حق است در ماده عیسویه. چنانکه ثابت شد که حق تعالی لسان و سمع و بصر عبد است (در قرب فرایض و قرب نوافل).

ثم قال كلمة عيسوية و محمدية: أمّا كونها عيسوية فإنها قول عيسى بإخبار الله عنه في كتابه، و أمّا كونها محمدية فلوقوعها من محمد - ص - بالمكان الذي وقعت منه، فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل إلى غيرها حتى طلع الفجر. إِنَّ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

سپس عیسی (ع) کلمه ای گفت که هم عیسوی است و هم محمدی. اما اینکه عیسوی است. زیرا قول عیسی علیه السلام است که خداوند از وی در کتابش اخبار فرمود. اما اینکه محمدی است برای اینکه این

کلمه از محمد (ص) به مکانی واقع شد که برای عیسی واقع شد. چه اینکه رسول الله در شبی به این آیه قیام نمود و او را مکرر قرائت

---

۳۷۶

می کرد و عدول به غیر آن نکرد، تا فجر طالع شد که پیوسته می گفت: **إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** (مأئده: ۱۱۸). «۱»

و هم ضمیر الغائب كما أن «هو» ضمیر الغائب. كما قال هُم الَّذِينَ كَفَرُوا بضمير الغائب، فكان الغيب سترًا لهم عمًا يراد بالمشهود الحاضر. فقال **إِنْ تُعَذِّبُهُمْ بضمير الغائب** و هو عين الحجاب الذي هم فيه عن الحق. فذكرهم الله قبل حضورهم حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت في العجين فصيرته مثلها.

«هم» ضمير غایب است مثل «هو». چنانکه فرمود: هُم الَّذِينَ كَفَرُوا که ضمیر آورد. پس غیب، ستر آنان است. آنان از آن چه به مشهود حاضر اراده می شود ستر گردیده است و این ستر عین حجابی است که آنها در آن حجاب از حق محجوب شدند (یعنی حجابشان عین کمونشان در غیب ذاتی است. چنانکه **«فَأِنَّهُمْ عِبَادُكَ»** دال بر آنان است) پس عیسی (ع) به قول خود **«وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ»** آنان را پیش از حضورشان در نزد حق تعالی به سبب ارتفاع حجبشان در پیشگاه خدا یاد آوری نمود که چون تشرف به حضور یافتند آن حضور ذکری و یاد آوری، خمیر مایه‌ای باشد که در ضمیر رسوخ کرده تا آن را مثل خود گرداند.

**فَأِنَّهُمْ عِبَادُكَ فَأُفْرِدَ الْخَطَابَ لِلتَّوْحِيدِ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِ وَ لَا ذَلَّةَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلَّةِ الْعَبِيدِ لِأَنَّهُمْ لَا تَصْرَفَ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ، فَهَمَّ بِحُكْمٍ مَا يَرِيدُهُ بِهَمِّ سَيِّدِهِمْ وَ لَا شَرِيكَ لَهُ فِيهِمْ فَإِنَّهُ قَالَ «عِبَادُكَ» فَأُفْرِدَ وَ الْمُرَادُ بِالْعَذَابِ إِذْلَالَهُمْ وَ لَا أَذْلَ مِنْهُمْ لَكُونَهُمْ عِبَادًا. فَذَوَاتِهِمْ تَقْتَضِي أَنَّهُمْ أَذْلَاءُ، فَلَا تَذَلُّهُمْ فَإِنَّكَ لَا تَذَلُّهُمْ بِأَدْوَانِ مِمَّا هُمْ فِيهِ مِنْ كُونِهِمْ عَبِيدًا. وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ أَي تَسْتَرِهِمْ عَنِ إِيقَاعِ الْعَذَابِ الَّذِي يَسْتَحِقُّونَهُ بِمُخَالَفَتِهِمْ أَي تَجْعَلْ لَهُمْ غَفْرًا يَسْتَرِهِمْ عَنِ ذَلِكَ وَ يَمْنَعُهُمْ مِنْهُ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ أَي الْمَنِيعُ الْحَمِي.**

ان تغفر لهم فإنهم عبادك خطاب (ك) را مفرد آورد به جهت توحیدی که عباد به حسب فطرت بر آن توحیدند و هیچ ذلتی اعظم از ذلت عبید نیست. زیرا آنان را هیچ نحوه تصرفی در خودشان نیست. پس آنان به حکم آن چه سیدشان اراده می کند و

تصرفات می‌نماید می‌باشند و هیچ نحوه شریکی برای سید در آنان نیست. چه اینکه گفت «عِبَادُكَ» و مفرد آورد و مراد به عذاب، اِذْلَال است و اَذَل از عباد کسی نیست. چه اینکه عبادند. پس ذواتشان اقتضا می‌کند ذلیل باشند. پس تو آنها را ذلیل نمی‌گردانی.

چه به کمتر از اینکه آنها هستند، یعنی عبیدند، مذلتشان نمی‌دهی و اگر آنان را بیامرزی یعنی آنان را از ایقاع در عقابی که استحقاق آن را به سبب مخالفتشان دارند ساطر شوی و مانع از ایقاع عذاب گردی تو عزیز هستی، یعنی منیع الحمی هستی.

و هذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده يسمّى الحقّ بالمعزّ و المعطى له هذا الاسم بالعزیز، فيكون منيع الحمی عمّا يريد به المنتقم و المعدّب من الانتقام و العذاب.

و این اسم عزیز اگر به کسی از بندگان عطا شود، حق را معز گویند و آن کس که اسم به او داده شد عزیز، و چون تو منیع الحمی یعنی در قرق بلند می‌باشی منتقم و معذب دسترسی به انتقام و عذاب ندارند.

و جاء بالفصل و العماد ایضا تأكيدا للبيان و لتكون الآية على مساق واحد في قوله إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ و قوله كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ. فجاء ایضا فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

عیسی (ع) ضمیر فصل و عماد آورده «ا» برای تأکید بیان، یعنی تو، تو و برای اینکه آیه بر مساق واحد باشد چنانکه فرمود: إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ، كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ در اینجا هم گفت فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

فكان سؤالاً من النبيّ عليه السلام و إلحاحاً منه على ربّه في المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها طلباً للاجابة. فلو سمع الاجابة في أول سؤال ما كرر، فكان الحقّ يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصّلاً فيقول له في كل عرض عرض و عين عين إن تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ و إن تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ فلو رأى في ذلك العرض ما يوجب تقديم الحقّ و ايثار جنابه و ايثار اجابته - خ لدعا عليهم لا لهم فما عرض عليه الا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله و التعريض لعفوه.

تردد و تکرار نبی (ص) قرائت آیه مذکور را از جهت سؤال نبی و إلحاح او در مسألت بود که در یک شب کامل، تا طلوع فجر آیه را تکرار می‌کرد به جهت طلب اجابت. چه

اگر اجابت را در اولین سؤال خود می‌شنید، تکرار نمی‌کرد. پس حق تعالی فصول (بند بند) چیزهایی را که عباد بدان چیزها مستوجب عذابند به پیغمبر عرض می‌نمود، عرض مفصل و متعاقبا پیغمبر در هر عرض عرض، و عین عین به حق می‌گفت: **إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** پس اگر پیغمبر در آن عرض چیزی را می‌دید که موجب تقدیم حق و ایثار جنابش (یا ایثار اجابتش) بود.

یعنی پیغمبر می‌دانست که در آن عرض خداوند اراده عفو و مغفرتشان را ندارد و قهر و انتقام را می‌خواهد دعا علیه‌شان می‌کرد. یعنی نفرین، نه له‌شان. زیرا انبیا به اراده حق واقفند. پس حق تعالی برای پیغمبر عرض ننمود و سان نداد، مگر آن چه را که استحقاق دارند و این آیه از تسلیم در برابر حق و تعریض به عفویش افاده می‌نماید.

و قد ورد أنّ الحقّ إذا أحبّ صوت عبده في دعائه إياه آخر الإجابة عنه حتّى يتكرر ذلك منه حباً فيه لا إعراضاً عنه، و لذلك جاء بالاسم الحكيم و الحكيم هو الذي يضع الأشياء مواضعها و لا يعدل بها عما تقتضيه و تطلبه حقائقها بصفاتهما. فالحكيم هو العليم بالترتيب. فكان - ص - بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله تعالى فمن تلا هذه الآية فهكذا يتلو، و الّا فالسكوت أولى به.

و در خبر وارد شده است که چون خداوند صوت عبدی را در هنگامی که او را می‌خواند دوست داشته باشد، اجابت او را به تأخیر می‌اندازد، تا اینکه آن دعا را تکرار کند. این تأخیر به عنوان اعراض نیست، بلکه به لحاظ حب در آن خواندن است. از این جهت اسم حکیم را آورده است. چه حکیم کسی است که اشیاء را در مواضعشان می‌نهد و از آن چه که حقایق اشیاء با صفاتشان اقتضا می‌کند عدول نمی‌نماید. پس حکیم همان علیم به ترتیب است. پس پیغمبر (ص) به ترداش یعنی تکرارش این آیه را بر علم عظیمی از جانب حق تعالی است و هر کس می‌خواهد این آیه را تلاوت کند این چنین تلاوت کند و الّا فالسکوت أولى است.

إذا وَّقَّ الله عبدا الى النطق بأمر ما فما وَّقَّه الله إليه إلاً و قد أراد إجابته فيه و قضاء حاجته، فلا يستبطن أحد ما يتضمّن ما وَّقَّ له، و ليثابر مثابرة رسول الله - ص - على هذه الآية في جميع أحواله حتّى يسمع بأذنه أو بسمعه كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة.

فإنّ جازاك بسؤال اللسان أسمعك بأذنك، و إن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك.

و چون خداوند بنده‌ای را توفیق داد که نطق به امری کند او را به آن نطق توفیق نداد



مگر اینکه اراده کرد اجابتش را و بر آوردن حاجتش را پس کسی آن چه را که این توفیق در بر دارد یعنی اجابت را به بطوء، درنگ و تأخیر نسبت ندهد و نگوید اجابت به تأخیر می‌افتد، بلکه مواظب دعایش باشد. چنانکه رسول الله مواظب بر این آیه بود. مواظب باشد در جمیع احوال به دعایش تا به گوش و سمع خود بشنود، آن طور که خواهی یا آن چنان که خداوند تو را می‌شنوید اجابت را پس اگر جزایت را به سؤال لسانت داده است به گوشت تو را می‌شنوید و اگر به معنا جزایت دهد به سمعت می‌شنوید (أذن گوش سر، سمع شنوایی قلبی).

هیچ گاه بنده از اجابت لیبکی محروم نیست و لکن اجابت مطلوب مرهون به وقت مقدر اوست. مقصود این است که اجابت لیبکی در وقت دعا به هیچ وجه به تأخیر نمی‌افتد هر چند که مطلوب در ظرف مقدرش تحقق یابد.

---

### ۳۸۱

#### ۱۶. فصّ حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیه

۱۶. فصّ حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیه) رحمت رحمانی سفره عام الهی است و رحمت رحیمی سفره خاص او، و حکمت رحمانیه بیان اسرار دو رحمت صفتی است که از دو رحمت ذاتی ناشی می‌شوند. زیرا اسم، ذات متصف به صفتی است. ذاتی که شأنی از شئون وجود مطلق است و به عبارت اخری اسم عین مسماست. اختصاص این کلمه به رحمانیه این است که سلیمان خویشان را در کتابی که نوشت این گونه معرفی کرد: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَلَّا تَعْلَمُوْا عَلٰی وَاَتُوْنِیْ مُسْلِمِیْنَ. سلیمان علیه السلام علاوه بر اینکه از رحمت رحیمیه برخوردار بود یعنی به نعمت نبوت و رسالت متصف بود، از رحمت رحمانیه نیز برخوردار بود زیرا رحمت ولایت داشت و بر عالم سفلی و علوی سلطنت داشت و حکمش در انس و جن نافذ بود، باد مسخر او بود و به السنه جمادات و منطق حیوانات عالم بود و ... «إِنَّهُ» یعنی الکتاب من سَلِیْمَانَ وَ إِنَّهُ أَى مضمون الکتاب «بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ». فأخذ بعض الناس فی تقدیم اسم سلیمان علی اسم الله تعالی و لم یکن کذلک و تکلموا فی ذلک بما لا ینبغی مما لا یلیق بمعرفة سلیمان علیه السلام برّبه و کیف یلیق ما قالوه و بلقیس تقول فیهِ اَلْقِیَ اِلَیَّ کِتَابٌ کَرِیْمٌ اَی یکرم علیها و إنّما حملهم علی ذلک ربّما تمزیق کسری کتاب رسول الله - ص - و ما مزّقه حتّی قرأه کلّه و عرف مضمونه.

فکذلک کانت تفعل بلقیس لو لم توفّق لما وقّعت له. فلم یکن یحیی الکتاب عن الاخرق لحرمة (بحرمة - خ) صاحبه تقدیم اسمه علیه السلام علی اسم الله عزّ و جلّ و لا تأخیره.



حق است و لکن به واسطه عبد و عبد مانند آلت است برای او.

[عمل به هشت عضو انسان تقسیم می‌شود]

و العمل منقسم علی ثمانية أعضاء من الإنسان عمل به هشت عضو انسان تقسیم می‌شود.

قیصری گوید:

دو دست و دو پا و سمع و بصر و لسان و جبهه (پیشانی) است. زیرا به دو دست خود به وضو و طهارت تمکن پیدا می‌کند. به دو پای خود به نماز می‌ایستد و سعی و حج می‌کند. به سمع به شنیدن کلام الله و کلام رسول الله تمکن می‌یابد. به بصر به مشاهده جمیع اعمالش تمکن می‌یابد. به لسان ثنای خدا می‌گوید و تسبیحش می‌کند و کلامش را قرائت می‌کند و به جبهه در صلواتش سجده می‌کند. «۱»

و قد أخبر الحقّ تعالی أنّه هویّة کلّ عضو منها، فلم یکن العامل غیر الحقّ، و الصورة للعبد، و الهویّة مندرجۀ فیہ آی فی اسمه لا غیر.

و بتحقیق که حق تعالی خبر داد که او هویت هر عضوی از اعضاء است پس عامل جز حق نیست، صورت عبد راست و هویت در اسم عبد مندرج است. جز این نیست.

چه موجودات همگی اسماء الله‌اند.

ای بسا کس را که صورت راه زد

قصد صورت کرد و بر الله زد

لأنّه تعالی عین ما ظهر و سمّی خلقا و به کان الاسم الظاهر و الآخر للعبد و بگونه لم یکن ثم کان.

زیرا حق تعالی عین موجودات ظاهر است که خلق نامیده شد و به این اسم، ظاهر و آخر برای خلق است. که چون در صور موجودات ظاهر شد، اسم ظاهر حاصل شد و همچنین اسم آخر برای عبد است، به اینکه عبد نبود، سپس متحقق شد.

غرض این است که آن چه ظاهر است مقدر به حدی است که آن را خلق گویند. یعنی خلق ایجاد اشیاء است، با قدر معلوم و این خلق، اسم ظاهر حق است و از این رو که عبد یعنی خلق نبود و سپس پیدا شد، اسم آخر حق است که در صورت عبد ظاهر شد.

و بتوقف ظهوره علیه و صدور العمل منه كان الاسم الباطن و الأول. فإذا رأيت الخلق رأيت الأول و الآخر و الظاهر و الباطن.

و به سبب توقف ظهور حق بر عبد و به سبب توقف صدور عمل از حق تعالی بر عبد (که حق ظاهر نمی شود مگر وسیله عبد) اسم باطن و اول به سبب عبد حاصل شد. پس خلق را که دیدی اول را دیده‌ای (زیرا هویت موصوف به اولیت را دیده‌ای) و آخر و ظاهر را دیده‌ای (زیرا که خلق مرئی آخر مراتب وجود است که نبود و پیدا شد) و باطن را دیده‌ای (از جهت روح خلق و جمیع آن چه که در عین اوست).

و هذه معرفة لا يغيب عنها سليمان، بل هي من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، يعني الظهور به في عالم الشهادة. فقد أوتى محمد - ص - ما أوتيه سليمان، و ما ظهر به:

فمكّنه الله تعالى تمكين قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليضلّ به (ليفتك به - خ) فهم بأخذه و ربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح يتلعب به ولدان المدينة، فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله خاسئا. فلم يظهر عليه السلام بما أقدر عليه و ظهر بذلك سليمان.

این معرفتی است (یعنی رؤیت این اسماء در خلق) که سلیمان از آن غایب و بی اطلاع نیست.

زیرا او از مرسلین است برای همه خلائق. بلکه این معرفت از آن ملکی است «۱» که برای احدی بعد از او سزاوار نیست (و روح این دولت هم این معرفت است) و همانا به محمد (ص) داده شد، آن چه که به سلیمان داده شد (یعنی ملک و تصرف در موجودات).

ولی محمد (ص) اظهار آن نکرد. چنانکه خداوند او را تمکین داد، تمکین قهر و غلبه بر عفریتی که شبانه به سراغ پیغمبر آمد تا او را اِضلال و فتک کند.

پس پیغمبر اراده کرد او را بگیرد و به ستونی از ستونهای مسجد ببندد تا صبح بچه‌های مدینه او را به بازی بگیرند و ملعبه خود قرار دهند. ولی به یاد دعوت سلیمان افتاد. پس خداوند به برکت این تأدب پیغمبر، عفريت را راند و از ظفر بر پیغمبر نومیدش کرد. پس پیغمبر (ص) اظهار نکرد آن چه را که بر آن قدرت یافت و سلیمان به آن ظاهر شد.

ثم قوله مُلْكًا فلم يعلم، فعلمناه أنه يريد ملكا ما و رأيناه قد شورك في كل جزء من الملك الذي أعطاه الله، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلك، و بحديث العفريت، أنه ما اختص إلا بالظهور و قد يختص بالمجموع و الظهور.

از این که فرمود ملکا «۱» و تعمیم نداد (برای اینکه نکره است) به ما تعلیم داد که او اراده کرده است ملکا مایی را (که به قرینه ظهور ملک خاصی است. یک نوع ملک است که مأمور به ظهور آن بود) و می بینیم در جزء جزء ملکی که خدا به او اعطا کرد دیگران با او شرکت دارند. پس دانستیم که سلیمان، اختصاص به فردی از افراد ملک ندارد، مگر به مجموع ملک و به حدیث عفريت دانستیم که او اختصاص پیدا نکرد مگر به ظهور و هر آینه اختصاص به مجموع و ظهور نیز پیدا می کند (که اثر رحمت امتنانی و رحمت وجوبی است).

و لو لم يقل - ص - في حديث العفريت «فأمكنني الله منه» لقلنا إنه لما هم بأخذه ذكره الله دعوة سليمان ليعلم أنه لا يقدره الله على أخذه. فرده الله خاسئا. فلما قال فأمكنني الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه. ثم إن الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذي لا ينبغى لاحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك في العموم.

اگر جناب رسول الله (ص) پیغمبر ما در حدیث عفريت نمی فرمود: خداوند مرا بر آن دست داد، می گفتیم: چون قصد گرفتن عفريت کرد، خداوند دعوت سلیمان را به یادش آورد که رسول الله (ص) بداند خداوند او را بر عفريت قدرت نداده است. پس عفريت را رد کرد در حالی که خاسی بود. یعنی در حالی که بر پیغمبر ظفر نیافت و نومید برگشت.

اما گفت: چون خداوند مرا بر آن دست داد، از این حرف می فهمیم که خداوند به رسول الله تسلط بر عفريت را هبه کرد. سپس دعوت سلیمان را به یادش آورد و پیغمبر متذکر

شد و با سلیمان أدب به کار آورد. پس خداوند به ما تعلیم داد که آنی که برای احدی از خلق، بعد از سلیمان سزاوار نیست، ظهور آن در عموم است (عمومی که مؤدای رحمتین است نه تمکن در عموم و نه ظهور به بعض).

و ليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام و التنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم.

غرض ما از این مسأله جز کلام و تنبیه بر دو رحمتی که سلیمان در آن دو اسم ذکر کرد که تفسیر آن دو به لسان عرب رحمن و رحیم است - نیست.

از اینکه گفت تفسیر آن دو اسم به لسان عرب رحمن و رحیم است، استفاده می‌شود که خود آن دو اسم حقیقت عینیه خارجیه است. وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا وَ رَحْمَنُ وَ رَحِيمُ از اسماء لفظیه است. که همه اسماء لفظیه، اسماء اسماء الهیه‌اند که عبارت از حقایق الهیه و اعیان‌شان که مظاهرشان هستند می‌باشند.

فَقَيَّدَ رَحْمَةَ الْوَجُوبِ وَ أَطْلَقَ رَحْمَةَ الْاِمْتِنَانِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى الْأَسْمَاءِ الْاِلَهِيَّةِ، أَعْنَى حَقَائِقِ النَّسَبِ.

رحمت و جوب را مقید فرمود.

چنانکه فرمود: بِالْمُؤْمِنِينَ رَوْفٌ رَحِيمٌ (توبه: ۱۲۸) و فرمود: فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ (اعراف: ۱۵۶) و رحمت امتنان را مطلق گذاشت. چنانکه فرمود: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف: ۱۵۶) حتی اسماء الهیه را که حقایق نسب هستند.

که آنها را تحقق اعیانی نیست مگر به الله تعالی و رحمت ذاتیه او. چون اسماء دال بر ذات الهیه با خصوصیات که تابع ذاتند می‌باشند و به این خصوصیات، اسماء متکثر می‌گردند. زیرا ذات واحد تکثر ندارد و ذات در حکم رحمت داخل نیست تا مرحومه باشد. پس خصوصیات فوق که نسبت متعین شده است. لذا گفتیم: رحمت الهی اسماء الهیه را نیز که حقایق نسبتند فرا گرفته است.

فامتنَّ علیها بنا. فنحن نتیجۀ رحمة الامتنان بالاسماء الالهية و النسب الربانية. ثم اوجبها على نفسه بظهورنا لنا.

پس منت نهاد بر اسماء به وجود ما. پس ما نتیجه رحمت امتنانیم به اسماء الهیه و نسب ربانیه. پس رحمت را بر نفس خود واجب گردانید، به سبب ظهور خودمان برای خودمان.

به این معنی که رحمت را بر نفس خود واجب گردانید تا به رحمت رحیمیه بر ما رحم کند. رحمتی که موجب کمال است، چون خودمان را بشناسیم و حقایق ما بر ما ظاهر گردد.

و أعلمنا أنه هویتنا لنعلم أنه ما اوجبها على نفسه إلا لنفسه. فما خرجت الرحمة عنه.

فعلی من امتن و ما ثمّة آلا هو.

و به ما اعلام فرمود که خود او هویت ما است. تا بدانیم که او رحمت را بر نفس خود واجب نگردانید مگر برای نفس خود (إلا نفسه). پس رحمت از حق تعالی خارج نشده است (به سوی غیر او بلکه به سوی نفس او یعنی خود او). پس خداوند بر چه کسی امتنان نمود و حال اینکه جز او کسی نیست (یعنی در مقام غلبه حکم احدیت).

إلا أنه لا بد من حکم لسان التفصیل لما ظهر من تفاضل الخلق فی العلوم، حتی یقال انّ هذا أعلم من هذا مع أحدیة العین.

جز اینکه به حکم لسان تفصیل ناچاریم، چون تفاضل خلق در عموم ظاهر است.

حتی اینکه گفته می‌شود این اعلم از آن است با آن که احدیت عین است.

تفاضل از ناحیه اعتدال امزجه مرکبات است. از جهت اعتدال حقیقی روحانی و جسمانی که در حقیقت تفاوت اعیان و استعدادات آنها به حسب قوه و ضعف و ظهور و خفا و قرب و بعد آنها به اعتدال مذکور است. «۱»

و معناه معنی نقص تعلق الإرادة عن تعلق العلم، فهذه مفاضلة فی الصفات الإلهیة و کمال تعلق الإرادة و فضلها و زیادتها علی تعلق القدرة و كذلك السمع الإلهی و البصر الإلهی و جمیع الأسماء الإلهیة علی درجات فی تفاضل بعضها علی بعض. كذلك تفاضل ما ظهر فی الخلق من أن یقال هذا اعلم من هذا مع أحدیة العین.

و معنای تفاضل معنای نقص تعلق اراده است از تعلق علم. پس این مفاضله در صفات الهیه است و همچنین معنای تفاضل معنی کمال تعلق اراده و فضل آن و زیاده آن است بر تعلق قدرت و همچنین سمع الهی و بصر و همچنین جمیع اسماء الهیه بر درجات متفاوتهای که در تفاضل بعضی از آنها بر بعضی است. «۲» همچنین است تفاضل آن چه در

خلق ظاهر شد که گفته می‌شود این اعلم از این است با اینکه عین (ذات) یکی است.

و كما أن کل اسم الهی إذا قدمته سمّيته بجمیع الأسماء و نعتّه بها، و كذلك فیما یظهر من الخلق فیة أهلیة کل ما فوضل به.

و همچنان که هر اسم الهی چون آن را پیش کشیدی و مقدم داشتی او را به جمیع اسماء می‌نامی و به جمیع اسماء منعت می‌گردانی. همچنین است در آن چه از خلق که در آن اهلیت و قوت قبول هر چه بدان مفاضله یافت (فضیلت یافت و افضل شد) ظاهر گردید.

غرض این است که چون اسم ذات مأخوذ به صفت است و ذات به حکم وحدت شخصیه وجود و احدیت عین، یک حقیقت خارجی است و تطور و تشنّات او چون با صفتی أخذ گردد اسم است و همچون آن اسم اعنی ذات، مستجمع جمیع صفات کمالیه است پس توانی هر اسمی را جمیع اسماء ذاتی و به هر اسمی بخوانی.

### [هر جزئی از عالم مجموع عالم است]

فکل جزء من العالم مجموع العالم، أي هو قابل لحقائق متفرقات العالم کله فلا یقدح قولنا أن زیدا دون عمرو فی العلم أن تكون هویة الحقّ عین زید و عمرو، و یکون فی عمرو اکمل و أعلم منه فی زید، كما تفاضلت الأسماء الإلهیة و لیست غیر الحقّ. فهو تعالی من حیث هو عالم أعمّ فی التعلق من حیث ما هو مرید و قادر، و هو هو لیس غیره.

پس هر جزئی از عالم مجموع عالم است. یعنی قابل حقایق متفرقه کل عالم است.

پس بر تحقیقی که کردیم قدح و طعنی لازم نمی‌آید که گفته شود زید دون عمرو در علم است، اینکه هویت حق عین زید و عمرو باشد و علم در عمرو اکمل از علم در زید باشد چنانکه اسماء الهیه متفاضلند و غیر حق نیستند. پس خداوند از آن حیث که عالم است اعم است در تعلق، از آن حیث که مرید و قادر است و او اوست و جز او نیست.

فلا تعلمه یا ولیّی هنا و تجهله هنا، و تثبته هنا و تنفیه هنا الّا انّ أثبتّه بالوجه الذی اثبت نفسه و نفیته عن کذا بالوجه الذی نفی نفسه کالآیة الجامعة للنفی و الإثبات فی حقّه حین قال لیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ فنفی وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ. فأثبت بصفة تعم کل سامع بصیر من حیوان.

پس ای ولی (دوست) من چنان نباش که او را در جایی بدانی و در جایی ندانی و در

جایی اثبات کنی و در جایی نکنی. مگر اثبات کنی به وجهی که او نفس خود را اثبات کرده است و نفی کنی به وجهی که او از خویشتن نفی کرده است. مثل این آیه که جامع نفی و اثبات در حق او تعالی است: لیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ (شوری):



(۱) که از خود نفی کرد و فرمود: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و به صفتی اثبات کرد و فرمود:

وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ و این صفت شامل هر جاندار است که سمیع و بصیر است.

و ما ثمَّ إلَّا حيوان إلَّا أَنَّهُ بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، و ظهر في الآخرة لكل النَّاسِ، فَإِنَّهَا الدار الحيوان، و كذلك الدنيا إلَّا أَنْ حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص و المفاضلة بين عباد الله بما يدر كونه من حقائق العالم.

و در واقع جز حیوان نیست (یعنی دار هستی که عین واقع است محض حیات است).

جز اینکه یک پارچه حیات بودن دار هستی در دنیا از ادراک بعضی مردم، باطن است.

یعنی پنهان و پوشیده است و در آخرت برای همه ظاهر می‌گردد. زیرا آخرت دار حیوان است و همچنین دنیا هم عین حیات است جز اینکه حیات آن از بعضی عباد مستور است. تا اختصاص و مفاضله بین عباد الله ظاهر شود، به سبب آن چه که از حقایق عالم ادراک می‌کند: الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَ تُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (یس: ۶۵).

امیر علیه السلام فرمود: با رسول الله (ص) در سفری بودیم، هیچ حجر و شجری به ما روی نمی‌آورد مگر اینکه به رسول الله (ص) سلام می‌کردند.

فمن عمَّ إدراکه كان الحقَّ فيه أظهر في الحكم ممن ليس له ذلك العموم. فلا تحجب بالتفاضل و تقول لا يصح كلام من يقول إنَّ الخلق هوية الحقَّ و بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنَّها هي الحقَّ و مدلولها المسمَّى بها ليس إلَّا الله تعالى.

پس بنا بر این کسی که ادراک خود را تعمیم داد حق در او اظهر است در حکم مذکور از کسی که چنین عمومی برای او نیست. پس به تفاضل، محجوب مباش که بگویی سخن کسی که می‌گوید خلق هوییت حق است صحیح نیست. بعد از آن که تفاضل در اسماء الهیه را به تو ارائه دادم که تو شک نداری اسماء همان حق هستند و مدلول اسماء که مسمای آن اسماء است جز الله تعالی نیست.

ثمَّ إِنَّه كيف يقَدِّم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا و هو من جملة من أوجده الرحمة، فلا بد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصح استناد (اسناد - خ) المرحوم. هذا عكس

الحقائق: تقدیم من يستحق التأخير و تأخير من يستحق التقديم في الموضوع الذي يستحقه.

سپس اینکه چگونه سلیمان اسم خود را بر اسم خداوند مقدم می‌دارد، چنانکه ظاهریون از اهل تفسیر پنداشتند و حال اینکه خود سلیمان از جمله کسانی است که رحمت مسبوق به الله ایجادش کرد. پس ناچار باید اسم الله را بر الرحمن الرحیم مقدم بدارد تا اسناد مرحوم درست گردد (یعنی اسناد مرحوم به راحم و موجدش، چه علت بالذات مقدم بر معلولش می‌باشد) و این حرفی را که ظاهریون از اهل تفسیر پنداشتند، عکس آنی است که علوم حقایق اقتضا دارد که تقدیم آن که استحقاق تأخیر دارد و تأخیر آن که استحقاق تقدیم دارد در موضعی که استحقاق دارد بگردد.

اسم الله بر رحمن و رحمن بر رحیم استحقاق تقدم دارد و اسم سلیمان مؤخر از این اسماء است و رسول الله فرمود: «كل امر ذی بال لم یبدأ فیه ببسم الله الرحمن الرحیم فهو أبترا».

### [حکمت بلقیس و علو علمش]

و من حکمة بلقیس و علو علمها کونها لم تذکر من ألقى إليها الكتاب، و ما عملت ذلك إلا لتعلم أصحابها أن لها اتصالاً إلى امور لا يعلمون طریقها، و هذا من التدبیر الإلهی فی الملك، لأنه إذا جهل طریق الإخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة علی أنفسهم فی تصرفاتهم، فلا يتصرفون إلا فی أمر إذا وصل الی سلطانهم عنهم یأمنون غائلاً ذلك التصرف. فلو تعین لهم علی یدی من تصل الاخبار الی ملکهم لصانعوه و أعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما یریدون و لا یصل ذلك الی ملکهم. فكان قولها ألقى إلیّ و لم تسم من ألقاه سياسة منها أورثت الحذر منها فی أهل مملکتها و خواص مدبریها و بهذا استحققت التقديم علیهم.

از حکمت بلقیس و علو علمش اینکه اسم نبرده که چه کسی کتاب را نزد او القا کرد و این کار را نکرد مگر اینکه اصحاب خود را اعلام کند که وی را به اموری اتصال است که آنان طریقش را نمی‌دانند (می‌خواهد بگوید اسراری است) و این از تدبیر الهی در ملک است. زیرا که ملک چون طریق اخبار واصل را پوشیده بدارد اهل دولت در تصرفاتشان بر خویشان ترس دارند. بنا بر این تصرف نمی‌کنند مگر در امری که چون خبرش به سلطانانشان رسید از غایله و هلاکت آن تصرف ایمن باشند. چه اگر بر ایشان معین شود که اخبار از دست چه کسی به ملک می‌رسد به آن شخص رشوه‌ها می‌دهند و

پس قول بلقیس که گفت: أَلْقِيَّ إِلَيَّ (داده شد به من) و آن کس را که القا کرد اسم نبرد، سیاستی از وی بود که در اهل مملکتش و خواص مدبران مملکتش پرهیز و ترس از وی را به جای گذاشت و بدین سبب استحقاق تقدم بر آنان را یافت.

### [فضل عالم از صنف انسانی]

و أما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف و خواص الأشياء، فمعلوم بالقدر الزماني:

فإن رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه، لان حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور: فان زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلک الكواكب الثابتة، و زمان رجوع طرفه إليه هو عين زمان عدم إدراكه.

و القيام من مقام الإنسان ليس كذلك أي ليس له هذه السرعة: فكان آصف بن برخيا أتم في العمل من الجن، فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد.

فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقراً عنده لئلا يتخيل أنه أدركه و هو في مكانه من غير انتقال.

اما فضل عالم از صنف انسانی بر عالم از نوع جن که عالم به اسرار تصريف (تصرف کردن) و خواص أشياء به قدر زمانی معلوم می شود.

یعنی فعل آن عفریت جن به اندازه بر خاستن سلیمان از جایش بود و فعل آصف برخیا به قدر یک طرفه العین و به این تفاوت زمانی در انجام فعل قدرت و قوت و فضل انسان بر جن معلوم می گردد.

چه اینکه برگشتن طرف به ناظر به طرف سریعتر است از قیام قائم از مجلس خود زیرا حرکت بصر در ادراک به آن چیزی که ادراکش می کند سریعتر است از حرکت جسم در آن چه که از آن حرکت می کند. زیرا زمانی که بصر در آن حرکت می کند عین زمانی است که بصر به مبصر تعلق می گیرد با بعد مسافتی که بین ناظر و منظور است. چه اینکه زمان فتح بصر، زمان تعلق اوست به فلک کواكب ثابتة و زمان رجوع طرف ناظر

و حال اینکه قیام از مقام (جای نشستن) انسان این چنین نیست یعنی به این سرعت نیست. نتیجه اینکه آصف بن برخیا از جن در علم و عمل، اتمّ بود. پس عین قول آصف ابن برخیا عین فعل در زمان واحد بود. پس در آن زمان بعینه سلیمان علیه السلام عرش بلقیس را در نزد خود مستقر دید و خداوند فرمود که عرش، در نزد او مستقر است تا خیال نشود که سلیمان، عرش را در مکانش ادراک کرد بدون انتقال (به اینکه حجاب از میان برداشته شود).

و لم یکن عندنا باتحاد الزمان انتقال، و إنّما کان إعدام و ایجاد.

من حیث لا یشعر أحد بذلک إلا من عرفه و هو قوله تعالی بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ. و لا یمضی علیهم وقت لا یرون فیه ما هم راؤون له.

و إذا کان هذا کما ذکرناه، فکان زمان عدمه (أعنی عدم العرش) من مکانه عین وجوده عند سلیمان، من تجدید الخلق مع الأنفاس و لا علم لأحد بهذا القدر، بل الإنسان لا یشعر به من نفسه أنّه فی کل نفس لا یكون ثم یكون.

در نزد ما ممکن نیست که با اتحاد زمان قول و فعل، انتقال در کار باشد. همانا اعدام و ایجاد بود.

در سبا اعدام شد و در نزد سلیمان ایجاد. که سلیمان، به تصرف الهی مخصوص و مشرف بود آن چنان و این چنین کرد به حیثی که محصوران در حیطة قوای جزئیّه و محجوبان از این مرتبه و منصب الهی شاعر به آن نیستند.

مگر آن کسی که عارف به خلق جدید در هر آن باشد. «۲»

به حیثی که کسی به آن شاعر نبود مگر آن کسی که عارف به آن است و این همان است که خداوند فرمود: بَلْ هُمْ فِی لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق: ۱۵) اینها در لبسند، برای اینکه بر آنان وقت و زمانی نمی گذرد که در عالم نبینند آن چه را که دیدند و نظر کردند.

چه اینکه هر چیزی معدوم می شود مثلش در همان آن عدمش موجود می شود و آن محجوبان پندارند، همان ماضی در مستقبل باقی است و حال اینکه چنین نیست.

و چون حصول عرش در نزد سلیمان به طریق اعدام و ایجاد است، زمان عدم عرش از مکانش عین وجودش در نزد سلیمان است. از قبیل تجدید خلق با انفاس، و احدی را به این قدر، (از جهت قلت و

لطافت آن) علم نیست بلکه انسان به نفس خویش شاعر نیست که در هر نفسی «لا یكون ثم یكون».  
نیست می شود و هست می شود، نبود و بود می شود.

و لا تقل «ثم» لتقضى المهلة، فليس ذلك بصحيح و إنما «هی» تقتضى تقدم الرتبة العلیة عند العرب فى  
مواضع مخصوصة كقول الشاعر:

كهز الردینى ثم اضطرب و زمان الهزّ عین زمان اضطراب المهزوز بلا شك، و قد جاء بثم و لا مهلة. كذلك  
تجدید الخلق مع الأنفاس: زمان العدم زمان وجود المثل كتجدید الاعراض فى دلیل الأشاعرة.

فان مسألة حصول عرش بلقیس من أشكال المسائل الّا عند ما عرف ما ذكرناه أنفا فى قصته. فلم یكن  
لأصف من الفضل فى ذلك إّا حصول التجدید فى مجلس سلیمان علیه السلام، فما قطع العرش مسافة، و  
لا زویت له أرض و لا خرقها لمن فهم ما ذكرناه.

نگو لفظ ثم اقتضای مهلت می کند.

غرض شیخ این است که ثم در زبان عرب اقتضای مهلت و تراخی بین معطوف و معطوف علیه می کند و  
چگونه شما گفتید که نفس (ذات) انسان در هر نفسی «لا یكون ثم یكون» جواب اینکه:

این ایراد و اعتراض، صحیح نیست. زیرا کلمه «ثم» مطلقا اقتضای تراخی نمی کند.

بلکه «ثم» اقتضای تقدم رتبی عالی و شریف را می کند. چنانکه در مواضع مخصوصی از زبان عرب  
چنین آمده است مثل این قول شاعر:

«كهز الردینى تحت العجاج

جرى فى الأنابیب ثم اضطرب»

در تجدید خلق با انفاس (در هر نفس) زمان عدم زمان وجود مثل است. چنانکه زمان هزّ نیزه عین زمان  
اضطراب مهزوز است بدون شك. حال آن که لفظ «ثم» آورده شد و مهلت زمانی نیست. چنانکه اشاعره  
در تجدید اعراض می گویند.

چه اینکه مسأله حصول عرش بلقیس از مشکل ترین مسائل است، مگر در نزد کسی که به آن چه ما در  
قصه او گفتیم (یعنی ایجاد و اعدام) آشنا باشد. پس آصف را در این کار

---

فضلی نبود مگر حاصل کردن تجدید در مجلس سلیمان (ع). عرش (تخت) مسافتی را نپیموده است و زمین در نور دیده نشد و آصف زمین را خرق نکرد. این سخن برای کسی است که آن چه را ما گفتیم فهم کرد (یعنی تجدد امثال و ایجاد و اعدام را).

و كان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان، ليكون أعظم لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس و أصحابها و سبب ذلك كون سليمان هبة الله تعالى لداود من قوله: وَ هَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ وَ الهبة عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق أو الاستحقاق. فهو النعمة «السابغة» و الحجة البالغة و الضربة الدامغة.

و این عمل در دست بعضی از اصحاب سلیمان (یعنی آصف بود) تا سلیمان در نفوس حاضران که بلقیس و اصحابش بودند بزرگتر جلوه کند و سبب این اختصاصی که برای سلیمان و اصحابش حاصل شد این بود که سلیمان علیه السلام هبه حق تعالی برای داوود بود که فرمود: وَ هَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ (ص: ۳۰) و هبه، عطای واهب است به طریق انعام، نه به طریق جزای وفاق «۱» یا به طریق استحقاق (استحقاق عمل) و این تصرف در مجلس سلیمان، نعمت سابغه (یعنی متمم نعمتهای قبلی در حق سلیمان) و حجت بالغة (برای امت او) و ضربت دامغه (برای مخالفان و کفار) بود.

و اما علمه فقله تعالى فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ مع نقيض الحكم.

و اما علم سلیمان یعنی اختصاص سلیمان به علم، اینکه خدای تعالی فرمود:

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ (انبیا: ۷۹) با وجود حکم مناقض در مسأله که از داوود علیه السلام صادر شد.

عبد الغنی نابلسی در شرح گوید: داوود علیه السلام راجع به چریدن گوسفندان در حرث، حکم کرد که غنم مال صاحب زرع است و سلیمان حکم کرد که لبن غنم را باید صاحب زرع استفاده کند، تا زرع بروید و مثل او بشود.

و كلاً آتاه الله حكما و علما فكان علم داود علما مؤتى آتاه الله، و علم سلیمان علم الله في المسألة، إذ كان الحاكم بلا واسطه. فكان سليمان ترجمان حق في مَقْعَدِ صِدْقٍ. كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاه بنفسه أو بما يوحي به لرسوله له أجران و المخطئ لهذا الحكم المعين له أجر مع كونه علما و حكما.

و همه انبیا را خداوند حکم و علم داد. علم داوود علمی بود که خدا او را داده بود و علم سلیمان در آن مسأله علم الله بود. پس سلیمان ترجمان حق بود فی مَقْعَدِ صِدْقٍ.

چنانکه مجتهد مصیب به حکم خدا را که اگر خداوند خود مسأله را به عهده گیرد، یا از راه آن چه به رسولش وحی می کند به آن حکم می کند دو اجر است (یکی اجر اجتهاد و یکی اجر اصابت) و مخطئ حکم معین را یک اجر است، اجر اجتهاد و زحمت او. با اینکه حکم مخطئ علم و حکم است.

فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم، و رتبة داود عليه السلام. فما أفضلها من أمة.

بنا بر این به امت محمدیه رتبه سلیمان و رتبه داوود در حکم عطا شد (رتبه سلیمان اصابت در حکم است. رتبه داوود به اجتهاد است هر چند که خلاف آن چه که در علم الله است شده) پس چه امت با فضیلتی است.

و لما رأت بلقيس عرشها مع علمها بعد المسافة و استحالة انتقاله في تلك المدة عندها، قالت كأنه هو و صدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالأمثال و هو هو، و صدق الأمر، كما أنك في زمان التجديد عين ما أنت في الزمن الماضي.

وقتی که بلقیس عرش خود را دید با علمش به بعد مسافت و استحاله انتقال عرش در آن مدت (کمتر از طرفه العین) در نزد او گفت كأنه هو (یعنی هم حکم به مغایرت کرد هم به مشابَهت) و تصدیق نمود آن چه را که ما گفتیم، که تجدید خلق به امثال است و هو هو (یعنی در نفس الامر، خلق همان خلق است). پس حکم به اتحاد را تصدیق کن.

خلاصه اینکه بلقیس در عبارت كأنه هو دو چیز گفته یکی «کأن» یکی «هو هو».

«کأن» یعنی تجدد امثال، چون مثل شیء از حیث تعین، عین شیء نیست و هو هو دلالت دارد که در نفس الامر هویت شیء محفوظ است. یعنی حقیقت سریری.

پس امر واقعی را تصدیق کن یعنی تجدد امثال را تصدیق کن چنانکه تو در زمان تجدید عین آنی هستی که در زمان ماضی بودی.

ثم إنه من كمال علم سليمان التنبيه الذي ذكره في الصرح. فقليل لها ادخلى الصرح و كان صرحا املس لا أمت فيه من زجاج. فلما رأته حسبته لجة أي ماء و كَشَفَتْ عَنْ سَاقِيهَا حَتَّى لَا يَصِيبُ الْمَاءُ ثَوْبَهَا، فَنَبَّهَهَا

بذلك على أن عرشها الذي رآته من هذا القبيل و هذا غاية الإنصاف، فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قولها  
كَأَنَّهُ هُوَ

### ۳۹۶

. سپس از کمال علم سلیمان تنبیهی است که در صرح ذکر کرد، به بلقیس گفت داخل کوشک شو، که صرح املس بود، که در او پستی و بلندی نبود از شیشه ساخته بود چون بلقیس آن را دید پنداشت که آب است ساق خود را کشف نمود (کنایه از اینکه لباسش را بالا کشید) تا آب به جامه‌اش اصابت نکند. پس سلیمان او را به این عمل آگاهی داد که عرشی که دید از این قبیل بود یعنی بود و نبود و این غایت انصاف سلیمان بود که به بلقیس اعلام کرد که در قول خود راجع به عرش که گفت کَأَنَّهُ هُوَ مصیب است.

فَقَالَتْ عِنْدَ ذَلِكَ: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ أَيْ إِسْلَامَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَمَا انْقَادَتْ لِسُلَيْمَانَ وَ إِنَّمَا انْقَادَتْ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ سُلَيْمَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ. فَمَا تَقِيدَتْ فِي انْقِيَادِهَا كَمَا لَا تَتَّقِدُ الرِّسْلَ فِي اعْتِقَادِهَا فِي اللَّهِ.

بخلاف فرعون فإنه قال رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ إِن كَانَ يَلْحَقُ بِهَذَا الانْقِيَادِ الْبَلْقِيسِيِّ مِنْ وَجْهِهِ، وَ لَكِنْ لَا يَقْوَى قُوَّتَهُ فَكَانَتْ أَفْقَهُ مِنْ فِرْعَوْنَ فِي الانْقِيَادِ لِلَّهِ وَ كَانَ فِرْعَوْنَ تَحْتَ حُكْمِ الْوَقْتِ حَيْثُ قَالَ آمَنْتُ بِالَّذِي آمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ فَخَصَّصَ، وَ إِنَّمَا خَصَّصَ لِمَا رَأَى السَّحْرَةَ قَالُوا فِي إِيمَانِهِمْ بِاللَّهِ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ.

بلقیس در آن حال گفت: رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ وَ بَا سُلَيْمَانَ يَعْنِي بَا إِسْلَامَ سُلَيْمَانَ إِسْلَامَ آوَرْدَمَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. پس بلقیس منقاد سلیمان نشد، بلکه منقاد رب عالمین شد که سلیمان از عالمین است. پس در انقیادش محدود و مقید نشد (یعنی رب را مقید نکرد که بگوید: أسلمت لرب سلیمان، بلکه گفت: وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (نمل: ۴۴). چنانکه رسل در اعتقاد خودشان به الله تعالی مقید نمی‌شوند.

که ربی را دون ربی اطاعت کنند بلکه رب العالمین می‌گویند. مثل مفتوح سوره فاتحه و مثل قول موسی و هارون که گفتند: رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (طه):

(۵۰).

به خلاف فرعون که گفت: رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ هَرِ چَند فِرْعَوْنَ مَلْحَقٌ بِهَذَا انْقِيَادِ بَلْقِيسِيِّ مِنْ وَجْهِهِ هَسْتُ (که رب موسی و هارون رب العالمین است) و لکن به قوت انقیاد بلقیس نیست. پس بلقیس در بیان انقیاد به حق تعالی افقه از فرعون بود و



فرعون تحت حکم وقت بود. «۱» چنانکه گفت: آمَنَت بِالذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ. «۲»

پس رب را تخصیص داد و مقید کرد چه اینکه دید ساحران در ایمانشان بالله گفتند:

رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ (طه: ۷۰).

فكان إسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت مَعَ سُلَيْمَانَ فَتَبِعْتَهُ. فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك.

پس اسلام بلقیس اسلام سلیمان بود، چه اینکه گفت: مَعَ سُلَيْمَانَ. پس پیروی کرد سلیمان را. پس سلیمان به هیچ یک از عقاید عبور نمی کرد مگر اینکه بلقیس به آن عبور کرد در حالی که معتقد بود.

كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذي الربّ تعالى عليه لكون نواصينا في يده و تستحيل مفارقتنا إياه. فنحن معه بالتضمين، و هو معنا بالتصريح، فإنه قال وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ و نحن معه لكونه آخذا بنواصينا فهو تعالى مع نفسه حيثما مشى بنا من صراطه، فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم، و هو صراط الربّ تعالى.

چنانکه ما بر صراط مستقیمی هستیم که ربّ تعالی بر آن صراط است، زیرا نواصی ما در دست اوست و مفارقت ما از او مستحیل است. پس ما با او به تضمین هستیم (یعنی در ضمن او مخفی هستیم) و او با ماست به تصریح، چه اینکه فرمود: هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (حدید: ۴) و ما با اویم زیرا که آخذ نواصی ماست. پس او با خودش می باشد هر کجا که با ما در صراطش هست. (زیرا هویت ما نیست مگر وجود متعین و وجود عین حق است پس حق تعالی با خودش است نه با غیرش) پس هیچ احدی از عالم نیست مگر اینکه بر صراط مستقیم است و آن صراط ربّ تعالی است.

و كذا علمت بلقيس من سليمان فقالت لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ و ما خصصت عالما من عالم.

و همچنین بلقیس دانست از حال سلیمان که گفت لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ که اختصاص به عالمی دون عالمی نداد.

غرض این است که سلیمان را ربوبیت در عوالم است نه در عالمی دون عالمی زیرا

که انسان کامل است، بلکه با سلیمان که در همه عوالم است، اسلام آورد که گفت: **لِلَّهِ رَبُّ الْعَالَمِينَ**.

### [تسخیری که سلیمان علیه السلام به آن اختصاص یافت]

و أما التسخير الذي اختص به سليمان و فضل به على غيره و جعله لله له من الملك الذي لا ينبغي لاحد من بعده فهو كونه عن أمره. فقال **فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ**.

فما هو من كونه تسخيرا، فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص و **سَخَّرَ لَكُمْ ما في السَّمَاوَاتِ و ما في الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ** و قد ذكر تسخير الرياح و النجوم و غير ذلك و لكن لا عن أمرنا بل عن أمر الله. فما اختص سليمان - إن عقلت - إلا بالأمر من غير جمعيّة و لا همّة، بل بمجرد الأمر.

اما تسخیری که سلیمان علیه السلام به آن اختصاص یافت و بر غیر خود برتری یافت و برای او ملکی گردانید که برای احادی بعد از او سزاوار نباشد این است که شیء از امر «ا» او حاصل می شد و خداوند فرمود: **فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ** (ص: ۳۶) (یعنی به امر سلیمان) این اختصاص به صرف تسخیر بودن نیست. چه اینکه خداوند در حق همه ما بدون تخصیص فرمود: **و سَخَّرَ لَكُمْ ما في السَّمَاوَاتِ و ما في الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ** (جائیه: ۱۳) و نیز تسخیر بادها و ستارگان و جز آن را ذکر نمود، و لكن این تسخیر از امر ما نیست بلکه از امر الله است. اما در سلیمان «بامر» بود. پس اختصاص سلیمان این بود که به مجرد امر لفظی و حرف صوتی اشیاء مسخر او می شدند بدون جمعیت فکری و همت قلبی.

یعنی «العارف یخلق بهمته» و همچنین در تسخیرات و تصرفاتش به همت خود. این حال خاصی است که اختصاص به سلیمان و غیر او ندارد و فوق جمعیت و همت، امر است **كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا** (شوری: ۵۲) به مثل در تحصیل علوم، آن که بطیء است فکر است که عقل نظری است و آن که سریع است حدس است که انتقال دفعی است و در مکاشفات آن که بطیء است، سلوک است و آن که سریع است جذب است و در ایجاد و انشاء و ابداع آن که بطیء است همت است و آن که سریع است امر است و مراد از

سریع این است که امتداد زمانی در آن نیست که انتقال دفعی و مکاشفات دفعی و ایجاد دفعی است خلاصه، سریع حصول شیء در آن واحد است.

و إنما قلنا ذلك لأننا نعلم أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعيّة و قد عاينا ذلك من هذا الطريق فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همّة و لا جمعيّة.

و اینکه گفتیم (در سلیمان به مجرد امر است که بدان اختصاص یافت نه فقط عنوان تسخیر) علتش این است که ما می‌دانیم اجرام عالم از نفوس، منفعل می‌شوند. هر گاه نفوس در مقام جمعیت قرار بگیرند و ما این معنی را در این طریق به معاینه یافتیم پس از سلیمان (ع) مجرد تلفظ به امر بود (که امر او قائم مقام امر حق تعالی بود، تا هر که را خواست تسخیر کند) نه از همت و جمعیت (که عام است و اختصاص به احدی ندارد).

در این مقام اشکالی پیش می‌آید که سلیمان علیه السلام از خداوند ملکی خواست که برای احدی بعد از او سزاوار نباشد و حال اینکه استجاب دعاى سلیمان خلاف آن چیزی است که در امر خاتم ولایت مقرر است و خلاف آن چیزی است که راجع به عوالم مؤمنان در آخرت آمده است که اضعاف آن چه که در دنیا از ملک و غیر آن دارند به ایشان داده می‌شود. شیخ در اضاحه این شبهه گوید: و اعلم آیدنا الله و إیّاک بروح منه، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أیّ عبد كان فإنه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته، و لا يحسب عليه، مع كون سلیمان علیه السلام طلبه من ربّه تعالی. فیقتضی ذوق الطریق أن یكون قد عجل له ما ادّخر لغيره و یحاسب به إذا أراد فی الآخرة. فقال الله له: هذا عطاءؤنا و لم یقل لك و لا لغيرك. فأمئنّ أی أعط أو أمسك بغير حساب فعلمنا من ذوق الطریق أن سؤاله ذلك كان عن أمر ربّه و الطلب إذا وقع عن الامر الإلهی كان الطالب له الأجر التام علی طلبه، و الباری تعالی إن شاء قضی حاجته فیما طلب منه و إن شاء أمسك فإنّ العبد قد وقی ما أوجب الله علیه من امتثال أمره فیما سأل ربّه فیہ فلو سأل ذلك من نفسه عن غیر أمر ربّه له بذلك لحاسبه به.

بدان خداوند ما و شما را به روح خود مؤید بدارد، اینکه مثل این عطا وقتی برای عبدی حاصل شد هر عبدی که باشد، این عطا از ملک آخرتش چیزی ناقص نمی‌گرداند و به حساب او محسوب نمی‌شود. علاوه اینکه سلیمان علیه السلام از رب خود طلب کرده است، پس ذوق طریق اقتضا می‌کند که آن چه برای غیر او (یعنی خاتم ولایت و

---

#### ۴۰۰

مؤمنان) ذخیره شده، برای سلیمان (ع) در دنیا تعجیل شد و اگر آن را خواست در آخرت به حسابش آورده شود پس خداوند به سلیمان فرمود: این عطای ماست، نگفت عطایی است برای تو یا غیر تو، پس از ذوق طریق دانستیم که این سؤال سلیمان به امر پروردگارش بود و طلب اگر از امر خدا واقع شد طالب به خاطر طلبش دارای اجر تمام است، اگر خدا بخواهد حاجت او را برآورده می‌کند و اگر نه، خودداری می‌کند، چه اینکه عبد به آن چه که بر او واجب شده که امتثال امر خداوند باشد یعنی: اذعونی أستجب لکم (غافر: ۶۰) وفا کرده است، پس اگر از جانب خود بدون امر رب سؤال می‌کرد به حسابش آورده می‌شد.

و هذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى، كما قال لنبیه محمد - ص: - قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا فامثل أمر ربّه فكان يطلب الزيادة من العلم حتّى كان إذا سيق له لبن يتأوّله علما كما تأوّل رؤياه لمّا رأى في النوم أنّه أتى بقدر لبن فشربه و أعطى فضله عمر بن الخطاب. قالوا فما أوّلته؟ قال العلم و كذلك لمّا اسرى به أتاه الملك بإناء فيه لبن و إناء فيه خمر فشرب اللبن فقال له الملك أصبت الفطرة أصاب الله بك أمتك فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم، فهو العلم تمثّل في صورة اللبن.

و این در جمیع آن چه از خداوند سؤال می شود جاری است. مثل اینکه به نبی اش محمد فرمود: قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (طه: ۱۱۴) و پیغمبر امتثال امر او کرد و طلب زیادتی علم می نمود هر گاه برای او شیری (در خواب یا بیداری) می آوردند آن را تاویل به علم می نمود. چنانکه در خواب دید که قدح شیر برای او آوردند، شیر را نوشید و زیادی آن را به عمر بن خطاب عطا کرد. گفتند: شیر را به چه تاویل بردی؟ گفت: به علم.

همچنین در شب اسری ملکی ظرفی شیر و ظرفی خمر آورد، پیغمبر شیر را نوشید ملک به او گفت: فطرت را اصابت نمودی، خداوند به وجود تو امت تو را بدان اصابت داد (به فطرت). پس هر گاه لبن ظاهر شود صورت علم است، یعنی علم است که در صورت لبن تمثّل یافته است.

کجبریل تمثّل فی صورة بشر سویّ لمريم و لمّا قال علیه السلام «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» نبّه علی أنّه کل ما یراه الإنسان فی حیاته الدنیا إنّما هو بمنزلة الرؤیا للنائم:

خیال فلا بد من تأویله.

چنانکه جبرئیل در صورت بشر سویّ برای مریم تمثّل شد (چون جبرئیل حامل

---

#### ۴۰۱

علوم و حقایق است و لبن هم علم است. لذا در مقام تمثیل جبرئیل را عنوان کرده است).

رسول الله فرمود مردم در خوابند و چون مردند آگاه می شوند. تنبیه فرمود بر اینکه آن چه را انسان در حیات دنیا می بیند به منزله رؤیای نائم است که خیال است و باید آن را تاویل نمود.

و إنّما الکون خیال

و هو حقّ فی الحقیقه

فكان - ص - إذا قدّم له لبن قال «اللّهمّ بارک لنا فيه و زدنا منه» لأنّه کان یراه صورة العلم، و قد امر بطلب الزیادة من العلم و إذا قدّم له غیر اللبن، قال اللّهمّ بارک لنا فيه و أطعمنا خیرا منه.

فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهی فإنّ الله لا یحاسبه به فی الدار الآخرة، و من أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غیر أمر إلهی فالأمر فيه إلی الله إن شاء حاسبه و إن شاء لم یحاسبه.

چنین بود که هر گاه پیش رسول الله شیر می آوردند می فرمود: «اللهم بارک لنا فيه و زدنا فيه» زیرا رسول شیر را صورت علم می دید و مأمور شده بود که طلب زیادتى علم کند (این است که فرمودند: آن چه انبیا می گفتند همه رمز است) و هر گاه پیش او غیر لبن آورده می شد می فرمود: «اللهم بارک لنا فيه و أطعمنا خیرا منه». (که شیر می خواست).

پس آن که خداوند او را عطا کرده است از امر الهی، در آخرت به آن محاسبه نمی شود.

و آن که خداوند آن چه را به او داد، از غیر امر الهی به او عطا کرد، مربوط به حق تعالی است. اگر بخواهد به حساب او می آورد و اگر بخواهد به حسابش نمی آورد.

و أرجو من الله فی العلم خاصة أنّه لا یحاسبه به فإنّ أمره لنبيه علیه السلام بطلب الزیادة من العلم عین أمره لأمته فإنّ الله یقول لقد کان لکم فی رسول الله أسوة حسنة و آی أسوة أعظم من هذا التأسی لمن عقل عن الله تعالی.

و امیدوارم که بخصوص در علم به حساب آورده نشود چه اینکه نبی خود را امر فرمود که طلب زیادت علم کند و امر به نبی عین امر به امت اوست چه اینکه خداوند فرمود: لقد کان لکم فی رسول الله أسوة حسنة (أحزاب: ۲۱) و کدام اسوه اعظم از این تأسی است برای کسی که از جانب خدا تعقل کند و بفهمد.

و لو نبهنا علی المقام السلیمانی علی تمامه لرأیت أمر یهولک الاطلاع علیه فإن أكثر

و ما اگر تمام مقام سلیمانی را آگاهی دهیم موجب هول و هراستان می شود زیرا اکثر علمای این طریقه به حالت سلیمان (ع) و مکانت او جاهلند و چنان نیست که آنها می پندارند. وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.

---

۴۰۳

[۱۷. فصّ حکمه و جودیّه فی کلمه داودیّه]  
(۱۷. فصّ حکمه و جودیّه فی کلمه داودیّه «۱»)

[نبوت و رسالت اختصاص الهی است نه اکتسابی]

اعلم أنّه لما كانت النبوة و الرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شيء من الاكتساب:

أعني نبوة التشريع، كما كانت عطاياه تعالى لهم عليهم السلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء: و لا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاؤه إياهم على طريق الإنعام و الإفضال.

بدان که نبوت و رسالت اختصاص الهی است نه اکتسابی یعنی نبوت تشریع. همچنان که عطایای حق تعالی بر انبیا و رسل از این قبیل که اختصاصی و امتنانی است مواهب است و جزا نیست و بر این مواهب از آنها جزا طلب نمی شود. پس اعطای حق تعالی چنین موهبت را به آنان انعام و فضل است.

فقال تعالى وَ هَبْنَا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ یعنی لإبراهيم الخليل عليه السلام، و قال في أيوب: وَ هَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ و قال في حق موسى: وَ هَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا إلى مثل ذلك. فالذي تولاهم أولا هو الذي تولاهم آخرا في عموم أحوالهم أو أكثرها، و ليس إلّا اسمه الوهاب.

خدای متعال فرمود: وَ هَبْنَا لَهُ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ (انعام: ۸۴) یعنی به إبراهيم خليل عليه السلام هبه کردیم و درباره ایوب علیه السلام فرمود: وَ هَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ (ص: ۴۳) (یعنی دو چنداناش کردیم) و در حق موسی علیه السلام فرمود:

وَ هَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا (مریم: ۵۳) و امثال آن. پس آن کسی که متولی آنان در اول بود همان کسی است که متولی آنان در عموم احوال یا اکثر احوالشان بود و این متولی نیست مگر اسم و هاب او.

---

۴۰۴

و قال في حقّ داود وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا فَلَمْ يَقرن به جزاء يطلبه منه، و لا أخبر أنّه أعطاه هذا الذي ذكره جزاء.

و در حق داوود عليه السلام فرمود: وَ لَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا (سبأ: ۱۰) از جانب ما به داوود فضل داده شد، و جزایی که از او طلب کند به قول خود قرین نکرد و اخبار نفرمود اینکه به او عطا کرد جزاست (بلکه نص فرمود که فضل است).

و لما طلب الشکر علی ذلک بالعمل طلبه من آل داود و لم يتعرض لذكر داود ليشكره الآل علی ما أنعم به علی داود، فهو فی حقّ داود عطاء نعمه و إفضال، و فی حقّ آله علی غیر ذلک لطلب المعاوضة فقال تعالی: اَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ. و إن كانت الأنبياء عليهم السلام قد شكروا الله علی ما أنعم به عليهم و وهبهم فلم يكن ذلک علی طلب من الله بل تبرّعوا بذلک من نفوسهم كما قام رسول الله - ص - حتّى تورمت قدماه شكريا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه و ما تأخر. فلما قيل له فی ذلک، قال: «أ فلا أكون عبدا شكورا» و قال فی نوح إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا فالشكور من عباد الله تعالی قليل.

وقتی طلب شکر بر این فضل فرمود از آل داوود طلب کرد و متعرض ذکر داوود نشد، تا آل داوود بر آن چه که به داوود انعام شد شکر کنند (زیرا انعام بر نبی امت در حقیقت انعام بر امت است. مثل اینکه به پدر خانه ببخشد و به اهل بیت وی بگوید که بر این نعمت شکر کنید که انعام بر ربّ بیت در حقیقت انعام بر همه اهل بیت است. لذا شکر را بر آل داوود واجب گردانید و فرمود: اَعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ (سبأ: ۱۳) هر چند که انبیا عليهم السلام خدا را شکر کردند بر آن چه که به آنان انعام فرمود و هبه کرد و لکن این شکر از روی طلب حق تعالی نبود بلکه خود آنان تبرع به شکر کردند. چنانکه رسول الله از روی شکر به نماز ایستاد تا اینکه قدمهای او ورم کرد به خاطر آن که خداوند ذنب مقدم و مؤخر او را آمرزید و چون در این باره به او اعتراض شد، در جواب فرمود: آیا عبد شکور نباشم و شکور از عباد الله قليل اند.

### اول نعمتی که خداوند به داوود عطا کرد

فأول نعمه أنعم الله بها علی داود علیه السلام أن أعطاه اسما ليس فيه حرف من حروف الاتصال.

پس اول نعمتی که خداوند به داوود عطا کرد این بود که به او اسمی داد که در آن

فقطعه عن العالم بذلك إخبارا لنا عنه بمجرد هذا الاسم، و هي الدال و الالف و الواو و سَمِي محمدا - ص - بحروف الاتصال و الانفصال، فوصله به و فصله عن العالم فجمع له بين الحالتين في اسمه كما جمع لداود بين الحالتين من طريق المعنى، و لم يجعل ذلك في اسمه، فكان ذلك اختصاصا لمحمد علي داود صلوات الله عليهما، أعنى التنبية عليه باسمه، فتم له الامر أي لمحمد - ص - من جميع جهاته، و كذلك في اسمه أحمد، فهذا من حكمة الله تعالى.

خداوند به مجرد این اسم که سه حرف دال و ألف و واو است انقطاع داوود از عالم را به ما اخبار فرمود.

چه اینکه کثرت از آن عالم است و وحدت، مر حق تعالی راست و انقطاع کثرات عالم از یک دیگر موجب اتصال هر یک آنها به نفس خود است و آن که از عالم و کثرت منقطع است به حقیقت وحدت واصل است که حق تعالی است از این رو گفته شد که «الاستیناس بالناس یوجب الإفلاس» «۲»

و محمد (ص) به حروف اتصال و انفصال نامیده شد که وصلش را به حق و فصلش را از عالم اخبار فرمود. پس در اسم او جمع بین هر دو حالت شد. چنانکه برای داوود جمع بین دو حال از طریق معنی شد و خداوند این حروف فصل و وصل هر دو را در اسم داوود قرار نداد و این معنی را اختصاص به محمد (ص) داد. پس تنبیه فرمود به اسم او که امر برای محمد (ص) از جمیع جهات تمام است و همچنین در اسم او احمد (که تنبیه بر قطع او از عالم و وصل او به حق است) و این از حکمت الله است.

ثم قال في حقّ داود - فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه - ترجيع الجبال معه التسبيح، فتسبيح لتسبيحه ليكون له عملها و كذلك الطير.

سپس در حق داوود علیه السلام در جمله آن چه که به او از طریق انعام عطا فرمود این است که جبال، با او تسبیح می گفتند و همچنین طیر، که جبال و طیر با او تسبیح می کردند که عمل آنها برای او بوده باشد (که تسبیح برای داوود بالاصالة بود و برای آنها

ترجیع الجبال به مثل مانند صداست که اصل، آن کس است که حرف از اوست و صوت او به کوه مثلا می خورد و دو باره به خود شخص مصوت رجوع می کند، از این جهت ترجیع را تسبیح جبال با داوود تعبیر کرد و داوود را اصل قرار داد و چون داوود، اصل است و جبال به تبع او تسبیح می کنند، عمل جبال که تسبیح است برای داوود هم می باشد. ظاهرا از این رو که داوود قلب عالم امکان است و جبال و طیر و



غیرهما به منزله اعضا و جوارح او چنانکه قلب انسان که ذاکر باشد و اعضا و جوارحش مطابق ذکر و حضورش، در کار باشند تابع قلبند و اصل قلب است. چنانکه قیصری در شرح نیز بدین معنا اشارتی دارد. شیرین تر از موضوع اصل و فرع و صدا و ندا این سخن عارف رومی است:

ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست

ما چو ناییم و نوا در ما ز توست

و أعطاه القوة و نعته بها، و أعطاه الحكمة و فصل الخطاب.

خداوند به او قوت داد و او را به آن قوت نعت فرمود و به او حکمت و فصل خطاب داد.

فصل خطاب به دو معنی است: یکی اینکه کسی در هر موضوع و فن رأیی که می‌دهد و حکمی که می‌کند خطاب او فصل است. یعنی حرف بریده و تمام است نه مجمل و مبهم که چنین خطاب فصل باید از آدمی دانا و دور اندیش و نیک آگاه و باریک بین بوده باشد. معنای دوم اینکه، صاحب فصل خطاب آن کسی است که حاجب و حاجز بین خلق و خداست. به اصطلاح واسطه فیض است و این چنین کس حجاب است بین خدا و خلق. اما حجابی که عین ارتباط میان خلق و خداست. در قرآن کریم فرمود: **مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ (شوری: ۵۱)** که وحیا خود سفیر یعنی حجاب می‌باشد و ورای حجاب، غیر آن سفیر که از ورای او حرف خدا را می‌شنود.

ثم المنّة الكبرى و المكانة الزلفی التي خصّه الله بها التنصيص على خلافته، و لم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه و إن كان فيهم خلفاء فقال يا داوودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى. أي ما يخطر لك في حكمك من غير وحى منى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَي عن الطريق الذي أوحى بها إلى رسلى.

سپس منت کبرای الهی و مکانت زلفی که خداوند داوود را بدان اختصاص داد این

---

#### ۴۰۷

است که او را بر خلاف خویش تنصیب فرمود و چنین تنصیب با هیچ یک از أبناء جنس داوود نفرمود هر چند که در ابنای جنسش خلفایی هستند. چنانکه فرمود: **يا داوودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى (ص: ۲۶)** یعنی پیروی مکن چیزی را که برایت در حکم تو خطور کرده بدون وحی من فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ که تو را از راه خداوند گمراه می‌کند. آن راهی که من پیغمبرانم را به آن وحی کردم.

ثم تأدب سبحانه معه فقال إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ. و لم يقل له فان ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد.

سپس خداوند سبحان با او آدب به کار آورد.

همان طور که در قرآن مجید آدب انبیا با خداوند معنون است، آدب خداوند با انبیا و ملائکه و غیرهم ملحوظ است بلکه آنان آدب را از او آموختند که (از خدا جوییم توفیق آدب) و آدب به لغت فارسی رسا و شیوا نگاه داشت حد هر چیز است.

و فرمود: إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ (ص: ۲۶) نفرمود: ان ضللت عن سبيلي فلك عذاب شديد.

فان قلت و آدم عليه السلام قد نصّ عليّ خلفته. قلنا ما نصّ مثل التنصيص عليّ داود، و إنّما قال للملائكة: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً و لم يقل إِنِّي جَاعِلٌ آدَمَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ و لو قال ايضا مثل ذلك لم يكن مثل قوله: إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي حَقِّ دَاوُدَ، فَإِنَّ هَذَا مُحَقَّقٌ و ليس ذلك كذلك و ما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك عليّ أنّه عين ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه. فاجعل بالك لإخبارات الحقّ عن عباده إذا أخبر و كذلك في حقّ إبراهيم الخليل إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا و لم يقل خليفة و إنّ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْإِمَامَةَ هُنَا خِلَافَةٌ، و لكن ما هي مثلها، لأنّه ما ذكرها بأخصّ أسمائها و هي الخِلافة.

اگر بگویی که خداوند درباره آدم عليه السلام هم فرمود: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (بقره: ۳۰) و در حق إبراهيم خليل فرمود: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا (بقره:

۱۲۴). ولی در إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً بَا «ک» خطاب واحد و تصریح به لفظ خلیفه که درباره داوود آمد، در حق هیچ یک از آنان نیامده است. زیرا در آدم تنصیص به خلافت نیست هر چند امام همان خلیفه است.

ثم في داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم، و ليس ذلك عن الله فقال له

فاحكم بين الناس بالحقّ، و خلافة آدم قد لا تكون من هذه المرتبة فتكون خلفته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك، لا أنّه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم، و إنّ كان الأمر كذلك وقع، و لكن ليس كلامنا إلّا في التنصيص عليه و تصریح به.

و لله في الأرض خلافة عن الله و هم الرسل، و أما الخلافة اليوم فعن الرسل لا عن الله، فإنهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن ذلك غير أن هنا دقيقة لا يعلمها إلا أمثالنا، و ذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع للرسول.

خدا را در زمین خلیفه‌هایی است که آنان رسل الهی‌اند و امروز خلافت از رسل است نه خلافت از الله. یعنی خلافت تشریحی به جای رسل که وصی یعنی امامی است که جانشین پیغمبر است. اما خلافت از الله که پیامبری باشد صورت پذیر نیست. زیرا نبوت به محمد (ص) ختم شد. اولیای کامل بر اثر غایت صفای ذاتشان می‌توانند احکام الهی را به کشف دریابند.

و لکن حکم نمی‌کنند مگر آن چه را که رسول تشریح فرموده است و از شریعت او به در نمی‌روند. جز اینکه در اینجا دقیقه‌ای است که آن را جز امثال ما نمی‌داند و آن در أخذ چیزی است که بدان حکم می‌کند که همان است که از جانب حق تعالی برای رسول تشریح شد.

غرض اینکه اولیای کامل ممکن است بعضی از احکام شریعت را به کشف ادراک کنند که مطابق با حکم رسول باشد و لکن به ظاهر از شریعت خاتم به در نمی‌روند و تابع آنند.

فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم عنه - ص - بالنقل أو بالاجتهاد الذي أصله أيضا منقول عنه - ص -  
و فينا من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادة له من حيث كانت المادة  
لرسوله - ص - فهو في الظاهر متبع، لعدم مخالفته في الحكم، كعيسى إذا نزل فحكم و كالنبي محمد - ص -  
في قوله أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده.

پس خلیفه رسول کسی است که حکم را از رسول به نقل یا به اجتهادی که اصل آن نیز از رسول منقول است أخذ می‌کند و در میان ما کسی است که از خود خدا أخذ می‌کند که در عین آن حکم که رسول خدا أخذ کرده خلیفه خدا می‌شود. بنا بر این، ماده این

شخص أخذ همچون ماده رسول (ص) است و در ظاهر از جهت عدم مخالفتش در حکم، با رسول متبع و پیرو رسول است، چون عیسی علیه السلام هنگامی که نازل شد که به آن چه که رسول حکم فرمود حکم می‌کند و مثل نبی محمد (ص) که خداوند به او فرمود: أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده. خداوند در این آیه پیغمبر را به اتباع از هدایت انبیا و رسلی که پیش از وی بودند امر فرمودند نه به پیروی از آنان بلکه به پیروی از هدایتشان.

و هو في حقّ ما يعرفه من صورة الأخذ مختص موافق، هو فيه بمنزلة ما قرره النبيّ -ص- من شرع من تقدم من الرسل لكونه قرّره، فاتبعناه من حيث تقريره لا من حيث انه شرع لغيره قبله.

و این ولیّ که از حق تعالی حکمی را که رسول شارع، آن را تقریر فرموده است أخذ می کند مختص است (به اختصاص الهی در حق صورت اخذی که گرفته است. یعنی ولی کامل مخصوص به أخذ آن حقیقت است) و موافق است در آن أخذ چنانکه نبی (ص) شرع رسل گذشته را تقریر فرمود.

یعنی در آن ولیّ أخذ دو چیز است یکی خصیصه یعنی مختص و مخصوص بودن به أخذ آن چه گرفته است و دیگر موافقت آن چه گرفته است با آن چه نبی تقریر فرمود.

و ما پیغمبر را پیروی کردیم در آن چه از احکام انبیای گذشته تقریر فرمود از آن جهت که او تقریر فرمود یعنی امضا کرد نه از آن جهت که شرع سابق است (زیرا ما مأمور به شریعت دیگری نیستیم).

و كذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول، فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله.

و لهذا مات رسول الله -ص- و ما نص بخلافه عنه إلى أحد و لا عيّنه لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافة عن ربّه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع. فلما علم ذلك -ص- لم يحجر الأمر.

همچنین است أخذ خليفة الله عين آن چه را که رسول از حق تعالی أخذ کرده است. او به لسان کشف، خليفة الله و به لسان ظاهر خلیفه رسول الله است.

لذا رسول الله مرد و به خلافت کسی به جای خود تصریح نکرد و آن را تعیین ننمود زیرا عالم بود که در امت او کسی است که از جانب رب خود أخذ خلافت می نماید پس

---

#### ۴۱۰

خليفة الله است با موافقت در حکم شرع و چون رسول الله این معنی را می دانست کسی را مانع از امر خلافت نشد. «۱»

فلله خلفاء في الأرض (في خلقه -خ) يأخذون من معدن الرسول و الرسل ما أخذته الرسل عليهم السلام.

پس خدا را در زمین خلفایی است که از معدن رسول می گیرند.

مراد از معدن، عین ذات الهیه و اسماء و اعیان اوست که خداوند نیز از اعیان أخذ می کند یعنی به خواسته و اقتضای آنان حکم می نماید و عطا می کند.

و يعرفون فضل المتقدم هناک لأن الرسول قابل للزيادة: و هذا الخليفة ليس بقابل للزيادة التي لو کان الرسول قبلها.

اولیایی که خلفای الهی هستند در مقام أخذ می دانند که رسول را فضل تقدم است (تقدم رتبی). زیرا رسول قابل زیاده است و این خلیفه قابل زیاده نیست که اگر رسول بود قابل آن بود.

غرض این است که ممکن است رسولی از رسول مقدم زیاده أخذ کند. یعنی شریعتی را که از حق تعالی أخذ کرده زیاده از شریعت رسول قبلی باشد. چنانکه در واقع هر رسول متأخر نسبت به رسول متقدم این چنین است. اما خلیفه هر رسولی زیاده از شریعت آن رسول از خداوند أخذ نمی کند. بنا بر این تمام خلفای رسول الله خاتم چه خلیفه خاص و چه خلیفه عام زیاده از رسول أخذ نمی کنند چنانکه می بینیم همه آنان عیال سفره قرآن اویند.

فلا يعطى من العلم و الحكم فيما شرع إلا ما شرع للرسول خاصة فهو فى الظاهر متبع غير مخالف، بخلاف الرسل.

---

#### ۴۱۱

لذا به این ولیّ خلیفه علم و حکمتی عطا نمی شود که برای او تشریح شده باشد مگر اینکه برای رسول الله تشریح شده باشد. پس او در ظاهر تابع است و خالف نیست، به خلاف رسل.

الا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى، مثل ما قلناه فى الخلافة اليوم مع الرسول، آمنوا به و أقرّوه. فلما زاد حكما أو نسخ حكما قد قرره موسى - لكون عيسى رسولا - لم يهتملوا ذلك لأنه خالف اعتقادهم فيه؟ و جهلت اليهود الأمر على ما هو عليه فطلبت قتله، فكان من قصته ما أخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه و عنهم.

فلما كان رسولا قبل الزيادة، أما بنقص حكم قد تقرر، أو زيادة حكم. على أن النقص زيادة حكم بلا شك.

نمی بینی که عیسی (ع) هنگامی که یهود خیال کردند که وی زیاده ای بر موسی ندارد، مانند خلیفه ای که نسبت به رسول گفتیم، به وی ایمان آوردند و اقرار کردند. پس چون عیسی حکمی را زیاده کرد یا حکمی را که موسی تقریر فرمود نسخ کرد - چون عیسی رسول بود - یهود آن را تحمل نکردند. زیرا این فعل عیسی مخالف اعتقادشان بود و یهود به امر واقعی جاهل بودند و در پی قتل او برآمدند و قصه اش

همان است که خداوند در کتاب عزیزش درباره عیسی و یهود به ما اخبار فرمود. پس چون عیسی رسول بود زیاده بر نسبت به پیغمبر پیشین را قبول کرد. یا به نقص حکمی «۱» که موسی تقریر فرمود یا به زیاده بر حکم هر چند که نقص زیاده حکم است.

و الخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب و إنما تنقص أو تزيد على الشرع الذي تقرر بالاجتهاد لا على الشرع الذي شوفه به محمد رسول الله - ص - برای خلافت امروز چنین منصبی نیست و همانا نقص و زیاده بر شرع مقرر به حسب اجتهاد مجتهدان (که در یک مسأله آرای گوناگون دارند) به وقوع می‌پیوندد (در حالی که حکم خدا در آن واقعه یکی بیش نیست) پس زیاده و نقص به حسب اجتهاد پیش آمد نه به حسب حکم واقعی که رسول (ص) بدان مشافهتا مخاطب شد و أخذ کرد.

غرض این است که سالک کاشف، نسبت به قرآن زیاده و نقصان أخذ نمی‌کند. زیرا قرآن را معصوم، از خداوند عالم به مشافهه گرفته است و معصوم از خطا مطلقا چه

---

#### ۴۱۲

خطای در فعل و چه خطای در قول و چه خطای در تلقی وحی و چه خطای در تبلیغ و تأدیه وحی و ... معصوم است. لذا ممکن است کاشف در مقام کشف خلاف مضمون روایتی را از خداوند عالم أخذ بنماید. زیرا مضمون روایت از راوی است و راوی معصوم نیست. ممکن است نقل به معنی کرده باشد ولی نادرست، و وهم در او رهن شده باشد. چنانکه خود شیخ تصریح می‌کند.

فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيّل أنه من الاجتهاد و ليس كذلك، و إنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي - ص - و لو ثبت لحكم به و إن كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم من الوهم و لا من النقل على المعنى، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم.

پس گاهی از خلیفه که حکم را از حق تعالی أخذ می‌کند، چیزی ظاهر می‌شود که مخالف حدیثی در حکمی است. پس خیال می‌شود که این اجتهاد است، حال اینکه اجتهاد نیست. مسأله این است که نزد این امام از جهت کشف ثابت نشده است که این خبر از نبی (ص) است و هر گاه برایش ثابت شده باشد به آن حکم می‌کند هر چند آن خبری که از جهت کشفش رد کرده است، طریق اسنادش همه روات عادل باشند که عادل از عادل روایت کرده باشند. اما آن را وی عادل معصوم از وهم نیست و همچنین از نقل به معنی. پس مثل این رد از جهت کشف امروز برای خلیفه پیش می‌آید.

و كذلك يقع من عيسى عليه السلام فإنه إذا نزل يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه النبي - ص - و لا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة،

فيعلم قطعاً أنه لو نزل وحى لنزل بأحد الوجوه، فذلك هو الحكم الإلهي و ما عداه و إن قرره الحق فهو شرع  
تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمة و اتساع الحكم فيها.

چنانکه از عیسی علیه السلام هنگامی که نازل شد واقع می‌گردد که بسیاری از شرع اجتهاد مقرر را  
رفع می‌کنند و به رفع آن جناب آن حکم شرع اجتهادی ظاهری را، صورت حق مشروعی که نبی (ص) بر  
آن بوده است آشکار می‌گردد، بخصوص آن گاه که احکام ائمه (مجتهدان) در نازله واحدی تعارض داشته  
باشد که قطعاً معلوم است که اگر وجهی نازل شده یک وجه بیش نخواهد بود و آن حکم الهی است و ما  
عدای آن هر چند که حق تعالی تقریر فرموده باشد آن شرع تقریر است که برای رفع حرج از این

---

### ۴۱۳

امت و اتساع حکم در آن مقرر شده است.

خلاصه سخن اینکه ولیّ آخذ از حق تعالی منصوصات شرع را رفع نمی‌کند بلکه احکام اجتهادی  
اختلافی را بر می‌دارد. چنانکه حضرت مهدی علیه السلام احکام اختلافی را بر می‌دارد و دین واقعی الهی  
را پیاده می‌کند و تقریر آرای مجتهدان توسط شرع یک جهتش این است که خداوند متعال رسول الله را  
به شریعت سهل و آسان مبعوث نمود و فرمود: **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** (بقره: ۱۸۵).

**اینکه رسول الله (ص) فرمود: اگر با دو خلیفه بیعت می‌شد دومی را بکشید**

و أما قوله عليه السلام إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما - هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف  
و إن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها.

اما اینکه رسول الله (ص) فرمود: اگر با دو خلیفه بیعت می‌شد دومی را بکشید، این حکم درباره خلافت  
ظاهری است که در آن شمشیر به کار می‌رود، به خلاف خلافت معنوی که در آن قتلی نیست.

خلافت معنویه این است که افرادی هر یک صاحب مقام خلافت الهیه بوده باشند ولی مأموریت سفر  
چهارم را که من الحق الى الخلق است نداشته باشند. معلوم است که در این خلافت هیچ تزام صورتی  
نیست زیرا که سر و کاری با امر و نهی اجتماع ندارند و هر یک مطابق کمال وجودی خودشان منصب الهیه  
دارند و به عالم خود محسورند. اما در خلافت ظاهره چون مبعوث به خلق است و حل و عقد امور را در  
دست دارد و باید نافذ الکلمه باشد وجود دو خلیفه بدین عنوان موجب تضاد و سبب فساد اجتماع  
می‌گردد که بسط کریمه **لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا** (انبیا: ۲۲) مفید این معنی است و دور نیست که  
بر فرض صحت روایت إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الأخير منهما مراد این باشد که چون خلیفه تعیین شده  
بود و خدا و پیغمبر با او بیعت کردند که غدیر خم یکی از ادله و حجج ناطق و گویای این مدعاست، پس

اگر جز امیر المؤمنین علی (ع) دیگری ادعای خلافت بکند باید او را کشت که موجب فساد و هرج و مرج اجتماع و سدّ باب علم می‌گردد.

و إنّما جاء القتل في الخلافة الظاهرة و إنّ لم يكن لذلك الخليفة هذا المقام.

قتل در خلافت ظاهر آمده است هر چند که برای خلیفه اولی مقام خلیفه دوم و أخذ احکام مانند او نباشد.

#### ۴۱۴

ظاهرا اشاره است به خلافت ظاهریه ابو بکر که حقا در مقام أخذ احکام و معارف الهی مانند علی علیه السلام نبود چنانکه ابن ابی الحدید گوید: «الحمد لله لذي فضل المفضل على الأفضل لمصلحة اقتضاها التكليف». و شاید این سخن شیخ از روی تقیه بوده که وضع روز اقتضای این سخن را داشت. چنانکه قاضی نور الله شهید در مجالس المؤمنین مدعی است که این آقایان در تقیه به سر می‌بردند و الله اعلم.

و هو خليفة رسول الله - ص - إن عدل فمن حكم الأصل الذي به يخيل وجود إلهين و لو كان فيهما آلهة  
إلا الله لفسدتا و إن اتفقا.

پس این کسی که بر خلافت مقرر شده است او خلیفه رسول الله است اگر در میان مردم به عدل حکم کند. (و اگر به عدل حکم نکند او به حسب ظاهر خلیفه است و لکن خلیفه رسول الله نیست). این چنین کسی که دومی است و مردم با او بیعت کردند اگر او نیز نافذ الکلمه باشد خیال آن می‌شود که دو اله در وجود است. (یعنی چنانکه دو اله وجود ندارد دو خلیفه نافذ الحکم نیز بی‌معنی است) لو كان فيهما آلهة  
إلا الله لفسدتا اگر چه اتفاق کنند.

فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقديرا لنفذ حكم أحدهما، فالنافذ الحكم هو الإله على الحقيقة و الذي لم  
ينفذ حكمه ليس بإله و من هنا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم فإنه حكم الله عز و جل، و إن خالف  
الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا، إذ لا ينفذ حكم إلا لله في نفس الأمر، لأن الأمر الواقع في العالم  
أما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر، و إن كان تقريره من المشيئة و لذلك نفذ  
تقريره خاصة و ان المشيئة ليس لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به.

چه اینکه می‌دانیم هر گاه آن دو خدا به فرض، اختلاف می‌کردند حکم یکی از آن دو نافذ بود پس آن که نافذ الحکم است به حقیقت اله است و آن که حکم او نافذ نیست اله نیست. از آن جا که گفتیم آن که نافذ الحکم است اله است در می‌یابیم که آن چه امروز در عالم نافذ است حکم الله است. هر چند که در



ظاهر مخالف حکم مقرر شرعی است. زیرا هیچ حکمی نافذ نیست مگر اینکه در واقع و نفس الامر از خداست. چه امر واقع در عالم همانا بر حکم مشیت الهیه است، نه بر حکم شرع مقرر، هر چند که تقریر شرع مقرر نیز به مشیت الهیه واقع است. چه حق تعالی فقط تقریر شرع را خواسته است و خصوص همان تقریر نافذ است نه عمل به آن را.

---

#### ۴۱۵

آن چه از جانب خداوند عالم تنفیذ شده تقریر شرع است. که شرع مقرر گردید. اما تنفیذ عمل به شرع مؤدی به إجماع و اکراه است و لا إكراه فی الدین و در صورت إجماع تکلیف صدق نمی‌کند و مستلزم تعطیل «لا یعد و لا یحصای» الهی می‌گردد. پس جمیع افعال که به مشیت اشخاص به وقوع می‌پیوندد به مشیت الهی است که وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (انسان: ۳۰) زیرا هر گونه قیام و قعود و حرکت و سکون که اطلاق فعل بر آن می‌شود همه منتهی به واجبند. پس مشیت اوست که همه جا را فرا گرفته است.

فالمشيئة سلطانها عظیم، و لهذا جعلها أبو طالب عرش الذات، لأنها لذاتها تقتضى الحكم.

پس مشیت، سلطان عظیمی دارد. از این جهت ابو طالب «۱» مشیت را عرش ذات قرار داده است.

و مشیت را عرش ذات قرار دادن بدین جهت که عرش کرسی و تخت ملک است و ملک بر عرش قرار می‌گیرد تا اوامر خود را به طور استیلا بر دیگران انفاذ کند و چون مشیت حق بر همه حاکم است، لذا مشیت عرشی است که خداوند بر آن قرار دارد و خواسته‌های خود را بر ما سوایش تنفیذ می‌کند.

فلا يقع فی الوجود شیء و لا یرتفع خارجا عن المشیئة، فإن الأمر الإلهی إذا خولف هنا بالمسمى معصیة، فلیس الأمر إلّا بالواسطة لا الأمر التکوینی. فما خالف الله أحد قطّ فی جمیع ما یفعله من حیث أمر المشیئة، فوَقَعَتِ المَخَالَفَةُ من حیث أمر الواسطة فافهم.

امر الهی بر دو قسم است: یکی امر به واسطه، یعنی امری که به واسطه انبیا آمده است که آن را امر تکلیفی گویند. دیگر امر بلا واسطه که امر تکوینی است. معصیت مخالفت با امر تکلیفی است. اما آن چه در وجود به وقوع می‌پیوندد از امر تکوینی است که همان وقوع مشیت است. پس کسی هرگز در جمیع آن چه می‌کند با حق تعالی از حیث امر مشیت مخالفت نکرده است. پس مخالفت از حیث امر به واسطه که امر تکلیفی مقرر در شرع است واقع شده است فافهم.

و علی الحقیقة فأمر المشیئة أنّما یتوجه علی ایجاد عین الفعل لا علی من ظهر علی

---

یدیه فیستحیل أن لا یكون و لكن فی هذا المحل الخاص، فوقتا یسمى به مخالفة لأمر الله، و وقتا یسمى موافقة و طاعة لأمر الله و یتبعه لسان الحمد أو الذمّ علی حسب ما یكون و لَمَّا كان الأمر فی نفسه علی ما قررناه، لذلك كان مآل الخلق الی السعادة علی اختلاف أنواعها.

حقیقت بر این است که امر مشیت یعنی امر تکوینی بلا واسطه متوجه به ایجاد عین فعل است نه بر اینکه از دست چه کسی ظاهر می شود. پس محال است که آن فعل تحقق نیابد. ولی فعل در این محل خاص، یک وقت مخالفت با امر الهی است و یک وقت موافقت و طاعت امر الهی و لسان حمد در اطاعت امر الهی است و ذم در معصیت آن و چون تمام افعال، به مشیت الهیه است مآل خلق به سعادت است به اختلاف انواع سعادت.

فعلی که از انسان صادر شده است اگر چنانچه مطابق با امر به واسطه تکلیفی نباشد معصیت است و ذم به او تعلق می گیرد و از آن حیث که همین فعل به حسب امر تکوینی مطابق با مشیت است مدح بدان تعلق می گیرد و چون جمیع افعال به حسب تکوینی مطابق امر مشیت است که تخلف بردار نیست لذا همه را از این حیث مظهر صدور و ظهور مشیت می بیند که جز این ممکن نیست. لذا مآل همه را به سعادت منتهی کرده است با انواع سعادت و به این دقیقه اشارت کرده است که فافهم.

پس اول چیزی که شامل حال همه شده است رحمت بود که از رحمت آمدند «و سبقت رحمته غضبه» و به سوی رحمت روند که «از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق». و ظاهر آیات قرآنی که خلود در نار برای افرادی است، دلالت بر خلود صرف دارند نه خلود در عذاب، مثلاً کلمه «اصحاب النار»، أولئک أصحاب النار هم فیها خالدون. کلمه اصحاب، صرف هم صحبتی یعنی مصاحبت و هم نشینی را می رساند اما دلالت ندارد که مصاحب نار مخلد در عذاب و یا معذب به عذاب آتش است. این نکته ای است که از امر مشیت که امتثال امر الهی است و از مصاحبت در قرآن استفاده شده است. مقام بسیار خطیر و مطلب بسیار دقیق است و حدیث خیلی مفصل در جوامع روایی آمده است و آخرین شفیع ارحم الراحمین است.

فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء.

و أنّها سبقت الغضب الإلهی، و السابق متقدم.

و خداوند از لسان این مقام تعبیر فرمود که رحمت همه چیز را فرا گرفته است.

مراد از مقام همان است که در عبارت فوق فرمود: مآل همه به سعادت است بر حسب اختلاف انواع سعادت. یعنی چون رحمت رحمانیه که آن را رحمت امتنانی نیز گویند همه را فرارسیده که جمیع موجودات اسماء اللّه‌اند و به امر بلا واسطه که امر تکوینی است در کارند و در حقیقت مؤتمر امر تکوینی الهی‌اند که اقتضای اسماء این است.

و رحمت او بر غضب الهی سبقت گرفته است.

مشیت الهی جمیع اشیاء را فرا گرفته و رحمت او همه اشیاء را فرا گرفته است. پس رحمت او مشیت ذاتیه عام اوست که سابق بر هر چیز است و رحمت هم سابق بر هر چیز است و چون رحمت، ذاتی است و عین ذات است و غضب عارضی است، رحمت سابق بر غضب است.

و سابق متقدم است.

یعنی متقدم است هم در وجود و هم در انفاذ امر و معنی این سخن این است که ذاتی حاکم است و عرضی محکوم و زایل، پس رحمت حاکم و دایم است و آخرین شفیع ارحم الراحمین است که بر غضب غلبه می‌کند.

فإذا لحقه هذا الذي حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم فنالته الرحمة إذ لم يكن غيرها سبق، فهذا معنى سبقت رحمته غضبه.

پس چون عبد را حکم غضبی که متأخر است لاحق شد، متقدم که سابق است بر آن حاکم می‌شود و عبد را از دست منتقم می‌گیرد. پس رحمت می‌رسد عبد را، چون غیر از رحمت سابقه‌ای نبود.

مراد از منتقم خود غضب است که رحمت، به علت سبقش عبد را از دست این منتقم می‌گیرد. این است معنی سبق رحمت بر غضب.

از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق

من رحمة بدا و الى رحمة يؤول

لتحكم على ما وصل إليها فإنها في الغاية وقفت و الكلّ سالک إلى الغاية، فلا بد من الوصول إليها، فلا بد من الوصول إلى الرحمة و مفارقة الغضب، فيكون الحكم لها في كلّ واصل إليها بحسب ما تعطيه حال الوصول إليها.

تا رحمت به هر کسی که به رحمت رسیده حکم کند. چه اینکه رحمت توقف نمی‌کند مگر در غایت و نهایت. (که اول عین آخر است. چه رحمت الهیه اول اشیاء است و هم

---

#### ۴۱۸

آخر اشیاء) و چون رحمت، غایت است و همه به سوی غایت سالکند. پس لا بدّ است به وصول به غایت پس لا بدّ است از وصول به رحمت و مفارقت غضب. پس حکم در هر عینی از اعیان که به غایت رسید رحمت راست لکن به حسب درجات و تفاوت طبقاتشان.

برای بعضی نعیم در عین جحیم است و برای بعضی در جنت است و برای بعضی دیگر در اعراف که بین جحیم و جنت است.

فمن کان ذا فهم یشاهد ما قلنا

و إن لم یکن فهم فیأخذہ عنّا

پس هر که صاحب فهم است آن چه را ما گفتیم مشاهده می‌کند و اگر نیست از ما به تقلید ایمانی قبول کند و بگیرد.

فما ثمّ إلّا ما ذکرناه فاعتمد

علیه و کن بالحال فیه کما کنا

و در واقع و نفس الامر جز اینکه ما گفتیم نیست و در این وجود دنیاوی چنان باش که ما بودیم.

فمنه إلینا ما تلونا علیکم

و منّا إلیکم ما وهبناکم منّا

پس از حق تعالی بر ما نازل شد آن چه که برای شما تلاوت کردیم و از ما به شما نازل شد آن چه از علوم و معارف به شما هبه کردیم.

و أما تلیین الحديد فقلوب قاسیة یلینها الزجر و الوعید تلیین النار الحديد و إنّما الصعب قلوب أشدّ قساوة من الحجارة، فإنّ الحجارة تکسرها و تکلسها النار و لا تلینها.

اما اینکه داوود تلبین حدید می‌کرد (آهن را نرم می‌کرد) اشاره است به اینکه به مواعظ و حکم و به تصرفات روحانیه دل‌های قاسی جافی را نرم می‌کرد چنانکه آتش آهن را نرم می‌کند. (تلبین حدید، امر سهل است) دشوار، تلبین دل‌هایی است که از سنگ سخت‌ترند، زیرا سنگ را آتش می‌شکند و مکّس می‌کند (پودر و آهک می‌کند) و نرمش نمی‌گرداند.

مقصود شیخ این است که دل‌های قاسی را نرم کردن مشکل‌تر از نرم نمودن آهن است.

زیرا خداوند در قرآن فرموده بعضی از دل‌ها قساوتشان از سنگ بیشتر است. چرا خداوند فرمود قساوت و سختی آنها از آهن سخت‌تر است، علتش این است که آهن به آتش نرم می‌شود اما سنگ به آتش می‌شکند و پراکنده می‌شود و آهک و نوره می‌گردد. پس

---

#### ۴۱۹

دلی که سخت‌تر از سنگ است امرش شدیدتر است و نصیحت در او کارگر نیست. «۱»

و ما لأن له الحديد إلاً لعمل الدروع الواقية تنبیها من الله: أن لا يتقى الشيء إلا بنفسه، لأن الدرع يتقى بها السنان و السيف و السكين و النصل فاتقت الحديد بالحديد.

فجاء الشرع المحمدي ب «أعوذ بك منك»، فافهم، فهذا روح تلبين الحديد فهو المنتقم الرحيم و الله الموفق.

و حق تعالی آهن را برای او نرم نگردانید مگر برای ساختن زرهی که حافظ از دشمن است. این برای تنبیهی است از جانب خداوند به انسان که شیء، محفوظ و نگاه داشته نمی‌گردد مگر به خودش، زیرا انسان به وسیله زره خود را از نیزه و شمشیر و کارد و پیکان (که همه از آهنند) در امان می‌دارد. پس حدید به سبب حدید اتقاء شد و در شرع محمدي (ص) آمده است «أعوذ بك منك» فافهم.

این نکته که گفتیم روح تلبین حدید است پس خداوند منتقم و رحیم است و الله الموفق.

غرض اینکه ظاهر امر تلبین حدید این است که به وسیله حدید از آسیب آلات حدیدی دیگر اتقا می‌شود. این کالبد و پیکر امر است و سرّ و باطن و تأویلش که روح آن است اینکه ما از خداوند به خداوند پناه می‌بریم. یعنی از اسم منتقم که عین مسمی است (ذات حق) به اسم رحیم که آن هم عین مسمی است و سابق بر منتقم و رهایی بخش و حافظ عبد از دست منتقم - که غضب است - پناه می‌بریم. خداوند توفیق رسیدن به اسرار و حقایق این مطالب را مرحمت کند.

۱۸. فصّ حکمة نفسیّه فی کلمه یونسیّه نفس ناطقه انسانی چون حاوی صفات الهی و صفات کونی و معانی کلی و جزئی است مظهر اسم شریف جامع است. اسم جامع به عدد سور قرآنی است. اسماء الله به عدد سوره‌های قرآن می‌باشند و جامع یک صد و چهارده است. کلمه جامع را در موارد احاطه و شمول به کار می‌برند. چنانکه جفر جامع می‌گویند و چون نفس ناطقه انسانی به این لحاظ مظهر اسم جامع است، برزخ صفات مذکور است و از جنبه برزخیتش به ابدان تعلق گرفته است. چه برزخ آن است که صفت طرفین در او جمع باشد. طرفی که روحانی محض است و طرفی که جسمانی صرف است. لذا خلیفه الله است. فص سلیمانی و داوودی در خلافت بود و به همین مناسبت، فص یونسی را بعد از آنها آورده است.

اینکه کلمه یونسیه را با حکمت نفسیه مقارن کرد از این روست که نفس را با یونس علیه السلام شباهت‌هاست. چنانکه خداوند یونس را در دریا به حوت مبتلا کرد، نفس را نیز به تعلق در جسم مبتلا نمود و چنانکه یونس در ظلمات ندا کرد که: لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ (انبیاء: ۸۷) و خداوند در حق او فرمود: وَ نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَ كَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ (انبیاء: ۸۹). همچنین نفس در عین ظلمات طبیعت و بحر هیولانی و جسم ظلمانی به رب خود توجه نمود، پس وحدانیت حق و فردانیتش برای او منکشف شد و به آن اقرار و به عجز و قصور خود اعتراف کرد، پس خداوند، او را از مهالک طبیعت نجات داد و در انوار شریعت و طریقت و حقیقت داخل نمود. در مقابل آن ظلمات ثلاث که ظلمات طبیعت و بحر هیولانی و جسم ظلمانی باشند. از رسول الله حدیث است که «الشريعة احوالی و الطريقة افعالی و الحقیقه احوالی».

و خداوند به نفس ناطقه نعیم روحانی را در عین جحیم جسمانی روزی نموده است.

نیز مقارنه کلمه یونسی با حکمت نفسی از مناسبات دیگر بین نفس و یونس است.

حوت رحم، نطفه مشتمل بر روحانیت نفسی را که انوار آن مجرد است می‌بلعد و در ظلمات ثلاثی که یکی رحم و دیگر مشیمه و دیگر پوست نازکی است که جنین در آن قرار می‌گیرد جای می‌دهد و نیز از جهات دیگر مناسباتی است که راسخون در علم می‌دانند.

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ذکر یونسی است و در این فص از ذکر و ذاکر و مذکور سخن می‌گوید.

### [خداوند نشئه انسانیه را به کمال و تماش آفریده است]

اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكمالها روحا و جسما و نفسا خلقها الله على صورته، فلا يتولى حلّ نظامها إلا من خلقها، إما بيده - و ليس إلا ذلك - أو بأمره.

بدان خداوند این نشئه انسانیه را به کمال و تماش از حیث روح و جسم و نفس بر صورت خود آفریده است. پس کسی نمی‌تواند حل نظام این نشئه انسانی را متولی و مباشر گردد مگر آن کس که او را خلق کرده و آن حق سبحانه است (خلق، نقش خداوند متعالند، نقش او را حق نداری به هم بزنی و ضایع کنی مگر جایی که خود نقاش فرمان داده باشد. مثل اجرای حدود و نحو آن). و حل نظام نشئه انسانی نیست مگر به دست او یا به امر او.

که الله يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا (زمر: ۴۲) این آیه مشعر است که بدون واسطه امر تکلیفی تشریحی است و آن جا که به امر اوست به واسطه امر تکلیفی تشریحی است.

و من تولّاهما بغير أمر الله فقد ظلم نفسه و تعدّى حدّ الله فيهما و سعی في خراب ما أمره الله بعمارته.

و هر کس به غیر از امر الهی متولی حل نظام این نشئه انسانی گردد به نفس خود ظلم کرده است.

چنانکه فرمود: وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ (بقره: ۲۲۹) و از حد الهی تجاوز کرده است. در خراب کردن چیزی سعی کرده که خداوند به امارتش امر فرمود.

و أعلم أن الشفقة على عباد الله أحقّ بالرعاية من الغيرة في الله.

بدان که شفقت بر بندگان خدا به رعایت نمودن سزاوارتر است از غیرت در خداوند.

---

### ۴۲۳

در دین الهی که همیشه اسلام بوده این حقیقت اصیل است که «الحدود تدرأ بالشبهات» چنانکه در حدیث آمده است. چون در اجرای حدود مانند اجرای طلاق سختگیری بسیار شده است. نباید در این امور مسامحه کرد. بدون اثبات جرم، حدود جاری نمی‌شود و به محض پیشامد شبهه، حدود رفع می‌شود. وجه سختگیری نیز معلوم است که اجرای حدود در اعراض انسان از طایفه و همکار بلکه اعقاب و مطلق دودمان و حواشی و اطراف و اذنان مؤثر است و موجب هتک حرمت خیلی‌ها و خاطره تلخ و یادگار بد

برای خانواده‌های است و مفاسد بسیار دیگر نیز در بر خواهد داشت که هر انسان آشنا به اوضاع جامعه یعنی جامعه شناس و روان شناس بدانها پی می‌برد. باید در نظر داشت که در حدود، عمده صورت ارباب و اعیان برای حفظ نظام انسانی است و چنان است که حضرت سجاد علیه السلام فرمود: جهنم تازیانه خداست تا مردم را با آن تازیانه به بهشت بکشاند و چون به روایات وارده در اجرای حدود و اعمال انتقام در ازای معاصی و ذنوبی که حد و یا تعزیر بر می‌دارند رجوع کنیم، می‌بینیم که سفرای الهی به قدری در حفظ عرض و شخصیت اشخاص صحبت به میان آوردند و در اجرای حدود احتیاط به کار بردند که معرف اهمیت موضوع است. یعنی در اجرای حدود احتیاط تام لازم است و شتاب در آن نکوهیده است. شیخ اکبر در این موضوع اموری را پیش آورده که هر یک به نوبه خود بسیار جالب و دلنشین و مقبول عقلای هر فریق است. هر چند انسان باید بداند کسی که حرمت دین خدا را مراعات نکرده حرمت ندارد و به فرض اگر حد هم بخورد این حد در مقابل عواقب وخیمی که در عالم ابد در پیش دارد چنان است که به قول ملای رومی در مثنوی: حد اینجا ختنه کردن است و عذاب آن جا خصی نمودن، و دیگر این که

لطف حق با تو مداراها کند

چون که از حد بگذرد رسوا کند.

آراد داود بنیان البیت المقدس فبناه مرارا، فکلما فرغ منه تهذم، فشکا ذلك إلى الله فأوحى الله إليه أن بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داود يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال بلى! و لكنهم أليسوا عبادي؟ قال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني، فأوحى الله إليه أن ابنك سليمان يبنيه. فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية، فإن إقامتها أولى من هدمها.

داوود بنیان بیت مقدس را اراده کرده و آن را چند بار بنا کرد و هر گاه که از بنا فارغ

۴۲۴

می‌شد خراب می‌شد، وی به خداوند شکایت برد، خداوند به او وحی کرد که خانه من بیت المقدس با دستی که خون ریخت به پا نمی‌شود. داوود علیه السلام گفت: ای خدای من مگر قتل در راه تو نبود؟ گفت: چرا ولی مگر آنان بندگان من نبودند؟ گفت: ای خدای من پس بنیان آن را بر دست کسی که از من است قرار بده. خداوند به او وحی فرمود که فرزند تو سلیمان آن را بنا می‌کند. غرض از این حکایت مراعات این نشئه انسانی است که اقامه نمودن این نشئه بهتر از هدم آن است.

ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية و الصلح إبقاء عليهم، و قال و إن جنحوا للسلم فاجنح لها و توكّل على الله.



نمی بینی که خداوند در حق عدو دین، جزیه و صلح فرض فرمود برای ابقای آنان و فرمود: **وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ.** (انفال: ۶۱).

أ لا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لوليّ الدم أخذ الفدية أو العفو فإن أبي فحينئذ يقتل؟  
نمی بینی بر کسی که قصاص واجب شد چگونه برای ولیّ دم فدیّه یا عفو را تشریح فرمود. پس اگر ابا کرد پس آن گاه قاتل کشته می شود.

امیر علیه السلام در کتاب بیست و سوم نهج البلاغه در وصیتش راجع به ابن ملجم فرمود: اگر عفو کنم برای من قربت است و برای شما حسبه. «۱» عفو کنید آیا دوست ندارید که خداوند شما را بیامرزد.

أ لا تراہ سبحانہ إذا کان أولیاء الدم جماعةً فرضی واحد بالدية أو عفا، و باقی الأولیاء لا یریدون إلا القتل، کیف یراعی من عفا و یرجح علی من لم یعف فلا یقتل قصاصا.

نمی بینی که خداوند سبحان حکم فرمود: هر گاه در جماعتی از اولیای دم یکی از آنان راضی به دیه شد و عفو کرد و باقی اولیای دم جز قتل را نمی خواهند، خداوند سبحان، مراعات حرف آن که را عفو کرد فرمود و ترجیح داد بر آن کسی که عفو نکرد، لذا قاتل به قصاص کشته نمی شود.

أ لا تراہ علیہ السلام یقول فی صاحب النّسعة إن قتله کان مثله؟ و نمی بینی که رسول الله (ص) فرمود که اگر صاحب نسعه را بکشند آن شخص کشته

---

#### ۴۲۵

مثل قاتل، ظالم خواهد بود. «۱»

أ لا تراہ تعالی یقول وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا؟ فجعل القصاص سيئة، أي يسوء ذلك القتل (الفعل - خ) مع كونه مشروعاً. فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ لَأنَّه على صورته. فمن عفا عنه و لم يقتله فأجره على من هو على صورته لأنه أحقّ به إذا أنشاه له، و ما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه فإنما یراعی الحقّ.

آیا نمی بینی که خداوند فرمود: **وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا** (شوری: ۴۰) که قصاص را سیئه قرار داد زیرا این قتل با اینکه مشروع است آزار می رساند. و سوء دارد پس هر کس که عفو کرد و اصلاح نمود اجر او بر خداست. **فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ.**

(شوری: ۴۰) زیرا آن کس که معفو شد بر صورت حق تعالی است. از این جهت فرمود که اجرش بر خداست (چون خلق نقش الهی هستند و جز خدا کسی حق تباه کردن این نقش را ندارد). پس کسی که قاتل را عفو کرد و او را نکشت اجر او بر کسی است که آن معفو عنه بر صورت اوست و آن حق تعالی است، زیرا حق تعالی اُحق است به عفو از بنده خود، زیرا بنده خود را برای خود انشاء کرده است تا مظهر اسماء و صفاتش باشد و حق تعالی به اسم ظاهر، ظاهر نشده است مگر به وجود عبد، پس هر که مراعات انسان را نمود همانا مراعات حق را نموده است.

و ما یذمّ الإنسان لعینه و إنّما یذمّ لفعله، و فعله لیس عینه، و کلامنا فی عینه و لا فعل إلاّ لله و مع هذا ذمّ منها ما ذمّ و حمد، منها ما حمد، و لسان الذمّ علی جهة الغرض مذموم عند الله، فلا مذموم إلاّ ما ذمّه الشرع، فإنّ ذمّ الشرع لحکمة یعلمها الله أو من أعلمه الله، كما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع و ارداعا للمتعدی حدود الله فيه.

انسان از جهت عینش یعنی ذاتش مذموم نیست بلکه از جهت فعلش مذموم است و فعل او عین او نیست و کلام ما در عین اوست (پس عین او باطل و خراب از جهت فعل او نمی‌گردد) و فعلی نیست مگر برای خدا و با وجود این بعضی از افعال، مذموم و بعضیها محمود است و لسان ذم بنا بر جهت غرض، مذموم عند الله است. پس مذمومی نیست مگر آن چه را شرع مذمت کرده است. زیرا ذم شرع برای حکمتی است که آن را

---

#### ۴۲۶

خداوند می‌داند یا آن کسی که خداوند به او اعلام فرمود. چنانکه قصاص، مشروع شده است برای مصلحتی که ابقای این نوع است و ارداع یعنی رد نمودن متعدی است حدود الله تعالی را.

غرض این است که حسن و قبح، شرعی عقلی است و آن چه را که شارع مقدس مذموم دانسته است روی حکمتی است که خدا و نماینده او بدان داناست اما لسان ذم عباد از جهت عدم موافقت اشیاء و احوال با غرضشان است و این لسان ذمی که به وفق غرض است در نزد حق تعالی مذموم است که هر چه را بنده مطابق میل خود و غرض خود نبیند آن را مذمت کند. این است معنی عبارت فوق که گفت مذموم عند الله است و به ترکیب نحوی مذموم خبر لسان است که عبارت چنین می‌شود: «لسان الذمّ علی جهة الغرض مذموم عند الله».

و لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ وَ هُمْ أَهْلُ لَبِّ الشَّيْءِ الَّذِينَ عَثَرُوا عَلَى اسْرَارِ النُّوَامِيسِ الْإِلَهِيَّةِ وَ الْحَكْمِيَّةِ.

و در این باره آیه نازل شده است: وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (بقره: ۱۷۹) و اولی الألباب اهل لب شیء هستند. آن کسانی که بر اسرار نوامیس الهیه یعنی شرایع الهیه و حکمیه (یعنی احکامی که به اقتضای عقل است) اطلاع دارند.

و إذا علمت أن الله راعى هذه النشأة و أقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة فإنه ما دام الإنسان حيًا، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له و من سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له.

و چون دانستی که خداوند، مراعات این نشئه و اقامه این نشئه را نموده است، پس تو به مراعات این نشئه سزاوارتری. زیرا به این مراعات، برای تو سعادت حاصل می‌شود، زیرا انسان تا زنده است امید می‌رود صفت کمالی را که برای آن خلق شده تحصیل کند و هر کس، سعی در هدم و خراب نمودن انسان کرد، پس هر آینه در منع وصول آن شخص به چیزی که برای آن خلق شده سعی نموده است.

و ما أحسن ما قال رسول الله - ص - ألا أنبئكم بما هو خير لكم و أفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم و يضربون رقابكم؟ ذكر الله.

و چه نیکوست آن چه رسول الله فرمود: (آیا به شما خبر ندهم آن چه را که برای شما بهتر و برتر از آن است که عدوتان را ببینید و گردنشان را بزنید و آنان گردن شما را بزنند؟ آن

ذکر الله است.

یعنی آنی که از جهاد فی سبیل الله و شهادت در سبیل الله بهتر و برتر است آن ذکر الهی یعنی به یاد او بودن و مراعات حکم او نمودن است. ظاهراً غرض شیخ این است که می‌خواهد از آیه وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (بقره: ۱۷۹) استفاده کند که اهل لب کسانی هستند که به یاد خدا حیات قاتل را بر قتل او ترجیح می‌دهند تا به کمال مطلوب نهایی‌اش که غایت کمال انسانی است نایل گردد و چون فص یونسی است و ذکر یونسی را مقام والایی است سخن را به ذکر الله کشانده است.

و ذلك إنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله الذكر المطلوب منه.

از این رو ذکر، افضل از جهاد و شهادت فی سبیل الله است که قدر این نشئه انسانی را نمی‌داند مگر کسی که ذاکر حق تعالی است به ذکری که از او خواسته شده است.

فإنه تعالى جليس من ذكره، و الجليس مشهود الذاکر و متى لم يشاهد الذاکر الحقّ الذی هو جلیسه فلیس بذاکر.

چه اینکه حق تعالی جلیس ذاکر است و جلیس، مشهود ذاکر است و هر گاه ذاکر حق تعالی را که جلیس اوست مشاهده نکند ذاکر نیست.

حقیقت ذکر عبارت است از تجلی حق لذاته بذاته از حیث اسم متکلم بودن برای اظهار صفات کمالیه و وصف به نعوت جلالی و جمالی در مقام جمع و تفصیل و این حقیقت را مراتب است. اعلاى آن ذکر حق تعالی است نفس خود را به اسم متکلم، که متکلم به حمد و ثنا بر نفس خود است. مرتبه دوم آن ذکر ملائکه مقربین و تحمید و تسبیح ارواح است مر رب خودشان را.

مرتبه سوم ذکر ملائکه سماوی و نفوس ناطقه مجرده است. چهارم ذکر ملائکه ارضی و نفوس منطبعه «۱» با اختلاف مراتبشان و مرتبه پنجم آن ذکر ابدان است و اعضایی که در ابدان است و هر ذاکری به لسانی که به او اختصاص دارد رب خود را ذکر می گوید. «۲»

فإن ذکر الله سار فی جميع العبد لا من ذكره بلسانه خاصه، فإن الحق لا یكون فی ذلك الوقت إلا جلیس اللسان خاصه، فیراه اللسان من حیث لا یراه الإنسان بما هو راء و هو

زیرا ذکر الله در جمیع اجزای عبد ساری است نه آن کسی که فقط به لسانش ذاکر حق است. زیرا در این هنگام، حق تعالی فقط جلیس لسان است. پس لسان حق را می بیند و انسان حق را نمی بیند.

پس هر چیزی را نصیبی از صفات سبعه کمالیه «۱» است. زیرا لسان که ذاکر است و جلیس است باید به آن صفات، متصف باشد و خلاصه لوازم وجود در همه موجودات هست جز آن که در بعضی ها ظاهر و در بعضیها باطن است.

فافهم هذا السرّ فی ذکر الغافلین. فالذاکر من الغافل حاضر بلا شک، و المذکور جلیسه فهو يشاهده و الغافل من حیث غفلته لیس بذاکر: فما هو جلیس الغافل.

پس این سرّ را در ذکر غافلان بفهم چه ذاکر که زبان شخص غافل است بلا شک حاضر است و مذکور او که خدای اوست جلیس اوست. پس این ذاکر یعنی زبان مذکورش را که حق است مشاهده می کند و غافل، که خود شخص است از جهت غفلتش ذاکر نیست. پس حق جلیس غافل نیست.

فالإنسان كثير، ما هو إحدى العين، و الحقّ إحدى العين، كثير بالأسماء الإلهية كما أن الإنسان كثير بالاجزاء و ما يلزم من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر. فالحقّ جليس الجزء الذاكر منه و الآخر متصف بالغفلة عن الذكر و لا بد أن يكون في الإنسان جزء يذكر به يكون الحقّ جليس ذلك الجزء فيحفظ باقي الاجزاء بالعناية.

چه اینکه انسان، كثير است که مرکب از حقایق مختلفه روحانیه و جسمانیه است احدی العین نیست و حق تعالی، احدی العین است و به اسماء الهیه كثير است. چنانکه انسان به اجزأ كثير است و از ذکر جزئی از انسان، ذکر جزء دیگر لازم نمی آید. پس حق جلیس جزء ذاکر انسان است و جزء دیگر انسان، متصف به غفلت است و ناچار باید در انسان جزء ذاکری باشد و حق جلیس آن جزء باشد و باقی اجزاء به عنایت آن محفوظ باشند.

چنانکه عالم به وجود انسان کامل که در همه احوال خدا را می پرستند محفوظ است و دنیا خراب نمی شود و اهل آن مادامی که کامل در میان آنهاست

اگر بگویی عبد محفوظ است مادامی که جزئی از او ذاکر است پس چگونه موت بر او طاری می شود جواب اینکه: و ما يتولّى الحقّ هدم هذه النشأة بالمسمّى موتا، و ليس بإعدام كلّی و إنّما هو تفريق، فیاخذہ الیه.

آن چه حق تعالی هدم و خرابی این نشئه را متولی می گردد که مرگ نامیده می شود اعدام کلی نیست بلکه تفریق اجزاء است. پس خداوند عبد را به سوی خود می گیرد.

اشاره است به آیه الله يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ (زمر: ۴۲) و آیات دیگر که به توفی و متوفی آمده است و توفی، أخذ شیء است بتمامه.

و ليس المراد إلّا أن يأخذہ الحقّ الیه، وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا فَإِذَا أَخَذَهُ إِلَيْهِ سَوَى لَهُ مَرْكَبًا غَيْرَ هَذَا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها، و هي دار البقاء لوجود الاعتدال.

و مراد و مطلوب انسان جز این نیست که حق تعالی او را به سوی خود بگیرد.

وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ»<sup>۲</sup> و چون خداوند عبد را به سوی خود گرفت، برای او مرکبی غیر از این مرکب بدن دنیایی، از جنس آن دار که دار بقاء است و به آن منتقل می‌شود تسویه می‌نماید. زیرا اعتدال، وجود دارد.

### تکامل برزخی انسان

مقصودش این است که انسان را چنانکه مزاج جسمانی از اجتماع عناصر مادی حاصل می‌شود و دارای شکل خاصی می‌گردد. همچنین وی را مزاجی از اجتماع قوای روحانیه و هیئات و ملکاتی که در نشئه دنیا حاصل کرده است می‌باشد و این مزاج روحانی به بطلان مزاج جسمانی باطل نمی‌گردد. چنانکه فناء تعیین بدن معین موجب فناء نفس ناطقه نمی‌گردد. اعتدال مزاج، هم در نشئه دنیاوی باقی است، هم در نشئه اخراوی و این بدن اخراوی که از چنان قوا و هیئات و ملکات متمثل می‌گردد از خود نفس است، نه از خارج وی. خلاصه این بدن اخراوی همچون بدن دنیاوی مرتبه نازله

---

### ۴۳۰

نفس ناطقه است و این نحوه تصور نفس ناطقه به صورت بدنهای پدید آمده از خود او را که به انشاء و ایجاد اوست، تناسخ ملکوتی گویند. در مقابل تناسخ ملکی که انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر است. در تناسخ ملکوتی بدنها در طول همنند. به عبارت جامع تر بدن اخروی بعینه و شخصه همان بدن دنیوی است و بینشان فرقی جز به کمال و نقص نیست.

در روایات ما آمده است که صور ابدان اخروی مانند صور ابدان دنیوی است به طوری که چون آن را در آن جا بینی گویی این فلانی است و آن فلانی. این مطلب که ملکات و هیئات نفس در ما وراثت طبیعت، ماده و ریشه بدن اخروی اند در صورت برزخی و تکامل انسان در برزخ اهمیت بسزا دارد.

فلا يموت أبدا، أي لا تفرق أجزاءه.

پس هیچ گاه اجزای بدن نمی‌میرند یعنی متفرق نمی‌گردند.

لذا خداوند درباره ایشان فرمود: خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا (جن: ۲۳) و نیز فرمود:

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى (دخان: ۵۶).

مخلد نبودن اهل نار در عذاب

و أما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، و لكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردا و سلاما على من فيها و هذا نعيمهم.

اما اهل نار مآلشان به نعيم است لکن در نار، زیرا صورت نار پس از انتهای مدت عقاب ناچار است بر هر کس که در آن است برد و سلام شود و این نعيمشان است.

محال آن است که هیچ گاه تحقق پیدا نمی کند و آن را ممتنع نیز می گویند. اگر در محاورات گفته شود محال به دست خدا ممکن می گردد، مراد از آن محال، امر دشوار است. مثلا ملای رومی گوید:

هر محال از دست او ممکن شود

هر حرون «ا» از دست او ساکن شود

یعنی هر امر دشوار در دست او، به وقوع می پیوندد و صورت می پذیرد. معجزاتی که انبیا اظهار می فرمودند از جانب حق تعالی بود در موطن مظاهرش اعنی با دست انسانهای کامل که ید الله و عین الله و لسان الله و محل مشیة الله بودند. زیرا رب مطلق باید

---

#### ۴۳۱

در مظاهر کار خدایی بکند. بنا بر این تمام معجزات انبیا بر این مبناست که مظاهر کامله الهی به اذن الله که همان اتصاف آنان به اسماء و صفات الهی و فنایشان در حق تعالی است معجزات فعلی و قولی آوردند و معجزات فعلی آنان تصرفشان در ماده کائنات است. از آن جمله تصرف ابراهیم خلیل است در آتش نمرودی، با اینکه مصاحب آتش و در آتش بود ولی آتش برای او برد و سلام بود. پس صرف بودن در آتش موجب تعذیب آتش به شخص و إحراق شخص نمی گردد.

احوال انبیا شرح مقامات انسان است

بدان، خداوند در قرآن کریم احوال انبیا را به عنوان قصه و شرح حال آنان بیان فرموده است. بلکه فرمود: این قصهها برای کسانی که صاحب لبند یعنی مغز دارند و قشر و پوست تو خالی نیستند عبرت است و مقصود از عبرت این است که انسان باید از این قصهها عبور کند و این احوال را بیان مقامات انسان در دورهها و کورهها بداند و وقف شخص خاصی نداند هر چند صاحبان اسمائی به حکم نبوت تشریعی صاحب مقام خاصی بوده باشند و صحبت ما در ولایت است نه در نبوت تشریعی و ولایت است که به

اصطلاح اهل الله نبوت عامه است. در قرآن و روایات و در این کتاب فصوص و فتوحات و قاطبه کتب مدونه در حکمت متعالیه و عرفان علمی و عملی باید این چند امر را در نظر داشت:

یکی وحدت شخصی وجود صاحب مظاهر و مراتب.

دیگر بیان مقام بودن احوال یک از سفرای الهی.

دیگر فرق گذاشتن بین امور تشریحی و تکوینی که قرآن و این کتاب مانند سفرنامه معراجیه رسول الله بیان سرگذشت و احوال اطوار وجودی انسانی است.

غرض اینکه دور نیست مقام ابراهیم را مثل دیگر مقامات انسانهای کامل ملاک و مکیال مصاحبت انسان با آتش بگیریم که خداوند برای آن که ما درک کنیم که ممکن است انسان در آتش باشد و نسوزد، آیت و نمونه‌ای را به ما نشان داد. نسوختن او به تجلیات الهی است که حق تعالی به تجلی در ذات بندگان و مظاهرش آتش را بر آنها سرد کند و این انسان به اصطلاح اهل عرفان ابراهیمی المشهد بشود و خداوند در آخر سوره مبارکه یوسف فرموده است: لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ

---

#### ۴۳۲

(یوسف: ۱۱۱) پس واقعه ابراهیم خلیل با آتش را در این نشئه به عنوان راه حلی برای خلاص از تعذیب نار نشئه آخرت برای کسانی که حق تعالی اخبار فرموده که در آتش مخلصند قرار دهیم که خالد در آتش باشند و صرف مصاحبت با آتش داشته باشند و اصحاب نار باشند ولی در عذاب نباشند. چنانچه در این فص یونسی و فص اسماعیلی و دیگر جاهای فصوص عنوان شده است که همه بندگان به حسب تکوین، امر بلا واسطه الهی را که امر تکوینی است نه تشریحی انجام می‌دهند و همه آنان وجودا مرحومند یعنی رحمت رحمانیه شامل حال همگان است به این معنی که وجود رحمت است و هر چیز که نعمت وجود یافت مرحوم است.

همان طور که شیخ اکبر این بیست و هفت کلمه فصوص را مرآت مقامات انسان قرار داده است و هیچ یک از این فصوص ارتباط به شخص خاص ندارد و مربوط است به مقام ولایت، و احوالی که از انبیای مسما به نام مخصوص نام می‌برد اختصاصی به صاحبان آن اسم از جنبه ولایت ندارد هر چند به حسب تشریح، صاحب منصب الهی‌اند که یکی نبی و دیگری رسول می‌باشد.

بنا بر این اسما انبیا و انسانهای کامل در قرآن هر یک میزانی برای حال هر انسانی است که خود را به این کتاب که میزان قسط و عدل الهی است عرضه بدارد تا ببیند در چه مقامی از مقامات ولایت است. مثلا



آیا عیسوی المشهد است یا موسوی المشرب یا آدمی المقام و یا نوحی المنزله و یا ادریسی المکانه و همچنین در یک یک از کلمات تامه، پس یک حال ابراهیم علیه السلام بیان شرح حال انسان خالد در نار اخروی است و همچنین احوال دیگرش برای دیگر احوال انسانهایی که در دوره‌ها و دوره‌های بی حد و عوالم «لا یعد و لا یحصی» و اطوار و شئون و وجودی هستند وفق می‌دهد. همچنین شرح حال یک یک انبیا همه شرح حال انسان است. ظاهر امر، امری ظاهری است و برای کسانی که صاحبان اسرارند اقرء و ارقأ.

فنعم اهل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم خلیل الله حین ألقى فی النار.

پس نعیم اهل نار بعد از آن که منتقم، حقوق الله تعالی و حقوق خلق را از مجرم استیفا کرد، نعیم خلیل الله می‌شود زمانی که در آتش انداخته شد.

القای ابراهیم خلیل علیه السلام در آتش و برد و سلام شدن آتش برای او گویا نموداری بر تنبیه و تفهیم انسان به حقیقتی است و آن حقیقت اینکه کسی در نار باشد و

---

### ۴۳۳

از اصحاب نار باشد و از نار متألم نگردد. چنانکه گفتیم از صرف مصاحبت با نار استفاده تألم از نار نمی‌شود. چنانکه زبانیه تسع عشر ملائکه‌اند و خداوند در قرآن فرمود:

عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ وَ مَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً (مدثر / ۳۰ و ۳۱).

فإنه علیه السلام تعذب برويتها و بما تعود في علمه و تقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان و ما علم مراد الله فيها و منها في حقه، فبعد وجود هذه الآلام وجد بردا و سلاما مع شهود الصورة النارية في حقه و هي نار في عيون الناس.

فالشىء الواحد يتنوع في عيون الناظرين: هكذا هو التجلى الإلهى. فإن شئت قلت إن الله تجلى مثل هذا الأمر.

و إن شئت قلت إن العالم في النظر إليه و فيه مثل الحق في التجلى.

چه اینکه ابراهیم (ع) به رؤیت آتش عذاب دید به آن چه در علمش معتاد و مقرر بود که آتش صورتی است که به هر جاندارى که به آن نزدیک شود ألم می‌رساند و مراد خدا را در آتش و از آتش در حق

خودش ندانست (که در عین عذاب راحت باشد و در عین جحیم، نعیم). پس بعد از وجود این آلام برد و سلام را با شهود صورت ناریه در حق خود دید و آن نار در چشم مردم نار بود (و برای ابراهیم (ع) راحت).

پس یک چیز در چشم بینندگان، گوناگون می‌شود. همچنین است تجلی الهی و اگر خواهی بگو تجلی الهی، مثل این امر است.

یعنی، متجلی که حق تعالی است در مرایای اعیان به صور مختلفه چنان است که نار برای ابراهیم برد و سلام بود و در چشم بینندگان، آتش.

و اگر خواهی بگو: اعیان عالم در مرآت وجود حق به صورتهای مختلفه متجلی است هنگام نظر به حق تعالی و در حق تعالی. پس عالم، مثل حق است در ظهور و تجلی به صورتهای.

فیتنوع فی عین الناظر بحسب مزاج الناظر أو یتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلی: و کلّ هذا سائغ فی الحقائق.

پس عالم، در چشم ناظر به حسب مزاج ناظر، یا مزاج ناظر، به علت تنوع تجلی متنوع می‌گردد و هر یک از این دو وجه در حقایق سائغ و جایز است.

گاهی احکام تجلی بر متجلی له غلبه پیدا می‌کند که در این صورت وحدت بر کثرت غلبه می‌کند و اگر حکم متجلی له بر حکم تجلی غلبه کند احکام

کثرت بر وحدت غلبه می‌کند. «۱»

[فلو] أن المیت المتقول - أي میت کان أو أي مقتول کان - إذا مات أو قتل لا یرجع إلى الله، لم یقض الله بموت أحد و لا یشرع (شرع - خ) قتله.

پس اگر میت و مقتول، هر میت و هر مقتولی که باشد، هنگامی که مرد یا کشته شد به حق تعالی رجوع نکند، خداوند به موت کسی حکم نمی‌کند و قتل او را تشریح نمی‌فرماید (برگشت به سخن قبلش نموده است که حق تعالی صورتی را که ساخته است تباه نمی‌کند و نقشه خود را ضایع نمی‌گرداند، بلکه میت و مقتول از محل سلطنت اسم ظاهر و ربوبیت آن خارج و در ولایت سلطان اسم باطن و عبودیت آن داخل شده است. پس از عید بودن به در نرفته است.

فالكل في قبضته: فلا فقدان في حقه فشرع القتل و حكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته: فهو راجع اليه. على أن قوله وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ أَي فِيهِ يَقَعُ التَّصَرُّفُ وَ هُوَ الْمُتَصَرِّفُ، فما خرج عنه شيء لم يكن عينه، بل هويته هو عين ذلك الشيء و هو الذي يعطيه الكشف في قوله وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ.

پس همه در قبضه او هستند و فقدانی در حق تعالی نیست. پس قتل (قصاص) را و حکم به موت را مشروع فرمود. زیرا می دانست عبدش از او فوت نمی شود. پس عبد به حق تعالی راجع است علاوه اینکه در قول حق تعالی وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ آمده است. پس امر وجود به او برگشت می کند و متصرف همه است. یعنی متصرف اوست و کل أمرهم به او رجوع می نماید. پس متصرف و متصرف فيه که خلقتند واحدند. پس چیزی از او خارج نشده است (یعنی ظاهر نشده است) که آن شیء عین حق نباشد بلکه هویت حق، عین آن شیء است و این مطلب (که هویت حق عین هویت اشیا است) همانی است که کشف در گفتار حق وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ عطا می کند. (یعنی از کشف چنین استفاده می شود که هویت حق عین هویت اشیا است).

چون حق تعالی غیب الغیوب و هویت ساری در همه اشیا است و به ایوب فرمود: ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ که آب حیات حقیقی را از غیب برای او اظهار فرمود و او را از امراض حاصله از مسّ شیطان که همان بعد از جانب رحمان است تطهیر نمود و این آب پاک کننده در زیر پای او و غیب بود، لذا این حکمت را غیبیه نامید و خداوند فرمود: وَ كَانَ عَرَشُهُ عَلَى الْمَاءِ (هود: ۷) و از جنس همین آب بود که خداوند سینه رسول الله را شستشو داد. پس مراد از حکمت غیبیه ظهور حق برای ایوب است به سبب سلوک و ریاضت و طاعت و عبادت و حصول آب حیاتی که در عین ظلمات برای او حاصل شد به سبب صبر او در انواع بلاها و محنتها. «۱»

#### [سرّ حیات در آب ساری شده است]

اعلم أن سرّ الحیاء سری فی الماء فهو أصل العناصر و الأركان و لذلك جعل الله من الماء كلَّ شیءٍ حیٍّ و ما ثمّ شیءٍ إلّا و هو حیٌّ، فإنه ما من شیءٍ إلّا و هو یسبح بحمد الله و لكن لا یفقه تسبیحه إلّا بکشف إلهی و لا یسبح إلّا حیٌّ، فكل شیء حیٌّ. فكل شیء الماء أصله.

بدان سرّ حیات در آب ساری شده است و این آب اصل عناصر و ارکان است. لذا خداوند هر چیز زنده را از آب قرار داده است و در واقع هیچ چیز نیست مگر اینکه حی است و در واقع هیچ چیز نیست مگر اینکه به حمد الهی تسبیح می کند و لکن تسبیح او دانسته نمی شود مگر به کشف الهی و تسبیح نمی کند مگر حی. پس همه چیز حی است و

---

## ۴۳۶

آب اصل هر چیز است.

أ لا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه منه تكوّن فطفا عليه.

نمی بینی عرش چگونه بر آب است. زیرا عرش از آب متکوّن شده است. پس به روی آب برآمده است.

آبی که اصل هر چیز است نفس رحمانی است که همان هیولای کلی و جوهر اصلی و طبیعت کل است. قرآن می فرماید: كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ یعنی عرش بر آب است.

پس عرش فوق آب است. شیخ در تفسیر آن گوید: عرش از آب متکوّن است و لذا «طفا علیه» یعنی به روی آب برآمد و مرتفع شد و لذا عرش بر آب است. به مثل چنان است که کف از آب برآمده است که متکوّن از آب است و بر روی آب است. عرشی که از آب متکوّن شد و بر اوست بدین سان است.

فهو يحفظه من تحته، كما أنّ الإنسان خلقه الله عبدا فتكبرّ على ربّه و علا عليه، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علوّ هذا العبد الجاهل بنفسه.

پس آبی که عرش از او متکوّن شده است حافظ عرش است. اما حافظ اوست از زیر او همچون انسان که خداوند او را عبد آفرید آن گاه بر خدای خود تکبر کرد و بر او علو نمود، با وجود این حق سبحانه حافظ او از زیر اوست (تحت، بودن خداوند در این مقام تحتیت متوهمی است که برای عبد متکبر پیش آمده است) با نظر به علوّ این عبد جاهل به نفس خود.

یعنی تحت بودن خداوند در این فرض به لحاظ نظر عبد متکبر بی خبر از خود است که خودش را بر رب خود عالی و فایق می بیند و مراد از عرش، ملک است که مقام استیلا و استوا و تسلط و قدرت است، چنانکه عرش صوری که کرسی و منبر و تخت است مقام انفاذ اوامر و دستورات شخص امیر مستولی و مسلط است.

و هو قوله عليه السلام لو دليتم بحبل لهبط على الله فأشار الى أن نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه في قوله يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ. فله الفوق و التحت و لهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالإنسان، و هو على صورة الرحمن.

و رسول (ص) فرمود: «لو دليتم بحبل لحبط على الله». يعنى اگر با ريسمانى آويخته بشويد به چاهى آن ريسمان بر خدا واقع مى شود. اشاره به نسبت تحت دادن، به خداوند

#### ۴۳۷

چنان که نسبت فوق، به او داده می شود و خداوند فرمود: يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ (نحل: ۵۰) وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (انعام: ۱۸). پس فوق و تحت مر خدای راست و لذا جهات ششگانه ظاهر نشد مگر به بود انسان و انسان بر صورت رحمن است.

يعنى چون نسبت فوقيت و تحتيت و نسبت جميع صفات متقابله به خداوند يكسان است، جهات ست به بود انسان ظاهر شد، زیرا وی بر صورت رحمن جامع صفات متقابله خلق شده است.

و لا مطعم إلا الله، و قد قال فى حق طائفة لو أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ ثم نكر و عمم فقال وَ ما أَنزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ فدخل فى قوله وَ ما أَنزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ كلَّ حكم منزل على لسان رسول أو ملهم، لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ هو المطعم من الفوقية التى نسبت إليه و من تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ، وَ هو المطعم من التحتية التى نسبها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه - ص -.

و مطعم نيست مگر حق تعالى (چه طعام روحانى و چه طعام جسمانى که شخص متغذى بدان در اطوار وجودى اش غذا مى گيرد. مطعم آن، يعنى فايز آن حق تعالى است) و در حق طايفه اى فرمود: وَ لو أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ (مائده: ۶۶) سپس به صورت تنکير و تعميم فرمود: وَ ما أَنزَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ (مائده: ۶۶) از فوق خودشان و از زير پاى خودشان مى خوردند و چون نسبت فوقيت و تحتيت به حق تعالى يكسان است. پس اوست که از جانب فوق مطعم است که معارف و حکم را روزى مى گرداند و از جانب تحت مطعم است که علومى را به سلوک يعنى به سبب سير پاها که علم کسبى است روزى مى گرداند. لذا رسول الله فرمود: «لو دليتم بحبل لحبط على الله» شيخ در تفسيرش بر قرآن فرمود: لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ (مائده: ۶۶) يعنى علوم لدنى وَ من تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ (مائده: ۶۶) يعنى علوم كسبى.

و لو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحى ألا ترى أن الحى إذا مات الموت العرفى تنحل أجزاء نظامه و تنعدم قواه عن ذلك النظم الخاص.

اگر چنانچه عرش بر آب نباشد محفوظ نمی ماند. چه اینکه وجود حی به حیات محفوظ است. نمی بینی که حی چون به موت عرفی بمیرد، اجزای نظام او منحل و قوای او از آن نظم خاص منعدم می شوند.

## ۴۳۸

یعنی آب حیات که نفس رحمانی است مایه حیات ما سوی الله است و این نفس رحمانی است که آن را صادر نخستین می گویند و اسم خلق بر آن اطلاق نمی گردد. زیرا در خلق معنی تقدیر و اندازه نهفته است و صادر نخستین نفس رحمانی است که هنوز به مخارج حروف کلمات عالم امری و خلقی نخورده است و شرع مقدس فرمود: «اول ما خلق الله العقل». یعنی عقل اولین تعیین است که بر آن صادر نخستین قرار گرفته است و آن صادر نخستین را «هبا» نیز می گویند. و اسماء بسیار دیگر.

### صادر نخستین و خلق نخستین

غرض اینکه بین «اول ما صدر» و «اول ما خلق» فرق باید گذاشت و اگر کسی مانند آخوند ملا صدرا در اسفار اطلاق خلق بر صادر نخستین فرمود، درست گفته است و این سخن با حدیث اول ما خلق الله منافات ندارد، بلکه مؤید آن است. در بعضی از روایات ما این صادر نخستین به عمود تعبیر شده که جمیع ممکنات متکی به این عمودند. مثل اینکه همه کلمات ملفوظ ما متکی به نفس ما یعنی دم ما می باشند و اگر نفس نباشد هیچ کلمه لفظی نداریم. بحث «اول ما صدر» را صدر الدین قونوی در نصوص و ابن فناری در شرح مصباح الانس و آخوند در مرحله علت و معلول اسفار و شیخ اکبر محیی الدین عربی در باب ششم فتوحات بتفصیل ذکر کرده اند. پس صادر نخستین و ماء حیات و هباء و هیولای کل و طبیعت کل و هویت ساریه همه اشاره به یک حقیقت دارند و به لحاظ اعتبارات به اسامی گوناگون موسوم شده اند.

از اول فص تا اینجا تمهید مقدماتی است در بیان حال ایوب علیه السلام. لذا اکنون گوید: قال تعالی  
لأَيُّوبَ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ يَ عْنَى مَاءٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ لَمَّا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ إِفْرَاطِ حَرَارَةِ الْأَلَمِ،  
فسگنه الله ببرد الماء.

الله تعالی به ایوب فرمود: ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ (ص: ۴۲).

یعنی آب سرد و آشامیدنی است از آن جهت که افراط حرارت الم بر ایوب چیره بوده است. پس خداوند آن را به سردی آب تسکین داده است.

این ظاهر، عنوان باطن است که زمین نفس را باید به پای ریاضت و مجاهده زد تا آب حیات حقیقی از وی بجوشد و قلب را از امراض روحانی چنانکه بدن را از اسقام

جسمانی شستشو دهد که قابل فیض الهی گردد.

و لهذا كان الطب النقص من الزائد و الزيادة في الناقص و المقصود طلب الاعتدال، و لا سبيل إليه إلا أنه يقاربه.

لذا علم طب، نقص در زاید و زیادت در ناقص است و مقصود، طلب اعتدال است و راهی به اعتدال نیست جز اینکه طبیب، مزاج را قریب به اعتدال می‌گرداند (یعنی طبیب در تداوی مزاج برای صحت مزاج و قرب وی به اعتدال، ناچار است که کیفیت زاید را تنقیص کند و ناقصه را ازدیاد بخشد تا مقصود که قرب به اعتدال است حاصل شود.

و إنما قلنا و لا سبيل إليه - أعني الاعتدال - من أجل أن الحقائق و الشهود تعطى التكوين مع الأنفاس على الدوام.

و اینکه گفتیم راهی به سوی اعتدال نیست از این جهت است که حقایق حکمیه و شهود ذوقی یقینی معطی تکوین با انفاس علی الدوام است (یعنی اشیاء در هر آن و نفسی علی الدوام متکون می‌شوند. چنانکه حق تعالی فرمود: بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ (ق: ۱۵) و تکوین بعد از انعدام است.

و لا يكون التكوين إلا عن ميل في الطبيعة انحرافا أو تعفينا.

تکوین نیست مگر از میلی که آن را در طبیعت انحراف یا تعفین گویند.

در طبیعت در مرکبات حیوانی میل پیش می‌آید و در مرکبات جز آن تعفین، مثلا اگر مزاج میوه یا شیر یا شیره یا غیر از اینها متغیر شد می‌گویند: آن شیء عفن شده است و عفونت پدید آمده است.

و في حق الحق إرادة و هي ميل إلى المراد الخاص دون غيره و الاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع، و هذا ليس بواقع، فلهذا منعنا من حكم الاعتدال.

و میل نسبت به جناب حق جلّ و علا، اراده نامیده می‌شود و اراده میل به مراد خاص است دون غیر آن و اعتدال، ایذان و اشعار به برابری در همه است و این معنی وقوع پذیر نیست لذا اعتدال را منع کردیم.

اعتدال به معنی برابر بودن اجزای مرکب طبیعی صورت پذیر نیست. مثلا اینکه در حیوانی اجزای عناصر آب و خاک و هوا و آتش، همه در مقدار و وزن به یک اندازه باشند. چنین مرکبی را جا و مکان

مشخص نمی‌تواند باشد. بلکه در هر موطنی که متکون شد باید در همان جا قرار بگیرد و در خارج چنین مرکبی نداریم. بلکه این فرد صرف

#### ۴۴۰

توهم است نه مفروض واقعی. تمام حیوانات عالم طبیعت خاکشان بر آبشان و آبشان بر هوایشان و هوایشان بر آتششان غلبه دارد و از تفاعل و کسر و انکسار خواص یک یک آنان با یک دیگر، بر اثر امتزاج، مزاجی حاصل می‌شود و مطابق عنصری که غلبه دارد در داشتن «این» که مکان اوست محکوم است. این اعتدالی است که در کتب فلسفی عنوان می‌گردد و بدیهی است که اعتدال در مرکبات این چنین با اجتماع همه اجزای آن مرکب است. همچون معجونات و عقاقیر و اقراص که در کتب طب از آنها نام برده شده است و بدیهی است که اگر اجزاً همه یک جا جمع نبوده باشند حصول اعتدال مزاج حاصل از امتزاج و فعل و انفعال آن اجزاً صورت نپذیرد. بنا بر این چون به حکم محکم تجدد امثال که در مجموعه کون ساری است و حرکت جوهری شعبه‌ای از آن است - که فقط در عالم طبیعت جاری است - هیچ ذره‌ای را در یک آن، قرار نیست و همه در تصرم و تجددند و تجلی الهی تکرار نمی‌شود. چه تکرار در تجلی موجب ضعف و ضیق آثار وجودی متجلی است و تعالی الله عن ذلک و چون حافظ صور، هیأت هر کلمه را با سریان تجدد تا و پود هویت وجودی حفظ می‌کند لذا تجدد امثال فرمودند که حکایت از جلدی و فرزی و چابک دستی نقاش چیره دست دارد. بدان نحو که در وجیزه تجدد امثال بیان کرده‌ایم.

شد مبدل آب این جو چند بار

عکس ماه و عکس اختر برقرار

برقرار بودن عکس ماه و اختران به ظاهر نظر ناظر است. زیرا آب جوی که دم به دم مبدل می‌شود عکس ماه و عکس اختر نیز در تبدیل و تغییر است. جز اینکه از تیزی صنع صانع، صورتها محفوظ است.

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما

بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

آن ز تیزی مستمر شکل آمده است

چون شرر کش تیز جنبانی به دست

شاخ آتش را چو جنبانی به ساز



در نظر آتش نماید پس دراز

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد

مستمری می‌نماید در جسد

این درازی مدت از تیزی صنع

می‌نماید سرعت انگیزی صنع

و چون جهان، جهان است یعنی هر آن در جهش و جهنده است و جمع بین وجود و عدم صورت پذیر نیست: هیچ گاه اعتدال در موجودی صورت پذیر نیست. چه دانستی که تکوین، میل و اعراض از گذشته به اثبات و تحقق دیگری است. پس با وجود میل

---

#### ۴۴۱

که اراده حق تعالی و کل یوم در شأن بودن هوست و هو متضمن جمیع اسماء و صفات است که لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ. بنا بر این اعتدال وقوع پذیر نیست که هیچ شیء در دو آن قرار ندارد تا او را به لحاظ تجمع اجزایش اعتدال باشد.

بدان که کون و طبیعت و حرکت را هم حکیم قائل است و هم عارف. اما کون در اصطلاح حکیم عالم طبیعت است و در اصطلاح عارف ما سوی الله و طبیعت در اصطلاح حکیم عالم طبیعت است و به اصطلاح عارف صادر نخستین و حرکت، در اصطلاح مشاء در جوهر جاری نیست و حرکت جوهری که در حکمت متعالیه مبرهن است کأن شعبه‌ای از تجدد امثال است که عارف در عالم امر و خلق قائل است. پس آن چه که حکیم می‌گوید جدولی از کلی است که عارف بدان قائل است.

و قد ورد فی العلم الإلهی النبوی اتصاف الحق بالرضا و الغضب، و بالصفات و الرضا مزیل للغضب، و الغضب مزیل للرضا عن المرضی عنه و الاعتدال أن یتساوی الرضا و الغضب فما غضب الغاضب علی من غضب علیه و هو عنه راض، فقد اتصف بأحد الحکمین فی حقه و هو میل و ما رضی الراضی عمّن رضی عنه و هو غاضب علیه، فقد اتصف بأحد الحکمین فی حقه و هو میل.

در زبان معصوم که تعبیر به علم الهی نبوی شد حق تعالی به رضا و غضب و به صفات متقابل متصف شده است و رضا، مزیل غضب از مغضوب. علیه است و غضب، مزیل رضا از مرضی عنه و اعتدال این است که رضا و غضب متساوی باشند. پس غاضب غضب نمی‌کند بر کسی که بر او غضب کرده در حالی که از او

راضی است پس به یکی از دو حکم متصف شده و این میل است، و راضی نشده است حق تعالی از کسی که از او راضی است در حالی که بر او غضب دارد پس متصف شده است در حق مرضی عنه به یک حکم که آن رضاست و این میل است.

خلاصه اینکه حق تعالی بر آن کسی که از او راضی است غاضب نیست و بر آن که غاضب است راضی نیست. آن جا که رضاست میل از غضب است و آن جا که غضب است میل از رضاست، پس اعتدال رضا و غضب، تحقق نمی‌یابد زیرا اعتدال، بودن هر دو یعنی رضا و غضب علی التساوی است و حال آن که دانستی چنین نیست.

و إنّما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً أبداً في زعمه، فما لهم حكم الرضا من الله، فصحّ المقصود.

---

#### ۴۴۲

اینکه گفتیم حکم رضا به کسی که تعلق گرفت غضب به او تعلق نمی‌گیرد و به عکس به این جهت است که اهل حجاب بر این گمانند که غضب خداوند بر اهل نار دائمی است و حکم رضای حق به آنان تعلق نمی‌گیرد. پس اگر امر در واقع چنین است که آنان (اهل حجاب) می‌پندارند، مقصود صحیح است. یعنی بر اهل نار که مغضوب علیهم هستند حکم رضا تعلق نمی‌گیرد.

فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام و إن سكنوا النار فذلك رضا فزال الغضب لزوال الآلام، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت.

و اگر چنان است که ما گفتیم (که ازاله آلام از اهل نار می‌شود. هر چند که ساکن در آتشند) مآل اهل نار به ازاله آلام است با اینکه در آتش مخلصند.

از ظاهر قرآن همین معنی مستفاد است که خداوند آنان را اصحاب نار معرفی فرموده است: **أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** و مصاحبت، دلالت بر الم ندارد. چنانکه «زبانیه» ملائکه‌اند و اصحاب نارند و ابراهیم خلیل علیه السلام در آتش بود و مصاحب نار بود و متألّم از آتش نبود، چنانکه پیشتر اشارت نمودیم.

فمن غضب فقد تأذّى، فلا يسعى في انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلّا ليجد الغاضب الراحة بذلك، فينتقل الألم الذي كان عنده إلى المغضوب عليه و الحقّ إذا أفردته عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحدّ.

پس اگر کسی از خلائق غضب کند هر آینه اذیت می بیند و رنج می برد. بنا بر این در انتقام مغضوب علیه به الم رساندن آن سعی نمی کند مگر اینکه غضب از آن ایلام راحت کسب کند و آسایش ببیند که المی که در نزد او بود به مغضوب علیه منتقل گردد. حال اینکه حق تعالی را چون از عالم، به اعتبار غنای او از عالمیان جدا گردانی از این صفت غضب بر این حد و معنای مذکور متعالی است علوا کبیرا.

و إذ كان الحق هويّة العالم، فما ظهرت الأحكام كلّها إلّا فيه و منه.

و چون حق تعالی هویت عالم است. پس همه احکام ظاهر نشد مگر از او و در او در او به اعتبار اینکه او محل ظهور احکام است و از او به اعتبار اینکه او مبدأ احکام است.

پس اگر در دلت خطور کرد که غضب و انتقام منسوب به حق تعالی مثل غضب و انتقام منسوب به ما نیست، بلکه این معنی دیگر است بر توست که

---

#### ۴۴۳

در این قول رسول الله - ص - تأمل کنی که فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته» و به این تأمل آن وهم یعنی آن خطور فوق از تو دفع می گردد. «۱»

و هو قوله وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ حَقِيقَةٌ وَ كَشَفَا فَأَعْبُدُهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ حجابا و سترا.

و این است معنی قول خداوند که فرمود: وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ (هود: ۱۲۳) به حسب حقیقت، و هم به حسب کشف. پس او را عبادت کن و بر او توکل کن در حالی که محجوب و مستور از نظر خود باشی. «۲»

فلیس فی الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه علی صورة الرحمن، أوجده الله أي ظهر وجوده تعالی بظهور العالم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية.

و چون هویت حق تعالی هویت عالم است و جمیع اموری که در عالم است به او راجع است. پس در عالم امکان ابداع و احسن از نظام این عالم نیست. زیرا مخلوق بر صورت رحمن است که خداوند، عالم را ایجاد کرده است. یعنی وجود حق تعالی به ظهور عالم ظاهر شده است چنانکه انسان در وجود صورت طبیعی عنصری ظاهر شده است.

چنانکه در فص آدمی و نیز در فص محمدی، ماتن و شارح تصریح کردند که آدم منقسم است به آدم غیبی و آدم مشهود. مراد از آدم غیبی عقل اول است و آدم مشهود، آدم عنصری که هیچ گاه جهان، خالی از آن آدم و از این آدم نیست و آدم شهادت، مظهر آدم حقیقی غیبی است.

فنحن صورته الظاهرة، و هويته روح هذه الصورة المدبره لها. فما كان التدبير إلاً فيه كما لم يكن إلاً منه. فهو الأول بالمعنى و الآخر بالصورة و هو الظاهر بتغيير الأحكام و الأحوال، و الباطن بالتدبير و هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. فهو على كل شيء شهيد، ليعلم عن شهود لا عن فكر.

پس ما یعنی اعیان عالم، صورت ظاهر حقیق و هویت حق تعالی، روح این صورت و مدبر اوست. پس تدبیر نیست مگر در حق و نبوده است مگر از حق. پس او اول است به حسب معنی (که هویت و روح بودن است) و آخر است به حسب صورت و او ظاهر

---

#### ۴۴۴

است به حسب تغییر احکام و احوال (در این صور ظاهره) و باطن است به حسب تدبیر و تصرف در این صور ظاهره و هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ و هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (یعنی حاضر است و شاهد و علیم محیط به معلوم خود است). پس علم او شهودی است نه مستفاد از قوه فکریه.

#### علم حصولی و علم حضوری شهودی

علمای منطق علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند و تمام علوم نظری مبتنی بر تصور و تصدیق است و خطای فکری در علوم نظری است. لذا علم منطق، میزان علوم نظری است و نتیجه خطا و صواب را از یک دیگر تمیز می‌دهد. اما در علوم شهودی که فوق فکری است علم منطق راهی ندارد، زیرا علم شهودی نه تصور است و نه تصدیق و درباره علم شهودی باید گفت که «الدلیل دلیل لنفسه» و وحی از این سنخ است و آخوند در بحث کلام اسفار وحی را اولی حقیقی دانست و مراد از اولی همان است که بدیهی و مشهود و مصداق «الدلیل دلیل لنفسه» و آفتاب آمد دلیل آفتاب باشد. خلاصه اینکه علم منطق، میزان علوم نظری است نه علم شهودی. مثال علم شهودی اینکه نفس ناطقه انسانی عالم به قوای خود است و این علم نفس به قوایش نه تصور است و نه تصدیق، بلکه علم شهودی نفس به قوایش می‌باشد که قوا شئون ذاتیه اویند»<sup>۱</sup> و علم باری تعالی به کثرات، این چنین است.

فكذلك علم الأذواق لا عن فكر و هو العلم الصحيح و ما عداه فحدس و تخمین لیس بعلم أصلاً.

علم اذواق هم این چنین است که از فکر نیست و آن علم صحیح است و جز آن حدس و تخمین است که اصلاً علم نیست.

شیخ در این کتاب و در دیگر کتبش علم اذواق را بسیار نام می‌برد و مرادش از این ذوق دارا شدن است نه دانا بودن. به این صورت که انسان، هر اسم حاکم در دار هستی را بیابد و بچشد و آن را لمس کند. مثلاً

حضرت عیسی که احیا می کرد، کسی به سر کار او و کیفیت احیایش آگاه است که خود محیی باشد نه آن که صرفا دانا باشد. زیرا بسیاری از

---

#### ۴۴۵

مفاهیم و معانی اسماء را بسیار کسان می دانند ولی مطابق حکم آن اسم، تصرف و اعمال ندارند این فرقه را علم اذواق نیست.

ثم كان لأيوب عليه السلام ذلك الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذي هو من النصب و العذاب الذي مسّه به الشيطان، أي البعد عن الحقائق أن يدرکها علی ما هی علیه فيكون يادراکها فی محل القرب.

برای ایوب علیه السلام آن آب، شراب بود یعنی نوشیدنی بود برای ازاله الم عطش از نصب (رنج) و عذابی که شیطان به آن، ایوب را مس کرد و مس شیطان، بعد از حقایق است که آن چنان که هستند ادراک نکردند.

و چون ایوب علیه السلام ماء حیات را شرب نمود و ظاهر و باطنش به آن حیات یافت و قلبش به ادراک حقایق نورانی شد الم فراق و نار شوق و اشتیاق از او زایل گردید.

پس ایوب به ادراک آن حقایق در محل قرب قرار گرفت. (زیرا مدرک و مدرک قریب همنند. بلکه اتحاد وجودی دارند).

فکل مشهود قریب من العین و لو کان بعیدا بالمسافة، فإن البصر متصل به من حیث شهوده و لو لا ذلك لم يشهده، أو يتصل المشهود بالبصر، کیف کان فهو قرب بین البصر و المبصر.

پس هر مشهودی به چشم نزدیک است. هر چند به مسافت دور باشد. زیرا بصر از جهت مشهودش به آن مشهود متصل است و اگر این اتصال نباشد آن مشهود را شهود نمی نماید. یا اینکه بگوییم مشهود به بصر نزدیک است.

در أبصار، اقوال، بسیار است یکی قول به خروج شعاع است که نور و شعاع از بصر خارج می شود و به مشهود اتصال می یابد. این قول اول است که شیخ گفت: بصر متصل به مشهود گردد، و یکی قول به انطباع است که مبصر یعنی همان مشهود به بصر متصل می گردد و این قول دوم است که شیخ گفت: یا اینکه مشهود به بصر اتصال می یابد.

تفصیل آرا در أبصار را در شرح فصوص فارابی گفته ایم.

کیف کان (خواه قول اول باشد و خواه قول ثانی) قرب بین بصر و مبصر محقق است.  
و لهذا کنی ایوب فی المسّ، فأضافه إلى الشیطان مع قرب المسّ فقال البعید منی قریب لحکمه فی.

#### ۴۴۶

لذا ایوب علیه السلام در مس، کنایه (یعنی ضمیر متکلم وحده) آورده و گفته است:

أنی مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ (ص: ۴۱) که مس را قریب به نفس خود آورده است. با آن که آن را به شیطان نسبت داده است. پس ایوب علیه السلام در این قولش به لسان اشاره گفته است: بعید به من نزدیک است. زیرا حکم وی در من هست.

یعنی آن بعید به من نزدیک است به جهت حکم و معنایی که خداوند آن را در عین من یعنی در ذات من مذکور نموده است و آن حجابی است که از تعین حاصل شده است.

زیرا شیطان - بعد از حقایق - بر احدی داخل نمی شود و در وی تصرف نمی کند مگر از جهت معنایی که در آن کس وجود دارد. پس این کلام ایوب شکایت به سوی حق است از نفس و تعین خویش که موجب ثنویت و بعد از رحمن و قرب به شیطان است.

شارح قیصری گوید:

ممکن است به وجه دیگر مراد این باشد. بعیدی که شیطان است به من قریب است به جهت حکم وی که در من است، یعنی معنایی که در باطن من حاصل شده است. چه اینکه شیطان، مظهری از مظاهر حقانیت است و مظهر به ظاهر نزدیک است. پس بعیدی که در نظر من شیطان است قریب است به حقی که ظاهر است در صورت من. «۱»

و چون شیخ گفت بعید به من قریب است، کانّ قائلی می گوید چگونه بعید به ایوب قریب است در جواب گفت: و قد علمت أن القرب و البعد أمران إضافیان، فهما نسبتان لا وجود لهما فی العین مع ثبوت أحكامهما فی البعید و القریب.

و تو می دانی که قرب و بعد دو امر اضافی اند. پس قرب و بعد دو نسبتی هستند که برای آنها در عین یعنی در خارج، وجودی نیست با ثبوت احکام قرب و بعد در قریب و بعید.

شارح قیصری گوید:

نمی‌بینی حق تعالی چون به عینی از اعیان، تجلی کرد هر دوری به او نزدیک می‌شود و آن دور را به شهود عیانی مشاهده می‌کند. چنانکه دور به حسب

---

#### ۴۴۷

مسافت به چشم ناظر به آن نزدیک می‌گردد و چون حق تعالی از عینی از اعیان خفی شد، هر نزدیکی از وی به علت غلبه ظلمت و استیلای آن بر عین او دور می‌شود با اینکه هویت حق تعالی در هویت هر عین هست. پس قرب و بعد به نسبت اعیان و استعدادشان دو امر اضافی‌اند. «۱»

و اعلم أن سرّ الله فی ایوب الذی جعله عبرةً لنا و کتاباً مسطوراً حالیا تقرؤه هذه الامة المحمدية لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشریفا لها.

بدان سرّ خداوند در ایوب علیه السلام که آن را برای ما عبرت و کتاب مسطور حالی قرار داده است که این امت محمدی آن را قرائت می‌کند، برای آن است که این امت اسراری را که در ایوب است بداند تا به صاحب آن کتاب مسطور برسد. این اخبار به مقام ایوب به جهت تشریف به امت است.

این کلام شیخ که سرّ ایوب را موجب عبرت ما قرار داده است حاکی است که این کلمات وجودیه بیست و هفتگانه معنون در فصوص اشارات به مقامات انسان کامل است و هر یک آدم نوعی و شیث نوعی و نوح نوعی را بیان می‌کند. نه اینکه غرض آدم شخصی و یا شیث و نوح شخصی باشد و همچنین کلمات دیگر و تعبیر به عبرت برای این است که انسان احوال این کلمات وجودیه را عبرت خود قرار دهد، یعنی از این ظواهر عبور کند و سیر نماید تا به کمال مطلوب خود نایل آید. به همین معنی در قرآن کریم مثلاً آخر سوره یوسف احوال انبیا و قصص آنان را عبرت قرار داده است. خلاصه اینکه تمام این کلمات، بیان مقامات انسان نوعی است و این حرف، یکی از اصول و امهات مسلم در فن شریف عرفان است و شایسته بود قیصری آن را یکی از فصول مقدمات شرح فصوص قرار می‌داد و چنین می‌پندارم که این اصول در فهم کتب و رسائل عرفانی نیک سودمند و شایسته‌اند.

#### اصولی در معارف عرفانی

نخست: اینکه موضوع بحث عرفان وجود مطلق است. نه مطلق وجود که موضوع بحث فیلسوف است.

---

#### ۴۴۸

دوم: مراد از این گونه کلمات بیان مقامات انسان نوعی است نه شرح حال افراد شخصی.

سوم: اینکه انسان باید بداند که به آن چه دست یافت و به ادراک اسرار آنها نایل آمد همه این حقایق و معارف میوه‌هایی هستند که از شجره وجود عارف بروز و ظهور می‌کنند. این اصول را در تمهید و تسهیل نیل به معارف صحف عرفانیه اهمیتی بسزاست.

چهارم: عارف چون وجود را حقیقت واحده ذات مظاهر می‌داند. تشکیک را در آن روا نمی‌دارد و اگر در جایی تفوه به تشکیک نمود مراد، سعه و ضیق مظاهر است. زیرا وجود یک حقیقت واحده و یک هویت است و تشکیک به معنی شدت و ضعف مراتب و اشتداد وجود در او صورت پذیر نیست یعنی امر واحد را تشکیک به حسب مراتب نمی‌باشد.

و نیز اصول و امهات دیگری در مقام تعلیم و تعلم فن شریف عرفان لازم است که عمده و اهم آنها چهار مطلب فوق است. در این موضوع وجیزه‌ای در دست تألیف است که همه اصول منظور در آن تقریر خواهد شد.

فَأُنْتِىَ اللّٰهَ عَلَيْهِ - أَعْنَى عَلَى أَيُّوبَ - بِالصَّبْرِ مَعَ دَعَائِهِ فِى رَفْعِ الضَّرِّ عَنْهُ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا دَعَا اللّٰهَ فِى كَشْفِ الضَّرِّ عَنْهُ لَا يَقْدَحُ فِى صَبْرِهِ وَ أَنَّهُ صَابِرٌ وَ أَنَّهُ نِعْمَ الْعَبْدُ.

پس خداوند بر ایوب به سبب صبرش ثنا گفت با اینکه ایوب دعا کرد یعنی از خدا خواست از او رفع ضرر نماید. پس دانستیم که هر گاه بنده برای رفع ضرر از خود خدا را بخواند این دعای او قادح صبر او نیست که صابر و بنده خوب باشد. **إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ (ص: ۴۴).**

كما قال تعالى إِنَّهُ أَوْأَبُّ أَى رَجَاعٍ إِلَى اللّٰهِ لَا إِلَى الْأَسْبَابِ وَ الْحَقُّ يَفْعَلُ عِنْدَ ذَلِكَ بِالسَّبَبِ لِأَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَنْدُ إِلَيْهِ.

إِنَّهُ أَوْأَبُّ يَعْنَى رَجَاعٌ، بَسِيَّارٌ رَجُوعٌ كُنْنَدَهُ بِهٖ خَدَاسْتُ نَهٖ بِهٖ اسْبَابِ (و حَقُّ تَعَالَى أَنَّ چِهٖ رَا كِهٖ اَيُّوبُ وَ غَيْرُ وى طَلَبُ كُنْدُ عَطَا مِى كُنْدُ بَا دَسْتُ عِبْدِى اَزْ عِبَادَشْ وَ أَنَّ عِبْدَ رَا سَبَبُ قَرَارِ مِى دَهْدُ نَهٖ اَيْنَكِهٖ اَيْنَ عِبْدِ دَاعِى اِعْتِمَادُ بِهٖ أَنَّ سَبَبُ كُنْدُ.

یعنی عبد داعی مثلا ایوب علیه السلام و هر داعی ایوبی مشرب اعتماد به اسباب ندارد و رجاع الی الله است. هر چند که خداوند خواسته او را با دست عبدی از عبیدش عطا می‌کند و دعایش را مستجاب می‌گرداند. زیرا که عالم دار اسباب است و رب مطلق



إذ الأسباب بالمزيلة لأمر ما كثيرة و المسبب واحد العين، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الألم أولى من الرجوع إلى سبب خاص ربّما لا يوافق ذلك علم الله فيقول إن الله لم يستجب لي و هو ما دعاه، و إنّما جناح الى سبب خاص لم يقتضه الزمان و لا الوقت. فعمل أيوب بحكمة الله إذ كان نبيا.

زیرا اسباب مزیلہ امری (مثلا ضرری) بسیار است و مسبب یکی است. پس رجوع عبد به عین واحد که به واسطه سببی مزیل الم است اولی است از رجوع به سبب خاصی که چه بسا با علم الله موافق نباشد. پس آن گاه عبد گوید خداوند دعای مرا مستجاب نکرد، حال اینکه عبد خدا را نخواست و به سبب خاصی میل کرد که زمان و وقت اقتضای آن را نداشت. بنا بر این ایوب علیه السلام چون پیغمبر بود به حکمت الهی عمل کرد.

لَمَّا عَلِمَ أَنَّ الصَّبْرَ الَّذِي هُوَ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى عِنْدَ الطَّائِفَةِ وَ لَيْسَ ذَلِكَ بَحْدًا لِلصَّبْرِ عِنْدَنَا وَ أَنَّمَا حُدَّ حَبْسُ النَّفْسِ عَنِ الشُّكْوَى لِغَيْرِ اللَّهِ لَا إِلَى اللَّهِ، فَحَجَبَ الطَّائِفَةُ نَظْرَهُمْ فِي أَنَّ الشَّاكِيَ يَقْدَحُ بِالشُّكْوَى فِي الرِّضَا بِالْقَضَاءِ وَ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَإِنَّ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ لَا تَقْدَحُ فِيهِ الشُّكْوَى إِلَى اللَّهِ وَ لَا إِلَى غَيْرِهِ، وَ إِنَّمَا تَقْدَحُ فِي الرِّضَا بِالْمَقْضَى وَ نَحْنُ مَا خَوَّطَبْنَا بِالرِّضَا بِالْمَقْضَى وَ الضَّرُّ هُوَ الْمَقْضَى مَا هُوَ عَيْنُ الْقَضَاءِ.

علمای ظاهر و اهل سلوکی که هنوز به مقام تحقیق نرسیده‌اند صبر را حبس نفس یعنی خویشتن‌داری از شکوا و گله می‌دانند. حال اینکه این معنی نزد ما حد و تعریف صبر نیست. همانا حد صبر، حبس نفس از شکوا به غیر خداست نه شکوا به حق (چنانکه حضرت یعقوب علیه السلام فرمود: فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ دَرَّ عَيْنَ حَالِ فَرْمُودِ:

إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَ حُزْنِي إِلَى اللَّهِ وَ أَيْنَ طَائِفَهُ رَا نَظْرَ شَانِ دَرِ أَيْنَكَةَ شَاكِي بِه شَكْوَا نَمُودَنَشِ دَرِ رِضَايِ بِه قَضَايِ أَلَهِي قَادِحِ اسْتِ چَنِينِ نِيسْتِ. زِيرا رِضَايِ بِه قَضَا قَادِحِ دَرِ شَكْوَايِ أَلِي اللَّهِ وَ بِه غَيْرِ حَقِّ تَعَالَى نِيسْتِ وَ هَمَانَا شَكْوَا قَادِحِ دَرِ رِضَايِ بِه مَقْضَى اسْتِ وَ مَا مَخَاطَبُ نَشْدِيمِ بِه رِضَايِ بِه مَقْضَى وَ أُنِي كِه ضَرَرِ دَارِدِ وَ ضَرَرِ مِي رِسَانِدِ مَقْضَى اسْتِ كِه عَيْنِ قَضَا نِيسْتِ.

قضا حکم کلی و علم عنایی (علم فعلی) حق تعالی است و علم عنایی حق در حقیقت خدایی نمودن اوست. در آن مرتبه قضا اعطا به اعیان موجودات به حسب استعداد و سؤال ذاتی آنهاست که مقام اقتضای اسماء و صفات است و اسماء گوناگون را به یک معنی در بعضی از عوالم مثلا عالم شهادت مطلق تخصم و

تنازع است. عبد راضی به مقام قضا می‌داند که خدایی نمودن و رسیدن مظاهر اسماء به خواهش‌شان مستلزم اموری است که چون به نسبت در آید ناگوار نماید. به تعبیر خواجه حافظ:

در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است

آتش که را بسوزد گر بو لهب نباشد

در رضا به قضا، عبد راضی می‌داند که هم گل باید و هم خار. هم ابلیس باید و هم آدم، هم هادی و هم مضل، و هر یک به اقتضای عین ثابت خود از مبدأ فیاض، عطا خواستند و به اقتضای ذاتی خود در کارند. اسم مضل، هادی نمی‌گردد. «گر جان بدهد سنگ سیه لعل نگردهد». این معنا و مطلب قضای الهی چنان است که کسی مثلاً به اقتضای مقام سلطان، عارف است که وی را سپاه و سیاست و انتقام و زندان و وعد و وعید باید، و خداوند که باید خدایی کند علم عنایی او نظام احسن عالم را با همه اختلاف مظاهر اسماء چنین اقتضا می‌کند. در این مرحله عدم رضا به قضا کفر است. که «من لم یصبر علی بلائی و لم یرض بقضائی و لم یشکر علی نعمائی فلیخرج من تحت سمائی و لیأخذ ربّاً سوائی». در این مقام قضا بینشی این چنین دارد. اما منافات ندارد که با مقضی یعنی حکم شده موافق نباشد. مثلاً هر چند در مقام قضا مقرر و معترف است که ابلیس در نظام تکلیف باید بوده باشد ولی نمی‌خواهد ابلیس باشد که نافرمانی کند و در مقام مقضی، کافر را ناخوش دارد. با اینکه می‌داند در قضای الهی کفر نیز وجود دارد. لذا شیخ گوید ما مخاطب نشدیم که رضا به مقضی داشته باشیم. یعنی ما مخاطب شده‌ایم که رضای به قضا داشته باشیم. ملای رومی در این مقام یعنی در بیان رضای به قضا و عدم منافات آن با عدم رضا به مقضی در دفتر سوم مثنوی در توفیق میان این دو حدیث: «الرضا بالكفر کفر» و «من لم یرض بقضائی ...» گوید:

دی سؤالی کرد سائل مر مرا

زان که عاشق بود او بر ماجرا

گفت نکته الرضا بالكفر کفر

این پیمبر گفت و گفت اوست مهر

باز فرمود او که اندر هر قضا

مر مسلمان را رضا باید رضا

نی قضای حق بود آن هم زیان  
پس چه چاره باشدم اندر میان  
گفتمش این کفر مقضی نی قضاست  
هست آثار قضا این کفر راست «۱»  
پس قضا را خواجه از مقضی بدان  
تا شکالت حل شود اندر جهان  
راضی‌ام بر کفر زان رو که قضاست  
نی از آن رو که نزاع و کفر ماست  
کفر از روی قضا خود کفر نیست  
حق را کافر مخوان اینجا مایست  
کفر جهل است و قضای کفر علم  
هر دو یک کی باشد آخر حلم و خلم

صدر المتألهین در بیان این مطلب در فصل دوازدهم، موقف چهارم الهیات اسفار پس از نقل قول مذکور در رضا به قضای الهی و عدم رضا به کفر از غزالی و فخر رازی و جماعتی از صوفیه مانند سهروردی صاحب عوارف المعارف (پیر شیخ سعدی) و مولای رومی گوید:

گروهی از بارغان در علم از آن جمله محقق طوسی این جواب را تزییف کردند.

سپس جوابی از خواجه و جوابی از استادش میر داماد نقل کرده است، آن گاه تحقیقی از خود دارد که انصاف این است اجوبه آنها مأول و مرجوع به همان جواب نخستین می‌گردد که شیخ در فص ایوبی عنوان کرده است.

و علم ایوب آن فی حبس النفس عن الشکوی الی الله فی رفع الضرّ مقاومة القهر الإلهی، و هو جهل بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله فی ازاله ذلك الأمر المؤلم.

ایوب علیه السلام دانست در حبس نفس از شکوای به سوی حق تعالی در دفع ضرر مقاومت قهر الهی نهفته است و این جهلی است که دامنگیر شخص شده است. چه اینکه خداوند او را مبتلا کرده است به آن چه نفس او از آن متألم است و او خدا را در ازاله این امر مؤلم نمی خواند.

بل ینبغی له عند المحقق أن یتضرع و یسأل الله فی ازاله ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف: فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤدي فقال: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ. وَ أَى أذى أعظم من أن یتتلیک ببلاء عند غفلتک عنه أو عن مقام إلهی لا تعلمه لترجع إليه بالشکوی فیرفعه عنک.

## ۴۵۲

بلکه در نزد محقق و از دیدگاه وی بر این شخص مبتلا لازم است که تضرع نماید و از خداوند ازاله آن امر مؤلم را مسألت کند. چه این ازاله در نزد عارف صاحب کشف همانا ازاله از جناب الله است (زیرا هویت عبد هویت حق است). و خداوند خود را وصف فرمود به اینکه اذیت می شود. چنانکه فرمود: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ (أحزاب: ۵۷) و کدام اذیتی بزرگتر از اینکه تو را مبتلا کند به بلایی که تو غافل از آن یا از مقام الهی باشی که بدان عالم نیستی (مقصود این است که ابتلای عبد به سبب غفلت او از خداوند است یا غفلت از حضرتی از حضرات کلیه پندگانه است. پس ابتلای حق تعالی تو را از محبت او در توست چه اینکه محبوب دوست دارد کسی که او را دوست دارد و رشک می ورزد چون بنگرد که محب، به دیگری مشغول است و چون تو را دید که به غیر او مشغولی به بلایی مبتلایت می کند) تا به سوی او برگردی و شکوا کنی تا آن بلا را از تو رفع کند.

فیصح الافتقار الذی هو حقیقتک، فیرتفع عن الحق الأذى بسؤالک إياه فی رفعه عنک، إذ أنت صورتہ الظاهره.

و افتقاری که حقیقت توست (ممیز نسبت عبودیت از ربوبیت است) به صحت رسد.

پس حق تعالی اذی را به سبب مسألت کردن تو از خداوند در رفع آن اذی از تو، رفع می نماید چه اینکه تو صورت ظاهره خدایی.

حقیقت تو هویت حق است که در صورت تو ظاهر شده است و چون از خداوند رفع اذی از خودت را درخواست نمودی در حقیقت رفع اذی از خود او را خواسته ای.

كما جاع بعض العارفين فبکی فقال له فی ذلك من لا ذوق له فی هذا الفن معاتباً له، فقال العارف، «إنما جوّعتی لأبکی» فیقول إنما ابتلانی بالضرر لأسأله فی رفعه عنی، و ذلك لا یقدح فی کونی صابراً.

چنانکه یکی از عارفان «۱» گرسنه شد و گریست. کسی که در این فن صاحب ذوق نبود بر او عتاب کرد، عارف به او گفت: «خداوند مرا گرسنه گردانید تا گریه کنم» مرا به ضرر مبتلا گردانید تا رفع آن را از او مسألت نمایم و این مسألت در صابر بودن من قاذح نیست.

## ۴۵۳

فعلمنا أن الصبر أنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله، و أعنى بالغير وجهها خاصا من وجوه الله و قد عین الله الحق وجهها خاصا من وجوه الله و هو المسمی وجه الهویة.

فیدعوه من ذلك الوجه فی رفع الضر عنه لا من الوجوه الأخر المسماء أسبابا و لیست إلا هو من حیث تفصیل الأمر فی نفسه.

پس دانستیم که صبر حبس نفس است از شکوای به غیر حق تعالی و مرادم از غیر وجه خاصی از وجوه الله تعالی است و حق تعالی وجه خاصی از وجوه خود را تعیین فرمود و آن مسما به وجه هویت است. پس بنده، خدا را از آن وجه هویت در رفع ضرر از خود می خواند، نه از وجوه دیگری که مسما به اسبابند و این اسباب نیستند مگر همان وجه هویت از حیث تفصیل.

مطلب معلوم است چه اینکه این سخن جواب از سؤال مقدر است که پرسیده می شود مراد از غیر چیست. شیخ در جواب می گوید مراد از غیر وجودات مقیده اند که اسبابند و بنده از این مقیدات نباید بخواهد، بلکه باید از آن وجهی که وجه هویت است و جامع جمیع وجوب و تعینات است طلب کند.

دیده‌ای خواهیم سبب سوراخ کن

تا حجب را بر کند از بیخ و بن

فالعارف لا یحجبه سؤاله هویة الحق فی رفع الضر عنه عن أن تكون جمیع الأسباب عینه من حیثیه خاصة و هذا لا یلزم طریقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء علی أسرار الله، فإن لله أمناء لا یعرفهم إلا الله و یعرف بعضهم بعضا و قد نصحناک فاعمل و إیاه سبحانه فاسأل.

پس عارف آن است که سؤال او از هویت حق در رفع ضرر از او، حجاب او از اسباب نشود (چه آن وجه هویت حق را قبله حاجات می بیند و او را مؤثر در همه مظاهر و مظاهر را أطوار وجودی و شهودی او می داند). این طریقه اهل ادب از عباد الله است که امنای بر اسرار الهی اند و اینان امنایی هستند که آنان را جز خدا نمی شناسد و آنان همدیگر را می شناسند و ما تو را (در اینکه در بلوا و ضرر جز از خدا مسألت نکنی) نصیحت نموده ایم. پس عمل کن و فقط از حق سبحانه بخواه.

پس این سلسله آداب‌دانان دانند که هویت حق وجهی است که قبله حاجات است و تمام اسباب از حیثیت خاصی عین او هستند جز اینکه در عین حال که عینند غیرند، باید در این مقام توجه به مقام جمع و فرق داشت.

---

#### ۴۵۵

۲۰. فَصَّ حِكْمَةَ جَلَالِيَّةٍ فِي كَلِمَةٍ يَحْيَوِيَّةٍ

۲۰. فَصَّ حِكْمَةَ جَلَالِيَّةٍ فِي كَلِمَةٍ يَحْيَوِيَّةٍ

[اسمای جلالی]

قیصری گوید:

از صفات الهی و اسمای ربانی آن چه به قهر اختصاص دارد جلالی است و آن چه به لطف و رحمت اختصاص دارد جمالی است. اسماء جلالی قبض و خشیت و تقوی و ورع اعطا می‌کند و اسماء جمالی بسط و رجاء و انس و لطف و رحمت عطا می‌کند و چون یحیی علیه السلام همواره منقبض بود و از خداوند خشیت داشت و به حزن و بکاء عاجل بود به طوری که از اشک چشمش در چهره او شکافها پیدا شد. رسول الله خبر داد که یحیی «۱» علیه السلام و عیسی علیه السلام یک دیگر را ملاقات کردند یحیی هنگامی که عیسی خنده کرد از روی عتاب به وی گفت، گویا تو از مکر و عذاب خدا ایمنی، عیسی در جوابش گفت گویا تو از فضل و رحمت الهی نومید شده‌ای.

خداوند به آنان وحی فرمود: محبوب‌ترین شما پیش من کسی است که ظن او به من نیکوتر است و عاقبت امر یحیی این شد که او را کشتند و پیوسته خون او می‌جوشید تا از کفار، هفتاد هزار نفر به قصاص خون او کشته شدند پس فوران خون ایستاد. لذا حکمت جلالیه به کلمه یحیویه اختصاص پیدا کرد.

وجه دیگر در اینکه فص جلالی شد تا آن که جلال، نفی موجودات است تا به اولیت رجوع کنند. چنانکه حق تعالی فرمود: لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (غافر: ۱۶) و واحد و قهار (یا اولیت و قهاریت) از اسماء جلالند و یحیی را اولیتی در اسماء بود لذا حکمت او اختصاص به اولیت (یعنی جلال)

---

#### ۴۵۶

یافت و به جهت این سرّ، شیخ، فص را این چنین افتتاح کرد که گفت: «۱»

[حکمت اولیت در اسماء]

هذه حكمة الأولیة فی الأسماء، فإن الله سماه یحییٰ أی یحیا به ذکر زکریا و لم نجعل له من قبل سميًا.

این حکمت جلالیه حکمت اولیت در اسماء است. زیرا خداوند یحیی را یحیی نامید زیرا یاد زکریا به بود او زنده شد و پیش از یحیی کسی به این اسم هم نام او نبود (چه اینکه زکریا از خداوند چنین طلب کرد که قول او در قرآن آمد: فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا (مریم: ۶).  
فجمع بین حصول الصفة التي فيمن غير ممن ترك ولدا یحیا به ذكره و بین اسمه بذلك، فسماه یحیی فكان اسمه یحیی كالعلم الذوقی.

پس خداوند جمع کرد در یحیی اسم و صفت را (صفت اینکه وارث پدرش حضرت زکریا و آل یعقوب بود و به این وراثت زنده گردانید ذکر آنان را) چنانکه هر وارثی به این صفت است و اسم او نیز یحیی بود (که با آن صفت موافق بود و هیچ یک از انبیای پیش از او به اسم یحیی نبودند هر چند که به صفت مذکور بودند). پس اسم او (از جهت اشتمال اسم به آن وصف و معنی) یحیی بود مانند علم ذوقی. «۲» (که نفوس جاهل را زنده می کند).

فإن آدم حیی ذكره بشیث و نوحا حیی ذكره بسام، و كذلك الأنبياء و لكن ما جمع الله لأحد قبل یحیی بین الاسم العلم منه و بین الصفة إلا لزکریا عنایة منه إذ قال فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا فقدم الحق علی ذکر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار علی الدار فی قولها عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ فَأكرمه الله بأن قضی حاجته و سماه بصفته حتى يكون اسمه تذكارا لما طلب منه نبیة زکریا، لأنه علیه السلام أثر بقاء ذكر الله فی عقبه إذ الولد سر أبيه، فقال يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ.

چه اینکه آدم، ذکرش به شیث علیه السلام زنده شد و نوح ذکرش به سام زنده شد و همچنین دیگر انبیا علیه السلام و لكن خداوند پیش از یحیی برای کسی بین آن اسم و

---

#### ۴۵۷

صفت جمع نکرد، مگر برای زکریا علیه السلام از روی عنایتی به او (یعنی یحیی به اسم و صفت محیی ذکر زکریا بود) هنگامی که زکریا گفت فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا پس حق تعالی را مقدم بر ذکر فرزندش داشت (که گفت من لَدُنْكَ وَلِيًّا. کاف خطاب به حق تعالی است و ولی، یحیی). چنانکه آسیه ذکر جار را بر دار مقدم داشت که گفت:

عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ. (تحریم: ۱۱). پس خداوند به زکریا کرامت فرمود که حاجتش را برآورد و فرزندش را به صفت حیات نامید که یحیی شد تا اسم یحیی تذکاری باشد برای آن چه پیغمبر خدا، زکریا از خدا

طلب کرد، چه اینکه زکریا علیه السلام در میان همه مطالب، بقای ذکر الله را پس از خود اختیار کرد چه اینکه «الولد سرّ ابيه». پس گفت:

يَرْتُنِي وَيَرْتُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ.

و ليس ثم موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله و الدعوة اليه.

و در واقع موروثی در حق انبیا نیست مگر مقام ذکر الهی که مقام ولایت است و دعوت به ذکر الهی که مقام نبوت است.

چه نبی تا ولی نباشد نبی نمی شود و ولایت باطن نبوت است. پس مقام ذکر الله مقام ولایت است که در رتبه بر دعوت نمودن خلق به سوی حق که مقام نبوت است مقدم می باشد. غرض این است که انبیا موروثی جز مقام ولایت و دعوت الی الله ندارند و از خداوند خواست که فرزندش یحیی مانند وی صاحب مقام ولایت و نبوت گردد، که این دو مقام شامخ ذکر زنده انبیاست. پس در حقیقت حضرت زکریا مقام خودش را از خداوند برای فرزندش یحیی طلب کرد.

ثم إنه تعالى بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حياً ف جاء بصفة الحياة و هي اسمه و أعلم بسلامه عليه و كلامه صدق فهو مقطوع به.

سپس خداوند به زکریا بشارت داد به سلامت بودن فرزندش یحیی در اولیت و آخریتش که فرمود سلامّ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا (مریم: ۱۵).

پس در آخر برای او صفت حیات آورد و این حیات، اسم اوست که یحیی بود و خداوند اعلام فرمود به سلام خودش بر یحیی و کلام خداوند، صدق است. پس این سخن، قطعی است (که یحیی در اول و آخر سالم است. یعنی از مقام عین ثابتش که از فیض اقدس فایض شده است تا به مقام ظهورش سالم از هر گونه حجاب انانیت و بعد از حق تعالی است.

---

#### ۴۵۸

و إن كان قول الروح وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا أكمل في الاتحاد، فهذا أكمل في الاتحاد و الاعتقاد.

هر چند که سخن روح الله عیسی علیه السلام: وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا (مریم: ۳۳) اکمل در اتحاد است، این قول یحیی اکمل است در اتحاد و اعتقاد.



عیسی علیه السلام گفت: وَ السَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أُمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعِثُ حَيًّا اما درباره یحیی علیه السلام خداوند فرمود: وَ سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا و قول عیسی (ع) اکمل در اتحاد است هم در نظر اهل کشف و هم در نظر اهل حجاب. اما در نظر اهل حجاب اینکه مسلّم و مسلّم علیه هر دو یک کس است که عیسی است اما به نظر اهل کشف مسلّم و مسلم علیه حق تعالی است در حجابیت تعیین عیسی پس در نظر هر دو فریق مسلّم و مسلّم علیه در حق عیسی علیه السلام یکی است. از این رو اکمل در اتحاد است. اما درباره یحیی علیه السلام برای اینکه قول حق سبحانه «و سلام علیه ...» عبارت است از تجلی خداوند برای یحیی به آن چه که موجب است سلامت بودن او را از احکام کثرت و نقایص امکان و چون کثرت و امکان زایل شوند وحدت و وجوب ذاتی ظاهر گردند. پس اتحاد از قول حق در حق یحیی علیه السلام حاصل شد و این اتحاد از قول حق اکمل است از اتحادی که از قول عبد یعنی عیسی علیه السلام لازم می آید به نسبت اهل حجاب که قول عبد را یعنی عیسی را قول عیسی می دانند که تعیین عیسوی حجاب آنان شد. اما اهل کشف، عیسی را لسان الله دانند که لسان او لسان حق است که به حق تعالی ناطق بود و بر خویشتن سلام کرد یا حق سلام بر نفس خود در حجابیت عیسی و تعیین او کرده است و این وجه به نسبت به ارباب کشف و عرفان است و از آن رو کلام حق تعالی درباره یحیی اکمل در اعتقاد است که نفوس بشری بهتری می پذیرند سلام حق را بر کسی یا سلام بنده ای را بر خویشتن.

و أرفع للتأويلات فإن الذي انخرقت فيه العادة في حق عيسى إنما هو النطق، فقد تمكن عقله و تكمل في ذلك الزمان الذي أنطقه الله فيه و لا يلزم للمتمكن من النطق - على أي حالة كان - الصدق فيما به ينطق.

اما اینکه کلام حق درباره یحیی رفیعتر برای تأویلات است، از این روست که آن چه

#### ۴۵۹

درباره عیسی خرق عادت شد، این است که عیسی در آن زمان تکمّل یافت و عقل او تمکن یافت که خداوند او را به نطق آورد و صرف تمکن از نطق بر هر حالت که باشد لازم نمی آورد. صدق در آن چه را که از آن ناطق شد.

یعنی صرف نطق خواه از کودک گاهواره ای و خواه غیر او دلالت بر صدق آن ندارد.

بخلاف المشهود له کیحیی. فسلام الحق علی یحیی من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع فی العناية الإلهیة به من سلام عیسی علی نفسه.

به خلاف آن کسی که حق تعالی درباره او شهادت داد مانند یحیی (که آن جا عیسی گفت سلام بر من إلیخ ... و اینجا خدا گفت سلام بر او ... إلیخ). پس سلام حق بر یحیی از این وجه بهتر رفع التباس می کند از سلامی که عیسی بر خود کرده است.

و إن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه من الله في ذلك و صدقه، إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد، فهذا أحد الشاهدين.

هر چند که قراین احوال دلالت می کند بر قرب عیسی به حق و بر صدق گفتارش زیرا در معرض دلالت بر برائت مادرش و در حالی که کودک گاهواره‌ای بود نطق کرد و این یکی از دو شاهد بر برائت مادرش و قرب خودش به حق و پیغمبر بودنش است.

و الشاهد الآخر هزّ الجذع اليابس فتساقط رطبا جنياً من غير فحل و لا تذکیر كما ولدت مريم عیسی من غير فحل و لا تذکیر (ذکر - خ) و لا جماع عرفی معتاد.

شاهد دیگر جنبانیدن شاخه خشک درخت خرما و فرو ریختن خرما می تازه بود و حال اینکه درخت خرما در صورت مذکور فحل و تذکیر نداشت (یعنی تلقیح نشده بود) چنانکه مریم عیسی را زایید، بدون فحل و تذکیر و بدون جماع عرفی معتاد.

یعنی همان طور که از درخت خشک بی تلقیح خوشه خرما متکون شد، عیسی از مادرش که همسر متعارف معتاد نداشت متولد شد و درخت خرما در تولید و در بسیاری از امور دیگر شبیه به انسان است. چنانکه در حدیث از رسول الله آمده است: «أكرموا عمتمكم النخلة».

**اگر پیغمبری بگوید معجزه من این است که این دیوار به نطق بیاید**

لو قال نبی آیتی و معجزتی أن ينطق هذا الحائط فنطق الحائط و قال في نطقه تكذب ما أنت رسول الله، لصحت الآية و ثبت بها أنه رسول الله و لم يلتفت الى ما نطق به الحائط.

حتی اگر پیغمبری بگوید که آیت و معجزه من بر پیغمبری من این است که این دیوار به نطق بیاید و دیوار به نطق آمده در نطقش به آن نبی بگوید: تو کاذبی و رسول الله

نیستی آن آیت و معجزه پیغمبر به صحت رسیده است و ثابت شده است که رسول الله است چون دیوار به حرف آمد و صرف نطق دیوار ملاک بود و به آن چه دیوار گفته یعنی تکذیب رسول التفات نمی شود.

فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى باشارة أمه إليه و هو في المهد، كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه، فموضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله.

پس چون این احتمال در کلام عیسی هست که نطق او به اشاره مادرش به او بود، در حالی که عیسی کودک گاهواره‌ای بود، سلام خدا بر یحیی رفیعتر از سلام عیسی بر خودش می‌باشد. از این وجه که گفته‌ایم: پس موضع دلالت و متعلق آن این است که او عبد الله است از جهت آن چه که از قبل منکرین درباره او گفته شد که او ابن الله است.

گویا روح عیسی مستشعر شده است که اکثر امت او بر این پندار می‌روند که او ابن الله است. پس آغاز کرد به گفتن اینکه من عبد اللهم تا نفی گفتار آنان بشود و برای ارواح کامله این امور پیش از ظهور این وقایع خواهد بود.

- و فرغت الدلالة بمجرد النطق - و أنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائلة بالنبوة، و بقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه.

و دلالت، به مجرد نطق، تمام است که او عبد الله است و نبی است و ما زاد (که موضوع سلام است) در نظر عقل در حکم احتمال است تا در مستقبل، صدق آن چه را که در مهد بدان اخبار فرمود ظاهر گردد. پس آن چه را که بدان اشاره کردیم (از اسرار و لطایف در باره یحیی و عیسی) به تحقق و تثبت برسان.

---

۴۶۱

۲۱. فصّ حكمة مالكيّة في كلمة زكرياويّة

(۲۱). فصّ حكمة مالكيّة في كلمة زكرياويّة)

علت تسمیه کلمه زکریاویّه به حکمت مالکیه از نظر قیصری

این است که:

مالک از ملک است و ملک به معنی شدت و قوت و قدرت و تصرف است و چون زکریا علیه السلام در تحمل شداید صابر بود حتی هنگامی که با ارمه دو نیمه‌اش کردند از خداوند نخواست که برای او گشایشی بشود و بلا از او دفع شود با اینکه مستجاب الدعوه بود لذا اختصاص به مالکیت یافت که مالک نفس خود بود.

و چون وجود آلام و محن از غضبند و وجود غضب از رحمت الهی است که «رحمتی وسعت کل شیء» و غضب یکی از اشیاء است که غضب ابتدا و انتهایش به رحمت الهی برمی‌گردد و سبب وصول کمالات و واسطه رفعت درجات و غفران خطیئات می‌شود. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «البلاء سوط من سیاط الله تعالی یسوق به عباده». لذا شیخ شروع در بیان رحمت فرمود و گفت: «۱»

### ارحمت الهی همه چیز را فرا گرفته است]

اعلم أنّ رحمة الله وسعت کلّ شیء وجوداً و حکماً، و أنّ وجود الغضب من رحمة الله بالغضب، فسبقت رحمته غضبه أي سبقت نسبة الرحمة الیه نسبة الغضب الیه.

بدان که رحمت الهی همه چیز را فرا گرفته است. هم از حیث وجود و هم از حیث حکم (مراد از حکم استعداد و قابلیت است که در حکم وجود است). چه اینکه وجود غضب، از رحمت الهی است به غضب. پس رحمت او سابق بر غضب اوست. یعنی

---

### ۴۶۲

نسبت رحمت به حق تعالی سابق است از نسبت غضب به او.

قیصری گوید:

چه اینکه رحمت ذاتی حق است و عین غضب از عدم قابلیت بعض اعیان مر کمال مطلق و رحمت تامه (کامله) را ناشی است. بنا بر این آن را شقاوت و شرّ می‌نامند و به این معنی رسول الله اشاره فرموده: «ان الخیر کله بیدیک و الشرّ لیس إلیک». کسی که در لوازم غضب از امراض و آلام و فقر و جهل و غیر آنها امعان نظر کند، این امور را عدمی می‌یابد پس رحمت ذاتی وجود حق است و غضب، عارضی است که از اسباب عدمی ناشی می‌گردد. «۱»

امور عدمی و شرور

امور عدمی تعبیر به شرّ می‌شود که رسول الله فرمود: «الشرّ لیس إلیک» شرّ در کلام ارباب معقول بر دو معنی اطلاق می‌شود.

یکی به معنی فاقد و عادم کمال است و شرّ به این معنی در ما سوی الله جاری است.

حتی در عقل اول. زیرا عقل اول مجعول است و جعل، عبارت است از اظهار نمودن جاعل، مثال خود را و در مثال، دو امر نهاده است:

یکی جهت فعلیت او که جنبه وجودی اوست و به این لحاظ آیت علت خود است و مثال او می باشد و نمودار دارایی مؤثر خود است.

و دیگر مجعول بودن او که مجعول را ناچار از حدود داشتن و فاقد رتبه وجودی علت خود بودن است و ما سوی الله همه در این معنی شریکند و این معنی عبارت از امکان ممکن است.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد و الله اعلم

و ما سوی الله طرا و کلا فاقد کمال مطلق واجب الوجودی اند. پس شرّ به این معنی همه آنها را فرا گرفته است.

شرّ به معنی دوم از نسبت و تراحم و تصادم و تخاصم بین اشیاء و اسماء پیش می آید که هر یک در حد وجودی خود خیرند و از نسبت آنها با یک دیگر شرّ پیش می آید.

---

۴۶۳

زهر ماران مار را باشد حیات

نسبتش با آدمی آمد ممات

در اینکه إرجاع شرور به اعدام است در وجه اول خیلی روشن است که عادم کمال بودند و وجه دوم نیز به همین مثبت است. مثلاً چاقو که دست را بریده است، آن بریدگی، عدم اتصال است و تمام آلام چنین اند. جز اینکه در اینجا سؤالی بسیار سنگین پیش می آید که اگر جمیع عذاب و عقاب انسان در عوالم بعد از موت همه آلامند و آلام، شرورند - این شرور را از دنیا با خود برده است که ریشه جهنم، دنیاست. جَزَاءً وِفَاقًا (نبأ: ۲۶) و شرور اعدامند و عدم وجود ندارد پس چگونه سبب ایلام و ایدای انسان می شوند. بلکه در همین نشئه دنیاوی که الم از شرور پدید می آید، مثلاً بریدگی دست که عدم اتصال است، امری عدمی است، امر عدمی چگونه سبب رنج و درد عضو می گردد.

باز سؤال دیگر پیش می آید که گیریم آفات تعلق یافته به اعضا و جوارح، به یک نحو موجب رنج و الم گردد، اما مفارقت انسان از اموری که در حقیقت جدای از اوست و با آنها ارتباطی اعتباری دارد یعنی در حقیقت با انسان پیوسته نیستند چگونه تباهی، ویرانی و بریدگی آنها از انسان موجب الم می گردند و

سؤالات دیگری که به تکامل برزخی انسان سر در می‌آورد که این شرور که همه اعدامند چگونه در انسان آن چنان اثری باقی می‌گذارند.

قسمتی از این سؤالات را مرحوم آخوند ملا صدرا در جواهر و اعراض اسفار در بحث الم و لذت و قسمتی را در خیر و شر بحث الهیات اسفار و ورود خیر و شر در قضای الهی و علم عنایی عنوان کرده است و شبهه‌ای از ملا جلال دوانی نقل کرده آن را با بیانی سخت و استوار رد کرده است و تحقیقی عرشی به میان آورده است در اینکه جمیع آلام که بر ظاهر و باطن انسان روی می‌آورد به علم حضوری است که باید با مبانی قویم حکمت متعالیه حل گردد و شاید به وقتش بیان گردد.

و لَمَّا كَانَ لِكُلِّ عَيْنٍ وَجُودٌ يَطْلُبُهُ مِنَ اللَّهِ، لِذَلِكَ عَمَّتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ عَيْنٍ، فَإِنَّهُ بِرَحْمَتِهِ الَّتِي رَحِمَ بِهَا قَبْلَ رَغْبَتِهِ فِي وَجُودِ عَيْنِهِ، فَأَوْجَدَهَا، فَلِذَلِكَ قَلْنَا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَجُودًا وَحِكْمًا.

و چون برای هر عین وجودی است که آن را از خداوند طلب می‌کند لذا رحمت حق تعالی همه اعیان را فرا گرفت یعنی عموم رحمتش شامل همه شده است چه اینکه خداوند به رحمتی که به آن رحمت هر عین را در وجود علمی رحمت فرمود یعنی آن

---

#### ۴۶۴

عین را وجود علمی عطا فرمود، رغبت آن عین را در وجود عینی یافتنش قبول کرد.

پس آن عین ثابت را در عین خارجی ایجاد نمود. لذا گفتیم که رحمت او هر چیز را وجودا و حکما گرفته است.

وجودا که ظاهر است اما حکما اینکه خداوند رحمت فرمود و سؤال هر چیز را قبول کرد و به او استعداد و قابلیت برای وجود عینی عطا کرد و این قبول و اعطای استعداد رحمتی است از الله تعالی بر اعیان حکما لذا حق تعالی فرمود: وَ آتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ (إبراهیم: ۳۴).

و الأسماء الإلهية من الأشياء و هي ترجع الى عين واحدة، فأول ما وسعت رحمة الله شيئية تلك العين الموجودة للرحمة بالرحمة، فأول شيء وسعته الرحمة نفسها ثم الشيئية المشار إليها.

و اسماء الهیه از اشیائی هستند که به عین واحد یعنی ذات الهیه رجوع می‌کنند. پس اول چیزی که رحمت حق تعالی آن را فرا گرفت. شیئیت آن عین موجد رحمت است. به سبب رحمت (یعنی اول چیزی که رحمت ذاتیه به آن تعلق گرفت خود رحمت ظاهره در عین رحمانیت است). آن گاه عین رحمانی پدید آمد و مشار الیه شد.

خلاصه اینکه من باب مثال، صفت جود اول باید به ذات حاتم طائی تعلق بگیرد، تا ذات جواد بشود آن گاه از این ذات جود در خارج تحقق پیدا کند. پس جود رحمتی است که این رحمت پیش از آن که در خارج ذات حاتم ظاهر شود اول شامل خودش شده است که در صقع ذات حاتم به وجود علمی تحقق یافت. در این مقام در مورد رحمت ذاتیه در ذات حق تعالی این چنین گوییم که رحمت نخست شامل حال خودش شده است. یعنی وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ و خود رحمت یکی از مصادیق کل شیء است. آن گاه ذات با صفت رحمت اسم الرحمن شد که موجد رحمت در خارج است.

ثم شيئاً كلٌّ موجود يوجد الی ما لا یتناهی دنیا و آخره، و عرضاً و جوهرًا، و مرکباً و بسیطاً و لا یتعتبر فیها حصول غرض و لا ملاءمة طبع، بل الملائم و غیر الملائم کله وسعته الرحمة الإلهیة الا وجودا.

سپس شیئیت هر موجود به طور غیر متناهی به حسب دنیا و آخرت و عرض و جوهر و مرکب و بسیط بودن وجود می یابد و در افاضه رحمت بر هر چیزی حصول غرض و ملایمت طبع معتبر نیست، بلکه رحمت الهی ملایم و غیر ملایم را به حسب

---

#### ۴۶۵

وجود فرا گرفته است و همه را ایجاد نموده است.

#### تضاد در عالم وجود

اسماء مطلقاً با یک دیگر متقابلند و طبیعت یکی از دو متقابل با طبیعت دیگری ملایم نیست پس اگر چنانچه ملایمت طباع اسماء اعتبار شود نباید عالم وجود یابد. زیرا طباع اسماء با یک دیگر متقابلند و هیچ اسمی خواهان اسم متقابلش نیست و حال اینکه اگر اسماء متقابله تحقق نیابند و نکاح ساری در میان آنان جاری نباشد امساک فیض لازم آید و این بحث از شعب بحث تضاد است که در کتب فلسفی بسیار ریشه دار است و این حرف همان است که آخوند در فصل چهارم و پنجم موقف هشتم الهیات اسفار آورده است که: «لو لا التضاد ما صح حدوث الحادثات» و نیز «لو لا التضاد لما صح الكون و الفساد». و جالبتر از این هر دو جمله اینکه «لو لا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدئ الجواد».

اما آن که فرمود: حصول غرض در آن معتبر نیست جهتش این است که هر فاعلی که فعل او معلل به غرض است، فاعل بالقصد است. یعنی در فعل خود، قاصد کمالی است که فاقد آن است و به اعمال آن فعل واجد آن می شود. پس چنین فاعلی به فعل خود مستکمل است و مستکمل محتاج است و حق جل و علا، غنی بالذات است. در این مطلب سقراط حکیم چنانکه در تاریخ الحکمای قفطی نقل شده است سخنی بلند دارد.

از او سؤال می‌شود سبب ایجاد عالم چیست؟ گفت: «جود حق تعالی است». گویا ملای رومی به این نکته نظر دارد که می‌گوید:

من نکردم خلق تا سودی کنم

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

زیرا آن کس که در کارش سود می‌کند فاعل بالقصد است و مستکمل.

و قد ذکرنا فی الفتوحات أنّ الأثر لا یكون إلّا للمعدوم لا للموجود، و إنّ کان للموجود فبحکم المعدوم: ما در فتوحات گفته‌ایم که اثر برای معدوم است نه برای موجود (یعنی معدوم، مؤثر است و مقصود معدوم مطلق نیست. بلکه مراد معدوم در خارج موجود در باطن است).

و اگر چنانچه اثر برای موجود باشد (یعنی موجودی مؤثر باشد) از موجودی است که در حکم معدوم است.

---

#### ۴۶۶

مثل عنوان سلطنت برای شخصی هر چند صبی باشد و همچنین دیگر اصحاب مناصب چون وزیر و قاضی که تا به منصبشان متصفند اثر که انفاذ امر و نهی‌شان باشد خواهد بود و این اوصاف سلطنت و وزارت و قضاوت که شخص متصف بدانها نافذ الکلمه بود به غیر از ذوات خود آن اشخاص متصف به این اوصاف، وجودی ندارند پس کأن سلطان و قاضی و وزیر با حفظ این عناوین در خارج معدومند.

و هو علم غریب و مسأله نادره، و لا یعلم تحقیقها إلّا اصحاب الأوهام، فذلک بالذوق عندهم و أما من لا یؤثر الوهم فیه فهو بعید عن هذه المسأله.

و این علمی غریب و مسأله‌ای نادر است (زیرا از کثرت وجودش مشعور به نیست).

و تحقیق این را جز اصحاب اوهام به ذوق ندانند (زیرا اصحاب اوهام توهم می‌کنند اموری را که برای آنها وجودی نیست و نفوسشان از آن امور موهومه منفعل می‌شود و این معنی را آنها می‌چشند که از وهم منفعل می‌شوند). اما کسانی که از وهم متأثر نمی‌شوند برای آنان نصیبی از این مسأله به حسب ذوق نیست.



توضیح اینکه کسانی که اصحاب اوهامند یعنی وهم در آنها اثر شدید دارد که موجوداتی موهوم در ذهن و معدوم در خارج دارند این معنی را خوب می‌فهمند که اثر مر معدوم راست و این حرف شیخ جواب از سؤال مقدری است که رحمت وصف است و وجود خارجی ندارد، زیرا آن چه در خارج است ذات متصف به رحمت است یعنی راحم و رحیم و رحمن، پس چگونه رحمتی که در خارج موجود نیست منشأ اثر بشود که رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ. شیخ در جواب گفت که در فتوحات گفته‌ایم که اثر نیست مگر برای معدوم.

فرحمة الله في الأكوان سارية

و في الذوات و في الأعيان جارية

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت

من الشهود مع الأفكار عالية

فكلّ من ذكرته الرحمة فقد سعد، و ما ثمّ إلّا من ذكرته الرحمة و ذكر الرحمة الأشياء عين إيجادها إياها. فكلّ موجود مرحوم و لا تحجب يا وليّ عن إدراك ما قلناه بما ترى من أصحاب البلاء و ما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عن قامت به.

پس هر کس را که رحمت یاد نمود نیکی‌بخت است و نیست در واقع کسی مگر اینکه رحمت او را یاد نمود (همه را فرا گرفت) و ذکر رحمت اشیاء را، عین ایجاد رحمت است اشیاء را. پس هر موجودی مرحوم است. پس ای دوست از ادراک آن چه گفتیم به

---

۴۶۷

آن چه از صاحبان بلاها می‌بینی و به آن چه از آلام آخرت ایمان داری که به هر کس قائم است از او فتور و سستی ندارد در حجاب قرار نگیرد.

غرض اینکه اگر هر چه موجود است مرحوم است باید افرادی که به بلاها مبتلا هستند مرحوم باشند، یا آلام اخروی مرحوم باشند و حال اینکه اینها مصایب و آلامند نه رحمت. جواب اینکه این فکر شما را از ادراک آن چه را که من گفتم «هر چه موجود است مرحوم است» حاجب نشود، زیرا همه آلام و بلاها به شمول رحمت مرحومند.

در بلا هم می‌چشم لذات او

مات اویم مات اویم مات او

عاشقم بر لطف و بر قهرش بجدّ

ای عجب من عاشق این هر دو ضد

و دیگر فواید و نکات سرّ القدری و لازمه علم عنایی که بر ایجاد متفرع است (که نمی‌شود ایجاد باشد و بلا نباشد).

فاعلم أولاً أن الرحمة إنّما هي في الإيجاد عامة، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام. ثم إنّ الرحمة لها أثر بوجهين: أثر بالذات، و هو إيجادها كلّ عين موجودة.

پس بدان که اولاً رحمت در ایجاد است به طور عموم. بنا بر این به سبب رحمت نمودن به آلام، آلام را ایجاد فرمود و ثانیاً اینکه رحمت را به دو وجه اثر است:

یکی اثر بالذات که آن اثر رحمت رحمانی عام متعلق به ایجاد همه اعیان است مطلقاً.

وجه دوم اثر رحمت رحیمیه است که بعد از این خواهد آمد. برای اثر رحمت رحیمیه سؤال و گدایی لازم است.

آن یکی جودش گدا آرد پدید

و ان دگر بخشد گدایان را مزید

و لا تنظر الرحمة إلى غرض و لا إلى عدم غرض، و لا إلى ملائم و لا إلى غير ملائم، فإنّها ناظرة في عين كلّ موجود قبل وجوده بل تنظره في عين ثبوته.

رحمت، ناظر به غرض و به عدم غرض و به ملائم و به غیر ملائم نیست چه اینکه رحمت ناظر است به عین هر موجود که قابل وجود است بلکه رحمت ناظر به عین هر موجود در عین ثبوتش است.

یعنی اینکه ایجاد، مطابق استعداد و لسان خواهش هر موجود در حال ثبوتش یعنی عین ثابتش می‌باشد، نظر به جهات دیگر از قبیل غرض و عدم غرض و ملائمت و عدم ملائمت ندارد. پس در واقع به هر یک از اعیان ثابته وجودی که اقتضا دارد عطا

و لهذا رأيت الحقَّ المخلوق في الاعتقادات عينا ثابتة في العيون الثابتة فرحمته بنفسها بالإيجاد.

لذا رحمت، حق مخلوق در اعتقادات را عین ثابتی در عیون ثابتہ دید. پس رحمت به حق مخلوق به سبب ایجاد آن رحمت فرمود.

عبارت خیلی فشرده است. غرض این است که حق بر دو قسم است. حق خالق و حق مخلوق. حق خالق همان حق تعالی واجب الوجود است و حق مخلوق، تجلیات او سبحانه است در اشخاص به حسب اعتقاداتشان، که هر معتقدی به حسب اعتقادی که درباره حق تعالی دارد، حق تعالی به حسب اعتقادش در او تجلی می کند و آن را به حسب کثرت و ظهور و بروزش در مجالی و مریا، حق مخلوق نفوس می گویند. غرض این است که در میان عینهای ثابتہ، یکی هم حق مخلوق است و او را هم تقاضا و طلبی است که باید به خواسته هایش نایل آید و چون رحمت شامل همه چیز است، شامل حق مخلوق هم می شود و او را ایجاد می کند. پس معنای عبارت شیخ به طور ساده و روان این است که رحمت حق مخلوق را در میان اعیان ثابتہ دید که این عین اقتضایش ایجاد آن چنانی است، پس شامل او شده او را ایجاد نمود، منتهی موطن ایجاد او نفوس معتقدان است و رنگ ایجادش به حسب اعتقاد معتقدان خواهد بود.

«هر کسی از ظن خود شد یار من»

، و بدان که جمیع مکاشفات و احوال انسانی به حسب اعتقادات او خواهد بود. تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

و لذلك قلنا انَّ الحقَّ المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين.

لذا گفتیم که حق مخلوق در اعتقادات، اولین شیء مرحوم است بعد از تعلق رحمت ذاتیه به نفس خود، در اینکه رحمت به ایجاد مرحومان تعلق گرفته است.

در قبل گفته ایم که رحمت بر دو قسم است رحمت رحمانی و رحمت رحیمی تا اینجا سخن از رحمت رحمانی است و اکنون سخن از رحمت رحیمی به میان می آورد که می گوید: و لها أثر آخر بالسؤال، فیسأل المحجوبون الحقَّ أن یرحمهم فی اعتقادهم، و أهل الكشف یسألون رحمة الله أن تقوم بها، فیسألونها باسم الله فیقولون یا الله ارحمنا،

رحمت را اثر دیگر است که باید به سبب سؤال اثر کند (یعنی باید گدایی کرد که هر کسی به سؤال استعداد یا به سؤال لسان حال یا قال از او می‌خواهد) بنا بر این افراد محبوب به حسب اعتقادشان از حق تعالی سؤال می‌کنند که بر آنان رحم کند (و گناهانشان را بیامرزد و از آنان بگذرد این درخواست به حسب رغبتشان به بهشت و فرارشان از دوزخ است). اما اهل کشف سؤال می‌کنند که رحمت به آنان قائم بشود که متصف به رحمت بشوند. پس رحمت را به اسم الله می‌خواهند و سؤال می‌کنند و می‌گویند: «یا الله ارحمنا» و خداوند آنان را رحم نمی‌کند مگر به قیام رحمت به آنان.

پس هم راحم خودشان هستند که رحمت به آنان قیام کرده است و هم راحم غیر خودشان از افراد مستعد هستند که آنان را به کمال لایقشان ایصال می‌نمایند.

فلها الحكم، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل، فهو الراحم على الحقيقة.

رحمت است که حکم در هر مرحومی دارد زیرا حکم در حقیقت برای معنی قائم به محل است. پس این معنای قائم به محل در حقیقت راحم است.

غرض این است که چنانکه هر وصف و معنای قائم بر محل سبب اجرای حکم است، زیرا آن محل تا به آن وصف عنوانی متصف نشد و به سمتی منتسب نگردید حکم آن صفت که همان معنی قائم به محل است بر او جاری و صادق نیست مثلاً صفت قضاوت که اگر قائم به شخصی شد آن شخص موصوف به قاضی بودن است و تا قاضی است نافذ الکلمه است و حکم قضای او نافذ است. پس نفوذ حکم از آن قضاست نه ذات شخص بدون اتصاف به وصف قضا. همچنین است سلطنت قائم به شخص که سلطان، و وزارت قائم به شخص که وزیر شد و هكذا ارباب مناصب و مقامات دیگر که به عروض آن اوصاف و معانی بر آنان صاحب مقام و نافذ الکلمه می‌شوند، صفت رحمت هم که قائم به شخص است به همین مثابه است. یعنی چنانکه قضاوت در معنی قاضی است رحمت در حقیقت راحم است، پس در هر مرحومی حکم مر رحمت راست.

فلا یرحم الله عباده المعتنی بهم إلا بالرحمة، فإذا قامت بهم وجدوا حکمها ذوقا. فمن ذکرته الرحمة فقد رحم و اسم الفاعل هو الرحيم الراحم.

پس خداوند عبادش را که اعتنای به آنان دارد رحمت نمی‌فرماید مگر به رحمت، و

چون رحمت به آنان قائم شد یعنی مرحوم شدند حکم رحمت را به حسب ذوق می‌یابند (چنانکه در پیش گفته‌ایم ذوق در اصطلاح عارفان، دارا بودن است نه صرف دانا بودن).

پس رحمت به هر کس رسیده است او مرحوم است که استعداد و عین او آن را قبول کرده است. هر چند که اسم فاعل، رحیم و راحم است.

و الحکم لا یتصف بالخلق لآنه أمر توجبه المعانی لذواتها، فالأحوال لا موجودة و لا معدومة، أی لا عین لها فی الوجود لأنها نسب، و لا معدومة فی الحکم لأن الذی قام به العلم یسمی عالماً و هو الحال.

و حکم، متصف به خلق نمی‌گردد. «۱» زیرا حکم، امری است که معانی آن را برای ذوات خود واجب می‌کنند. بنا بر این احوال نه موجودند و نه معدوم. یعنی برای آنها در وجود عینی نیست زیرا احوال نسبت‌هایی هستند و معدوم هم در حکم نیستند. چه آن کسی که علم به او قائم است او را عالم گویند و این قیام، حال است. «۲»

یعنی قیام علم به شخص حال است و آن شخص عالم، و حال به این معنی بنا بر مذهب معتزله است که واسطه بین وجود و عدم است.

#### حال بنا بر مذهب معتزله

طایفه معتزله قائل به حالند و حال را نه موجود می‌دانند و نه معدوم که واسطه بین وجود و عدم است. حضرات فلاسفه طرا و کلا با آنان مخالفند که هر چیز یا موجود است یا معدوم و واسطه معنی ندارد و یکی از علل اختیار قول به حال چنانکه در خاطر دارم این است که در مسأله علم و ماندند و نتوانستند آن را به مبانی عمیق و دقیق حکمت متعالیه حل کنند. زیرا می‌گویند خداوند عالم را مطابق علم آفرید و علم را زاید بر ذات و الگوی پیاده کردن عالم قرار دادند و همچنین بسیاری از صفات الهی را زاید بر ذات

---

#### ۴۷۱

می‌دانند بنا بر این اگر این صفات زاید را موجود بدانند موجود یا واجب است و یا ممکن، اگر ممکن باشد مخلوق است و مخلوق مسبوق به علم است و هكذا تسلسل لازم می‌آید و اگر آن صفات زاید موجود واجب باشند تعدد قدما یعنی واجبه‌های بالذات لازم آید و اگر آن صفات زایده معدوم باشند معدوم الگوی خلق عالم قرار نمی‌گیرد. لذا برای خلاصی از اشکال جانبین آنها را واسطه میان وجود و عدم دانستند که نه موجودند و نه معدوم و آن را حال نامیدند (در کتب کلامی از آنان این گونه نقل کرده‌اند).

شیخ اکبر گوید معانی از قبیل قضا و امارت و سلطنت و امثال اینهاست که شخص معنون به این عناوین، با حفظ عنوان، نافذ الکلمه است و کارهایی از او ساخته است که با عدم این عنوان، آن نفوذ و بسط ید را ندارد. آیا این عناوین معدومند؟ معدوم که این چنین منشأ آثار نمی‌گردد و اگر موجودند

چگونه موجود هستند حال اینکه موجود، آن ذات متصف به این عناوین است و بس. این عناوین همان حالی است که معتزله گویند.

آخوند ملا صدرا گوید: وجود را از فعلیت مطلقه که واجب الوجود است تا به انزل مراتب آن مراحل بسیار است و نسب و اعتبارات از سلسله انزل وجوداتند که مشابه با عدمند. لذا نباید این گونه عناوین را از جهت ضعف وجودی شان واسطه بین وجود و عدم قرار داد. پس حال نداریم. این نهایت، دقتی است که در این مقام باید گفت و نکته‌ای بلند و سزاوار اعتنا و اهتمام است. البته این معنی را در این مقام مرحوم آخوند ملا صدرا در جایی عنوان فرموده است که حال بدین منوال است بلکه ما از فرموده آن جناب چنین استفاده کرده‌ایم قائلین به صفات زایده، صفات زایده را معانی می‌گویند که جمع معنی است. این صفت زایده به نام معنی در نظر معتزلی حال است و اشعری هم قائل به زیادتی صفات بر ذات باری تعالی است. چنانکه در همین فص به زودی عنوان می‌شود. در کتب تفسیر قدما مثل مجمع البیان طبرسی و غیره که در ضمن بسیاری از آیات نفی معانی می‌کنند مراد همین معانی یعنی صفات زاید بر ذات است. خود شیخ اکبر نیز در باری تعالی قائل به صفات زایده نیست و حق هم این است. هر چند که احکام را در مخلوق احوال می‌داند و معانی به همین معنی مراد کسی است که می‌گوید:

نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل

بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق

---

۴۷۲

یعنی بی شریک و بی معانی است.

فعالم ذات موصوفه بالعلم، فما هو عین الذات و لا عین العلم پس عالم، ذات موصوف به علم است. این حال عین ذات نیست و عین علم هم نیست. «یعنی کونه عالما» که اتصاف شخص به این وصف عنوانی باشد نه عین ذات است و نه عین آن صفت است. بلکه واسطه بین وجود و عدم است.

ولی حق این است که این نسبت یعنی «کونه عالما» از مراتب ضعیفه وجود است به تحقیقی که از ملا صدرا نقل کردیم نه اینکه واسطه باشد و چه بسا اموری که از کثرت ضعفشان ذهن ابا دارد که آن را موجود بداند و این بهترین بیانی است که در رد حال و قول به واسطه بین وجود و عدم باید گفت و مرحوم آخوند در اوایل امور عامه اسفار که می‌گوید نسب از مراتب ضعیفه وجود است نظر به رد این گونه اقوال و آرا دارد.

و ما ثمّ إلّا علم و ذات قام بها هذا العلم و كونه عالما حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى، فحدثت نسبة العلم اليه، فهو المسمّى عالما.

و در واقع نیست مگر علم و ذاتی که آن علم قائم به آن است. «و كونه عالما» حال است برای این ذات که این حال به سبب اتصاف ذات به این معنی که علم است حاصل شده است. پس نسبت علم به او حادث شد که عالم نامیده شده است، و الرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم، و هي الموجبة للحكم، فهي الراحمة و الذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها و إنّما أوجدها ليرحم بها من قامت به.

رحمت به حقیقت از جمله نسب راحم است و رحمت است که موجب حکم بر صاحبش است به اینکه او راحم است. (پس رحمت است که در حقیقت اشیاء را مرحوم می‌گرداند. هر چند به حسب ظاهر مستند به صاحبش راحم است.) آن کسی - حق تعالی - که رحمت را در مرحوم ایجاد فرمود، ایجاد نفرمود که مرحوم را به این رحمت، رحمت کند (زیرا مرحوم همین که به رحمت وجود یافت و موجود شد مرحوم است) بلکه رحمت را در مرحوم ایجاد فرمود تا کسی را که این رحمت موجوده به او قائم است رحمت بنماید.

آن رحمت اولی رحمت رحمانی است و این رحمت دومی رحیمی. مثلا اهل کشف و هر انسانی به رحمت رحمانی موجود است و به رحمت رحیمی صاحب کشف و

---

#### ۴۷۳

کمالات ثانی می‌شود. این بحث کأنّ ارهاص «۱» است برای رحمت وجوبی و امتنانی که در آخر همین فص زکریاوی عنوان می‌کند.

و هو سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه و هو الراحم و لا يكون الراحم راحما إلا بقيام الرحمة به فثبت أنّه عين الرحمة.

حق سبحانه محل حوادث نیست. پس محل ایجاد رحمت، در او نمی‌تواند که راحم است، راحم، راحم نیست مگر به قیام رحمت به او. پس ثابت شد که حق سبحانه عین رحمت است.

فرضا زید که تا این ساعت قاضی نبود الآن سمت قضاوت را پذیرفت، محل این حادث یعنی مقام قضاوت گردید و حادث یعنی چیزی که نبود و پدید آمد خداوند راحم است و صفت رحمت برای او چون حدوث صفت رحمت برای زید نمی‌تواند بوده باشد. چه اینکه حق سبحانه محل حوادث نیست و چون

راحم است و راحم کسی است که رحمت قائم است به او و او محل حوادث نیست. پس رحمت عین ذات اوست.

و من لم یذق هذا الامر و لا كان له فيه قدم ما اجترأ أن یقول إنّه عین الرحمة أو عین الصفة، فقال ما هو عین الصفة و لا غیرها. فصفت الحقّ عنده لا هی هو و لا هی غیره، لأنّه لا یقدر علی نفيها و لا یقدر علی أن يجعلها عینه، فعدل الی هذه العبارة و هی عبارة حسنة.

و کسی که این امر را نچشید و مر او را در این امر قدمی نباشد جرأت ندارد که بگوید او عین رحمت است یا عین صفت است. بنا بر این اشعری گفته است که حق سبحانه نه عین صفت است و نه غیر صفت. بنا بر این، صفات حق در نزد او نه ذات حق است و نه غیر ذات حق زیرا که اشعری بر نفی صفات قادر نیست و نمی تواند صفات را عین حق قرار بدهد لذا عدول کرد به این عبارت «ما هو عین الصفة و لا غیرها» و این عبارت خوبی است.

و غیرها أحقّ بالأمر منها و أرفع للأشكال، و هو القول بنفی أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف.

و عبارت دیگر، از این عبارت اشعری برای رساندن معنای واقع و نفس الامر سزاوارتر و اشکال بردارنده تر است.

---

#### ۴۷۴

اشکال اینکه لازم آید ذات حق جلّ و علا در مقام ذاتش ناقص باشد و به صفات، مستکمل گردد، مثل زیدی که به حدوث صفت قضا قاضی شده است.

آن عبارت بهتر، قول به نفی اعیان صفات زاید بر ذات و قائم به ذات حق سبحانه است.

یعنی صفات زایده بر ذات قائل نشود چنانکه امیر علیه السلام در چندین خطبه اش فرمود: «و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه.»

و إنّما هی نسب و إضافات بین الموصوف بها و بین أعيانها المعقولة.

و همانا صفات نسب و اضافاتی هستند بین ذات موصوف به این صفات و بین اعیان و حقایق معقوله این صفات.



مثلاً چنانکه نفس ناطقه عالم به ذات خود عالم است که ذات او معلوم اوست. یعنی هم عالم است و هم معلوم و بین عالم و معلوم بودن نفس تغایری اعتباری در وعاء عقل لحاظ می‌شود، همچنین است قیام صفات کمالیه به حق سبحانه و تغایر بین موصوف و صفات.

و إن كانت الرحمة جامعةً فإنها بالنسبة إلى كل اسم الهی مختلفه.

رحمت هر چند جامع جمیع انواع رحمت است ولی نسبت به هر یک از اسمای الهی مختلف است.

یعنی رحمت ذاتیه که وجود است و نفس رحمانی است شامل جمیع انواع رحمتها که اقتضای هر اسم خاص است می‌باشد که یکی معطی و دیگری هادی و دیگری واهب و دیگری رازق و هكذا است، چه تا به رحمت ذاتیه مرحوم نشوند به اقتضای رحمت خاصه اسمائی خودشان راحم نمی‌باشند، چه اینکه رحمت خاصه اسمائیه به نسبت هر اسم الهی مختلف است زیرا هر یک از این اسماء مظهر وداعی خود را رحمت می‌نماید به آن چه که اختصاص به او دارد و حقیقتش آن را اقتضا می‌نماید.

فلهذا یسأل سبحانه ان یرحم بكل اسم الهی لذا از خداوند سبحان سؤال می‌شود که به هر اسم الهی رحمت بنماید.

این بیان شیخ اشاره است به توحید در مقام ذات و صفات و افعال. زیرا گفت: از خداوند خواسته می‌شود مطابق اقتضای هر اسمی رحمت بنماید. غرض اینکه تعیین اسمی رهنش نشود، که فعال ما یشاء واجب تعالی است.

«دیده‌ای خواهم سبب سوراخ»

فرحمه الله. و الكناية هي التي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ثُمَّ لَهَا شَعْبٌ كَثِيرَةٌ تَتَعَدَّدُ بِتَعَدُّدِ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، فَمَا تَعَمُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ الْأَسْمِ الْخَاصِ الْإِلَهِيِّ فِي قَوْلِ السَّائِلِ رَبِّ أَرْحَمِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ، حَتَّى الْمُنْتَقِمِ لَهُ أَنْ يَقُولَ يَا مُنْتَقِمِ أَرْحَمَنِي وَ ذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَسْمَاءَ تَدُلُّ عَلَى الذَّاتِ الْمَسْمُوءِ، وَ تَدُلُّ بِحَقَائِقِهَا عَلَى مَعَانٍ مُخْتَلَفَةٍ.

بنا بر این رحمت الهی که کنایه یعنی ضمیر در «رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» است شامل همه اشیاء می‌باشد. (یعنی ذات او شامل همه اشیاء است زیرا رحمت او عین ذات اوست). سپس رحمت الهیه به سبب تعدد اسماء الهیه به شعب کثیره منشعب می‌شود.

بنا بر این هر اسمی اختصاص به رحمت خاص دارد، حتی سائل که می‌گوید «یا منتقم ارحمنی» (اراده می‌کند تخفیف عذاب را). این مطلب از آن روست که همه اسماء دلالت بر ذات دارند و حقایقشان دلالت بر معانی مختلفه دارد.

مثل نور آفتاب که به شبکه‌های آینه‌ای به اشکال و الوان مختلف می‌تابد که تمام آن شبکه‌ها در داشتن اصل ذات نور آفتاب شریکند و به اقتضای شکل و لون خودشان هر یک را اثری خاص است. همان که جامی گوید:

أعین همه شیشه‌های گوناگون بود

تابید در او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود

خورشید در او هر آن چه او بود نمود

فیدعو بها فی الرحمه من حیث دلالتها علی الذات المسماء بذلک الاسم لا غیر.

لا بما یعطیه مدلول ذلک الاسم الذی ینفصل به عن غیره و یتمیز.

داعی به آن اسماء از حیث دلالتشان بر ذات مسماء به این اسم طلب رحمت می‌کند، نه از غیر آن.

یعنی نه از غیر ذات، یعنی نظر داعی در دعایش فقط ذات مسماء به اسم است. زیرا دهنده در حقیقت، ذات است هر چند داعی متهب از دست اسم خاص می‌گیرد. یعنی نظر داعی در دعایش فقط به ذاتی است که به این اسماء نامیده شده است.

نه به آن چه که مدلول این اسم عطا می‌کند که به آن از غیر خود منفصل می‌گردد و تمیز می‌یابد.

غرض این است که اسماء هر یک را خصوصیتی است که به آن خصوصیت از غیر خود متمیزند. چه اینکه همه در یک ذات شریکند و آن ذات قبله حاجات است، هر چند

داعی باید به دست ایادی اسماء از قبله حاجات بگیرد.

فإنه لا يتميز عن غيره و هو عنده دليل الذات، و إنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته إذ المصطلح عليه بأى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها، و إن كان الكل قد سيق ليدل على عين واحدة مسماء و لا خلاف فى أنه لكل اسم حكم ليس للآخر، فذلك أيضا ينبغى أن يعتبر كما تعتبر دلالتها على الذات المسماء.

در عین حال تعینات اسمائی حجاب او نیستند که دیده بر ذات واجب دوخته است و همانا هر اسم خاص به نفس ذاتش از غیر خود متمیز است زیرا آن حقیقتی که در اسم است و به لفظ مصطلحی خوانده می شود به ذات خود از غیر خود متمیز است (مثل علیم از قادر که به عین علم و قدرت از هم تمایز دارند) هر چند که جمیع اسماء بر عین واحده دلالت می نمایند و لکن خلافی نیست که هر اسم را حکمی خاص است که آن حکم خاص در اسم دیگر نیست.

مثلا مریض که «یا الله» می گوید شافی می خواهد و گمراه که یا الله می گوید هادی می خواهد.

و لهذا قال أبو القاسم بن قسى فى الأسماء الإلهية إن كل اسم على انفراد مسمى بجميع الأسماء الإلهية إذا قدمته فى الذكر نعتة بجميع الأسماء، و ذلك لدلالتها على عين واحدة، و إن تكثرت الأسماء عليها و اختلفت حقائقها، أى حقائق تلك الأسماء.

لذا ابو القاسم بن قسى (صاحب كتاب خلع نعلين که شیخ او را در فتوحات نامبرده و از اکابر اهل طریق دانسته است) گفته است که هر اسم از اسماء الهیه به تنهایی مسمى به جمیع اسماء الهیه است و هر گاه آن اسم را پیش بکشی او را منعت به جمیع اسماء می گردانی زیرا که اسماء دلالت بر عین واحده دارند، هر چند که حقایقشان متکثر است و اسماء به تكثر آن حقایق مختلفند.

ثم ان الرحمة تنال على طريقين، طريق الوجوب، و هو قوله فسأكتبها للذين يتقون و يؤتون الزكاة و ما قيدهم به من الصفات العلمية و العملية.

و الطريق الآخر الذى تنال به هذه الرحمة طريق الامتنان الإلهي الذى لا يقترن به عمل و هو قوله و رحمتي وسعت كل شيء و منه قيل ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر. و منها قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك.

سپس اینکه رحمت بر دو طریق است یکی طریق وجوب است (که در مقابل تکلیف

و عمل است. زیرا پاداش دادن واجب است) که فرمود: فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ.

و طریق دیگر که بدان طریق آدمی به رحمت نایل می‌گردد، طریق امتنان الهی است که مقرون به عمل نیست و این طریق امتنان نیز بر دو قسم است: یک وقت رحمت رحمانی عام است: رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، (که همان رحمت ذاتیه شامل جمیع عباد است) و یک وقت رحمت رحمانی خاص است که شامل بعضی از عباد است مثل خطاب به رسول الله: لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ (فتح: ۲) و چنانکه به بعضی از بندگانش خطاب کرد که «اعمل ما شئت فقد غفرت لك» پس بدان این را.

یعنی رحمت رحمانی آن است که در مقابل عملی نیست خواه عام باشد و خواه خاص و رحمت رحیمی آن است که در مقابل عمل است، پس توهم نشود که رحمت رحمانی مطلقا باید عام باشد.

۲۲. فصّ حکمة إيناسيية في كلمة إيناسيية

(۲۲. فصّ حکمة إيناسيية في كلمة إيناسيية) قیصری گوید:

بدان قوای روحانیه را به حسب فعل و انفعال و اجتماعات قوا امتزاجاتی روحانیه است که از آن امتزاجات هیأتی وحدانی حاصل می‌شود که مصدر احکام و آثار ناتجه از آن می‌گردد و صورت ملکیه تابع آن هیأت است، چنانکه صورت طبیعی تابع مزاج حاصل از عناصر مختلفه و کیفیات متقابله است و احکامی که ظاهر و غالب بر آن صورت طبیعی است به حسب آن مزاج است. چون این مطلب دانسته شد، بدان که الیاس علیه السلام به حسب مزاج روحانی‌اش مناسبت یافته است با مزاج صور ملکیه و به حسب مزاج جسمانی‌اش مناسبت با مزاج صور بشریه، لذا از جهت صورت روحانیه با ملائکه انس گرفته است و به حکم اشتراک در بینشان که در مراتب روحانیه آنها واقع است با آنها مصاحبت داشته است و به حسب صورت جسمانی‌اش با اناسی انس گرفته است و به حسب اشتراک با آنان در صورت طبیعی عنصریه با آنها مخالطت و آمیزش داشته است. لذا جامع صورتین شد و به برزخیت بین عالمین ظاهر شد، از این جهت حکمة إيناسيية به کلمه الیاسیه اختصاص یافت و به سبب آن صورت ملکیه موجب اعتدال حقیقی به حیات دائمه - چون خضر و عیسی - فائز شد چه اینکه خضر و عیسی علیهما السلام هم صورت ملکیه‌شان به صورت طبیعی‌شان غلبه داشت، جز اینکه خضر علیه السلام صورت ملکیه‌اش بر صورت بشریه غلبه یافت که از چشم مردم پنهان شد و موت بر او طاری نشد و عیسی علیه السلام با صورت بشریه

به سما ارتفاع یافت. «۱»

### [الیاس همان إدريس عليه السلام است]

الیاس هو إدريس كان نبياً قبل نوح، و رفعه الله مكاناً علياً، فهو في قلب الأفلاك ساكن و هو فلک الشمس، ثم بعث الى قرية بعلبك، و بعل اسم صنم، و بك هو سلطان تلك القرية و كان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصاً بالملك و كان إلیاس الذى هو إدريس قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان - من اللبانه، و هي الحاجة - عن فرس من نار و جميع آلاته من نار، فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً بلا شهوة، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية، فكان الحق فيه منزهاً.

الیاس همان إدريس عليه السلام است که قبل از نوح پیامبر بود و خداوند او را به مکان علی بالا برد. رَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيًّا (مریم: ۵۷) و او در قلب افلاک که فلک شمس است ساکن بود. سپس به قریه بعلبک مبعوث شد. بعل اسم صنمی است و بك سلطان آن قریه بود و آن صنم مسمای به بعل مخصوص به ملك آن جا به نام بك بود و الیاس که همان إدريس است برای او انفلاق کوه به نام لبنان تمثیل شد (لبنان مشتق از لبانه است که به معنای حاجت است) که اسبی آتشین با جميع آلات است (از زین و افسار و غیرهما از آتش از کوه به در آمد و چون الیاس آن اسب را بدید بر او سوار شد و شهوت از او ساقط گردید و عقل بدون شهوت شد و برای او تعلقى به أغراض نفسیه باقى نماند.

بنا بر این حق در او منزّه بود.

یعنی چون الیاس عليه السلام عقل بدون شهوت شد و هر مدرکی به اقتضای هویت ذاتی خود ادراک می کند عقل که خود مجرد از ماده است مدرکات او مجرد و منزّه از ماده و احکام ماده می باشند، پس عقل ناصع، خدا را منزّه از ماده می بیند و خود منزّه - به صیغه اسم فاعل - است مر خدای را از ماده و مادیات و حال اینکه وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَ هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ.

فكان على النصف من المعرفة بالله، فانّ العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه. و إذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله، فنزه في موضع و شبه في موضع، و رأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية و العنصرية فما بقيت له صورة إلا و يرى عين الحق عينها و هذه المعرفة

التامة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله.

پس الیاس علیه السلام بر نصف معرفت باللّه بود (یعنی معرفت تشبیهی را نداشت) چه عقل وقتی از جهت أخذ علوم از نظر خودش، مجرد شود، معرفتش به خداوند بر تنزیه است نه بر تشبیه و وقتی خداوند معرفت به تجلی را به بنده عطا فرمود معرفت آن کس به الله تعالی کامل می‌شود که در موضع تنزیه، تنزیه می‌کند و در موضع تشبیه، تشبیه و سریان حق را به وجود، در صور طبیعی و عنصریه می‌بیند. پس برای او صورتی باقی نمی‌ماند مگر اینکه عین حق را عین آن صورت (از حیث اتحاد ظاهر و مظهر) می‌بیند و این معرفت که جامع بین تنزیه و تشبیه است معرفت تامه است. معرفتی که شرایع منزله از جانب خداوند آن را آوردند و حکم فرمودند که باید میان تشبیه و تنزیه جمع کرد، نه اینکه به یکی از آن دو منفرد بود.

و حکمت بهذه المعرفة الأوهام کلّها.

و لذلك كانت الأوهام أقوى سلطاناً في هذه النشأة من العقول، لأن العاقل و لو بلغ في عقله ما بلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه و التصور فيما عقل.

همه اوهام به این معرفت حکم کرده‌اند. «۱»

زیرا وهم به معانی خواه کلی باشند خواه جزئی نوعی از لباس صور متخلیه در ذهن را می‌پوشاند و این عمل تشبیه در عین تنزیه است. زیرا معانی از حیث تجردشان از مواد، از مواد و از صور تابع مواد منزهند. «۲»

و از آن حیث که معانی، موجود مصور در ذهنند، سلطان اوهام در این نشئه اقوا از عقول است. زیرا عاقل در عقل خود به هر جا برسد از حکم وهم بر وی و از تصور (یعنی صورت وهمی یافتن) در آن چه تعقل کرده خالی نیست.

به این بیان که چون وهم بر مدرکات عقلیه به تنزیه و تشبیه حاکم است سلطان اوهام در این نشئه عنصریه از عقول قوی‌تر است زیرا عاقل در این نشئه هر چند در عقل خود به کمالی برسد که منتهی الیه عقول باشد از احکام وهم بر وی خلاصی ندارد و مدرکات عقلیه او از صور وهمیه مجرد نمی‌شوند.

فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة - الانسانية، و به جاءت الشرائع

پس وهم در این صورت کامله انسانیه سلطان اعظم است و به وهم و آن چه وهم بدان حکم می‌کند شرایع منزله از جانب حق تعالی فرود آمده است. بنا بر این شرایع تنزیه کردند و تشبیه کردند. تشبیه کردند در مقام تنزیه به لسان وهم، و تنزیه کردند در مقام تشبیه به لسان عقل، پس کل به کل مرتبط شد. یعنی کل عقل و وهم به کل تشبیه و تنزیه ارتباط یافتند.

یعنی هر یک از آن دو به هر یک از این دو. پس ممکن نیست تنزیهی از تشبیهی خالی باشد و تشبیهی از تنزیهی.

قال تعالی لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فَزَهْ وَ شَبَّهَ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فَشَبَّهَ.

قال الله تعالی: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (شوری: ۱۱) که هم تنزیه فرمود و هم تشبیه.

تنزیهش که ظاهر است. زیرا نفی مماثله فرمود. اما تشبیهش اینکه برای خود مثل اثبات کرد و نفی مماثله کرد و اثبات مثل تشبیه است و این مثل نیست مگر انسانی که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالات اوست، مگر وجوب ذاتی که فارق بینشان است.

و هی أعظم آیه تنزیه نزلت و مع ذلك لم تخل عن التشبیه بالكاف. فهو أعلم العلماء بنفسه، و ما عبّر عن نفسه إلا بما ذكرناه.

ثم قال سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ و ما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم. فنزه نفسه عن تنزیههم إذ حدّوه بذلك التنزیه، و ذلك لقصور العقول عن إدراك مثل هذا.

و این آیه لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ بزرگترین آیت تنزیه است که در قرآن نازل شده است با وجود این از تشبیه خالی نیست به سبب کافی که بر سر اوست (که فرمود مانند مثل او شیئی نیست، که به حسب ظاهر دلالت بر اثبات مثل دارد). خداوند اعلم علما به ذات خود است و از خود تعبیر نکرد مگر به آن چه گفتیم (یعنی تنزیه در عین تشبیه).

سپس فرمود: سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (صافات: ۱۸۰) زیرا واصفون وصفش نمی‌کنند مگر به آن چه عقولشان عطا کرده است. (یعنی آنان فقط خدا را به صفات تنزیهی وصف می‌کنند) و خداوند خودش را از این وصف تنزیهی آنان که در واقع تحدید است تنزیه فرموده است. (زیرا تنزیه و تمییز از هر شیء محدود تمایز و جدایی از آن است) و این تحدید که از تنزیه آنان برخاسته است به جهت قصور عقولشان از

ادراک مثل این معنی است.

استفاده این گونه نکات عرشی از آیات کریمه قرآنی از اسرار آیات است که باید به اعلام و اطلاع الهی بوده باشد. مرحوم آخوند ملا صدرا را کتابی به نام اسرار الآیات است که در بیان بسیاری از اسرار آیات مغتنم است هر چند اسرار آیات را نهایت نیست که «اقرأ و ارق». پس خداوند خودش را از تنزیه آنان تنزیه فرمود. زیرا آنان با این تنزیه خداوند را تحدید کردند و این تحدید از قصور عقل از ادراک مثل این معنی که تنزیه در تشبیه و تشبیه در تنزیه است می باشد.

[شرایع همه به آن چه اوهام حکم می کند آمده است]

ثم جاءت الشرائع كلها بما تحکم به الأوهام، فلم تخل الحق عن صفة يظهر فيها. كذا قالت، و بدأ جاءت. فعملت الأمم على ذلك فأعطاها الحق التجلی، فلحقت بالرسول وراثته فنطقت بما نطقت به رسل الله أعلم حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ. فالله أعلم موَّجه، له وجه بالخبرية الى رسل الله، و له وجه بالابتداء الى أعلم حيث يجعل رسالته. و كلا الوجهين حقيقة فيه، و لذلك قلنا بالتشبيه في التنزیه و بالتنزیه في التشبيه.

سپس شرایع همه به آن چه اوهام حکم می کند آمده است. (یعنی به تشبیه حکم کرده اند). پس شرایع، حق تعالی را از صفتی که در آن ظاهر می گردد خالی نگردانیده اند.

شرایع این چنین فرمودند و به این حکم آمدند و امتهای به مقتضای آن عمل کرده اند و حق تعالی امتهای را تجلی عطا کرده است. (به صفاتی که موجب تشبیه اند بر آنان تجلی کرده است). پس امتهای به حسب وراثت (نه به اصالت) به رسل پیوستند که امتهای ناطقند به آن چه رسل حق تعالی ناطقند الله أعلم حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ (انعام: ۱۲۴) وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ (انعام: ۱۲۵) این آیه به دو وجه موجه است. (یکی اینکه پس از «مِثْلَ مَا أُوتِيَ» وقف کنیم که کلام تام شود آن گاه) بگوییم رُسُلُ اللَّهِ که الله خبر رُسُلُ اللَّهِ بشود (و «اعلم» خبر مبتدای محذوف که «هو» است. یعنی «هو اعلم حيث يجعل رسالته».)

وجه دوم اینکه (بعد از رسل الله وقف کنیم) و الله را مبتدا بگیریم و اعلم را خبر او و هر دو وجه حق است. لذا گفتیم تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه است.

تأییدا گوییم که در سوره وَ الشَّمْسِ وَ ضُحَاهَا. حق تعالی فرمود: فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا (شمس: ۱۳) این رسول الله جناب صالح است و ناقه صالح



ناقة الله خوانده شد. پس رسول الله، الله است و همچنين آيه: إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) من يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (نساء: ۸۰) و آیات ديگر از اين قبيل.

و بعد آن تقرر هذا فنرخى الستور و نسدل الحجب على عين المنتقد و المعتقد و إن كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق و لكن قد امرنا بالستر ليظهر تفاضل استعداد الصور.

و بعد از آن که مقرر شد که تنزيه از تشبيه خالى نيست و بالعكس پرده‌ها را مى‌افكنيم و حجابها را فرو مى‌نهميم بر چشم منتقد و معتقد. هر چند که هر دو بعضى از صورتى هستند که حق در آنها تجلى کرده است و لكن ما مأمور به ستر هستيم تا تفاضل استعداد صور ظاهر شود.

(مراد از منتقد محققى است که يا به کشف و عيان و يا به نظر و برهان خلاصه معانى و حقايق را مى‌داند و مراد از معتقد، مقلد مؤمن به اهل حقايق و عرفان است.)

فان المتجلى فى صورة بحكم استعداد تلك الصورة، فينسب إليه ما تعطيه حقيقتها و لوازمها لا بد من ذلك.

زيرا متجلى در صورتى، به حکم استعداد آن صورت است. پس حقيقت آن صورت و عين که مجلاست و نیز آن چه حقيقت لوازم آن عين و صورت عطا مى‌کند و اقتضا مى‌نمايد به متجلى که حق است نسبت داده مى‌شود و ناچار بايد اين چنين باشد.

اقتضای هر عين ثابتى اختصاص به آن عين دارد و در پيش گفتيم که مرايا را احکامى است از صغر و کبر و استطاله و استداره و امثال آنها که هنگام تجلى ظاهر مى‌گردند.

مثل ما یری الحق فی النوم و لا ینکر هذا مثل آن کسی که حق تعالى را در عالم خواب مى‌بيند و اين معنی انکار نمى‌شود.

زيرا عالم مثال، واسع است و مقام خيال انسان که مثال متصل اوست خيال عقلانى است. چون ديگر مشاعر و مدارک او که هر یک را ادراک عقلانى است. مثلا لمس و شم و ذوق انسان هر یک عقلانى است. هر چند مادى است به خلاف حيوانات که إدراکات آنها وهمى است. زيرا سلطان قواى حیوانى وهم است و از آن فراتر نيست، اما سلطان

قوای انسان عقل است. بلکه او را ادراکاتی ورای طور عقل است و از نکته عالی‌های که فرمودند: «بدن مرتبه نازله نفس است» باید این احکام را استنباط کرد و در آن حکم مندرج دانست و چون سلطان آن قوا وهم و این قوا عقل است، انسان از ظاهر پی به باطن می‌برد و اکتشافات و اختراعات و کسب حقایق می‌کند به خلاف حیوان. غرض اینکه از جهت سعه عالم مثال و تجرد برزخی قوه خیال، انکار خوابهایی آن چنان که گفته شد راه ندارد. چنانکه روایت حق تعالی در آخرت انکار نمی‌گردد و حدیث روایت بر این معنی نص است.

### [شک نیست که مرئی عین حق است]

و أنه لا شك الحقّ عينه فتتبعه لوازم تلك الصورة و حقائقها التي تجلّي فيها في النوم، ثم بعد ذلك يعبر - أي يجاز - عنها إلى أمر آخر يقتضى التنزيه عقلا، فإن كان الذي يعبرها ذا كشف و إيمان، فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقّها من التنزيه و مما ظهرت فيه. فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة.

و شك نیست که مرئی عین حق است. پس لوازم آن صورت (از شکل و وضع و امور دیگر) به تبعیت آن صورت به حق می‌رسد (و این عین تشبیه است). سپس بعد از تیقظ و انتباه یعنی بعد از بیداری، از آن صورت عبور می‌کند به امر دیگری که به حسب عقل اقتضای تنزیه می‌نماید. پس اگر آن کسی که از آن صورت عبور می‌کند صاحب کشف و ایمان است از آن صورت به سوی تنزیه تنها نمی‌رود بلکه حق صورت را از تنزیه و از آن چه که در آن ظهور کرده است (یعنی هویت الهیه) عطا می‌کند (یعنی جمع بین تشبیه و تنزیه می‌کند). پس الله تعالی بنا بر تحقیق عبارت است از حقیقتی که در صورت رسل ظاهر شده است. برای کسی که اشاره‌ای را که نموده‌ایم فهم کند.

اشاره آن بود که در آیه سابق گفتیم: الله، خبر رسل الله است. یعنی رسل الله، الله است.

و روح هذه الحكمة و فصّها أن الأمر ينقسم الى مؤثر و مؤثر فيه و هما عبارتان:

فالمؤثر بكلّ وجه و على كلّ حال و في كلّ حضرة هو الله و المؤثر فيه بكلّ وجه و على كلّ حال و في كلّ حضرة هو العالم.

فإذا ورد، فالحقّ كلّ شيء بأصله الذي يناسبه، فإنّ الوارد أبدا لا بد أن يكون فرعا عن اصل.

و روح خلاصه مسأله تأثیر و تأثر در این حکمت ایناسیه و فص آن این است که امر وجود به مؤثر و مؤثر فيه تقسیم می‌شود و آن دو عبارتند از اینکه مؤثر به هر وجه از

وجوه اسمائیه و بر هر حالی از احوال مؤثر فیه و در هر حضرتی از حضرات الهیه یا کونیه حق تعالی است و مؤثر فیه به هر وجه و به هر حال و در هر حضرت عالم است.

پس چون وارد الهی وارد شده است بلکه به طور مطلق شیء از آثار بر تو وارد شد آن شیء را به اصل او که مناسب اوست نسبت ده و الحاق کن. یعنی فرع را به اصل آن بپیوند و مراعات مناسبت بنما.

مثلا هر گاه وجود و علم و قدرت و امثال این امور از کمالات الهیه بر تو وارد شد آن را به حضرت الهیه بپیوند و هر گاه فقر و احتیاج و امکان و جز آنها از نقایص کونیه وارد شد به حضرت اعیان عالم الحاق کن و به عالم اسناد ده.

زیرا وارد همیشه فرع از اصلی است.

كما كانت المحبة الإلهية عن النوافل من العبد. فهذا أثر بين مؤثر و مؤثر فیه و كان الحق سمعه و بصره و قواه عن هذه المحبة. فهذا أثر مقرر تقدر على إنكاره لثبوته شرعا ان كنت مؤمنا.

همچنان که محبت الهیه از جانب (یعنی متفرع بر) نوافلی است که صادر از عبد است.

پس این حب اثری است بین مؤثر که عبد است به قوه نوافل و مؤثر فیه که حق است. از این جهت حق تعالی سمع و بصر و قوای عبد می شود که همان محبت الهیه است و این اثری است که مقرر است. کسی نمی تواند آن را انکار کند. زیرا به حسب شرع ثابت شده است. (یعنی در خبر است) اگر مؤمن به شرع و شریعتی.

و أما العقل السليم، فهو إما صاحب تجل إلهي في مجلى طبيعي فيعرف ما قلناه، و إما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد في الصحيح.

اما عقل سلیم یا صاحب تجلی الهی در مجلای طبیعی است. پس چنین کسی به سبب شهود خود، حقیقت آن چه را ما گفتیم عارف می باشد (و آن اینکه امر منقسم است به مؤثر و مؤثر فیه و مؤثر در جمیع حضرات کونیه و الهیه الله تعالی است و مؤثر فیه در همه حضرات عالم است).

و یا مؤمن مسلم است که تسلیم صاحب تجلی و مؤمن به اوست.

اسکندر افرویدیسی شاگرد ارسطو می گوید: «لو لا وجود النفس لم يوجد اصلا زمان و لا حركة».

و لا بد من سلطان الوهم أن يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق في هذه

الصورة لأنه مؤمن بها.

و ناچار باید سلطان وهم بر عاقل باحث در آن چه که حق در این صورت آورده است حکم کند. زیرا عاقل، به آن صورت مؤمن است.

و آن صورت، تجلی حق است در نوم و یقظه که وهم به نور عقل حکم می‌کند که آن چه از صور تشبیه در نوم و یقظه می‌بیند صورت حق است. به این معنی که تجلیات اوست در مظاهر اسمائی.

و أما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم.

فیتخیل بنظره الفکری أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلی فی الرؤیا، و الوهم فی ذلك لا یفارقة من حیث لا یشعر بغفلته عن نفسه.

اما غير مؤمن به وهم بر وهم حکم می‌کند.

زیرا عقل او مشوب به وهم است و به این وهم حکم وهم را که اثبات صور برای حق تعالی است باطل می‌داند. یعنی حکم به بطلان می‌کند.

و به نظر فکری خود خیال می‌کند که آن صورتی که تجلی در رؤیا به او عطا کرد محال است. (که خدا را در خواب دیدم یعنی چه). و وهم در این حکمش این حاکم عاقل را که عقلش مشوب به وهم است مفارقت نمی‌کند از آن حیث که به غفلت خود از خویشتن آگاه نیست.

و من ذلك قوله تعالى ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. قال تعالى وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ إِذْ لَا يَكُونُ مَجِيبًا إِلَّا إِذَا كَانَ مِنْ يَدْعُوهِ وَإِنْ كَانَ عَيْنُ الدَّاعِي عَيْنَ الْمَجِيبِ. فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شك.

و از این قبیل مذکور (که امر منقسم به مؤثر و مؤثر فيه است) قول خدای تعالی است ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (غافر: ۶۰) و قولش وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ (بقره: ۱۸۶). زیرا خداوند مجیب نمی‌باشد مگر آن گاه که کسی او را بخواند. داعی، قابل متأثر است و مجیب فاعل مؤثر فيه و اگر عین داعی عین مجیب است، پس خلافتی در اختلاف صور نیست. پس داعی و مجیب بلا شک دو صورتند.

که اجابت از یکی از آنهاست و استجابت از دیگری. خلاصه اینکه صورت داعی صورت کونیه انسانیه است و صورت مجیب صورت الهیه اسمائیه و هر دو در طول هم.

#### ۴۸۸

و تلك الصور كلّها كالأعضاء لزيد: فمعلوم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية و أن يده ليست صورة رجله و لا رأسه و لا عينه و لا حاجبيه، فهو الكثير الواحد: الكثير بالصور، الواحد بالعين و كالإنسان بالعين واحد بلا شك، و لا شك أن عمرا ما هو زيد و لا خالد و لا جعفر، و أن أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهي وجودا، فهو و إن كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور و الأشخاص.

و همه این صوری که مظاهر الهیه و کونیه هستند مانند اعضا برای زیدند. پس معلوم است که زید یک حقیقت شخصیه است و صورت دستش و صورت پایش و صورت سرش و صورت چشمش و صورت ابروانش نیز. پس زید کثیر است به صور اعضا، واحد است به عین حقیقت مجرد شخصیه.

و قد علمت قطعا إن كنت مؤمنا أن الحقّ عينه يتجلّى في القيامة بصورة فيعرف ثم يتحول في صورة فينكر، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف، و هو هو المتجلّى - ليس غيره - في كل صورة و معلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى: فكأن العين الواحدة قامت مقام المرأة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقر به و إذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره كما يرى في المرأة صورته و صورة غيره. فالمرأة عين واحدة و الصور كثيرة في عين الرائي، و ليس في المرأة صورة منها جملة واحدة.

اگر مؤمنی به طور قطع دانستی که عین حق تعالی در قیامت به صورتی تجلی می کند که شناخته می شود، سپس در صورتی تحول پیدا می کند که مورد انکار قرار می گیرد، یعنی شناخته نمی شود. سپس از این صورت تحول می یابد بر صورتی که شناخته می شود (چنانکه در حدیث صحیح تحول آمده است). و حق تعالی است که در هر صورتی متجلی است و جز او نیست و معلوم است که این صورت آن صورت دیگر نیست. پس کانّ یک عین واحد که ذات احدیت است در ارائه نمودن صور متخالفه مقام مرآت قرار گرفته است. پس چون ناظر در مرآت به صورت معتقد خودش در الله تعالی نظر کند او را می شناسد و اقرار می کند و هر گاه چنین اتفاق افتاد که در مرآت معتقد غیر خودش را ببیند، انکار می کند. مثل اینکه در مرآت، صورت خود و صورت دیگری را ببیند. پس مرآت یک عین است و صورتهای در عین رائی کثیر است. حال اینکه در مرآت اصلا صورتی نیست.

مع كون المرأة لها أثر في الصور بوجه و ما لها أثر بوجه: فالأثر الذي لها كونها تردّ

الصورة متغيرة الشكل من الصغر و الكبر و الطول و العرض، فلها أثر في المقادير، و ذلك الأثر راجع إليها و إنما كانت هذه التغييرات منها لاختلاف مقادير المرآئ.

فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرآئ لا بنظر الجماعة.

و هو نظرک من حيث كونه ذاتا: فهو غنيّ عن العالمين.

با اینکه مرآت خالی از صور است، به وجهی او را در صور اثر است و به وجهی او را در صور اثری نیست. پس اثری که او راست این است که صور را به اشکال گوناگون از صغر و کبر و طول و عرض برمی گرداند. پس مرآت را در مقادیر صور اثر است و اثر راجع به مرآت است و همانا این تغییرات از مرآت به علت اختلاف مقادیر مرآئ است (مرآئ جمع مرآت است و اختلاف مقادیر آن به لحاظ بزرگی و کوچکی و استداره و دیگر اشکال مرآت است که سبب اختلاف صور است).

پس در این مثال یک مرآت از این مرآئ را بنگر نه جماعت مرآئ را.

یعنی بنگر مرآت واحد را که مراد، ذات احدیت است و به دیگر مرآیا که مراد، اسمایند منگر که سبب تفرق خاطر توسست و تو را از صراط مستقیم به در می برد. «۱»

و این نظر تو شهود تو از حیث ذات اوست (نه از حیث اسمایش) پس حق تعالی از حیث ذاتش غنی از عالمیان است.

و من حیث الأسماء الإلهية فذلک الوقت یکون کالمرآئ: فأی اسم الهیّ نظرت فيه نفسک أو من نظر، فإنما يظهر للناظر حقيقة ذلك الاسم، فهكذا هو الأمر إن فهمت.

و از حیث اسماء الهیه در آن هنگام همچون نظر در مرآتهاست (که هر اسمی مرآتی است). بنا بر این به هر اسم الهی که خودت را در آن می نگری و هر کس که در آن می نگرد، برای ناظر، حقیقت آن اسم ظاهر می شود. پس بدان که فنا در تجلی ذاتی و اسمائی چون نظر در مرآت و مرآئ است (که ذات احدیت چون مرآت، مدرک نیست و هیچ صورتی در آن نیست و حال اینکه مظهر یعنی ظاهر کننده جمیع صور عالم است).

فلا تجزع و لا تخف فان الله يحب الشجاعة و لو علی قتل حیة، و لیست الحیة سوی نفسک و الحیة حیة لنفسها بالصورة و الحقيقة.

پس از این عدم، جزع و بی‌تابی نکن و در هنگام اقدام به طلب شهود حقیقت

۴۹۰

خودت از فنا خوف نداشته باش. چه اینکه خداوند شجاعت را دوست دارد و لو بر کشتن ماری «ا» و حیه جز نفس تو نیست (رسول الله «ص») فرمود: «اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک» و حیه لِنفسها به صورت و حقیقتش حیه است.

غرض این است که شیئیت شیء به صورتش می‌باشد نه به ماده‌اش و صورت شیء حقیقت اوست که در هر عالمی و در هر لباسی محفوظ است و نفس انسان که در اینجا از او تعبیر به حیه شد اگر صورت حیه‌اش که طبیعت و ماده است فاسد شود صورت حقیقی‌اش باقی است.

و الشیء لا یقتل عن نفسه: و إن أفسدت الصورة فی الحسّ فإنّ الحدّ یضبطها و الخیال لا یزیلها.

و شیء از صورت خود کشته نمی‌شود. (یعنی زایل نمی‌گردد).

به عبارت دیگر صورت شیء را نمی‌شود از شیء ازاله کرد، هر چند صورتهای ظاهری که غلافهای او هستند زایل شوند.

اگر چه صورت ظاهر حسی او فاسد شود. (چون صورت و حقیقت شیء زایل شدنی نیست. پس شیء باقی است و علت بقای او اینکه) حد ضابط صورت است و خیال (که حافظ مثال است) صورت را ازاله نمی‌کند.

غرض اینکه صورت شیء در عوالم محفوظ است و آن صورت، حد آن شیء است و حد در اینجا محدود است که همان صورت شیء است، چه تفاوت بین حد و محدود به اجمال و تفصیل است.

و إذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزّة والمنعّة، فإنّك لا تقدر على فساد الحدود و أي عزّة أعظم من هذه العزّة؟ فتتخیل بالوهم أنّك قتلت، و بالعقل و الوهم لم تزل الصورة موجودة فی الحدّ.

و چون امر و شأن الهی بر این منوال است (که شیء فانی نشود و ذاتی به حسب حقیقتش منعدم نگردد) این امان الهی است بر ذوات و عزت و منعه (یعنی حفظ و حراست الهی است که مانع از عروض هلاک بر صورت و حقیقت شیء است). پس تو بر فساد حدود یعنی هلاک صور محدود قادر نیستی و کدام عزت از این عزت بزرگتر است

(که ذوات در حفظ و حراست الهی اند) و به وهم کاذب خیال می‌شود که تو قاتلی و به حکم عقل و وهم صادق صورت در حدّ خود موجود است.

قیصری می‌گوید:

بظاهر گمان می‌کنی که تو قاتلی و حال اینکه در حقیقت قاتل، حق تعالی است و مقتول در عالم عقلی باقی است و صورت مقتول در عالم مثالی موجود است و به عقل منور وهم مدرک معانی جزئیّه مشاهده می‌کنی که صورت عقلیه در حقیقت موجود است و جز صورت حسیه فاسد نشد. «۱»

و الدلیل علی ذلك و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى و العین ما أدركت إِلَّا الصوره المحمديه التي ثبت لها الرمي في الحسن، و هي التي نفى الله الرمي عنها أولا ثم أثبتته لها وسطا، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامي في صورة محمديه و لا بد من الإيمان بهذا، فانظر الى هذا المؤثر حتى أنزل الحق في صورة محمديه، و أخبر الحق نفسه عباده بذلك، فما قال أحد منا عنه ذلك بل هو قال عن نفسه و خبره صدق و الإيمان به واجب، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه: فاما عالم و إما مسلم مؤمن.

دلیل بر اینکه رامی خداست نه تو اینکه خداوند فرمود: و ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (انفال: ۱۷). چشم ادراک نمی‌کند جز صورت محمديه (ص) را که در حس و به حسب ظاهر رمی برای صورت محمديه ثابت است و حال اینکه صورت محمديه آنی است که خداوند در اول نفی رمی از او فرمود. سپس رمی را برای او اثبات فرمود و او را وسط (واسطه) قرار داد (که گفت إِذْ رَمَيْتَ) و سپس برگشت و استدراک کرد و گفت رامی، الله تعالی است در صورت محمديه (ص) و لا بد باید بدان ایمان داشت. یعنی چاره‌ای جز ایمان بدان نیست. پس بنگر به این مؤثر که این رامی است چگونه تنزل نمود در این معنای مذکور (برای اظهار فعلش در مظاهر). حتی اینکه این معنی مذکور در صورت محمديه نازل شد و خداوند عبادش را از نفس خود اخبار فرمود. پس هیچ یک از ما از خود نمی‌گویید، بلکه خداوند از خود می‌گوید، خبر خداوند صدق است (که در آیه مذکور رمی را به خود نسبت داد هر چند که در ظاهر منسوب به صورت محمديه بود.

گر چه تیر از کمان همی گذرد

از کماندار بیند اهل خرد



و ایمان به خبر او واجب است خواه علم آن چه را گفت ادراک بکنی خواه نکنی. پس مردم یا عالمند یا مسلم مؤمنند (یعنی آنانی که ادراک کرده‌اند عالمند که صاحب قلبند و آنانی که ادراک نکرده‌اند مسلمند یعنی گردن نهاده‌اند و پذیرفتند و مؤمن به ایمان تقلیدی‌اند).

و مما يدلک علی ضعف النظر العقلي من حيث فكره، كون العقل يحکم علی العلة أنّها لا تكون معلولة لمن هي علة له: هذا حکم العقل لا خفاء به، و ما فی علم التجلی إلاً هذا، و هو أنّ العلة تكون معلولة لمن هي علة له.

و آن چه که تو را دلالت می‌کند که عقل (مشوب به وهم) از حیث نظر فکری‌اش در ادراک واقعی اشیاء ضعیف است (و اگر تو به عقل خود به سرّ آن چه که شنیده‌ای احاطه پیدا نکرده‌ای از عقلی این چنینی است) اینکه نظر عقلی و فکر او حکم می‌کند که معلول، علت آنی که علت اوست نمی‌شود و این امر حکم عقل است که در او خفایی نیست. اما در علم تجلی (که علم عرفانی است) نیست مگر همین مطلب که معلول علت خود است.

زیرا عین معلول در حال ثبوتش در عدم یعنی در ذات باری تعالی از عین علت که ذات حق است طلب می‌کند که او را موجود معلول قرار دهد یعنی وجود خارجی دهد.

پس معلول، علتش را وصف علیت می‌دهد.

و الذی حکم به العقل صحیح مع التحریر فی النظر.

و آن چه عقل حکم کرده است صحیح است در صورتی که در نظر تحریر شود.

یعنی مکاشف، نظر خودش را در آن چه عقل حکم کرده است تحریر کند و صورت تحریر این است که با نظر خالص، مکاشف می‌بیند که علت، سبق ذاتی بر معلول دارد.

پس با این نظر محرّر، حکم مذکور عقل صحیح خواهد بود و در بعضی از نسخ به جای تحریر تحرز است یعنی اگر شخص مکاشف نظرش را از تضایف دور گرداند می‌بیند که علت نسبت به معلول سابق است.

مقصود شیخ این است که حکم عقل مذکور که معلول، علت خود نمی‌شود در نزد مکاشف نیز به دو وجه صحیح خواهد بود. وجهی از جهت تحریر در نظر معلوم می‌شود که علت سبق ذاتی بر معلول دارد، و وجه دیگر اینکه تضایف بین علت و معلول

ایجاب می‌کند که وصف علیت را برای علت معلول آورده باشد که اگر معلول نباشد ذات علت متصف به علیت نخواهد بود. ولی با تحرز از این تضایف ذات علت سابق و مقدم بر ذات معلول است و همچنین است حکم در جمیع متضایفین. مثلاً در اب و ابن، ذات اب متصف به وصف ابوت از ناحیه ابن شده است که ابن در حکم معلول اب است ولی با قطع نظر از تضایف یعنی تحرز از این معنی ذات اب بر ذات ابن مقدم است.

و غایته فی ذلک أن یقول إذا رأى الأمر علی خلاف ما أعطاه الدلیل النظری إن العین بعد أن ثبت أنها واحدة فی هذا الكثير، فمن حیث هی علّة فی صورة من هذه الصور لمعلول ما، فلا تكون معلولة لمعلولها، فی حال کونها علّة.

بل ینتقل الحکم بانتقالها فی الصور، فتکون معلولة لمعلولها، فیصیر معلولها علّة لها.

هذا غایته إذا کان قد رأى الأمر علی ما هو علیه، و لم یقف مع نظره الفکری.

غایت حکم عقل در اینکه کشف بدان حاکم است این است که چون عقل این امر را خلاف حکم دلیل نظری مشاهده کرد بگوید ثابت شده است که عین (یعنی حقیقت ذات خارج) در این کثیر واحد است. پس از آن حیث که این عین واحده در صورتی از این صور برای معلولی علت است، پس این عین واحده معلول برای معلول خود نمی‌شود در حالی که علت است.

در رد این غایت حکم عقلی باید گفت:

بلکه حکم به علت و معلولیت به سبب انتقال این عین واحد در صور منتقل می‌شود.

بنا بر این عین واحد معلول معلول خود است. پس معلول او علت اوست. این غایت حکم عقل است چون امر را بر آن چه که هست بنگرد (که وحدت عین و کثرت صور است) و در فکر نظری خود که مؤدی به این معنی نباشد نایستاده باشد.

خلاصه سخن اینکه در عقل نظری شیء واحد یعنی عین ذات خارجی در صورتی که علت است معلول نمی‌شود. ولی در این نظر فوق حکم عقلی که حکم کشف و شهود است این است که ذات، مجمع أصداد و متصف به ضدین و جامع نقیضین است. مثل اینکه انسان عنصری را مجمع أصداد می‌بیند که هم طبیعت است و هم روح مجرد، پس متصف به ضدین و جامع نقیضین است و این معنی را مرآت قرار بدهیم در اتصاف ذات باری به اوصاف متضاده که هم علت است و هم معلول.

و إذا کان الأمر فی العلیّة بهذه المثابة، فما ظنک باتساع النظر العقلی فی غیر هذا

المضيق؟ فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم و قد جاءوا بما جاءوا به في الخبر من الجناب الإلهي، فأثبتوا ما أثبتته العقل و زادوا في ما لا يستقل العقل بإدراكه و ما يحيله العقل رأساً و يقرّ به في التجلّي فإذا خلى بنفسه بعد التجلّي حار فيما رآه، فان كان عبد ربّ ردّ العقل إليه، و إن كان عبد نظر ردّ الحقّ إلى حكمه.

وقتی امر الهی و شأن او در تجلی ذاتی خود در علیت به این مثبت و منزلت باشد طوری که معلول، علت علت خود گردد. پس گمان تو چه خواهد بود به اتساع نظر عقلی، در غیر این مضیق.

کسی اعقل از رسل صلوات الله عليهم نیست و خبر آوردند از جناب الهی آن چه را که عقل درباره حقّ جلّ و علا اثبات کرد و زیاده بر آن چیزهایی گفتند که عقل به ادراک آن، استقلال ندارد و محال هم نمی‌شمارد و در تجلی الهی به آن اقرار دارد و چون بعد از تجلی به حال خود آمد (یعنی به عالم بشریت رجوع کرد و حکم تجلی از او مرتفع شد) به حیرت می‌افتد. پس اگر عبد ربّ باشد عقل را به آن چه که دیده إرجاع می‌دهد و اگر عبد نظر باشد حق را به حکم عقل إرجاع می‌دهد.

این سخنی بسیار دقیق و شریف است. خلاصه سخن این است که افراد متوغل در حکم و معارف الهیه عالم اله را اصل می‌دانند و مراتب نازله آنها را و بخصوص ألفاظ را حاکی از آن اصل می‌بینند. به خلاف مردم متقشّف که اینجا را اصل قرار می‌دهند و ألفاظ را که از عالم زمان و طبیعت برخاسته‌اند اصل می‌پندارند و اصول دار هستی را که عوالم اله و حقایق نوریه‌اند در لباس ألفاظ اینجا در می‌آورند. بدین مناسبت شیخ گفت: عبد ربّ عقل را به سوی ربّ بر می‌گرداند و عبد نظر حق را به حکم عقل بر می‌گرداند.

و هذا لا يكون إلّا ما دام في هذه النشأة الدنيوية محجوباً عن نشأته الأخرائية في الدنيا، فإنّ العارفين يظهرهن هنا كأنهم في الصورة الدنيوية لما يجري عليهم من أحكامها، و الله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الدنيوية لا بد من ذلك، فهم بالصورة مجهولون إلّا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرک. فما من عارف بالله من حيث التجلّي الإلهي إلّا و هو على النشأة الأخرائية: قد حشر في دنياه و نشر من قبره، فهو يرى ما لا يرون و يشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده في ذلك.

و این رد به عقل نمی‌باشد مگر مادامی که شخص در این نشئه دنیاوی از نشئات اخراوی اش محجوب باشد. زیرا عارفان به حسب ظاهر و به صورت در این دنیایند و

احکام متعلق به موطن دنیا بر آنها جاری است و حال اینکه خداوند دلشان را به سوی نشئه اخراوی تحویل فرموده است. پس عارفان به حسب صورت در دنیا هستند و به حسب باطن در آخرت و آنان را نمی‌شناسد مگر کسی که پرده از پیش رویش برداشته شود. «۱» پس هیچ عارف باللّهی از حیث تجلی الهی نیست مگر اینکه در نشئه اخراوی است که در دنیا محشور شده است و در قبرش (که بدن اوست) منشور شده است. پس عارف می‌بیند آن چه را که دیگران نمی‌بینند و شاهد است آن چه را که دیگران شاهد آن نیستند. این عنایتی است از جانب خداوند به بعض عبادش در این امر.

فمن أراد العثور علی هذه الحکمة الإلیاسیة الإدریسیة الذی أنشأه الله نشأتین، فکان نبیا قبل نوح ثم رفع فنزل رسولا بعد ذلک، فجمع الله له بین المنزلتین فلینزل عن حکم عقله الی شهوته، و یکون حیوانا مطلقا حتّی یکشف ما تکشفه کلّ دأبة ما عدا الثقلین، فحینئذ یعلم أنّه قد تحقق بحیوانیته.

پس اگر کسی بخواهد بر این حکمت الیاسی ادریسی - که خداوند او را در دو نشئه نبوت و رسالت انشاء فرمود، پیش از نوح علیه السلام منزلت نبوت داشت، سپس خداوند او را بالا برد و دو باره بعد از نوح نزول فرمود و رسول گردید - که خداوند برای او منزلتین نبوت و رسالت را جمع گردانید - آگاهی پیدا کند، باید از حکم آسمان عقلش نازل بشود و به سوی شهوتش که زمین بدن اوست بیاید تا حیوان مطلق شود.

یعنی انسانی باشد چون حیوان دور از چون و چرا و بم و لم در مقام سکوت و رضای صرف و در پیرامون حوادث و وقایع دم بر نیاورد و چون حیوان، خود را بی عقل و بی زبان ببیند. بدین معنی که با تحمل و سکوت و انقیاد باشد.

تا اینکه آن گاه آن چه برای حیوانات جز جن و انس کشف می‌شود برای او نیز کشف بشود. پس در این هنگام بداند که به حیوانیتش تحقق یافته است.

چه اینکه حیوانات غیر از جن و انس اطلاع بر احوال مردگان به تنعیم و تعذیب آنها دارند و به غیر احوال موتی نیز آگاهی پیدا می‌کنند. مثلا پیش از وقوع زلزله آگاهی می‌یابند و پیش از دیگر حوادث ارضی و سماوی اطلاع می‌یابند.

و علامته علامتان الواحدة هذا الکشف، فیری من یعذب فی قبره و من ینعم، و یری

و علامت تحقق به این مقام دو چیز است، یکی کشف یاد شده است که در این صورت کسی را که در قورش در تعذیب یا تنعیم است می بیند و میت را زنده به حیات برزخی و صامت را متکلم به کلمات ملکوتی روحانی و نشسته را رونده به حرکات معنوی و مثالی می بیند.

و العلامة الثانية الخرس بحيث إنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ يتحقق بحيوانيته و كان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته، و لما أقامني الله في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحقفاً كلياً، فكنت أرى و أريد النطق بما أشاهده فلا أستطيع، فكنت لا أفرق بيني و بين الخرس الذين لا يتكلمون.

علامت دوم لال بودن است به طوری که اگر می خواهد به آن چه می بیند نطق کند قادر نیست. پس در این هنگام به حیوانیت خود متحقق می شود (چه اینکه حیوان قادر نیست به آن چه به حسب حس می بیند تکلم کند. اگر چه در عالم مثالی خود به روح و معنایش متکلم است) و ما شاگردی داشتیم که آن کشف برایش حاصل شد جز اینکه گنگی را حفظ نکرد و به حیوانیت خود متحقق نشد و چون خداوند مرا در این مقام اقامه فرمود، به حیوانیت خودم تحقیقی کلی یافتم. می دیدم و اراده می کردم به آن چه مشاهده می نمودم نطق کنم ولی توانایی نداشتم به گونه ای که بین من و گنگان بی زبان فرق گذاشته نمی شد.

فإذا تحقق بما ذكرناه انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مادة طبيعية، فيشهد أموراً هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصور الطبيعية علماً ذوقياً.

پس چون به این مقام حیوانی متحقق شد منتقل می شود (یعنی ارتقا می یابد) به این که عقل می شود در غیر ماده طبیعی (یعنی در مقام اعتلای نفس ناطقه، به عقول مجرده که مبادی عالیه اند می پیوندد) پس اموری را مشاهده می کند که اصول آن چه در طبیعت ظاهر می شوند می باشند. پس به علم ذوقی «۱» می داند که این حکم در این صورت طبیعی از کجا ظاهر شده است.

عوامل همه در طول همدند و انسان در سیر علمی اش در هر مرتبه از وجود قرار گرفت، از آن مرتبه می تواند هم به مقامات عالیه آن آگاهی یابد - که هر دانی راسم و حاکی مراتب عالیه خود است که «و ان من شيء الا عندنا خزائنه» - و هم به منازل ما دون آن اطلاع می یابد که هر عالی کمالات وجودی طولی ما دون خود را دارد مع الإضافة و در خارج هیچ عوق و منعی برای تحصیل این دو نحوه علم و مشاهده

مقامات عالیه و منازل دانیه نیست، مگر خود انسان که در حجاب جهل قرار گیرد و گر نه صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی.

«وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشَأَ الْأُولَىٰ فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ» (واقعه: ۶۲) فَإِنْ كُوشِفَ عَلَيَّ أَنْ الطَّبِيعَةُ عَيْنُ نَفْسِ الرَّحْمَنِ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

پس اگر برای او مکشوف شود که طبیعت عین نفس رحمانی است خیر کثیر به او داده شده است.

طبیعت در اصطلاح عرفان اعم از طبیعت در اصطلاح فلسفه است که مساوق با نفس رحمانی است و این طبیعت مبدأ جمیع کثرات است، حتی مبدأ صادر اولی است که در اصطلاح عرفان از آن به هباء و هیولای کلی نیز تعبیر می‌شود.

و إن اقتصر معه علی ما ذکرناه فهذا القدر یکفیه من المعرفة الحاکمة علی عقله.

فیلحق بالعارفین و يعرف عند ذلك ذوقا فلم تفتلوههم و لكن الله قتلهم: و ما قتلهم إلا الحديد و الضارب، و الذي خلف هذه الصور، فبالمجموع وقع القتل و الرمی.

و اگر با مقام گنگی و لالی اقتصار شهود مذکور بنماید این اندازه معرفتی که حاکم بر عقل او یعنی نظر فکری اوست کفایت می‌کند او را. پس ملحق به عارفان می‌شود در این هنگام به حقیقت قول خداوند تعالی به حسب علم ذوقی معرفت می‌یابد که فرمود:

فَلَمْ تَفْتُلُوهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ (انفال: ۱۷) و حال اینکه آنان را نکشت مگر آهن و ضارب و آن کسی که این صورت از هویت الهیه را جانشین شده است، پس به مجموع این امور قتل و رمی واقع شد.

فیشاهد الأمور بأصولها و صورها، فیکون تامًا. فَإِنْ شَهِدَ النَّفْسُ كَانِ مَعَ التَّمَامِ كَامِلًا:

فلا یری إلا الله عین ما یری. فیری الرئی عین المرئی و هذا القدر کاف، و الله الموفق الهادی.

پس امور و احکام اینجایی را به اصول آنها که حقایق مجرده کونیه‌اند و نیز به صور

آنها که صور طبیعیه و عنصریه و مثالیه و خیالیه‌اند مشاهده می‌کند. پس شخصی تام می‌گردد (یعنی انسان بالفعل شده است). پس اگر با حقایق مجرده، نفس رحمانی را که اصل اصول است مشاهده کند

علاوه بر اینکه تام است کامل هم هست. پس در این هنگام نمی بیند مگر خدا را عین آن چه می بیند، پس رائی را عین مرئی می بیند و این قدر در عرفان کافی است و خداوند موفق و هادی است.

۴۹۹

۲۳. فصّ حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة

۲۳. فصّ حکمة احسانیة فی کلمة لقمانیة

[إحسان به حسب لغت]

علامه قیصری در شرح گوید:

إحسان به حسب لغت، فعل خیری است که سزاوار به جا آوردن است به مال و قال و فعل و حال. چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «ان الله كتب إحسانا على كل شيء، فإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة» الحدیث. و إحسان در ظاهر شرع اینکه: «ان تعبد الله كأنك تراه» و در باطن شرع و حقیقت اینکه إحسان، شهود حق در جمیع مراتب وجودی است. زیرا در آن حدیث شریف که رسول الله (ص) فرمود «كأنك تراه، کلمه «كأنك» تعلیم و خطاب به اهل حجاب است. پس إحسان را سه مرتبه است: مرتبه نخستین آن لغوی است و آن اینکه بر هر چیزی إحسان کنید، حتی بر آن کسی که به تو بدی کرد و معذورش بدارید و به جمیع موجودات به نظر رحمت و شفقت بنگرید. مرتبه دوم آن این است که عبادت، با حضور تمام بوده باشد که کأن عابد رب خود را مشاهده می کند. مرتبه سوم اینکه شهود رب با هر چیز و در هر چیز بشود (که «كان» «أن» بشود) چنانکه خدای تعالی فرمود: وَ مَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى (لقمان: ۲۲) (و معنی و هو محسن این است که) زمان تسلیم ذات و قلبش به الله تعالی مشاهد او باشد (که «كان» «ان» شود).

[اختصاص حکمت احسانیه به کلمه لقمانیه]

حکمت احسانیه به کلمه لقمانیه اختصاص یافت به این جهت که لقمان صاحب حکمت است به شهادت قول خدای تعالی: وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ (لقمان: ۱۲) وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. (بقره: ۲۶۹) پس لقمان صاحب خیر است و خیر إحسان است و إحسان فعل خیری است

۵۰۰

که سزاوار است به جا آورده شود و حکمت هم وضع شیء در موضع خود است. پس حکمت و احسان از یک وادی اند و دیگر اینکه حکمت، مستلزم احسان بر هر چیز است. لذا شیخ، احسان را با کلمه لقمانی مقارن نمود. «۱»

شیخ در ابتدا پنج بیت شعر آورده است آن گاه در حکمت احسانی کلمه لقمانی بحث نموده است و در این فص فواید و نکات عرفانی بسیاری نهفته است. چنانکه دیگر فصوص این کتاب نیز به همین سمتند. این ابیات با مطالب فص مناسبتی دارد که به منزله براعت استهلال مطالب فص است:

**إذا شاء الإله يرید رزقا**

**لنا فالكون أجمعه غذاء**

هر گاه خداوند برای خود رزق را اراده کند جمیع کون غذای اوست. زیرا که حق از حیث اسماء و صفاتش ظاهر نمی شود مگر به سبب اعیان اکوان هر چند از حیث ذاتش با قطع نظر از ظهور و بطون و اسماء و صفات، غنی از عالمیان است. پس جمیع اعیان غذای او هستند از جهت اظهار آنها مر حق تعالی را و از جهت فنا و اختفای آنها در حق تعالی تا به وحدت حقیقیه اش در مظاهر ظاهر شود.

**و إن شاء الإله يرید رزقا**

**لنا فهو الغذاء كما نشاء**

و اگر خداوند برای ما رزق را اراده کند خود او غذای ماست. چنانکه ما می خواهیم یا چنانکه او می خواهد (این دو بیت همان مطلبی است که چند بار گفته شد ظهور تو به من است و وجود من از تو، و نسبت رزق و غذا به او - با آن که او یطعم و لا یطعم - از این جهت است که بعضی از صفات کونیه را نسبت به خود داده است مثل من ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا (بقره):

(۲۴۵) یا به موسای کلیم فرمود: «مرضت فلم تعدنی».

**مشيئته إرادته فقولوا**

**بها قد شاءها فهي المشاء**

**يرید زیاده و يرید نقصا**

**و ليس مشاءه إلا المشاء**



مشیت خداوند همان اراده اوست. زیرا مشیت عین اراده است. پس بگویید: خداوند به مشیت خواسته است، مشیت مسمی به اراده را یعنی اراده

## ۵۰۱

را خواسته است. پس اراده همان مشیت است.

مشیت توجه ذات به سوی حقیقت شیء و عین آن است خواه اسم باشد خواه وصف خواه عین، و اراده تعلق مشیت است به تخصیص یکی از دو امر جایز ممکن، پس اراده از چیزهایی است که مشیت به او تعلق می‌گیرد. پس نتیجه اینکه مشیت و اراده به نسبت هویت غیبیه ذاتیه حق، متحدند و لکن مشیت بر اراده تقدم ذاتی دارد و می‌شود که ضمیر بها راجع به اراده باشد یعنی قائل به اراده بشوی و آن را مغایر با مشیت بدانی که مشیت تقدم ذاتی دارد هر چند به لحاظ غیب ذات، متحدند. سپس در شعر تالی در فرق بین اراده و مشیت گوید که اراده به زیاده و نقصان در جزئیات تعلق می‌گیرد - به خلاف مشیت که مشیت، عنایت الهیه متعلق به کلیات است نه به جزئیات و مشیت نیست مگر مشیت او که **وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ** شارح قیصری گوید:

کسی اگر مواضع استعمالات اراده را در قرآن تتبع کند می‌داند که اراده متعلق به ایجاد معدوم است نه به اعدام موجود به خلاف مشیت که متعلق به ایجاد و اعدام است. «۱»

فهذا الفرق بينهما فحقيق

و من وجه فعينهما سواء

یعنی فرق میان مشیت و اراده آن است که گفتیم اراده مترتب بر مشیت است. چنانکه مشیت بر علم و علم بر حیات. پس مشیت غیر از اراده است. هر چند از جهتی عین هر دو یکی است. یعنی به حسب هویت غیبیه ذاتیه حق تعالی در وجود متحدند.

[حکمت لقمان]

قال تعالی وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ: وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا.

فلقمان بالنص ذو الخير الكثير بشهادة الله تعالی له بذلك والحكمة قد تكون متلفظا بها و مسكوتا عنها مثل قول لقمان لابنه يا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ. فهذه حكمة منطوق بها، و هي أن جعل الله هو الآتي بها، و قرر ذلك الله في كتابه، و لم يرد هذا القول على قائله.

۵۰۲

دهند خیر کثیر داده‌اند» (بقره: ۲۶۹) پس لقمان به نص قرآن به شهادت خداوند بر آن، صاحب خیر کثیر است. گاهی حکمت به لفظ در می‌آید مثل احکام شرعی و گاهی مسکوت می‌ماند (به لفظ آورده نمی‌شود) چون اسرار الهیه که از غیر اهلش مستور است. آن حکمتی که منطوق است و به لفظ می‌آید مثل قول لقمان به پسرش: يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ (لقمان: ۱۶) این حکمت منطوق است که لقمان خدا را آتی حبه قرار داده است و خداوند هم آن را تقریر کرده و رد ننموده است.

مرحوم رضی که از مفاخر امامیه است در شرح شافیه در تعدیه فعل لازم نکته‌ای شریف افاده فرموده است که اگر تعدیه به باب افعال است، مثل «زید اذهب عمرو» معنایش این است که زید خودش با عمرو نیست و عمرو را فرستاد و روانه کرد اما در تعدیه با باء مثل «ذهب زید بعمرو» معنای آن این است که زید با عمرو است و عمرو را برد. چنانکه در فارسی فرق است بین این دو تعبیر: او را روانه کرد، که خودش با او نیست و او را برد، که خودش هم با اوست.

پس از این مقدمه گوییم: در آیه کریمه فعل یأتی با باء تعدیه شده است و معنی آن این است که خداوند آن حبه را می‌آورد. پس آتی یعنی آورنده حبه خداست، و این سریان وحدت حقه حقیقیه وجود است که از آن تعبیر به وحدت وجود و نیز تعبیر به صمد و صمد حق می‌شود در تمام ذرات کائنات که در همه جا آتی خداست و هکذا در دیگر اسماء و صفات الهیه در مقام توحید ذات و صفات و افعال. این معنای شریف اگر ناتمام بود، خداوند قول لقمان را به عنوان گفتار شخصی که حکمت یعنی خیر کثیر به او داده شده و به عنوان مثال و نمونه‌ای از حکمت منطوق او نقل نمی‌فرمود.

و أما الحكمة المسكوت عنها و قد علمت بقريئة الحال، فكونه سكت عن المؤتى إليه بتلك الحبة، فما ذكره، و لا ما قال لابنه يأت بها الله إليك و لا إلى غيرك. فأرسل الآيتان عامًا و جعل المؤتى به في السماوات إن كان أو في الأرض تنبيها لينظر الناظر في قوله وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ.

اما حکمتی که از آن سکوت شده است و به قرینه حال دانسته شد این است که

۵۰۳

خداوند از کسی که آن حبه به سوی او آورده می‌شود سکوت کرد و آن را نام نبرد. «۱» و لقمان به پسرش نگفت که خداوند، آن حبه را به سوی تو می‌آورد یا به سوی غیر تو می‌برد. پس اتیان حبه را به سوی مؤتی الیه به طور عام رها نمود.

یعنی به طور مطلق گفت خداوند آن مثقال حبه را می‌آورد اما به سوی چه کسی نام نبرده است و به اطلاق و عمومیتش گذاشته است.

و خداوند، مؤتی به را که مثقال حبه است در سماوات یا در زمین قرار داد (جهت علو موسوم به سماوات و جهت سفلی موسوم به ارض مطلقاً) این جعل برای تنبیه ناظر است که در قول خداوند متعال که فرمود: هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ بَنُورٌ (و تنبّه حاصل کند که او در آسمانها و زمینها اله است).

فَنبّه لقمان بما تكلم و بما سكت عنه أن الحقّ عين كلّ معلوم پس لقمان به آن چه تكلم نمود و به آن چه از آن سکوت نمود تنبیه نمود که حق، عین کل معلوم است.

یعنی لقمان به آن چه که تكلم نمود تنبیه فرمود که حق عین کل موجود خارجی است و به آن چه که از آن سکوت نمود تنبیه فرمود بر اینکه او عین کل معلوم علمی باقی در غیب غیر متصف به وجود عینی می‌باشد. (یعنی هم عین کل موجود خارجی است و هم عین کل معلوم علمی غیبی) اما وجه اول اینکه خداوند، خود را آتی به آن که در آسمانها و زمین است قرار داد ... و اما وجه دوم اینکه هویت الهیه تعیین و تقید ندارد و جز او را تعیین است. پس عدم تعیین مسکوت عنه، اشاره است به اینکه هویت الهیه بذاتها متعین نیست و به صور معلومات علمیه تعیین می‌یابد که آن چه منطوق است کلمات الهیه موجود در خارج است و آن چه که مسکوت عنه است حقایق غیبیه‌ای است که او را در خارج، وجود نیست و این آیه بر هر دو قسم اشارت دارد که: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید: ۳) چنانکه لقمان در امر خود منطوق دارد که آتی و مؤتی به را بیان کرد و مسکوت دارد که مؤتی الیه را بیان نکرده است، خداوند نیز منطوق دارد که کلمات وجودیه اعیان خارجیه‌اند و مسکوت دارد که حقایق علمیه در

لأنّ المعلوم أعم من الشیء فهو انکر النّکرات معلوم که حق سبحانه می‌باشد عین کل معلوم است. خواه معلوم موجود در عین باشد خواه نباشد پس انکر نکرات است.

یعنی هیچ مفهومی اعم از او نیست. زیرا شامل جمیع موجودات علمیه است. اعم از ممکنات و ممتنعات به اصطلاح اهل عرفان، زیرا که معلوم اعم از شیء است چه اینکه شیء مختص به موجود است و معلوم اعم است از موجود و معدوم. «۲»

ثم تمم الحکمة و استوفاهما لتکون النشأة کامله فیها فقال: إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ فَمِنْ لَطافته و لطفه أَنَّهُ فِي الشَّيْءِ الْمَسْمُومِ كَذَا الْمَحْدُودِ بِكَذَا عَيْنَ ذَلِكَ الشَّيْءِ.

سپس لقمان، حکمت را تتمیم نمود و استیفا کرد تا نشئه لقمانیه در حکمت و معرفت باللّه، کامل باشد. پس گفت: إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ از لطافت و لطف حق اینکه خداوند در شیء مسمای به کذا (به دریا، به صحرا) و محدود به کذا عین آن شیء است.

یعنی خداوند از جهت لطف و لطافتش عین اشیاء متباینه که مسمی به اسمای مختلفه و محدود به حدود خاصه اند می باشد. «۳»

در آن اسمی که محدود به حدی است هر چند حق سبحانه چون صمد حق است محدود به حد کل محدود است و لکن چنان آن شیء مسمی به اسم معینی شهرت یافته است و اسماء به محدودها اختصاص یافته است.

حتی لا یقال فیهِ إِلَّا ما یدلّ علیهِ اسمهُ بالتواطؤ و الاصطلاح. فیقال هذا سماء و ارض و صخره و شجر و حیوان و ملک و رزق و طعام و العین واحده من کلّ شیء و فیهِ.

حتی به طور توافق یعنی توافق و اصطلاح، شیء اطلاق نمی شود مگر بر آن معنای معین. که گفته می شود این آسمان است، این زمین است، این صخره است، این شجره است، این حیوان است، این ملک است، این رزق است و طعام است و حال اینکه، عین واحد است (هر چند اشیاء مسمی به اسماء مختلفند).

---

## ۵۰۵

[اشاعره گفته اند که همه عالم به حسب جوهر متماتلند]

كما تقول الأشاعرة إِنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ مَتَمَاتِلٌ بِالْجَوْهَرِ، فَهُوَ جَوْهَرٌ وَاحِدٌ، فَهُوَ عَيْنٌ قَوْلُنَا الْعَيْنَ وَاحِدَةً. ثُمَّ قَالَتْ وَ يَخْتَلِفُ بِالْأَعْرَاضِ، وَ هُوَ قَوْلُنَا وَ يَخْتَلِفُ وَ يَتَكَثَّرُ بِالْأَصْوَرِ وَ النَّسَبِ حَتَّى يَتَمَيَّزُ فَيُقَالُ هَذَا لَيْسَ هَذَا مِنْ حَيْثُ صَوْرَتُهُ أَوْ عَرْضُهُ أَوْ مَزَاجُهُ كَيْفَ شِئْتُمْ فَقُلْ وَ هَذَا عَيْنٌ هَذَا مِنْ حَيْثُ جَوْهَرِهِ، وَ لِهَذَا يُؤْخَذُ عَيْنَ الْجَوْهَرِ فِي كُلِّ حَدِّ صَوْرَةٍ وَ مَزَاجٍ: فَنَقُولُ نَحْنُ أَنَّهُ لَيْسَ سِوَى الْحَقِّ وَ يَظُنُّ الْمُتَكَلِّمُ أَنَّ مَسْمُومَ الْجَوْهَرِ وَ إِنَّ كَانَ حَقًّا، مَا هُوَ عَيْنَ الْحَقِّ الَّذِي يُطْلَقُهُ (يُطْلَعُهُ - خ) أَهْلُ الْكَشْفِ وَ التَّجَلِّيِّ. فَهَذَا حِكْمَةٌ كَوْنَهُ لَطِيفًا.

چنانکه اشاعره گفته‌اند که همه عالم به حسب جوهر متماثلند. زیرا جوهر واحد است. این همان است که ما گفتیم که عین، واحد است. اشاعره گفتند این جوهر واحد به حسب اعراض مختلفه مختلف است و این همان است که ما گفتیم که اختلاف و تکرر به حسب صور و نسب اسمائی است. زیرا صور و نسب از یک دیگر متمایزند که گفته می‌شود این آن نیست. یعنی از حیث صورت یا عرض یا مزاج - هر گونه که خواهی تعبیر کنی - غیر دیگری است. هر چند که به حسب جوهر عین واحدند و چون به حسب جوهر عین واحدند عین جوهر در حد هر ذی صورت و ذی مزاج أخذ می‌شود. پس ما می‌گوییم: این جوهر مأخوذ در حد هر صورت و مزاج جز حق نیست و متکلم یعنی اشاعره گمان می‌کنند که مسمای جوهر هر چند حق است. یعنی امر ثابت و متحقق است، عین حقی که اهل کشف و تجلی بدان اطلاق می‌کنند نیست.

خلاصه سخن اینکه شیخ می‌گوید چنانکه اشاعره می‌گویند جوهر واحد است و اختلاف به اعراض است. ما هم می‌گوییم عین واحد است و اختلاف به نسب اسمائی و صور و مزاج و این گونه امور است. لکن متکلم یعنی اشاعره باید این معنی را بفهمد که آن جوهر واحد همین عین واحد است.

این بود حکمت لطیف بودن خدا و سریان لطف در همه اشیاء و بودن خداوند عین اشیاء.

ثم نعت فقال خَبِيرٌ، أَي عالم عن اختبار و هو قوله وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ وَ هذا هو علم الأذواق، فنجعل الحقّ نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدا علما، و لا تقدر على إنكار ما نصّ الحقّ عليه في حقّ نفسه.

سپس لقمان خداوند را منعت و موصوف فرمود به اینکه خبیر است که إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ یعنی عالم از اختبار است و این علم اختباری آنی است که قول خداوند

---

## ۵۰۶

دال بر آن است که فرمود: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ (محمد: ۳۱) و این علم اذواق است.

پس خداوند، خود را علاوه بر عالم بودنش به نفس امر، مستفید قرار داد که علمی را مستفید است و مقدر کسی نیست آن چه را حق بر آن در حق خود نص فرموده انکار کند.

ففرق تعالی ما بین علم الذوق و العلم المطلق، فعلم الذوق مقید بالقوی، و قد قال عن نفسه إِنَّه عین قوی عبده فی قوله كنت سمعه و هو قوه من قوی العبد، و بصره و هو قوه من قوی العبد، و لسانه و هو عضو من أعضاء العبد، و رجه و یده فما اقتصر فی التعریف علی القوی فحسب حَتَّى ذکر الأعضاء، و لیس العبد بغير هذه الأعضاء و القوی، فعین مسمی العبد هو الحقّ، لا عین العبد هو السید، فَإِنَّ النِّسْبَ مَتَمِّيزَةٌ لذَاتِهَا، و

لیس المنسوب إليه متميِّزا، فإنَّه ليس ثَمَّةً سوى عینه فی جمیع النسب، فهو عین واحدۀ ذات نسب و إضافات و صفات.

پس خدای متعال بین ذوق و علم مطلق فرق گذاشت. پس علم ذوق، مقید به قوای روحانیه یا جسمانیه است و خداوند از خود خبر داد که عین قوای عبد خود می‌باشد.

چنانکه فرمود: من سمع او هستم و سمع یکی از قوای عبد است و فرمود: «بصر او هستم» و بصر یکی از قوای عبد است و فرمود: «من زبان او هستم» و زبان عضوی از اعضای عبد است و فرمود: «من پا و دست او هستم.» پس خداوند متعال در مقام تعریف خود، به سر بیان خود در عبد، اقتصار به ذکر قوا نکرد حتی اعضا را هم ذکر کرد و حال اینکه عبد به غیر از این اعضا و قوا نیست. پس عینی که مسمای عبد است حق است، نه اینکه عین عبد مقید به نسبت عبدیت، سید و مولایش باشد چه اینکه نسب لذاتها متمیزند و منسوب الیه که حق است از حیث حقیقتش متمیز نیست، چه اینکه در واقع جز عین او در جمیع نسب نیست. پس او عین واحد دارای نسب و اضافات و صفات است.

#### [حکمت لقمان در تعلیم فرزندش]

فمن تمام (ثم تمام - خ) حکمة لقمان فی تعلیمه ابنه ما جاء به فی هذه الآیة من هذین الاسمین الإلهیین لطیفٌ خَبِيرٌ، سمی بهما الله تعالی، فلو جعل ذلک فی الکنون - و هو الوجود - فقال کان لکان أتمّ فی الحکمة و أبلغ.

سپس تمام حکمت لقمان اینکه در تعلیم فرزندش در این آیه دو اسم الهی لطیف و خبیر را آورد و او را به این دو اسم نامید و اگر «کان» را (که کلمه وجودیه است به تعبیر

---

#### ۵۰۷

قیصری و به تعبیر شیخ «کان» حرف وجودی است چنانکه در آخر فص موسوی تصریح می‌کند) می‌آورد در حکمت، اتمّ و در دلالت أبلغ بود.

زیرا این حرف وجودی یعنی «کان» که می‌گفت: «کان الله لطیفاً خبیراً» دلالت دارد بر اینکه خداوند در أزل موصوف به دو وصف لطیف و خبیر است و از مقتضیات ذات اوست و لکن چون لقمان بدون «کان» تعبیر کرد، فحکی الله قول لقمان علی المعنی كما قال، لم یزد علیه شیئا - و ان کان قوله، ان الله لطیف خبیر من قول الله - فلما علم الله من لقمان أنه لو نطق متمما لتمام بهذا.

و خداوند، حاکی قول اوست در نقل قول چیزی زیاده نکرد. (این خود تأدیب است برای انسان که در نقل قول دیگران امین باشد و آن چه که گفته‌اند بگوید) هر چند که قول **إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ** در قرآن عزیز از قول خداوند است. (و لکن قول لقمان حکایت شده به زبان خداست). از این رو که خداوند می‌دانست لقمان به عنوان متمم کلام خود می‌گوید: **إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ** که سخنش را به این جمله پایان می‌دهد و قول **إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ** تمام حکمت اوست.

قیصری گوید:

بعضی‌ها - یعنی ملا عبد الرزاق - در مقام عذر خواهی از لقمان گفته‌اند: «۱» لقمان از فرط شفقت و تعطف بر فرزندش در مقام تعلیم و ارشاد و نصیحت قرار گرفت و از واقع خبر داد تا در نفس فرزندش جا کند که خداوند در واقع لطیف و خبیر است و این در حکمت انساب است. «۲»

غرض ملا عبد الرزاق این است که «کان» حرف وجودی هر چند دلالت بر اتصاف ذات به وصف لطیف و خبیر در ازل دارد و لکن لقمان در مقام این نیست که به فرزندش بگوید خداوند در ازل لطیف و خبیر است. بلکه در این مقام است که به او تعلیم کند که این ذات لطیف و خبیر است و او را از این معنی آگاهی دهد و در مقام ارشاد، این تعبیر **أَبْلَغُ فِي الْحِكْمَةِ** است. هر چند باری تعالی به حسب ذات لطیف و خبیر ازلی است.

من باب مثال پدری به پسرش بگوید وارد در مؤسسه کار فلانی شدی بدان که کسی تو را می‌پاید. خواه آن کس از قدیم الدهر کارش جاسوسی در آن مؤسسه باشد یا نباشد

---

## ۵۰۸

اینکه الان برای فرزند دخل بسزا دارد این است که بداند کسی او را می‌پاید.

و أما قوله **إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ لِمَنْ هِيَ لَهُ غِذَاءٌ**، و ليس إلا الذرة المذكورة في قوله **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** و **مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**. فهي أصغر متغذ و الحبة من الخردل أصغر غذاء و لو كان ثم أصغر لجا به كما جاء بقوله **إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا**. ثم لما علم أنه ثم ما هو أصغر من البعوضة قال **فَمَا فَوْقَهَا** يعني في الصغر.

اما حکمت در ذکر مثقال حبه از خردل این است که بیان کوچک‌ترین غذا برای کوچک‌ترین متغذی است. کوچک‌ترین غذا حبه خردل است و کوچک‌ترین متغذی، ذره است چنانکه خداوند فرمود: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** و **مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ** (زلزال: ۸ و ۷) و ما می‌دانیم که اگر در واقع غذا و

مغذی اصغر از حبه و ذره بود خداوند آن را ذکر می کرد چنانکه فرمود: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا** (بقره: ۲۶) چون فوق بعوضه در صغر وجود دارد فرمود: **«فَمَا فَوْقَهَا»** و اگر کوچک تر از حبه و ذره، غذا و مغذی وجود داشت ذکر می کرد. «۱»

و هذا قول الله - و التي في الزلزلة قول الله ايضا. فاعلم ذلك فنحن نعلم ان الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة و ثم ما هو اصغر منها، فإنه جاء بذلك على المبالغة و الله اعلم و أما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة: و لهذا أوصاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك.

اما تصغير ابنش که «یا بُنَيَّ» فرمود تصغير رحمت است.

**کاف رحمت گفتنش تصغير نيست**

**جد چو گوید طفلکم تحقير نيست**

لذا به او توصيه فرمود به آن چه که سعادت او در آن است اگر بدان عمل کند.

و أمّا حکمة وصيته في نهيه إياه ألاّ تشرک بالله في إن الشّرک لظلم عظیم و المظلوم، المقام حيث نعته بالانقسام و هو عين واحدة، فإنه لا يشرك معه إلاّ عينه و هذا غاية الجهل.

اما حکمت وصيتش در نهی نمودن فرزندش که به او گفت: لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ. (لقمان: ۱۳).

این تنبيه به فرزند او و هر کسی که این کلام را می شنود می باشد بر اینکه

---

## ۵۰۹

شريك در نفس عين، منتفی است زیرا امر واحد احدی ظاهر در جمیع صور است، پس قرار دادن یکی از دو صورت را شريك صورت دیگر، شريك قرار دادن شیء با نفس و ذات خود است و این ظلم عظیم است و چون شرک، ظلم است و ناچار باید ظلم بر کسی واقع شود لذا فرمود: «۱» آن که در اینجا مظلوم است مقام است. زیرا ظالم مشرک (محل را که قابل صور و اضافات است) و عين واحدی است (که در او تكثر و انقسام نيست) به شرک آوردن منوعت به انقسام نمود چه اینکه چیزی با او شريك نمی شود مگر اینکه عين اوست و این اشتراک، نيست مگر غایت جهل.



و سبب ذلك أن الشخص الذي لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه، و لا بحقيقته الشيء إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، و هو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام.

و سبب این اشتراک این است که شخصی که به امر، آن چنان که هست معرفت ندارد و به حقیقت شیء آشنا نیست چون صور، بر او اختلاف کند، این اختلاف به معنی آمد و شد است. یعنی یک صورت خلیفه و جانشین صورت دیگر شود. چنانکه در زیارتنامه‌ها به وسایط فیض الهی خطاب می‌کنیم که شما مختلف ملائکه‌اید یعنی جای آمد و شد ملائکه به این بیان که دسته‌ای از ملائکه می‌آیند و این دسته می‌روند و دسته دیگر خلیفه و جانشین آنها می‌گردند.

نمی‌داند این اختلاف در عین واحد است لذا یک صورت را مشارک صورت دیگر قرار می‌دهد که مقام یاد شده را به دو صورت تجزیه می‌کند.

و معلوم فی الشریک أن الأمر الذی یخصه مما وقعت فیهِ المشاركة لیس عین الآخر الذی شارکه، إذ هو للآخر. فإذن ما ثم شریک علی الحقیقة فان کل واحد علی حظّه مما قیل فیهِ إن بینهما مشاركة فیهِ و سبب ذلك الشركة المشاعة، و إن كانت مشاعة فإن التصریف من أحدهما یزبل الإشاعة.

و معلوم است که شرکت یا به تجزیه و تقسیم است یا به اشاعه در صورت اول هر

---

## ۵۱۰

یکی از دو متشارک صاحب حصه‌ای هستند و در صورت دوم به طور اشاعه است و هیچ یک از این دو شرکت در خدا راه ندارد. وجه اول که شرکت به طور تجزیه و تقسیم بین دو شخص باشد معلوم است که منتفی است و صورت دوم نیز که به طور اشاعه باشد باز هم منتفی است. زیرا معنی اشاعه این است که هر دو شریک دست تصرف داشته باشند، حال اینکه حق تعالی را تصرف مطلق در عالم است و شریکی در آن تصرف ندارد، پس هیچ یک از دو وجه شرکت متحقق نیست.

«قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ» هذا روح المسألة.

روح مسأله شرکت و حقیقت آن این دعوت خدایی است که فرمود: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ (اسراء: ۱۱۰).

روح هر چیز آن حقیقتی است که رب اوست و شرکتی را که مشرکان اثبات می‌کنند یک امر وهمی است که آن را در واقع روح و حقیقت نیست و حال اینکه شرکت بین اسم الله و اسم رحمن امر حقیقی

است، زیرا هر یک از این دو اسم دلالت بر ذات دارند و این شرکت از این آیه مستفاد است. پس این روح مسأله شرکت است و این کلام شیخ اشاره است به آن چه در فتوحات فرمود: «۱» از جهت شریکی که قائل و صاحب آن شقی شده است جزع مکن زیرا او در حقیقت مشرک نیست و مشرک بنا بر حقیقت تویی. «۲»

غرض شیخ در این مقام این است که مشرک شقی قائل به شریک برای خداوند است.

شریکی خیالی و موهوم که این شرکت روح ندارد. پس او در حقیقت مشرک نیست مشرک شما اولیا هستید که الله و رحمن و دیگر اسماء را شرکت در ذات داده‌اید. پس آن مشرک شقی قائل به شریک است از دعوایی کاذبه و این مشرک سعید قائل به شریک است به دعوای صادق، لذا این مشرک مغفور است از جهت صدق دعوایش و آن مشرک آمرزیده نیست از جهت کذب دعوایش. و الله هو الغفور الرحیم. خلاصه اینکه مغفور نبودن مشرک شقی نه از جهت شرک اوست بلکه از جهت کذب اوست و مشرک سعید مغفور است که در شرک خود صادق است.

#### [شیعه بودن ابن عربی]

قاضی نور الله شهید در مجلس ششم مجالس المؤمنین در شرح حال محیی الدین عربی گوید:

کلام شیخ در فتوحات در اعتقاد او به امامت و وصایت ائمه اثنی عشر نسبت به سید بشر صلوات الله علیهم صریح است و در عنوان فص هارونی از کتاب فصوص ایمایی دقیق به حدیث منزلت فرموده است .... مرادش از حدیث منزلت این است که از شیعه و سنی به طور مستفیض بلکه متواتر از رسول الله روایت شده است که به امیر علیه السلام فرمود: «أنت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا نبی بعدی». رؤسای علمای امامیه از این حدیث بر خلافت آن حضرت برهان قطعی استخراج نموده گویند: تمامی منزلتهای هارونی به قرینه عموم منزلت و وجود استثنای نبوت به مقتضای این حدیث متواتر برای حضرت امیر علیه السلام ثابت است و از جمله آن منزلتها خلافت وی بوده است برای حضرت موسی علیه السلام. پس حضرت امیر علیه السلام نیز از روی میزان عموم این حدیث دارای خلافت بلا فصل محمدی می باشد چنانکه هارون برای موسی علیه السلام بود.

قیصری گوید:

امامت لقبی از القاب خلافت و یا اسمی از اسماء خلافت است. چنانکه حق سبحانه به پیغمبر خود ابراهیم صلوات الله علیه فرمود: **إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا** و امامت که خلافت است یا به واسطه است یا بدون واسطه و هر دو قسم برای هارون علیه السلام ثابت است از این جهت امامت اختصاص به کلمه هارونی یافته است اما قسم اول که به واسطه است اینکه هارون علیه السلام خلیفه موسی علیه السلام بود چنانکه موسی علیه السلام گفت:

## ۵۱۲

**اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي** (اعراف: ۱۴۲) و اما قسم دوم که بلا واسطه باشد اینکه هارون نبی و رسول مبعوث از حق به سوی خلق به سیف بوده است. چنانکه برادرش موسی بدین سمت بود. پس نسبت امامت به هارون قوی شد زیرا از جانب حق امام مطلق بود و از جانب موسی امام مقید. «۱»

### [وجود هارون علیه السلام از حضرت رحمت است]

اعلم أن وجود هارون علیه السلام كان من حضرة الرحمة بقوله تعالى **وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا** يعني لموسى أخاه هارون نبياً. فكانت نبوته من حضرة الرحمة.

بدان که وجود هارون علیه السلام از حضرت رحمت است به دلیل گفتار حق تعالی که فرمود: **وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا** (مریم: ۵۳) یعنی بخشیدیم به موسی برادرش هارون را. پس نبوتش از حضرت رحمت است.

جهت رحمت بودن هارون برای موسی این بود که موسی علیه السلام در خلق تند و در دین متصلب بود و در نطق فصیح نبود. پس از خداوند برادر خود هارون را طلب کرد تا با او در دعوت شریک باشد و به اخلاق حسنه او را یاری کند و موسی به خلق هارون و فصاحت او جبران خلق و نطق خود بنماید و مردم را در طاعت خود ترغیب کند چنانکه موسی خود فرمود: **رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي وَ اخْلُ عَقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَ اجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي** هارون آخی اشدد به ازری و اشركه في امری كي **نُسَبِّحَكَ كَثِيْرًا وَ نَذْكُرْكَ كَثِيْرًا إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيْرًا** (طه: ۳۵ - ۳۵). «۲»

فإنه أكبر من موسى سناً، و كان موسى أكبر منه نبوةً و لما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة، لذلك قال لأخيه موسى عليهما السلام يا ابن امّ فنادهه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأب دون الأب أوفر في الحكم و لو لا تلك الرحمة ما صبرت على مباشرة التربية.

ثم قال: لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي وَفَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ. فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة.

هارون به حسب سن بزرگتر از موسی (ع) بود و موسی به حسب نبوت بزرگتر از هارون بود و چون نبوت هارون از حضرت رحمت است به برادر خود موسی گفت يَا بَنَ أُمَّمَّ كِه او را با اضافه به مادر صدا زد نه با اضافه به پدرش، زیرا رحمت برای

## ۵۱۳

مادر در حکم تعطف و شفقت او فر و بیشتر است به خلاف اب و اگر این رحمت ذاتیه در مادر نبود بر مباشرت تربیت اولاد صبر نمی کرد. سپس هارون گفت لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي وَفَلَا تُشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ که همه این حرفها نفسی از انفاس رحمت است.

و سبب ذلك عدم التثبت في النظر فيما كان في يديه من الألواح التي ألقاها من يديه، فلو نظر فيها نظر تثبت لوجد فيها الهدى و الرحمة.

و سبب غضب موسی علیه السلام عدم تثبت در نظر کردن در الواحی که در دستش بود و آنها را انداخت، بوده است، که اگر در الواح نظر تثبت می کرد، در آنها هدی و رحمت می یافت. (چنانکه حق تعالی فرمود وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبَ أَخَذَ الْأَلْوَابَ وَ فِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ (اعراف: ۱۵۴).

فالهدى بيان ما وقع من الامر الذى اغضبه مما هو هارون برىء منه و الرحمة بأخيه فكان لا يأخذ بلحيته بمرأى من قومه مع كبره و أنه أسن منه، فكان ذلك من هارون شفقة على موسى لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلا يصدر منه إلا مثل هذا.

هدی بیان امری است که واقع شد و موسی را به غضب آورد، چیزی که هارون از آن بری بود و رحمت به برادرش هارون بود. (غرض بیان هدی و رحمت آیه است. پس اگر تثبت می نمود در الواح هدی و رحمت می یافت) که لحيه هارون را در مرآی قوم خود نگیرد، با اینکه هارون بزرگتر و مسن تر از او بود، پس این عمل از سوی هارون شفقتی بر موسی بود زیرا نبوت هارون از رحمت الله (از حضرت رحمت) بود، لذا از او جز این گونه اعمال به رویه رحمت صادر نمی شود.

ثم قال هارون لموسى عليهما السلام إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَتَجْعَلَنِي سَبَبًا فِي تَفْرِيقِهِمْ فَإِنَّ عِبَادَةَ الْعَجَلِ فَرَّقَتْ بَيْنَهُمْ، فكان منهم من عبده اتباعا للسامري و تقليدا له، و منهم من

توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك فخشى هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليه.

سپس هارون به موسی گفت من ترسیدم که تو بگویی بین بنی اسرائیل جدایی انداختی و مرا سبب تفریق و پراکندگی آنها قرار بدهی چه اینکه عبادت عجل بین آنان تفرقه ایجاد کرد زیرا بعضی از آنان به پیروی سامری و تقلید از وی عجل را پرستش کردند و بعضی از آنان از عبادتش خودداری نمودند و توقف کردند، تا موسی به نزد آنان برگردد و از وی در این امر بپرسند. لذا هارون بیم آن داشت که این فرقان و جدایی بین

---

## ۵۱۴

آنان به او نسبت داده شود.

و كان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل، لعلمه بأن الله قد قضى آلا يعبد إلا إياه: و ما حكم الله بشيء إلا وقع. فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره و عدم اتساعه، فان العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء.

موسى (ع) بواقع و نفس الامر و به امر توحيد اعلم از هارون بود. چه اينکه مى دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش مى کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آن چه را حکم فرمود، غير آن نخواهد شد (پس جميع عبادتها عبادت حق تعالى است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد».

بنا بر این عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هر چیز می بیند بلکه او را عین هر چیز می بیند (غرض شیخ در این گونه مسائل در فصوص و فتوحات و دیگر زبر و رسائلش بیان اسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سرند. هر چند به حسب نبوت تشریح مقرر است که باید توده مردم را از عبادت اصنام بازداشت. چنانکه انبیاء عبادت اصنام را انکار می فرمودند).

فكان موسى يربّي هارون تربية علم و إن كان أصغر منه في السنّ چون حضرت موسی مربی هارون بود و او را تربیت علمی می نمود، هر چند به حسب سن کوچک تر از هارون بود.

و لذلك لما قال له هارون ما قال، رجع الى السامري فقال له: فما خطبك يا سامريّ یعنی فيما صنعت من عدو لك إلى صورة العجل على الاختصاص، و صنعك هذا الشبح من حلى القوم حتى أخذت بقلوبهم من

أجل أموالهم، فإن عيسى يقول لبني إسرائيل يا بني إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء و ما سمى المال مالا إلا لكونه بالذات تميل القلوب إليه بالعبادة، فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه.

وقتی که هارون به موسی گفت، آن چه را که گفت، موسی به سوی سامری برگشت و به او گفت ای سامری این کار تو چیست و مراد تو چه خواهد بود؟ یعنی این کاری که کردی که به صورت عجل، عدول کردی و اختصاصا آن را پرستیدی و این شبیح را از

---

### ۵۱۵

حلی قوم ساختی (و اله مطلق را که اله عالمیان است ترک گفتی) تا به سبب اموالشان دلهایشان را گرفتی. چه اینکه عیسی به بنی اسرائیل می گوید: ای بنی اسرائیل قلب هر انسان آن جاست که مال او در آن جاست. پس اموالتان را در آسمان قرار دهید تا دلهای شما در آسمان باشد. (مراد از اموال سماوی علوم و معارف و اعمال صالحه است که کاسب تجلیات الهیه و سعادت ابدیه می باشد). و مال، مال نامیده نشد مگر بدین جهت که دلها با لذات به سوی آن میل می کند و او را می پرستند. پس مال مقصود اعظم معظم در دلهاست، چه اینکه دلها (برای میل به مقاصد و تحصیل حوایج) افتقار به مال دارد.

و ليس للصور بقاء. فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه. فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة في اليم نسفا و قال له انظر إلى إلهك فسماه إلهها بطريق التنبيه للتعليم، لما علم أنه بعض المجالی الإلهية.

لنحرقنه فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سخرها للإنسان، و لا سيما و أصله ليس من حيوان، فكان أعظم في التسخير لأن غير الحيوان ما له إرادة بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير إباته.

صور را بقا نیست پس ناچار، صورت عجل از بین می رفت، اگر موسی به سوزاندن آن شتاب نمی کرد، پس غیرت بر او غلبه کرد و عجل را سوزاند و خاکستر آن صورت را در دریا ریخت و به سامری گفت به اله خود نظر کن (یعنی بنگر که الهت چه شد) و او را اله نامید به طریق تنبیه برای تعلیم از آن رو که می دانست عجل یکی از مجالی الهیت است.

به سامری گفت به الهت بنگر که او را می سوزانم و خاکسترش را به دریا می ریزم چه اینکه حیوانیت انسان قدرت بر تصرف در حیوانیت حیوان دارد، چون خداوند حیوان را مسخر انسان قرار داد. بخصوص

که اصل عجل حیوان نبود، لذا در قبول تسخیر اعظم بود، زیرا غیر حیوان را اراده نیست بلکه به حکم کسی است که در او تصرف می‌کند بدون هیچ گونه ابا و امتناعی.

و أما الحيوان فهو ذو ارادة و غرض، فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف، فإن كان فيه قوة إظهار ذلك الإباءة ظهر منه الجموح لما يريده منه الإنسان، و إن لم يكن له هذه القوة أو يصادف غرض الحيوان انقاد مذللاً لما يريده منه.

اما حیوان، چون صاحب اراده و غرض است، گاهی از او ابا و امتناع در بعضی از

---

### ۵۱۶

تصرفات انسان واقع می‌شود، پس اگر در حیوان اظهار ابا و امتناع قوی باشد سرکشی و ابای او در مقابل اراده انسان ظاهر خواهد شد و اگر قوت اظهار در او نباشد یا اراده حیوان موافق اراده انسان باشد منقاد انسان خواهد بود و در مقابل اراده او ذلیل و رام خواهد بود.

كما ينقاد مثله لأمر فيما رفعه الله به - من أجل المال الذي يرجوه منه - المعبر عنه في بعض الأحوال بالأجرة في قوله وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا.

فما يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته: چنانکه انسان منقاد و مطیع مثل خود (انسان دیگر) می‌شود در آن چه خداوند به سبب آن او را بالا برده است (چون علم و جاه و منصب) از جمله اینکه انسانی به امید مال که از آن در بعضی احوال تعبیر به اجرت می‌شود منقاد انسان دیگری مثل خود می‌گردد (و انقیاد انسان مر مثل خود را و برتر بودن بعضی بر بعضی دیگر) در قرآن کریم منصوص است: وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا (زخرف: ۳۲).

پس هیچ کس مسخر کسی نمی‌شود مگر از جهت حیوانیتش نه از جهت انسانیتش.

مراد از حیوانیت در اینجا نقصان است. چون انسان، بالفعل، کامل است و دون مقام بالفعل انسان، حیوانیت است و حیوان مسخر انسان است. یعنی ناقص مسخر کامل است. چنانکه حیوانات گنگ مسخر مطلق انسانند. زیرا مطلق انسان از مطلق حیوان کامل‌تر است.

فإن المثلين ضدان، فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته و يتسخر له ذلك الآخر - إما خوفاً أو طمعا - من حيوانيته لا من إنسانيته: فما يسخر له من هو مثله ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لأنها أمثال، فالمثلان ضدان، و لذلك قال وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ: فما هو معه في درجته. فوقع التسخير من أجل الدرجات.

چه اینکه دو مثل ضد همدند «۱» (به این معنی که مثلان لا یجتمعان). پس آن کسی که در منزلت برتر و بالاتر است به سبب مال یا جاه «۲» به انسانیت خود انسان دیگر را که نسبت به او حیوان است تسخیر می‌کند و آن انسان حیوان یعنی ناقص، مسخر او می‌گردد یا از

## ۵۱۷

جهت ترس یا از جهت طمع و امید که از حیوانیت خود مسخر می‌شود نه از انسانیت خود پس انسانی که مثل انسان دیگر و در مرتبه اوست مسخر او نمی‌گردد. نمی‌بینی بین بهایم چه تحریشی است. علت این است که بهایم مثل همدند و مثلان ضدانند. از این جهت خداوند فرمود: وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ (این اختلاف درجات برای این است که تفاوت در مراتب حاصل گردد و به حسب مراتب تسخیر و تسخر صورت پذیرد). پس متسخر در درجه مسخر نیست، پس تسخیر از جهت درجات شده است.

و التسخیر علی قسمین: تسخیر مراد للمسخر، اسم فاعل قاهر فی تسخیره لهذا الشخص المسخر و کتسخیر السید لعبد و ان کان مثله فی الإنسانیة، و کتسخیر السلطان لرعاياه، و ان کانوا أمثالا له فیسخرهم بالدرجة.

تسخیر بر دو قسم است: یکی تسخیری که از روی قصد و اختیار است که تسخیر مراد مسخر است (مسخر به صیغه اسم فاعل) که آن مسخر در تسخیر خود بر این شخص مسخر قاهر است (مسخر به صیغه اسم مفعول) مانند تسخیر سید عبد خود را هر چند که در انسانیت مثل اوست. یا چون تسخیر سلطان رعایای خود را هر چند که در انسانیت مثل سلطانند. پس به سبب درجه و رتبه امارت و سلطنت آنها را تسخیر کرده است.

و القسم الآخر تسخیر بالحال کتسخیر الرعايا للملک القائم بأمرهم فی الذب عنهم و حمايتهم و قتال من عاداهم و حفظه أموالهم، و أنفسهم علیهم، و هذا کله تسخیر بالحال من الرعايا یسخرّون بذلك ملیکهم، و یسمی علی الحقیقة تسخیر المرتبة. فالمرتبة حکمت علیه بذلك.

فمن الملوک من سعی لنفسه، و منهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة فی تسخیر رعاياه، فعلم قدرهم و حقهم، فأجره الله علی ذلك أجر العلماء بالأمر علی ما هو علیه و أجر مثل هذا یكون علی الله فی کون الله فی شئون عباده، فالعالم کله مسخر بالحال من لا یمكن أن یطلق علیه أنه مسخر.

و دیگر تسخیر به سبب حال است (که به قصد و اختیار تسخیر کننده نیست) همچون تسخیر رعایا امیر و ملک قائم به امر آنان را که در حفظ و حمایتشان و قتال با دشمنانشان و حفظ اموال و انفسشان و حمایت از حریمشان او را تسخیر می‌کنند و همه این امور تسخیر به حال است از جانب رعایا که ملیک



خودشان را یعنی مالک خودشان را تسخیر می‌کنند و این تسخیر در حقیقت تسخیر مرتبه است که مرتبه رعیت

## ۵۱۸

بر مالکشان این چنین حکم می‌کند.

پس بعضی از ملوک برای خود کوشش می‌کنند (در حالی که غافلند که رعیتشان آنها را تسخیر کرده‌اند) و بعضی از ملوک عارف به امرند و می‌دانند که به مرتبه در تسخیر رعیتند (که او را بر آن کار داشتند). پس این ملک عارف قدر رعایاست و حق آنان را می‌داند. بنا بر این خداوند او را بر این عمل از روی معرفتش أجر علمای بالامر - که آن چنان که باید عمل می‌کنند - عطا می‌کند و أجر چنین کسی برخداست، به علت اینکه خداوند در شئون عباد خود و قضای حوائج آنان است. (بنا بر این هر گاه کسی به قصد قربۀ الی الله - نه از روی غرض نفس خود - در کار دیگران قیام به امری نمود، أجر او بر خدا واقع می‌شود). پس همه عالم به حال مسخر کسی هستند که نمی‌شود بر آن کس اطلاق کرد که او مسخر است.

قال تعالی کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ.

قیصری گوید:

و این نیست مگر شئون بندگانش. توهم نشود که غیر او خدای متعال را تسخیر کرده بلکه هر چه بر او اطلاق اسم غیر شود از حیث وجود و حقیقت عین حق است. اگر چه از جهت مقید و متعین بودن غیر نامیده می‌شود، پس حق خود مسخر خود است به حسب شئون و تجلیاتش نه دیگری. «۱»

فکان عدم قوه إرداع هارون بالفعل أن ینفذ فی أصحاب العجل بالتسلیط علی العجل کما سلط موسی علیه، حکمة من الله تعالی ظاهرة فی الوجود لیعبد فی کلّ صورة، و إن ذهبت تلک الصورة بعد ذلک فما ذهبت إلّا بعد ما تلّبت عند عابدها بالألوهیة و لهذا ما بقى نوع من الأنواع إلّا و عبد اما عبادة تأله و إما عبادة تسخیر، فلا بد من ذلک لمن عقل.

قوت و قدرت نداشتن هارون بر بازداشتن مردم بر پرستش عجل و عدم نفوذ قول و فعل و تسلیط او بر اصحاب عجل چنانکه موسی علیه السلام تسلط یافت. این خود حکمتی است از جانب خداوند که این حکمت در وجود ظاهر است (یعنی عدم قدرت هارون بر ارداع اصحاب عجل، حکمت الهی است که) خداوند در هر صورتی پرستش بشود هر چند که صورت از بین رفته است و هیچ صورت از بین نمی‌رود مگر بعد از

آن که در نزد عابد آن صورت متلبس به الوهیت شد. لذا هیچ نوعی از انواع نیستند مگر اینکه معبود واقع شدند. یا عبادت تألهی (که دیگران آنها را اله خود قرار دادند چون اصنام و شمس و قمر و کواکب و عجل) و یا عبادت تسخیری (چنانکه اموال و اصحاب جاه و مناصب پرستش می‌شوند). و آن کس که عاقل است می‌داند که ناچار باید این چنین باشد.

در فصوص گذشته گفتیم که بت پرستان معبودشان را اله یعنی مربی و واسطه فیض می‌دانستند، نه خالق اشیاء و موجد آنها. چنانکه فخر رازی در تفسیر قرآن گوید: هیچ بت پرستی بت را مبدأ وجود و ایجاد نمی‌داند.

و ما عبد شیء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد و الظهور بالدرجة فی قلبه، و لذلك یسمی الحق لنا برفیع الدرجات، و لم یقل رفیع الدرجة، فکثر الدرجات فی عین واحدة، فإنه قضی ألا نعبد إلا آیه فی درجات کثیرة مختلفة أعطت کل درجة مجلی إلیها عبد فیها.

و هیچ شیء در عالم معبود واقع نشد مگر آن که در نزد عابد آن تلبس به رفعت یافته است و به درجه و رتبه در قلب او ظهور یافته است. لذا از این جهت حق سبحانه برای ما خود را رفیع الدرجات نامید و نفرمود رفیع الدرجة بلکه درجات را به صورت تکثیر و جمع آورد، با اینکه خود، عین واحد است. برای این است که قضای الهی این چنین است که پرستش نکنید مگر او را در درجات کثیره مختلف و گوناگون که هر درجه‌ای یک مجلای الهی را عطا نموده است که حق در آن درجه معبود واقع شود.

و أعظم مجلی عبد فیہ و أعلاه الهوی كما قال: أفرأیت من اتخذ إلهه هواه فهو اعظم معبود، فإنه لا یعبد شیء إلا به، و لا یعبد هو إلا بذاته، و فیہ أقول: و بزرگترین و عالی‌ترین مجلا که خدا در آن معبود واقع می‌شود هوی است. چنانکه فرمود: أفرأیت من اتخذ إلهه هواه (جائیه: ۲۳) پس هوی بزرگترین معبود است.

زیرا هیچ چیز معبود واقع نمی‌شود مگر به هوی و هوی معبود نیست مگر به ذات خود. -

که ضمیر بذاته راجع به هوی است نه به حق - من در این باره گفته‌ام:

و حق الهوی إن الهوی سبب الهوی

و لو لا الهوی فی القلب ما عبد الهوی

و حق الهوی، و او حرف قسم است که از حروف جاره است و حق مجرور است به و او قسم و مضاف به هوی یعنی: قسم به حق هوی که هوی (و حب الهی ساری در جمیع

---

## ۵۲۰

موجودات)، سبب هوی و حبّ ما به موجودات است و اگر هوی در قلب نمی بود هوی پرستش نمی شد.

شارح قیصری گوید:

شیخ در فتوحات گفته است: من در بعضی از مکاشفات هوی را مشاهده کردم که به الوهیت ظاهر شده و بر عرشی نشسته است و جمیع عبادت کنندگانش اطراف او را احاطه کرده اند و نزد او ایستاده اند و من در صور کونیه هیچ معبودی را بزرگتر از هوی مشاهده نکرده ام. «۱»

### [علم حق تعالی به اشیاء چقدر است]

أ لا ترى علم الله بالأشیاء ما أكمله، كيف تمّم في حقّ من عبد هواه و اتخذها إلهًا فقال وَ أَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَ الضلالةُ الحيرةُ، و ذلك أنّه لما رأى هذا العابد ما عبد إلهًا هواه بانقياده لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص، حتّى إنّ عبادته لله كانت عن هوى أيضا، لأنّه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى - و هو الإرادة بمحبّته - ما عبد الله و لا آثره على غيره و كذلك كلّ من عبد صورة ما من صور العالم و اتخذها إلهًا ما اتخذها إلهًا بالهوى فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه.

آیا نمی بینی علم حق تعالی به اشیاء چقدر کامل است و چگونه علم را (و یا آیه را) در حق کسی که عابد هوایش را بندگی کرد و هوی را اله خود گرفت تتمیم فرمود یعنی به تمام و کمال رساند که فرمود: وَ أَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ (جائیه: ۲۳) و ضلال به معنی حیرت است. «۲» این قول و تتمیم از این روست که حق تعالی چون این عابد را دید که عبادت نمی کند مگر هوای خود را به سبب انقیاد عابد طاعت هوایش را در آن چه هوی به او امر کرد از عبادت اشخاصی که آنها را پرستش نمی کند، حتی عبادت عابد مر خدای را نیست مگر از روی هوا ایضا. چه اگر برای عابد در آن جناب مقدس الهی هوی یعنی اراده به سبب محبتش نبوده باشد خدا را پرستش نمی کند و او را بر غیر او بر نمی گزیند و همچنین هر کس که صورتی از صور عالم را پرستش می کند و آن را اله خود اتخاذ نموده است، آن صورت را اتخاذ نموده است، مگر به هوی. پس عابد همواره در تحت سلطان هوی است.

ثم رأى المعبودات تتنوع فى العابدین، فكلّ عابد أمرًا ما يكفّر من يعبد سواه. و الذى

---

عنده أدنى تنبّه يحار لاتحاد الهوى، بل لأحديّة الهوى، فإنّه عين واحدة في كلّ عابد.

وَ أَضَلَّهُ اللهُ أَي حَيَّرَهُ عَلَى عِلْمٍ بِأَن كُلَّ عَابِدٍ مَا عَبَدَ إِلَّا هَوَاهُ وَ لَا اسْتَعْبَدَهُ إِلَّا هَوَاهُ سِوَاءَ صَادِفِ الْأَمْرِ الْمَشْرُوعِ أَوْ لَمْ يَصَادِفِ.

سپس چون حق تعالی دید که معبودات که متعلقات هوی هستند در عابدان متنوع است که هر عابدی معبودی را اتخاذ کرده است. بنا بر این عابد امری یعنی چیزی، آن کس را که جز آن امر را می پرستد تکفیر می کند و کسی که دارای کمترین آگاهی است در حیرت می افتد از جهت اتحاد هوی بلکه از جهت احدیت هوی که یک عین است در هر عابد. خداوند، عابد را به حیرت انداخت و أَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ بِأَنَّهُ بِهَؤُلَاءِ هَوَاهُ هَرَّ عَابِدٍ پُرَسْتَشْ نَمِي كُنْد مَگر هَوَاهُ خُود رَا وَ اُو رَا بَه بِنْدَگِي نَمِي گِيرْد مَگر هَوَاهُ اُو خَوَاه هَوَاهُ مَصَادِفِ وَ مُوَافِقِ بَا اَمْرِ مَشْرُوعِ بَاشْد خَوَاه نَبَاشْد.

وَ الْعَارِفُ الْمَكْمَلُ مِنْ رَأْيِ كُلِّ مَعْبُودٍ مَجْلِيٍّ لِلْحَقِّ يَعْبُدُ فِيهِ «وَ لَذَلِكَ سَمَّوْهُ كُلَّهُمْ إِلَهًا مَعَ اسْمِهِ الْخَاصِّ بِحَجَرٍ أَوْ شَجَرٍ أَوْ حَيْوَانٍ أَوْ إِنْسَانٍ أَوْ كَوْكَبٍ أَوْ فَلَكَ هَذَا اسْمُ الشَّخْصِيَّةِ فِيهِ.

عارف مکمل کسی است که هر معبود را (خواه مشروع باشد و خواه غیر مشروع) مجلای حق می بیند که حق در آن مجلی پرستش می شود. از این رو معبود را اله نامیدند.

با اینکه او را اسم خاص است که مسمی به حجر یا شجر یا حیوان یا انسان یا کوكب یا ملك یا فلک است که حقیقت کلیه به اعتبار تعیناتش به اسم این شخصیتها موسوم شده است.

وَ الْاَلُوْهِيَّةُ مَرْتَبَةٌ تَخَيَّلَ الْعَابِدُ لَهَا أَنَّهَا مَرْتَبَةٌ مَعْبُودَةٌ وَ هِيَ عَلَى الْحَقِيقَةِ مَجْلِيٌّ لِلْحَقِّ لِبَصْرِ هَذَا الْعَابِدِ الْمَعْتَكِفِ عَلَى هَذَا الْمَعْبُودِ فِي هَذَا الْمَجْلِيِّ الْمُخْتَصِّ.

الوهیت مرتبه ای است که عابد برای معبود خود خیال می کند که آن الوهیت مرتبه معبود خاص اوست. حال اینکه الوهیت در حقیقت مجلای حق است به نظر این عابد خاص معتکف بر این معبود در این مجلای خاص.

وَ لِهَذَا قَالَ بَعْضُ مَنْ عَرَفَ مَقَالَةَ جِهَالَهُ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى مَعَ تَسْمِيَتِهِمْ إِيَّاهُمْ آلِهَةً حَتَّى قَالُوا: أَوْجَعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ فَمَا أَنْكُرُوهُ بَلْ تَعْجَبُوا مِنْ ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ وَقَفُوا مَعَ كَثْرَةِ الصُّورِ وَ نَسْبَةِ الْاَلُوْهِيَّةِ لَهَا، فَجَاءَ الرَّسُولُ وَ دَعَاهُمْ إِلَى إِلَهٍ وَاحِدٍ يَعْرِفُ وَ لَا يَشْهَدُ، بِشَهَادَتِهِمْ أَنََّّهُمْ أَتْبَتُوهُ عِنْدَهُمْ وَ اعْتَقَدُوهُ فِي قَوْلِهِمْ

ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى.

لذا بعضی از کسانی که عارف به وحدت اله هستند و عارف به این نیستند که این معبود مجلایی از مجالی اله است گفتاری جاهلانه دارد که: ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى (زمر: ۳) (مقاله جهالت بودنش از این روست که مجلای الهی را مقرب به حق دانستند با اینکه مجلا اقتضای عینیت دارد و مقرب بودن اقتضای غیریت) با اینکه معبودها را آلهه نامیدند. حتی اینکه گفته‌اند أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ (ص: ۵) پس اله واحد را انکار نکردند، بلکه از وحدت او تعجب کردند. چه اینکه آنان در نزد کثرت صور یعنی مجالی متکثره به حسب صورت وقوف نمودند و به آنها نسبت الوهیت دادند. پس رسول آمد و آنان را به سوی اله واحد که معروف است و مشهود نیست دعوت نمود. واحد بودن یا معروف بودنش به سبب شهادت آنان است که اعتقاد به اله واحد داشتند و اصنام مشهوده را مقربات الی الله دانستند که گفتند: ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى.

لعلهم بأن تلك الصور حجارة، و لذلك قامت الحجة عليهم بقوله قُلْ سَمُّوهُمْ: فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك إلا سماء لهم حقيقة.

چه می دانستند این صور سنگند لذا حجت بر آنان قائم شد به قول خداوند قُلْ سَمُّوهُمْ (رعد: ۳۳) پس آنان را اسم نمی بردند مگر به آن چه که عالم بودند که آن اسماء کونیه چون حجر و کوكب و غیرهما برای آن معبودان حقیقت می باشد.

آن چه را که آنان یعنی عابدان اصنام درباره معبودان می دانستند حجاره و شجر و فلک و امثال این گونه اشیاء است و آن چه را که می دانستند به زبان می آوردند که باید به عبارت در آورند چه عبارت قالب معنی است و به زبان علمی تر و لطیف تر کلام، صورت علم است مثلاً قرآن مجید صورت کتبی حقایق عینی دار هستی است و هر کلام بیانگر علم و صورت اوست. یعنی کلام، تمثل و تجسد علم است. به عبارت دیگر مرتبه نازله اوست چنانکه بدن روح متجسد و مرتبه نازله اوست.

و أما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظهرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم في العلم تعطيتهم أن يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به سموا مؤمنين.

اما عارفون به امر، آن چنان که هست (یعنی کسانی که به حقیقت امر که مراد، وحدت

حق و ظهور او در مجالی متعدده است عارف و آگاهند). به صورت انکار در می آیند و عبادت صور را انکار می کنند (که این معبودات متعینه را انکار می نمایند با اینکه می دانند همین معبودات، مجالی حقدند). این انکار از جهت مرتبه آنان در علم است که آن مرتبه به آنان عطا می کند (یعنی آنان را به حکم بینش و دانششان بیدار می کند) که به حکم وقت باشند، یعنی حکم رسولی که به او ایمان آوردند (چون بینش و دانش لدنی آنان ایجاب می کند وجوب متابعت نبی را و نبوت هم اقتضا نمی کند مگر انکار بر پرستش معبودات متعینه را لذا این عارفان به پیروی از انبیا انکار کردند) و به این اتباع از انبیا مؤمنان نامیده شدند.

فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أعيانها.

این زمره عارفان بالأمر عابدان وقتند. با اینکه عارفان بالأمر، عالمند که آن مردم عابد مجالی پرستش نکردند آن اصنام و مجالی را از جهت اعیان (متکثره مسماة به اسمای کونیه بودن آن مجالی و اصنام بلکه آنان پرستش کردند از این حیث که مقربشان به حق است که خداوند از آنان حکایت فرمود: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ.

و إنّما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلی الذی عرفوه منهم.

همانا عباد اصنام به حکم سلطان تجلی بی که عابدان از معبودان نموده اند خدا را در آن معبودان که مجالی تجلی هستند پرستش کردند.

خلاصه اینکه صفات جمال و جلال الهی در مقام بروز و ظهور فعل حق که عبارت از تجلیات اوست آنان را به سوی خود جلب کرد، هر چند که به ظاهر در صورت جزئی متوقفند و پایبند اصنام و اجسامند.

و جهله المنکر الذی لا علم له بما تجلی و ستره العارف المکمل من نبی و رسول و وارث عنهم، فأمرهم بالانتزاع عن تلك الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا فی محبة الله إیاهم بقوله قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ.

و منکری که عالم نیست به اینکه حق است که در صور کونیه متجلی است، بدان جاهل ماند و عارف مکمل خواه نبی و خواه رسول و خواه وارثانشان سائر آن است.

بنا بر این، این عارف مکمل محجوبان را به پیروی از رسول وقت، از پرستیدن صور معبود اجتناب می نماید، از جهت طمع و آرزو داشتن در محبت خداوندی مر آنان را

یعنی وارثان نبی و رسول را چنانکه قرآن کریم فرموده است: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ (آل عمران: ۳۱).

فدعا الى إله يصمد إليه و يعلم من حيث الجملة، و لا يشهد و لا تُدرِكُهُ الأَبْصَارُ.

بل هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ للطفه و سريانه في أعيان الأشياء.

فلا تدرِكُه الأَبْصَارُ كما أنّها لا تدرِكُ أرواحها المدبّرة أشباحها و صورها الظاهرة وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

پس رسول به سوی اله صمد دعوت نمود و من حيث المجموع و الإجمال می داند (که او خالق ما سواست و ذو الجلال و الإکرام است) و شاهد ذات او نیست و لا تُدرِكُهُ الأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ (انعام: ۱۰۳).

اینکه گفت به وجه اجمال معلوم است و مشهود نیست یکی از لطایف و دقایق معنی این است که مشهود هر کس باشد ابهت غایب را در عزت و عظمت ندارد.

او که مدرک أبصار است و مدرک أبصار نیست، از این روست که لطیف است و ساری در اعیان أشياء است که لطیف بودن او هم علت ادراک او أبصار است و هم علت عدم ادراک أبصار مر او را.

پس أبصار او را درک نمی کنند، چنانکه مدرک أرواح مدبره أشباح و مدبره صور ظاهره أشباح نمی باشد (چون که أرواح مدبره لطیفند و أبصار مادی آنها را ادراک نمی کنند). پس خداوند لطیف است (از اینکه به بصایر و أبصار ادراک شود). و خبیر است. (بر ضمائر و اسرار چون که لطیف است) أ لا يَعْلَمُ من خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (ملک: ۱۴).

و الخبرة ذوق، و الذوق تجلّ، و التجلّي في الصور. فلا بد منها و لا بد منه فلا بد ان يعبده من رآه بهواه ان فهمت وَ عَلَى اللَّهِ فَصْدُ السَّبِيلِ.

و خبره ذوق «۱» است و ذوق، تجلی است و تجلی در صور است. پس ناچار باید صوری باشد که حق در آنها تجلی کند و ناچار باید حقی باشد که به آن صور متجلی باشد، پس ناچار هر کس که حق را در آن صور و مظاهر می بیند (به حکم سریان محبت

که هوی و عشق است در جمیع اشیاء به سبب سریان هویت الهیه در همه) آن را پرستش کند، اگر حرفهای گذشته ما را فهم کردی، و بر خداست قصد سبیل.

قصد، اقتصاد و میانه بودن راه است و قصد سبیل ایضاح طریق و بیان تحقیق است که امت قاصد، خدای صمد را در همه مظاهر می بیند و او را از همه مظاهر تنزیه می کند که حدود و نواقص امکانی را از او نفی می نماید و این تنزیه از تنزیه و تشبیه است و الله الهادی.

---

## ۵۲۷

۲۵. فصّ حکمة علویة فی کلمة موسویة

(۲۵. فصّ حکمة علویة فی کلمة موسویة)

[اختصاص کلمه موسویه به حکمت علویه]

علامه قیصری در شرح فرماید:

اختصاص کلمه موسویه به حکمت علویه از جهت این قول خداوند تعالی است که فرمود: لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى. که به سبب حق بودنش بر فرعونی که ادعای علو کرد و گفت أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى، برتر آمد و علو و غلبه نمود.

و از جهت علو مرتبه اش در نزد حق تعالی به اموری اختصاص یافت: یکی اینکه بدون واسطه ملک با او سخن گفت، دیگر اینکه در حدیث صحیح آمده است که خداوند متعال تورات را به دست خود نوشت، و شجره طوبی را به دست خود غرس کرد و جنت عدن را به دست خود خلق کرد و آدم را با دو دست خود خلق کرد. «۱»

آن که در صدر حدیث آمده است خداوند، تورات را برای موسی با دست خود نوشته است اشاره به این آیه کریمه است که خداوند فرمود: وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ وَ اسناد خلق آدم به دو دست این است که آدم جامع جمیع اسماء متضاده و متقابله الهی است. یعنی اسماء جمالی و جلالی و لطف و قهر که دیگر مخلوقات حائز چنین جامعیت نیستند. لذا انسان را کون جامع و یا کون جامع حقیقی گویند.

و از آن جمله امور نسبت قرب موسی به مقام جامعیت که پیغمبر ما بدان اختصاص یافته است می باشد. «۲»

چنانکه خداوند متعال در قرآن کریم درباره حضرت موسی علیه السلام فرمود:



وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً (اعراف: ۱۴۵) که تقریباً این آیه با کریمه اِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ برابری می‌کند.

و دیگر به کثرت امتش چنانکه در حدیث عرض آمده است. «۱»

در حدیث قیامت در حال عرض امتها بر رسول الله اخبار فرمود که امت هیچ نبیی از انبیا را اکثر از امت موسی علیه السلام ندیده است.

و از آن جمله این که رسول الله (ص) فرمود: مرا بر موسی تفضیل ندهید. چه اینکه مردم در قیامت کبری بیهوش می‌شوند، پس من اول کسی هستم که به افاقه می‌آیم که ناگهان در آن هنگام موسی علیه السلام را می‌بینم که قائمه عرش را گرفته است. نمی‌دانم به صعقه طور جزا داده شد یا از کسانی است که خداوند استثنا فرمود. «۲»

آن که رسول الله (ص) فرمود نمی‌دانم آیا موسی به صعقه طور جزا داده شد اشاره به حقیقتی دارد که از اسرار سیر سرنوشت و مکافات و مجازات انسان است. چنانکه در کافی روایت است که از حضرت امیر علیه السلام سؤال شد، آیا کسانی که در این دنیا بلا یا و مصایب و سختی‌ها دیده‌اند، باز هم در آخرت امثال آنها را می‌چشند؟ امیر علیه السلام در جواب فرمود: خداوند کریم‌تر از آن است که بنده خود را دو بار عذاب نماید و امام نهم علیه السلام فرموده است: مردمی که مصایب و بلاها در این نشئه دیده‌اند چون در آن نشئه مقاماتشان را که خداوند در ازای مصایبشان به آنان عطا فرماید دیدند درخواست رجعت به دنیا می‌نمایند تا مثل آن بلاها و سختی‌ها را باز بچشند و چنین مقاماتی را به دست آورند. غرض اینکه در حدیث شریف فرمود: چون موسای کلیم در طور یک بار صعقه دید: وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا (اعراف: ۱۴۳) خداوند اکرم از آن است که بنده‌اش را دو بار به صعقه مبتلا سازد و مراد از استثنا آن است که خداوند در آیه صعق فرمود: إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ.

و نیز موسای کلیم به کمالات دیگری اختصاص دارد که هر کس در قصه او در قرآن تأمل نماید بر وی ظاهر می‌گردد. «۳»

این بود کلام قیصری در مقام، که با توضیحات و اشاراتی فی الجمله بیان داشتیم. به

عنوان پیش گفتار گوییم: فص موسوی حامل اسراری بسیار است که ان شاء الله در خلال مباحث و اثنای بیان عرض می‌شود. شیخ در این فص چندین حکمت را که هر یک متخذ از گوشه‌ای از شرح احوال و اطوار و اوضاع و شئون زندگی موسای کلیم علیه السلام است عنوان می‌کند: یکی حکمت قتل ابناء که در اثنای این بحث در علو مقام اطفال سخن می‌گوید. حکمت دیگر القای موسی در تابوت است. حکمت دیگر در گفتار آن جناب که فرمود: **فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ** که در اثنای این حکمت حرکت حبیه و مسائل دیگر را عنوان می‌کند. حکمت دیگر حکمت فراق که در پیرامون موسی و خضر عنوان می‌شود. حکمت دیگر سؤال فرعون از ماهیت الهیت است و بسیار حقایق و اسرار دلنشین دیگر که در این فص شریف عنوان می‌شود.

### حکمة قتل الأبناء

حکمة قتل الأبناء من أجل موسى لتعود إليه بالامداد حياة كل من قتل من أجله لأنه قتل على أنه موسى و ما ثم جهل.

فلا بد أن تعود حياته على موسى - أعني حياة المقتول من أجله - و هي حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض النفسية بل هي على فطرة «بلى». فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو فكل ما كان مهيناً لذلك المقتول مما كان استعداد روحه له، كان في موسى عليه السلام.

اما حکمت قتل ابناء در دست فرعون از جهت موسی (یعنی از جهت قتل موسی که ابناء کشته بشوند تا قطع به کشتن موسی پیدا کند) برای این است که: روح هر یک از ابنائی که کشته شدند به موسی بازگشت کند تا او را در هلاک فرعون امداد بنمایند، (تا مجازات و قصاصی که لا بد در وجود باید صورت بگیرد حاصل بشود).

و هر طفلی به جهت موسی کشته شد. یعنی فرعون هر یک را به عنوان و امید اینکه موسی است به قتل رساند هر چند عین موسی نبودند و در واقع جهلی نبود.

پس ناچار باید حیات و روح مقتول، به موسی برگشت کند یعنی حیات مقتولی که به جهت موسی بود باید به موسی برگشت کند و این حیات مقتول به جهت موسی حیاتی طاهر بر اساس فطرت است که أغراض نفسانی آن را آلوده نکرده است. بلکه، بر فطرت

بلی است. «۱» پس موسی مجموع حیات کسانی بود که به عنوان موسی بودن کشته شدند و آن چه استعدادهای روحی که برای مقتول مهیا شده بود در موسی جمع شده است.

بیان علامه قیصری در این مقام چنین است:

مقصود شیخ از گفتن: «و ما ثم جهل» (در واقع جهلی نیست) این است که فرعون ابناء را می‌کشت بنا بر این که موسی باشند. حال اینکه عین موسی نبودند و شخص برای دیگری کشته نمی‌شود. یعنی هر کس را به عنوان اینکه موسی است به قتل رسانده است. چنانکه قرآن فرمود: **وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ. وَ فاعل حقیقی حق تعالی است که علیم و خبیر است و بر آن چه که در مملکت وجود جاری می‌شود جاهل نیست و جز آن چه را که سزاوار به وقوع پیوستن است نمی‌کند.** بنا بر این قتل خداوند ابناء را در ماده فرعونیت بنا بر این که موسایند به علم الهی در ازل است که می‌دانست آن ابناء با روح موسوی در هلاک فرعون اجتماع می‌نمایند. پس هلاک فرعون از روی جهل نبود بلکه از روی علم یقینی به نفس الامر بوده است و فرعون هر چند که به طور تفصیل بدان شاعر نبود ولی به طور اجمال بدان شاعر و آگاه بوده است.

از این جهت امر به قتل ابناء داد. پس ارواح ابناء جمع شدند و متحد گردیدند و در صورت موسویه ظاهر شدند تا حقوقشان را استیفا کنند و ربشان را اعانت نمایند و نبی‌شان را مدد، زیرا بر فطرت اصلیه و طهارت ازلیه بودند و کاری نکرده‌اند که بدان مستحق قتل باشند و چون متحد شدند و در صورت موسویه ظاهر گردیدند. جمیع استعدادات و کمالات مرتب بر استعدادات آنان از قبیل علم و اراده و قدرت و دیگر صفات مترتب بر استعداد خاص هر یک با ارواحشان ظاهر گردیده در هلاک فرعون و اتباع وی کمک موسی شدند. «۲»

این بود کلام علامه قیصری که نقل به ترجمه نموده‌ایم و می‌شود در آن جمله «و ما ثم جهل» مقداری تنزل دهیم و به زبان ساده صوری بگوییم که فرعون جاهل به قتل ابناء نبود و آنان را از روی سهو و خطا نکشت بلکه از روی عمد و قصد کشت. لذا به ازای

---

### ۵۳۱

فعلش جزا می‌بیند و آن جمله که شیخ فرمود: هر یک را بنا بر این که موسی است کشته است یکی از تأویلاتش این است که چون هر یک از این ابناء بر فطرت اصلیه و طهارت ذاتیه بوده‌اند (که اطفال حدیث العهد به ربشان هستند چنانکه شیخ در بعد نیز عنوان می‌کند) و حضرت موسی نیز در مقام طهارت فطری انسانی است، می‌توان گفت که هر یک از آن ابناء موسایند. کیف کان کلام قیصری محققانه است و این گفتار سایه‌ای است از آن.

و هذا اختصاص إلهی لموسی لم یکن لأحد قبله: فإن حکم موسی کثیره و أنا إن شاء الله أسرد منها فی هذا الباب علی قدر ما يقع به الأمر الإلهی فی خاطری. فکان هذا اول ما شوفهت به من هذا الباب.

این اجتماع ارواح برای امداد، اختصاص الهی برای موسی است و برای احدی از انبیای قبل از موسی نبوده است، و این از جمله حکمی است که خداوند موسی را بدان مخصوص گردانید (حکمی که عنوان دارند به ظاهرشان حکمتند هر چند که در مبحث هر حکمت نیز حکمتهایی است). چه اینکه حکم موسی بسیار است. و ما ان شاء الله تعالی در این باب (یعنی در این فص موسوی) از آن حکم چند حکمت را بدان قدری که امر الهی در خاطر من رسانده است در پی هم نقل می‌کنم.

اول چیزی که در مکاشفه حضرت محمدیه (ص) (که در دیباچه کتاب گفته است) از این باب یعنی باب فص موسوی به طور شفاهی مخاطب شدم اتحاد ارواح ابناء به قتل رسیده و عود آن ارواح در ماده موسویه بوده است (شیخ به اظهار آن چه مأمور بوده است امتثال نمود و مأمور، معذور است).

فما ولد موسی إلیا و هو مجموع ارواح کثیره جمع قوی فعالة.

پس موسی متولد نشد مگر اینکه مجموع ارواح کثیره و قوای فعاله بود.

علامه قیصری را در شرح این کلام نکته‌ای بغایت لطیف و دقیق است:

سر این اتحاد ارواح اطفال با موسی را کسی می‌داند که از کیفیت تنزل ارواح و معانی از حضرت علمیه در مراتب جبروت و ملکوت، تا آن که به صورت مشهوده ظاهر بشود، دانا و آگاه است. «۱»

---

## ۵۳۲

### اتحاد انسان کامل با نفس رحمانی

این بنده گوید: باید از آیات ۱۲۵ و ۱۲۶ سوره آل عمران در نزول سه هزار و پنج هزار ملک برای یاری لشگریان اسلام مدد گرفت که فرمود: إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَذَا يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ (آل عمران: ۱۲۵-۱۲۴) و همچنین سوره قدر که: تَنزَلَ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ (قدر: ۴) و آیات دیگر از این قبیل که اتحاد ارواح و قوای فعاله عالم با روح انسان است و برای نیل به این مطلب اعلی و آسنی باید از بحث اتحاد عاقل به معقول مدد گرفت.

بلکه در مبحث اتحاد نفس انسان کامل با نفس رحمانی استمداد جست که انسان صعودا به مقامی می‌رسد که با نفس رحمانی اتحاد وجودی پیدا می‌کند و جمیع کلمات وجودیه نوریه دار هستی به منزله اعضا و جوارح وی می‌شوند.

بدین مناسبت در اتحاد نفوس مکتفیه و نفس رحمانی و عقل بسیط باید گفت که در صحف کریمه اهل تحقیق محقق است که صادر نخستین، نفس رحمانی است و آن اصل اصول و هیولای عوالم غیر متناهی و ماده تعینات است و از آن به تجلی ساری و رق منشور و نور مرشوش نیز تعبیر شده است. قلم اعلی یا عقل اول، مخلوق اول است که یکی از تعینات صادر نخستین است و مظهر اسم شریف مدبر. «اول ما خلق الله القلم، اول ما خلق الله العقل» و در خلق، معنی تقدیر مأخوذ است. در مصباح فیومی است که «اصل الخلق: التقدير، يقال خلقت الأديم للسقاء إذا قدرت له». یعنی چرم را برای مشک دوختن اندازه گرفتیم.

نفس رحمانی را حقیقت محمدی نیز گویند زیرا نفس اعدل امزجه که نفس مکتفیه است به حسب صعود و ارتقای درجات و اعتلای مقامات، عدیل صادر اول می‌گردد.

هر چند از حیث بدو تکون و حدوث، همچون دیگر نفوس عنصریه، جسمانی است.

بلکه فراتر از عدیل مذکور با وجود منبسط اتحاد وجودی می‌یابد. در این مقام، جمیع کلمات وجودیه شئون حقیقت او می‌گردند. این نفس که وجود منبسط است چون اصل تعینات و کلمات وجودیه است وی را به لحاظ اصل بودن که فاعل است ابو الأکوان گویند. کون به مبنای اهل تحقیق. چنانکه به لحاظ هیولای تعینات وجودیه بودنش که قابل است ام عالم امکان دانند و چون نفس مکتفیه در قوس صعود قابل اتحاد وجودی

---

### ۵۳۳

با وی است به اوصاف وی متصف شود که هم از جنبه فاعلی ابو الأکوان گردد و هم از جنبه قابلی ام عالم امکان و هکذا در دیگر اوصاف کمالیه. و نیز بدان که مراد از سریان ولایت که در السنه اهل تحقیق دایر است همین سریان وجود منبسط و نفس رحمانی و فیض مقدس است. چنانکه فرموده‌اند: وجود و حیات جمیع موجودات، به مقتضای قوله تعالی وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (به سریان) ماء ولایت یعنی نفس رحمانی است که به منزلت هیولی و به مثابه ماده ساری در جمیع موجودات است.

و بالجمله، اهل تحقیق بر مبنای رصین وحدت شخصی وجود، بر این عقیدت راسخند که مراتب تمامی موجودات در قوس نزول، از تعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت است و در قوس صعود، حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع جمیع مراتب است. پس تمامی حقایق عقلانیه و رقایق برزخیه آنها که گاهی به عقل و گاهی به شجره و گاهی به کتاب مسطور به عبارات و اسامی مختلفه مذکور می‌شود تماماً نفس حقیقت انسان کامل است، که بر حسب هر درجه‌ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده و بدین جهت حقیقت انسان کامل را جایز است که آثار تمامی آن تعینات را به حقیقت خود اسناد

دهد چنانکه در خطب منتسبه به حضرت امیر المؤمنین و سید الموحدين آمده است که «انا آدم الأول و انا نوح الأول و انا آية الجبار و انا حقيقة الاسرار و انا صاحب الصور، و انا ذلك النور الذي اقتبس موسى منه الهدى - انا صاحب نوح و منجيه، انا صاحب الايوب المبتلى و شافيه، الى غير ذلك من الاخبار و الآثار».

از این بحث شریف در علم انسان کامل که کُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ (یس: ۱۲) وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (بقره: ۳۱) و در ضبط و احاطه او جمیع حضرات را (حضرات در اصطلاح اهل تحقیق) و در مبین حقایق اسماء بودنش و در تصرف او در ماده کائنات که جمیع موجودات عینی به منزله اعضا و جوارح وی می‌گردند و اینکه تأثیر در عالم سفلی تحقیق نمی‌یابد مگر به تأیید از عالم علوی که انسان واجد عالم علوی می‌تواند در عالم سفلی تأثیر کند، باید آگاهی یافت و مقام انسان کامل را شناخت.

لأن الصغير يفعل في الكبير، ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل الكبير من رياسته اليه فيلاعبه و يزقزق له و يظهر له بعقله؟ فهو تحت تسخيريه و هو لا يشعر، ثم

---

#### ۵۳۴

يشغله بتربيته و حمايته و تفقد مصالحه و تأنيسه حتى لا يضيق صدره.

هذا كله من فعل الصغير بالكبير و ذلك لقوة المقام، فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين و الكبير أبعد، فمن كان من الله أقرب يستخر من كان من الله أبعد.

علت اینکه ارواح اطفال، قوای فعاله‌اند (این است که تأثیر از طرف باطن است و طفل قریب العهد به باطن است) به بیان شیخ، علتش این است که صغیر به سبب تصرف در کبیر فاعل است، نمی‌بینی که طفل به سبب خاصیتی که در اوست در کبیر کاری می‌کند که او را از ریاستش پایین می‌آورد که کبیر با او بازی می‌کند و به زبان او با او حرف می‌زند و خود را به پایه عقل او پایین می‌آورد. پس این کبیر در تحت تسخیر طفل است و توجه ندارد که مسخر اوست. سپس، طفل کبیر را مشغول به تربیت و حمایت و تفقد مصالح و انس گرفتن به خودش می‌کند تا اینکه سینه او تنگی ننماید.

همه این کارها از فعل صغیر به کبیر است و این فعل، یعنی تصرف صغیر در کبیر از جهت قوت مقام و مرتبه صغیر است که حدیث العهد به رب خود است. زیرا به حسب تکوین حدیث است و کبیر، أبعد از تکوین است و هر کس که قریب العهد به خداست تسخیر می‌کند آن را که أبعد است از جهت طهارت نفس قریب و نسبت او به منبع قوا و قدرتها، از این جهت ارواح مجرد در نفوس ناطقه فعالند و نفوس ناطقه در نفوس منطبعه و نفوس منطبعه در اجسام.

کخواص الملك للقرب منه يستخرون الأبعدين.

كان رسول الله - ص - يبرز بنفسه للمطر إذا نزل و يكشف رأسه له حتى يصيب منه و يقول إنه حديث عهد بربه. فانظر الى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ما أجلها و ما أعلاها، و أوضحها. فقد سخّر المطر أفضل البشر لقربه من ربه فكان مثل الرسول الذي ينزل إليه بالوحي فدعاه بالحال بذاته فبرز اليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه. فلو لا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه اليه.

فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء حتى فافهم.

مانند خواص ملك که به سبب قرب به ملک کسانی را که از ملک دورند تسخیر می کنند (همچنین آحاد کمال از اولیا و انبیا در غیر خودشان تصرف می کنند چون قرب به خدا دارند).

### ۵۳۵

رسول الله (ص) خود را در هنگام نزول باران در باران نگاه می داشت و سرش را برهنه می کرد که باران به او اصابت کند و می فرمود که باران حدیث العهد به رب خود است، بنگر به این معرفت به خدا از این پیغمبر که تا چه اندازه جلیل و عالی و روشن است. پس باران از جهت قرب به رب خود افضل بشر را تسخیر کرد. پس باران مثل رسولی (یعنی ملکی که فرستاده خداوند بود و واسطه نزول وحی) که وحی به پیغمبر نازل می نمود بود.

پس باران به لسان حال و ذات خود رسول را به سوی خود خواند. پس رسول الله خود را در معرض باران قرار داد تا به آن چه که باران از جانب رب خود آورده است (که عبارت از حیات و علم و رزق و غیر ذلک است) اصابت کند. پس اگر برای رسول از باران فایده الهیه ای از لطایف علوم و معارف نمی بود رسول به سوی باران بارز و ظاهر نمی شد.

پس این (دعوت مطر افضل بشر را به آن چه که از جانب رب خود آورده است).

رسالت آب است که خداوند هر چیز زنده را از آب قرار داده است. پس فهم کن.

چون باران و مطلقاً آب صورت علم است و باران در نشئه عنصری اصل حیات موجودات زنده است و اسم شریف حی امام ائمه سبعة اسماء می باشد و حی را در عوالم مظاهر است، من الماء کل شیء حی (انبیا: ۳۰) همه را فرا گرفته است، لذا شیخ گفت از این باران قریب العهد به رب خود که منشأ حیات نشئه عنصری است، فهم کن که نفس رحمانی، ماء حیات جمیع تعینات وجودی است. وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ (واقعه: ۶۲).

چنانکه در پیش گفته‌ایم شیخ در فص موسوی چند حکمت در اسرار کلمه موسویه ذکر می‌کند. یکی حکمت قتل ابناء بود که گفته شد و خلاصه‌اش این بود که آن ارواح به موسی پیوستند و موسی که متولد شد مجموع ارواح ابناء مقتول بود که آن قوای فعاله بر اثر قرب به رب خودشان موسی را در قتل فرعون و فرعونیان مدد نمودند.

### حکمة إلقاءه في التابوت و رميه في اليمّ

و الآن حکمت القای موسی را در تابوت عنوان می‌کند و چون هر کسی از کودکی معلوم است چکاره است و سرنوشت او در اظوار حالاتش بیانگر احوال عین ثابت و

### ۵۳۶

احکام سر القدر اوست به تولد موسی خونها ریخته شد. پس این طفل مرد جنگ و جهاد و قیام و این گونه امور است و ظالمان از تولد این طفل در هراس بودند. پس این طفل قائم به قسط و عدل است و درباره حضرت مهدی علیه السلام نیز روایت آمده است که یکی از احوال آن جناب این است که شباهت به موسی دارد. چنانکه در زمان ولادت او همین تفحص که درباره موسی شد درباره ایشان نیز به عمل آمد و چون موسی باید فرعون را در رود نیل غرق کند و سرانجام پیرویش در رود نیل است، در آغاز کار هم سر و کارش با رود نیل بود که در تابوت گذاشته شود و به رود نیل القا شود و به سلامت از رود نیل بگذرد، نجات او هم در دست شخص دشمنش بوده باشد و از این گونه امور که در حالات موسای کلیم از آیات قرآنیه فراوان است که باید استنباط کرد و به شرح حال او و اوضاع قیام او وفق داد و تطبیق نمود. اکنون شیخ در حکمت دوم که حکمت القای موسی در تابوت و انداختن او در دریاست سخن می‌گوید: و أمّا حکمة إلقاءه في التابوت و رميه في اليمّ: فالتابوت ناسوته، و اليمّ ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية و القوى الحسية و الخيالية التي لا يكون شيء منها و لا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلاً بوجود هذا الجسم العنصري. فلما حصلت النفس في هذا الجسم و أمرت بالتصرف فيه و تدبيره، جعل الله لها هذه القوى آلات يتوصل بها الى ما اراده الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينه الربّ.

و اما حکمت القای موسی در تابوت و رمی او در یم این است که تابوت از حیث حصر و احاطه اشاره به ناسوت اوست و دریا اشاره است به علمی که به واسطه این جسم برای او حاصل شده است و آن علم را قوه نظریه فکریه و قوای حسیه و خیالیهای که هیچ یک از این قوا و امثال قوا برای این نفس انسانیه نمی‌باشد مگر به وجود این جسم عنصری عطا کرده است. پس چون نفس در این جسم حاصل شد و مأمور به تصرف در او و تدبیر وی شد خداوند برای نفس این قوا را آلات و افزار قرار داد تا به آن چیزهایی که خداوند از نفس در تدبیر این تابوتی که در او سکینه رب است اراده فرموده است واصل بشود.



و این تابوت را از آن رو سکینه رب گفته است که امور کلی و معانی حقیقی به

### ۵۳۷

حرکت حبی ذاتی همیشه در حرکت است تا به حضرت شهادت مطلقه واصل بشود و در تحت اسم ظاهر در آید که سالک در حضرت شهادت، معانی کلیه حقیقیه را به صور آنها بیابد و سکون و آرامش به دست آورد. لذا محسوسات روشن ترین بدیهیاتند، پس یقین و علم ذوقی و ایمان غیبی و تجلی شهودی حاصل نمی شود مگر در این حضرت شهادت مطلقه و به واسطه این حضرت، لذا دنیا که حضرت شهادت مطلقه است مزرعه آخرت است، پس حضرت شهادت، سکینه رب شده است.

و جسم عنصری که تابوت نفس ناطقه است مجمع جمیع صور معانی حقیقیه است، و خداوند در قرآن فرمود: **أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ** (بقره: ۲۴۸) و چون مزاج انسان صلاحیت دارد که وحدت اعتدالی قلبیه ساکنه مطمئننه از میلیهای انحرافی در او ظاهر شود و دیگر مزاجها را این قابلیت نیست پس این وحدت اعتدالیه به این نکته لطیف، محل قرب و سکینه کمال رب و ظهور اوست، از این جهت شیخ گفت تابوتی که در او سکینه رب است.

فرمی به فی الیمّ لیحصل بهذه القوى علی فنون العلم فأعلمه بذلك أنّه و ان کان الروح المدبّر له هو الملك، و أنّه لا یدبّره إلّا به، فأصحابه هذه القوى الكائنة فی هذا الناسوت الذی عبّر عنه بالتابوت فی باب الإشارات و الحكم.

پس در دریا انداخته شد (که مراد علم محیط به کل است چه یم صورت آن است). تا به وسیله این قوای یاد شده مستعلی و قاهر و قادر بر فنون علم باشد و آنها را تحصیل کند (فنون علم یعنی ذوقیه، برهانیه، بدیهیه، کسبیه، کتابیه، کلامیه، رقمیه، لفظیه، تشبیهیه و تنزیهیه). پس حق سبحانه، موسی را به نهادن در تابوت و القایش در یم اعلام فرمود که هر چند روح مدبّر موسی در مدینه جمعیت انسانی او ملک است و لکن ملک، مدبّر او نیست مگر به واسطه این تابوت پس خداوند همنشین گردانید با موسی این قوای کائنة در این ناسوت را که از آن در باب اشارات و حکم به تابوت تعبیر شده است.

یعنی اشاره است به اینکه نفس انسانی در تابوت بدن قرار گرفت و در یم علم انداخته شد تا بر فنون علم مستعلی شود، و این بیان و امثال این بیان در این کتاب شریف فصوص الحکم و همچنین در فتوحات مکیه و صحف تفسیریه اهل عرفان و خلاصه مطلق آثار قلمی این بزرگان در بیان آیات قرآنی تفسیر انفسی قرآن است که

ظاهر به حال خود محفوظ است و انتقالات عرفانی که همان تفسیر انفسی قرآن است بیان تأویلات آیات است که وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ.

کذلک تدبیر الحقّ العالم فإنه ما دبره إلّا به.

همچنین است تدبیر حق تعالی عالم را که عالم را تدبیر نمی‌فرماید مگر به عالم، که بعضی از اعیان قابل تدبیر را متوقف بر بعض دیگر نمود مثلا بعضی را سبب و بعضی را مسبب قرار داد. چنانکه قوای کائنه در تابوت انسان که بدن اوست بعضی بر بعضی متوقفند و روح مدبّر بدن، بدن را تدبیر می‌کند به واسطه بدن.

أو بصورته، فما دبره إلّا به كتوقف الولد على إيجاد الوالد، و المسببات على أسبابها، و المشروطات على شروطها، و المعلولات على عللها، و المدلولات على أدلتها، و المحققات على حقائقها، و كل ذلك من العالم و هو تدبیر الحقّ فيه، فما دبره إلّا به.

یا عالم را تدبیر می‌نماید به صورت عالم.

مراد از صورت، اعیان ثابت‌اند که صور علمیه عالم در صقع ذات ربوبی می‌باشند.

حق سبحانه عالم را که مظاهر آن اعیان ثابت‌اند به وسیله آن صور علمیه یعنی اعیان ثابت‌ه به علم عنایی خود تدبیر می‌کند.

پس حق سبحانه عالم را تدبیر نکرده است مگر به واسطه عالم مانند توقف ولد بر ایجاد والد و توقف مسببات به اسبابشان و مشروطات بر شروطشان و معلولات بر عللشان و مدلولات بر ادله‌شان و محققات بر حقایقشان (مراد از محققات، اشخاصند که بر حقایق نوعیه خودشانند) و همه اینها از عالمند و این عمل حق سبحانه (بعضی از عالم را موقوف بر بعضی دیگر قرار دادن) تدبیر حق در عالم است. پس حق سبحانه عالم را تدبیر نکرده است مگر به واسطه عالم.

و أمّا قولنا أو بصورته - أعنى صورة العالم - فاعنى به الأسماء الحسنی و الصفات العلی التي یسمی الحقّ بها و اتّصف بها. فما وصل إلینا من اسم یسمی به إلّا وجدنا معنى ذلك الاسم و روحه فی العالم. فما دبر العالم أيضا إلّا بصورة العالم.

اما آن که گفتیم یا به صورت عالم مراد از این صورت اسماء حسنی و صفات علیایی است که حق سبحانه به آنها نامیده می‌شود و بدانها متصف می‌گردد. پس هیچ اسمی که خداوند بدان اسم نامیده می‌شود به ما نرسیده است مگر اینکه معنی و روح آن اسم را در

## ۵۳۹

عالم می‌یابیم. پس خداوند که عالم را به اسماء حسنای خود تدبیر می‌فرماید در حقیقت عالم را به صورت عالم تدبیر می‌کند.

و لذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات و الصفات و الأفعال «إن الله خلق آدم على صورته» و ليست صورته سوى الحضرة الإلهية.

و از این جهت که خداوند عالم را به عالم تدبیر می‌کند و آدم را خلیفه خود بر عالم قرار داد و عالم را به خلیفه تدبیر نمود، در حق آدم که برنامه جامع نعوت حضرت الهیه است که ذات و صفات و افعال او می‌باشند، گفته است: «ان الله خلق آدم على صورته» و صورت حق جز حضرت الهیه که حضرت اسماء و صفات است نیست.

فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية و حقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، و جعله روحا للعالم فسخر له العلوّ و السفل لكمال الصورة، فكما أنه ليس شيء من العالم إلا و هو يسبح الله بحمده كذلك ليس شيء في العالم إلا و هو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته. فقال تعالى وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ. فكلّ ما في العالم تحت تسخير الإنسان، علم ذلك من علمه - و هو الإنسان الكامل - و جهل ذلك من جهله، و هو الإنسان الحيوان.

پس خداوند سبحان در این مختصر شریفی که انسان کامل است جمیع اسماء الهیه را ایجاد فرمود و همچنین در این مختصر شریف جمیع حقایقی را که از حق تعالی در عالم کبیر منفصل خارج و ظاهر شده است ایجاد فرمود، و این مختصر شریف یعنی انسان را (به اعتبار این جمعیت اسمائی و حقایق یاد شده) روح عالم قرار داد (این روح با عالم کبیر به منزله شخص واحد می‌گردد که همه قوا و اعضا و جوارح آن مسخر و منقاد این روح یعنی انسان کامل مذکور می‌گردند). و از جهت کمال صورتش عوالم علوی و سفلی مسخر اویند. پس همچنان که هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه به حمد خدا تسبیح می‌کند، همچنین هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه مسخر این انسان است به علت آن چه که حقیقت صورت این انسان به او عطا کرده است. (یعنی صورت جمعیه او ایجاب کرده است که همه موجودات مسخر او باشند) که فرمود وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ (جاثیه: ۱۳) که جمیعا از عالمند. پس آن چه که در عالم

است تحت تسخیر انسانند. می‌داند این را آن کس که می‌داند و آن انسان کامل است و جاهل بدان است آن کس که جاهل است و آن انسانی است که به صورت انسان است و در معنی حیوان.

فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت، و إلقاء التابوت في اليمّ صورة هلاك في الظاهر، و في الباطن كانت نجاه له من القتل، فحيى كما تحيى النفوس بالعلم من موت الجهل.

پس صورت القای موسی در تابوت و القای تابوت در دریا به حسب ظاهر صورت هلاک موسی است و به حسب باطن نجات او از قتل بود (زیرا خلاصی او از فرعون به این صورت القای در تابوت و تابوت در دریا بود). پس موسی به القای در یم حیات یافت، چنانکه نفوس به سبب علم از موت جهل حیات می‌یابند.

چون آب صورت علم است که حیات نفوس به علم است چنانکه حیات ابدان به آب است، شیخ حیات حسیه موسی را که به واسطه یم باقی است به حیات عقلیه‌ای که به علم حاصل می‌شود تشبیه نموده است.

كما قال تعالى أَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا يَعْنِي بِالْجَهْلِ فَأَحْيَيْنَاهُ يَعْنِي بِالْعِلْمِ، وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ وَ هُوَ الْهَدْيُ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ وَ هِيَ الضَّلَالُ كَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا أَيْ لَا يَهْتَدِي أَبَدًا: فَإِنَّ الْأَمْرَ فِي نَفْسِهِ لَا غَايَةَ لَهُ يَوْقِفُ عِنْدَهَا.

چنانکه خداوند فرمود: أَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا يَعْنِي أَنْ كَسَى كَهْ بِه سَبَبِ جَهْلٍ مَرْدَةٍ اسْتِ، فَأَحْيَيْنَاهُ پَسِ اَوْ رَا بِه عِلْمٍ زَنْدَه گِرْدَانْدِيمِ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ بِرَاى اَوْ نُوْرِي قِرَارِ دَادِيمِ كَهْ بِه اَنْ نُوْرِ كَهْ مَرَادِ هَدْيِ اسْتِ دَر مِيانِ مَرْدَمِ رَاه مِي رُوْدِ، كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ مَانَنْدِ كَسِي اسْتِ كَهْ دَر تَارِيكِي هاسْتِ وَ مَرَادِ اَز ظُلْمَاتِ، ضَلالِ اسْتِ. كَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا «۱» يَعْنِي اَبْدَا هِدَايْتِ نَمِي يَابْدِ (وَ هَر گَزِ اَز ظُلْمَاتِ بِه دَر نَمِي رُوْدِ. اَيْنَكِه گَفْتِيْمِ اَبْدَا هِدَايْتِ نَمِي يَابْدِ وَ اَز ظُلْمَاتِ بِه دَر نَمِي رُوْدِ) بَدِيْنِ سَبَبِ اسْتِ كَهْ اَمْرِ ضَلالِ، غَايْتِ نَدَارْدِ تا دَر نَزْدِ اَنْ غَايْتِ، تَوْقِفِ بُوْدَه باشْدِ.

در چند جای این کتاب ضلال، به حیرت تفسیر شده است و حیرت هم از جهل حاصل می‌شود و هم از علم.

حیرت حاصل از علم خشیت و قرب و دهشت می آورد. این مقامی است که مطلوب حضرت خاتم (ص) در این مناجاتش «ربّ زدنی فیک تحیّراً» می باشد. اما حیرت جاهل حیرت حیوانی و سرگردانی و بعد از حق است. همچون انسان گم شده در تاریکی سهمگین که راه به جایی نمی برد. اما حیرت عالم در میان روز روشن از تجلیات اسماء جمالی و جلالی و عظمت صنع الهی پدیدار در آفاق و انفس است. این در راه است و در درگاه است و در حضور است و متحیر است و آن گمراه است و دور است و بی خبر.

فالهدی هو أن يهتدى الإنسان إلى الحيرة، فيعلم أن الأمر حيرة و الحيرة قلق و حركة، و الحركة حياة، فلا سکون، فلا موت، و وجود، فلا عدم.

پس هدی آن است که انسان به حیرت اهتدا یابد. پس آگاه شود که امر، حیرت است (یعنی حیرت محموده و ممدوحه نه حیرت مذمومه حاصل از جهل، و حیرت قلق و اضطراب است و حرکت است و حرکت حیات است. پس سکونی نیست. پس موتی نیست و حرکت وجود است. پس عدمی نیست.

ذات حق به حرکت حبّی که حرکت جلالی و استجلایی است به حکم کُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (رحمن: ۲۹) در حرکت است. یعنی در تجلی است. نه حرکت استکمالی طبیعی و دار طبیعت یعنی نشئه‌ای که حرکت استکمالی و قوه و فعل در او راه دارد به تجدد امثال در نزد عارف که در مواضع پیش بگذشت و یا به حرکت جوهری که در حکمت متعالیه مبرهن است. طبایع در حرکتند و حرکت حیات و وجود است که در حقیقت تقرب به حیات مطلق و وجود مطلق است یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (انشقاق: ۶).

و كذلك في الماء الذي به حياة الأرض و همچنین در آبی که حیات ارض به سبب آن است.

یعنی چنانکه حیات علمیه معطی نور هدایت و سیر در مردم است که به بقای ابدی می کشاند. همچنین است امر در ماء طبیعی که سبب حیات ارض که بدن است می باشد.

هر چند که به حسب ظاهر آب سبب خرابی ارض و سبب هدم و ویرانی صورت جمعیت ارض است، اما نوعی ویرانی که عین آبادانی است.

و حرکتها، قوله تعالى اهْتَزَّتْ

حرکت ارض، (یعنی بدن انسانی که لازمه حیات این ارض است)، قول خداوند سبحان است که فرمود: اهْتَزَّتْ وَ تَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (حج: ۵).

و حملها، قوله وَ رَبَّتْ و ولادتها قوله وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ و قوله تعالى ربت « حمل زمین را که بدن انسانی است می‌رساند.»<sup>۱</sup> و قول خداوند سبحان وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ولادت زمین است.

زیرا انبات رویاندن است که تولید و ولادت است. خلاصه اینکه «اهْتَزَّتْ» اشاره است به حرکت ارض، وَ رَبَّتْ اشاره به حمل آن وَ أَنْبَتَتْ اشاره به ولادت آن و شگفت اینکه حرکت و حمل و ولادت ارض با تکون نطفه و اطوار وجودی بعد آن در یک آیه انسجام یافته است.

أَيُّ أَتْمَا مَا وَلَدَتْ إِلَّا مِنْ يَشْبَهَهَا أَيُّ طَبِيعِيَا مِثْلَهَا وَ زَمِينٍ نَزَائِدِيَا اسْتِ مَكْرٍ أَنْ چِه رَا كِه شَبِيه اوست. یعنی مانند او طبیعی است.

بین والد و مولود به حکم سنخیت بین علت و معلول و سبب مسبب و معد و مستعد مشابهت وجود دارد و هر اندازه که مولود یعنی معلول به والدش یعنی علتش نزدیک‌تر باشد مشابهت معلول با علت بیشتر خواهد بود. زمین که تولید مثل می‌کند از این حکم مستثنی نیست. هر مولودی از وی که با او کمال قرب را دارد مشابهت کامل و تام با وی دارد و هر آن که از او دور است به قدر دوری خود از مشابهت دورتر است. به مثل سیب زمینی و سیب درختی را در نظر بگیریم، سیب زمینی از صمیم زمین می‌روید و در دل او پرورش می‌یابد، و سیب درختی هر چند که از زمین رسته است و لکن چون سیب زمینی از صمیم او نیست لذا چون سیب زمینی ماده ارض بر او غلبه ندارد و همچنین در دیگر اشباه و نظایر این مثال.

فكانت الزوجية التي هي الشفعية لها بما تولد منها و ظهر عنها بنا بر این چون زمین، خود مرکب است زوج و شفع است، بچگان او (یعنی آن چه که از او روییده می‌شوند). و از وی ظاهر می‌گردند و تولد می‌یابند. همه زوج و شفع‌اند (یعنی

---

## ۵۴۳

مرکبند) خلاصه اینکه زمین مرکب بسیط و فرد تولید نمی‌کند. لذا خداوند سبحان فرمود:

وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ.

كذلك وجود الحق كانت الكثرة له و تعداد الأسماء أنه كذا و كذا بما ظهر عنه من العالم الذي يطلب بنشأته حقائق الأسماء الإلهية.

همچنین وجود حق سبحانه (که احدی العین است چون ارض همد است) کثرت و تعدد اسماء برای او که او کذا و کذاست به سبب چیزهایی است که از او صادر شده است. یعنی عالمی که به نشئه خود حقایق اسماء الهیه را (که ارباب متکثره‌اند) طلب می‌کند.

ذات باری نسبت به کثرت اسمائی متجلی از او چنان است که ارض هامده، اُنْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيحٍ. که ذات، ارض هامده، اهتزاز حرکت حبی و ربت و اُنْبِتَتْ ظهور و بروز مظاهر اسماء و صفات به معنی مخلوق می‌باشد.

فثبت به و بخالقه اُحَدِيَّةُ الْكثْرَةِ.

پس به عالم و به خالق عالم احدى الذات، عالم احدى الكثرة پدید آمده است.

و قد كان اُحَدِي العین من حيث ذاته كالجوهر الهيولاني اُحَدِي العین من حيث ذاته، كثير بالصور الظاهرة فيه التي هو حامل لها بذاته، كذلك الحق بما ظهر منه من صور التجلي، فكان مجلي صور العالم مع الأحدىة المعقولة.

و خداوند (قبل از این مطلب یاد شده عالم) از حيث ذاتش احدى العین بوده است.

چون جوهر هیولانی که از حيث ذاتش احدى العین است و به سبب صوری که در او ظاهر می‌شوند و خود حامل آن صور است کثیر است. همچنین است حق تعالی به سبب صور تجلی‌یی که از او صادر شده است. پس حق تعالی با احدیت معقوله بودنش مجلای صور عالم است که یکتای همه است.

فانظر ما احسن هذا التعليم الإلهي الذي خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده.

بنگر چه نیکوست این تعلیم الهی که خداوند بعضی از عبادش را که مشیتش تعلق گرفت به این اطلاع مخصوص گردانید.

تعليم الهی پس از داشتن تقوا

خداوند در قرآن فرمود: اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ (بقره: ۲۸۲) و نیز فرمود: وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَ يَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ

(طلاق: ۲). حضرت امیر (ع) در خطبه نماز فطر فرمود: «اتَّقُوا اللَّهَ يَعْلمَكُمُ اللَّهُ» و تعلیم در کلام شیخ اشارت به «يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ» است که متفرع بر تقوا و بعد از تقواست. خلاصه انسانی که متقی است (تقوا بدان معنی که به لحاظ مرتبه عالیه معانی تقوا در پیش گفتیم) یعنی عارف، خود و دیگر مخلوقات را وقایه حق

قرار می‌دهد. انسان متقی بدین معنی برای غیر وجودی اثبات نمی‌کند و مرزوق به توحید اهل تحقیق است.

و لَمَّا وَجَدَهُ آلَ فِرْعَوْنَ فِي الْيَمِّ عِنْدَ الشَّجَرَةِ سَمَّاهُ فِرْعَوْنَ مُوسَى: و الموهو الماء بالقبطية و السّا هو الشجرة فسماه بما وجده عنده، فَإِنَّ التابوت وقف عند الشجرة في اليمّ.

و چون آل فرعون، موسی را در دریا نزد شجره یافتند فرعون او را موسی نامید زیرا (مو) در لغت قبطی به معنی ماء و (سی) در لغت آنان به معنی شجره است. لذا او را همان طور که در میان آب نزد شجره یافتند موسی نامیدند یعنی یافته شده نزد آب و درخت چه اینکه تابوت در دریا نزد شجر ایستاد.

چون فصوص و فتوحات و دیگر کتب اهل کشف و شهود تفسیر انفسی قرآن کریم است، نیز در تأویل این آیه و بیان شیخ گفته شد که مراد از آل فرعون قوای طبیعیه هیولانیه است و شجره جمعیت حیوانیه به اصول و فروع و شعب و أغصان است و ثمره این شجره انسان است که فرعون یعنی طبیعت او را موسی نامیده است که موسی و فرعون خارج حکایتی از موسی و فرعون نفس ناطقه کلیه انسانی و طبیعت جسمانی هیولانی اوست. عارف رومی بر این مبنا در دفتر سوم مثنوی گوید:

**موسی و فرعون در هستی توست**

**باید این دو خصم را در خویش جست**

فأراد قتله فقالت امرأته - و كانت منطقةً بالنطق الإلهي - فيما قالت لفرعون، إذ كان الله تعالى خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها و لمريم بنت عمران بالكمال الذي هو للذکران.

فرعون اراده کرد که او را بکشد، زن او که به نطق الهی گویا بود، زیرا خداوند او را برای کمال خلق کرده بود چنانکه رسول (ص) شهادت داد برای او و مریم بنت عمران به کمالی که برای مردان است.

رسول (ص) فرمود: «كملت من النساء أربع مريم بنت عمران و آسية امرأة فرعون

و خديجة و فاطمة». و آن که درباره حضرت مریم شیخ گفته است به کمالی که برای مردان است از این جهت است که خداوند در قرآن فرمود وَ كَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ وَ نَفَرَمُود «من القانتات».



فَقَالَتْ لِفِرْعَوْنَ فِي حَقِّ مُوسَى قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَ لَكَ. فِيهِ قُرَّتْ عَيْنَهَا بِالْكَمَالِ الَّذِي حَصَلَ لَهَا كَمَا قُلْنَا وَ كَانَتْ قَرَّةَ عَيْنٍ لِفِرْعَوْنَ بِالْإِيمَانِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ الْغُرُقِ.

پس زن فرعون، به فرعون در حق موسی گفت، موسی قره عین من و توست. در موسی قره عین آسیه بود به کمالی که برای او حاصل شد، و قره عین فرعون بود به سبب ایمانی که خداوند تعالی به فرعون در هنگام غرق شدنش عطا فرمود.

چه آن که بارها گفته‌ایم باید این آیات مأول به مقامات انسانی بشود که فصوص و فتوحات و دیگر صحف کریمه اهل عرفان تفسیر انفسی قرآن کریم‌اند، و مفتاح رمز آن در تطابق کونین یعنی عالم و آدم مسلمند.

بیرون ز تو نیست آن چه در عالم هست

از خود بطلب هر آن چه خواهی که تویی

انسان هم آدم و هم شیطان است و هم ابراهیم و هم نمرود و هم موسی و هم فرعون و هکذا که مجمع جمیع اسماء جلالی و جمالی است و از بدو تا ختم قرآن علاوه بر حوادث و وقایع خارجی، مقامات عالیه قرآن در مقام تفسیر انفسی در انسان متحقق است ف كُلِّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ (یس: ۱۲) و اینکه تفسیر انفسی قرآن ایجاب می‌کند بیان این لطایف و حقایق ذوقیه را، در تأیید و معاضدت آن از اهل بیت عصمت و وحی روایات بسیار داریم. چنانکه گاهی ائمه از خود خبر می‌دادند که من چنینم و چنانم که «عارف بالله فأنى فى الله على بينة من ربه» می‌باشد و آن چه را در مقام کشف عیانی که قابل هیچ گونه تعبیر و تبدیل و تحویل نیست متن واقع را بیان می‌کند و تا انسان، خود، به سیر و سلوک در مسیر اولیاء حق قدم برداشت و به عقل بسیط، یعنی نفس رحمانی نپیوست این سخنها در نظر او شبیه به افسانه و شعر است ولی به قول ملای رومی در مثنوی:

کرده‌ای تاویل حرف بکر را

خویش را تاویل کن نی ذکر را

نکته‌ها چون تیغ فولاد است تیز

گر نباشد اسپرت واپس گریز

اگر انسانی را قلب سلیم بود، با طهارت مطلقه حائز همه أطوار وجودی‌اش (که به طور مستوفی در مصباح الانس فصل سوم فاتحه آن صفحه ۱۱ آمده است) در برهه‌ای

از زمان بخصوص در خلوتها با مراقبت و توجه تام، منصرف از نشئه طبیعت و آزاد از هر گونه رنگ تعلق گردد و مستغرق در بحار الأنوار ملکوت جمال و جلال شود مراتب عالی و درجات متعالی قرآن را در مقامات وجودی خود می‌یابد. «تا یار که را خواهد و میلش به که باشد.»

فقبضه طاهرا مطهرا لیس فیہ شیء من الخبث لانه قبضه عند ایمانه قبل أن یکتسب شیئا من الآثام. و الإسلام یجب ما قبله و جعله آیه علی عنایتہ سبحانه بمن شاء حتی لا یبأس أحد من رحمۃ الله ف إنه لا یبأس من روح الله إلی القوم الکافرون: فلو کان فرعون ممن آیس ما بادر إلی الإیمان.

پس حق تعالی او را طاهر و مطهر قبض نمود که هیچ خبث و پلیدی در او نبود، زیرا خداوند او را قبض نمود در زمانی که ایمان آورد، پیش از آن که گناهی کسب کند «و الإسلام یجب عما سلف» (یا «الإسلام یجب ما قبله») و خداوند او را آیت قرار داد بنا بر عنایتش بر هر کسی که می‌خواهد، تا اینکه هیچ کس از رحمت حق سبحانه مأیوس نشود. «إنه لا یبأس من روح الله إلی القوم الکافرون» (یوسف: ۸۷). پس اگر فرعون، از زمره کسانی بود که آیس و ناامید بودند، مبادرت به ایمان نمی‌کرد.

غرض آن جناب این است که خداوند سبحان در این آیه به طور صریح و محکم فرمود که لا یبأس من روح الله إلی القوم الکافرون بنا بر این کافر چون آیس از رحمت خداوند است هیچ گاه طلب رحمت از خداوند نمی‌کند و لو اینکه هزار بار در دریا غرق شود. چنانکه ابو جهل و اصحاب او این چنین بودند. زیرا ابو جهل به قاتل خود در زمان قتل گفت: به صاحب یعنی محمد (ص) بگو: من در این حال نیز از مخالفت تو پشیمان نیستم و خداوند سبحان در سوره یونس آیه ۹۸ فرمود: «إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَ لَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ» (یونس: ۹۷) و پس از چند آیه فرمود: «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.»

(یونس: ۱۰۰) کفر رجس است که فرعون از آن مبرا شد که ایمان آورد و ایمانش مطابق همین آیه باذن الله بود و مطابق آیه قبل آیس از رحمت حق نبود. پس در حال غرق کافر نبود و خداوند به او فرمود: «الآن وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (یونس: ۹۱) که در آیه قبل از آن حکایت فرمود که چون غرق او را دریافت گفت: به خدایی که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند ایمان آوردم و من از مسلمینم و خداوند در آیه «الآن وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ»

. هنگامی که فرعون توجه به حق نمود و به او ایمان آورد، نوع عتابی فرمود و این منافی با صحت ایمان او نیست. پس فرعون مانند ابو جهل کافر اصیل نبود که به هیچ وجه ایمان نیاورده است.

فكان موسى عليه السلام كما قالت امرأة فرعون فيه قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَ لَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا، و كذلك وقع فان الله نفعهما به عليه السلام.

پس موسی علیه السلام آن چنان بود که زن فرعون در مورد وی گفت: قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَ لَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا. (قصص: ۹). او را نکشید شاید به ما نفع برساند و همچنین واقع شد که خداوند به وجود موسی فرعون و زنش را نفع رساند.

در مقام توحید باید این چنین گفت که شیخ گفت و لکن می شود از جانب زن فرعون عذر خواهی کرد که او نمی توانست در مقابل فرعون، اسم خدا را ببرد، لذا نفع را به صورت خطابه و اقناع به موسی نسبت داد.

و إن كانا ما شعرا بأنه هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون و هلاك آله.

هر چند که فرعون و زنش شاعر نبودند که او پیغمبری است که هلاک فرعون و آل فرعون بر دست او یعنی موسی است.

و لما عصمه الله من فرعون أَصْبَحَ فُوَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً مِنَ الْهَمِّ الَّذِي كَانَ قَدْ أَصَابَهَا. ثم إن الله حرم عليه الأمراض حتى أقبل على ثدي أمه فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به.

و چون خداوند، موسی را از فرعون حفظ کرد دل مادر موسی از اندوهی که به او رسیده بود فارغ و آسوده شد. سپس خداوند همه شیرده ها را بر او حرام گردانید تا به پستان مادرش اقبال کرد «۱» و مادرش او را شیر داد تا خداوند سرورش را به این شیر دادن به فرزندش کامل گرداند.

كذلك علم الشرائع، كما قال تعالى لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً - أي طريقاً - وَ مِنْهَاجاً» و منهاجا» أي من تلك الطريقة جاء. فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء، فهو غذاؤه كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله.

این چنین است علم شرایع.

چنانکه در فصوص پیش دانسته شد شیر صورت علم است، که شیر غذای انسان است. علم نیز غذای انسان است و غذا مطلقاً مظهر اسم حی است و از سدنه اسم شریف قیوم است. غرض اینکه همان طور که در موسی همه مواضع حرام شد مگر شیر مادرش، همچنین پیروی از شریعت دیگران حرام شده است مگر شریعت خودش.

چنانکه خداوند سبحان فرمود: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ (مائده: ۴۸) «شِرْعَةً» طریق است «وَ مِنْهَا جَاءَ» (کأن اصل آن «منها جاء» است. یعنی مرکب از جار و مجرور که منهاست و جاء فعل ماضی) و معنای آن اینکه از آن شرعه و طریقه که اصل است آمده است. (و آن اصل، حق است چه اینکه علم، از جانب حق منبع علوم و محتد شرایع است). پس آن اصلی که موسی از آن جا به این نشئه عنصریه آمده است غذای اوست. که غذا نمی گیرد مگر از اصل خود. چنانکه شاخه درخت غذا نمی گیرد مگر از اصل خود.

فما كان حراما في شرع يكون حلالا في شرع آخر یعنی فی الصورة: أعنی قولی یکون حلالا، و فی نفس الأمر ما هو عین ما مضی، لأن الأمر خلق جدید و لا تکرار، فلهدا نبهناک.

پس چیزی که در شرعی حرام بود در شرع دیگری حلال شد (و بالعکس) زیرا خلق لا یزال متجددند و در تجلی هیچ گاه تکرار نیست. از اینجا تو را آگاه نمودیم که امر یعنی واقع و نفس الامر، خلق جدید است و اتحاد به حسب صورت است، نه به حسب نفس الامر و واقع.

این حرف در تجدد امثال که بحثش چند بار گذشت مصداقی بارز است، که صورت اشخاص و اعیان موجودات به حسب ظاهر متحد و یکسان می نماید و لکن در حقیقت، تجدد امثال است، که به قول ملای رومی:

هر نفس نو می شود دنیا و ما

بی خبر از نو شدن اندر بقا

این درازی مدت از تیزی صنع

می نماید سرعت انگیزی صنع

شیخ گوید آن که در شرعی حرام بود و در شرعی دیگر حلال است به حسب صورت این چنین است. اما در نفس الامر این حلال، عین آن حرام نیست. زیرا خلق لا یزال جدیدند. به قول شبستری.

زیرا تکرار در تجلی نیست.

فَكُنِّيَ عَنْ هَذَا فِي حَقِّ مُوسَى بِتَحْرِيمِ الْمَرَاضِعِ: فَأَمَّهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ مِنْ أَرْضَعْتَهُ لَا مِنْ وَلَدَتِهِ.

پس خداوند از این معنی کنایه فرمود که مراضع را بر او حرام گردانیدیم. (یعنی او را شریعتی و علم شریعتی دادیم). چه مادر حقیقی کسی است که او را شیر می‌دهد - یعنی غذای انسانی و روحانی - نه کسی که او را زاییده است.

اینکه فرمود صورت نسخ است، زیرا در نفس الامر مطابق خلق جدید حکم پیاده می‌شود و تکرار در تجلی نیست. این مطلب باید به حسب ظواهر آیات و روایات، چنین باشد. چه اینکه کلمات مفرده محلی به اَلف و لام در زبان عرب برای استغراق جنس و استیعاب جنس و توقی و استیفای جنس است. مثلاً الحمد لله مفادش این است که ذات حمد و جنس حمد و حقیقت حمد بدون خروج یک فرد آن، مر ذات خدای سبحان را است. همچنین «العلم عند الله و قس ما لم یقل». غرض اینکه قرآن کریم فرمود:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (آل عمران: ۱۹) که دین و اسلام معرف به اَلف و لامند.

پس تمام انبیا جز اسلام نگفته‌اند و نیاوردند که دین خدا فقط اسلام است. و لو اینکه به حسب درجات، تفاوت رتبه داشته باشند. مثلاً یک پیغمبر بگوید دزدی نکنید و پیغمبر دیگر بگوید نیت دزدی هم نکنید. چنانکه در انجیلی که در دست است شبیه این گونه بیانات را دارد که گفتند چنان نکنید و من - عیسی - آمدم که در تکمیل گفتار او بگویم این چنین هم نکنید و این معنی را هم شیخ در جای دیگر فصوص فرموده بود و روی مبانی حکمت متعالیه سفرای الهی مبین حقایق اسماء‌اند و اسماء تکوینی الهی را در نظام هستی به حسب نفس الامر یک حکم است. لذا در روایات ائمه ما علیهم السلام آمده است که محرمات الهی همیشه حرام بودند. مثلاً سرقت، شرب خمر، سفاح، نکاح محارم، کذب و اشباه و نظایر آنها و نیز قرآن کریم فرمود: مَا نُنَسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا (بقره: ۱۰۶) چون خیر آن یعنی بهتر از آن و مثل آن، نسخ به معنی رفع کل نیست و الا خیر آن و مثل آن چه معنی دارد. مثلاً چنانکه احکام شریعت ما برای انسان مطابق احوال و اوقاتش متفاوت است. چنانکه اگر آب نداشت و تیمم کرد

این تیمم مبیح است آن چه را که وضو مبیح بود. چنانکه مرحوم محقق در شرایع می فرماید: «التیمم یستبیح ما یتبیحه المتطهر بالماء». و لکن به محض رفع ضرورت آن

## ۵۵۰

استباحه ترابی نسخ می شود. همچنین «اکل میتة عند الضرورة» و امثال این احکام الی ما شاء الله که هر یک را مطابق زمان و حال انسان شرع مقدس وضع نموده است و بظاهر، دومی را ناسخ اولی می گوئیم و حال اینکه هر یک در نفس الامر موقعیت خاصی را دارا هستند. البته در نسخ، اختلاف اقوال و آرا در کتب کلامیه و اصولیه - یعنی اصول فقه - بسیار است و ما مطابق نظر شیخ در فصوص مطالب فوق را مذکور داشتیم.

فان أم الولادة حملته علی جهة الأمانة فتكون فیها و تغذی بدم طمثها من غیر إرادة لها فی ذلك حتی لا یكون لها علیه امتنان، فإنه ما تغذی إلا بما لو لم یتغذ به و لم یخرج عنها ذلك الدم لأهلکها و أمرضها، فللجنین المنة علی أمه بكونه تغذی بذلك الدم فوقها بنفسه من الضرر الذی كانت تجده لو امتسک ذلك الدم عندها و لا یخرج و لا یتغذی به جنینها و المرضعة لیست كذلك، فإنها قصدت برضاعته حیاته و إبقائه. فجعل الله ذلك لموسی فی أم ولادته، فلم یکن لامرأة علیه فضل إلا لأمّ ولادته لتقرّ عینها أيضا بتربيته و تشهد انتشاءه فی حجرها و لا تحزن.

زیرا مادر ولادت (ام ولادت یعنی مادری که زاییده است) ولد را حمل نموده است بنا بر جهت امانت و فرزند از مادر متکون شد و از دم طمث مادر تغذی کرده است بدون اینکه مادر اراده ای داشته باشد در این تغذی طفل، تا اینکه مادر بر فرزند امتنانی نداشته باشد، زیرا آن چه را که جنین تغذی کرد، اگر تغذی به آن نکند و از مادر هم خارج نشود هر آینه آن خون کشنده مادر و بیمار کننده اوست. پس جنین بر مادر خود منت دارد از اینکه به آن دم (خون) تغذی کرد و مادر را از ضرری که اگر دم را نگه می داشت و خارج نمی نمود حفظ گردانید، و مرضعه این چنین نیست. زیرا مرضعه به شیر دادن فرزند قاصد حیات او و ابقای اوست. پس خداوند غذا را برای موسی در امّ ولادتش یعنی مادرش قرار داد تا زنی را بر او فضل نباشد مگر مادر زادنش تا ایضا به تربیت فرزندش چشمش روشن شود (یعنی علاوه بر آن که به فرزندش رسید و خوشحال شد خوشحالی حضانت و تربیت فرزندش را هم بیابد) و نشو و نما ی فرزندش را در دامن خود مشاهده کند و اندوهگین نشود.

و نجاه الله من غمّ التابوت، فخرق ظلمة طبیعة بما أعطاه الله من العلم الإلهی و إن لم یخرج عنها، و فتنة فتونا أی اختبره فی مواطن كثيرة لیتحقق فی نفسه صبره علی ما ابتلاه الله به.

و خداوند موسی را از غم تابوت نجات داد (هم تابوتی که موسی در آن بود که به رود نیل افکنده شد و هم از غم تابوت بدن که ظلمت طبیعت را درید به واسطه علم الهی که خدا به او عطا فرموده بود هر چند که به کلی از طبیعت خارج نشد (زیرا خلاصی از طبیعت به کلی در این نشئه میسر نیست) «۱» و خداوند او را امتحانهایی کرد که فرمود:

وَفَتَّنَاكَ فُتُونًا (طه: ۴۰) یعنی او را در چندین جا اختبار و امتحان کرد تا در نفس او صبر بر آن چه که خداوند او را بدان مبتلا نمود تحقق یابد.

فَأُولَ مَا ابْتَلَاهُ اللَّهُ بِهِ قَتْلَهُ الْقِبْطِيِّ بِمَا أَلْهَمَهُ اللَّهُ وَ وَفَّقَهُ لَهُ فِي سَرِّهِ وَ إِنَّ لَمْ يَعْلَمْ بِذَلِكَ، وَ لَكِنْ لَمْ يَجِدْ فِي نَفْسِهِ أَكْثَرَاثًا بِقَتْلِهِ.

پس اول چیزی که خداوند او را بدان مبتلا کرد قتل قبطی بود به سبب آن چه که خداوند در سر او به او الهام کرد، و خداوند او را توفیق داد هر چند که موسی به الهام و توفیق عالم نبود، و لکن در او علامت الهام و توفیق بود که در خود اکثراتی یعنی مبالغاتی به قتل قبطی نیافت.

و چون موسی به الهام و توفیق عالم نبود عمل را به شیطان نسبت داد و گفت: هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ. ظاهر تعبیر که عدم علم به الهام و توفیق به موسای کلیم دارد بی دغدغه نمی نماید و لکن علم را مراحل بسیار و انسان را أطوار بی شمار است. خلاصه امر و کوتاه سخن اینکه فعل موسی فعل حق بود که در دست موسی صادر شد. یعنی در این مقام دو نظر است، با نظر اسناد به حق «هَذَا مِنْ عَمَلِ الرَّحْمَنِ» هر چند که موسای کلیم به نظر دوم فرمود: هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ كَيْفَ كَانَ، سخن شیخ قابل توجیه و تأویل و تصدیق است و گویا خود در پی دفع اعتراض متوهم مذکور برآمده است که می فرماید: مع كونه ما تَوَقَّفَ حَتَّى يَأْتِيَهُ أَمْرٌ رَبِّهِ بِذَلِكَ.

با اینکه توقف و صبر نکرد تا اینکه امر پروردگارش به قتل بیاید.

این جمله تأکید گفتار اوست که قتل او قبطی را به الهام و توفیق الهی بود به حدی که حضرت موسی توقف نکرد، یعنی صبر نمود تا امر پروردگار به قتل قبطی صادر شود که خداوند به او بگوید این قتل در دست تو به امر من بود نتیجه اینکه فعل، فعل الهی است.

چنانکه به نبی خاتم فرمود: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. و خضر علیه السلام گفت: مَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي.

لأن النبي معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ أي يخبر بذلك.

اینکه گفتم قتل موسی قبطی را به الهام و توفیق خدا بود هر چند که موسی به آن عالم نبود از این روست که باطن نبی معصوم است هر چند که خود بدان شاعر نباشد تا بدان اخبار شود.

یعنی تا به معصوم باطن بودنش اخبار شود و یا به آن امر که در سرش از جانب حق مأمور به آن است اخبار شود و مآل هر دو یکی است و این سخن که گفت نبی معصوم الباطن است. مطابق با عقیده امامیه است. زیرا دیگر فرق مسلمانان در عصمت نبی حرفهایی و رای این نکته علیا دارند. این سخنی است که در نبوت سخت استوار است و همین سخن در امامت نیز جاری است.

و لهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنكر عليه قتله و لم يتذكر قتله القبطي فقال له الخضر ما فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي ينبيهه على مرتبته قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة في نفس الأمر و إن لم يشعر بذلك.

و لذا (یعنی برای آگاهی و اطلاع به عصمت باطنی موسی که گفتیم باید انباء و اخبار بشود) خضر به موسی قتل غلام را ارائه داد، پس موسی قتل غلام را انکار کرد یعنی منکرش شمرد و به قتل خودش قبطی را متذکر نشد. پس خضر به او گفت ما فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي. «کهف: ۸۲» یعنی این قتل را من از امر خودم انجام ندادم و به این گفتار موسی را بر مرتبه اش آگاه نمود که او در نفس الامر و واقع معصوم الحركة است هر چند که بدان مشعر نبود.

و أراه أيضا خرق السفينة التي ظاهرها هلاك و باطنها نجاه من يد الغاصب جعل له ذلك في مقابلة التابوت الذي كان له في اليم مطبقا عليه، فظاهره هلاك و باطنه نجاه.

و نیز به موسی خرق سفینه را ارائه داد که ظاهر آن هلاکت و تباهی و باطن آن نجات از دست غاصب است. خرق سفینه را برای او در مقابل تابوت قرار داد که در دریا انداخته شد و مطبق «۱» بر موسی بود و ظاهر تابوت هلاک است و باطن او نجات.

---

## ۵۵۲

غرض شیخ این است که منافات ندارد که انسانی معصوم الباطن و معصوم الحركة باشد و در آگاهی به آن اخبار و انباء و اشعار بخواهد و این افعال خضر راجع به قتل غلام و خرق سفینه و گفتن اینکه از امر خودم این کار را نکرده‌ام تنبیه موسی باشد به دارا بودن صفت و مقام عصمت.



و إنّما فعلت به أمه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبورا و هي تنظر إليه، مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر. فوجدت في نفسها أنّها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليمّ لأن في المثل عين لا ترى قلب لا يفجع، فلم تخف عليه خوف مشاهدة عين، و لا حزنت عليه حزن رؤية بصر، و غلب على ظنّها أن الله ربّما رده إليها لحسن ظنّها به، فعاشت بهذا الظن في نفسها، و الرجاء يقابل الخوف و اليأس، و قالت حين ألهمت لذلك لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون و القبط على يديه. فعاشت و سرّت بهذا التوهم و الظنّ و مادر موسی با موسی چنان کرد (او را در تابوت نهاد) به علت ترس از دست غاصب که فرعون باشد مبادا فرزندش را دستگیر و بازداشت کند برای ذبح نمودن و حال آن که مادر به او می‌نگرد (یعنی از بیم آن که در پیش چشم مادر موسی را ذبح کنند).

با اینکه به او وحی هم شد که خداوند به او الهام فرمود که خود بدان آگاه نبود و در خویشتن یافت که موسی را شیر می‌دهد که مرضعه و مربیه اوست و چون درباره او ترس نمود او را در دریا انداخت و ضرب المثل است که: «عین لا ترى. قلب لا يفجع».

(یعنی در مثل گویند چشم که نبیند دل دردناک نمی‌شود). پس درباره او خوفی که به چشم دیده شود نداشت و حزنی که به رؤیت بصر باشد نداشت و ظن غالب او این بود.

(یعنی ظن بالله او) این بود که خداوند موسی را به او بر می‌گرداند. چون حسن ظن بالله داشت و به این ظن به سر برد و رجاء مقابل خوف و یأس است و چون بدان الهام شد گفت شاید این همان رسولی باشد که فرعون و قبط بر دست او هلاک می‌شوند و به این توهم و ظن به سر برد و مسرور زیست.

این کلمات اشاره است به آیه کریمه اول سوره قصص. خداوند فرمود: **وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ ... (قصص: ۷)**

بالنظر إليها، و هو علم في نفس الأمر و این توهم و ظن به نظر و نسبت به مادر موسی است نه به نظر و نسبت به نفس الامر

چه اینکه این توهم و ظن مادر موسی نسبت به واقع و نفس الامر، علم است.

این جمله بسیار بلند است که ممکن است یک حقیقت را نسبت به عوالم، اسماء گوناگون باشد و یک امر کلی نسبت به مظاهر به القاب و اوصاف مختلف در آید مثلا ادراک، علم است و معنی فارسی ادراک،

یافتن است و انسان آن چه را که یافت بدان دانا می‌شود که دانایی آگاهی است. لذا علم به خبر تعبیر شد.  
ملای رومی گوید:

جان نباشد جز خبر در آزمون

هر که را افزون خبر جانش فزون

جان ما از جان حیوان بیشتر

از چه زان رو که فزون دارد خبر

غرض این است علم که ادراک است و از یک شخص انسان است، به لحاظ مدارک که مظاهر و مقامات ادراکند در یک موطن مبصر است و در موطن دیگر مسموع است، و در موطن دیگر مذوق است و در موطن دیگر مضموم و ملموس و هكذا و همه اینها در موطن عالی صقع نفس انسانی یک علم و یک ادراکند. توهّم و ظنّ مادر موسی نسبت به واقع این چنین است که واقع آن علم است و در این موطن، توهّم و ظنّ.

(حکمت فرار موسی)

ثم إنّه لما وقع عليه الطلب خرج فارًا، خوفًا في الظاهر، و كان في المعنى حبًا في النجاة فإنّ الحركة أبدا  
أما هي حبيّة و يحجب الناظر فيها بأسباب آخر، و ليست تلك.

سپس چون در تعقیب موسی علیه السلام برآمدند، گریزان بیرون رفت، در ظاهر از ترس کشته شدن و در معنی به علت حب در نجات خود، زیرا حرکت همیشه حبیّه است و اسباب دیگر که در حقیقت سبب نیستند حجاب ناظر در حرکت حبیّه می‌گردند.

غرض این است که سبب واقعی حرکت، حب است جز اینکه به حسب ظاهر، حرکت به اسباب دیگری چون خوف و غضب و چیزهای دیگر، اسناد داده می‌شود که می‌گویند مثلاً به علت خوف فرار کرده است و این اسباب ظاهریه که در حقیقت، اسباب نیستند حاجب ناظر در حرکت می‌گردند یعنی ناظر محجوب می‌شود و در این حجاب، علت واقعی حرکت را نمی‌بیند.

و ذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكنًا فيه إلى الوجود، و لذلك يقال إن الأمر حركة  
عن سکون.

این گفتار ما، که حرکت حبیّه است، از این روست که اصل در حرکات، حرکت عالم

از عدمی است که در آن ساکن بود به سوی وجود، لذا گفته می‌شود که: «ان الامر حركة عن سکون».

چون صحبت از حرکت است در مقابل آن سکون آورده است. زیرا سکون، عبارت اخرای ثبوت است که وجود علمی عالم در ذات حق سبحانه می‌باشد و از این وجود علمی تعبیر به عدم نمود، زیرا در مقابل وجود عینی است. وجود عینی یعنی وجودات اشیاء خارج از ذات به یک معنی. همان طور که ما در تمام آثار وجودی عنصری خودمان علم به آنها را در موطن ذات خودمان ثابت و ساکن واجدیم و سپس بتدریج آن امر ثابت را در عالم طبیعت و نشئه عنصری پیاده می‌کنیم مثلا مطلبی را می‌دانیم و می‌خواهیم آن را در دفتر بنگاریم آن مطلب معلوم، در صقع ذات، ثابت است و حرکت در آن جا راه ندارد و چون بخواهیم آن را در دفتر پیاده کنیم نیاز به حرکت و زمان و تدریج دارد که این شخص عالم نگارنده هم ثابت است و هم سیال، هم ساکن است و هم متحرک «و من عرف نفسه فقد عرف ربه». از آن وجود علمی ثابت در روایت به کنز مخفی تعبیر شده است. پس از آن، به حرکت حبی، کنز مخفی وجود عینی پیدا کرده است. چنانکه شیخ بدان متعرض می‌شود. لذا شیخ فرمود امر یعنی واقع و نفس الامر این است که حرکت از سکون است. یعنی عالم عینی از وجود علمی است. چه در حق و چه در خلق که «المؤمن مرآة المؤمن».

فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حبّ و قد نبّه رسول الله - ص - على ذلك بقوله «كنت كنزا مخفيا لم اعرف فأحبت أن اعرف». فلو لا هذه المحبّة ما ظهر العالم في عينه، فحركة من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك، و لأنّ العالم أيضا يحبّ شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتی إلى الوجود العینی حركة حبّ من جانب الحقّ و جانبه فإنّ الكمال محبوب لذاته.

پس حرکتی که وجود عالم است حرکت حبی است و رسول الله (ص) بر این معنی تنبیه فرموده است. به فرموده خود «كنت كنزا مخفيا لم اعرف فأحبت أن اعرف». اگر این محبت نبود عالم در وجود عینی‌اش ظاهر نمی‌شد. پس حرکت عالم از عدم به وجود حرکت حب موجد عالم است و چون عالم نیز شهود نفس خود را از حیث وجود عینی دوست دارد، چنانکه خود را در مقام ثبوت و وجود علمی مشاهده کرد، پس حرکت عالم به جمیع وجوه حرکتش از عدم ثبوتی یعنی عدم ثبوتی علمی به وجود

زیرا کمال، لذاته محبوب است و دیگر چیزها که محبوبند به خاطر کمال است و کمال ظاهر نمی‌شود مگر به وجود عینی.

اگر گویی حق سبحانه و تعالی از لا و ابداء بذاتش و همه کمالاتش عالم است و این ذات و کمالات، پیش از ظهور عینی آنها یعنی پیش از وجود عالم، برای او حاصل است.

بنا بر این فایده ظهور عینی آنها چیست؟ و علمه تعالی بنفسه من حیث هو غنی عن العالمین، هو له و ما بقى إلاً تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذی یکون من هذه الأعیان، أعیان العالم، إذا وجدت، فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث و القديم فتکمل مرتبة العلم بالوجهین.

جواب اینکه: علم حق تعالی بذات خود از آن حیث که او غنی از عالمیان است از لا و ابداء و برای او حاصل است و چیزی باقی نمانده است، مگر تمام مرتبه علم به علم حادثی که این علم حادث از این اعیان یعنی اعیان عالم هنگامی که موجود شد ظاهر می‌شود، پس با موجود شدن اعیان عالم، صورت کمال به علم محدث و قدیم هر دو ظاهر می‌گردد پس مرتبه علم به هر دو وجه کامل می‌گردد.

غرض این است که هر چند حق سبحانه در مقام علم به ذات که عین علم به صفاتش هم می‌باشد و از آن به علم عنایی تعبیر می‌شود که مبدأ و غایت یعنی اول و آخر اشیاء است غنی از عالمیان است. لکن حصول حقایق در کسوت رقایق که مظاهر و مجالی می‌باشند، موقعیتی و لطفی دارد که موجب مزید ظهور علم می‌گردد و آن لطف که در ظهور اثر علم در اعیان خارجی است در ذات و نفس عالم نیست. مثلاً انسان هنرمند و قلمزن و صنعت پیشه هر چند علم به لطایف و دقایق آن هنر قلم و صنعت را در ذات خود دارد، اما بروز و ظهور آن در عین خارج موقعیت و مرتبه و مکانتی دارد و در او لذت و حسنی است که در موطن علم شخص هنرمند نیست. لذا انسان که ذاتاً و صفاتاً و افعلاً آیت کبرای حق تعالی است، خوش دارد صور حقایق علمیه خود را در کسوت رقایق عینیّه خارجیه ببیند و آن چه را که در سرش نهفته دارد به عیان برساند و با دیدن آن عیان، در حقیقت خودش را می‌بیند. زیرا آثار هر کس نمودار خود اوست. خواه آثار

---

## ۵۵۷

عینیّه باشد، خواه لفظیه، خواه کتبیّه و غیرها و ذات حق نسبت به علم در موطن ذات او یعنی نسبت به وجود علمی و نسبت به وجود عینی را از نسبت ذات خودت با وجود علمی و وجود عینی معلومات که آثار صنع می‌باشند فهم کن «و من عرف نفسه فقد عرف ربه».

این یک وجه گفتار لطیف و شریفی است که در جواب سؤال یاد شده گفته آمد.

جوابهای دیگری هم در شرح فصوص گذشته داشتیم که اعیان ثابتہ طلب وجود عینی می‌کنند و اسماء در مرحله وجود علمی، طالب مظاهر عینی خودشان می‌باشند و وجه دیگری که گفتیم: وجود رب مطلق بی مظاهر معنی ندارد و وجه دیگر اینکه گفتیم: از سقراط پرسیدند علت ایجاد عالم چیست؟ در جواب گفت: جود حق. «سأله رجل ما العلة التي خلق لها العالم؟ فقال جود الله».

عارف رومی گوید:

من نکردم خلق تا سودی کنم

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

و وجوه دیگری که در این کتاب بیان شده است.

و كذلك تكمل مراتب الوجود: فإن الوجود منه أزلی و غیر أزلی و هو الحادث.

فالأزلی وجود الحق لنفسه، و غیر الأزلی وجود الحق بصورة العالم الثابت. فیسمی حدوثا لأنه ظهر بعضه لبعضه.

وجه دیگر جواب سؤال یاد شده که علاوه بر به کمال رسیدن علم یعنی علم محدث و قدیم جواب دیگری هم هست و آن اینکه مراتب وجود نیز کامل می‌شود زیرا وجود، بعضی از آن أزلی است و بعضی غیر أزلی و غیر أزلی حادث است. پس أزلی نفس وجود حق است و غیر أزلی وجود حق به صورت عالم ثابت است که حدوث نامیده شده است به علت اینکه بعضی از عالم برای بعضی ظاهر می‌شوند.

معنی حدوث پدید آمدن است یعنی حدوث عبارت اخرای ظهور است و چون لا ینقطع و علی الدوام بعضی از عالم برای بعضی از عالم ظاهر می‌شوند، حادث نامیده می‌شوند و خلاصه اگر ما عالم را هم ثابت نامیدیم و هم اسم حدوث را بر سرش گذاشتیم تناقض نگفته‌ایم، زیرا عالم ثابت بعضی از آن در بعضی دیگر خود را نشان می‌دهد که به این لحاظ اطلاق حدوث بر او می‌شود به مثل کوه دماوند را با همه شعب و دره‌ها و چشمه‌ها و دیگر اوضاع طبیعی و جغرافیایی‌اش در نظر بگیرید که این کوه به

این عظمت با تمام خصوصیات و جزئیات علی الدوام در جای خود مانند فرفره می‌گردد و شخص انسانی ثابت ایستاده و این کوه را تماشا می‌کند. این کوه در عین حال که ثابت است به لحاظ ظهورات گوناگونش برای این شخص، می‌گوییم فلان جزو پدید آمده است فلان شکل پیدا شد و آن بر دیگری مقدم است و

این پس از آن است و از این گونه احوال که ثابتی است که در عین ثبوتش حدوتهای گوناگون را ارائه می‌دهد عالم بمثل این چنین ثابت حادث است.

و ظهر لنفسه بصور العالم، فکمل الوجود فکانت حركة العالم حبیة للکمال فافهم.

و خداوند به صور عالم از حیث خارجی برای خود ظاهر شده است (که هم ظهور ذات است لذاته و هم ظهور ذات است در مظاهر و آیاتش). پس وجود هم کامل شد (چنانکه علم مرتبه کمال یافته بود). پس حرکت عالم بر حرکت حبی است برای حصول این کمال (که هم علم، کامل شد به انضمام علم حادث به علم قدیم و هم وجود، کامل شد به انضمام وجود حادث به وجود قدیم). پس فهم کن.

أ لا تراه کیف نفس عن الأسماء الإلهیة ما کانت تجده من عدم ظهور آثارها فی عین مسمی العالم، فکانت الراحة محبوبه له.

آیا نمی‌بینی حق تعالی چگونه از اسماء الهیه خود تنفیس کرب فرمود که اسماء را که در وجود علمی متحقق بودند و به وجود عینی نرسیده بودند از کرب به در آورد یعنی از علم به عین آورد پس خود نیز از کرب به در آمد لذا راحت محبوب حق تعالی است.

به مثل چنان است که ما حرفی در دل داریم و حالتی از وقایع و حوادث ایام به ما روی آورده است که از داشتن آن حالت و حرف، در دل ناراحتیم و صدیقی صمیمی را طلب می‌کنیم که درد دل خودمان را با او در میان بگذاریم و چون حرفها زده شد سبک می‌شویم و آسایش می‌یابیم و یا اینکه نقشه‌ای و طرحی را در نظر می‌گیریم تا آن را پیاده نکرده‌ایم ناراحتیم و به دنبال وسایل و آلات ترسیم و ترقیم آن می‌رویم تا وجود علمی‌اش را در خارج پیاده کنیم و چون پیاده شد تنفیس کرب از خود نموده‌ایم و از اندوه و گرانی به در آمده‌ایم.

و لم یوصل إليها إلاً بالوجود الصوری الأعلى و الأسفل. فثبت أن الحركة کانت للحبّ فما ثمّ حركة فی الکون إلاً و هی حبیة.

و به راحت، واصل نمی‌شود و نمی‌رسد مگر به وجود صوری (یعنی وجود ظاهری)

شهادی). چه عالم شهادت اعلی و چه عالم شهادت اسفل. پس ثابت شد که حرکت مطلقاً برای حب است (یعنی اصل حرکت و حقیقت آن از حب حاصل می‌شود). پس در کون (یعنی واقع و نفس الامر حرکتی نیست مگر اینکه حبی است).

فمن العلماء من يعلم ذلك و منهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه في الحال و استيلائه على النفس.

پس بعضی از علما که عالم به حقایق است این را می‌داند و بعضی از علما (که عالم به حقایق نیست و عالم به احکام است که ناظر در این ظاهر است) از این علم محجوب است و حاجب او اسباب ظاهره است، زیرا این سبب اقرب، در حال حکم می‌کند و بر نفس محجوب، استیلا و غلبه پیدا می‌کند.

نوعاً انسان اسباب و علل قریبه را می‌بیند که فی الحال برای او پیش آمدند و مطابق آنها چیزهایی تصور می‌کند و اموری را بدانها اسناد می‌دهد و اگر دیده‌ای سبب سوراخ کن بوده باشد احوال و اوصاف را به علل قریبه و ظاهره فی الحال نسبت نمی‌دهد.

چنانکه ما فرار از حیوان مفترس را به حسب ظاهر حمل بر خوف می‌کنیم و حال اینکه خوف، علت حقیقی فرار نیست بلکه حب نجات سبب آن است.

فكان الخوف لموسى مشهودا له بما وقع من قتله القبطى، و تضمن الخوف حبّ النجاة من القتل، ففرّ لما خاف، و فى المعنى ففرّ لما أحبّ النجاة من فرعون و عمله به.

پس خوف موسی علیه السلام برای او مشهود و ظاهر بود به سبب آن چه برای او واقع شد، یعنی قتل قبطی و این خوف متضمن حب نجات از قتل خودش بود. پس موسی علیه السلام به حسب ظاهر به علت خوف از قتل فرار کرد و در معنی به علت حب نجات از فرعون و عمل فرعون به او گریخت لذا شعیب صلوات الله علیه سبب حرکت موسی را به او تنبیه نمود که به او گفت:

لا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (قصص: ۲۵).

فذكر السبب الأقرب المشهود له فى الوقت الذى هو كصورة الجسم للبشر و حبّ النجاة مضمن فيه تضمين الجسد للروح المدبّر له و الأنبياء - صلوات الله عليهم - لهم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب، و اعتمادهم على فهم العالم السامع. فلا يعتبر الرسل إلّا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، كما نبّه عليه السلام على هذه المرتبة فى العطايا فقال «إِنّى لأعطى الرجل و غيره أحبّ إلىّ منه مخافة أن يكبّه الله فى النار».

پس موسی علیه السلام سبب اقرب مشهود خود را در وقت ملاقاتش با شعیب متذکر شد. آن سبب قریب که این صفت را دارد مانند صورت جسم است برای بشر. (از آن حیث که سبب اقرب اولاً مشهود است) و حب نجات در سبب اقرب یعنی خوف تضمین شده است. آن چنان که جسد روح مدبّر خودش را

متضمن است و انبیا صلوات الله علیهم را لسان ظاهر است که با آن لسان ظاهر با عموم اهل خطاب تکلم می‌کنند و اعتمادشان بر فهم سامع عالم است. پس رسل علیهم السلام در هنگام اظهار احکام در صورت کلامیه مثلا، اعتبار نمی‌کنند مگر عامه را زیرا به مرتبه اهل فهم عالمند. چنانکه رسول الله (ص) بر این مرتبه در عطایا تنبیه نموده فرمود: من عطا می‌کنم مرد را و حال اینکه غیر او پیش من محبوب تر از اوست. از ترس آن که مبادا خداوند او را در آتش اندازد.

این گفتار شیخ کانّ دفع دخل مقدری است که اگر کسی بگوید ظاهر گفتار موسی علیه السلام مطابق منطوق تنزیل خوف است و اگر علت، خوف نباشد لازم آید که واقع بر خلاف منطوق تنزیل باشد. در جواب گفت که انبیا را زبان ظاهری است که به صورت عموم خطاب است و زبان آنان به اعتماد بر فهم سامع عالم متضمن دقایق و حقایقی است و در آن حدیث که فرمود: انی لأعطي الرجل و غیره احبّ الیّ منه، إلخ شیخ در این بحث وارد می‌شود که انبیا در مقام خطاب با مردم معانی را در لباسی تنزل دادند تا کسانی که به فهم نازل هستند از آن عبارت چیزی ادراک کنند.

به تعبیر قیصری در فصوص گذشته کلمات انبیا سفره‌ای است که هیچ کس از کنار این سفره بی‌بهره بر نمی‌خیزد. مثلا نگاه کردن به نوشته قرآن ثواب است و خواندن آن ثواب و گوش کردن به آن ثواب و هر گاه کسی در این امور به نیابت از کسی ببیند و بشنود و بخواند دو نحوه ثواب می‌برد. چنین در خاطر دارم که روایتی است که اگر کسی برای دیگری نماز می‌خواند نه ثواب آن برای نایب است، یعنی مصلی و یک ثواب برای منوب عنه. به این ملاک و مناط در امور یاد شده هم تسریه ثواب مذکور برای طرفین یعنی نایب و منوب هست، و نیز آن کس که در قرآن تدبر می‌کند او را ثوابی است و همچنین مقامات سیر در بطون قرآن و بردن ثواب که هر کسی به اندازه قابلیت خود از آن مأدبه و مائده الهیه اعنی قرآن بهره می‌گیرد. آن که زبان فهم است می‌داند که کلمات انبیا همه رمز است. چنانکه بدین دقیقه ارسطو در کلماتش و شیخ در شفا و بخصوص

---

## ۵۶۱

در رساله معراجیه و آخوند در چند جای اسفار تصریح فرمودند و سخن شیخ محیی الدین عربی نیز در این مقام همین است که جناب رسول الله (ص) فرمود: من به مردی عطا می‌کنم یعنی حکمی و حقیقتی و مطلبی را به او می‌گویم و حال آن که غیر او پیش من محبوب تر از اوست، از بیم آن که اگر به او عطا نکنم مبادا به کلی دور شود و خداوند او را به رو در آتش اندازد، و نیز فرمود: «لو كان العلم في الثريا لنا له رجال من فارس». و این رجال دور اندیش و تیزبین از عبارت وحی چنان می‌یابند که افراد عادی مردم از ادراک آن عاجزند و نیز حدیث از جناب رسول الله (ص) در زبر فریقین آمده است که «أنا معاصر الأنبياء بعثنا



لنكلم الناس على قدر عقولهم». پس معلوم است که ورای قدر عقول آنان چیزها و خبرهایی است و در بیانات دیگرشان مردم را برای رسیدن به آن امور ورای عقول دعوت فرموده‌اند.

فاعتبر الضعيف العقل و النظر الذي غلب عليه الطمع و الطبع. فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به و عليه خلعة أدنى الفهوم ليقف من لا غوص له عند الخلعة، فيقول ما أحسن هذه الخلعة! و يراها غاية الدرجة.

نبی (ص) در گفتار خود آدم ضعیف العقل ضعیف النظر را که طمع و طبع (یعنی رین و زنگ) بر وی غلبه کرده اعتبار نموده است. همچنین علومی را که آورده‌اند بر آن علوم خلعت و لباسی پوشانده‌اند که مطابق ادنی الفهوم است، تا کسی که نتواند غوص کند و بدان آگاهی یابد در نزد خلعت یعنی صورت ظاهر گفتار بایستد. این ضعیف العقل چون ظاهر خلعت را می‌بیند. می‌گوید چه نیکو خلعتی است و آن را در غایت درجه و رتبه می‌بیند. (این بیان حال و مثال علمای ظاهر است).

و يقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم - بما استوجب هذا - «هذه الخلعة من الملك». فينظر في قدر الخلعة و صنفها من الثياب، فيعلم منها قدر من خلعت عليه، فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا.

و آن که صاحب فهم دقیق است و غایب بر درر حکمتها در بحار معانی است چیزی را می‌گوید که این خلعت از ملک استیجاب می‌نماید (یعنی مستوجب آن است). در قدر خلعت و صنف ثیاب آن نظر می‌کند. پس از این خلعت قدر کسی را (یعنی حقایق و معانی را) که این خلعت لباس آنها شده است در می‌یابد. پس عثور یعنی وقوف و اطلاع پیدا می‌کند بر علمی که برای غیر او حاصل نشده است. آن غیری که او را به مثل وی

---

## ۵۶۲

علم انتقال و استنباط نیست (این مثال علمای باطن است).

و لما علمت الأنبياء و الرسل و الورثة أن في العالم و أممهم من هو بهذه المثابة، عمدوا في العبارة الى اللسان الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص و العام، فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه و زيادة مما صح له به اسم أنه خاص، فيتميز به عن العامي، فاكتفى المبلّغون العلوم بهذا. فهذا حكمة قوله عليه السلام فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ و لم يقل ففررت منكم حبًا في السلامة و العافية.

و چون انبیاء و رسل و ورثه (یعنی ورثه انبیا که علمایند، «العلماء ورثة الأنبياء») دانستند که در عالم و در اممشان کسانی هستند که به این مثابه و منزلت از علم می‌باشند لذا با اتکا به فهم این چنین کسان که

أوحىّ از مردمند از عبارت کردن از مقاصد به لسان ظاهری که خاص و عام در آن اشتراک دارند سخن گفتند. پس خاص از آن لسان ظاهر فهم می‌کنند آن چه را که عامه از آن فهم کردند علاوه بر زیاده که بدین جهت خاص از عامی امتیاز می‌یابند بنا بر این مبلغان اعم از انبیا و رسل و ورثه به لسان ظاهر اکتفا کردند.

این است حکمت قول خداوند که از زبان موسی حکایت فرمود: فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ (شعراء: ۲۱) و نگفت: ففررت منکم حباً فی السلامة و العافیة (یعنی به حسب ظاهر که سبب اقرب، خوف است سخن گفت. نه به زبان باطن که فرار برای حب نجات بود.

فجاء الی مدین فوجد الجاریتین فسقی لهما من غیر أجر ثمّ توّلی الی الظّلّ الإلهی فقال ربّ انّی لما أنزلت إلیّ من خیرٍ فقیرٍ فجعل عین عمله السقی عین الخیر الذی أنزله الله الیه، و وصف نفسه بالفقر الی الله فی الخیر الذی عنده.

پس به مدین آمد و آن دو دختر را یافت. پس برای آنان آب کشید بدون مزد. سپس به ظل الهی روی آورد فقال ربّ انّی لما أنزلت إلیّ من خیرٍ فقیرٍ. پس عین عملش را که سقی است عین خیری که خداوند بر وی نازل فرمود قرار داد. پس خویشتن را به فقر الی الله در خیری که نزد خدا می‌باشد وصف نمود.

قیصری در شرح گوید:

عین سقی را عین خیر قرار داد. زیرا خیر منزل به او نبوت و علوم نبوت بود و آب، صورت علم است. لذا ابن عباس کریمه و أنزلنا من السماء ماءً را

---

### ۵۶۳

تفسیر کرد که و أنزلنا من السماء علما که ماء را به معنی علم گرفت. پس حضرت موسی به علم خود بر آن دو جاریه عین آن چه را که در حقیقت از خدا استفاضه نمود افاضه کرد. هر چند که در صورت ظاهر غیر آن است «۱» و دیگر اینکه توفیق و قدرت بدان عمل نبوده است مگر از جانب خداوند. پس آن را از خداوند استفاضه کرد و بر آن دو جاریه افاضه نمود. «۲»

و بدان که خداوند سبحان در سوره مبارکه جن فرمود: وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَی الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا (جن: ۱۶) امام صادق علیه السلام در بیان آن فرمود:

«لأفدناهم علما کثیرا یتعلمونه عن الائمة» چنانکه در مجمع البیان آمده است و در کافی از امام باقر علیه السلام روایت فرمود که طریقت در آیه را به ولایت امیر المؤمنین علی و اوصیای از ولد او تفسیر

فرمود و پس از آن در بیان ماءً غَدَقًا فرمود: «لا شربنا قلوبهم الايمان». و هر دو روایت را فیض در تفسیر صافی آورد. همچنین قیصری در شرح فرمود:

علت اینکه حضرت موسی، خود را به فقر الی الله در خیری که نزد اوست وصف فرمود. این است که فیض به حسب استعداد فیض می شود و از جمله شروط فیض، خلوّ محل است از منافی فیض بلکه خلوّ محل از کل ما سوی الله می باشد و از نوع بشری، فقیر تامّ کامل مطلق است. «۳»

چون حکمت فرار دانسته شد بعضی از غرایب را که خضر به موسی ارائه داد بیان می کند.

فأراه الخضر إقامة الجدار من غير أجر فعتبه على ذلك، فذكره بسقايته من غير أجر، إلى غير ذلك مما لم يذكر.

حتی تمنی رسول الله - ص - أن يسكت موسى عليه السلام و لا يعترض حتى يقص الله عليه من أمرهما.

---

#### ۵۶۴

پس خضر به موسی اقامه جدار بدون أجر را ارائه داد. موسی او را بر این کار عتاب نمود (که اگر می خواستی بر این کار اجری می گرفتی). پس خضر موسی را یاد آوری نمود به سقایه او یعنی آب کشیدن او برای دختران شعیب بدون پاداش و دیگر مسائلی که ما در این کتاب نگفته ایم (و در کشف بدان اطلاع یافتیم هنگامی که به شهود خضر رسیدیم).

قیصری گوید:

از شیخ روایت شده است که در کشفی با خضر اجتماع کرد خضر به او گفت من برای موسی بن عمران هزار مسأله از آن چه بر او جاری شده است از اول تولد تا زمان اجتماع بین ما مهیا نمودم، پس موسی بر سه مسأله از آنها صبر نکرد. «۱»

حتی اینکه رسول الله (ص) آرزو نمود که موسی علیه السلام سکوت می کرد و اعتراض نمی نمود تا خداوند تعالی امر موسی و خضر را بر ایشان حکایت می فرمود.

به روایتی رسول الله (ص) فرمود: «رحمة الله علينا و على موسى ليته صبر حتى يقص علينا من انبائهما». و در روایت دیگر آمده است. «لو صبر اخی موسى لرأى العجب و لكن أخذته من صاحبه دامامه». «۲»

فيعلم بذلك ما وفق اليه موسى من غير علم منه.

پس رسول به آن اخبار و حکایت خضر دانا می شد آن چه را که موسی بدان توفیق می یافت، بدون آن که موسی به آن توفیقات آگاه باشد.

غرض این است که حضرت رسول خاتم (ص) سکوت موسی علیه السلام را در مقابل خضر تمنا کرده بود که اگر موسی سکوت می کرد و خضر آن حقایق را ارائه می داد جناب رسول الله و دیگر طالبان معارف بدان حقایق و وقایع آگاهی می یافتند بدون اینکه از آنها استعلام و اختباری بفرمایند نظیر «دولت آن است که بی خون دل آید به کنار».

بیان غرضی که گفته ایم در صورتی است که عبارت را به صورت مضارع معلوم قرائت کنیم. یعنی «فيعلم بذلك» که ضمیر فعل، راجع به رسول (ص) شود و خود فعل که

---

#### ۵۶۵

«يعلم» است عطف بر «يقص». چنانکه علامه قیصری و غیر او بدین وجه خوانده و تفسیر فرموده اند. و لکن سیاق عبارت حاکی است که «يعلم» به صیغه مجهول است و مرجع ضمیر منه راجع به موسی است و معنی عبارت این است که: فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى من غير علم منه. إذ لو كان على علم ما أنكر مثل ذلك على الخضر الذي قد شهد الله له عند موسى و زگاه و عدله و مع هذا غفل موسى عن تزكية الله و عما شرطه الخضر عليه في أتباعه رحمة بنا إذ نسينا أمر الله.

پس از واقعه موسی و خضر دانسته می شود آن چه را که موسی بدان توفیق یافت و بدان عالم نبود چه اگر بدان عالم بود، در مانند آن بر خضر انکار وارد نمی کرد. خضری که خداوند در نزد موسی به نفع او شهادت داد و او را تزکیه و تعدیل نمود. (آن که خداوند فرمود: آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (کهف: ۶۵۹)). با وجود این موسی از تزکیه خداوند خضر را و از آن چه که خضر در اتباع موسی مر وی را شرط کرد غافل ماند، از روی رحمت به ما آن گاه که امر خدا را فراموش کردیم.

یعنی آن غفلت رحمتی است از جانب خداوند به ما که هر گاه حکم خدا را فراموش کردیم ما را به نسیان ما مؤاخذه نمی فرماید.

و لو كان موسى عالماً بذلك لما قال له الخضر ما لم تُحِطْ به خُبْرًا أَي إِنِّي على علم لم يحصل لك عن ذوق كما أنت على علم لا أعلمه أنا. فأنصف.

و اگر موسی بدان عالم بود خضر به او نمی‌گفت ما لَمْ نُحِطْ بِهِ خُبْرًا یعنی خضر به او گفت من بر علمی هستم که برای تو از روی ذوق حاصل نشده است. چنانکه تو بر علمی هستی که من آن را نمی‌دانم. پس انصاف داد.

### حکمه فراقه

و أما حکمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه و ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا. فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة و الرسول عند هذا القول.

و قد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفى الأدب حقه مع الرسول: فقال له إن سألتك عن شيءٍ بعدها فلا تصاحبني فنهاه عن صحبتته. فلما وقعت منه الثالثة قال: هذا فراق بيّني و بينك و لم يقل له موسى لا تفعل و لا طلب صحبتته لعلمه بقدر الرتبة التي هو فيها التي أنطقته بالنهي عن أن يصحبه، فسكت موسى

---

## ۵۶۶

### و وقع الفراق.

اما حکمت فراق اینکه خداوند در حق رسول فرمود: و ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا. (حشر: ۷) پس علمای بالله (مثلا خضر) که قدر رسالت و رسول را می‌شناسند در نزد این قول می‌ایستند (یعنی امتثال می‌کنند و از آن تجاوز نمی‌نمایند) و خضر هم دانست که موسی رسول الله است. بنا بر این به مواظبت و مراقبت از آن چه از موسی صادر می‌شود پرداخت. تا حق ادب را با رسول یعنی موسی توفیه کند و موسی به او گفته بود إن سألتك عن شيءٍ بعدها فلا تصاحبني. پس خضر را از مصاحبت با خودش چنانچه سؤال دفعه سوم واقع شده باشد نهی فرمود. خضر گفت هذا فراق بيّني و بينك و موسی به او نگفت نکن (یعنی فراق را به جا نیار) و از او طلب صحبت هم نکرد. زیرا موسی به قدر رتبه‌ای (یعنی رتبه رسالتی) که در آن است عالم بود، رتبه‌ای که موسی را به نطق آورد که از مصاحبت خضر نهی بنماید، پس موسی ساکت شد و فراق واقع شد.

فانظر الى كمال هذين الرجلين في العلم و توفية الأدب الإلهي حقه و إنصاف الخضر فيما اعترف به عند موسى عليه السلام حيث قال له أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت و أنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا. فكان هذا الإعلام في الخضر لموسى دواء لما جرحه به في قوله و كيف تصبر على ما لم تحيط به خبراً. مع علمه بعلو رتبته بالرسالة، و ليست تلك الرتبة للخضر.

پس بنگر به کمال این دو مرد در علم و در توفیه حق ادب الهی و به انصاف خضر علیه السلام که در نزد موسی علیه السلام اعتراف نمود که گفت: انا علی علم علمنیه الله لا تعلمه أنت و أنت علی علم علمک الله لا اعلمه أنا. پس این اعلام خضر به موسی دوایی (مرهمی) بود برای جراحی که خضر در گفتارش به موسی داشت که بدو گفت وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلٰی مَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ خُبْرًا. علاوه اینکه خضر عالم بود به علو رتبه موسی به داشتن رسالتش و این رتبه برای خضر نبود.

و ظهر ذلك في الأمة المحمدية في حديث إِبَارِ النَّخْلِ، فقال عليه السلام لأصحابه أنتم أعلم بأمور دنياكم و لا شك أن العلم بالشيء خير من الجهل به: و لهذا مدح الله نفسه بأنه بكل شيء علم فقد اعترف - ص - لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لا خبرة له بذلك فإنه علم ذوق و تجربه و لم يتفرغ عليه السلام لعلم ذلك، بل كان

---

## ۵۶۷

شغله بالأهم فالأهم.

و در امت محمدیه (ص) مثل این انصاف خضر از پیغمبر ما نسبت به امتش ظاهر شده است در حدیث إِبَارِ النَّخْلِ «۱» که رسول (ص) به اصحابش فرمود: أنتم اعلم بامور دنياکم. و شک نیست که علم به شیئی مطلقاً چه جزئی باشد و چه کلی بهتر از جهل به آن شیء است. لذا خداوند خویشتن را مدح فرمود به اینکه إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ پس رسول الله اعتراف فرمود که اصحاب او در مصالح دنیا اعلم از او هستند زیرا او را خبره و آگاهی به این گونه مصالح دنیا نیست چه اینکه آن علم ذوق و تجربه است و برای دانستن این علم فارغ نگردیده است بلکه مشغول به اهم فالاهم بود.

فقد نبهتک علی أدب عظیم تنتفع به إن استعلمت نفسک فيه.

پس من تو را تنبیه کردم بر ادب عظیمی که اگر نفست را در آن به کارگیری از آن بهره خواهی برد.

و قوله: فَوَهَّبَ لِي رَبِّي حُكْمًا يَرِيدُ الْخِلَافَةَ وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ يَرِيدُ الرِّسَالَةَ: فما كل رسول خليفة. فالخليفة صاحب السيف و العزل و الولاية و الرسول ليس كذلك إنما عليه البلاغ لما أرسل به: فإن قاتل عليه و حماه بالسيف فذلك الخليفة الرسول. فكما أنه ما كل نبي رسولا، كذلك ما كل رسول خليفة - أي ما أعطى الملك و التحكم فيه.

آن که موسی علیه السلام فرمود: فَوَهَّبَ لِي رَبِّي حُكْمًا از حکم خلافت را اراده کرد و آن که فرمود: وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ. رسالت را اراده کرد. پس هر رسولی خلیفه نیست. پس خلیفه صاحب سیف و عزل و

ولایت است و رسول، این چنین نیست بلکه وظیفه او بلاغ یعنی رساندن آن چیزی است که بدان ارسال شده است. پس اگر بر آن چه بدان ارسال شده است قتال کند و آن را به شمشیر حفظ کند پس این شخص خلیفه رسول است.

یعنی خلیفه‌ای است که رسول است.

---

## ۵۶۸

پس همان طور که هر نبی رسول نیست، همچنین هر رسول نیز خلیفه نیست. یعنی به هر رسولی ملک و تحکم عطا نشده است.

### حکمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية

و أما حکمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية فلم يكن عن جهل و إنما كان عن اختبار حتى يري جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه و قد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم بالله فيستدل بجوابه على صدق دعواه. و سأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله.

حکمت سؤال فرعون از ماهیت الهیه که گفت و ما رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ این سؤال ناشی از جهل فرعون نبود.

چون سؤال به لفظ «ما هو» که از ماهیت شیء یعنی از چیستی آن پرسش می‌شود باید به جنس و فصل جواب داده شود و جنس و فصل در آن جایی است که شیء مرکب باشد و اگر مرکب نباشد به تفصیلی است که عن قریب گفته خواهد شد.

و همانا سؤال ناشی از قصد و اختبار بود تا جواب موسی را با دعوی وی، - رسالت از جانب پروردگارش - ببیند و فرعون، مرتبه مرسلین را مطابق واقع در علم به حق می‌دانست تا به جواب وی بر صدق دعوایش به رسالتش استدلال نماید و سؤال کرد سؤال ایهام از جهت حاضران که اصحاب موسی و اصحاب فرعون بودند تا اینکه در سؤال خود به آنان بشناساند من حیث لا یَشْعُرُونَ. آن چه را که خود بدان در نفس خود شاعر است.

علامه قیصری گوید:

حاضران ارباب نظر و عقل بودند و معتاد بودند که اشیاء را به حدود آنها بدانند و حد مشتمل بر جنس و فصل است و فرعون، عارف بود می‌دانست که حقیقت حق ممکن نیست که مرکب از جنس و فصل باشد لکن شیطان بر فرعون تسلط یافت که اظهار انانیت کرد. «۱»

فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر أظهر فرعون - إبقاء لمنصبه - أن موسى ما أجابه على سؤاله، فتبين عند الحاضرين - لقصور فهمهم - أن فرعون أعلم من موسى و لهذا لما قال

## ۵۶۹

له في الجواب ما ينبغى - و هو في الظاهر غير جواب ما سئل عنه، و قد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك فقال لأصحابه إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون أي مستور عنه علم ما سألته عنه، إذ لا يتصور أن يعلم اصلا.

پس چون موسی علیه السلام او را جواب داد آن چنان که علمای به امر (یعنی آگاهان بما فی نفس الامر) باید جواب بدهند «۱» فرعون به علت ابقای منصب خود اظهار نمود که موسی مطابق سؤالش جواب نداده است و به حاضران از جهت قصور فهم آنان چنین وا نمود کرد که فرعون، اعلم از موسی است و لذا چون موسی جوابی را که سزاوار بود داد و در ظاهر جواب سؤال فرعون نبود داد و فرعون هم می دانست که او جز بدین وجه جواب نمی دهد و به اصحاب خود گفت: إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ (شعرا: ۲۷). یعنی این کسی که به زعم خودتان رسول می پندارید علم آن چه از او پرسیدم بر او پوشیده است.

فالسؤال صحيح، فإن السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب و لا بد أن يكون على حقيقة في نفسه و أما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس و فصل، فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك، و من لا جنس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره.

فالسؤال صحيح على مذهب الحق و العلم الصحيح و العقل السليم، و الجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسی.

پس سؤال صحیح است زیرا سؤال از ماهیت، سؤال از حقیقت مطلوب است و ناچار مطلوب در نفس خود بر حقیقتی است. اما کسانی که حدود را مرکب از جنس و فصل قرار داده اند این حد در آن چه که اشتراک در آن راه دارد می باشد و آن که برای او جنس نیست لازم نیست فی نفسه بر حقیقتی نباشد که آن حقیقت برای غیر آن نبوده باشد.

پس سؤال صحیح است بر مذهب اهل حق و علم صحیح و عقل سلیم و جواب از آن جز آن چه موسی بدان داد نمی باشد. (زیرا تعریف بسایط جز به لوازم بیینه آن نمی باشد). «۲»



خلاصه، غرض شیخ اینکه حد به معنی جنس و فصل در حق سبحانه بلکه در همه بسایط صادق نیست و آنی که یعنی حق سبحانه و بسیطی که برای او جنس نیست این گونه نیست که بر حقیقتی - که غیر او با او در آن حقیقت شریک نباشد - نبوده باشد.

## ۵۷۰

بلکه می شود هم جنس نداشته باشد و هم بر حقیقتی بوده باشد که غیر او با او در آن حقیقت شریک نباشد. پس سؤال فرعون از ماهیت الهیه صحیح است و چون بسیط است جوابش جز به همان نهج که موسی داده است نمی باشد.

### راه شناخت بسایط

در ادراک بسایط یعنی علم بدانها فلاسفه و عارفان را بحثی است که عارف در تحکیم مبنای خود و ردّ مبنای اهل نظر بدان اعتماد و اتکا دارد. زیرا اهل نظر گویند که باید حقایق اشیاء و حدود آنها را از جنس و فصل به طریق استدلال به یکی از اشکال اربعه به دست آورد. ولی سخن عارف این است که چنین نیست که طریق تحصیل معارف، منحصر به نظر فلسفی یعنی اقامه صغری و کبری و تشکیل شکل و دیگر قواعد منطقیه بوده باشد. بلکه طریقی دیگر نیز ورای طور عقل یعنی عقل نظری که سیره فیلسوف است در اختیار می باشد و گر نه به تحصیل معرفت بسایط، مطلقاً اعم از بسایط عالم عنصری چون اعراض و بسایط به معنی مجردات نوریه که عقول و مفارقاتند چه نحوه و به چه طریق راه می یابیم عارف در اینجا سخنی از فوق طور عقل دارد که در فصوص سالفه گفته آمد، شیخ الرئیس در منطق برهان شفا در تحصیل بسایط حرفش این است که جز از راه لوازم بینه آنها نمی شود بدانها راه یافت. همین حرف است که اکنون در عبارت فوق نقل کردیم. پس فیلسوف هم در بسایط ناچار است به ورای طریق عقل نظری یعنی اقامه دلیل منطقی تمسک بجوید مع ذلک سخن عمده در ادراک انسان مر حقایق اشیاء خواه مرکب و خواه بسیط است که چگونه علم بدانها راه می یابد.

این معنی را باید از فنای نفس در عالم قدسی دانست و بیان آن موکول به بحث بسیار عمیق و مهمی است که هر یک از حکیم و عارف را در آن بیانی خاص است. چنانکه علامه قیصری در مقدمات فصوص بیانی دارد و صدر المتألهین در چند جای اسفار و حاجی سبزواری در چند جای حکمت منظومه، لَعَلَّ اللهُ يُخْدِتُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا.

و هنا سرّ کبیر، فإِنَّه أجاب بالفعل لمن سأله عن الحدّ الذاتی، فجعل الحدّ الذاتی عین إضافة الی ما ظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فیه من صور العالم.

و در اینجا، سر بزرگی است (که از نظر عقل مستور است) و آن اینکه حضرت موسی علیه السلام سؤال از حدّ ذاتی را به فعل جواب داد یعنی حد ذاتی را عین اضافه حق به

## ۵۷۱

صور عالم که به سبب حق ظاهر شده‌اند و یا صور عالم که در او ظاهر شده‌اند گردانید.

فكأنه قال له في جواب قوله وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ - قال - الذي يظهر فيه صور العالمين من العلوّ - و هو السّماء - و السفل و هو الأرض: إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ.

پس کأن موسی علیه السلام در جواب قول فرعون که گفت وَ مَا رَبُّ الْعَالَمِينَ فرمود: آن کسی است که صور عالمین در او ظاهر می‌شود. چه عالمین از علو باشند که سما است و چه عالمین از سفلی که ارض است. إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (شعرا: ۲۴).

او يظهر هو بها یا اینکه در جواب فرمود: آن کسی است که به صور عالمین ظاهر می‌شود.

بنا بر وجه اول صور عوالم در حق و به واسطه حق ظاهرند و در صورت دوم صور عوالم، مظاهر حقند که حق در آنها ظاهر شده و خود را نشان داده است. چون به وحدت شخصیه وجود یک حقیقت ذات مظاهر است.

فلما قال فرعون لأصحابه إنه لمجنون كما قلنا في معنى كونه مجنونا، زاد موسى في البيان ليعلم فرعون مرتبته في العلم الإلهي لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك، فقال رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فجاء بما يظهر و يستتر، و هو الظاهر و الباطن، و ما بيّنهما و هو قوله بكل شيء عليهم. إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ: أي إن كنتم أصحاب تقييد فإن العقل تقييد.

پس چون فرعون به اصحاب خود گفت که او مجنون است یعنی علم جواب سؤالی که از او شد بر وی پوشیده است موسی علیه السلام بیان را مزید گردانید تا فرعون مرتبه او را در علم الهی بداند. زیرا موسی عالم بود که فرعون، این معنی را یعنی علم الهی را می‌داند پس در جواب فرمود: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ و ما بيّنهما إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (شعرا: ۲۸) مشرق ظاهر است و مغرب باطن یعنی ربّ ظاهر و مستور است. «۱» إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ یعنی اگر شما اصحاب تقيید زيرا که عقل تقييد است. «۲»

تقييد یا در ظاهر است که اجسام و لواحق اجسام یعنی عوارض و احوال آنهاست. یا در باطن است که مجردات و توابع آنهاست و تقييد از عقل است که عقال و پای بند است که همان معرفت فکری است و ایقان معرفت شهودی.

نظر شیخ این است که حضرت موسی هم به مشرب عرفان که غایت آن معرفت شهودی است جواب فرمود، که جواب اول است. چنانکه در آخر آیه *إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ* گفت و جواب دوم به مشرب فلسفه و حکمت یعنی عقل نظری است که غایت آن معرفت فکری است که ظاهر و باطن است و ظاهر، معلول باطن و قائم به اوست که اگر از راه معرفت شهودی جواب می‌خواهی آن و اگر از راه معرفت فکری جواب می‌خواهی این.

فالجواب الأول هو جواب الموقنین و هم أهل الكشف و الوجود. فقال له *إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ* أي أهل كشف و وجود، فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم و وجودكم، فإن لم تكونوا من هذا الصنف، فقد أجبتمكم في الجواب الثاني *إِنْ كُنْتُمْ* أهل عقل و تقييد و حصرتم الحق فيما تعطيه أدلة عقولكم. فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله و صدقه.

پس جواب اول جواب موقنین است که اهل کشف و وجودند (وجود یافتن، وجدان) لذا به آنان فرمود: *إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ*. یعنی اگر اهل کشف و وجود هستید من بدانچه که شما در شهود و وجود خودتان یقین دارید اعلام کردم (که این جواب عارفان به امر است که اصحاب یقین و عیانند) و اگر از این صنف نیستید در جواب ثانی شما را جواب دادم اگر اهل عقل و تقييد و حصر هستید و حق را محصور در آن چه ادله عقول شما عطا می‌کند می‌دانید. پس موسی علیه السلام به هر دو وجه جواب داد تا فرعون فضل و صدق او را در ادعای رسالت بداند.

و علم موسى أن فرعون علم ذلك أو يعلم ذلك لكونه سأل عن الماهية، فعلم أن سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما هو لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية ما لا حد له بجنس و فصل، فلما علم موسى ذلك أجاب.

و موسی می‌دانست که فرعون به فضل و صدق او در آن چه جواب داده عالم می‌باشد.

یا بعد به آن عالم می‌شود، زیرا فرعون از ماهیت رب سؤال نمود و موسی می‌دانست که سؤال وی بر اصطلاح قدما در سؤال بما هو نیست.

قدما یعنی حکمای پیشین و در نزد حکیم فلسفی سؤال به ما هو در آن جایی است که مسئول عنه دارای حد یعنی جنس و فصل بوده باشد و تا کنون در کتب فلسفی بر همین معنی رایج است جز اینکه گاهی حد به معنی اعم نیز اطلاق می‌شود چنانکه ماهیت نیز به معنی اعم یعنی «ما به الشيء هو هو» که بر این معنی بر حق سبحانه که صمد حق است

و مفارقات مرسله و مطلق بسایط اعم از مادی و معنوی اطلاق می‌شود. زیرا قداما سؤال از ماهیت چیزی را که حد جنسی و فصلی برای او نیست اجازه نمی‌دهند.

فلو علم منه موسی غیر ذلک لخطأه فی السؤال.

پس چون موسی می‌دانست که فرعون به اصطلاح قداما سؤال نکرده است. یعنی از حد و ماهیتی که اجزای ذاتیه‌اش در ذهن جنس و فصلند و در خارج ماده و صورت سؤال نکرده است، او را به دو وجه یاد شده (معرفت شهودی و معرفت فلسفی) جواب داد و اگر موسی می‌دانست که فرعون بر مبنای اصطلاح مذکور سؤال کرده است، او را تخطئه می‌کرد (که چگونه از چیزی که اجزای ذاتیه ندارد سؤال حدی می‌کند).

فلما جعل موسی المسئول عنه عین العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان و القوم لا يشعرون، فقال له لئن اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ.

پس چون موسی مسئول عنه را که رب عالمیان است عین عالم قرار داد، فرعون به این لسان با موسی خطاب نمود و قوم شعور بدان نداشتند و به موسی گفت: اگر جز من الهی اتخاذ کنی تو را از مسجونین قرار می‌دهم.

و السین فی السجن من حروف الزوائد: آی لاسترنک: سین سجن از حروف زواید است. یعنی هر آینه تو را می‌پوشانم (یعنی تو را تحت ظهور خودم و غلبه بر تو می‌پوشانم به این معنی بر تو حاکم و غالبم).

فأنک أجبت بما أیدتنی به أن أقول لك مثل هذا القول.

زیرا تو مرا جواب دادی به چیزی که بدان مرا تأیید نمودی که مثل این قول را به تو بگویم.

### حروف و نسبت آنها با حقایق و موجودات

حروف دلالت بر معانی غیبیه دارند زیرا کلمات به ازای حقایق الهیه و کونیه وضع شده‌اند و بین اسماء و مسمیات آنها مناسباتی شگفت است و واضح حقیقی در مظاهر انسانی، حق سبحانه و تعالی است. لذا حروف را واسطه وصول به واقع معرفی فرموده‌اند و شیخ را در این موضوع، در رساله حروف به نام «در مکنون و سر مصون»، لطایف و نکات شریف است و از روی همین ارتباط، عالم به جفر از حروف به اعیان یعنی معانی عینیه و غیبیه آنها منتقل می‌گردد، چنانکه از ظواهر نقوش کلمات و حروف و ألفاظ

موضوعه، پی به معانی واقعی آنها می‌برد. هر چند که کلمات و حروف و ألفاظ، وعاء معانی خود نیستند. شیخ در رساله یاد شده و «عیانی» در «مفاتیح» و دیگر عالمان به علوم حروف و اعداد در تأثیر و دلالت یک یک حروف مطالبی دارند و آنها را در مربعات وفقی و جداول غیر وفقی و طرق و وجوه تکسیر، آثار و تأثیرات خاص است.

به این معنی که اعمال خاص بدانها، صورت اعدادی، برای افاضه یک سلسله فیوضات الهی است. که هر رشته از مقدمات کسب معارف، ارتباطی خاص با نتیجه خود دارد.

همچون ارتباط سلسله نظام علی و معلولی. فافهم. لذا شیخ از سین «سجن» معنی ستر استفاده کرد. «۱»

عالم حروف را اسراری عجیب است ما در این مقام به نحو اشاره به نقل حدیث شریفی تبرک می‌جوئیم که در ماده حمی از سفینه البحار روایت شده است. آن حدیث این است که امام حسن علیه السلام بیمار شد و درد او شدید گردید، حضرت فاطمه صلوات الله علیها او را به حضور رسول الله (ص) آورد و به او درباره فرزندش استغاثه کرد، جبرئیل علیه السلام نازل شد و گفت خداوند بر تو سوره‌ای نازل نکرد مگر اینکه در او حرف «فا» است و هر «فا» آفت است مگر سوره حمد که در آن «فا» نیست. پس قدحی از آب بخواه و بر آن چهل بار سوره حمد بخوان سپس آن آب را بر امام حسن بریز، پیغمبر آن چنان کرد و امام حسن شفا یافت که گویی از بند رهایی یافت. از این گونه روایات در بیان اسرار حروف بسیار است.

فان قلت لی: فقد جهلت یا فرعون بوعدک إیّای، و العین واحدة، فکیف فرقت، فيقول فرعون إنما فرقت المراتب العین ما تفرقت العین و لا انقسمت فی ذاتها و مرتبتی الآن التحکم فیک یا موسی بالفعل، و أنا أنت بالعین و غیرک بالرتبة.

فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه يقول له لا تقدر على ذلك، و الرتبة تشهد له بالقدرة عليه و إظهار الأثر فيه: لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهرة، لها التحكم على الرتبة التي كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس.

پس ای موسی اگر به من بگویی که تو ای فرعون در وعید من به سجن و ستر جهالت نمودی زیرا عین واحد است، چگونه جدا کردی (با اینکه عین، واحد است و کثرتی در

آن نیست). فرعون در جواب می‌گوید: مراتب عین را از هم تفریق نموده است. چنانکه اگر مراتب نمی‌بود عین تفریق نمی‌شد و در ذات خود منقسم نمی‌گردید، و ای موسی اکنون مرتبه من تحکم بالفعل در توست و من از حیث عین، تو هستم و از حیث رتبه، غیر تو.

چون موسی این حکم و تسلط را به حسب مرتبه از فرعون فهم کرد، حق فرعون را اعطا نمود، در اینکه به او بگوید قدرت بر آن نداری. (این سخن را نگفت) زیرا رتبه فرعونی بر قدرت بر موسی و اظهار اثر در او شهادت می‌دهد (زیرا حق در رتبه فرعون از این صورت ظاهره که رتبه سلطنت است، تحکم بر مرتبه‌ای است که موسی در آن مجلس در آن رتبه ظهور داشت).

فقال له، يظهر له المانع من تعديه عليه، أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ، فلم يسع فرعون إلا أن يقول له قَاتِ به إِنَّ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ حَتَّى لَا يَظْهَرَ فِرْعَوْنَ عِنْدَ الضَّعْفَاءِ الرَّأْيِ مِنْ قَوْمِهِ بَعْدَ الْإِنْصَافِ فَكَانُوا يَرْتَابُونَ فِيهِ، وَ هِيَ الطَّائِفَةُ الَّتِي اسْتَخَفَّهَا فِرْعَوْنَ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ: أَي خَارِجِينَ عَمَّا تَعْطِيهِ الْعُقُولُ الصَّحِيحَةَ مِنْ إِنْكَارِ مَا ادَّعَاهُ فِرْعَوْنَ بِاللِّسَانِ الظَّاهِرِ فِي الْعَقْلِ فَإِنَّ لَهُ حَدًّا يَقِفُ عِنْدَهُ إِذَا جَاوَزَهُ صَاحِبُ الْكَشْفِ وَالْيَقِينِ.

پس موسی به فرعون به عنوان اظهار مانع از تعدی فرعون بر خود گفت: أَوْ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ. (شعرا: ۳۱). پس فرعون نتوانست (یعنی برای او راه چاره نبود و گشایش و دستی نداشت) مگر اینکه بگوید: قَاتِ به إِنَّ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ تا اینکه در نزد افراد ضعیف‌الرأی از قوم خود به عدم انصاف ظاهر نشود که در او شک کنند و آنها طایفه‌ای بودند که فرعون آنان را خفیف نموده بود پس اطاعت فرعون می‌نمودند.

آنها قومی فاسق بودند یعنی خارج از حکم عقول صحیحه که انکار ادعای فرعون به لسان ظاهر در عقل می‌باشد، چه اینکه عقل را حدی است که در آن حد می‌ایستد، هنگامی که صاحب کشف و یقین از آن می‌گذرد.

آن که شیخ گفت که اینها فاسق بودند فسوق را این چنین معنی کرد که عقل صحیح مقاله فرعون را در ادعای الوهیت انکار می‌کند و مقصود شیخ از آوردن قید عقل در عبارت خود که گفت: «آن حکم انکار ادعای فرعون به لسان ظاهر در عقل می‌باشد»، این است که می‌خواهد بگوید ادعای فرعون در نظر عقل صحیح نیست ولی از نظر

کشف صحیح است. چه اینکه عقل را حدّی است که در آن حد توقف می‌کند یعنی ادعای او را نمی‌پذیرد. اما عارف مکاشف که آگاه به سرّ القدر است از آن حد بالاتر می‌رود. چنانکه در حدیث آمده است که حضرت موسای کلیم به خداوند سبحان عرض کرد بار الها پانصد سال است که فرعون را بر مردم مسلط کردی، در این همه مهلت که به این کافر دادی چه حکمت است؟ خداوند فرمود: ای موسی به مردمی که به بود و تدبیر او اداره می‌شوند بنگر. اگر او را بردارم سبب پراکندگی و آشفتگی این مردم خواهد شد که همه از قبل او روزی می‌خورند.»<sup>۱</sup>

و لهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن و العاقل خاصة.

از این جهت که عقل را حدّی یقف است و صاحب کشف از آن می‌گذرد و کشف را نهایت نیست. زیرا کشف به حسب تجلی است و تجلی را نهایت نیست.

موسی در جواب چیزی آورد که موقن و عاقل آن را بپذیرند که جواب اول برای موقن یعنی صاحب کشف و یقین بود و جواب ثانی برای عاقل خاصه.

فَأَلْقَى عَصَاهُ وَ هِيَ صُورَةٌ مَا عَصَى بِهِ فِرْعَوْنُ مُوسَى فِي إِبَائِهِ عَنِ إِجَابَةِ دَعْوَتِهِ، فَإِذَا هِيَ تُعْبَانٌ مُّبِينٌ. أَيْ حَيَّةٌ ظَاهِرَةٌ.

پس حضرت موسی علیه السلام عصای خود را انداخت و عصا صورت ملکه کفر و عنادی است که فرعون بدان از اجابت دعوت موسی تعصی و تابی کرد و سرباز زد پس عصا شد ثعبان مبین یعنی ماری آشکار.

اسرار انقلاب عصا به مار

در انقلاب عصا به ثعبان از چند لحاظ و اعتبار واقعی بیان اسراری مکشوف می‌گردد.

یعنی اینکه اسامی اشیاء با اصل معنی لغوی مناسبت دارند. مثلاً عصیان، سرپیچی نمودن است و عصا را هم از چوبی بدست می‌آورند (به دو معنی) که در کارهای انسان و پیشامدهای روزگارش آن را مقاومت و استواری باشد که شخص، یعنی صاحب عصا بتواند بدان تکیه کند و با دشمن نبرد نماید و دیگر مآرب که برای او پیش می‌آید از آن استفاده کند لا جرم باید چوبی باشد سخت مقاوم و متصلب که آن را در برخوردها و

بهره برداری‌ها تعصی باشد یعنی در مقابل دشواری‌ها پایدار بماند و نشکند و تباه نگردد، پس عصا را با اصل لغت عصیان مناسبت و اشتراک است.

دیگر اینکه عصا به تصرف و امر نفس موسی باذن الله تکوینی به صورت ثعبان در آمده است. نفس انسان همچنان که از کثرت لطافتش روی به هر چیزی آورد همان «۱» می‌شود، همچنین اماره نیز هست که صیغه مبالغه آمر و آمره است خواه اماره به سوء باشد خواه اماره به حسن. مثلاً امر می‌دهد، یعنی انشاء و ایجاد می‌کند. اگر نفس ضعیف است، فقط در صقع ذات خود و اگر نفس قوی است در خارج از صقع ذاتش و لکن در عین حال آن صورت خارج از ذات نفس باز قائم به ذات نفس است که قیام فعل به فاعل است. یعنی تحقق معلول به علت فافهم.

دیگر اینکه حضرت موسای کلیم که دارد شیء مبین - وَ لَوْ جِئْتِكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ را به فرعون ارائه می‌دهد، مطابق آن چه در نهاد فرعون بود که سبب عصیان و سرپیچی فرعون شده بود، عصیانش را در عصا که مشتق از عصیان است صورت داد.

زیرا کار حکیم همه از روی حکمت و مناسبت است و گر نه می‌توانست چوب دیگری مثلاً تخت فرعون یا ریسمانهایی را که در پیش روی آنها بود و یا چیزهای دیگر را به صورت ثعبان در آورد.

دیگر اینکه صورت باطنی فرعون، یعنی همان ملکه کفر و تعصی او را برایش متمثل نمود، تا دانسته شود که هر کسی مطابق ملکات اندوخته در خود محکوم به صورت خارجی آن ملکات است. یعنی به فرعون و حضار تفهیم فرمود که فرعون اژدهای دمان است نه انسان.

دیگر اینکه این همان طور که سلطان قوای حیوانات وهم است و وهم در انسان مسخر عقل است که این تسخیر عقل مر وهم را و تسلط عقل بر وهم می‌فهماند که سلطان قوای حیوانات اَسیر عقل است. یعنی همه حیوانات خارجی مسخر و مقهور انسانند، همچنین موسای کلیم به فرعون تفهیم کرد که تو آن اژدهایی هستی که در دست من مقهوری و مسخر منی.

دیگر اینکه صورت ثعبان که صورت ملکه کفر فرعون است و در اطاعت موسای

کلیم قرار گرفته است. آن ملکه معصیت تبدیل به حسنه شده است. یعنی مبدل به موجودی زنده شد که خداوند از آن تعبیر به حیّه فرمود، و حسنه بودنش اینکه همه آن سحرها را بلعید و باطلها را از بین برد.



دیگر اینکه این عصا مظهر حیات و صفات نفس گردید که به حیات نفس حی است.

همچنان که بدن مرتبه نازله نفس است. یعنی بدن روح متنزل و متجسم است. آن اژدها نیز مرتبه نازله نفس موسوی است که تا نفس بدان اشراف و اشراق دارد به اراده خود آن را به صورت اژدها نگه می‌دارد. پس در عین حال آن اژدها یکی از مظاهر نفس موسوی است. چنانکه وهم او و خیال او و قوای شهوی و غضبی و دیگر قوای نازل و صاعد او همه مظاهر نفس بلکه یک هویت واحد ممتد از طبیعت مادی تا تعیین اول است، پس آن اژدها صورت نفس مطمئنه موسای کلیم است که مفنی موهومات و مخیلات است و خود نفس عصای اوست که فرمود: هِيَ عَصَايَ اَتَوَكَّوْا عَلَيَّهَا وَ اَهْسُبْ بِهَا عَلٰى غَنَمِيْ وَ لِيْ فِيْهَا مَّآرِبٌ اٰخَرٰى. یعنی بر این عصا که نفس من است اتکا دارم و بدان در سیر و سلوکم بر مطالبم استعانت می‌جویم و برای غنم خودم قوای بدنیه و آن چه که زیر دست من می‌باشند چون رعایای من، برای آنها از همین نفس رزق و روزی می‌آورم که واسطه در فیض است و مرا در این عصا که نفس است مقاصد دیگر است. که مراد کمالات مکتسبه‌ای است که باید از نفس حاصل بشوند. لذا نفس را که به صورت اژدها در آورده است تعبیر به ثعبان کرده است که ثعبان از ثعب است و انثعاب، انفجار و انکشاف علوم و معارف از نفس است پس این عصا را که نفس ناطقه انسانی است مآرب بسیار است.

این نکات، تفسیر انفسی آیات کریم است که فوق تفسیر آفاقی است، و تفسیر واقعی ظاهر به قوت خود باقی است.

دیگر اینکه آن چه در کتابها راجع به عظمت این ثعبان گفته‌اند که می‌خواست دهان باز کند تا قصر فرعون و فرعونیان را ببلعد، این حالات اژدهای خارج به انشاء نفس است. دانش نفس کاری سرسری نیست. بسیاری از روایات که در احوال انسانها در عالم برزخ گفته آمد، همه ظهور ملکات هر نفس است برای خود او.

فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعةً اى حسنة كما قال يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ.

پس معصیتی که سیئه بود طاعت شد. یعنی حسنه شد. چنانکه خداوند سبحان

یعنی فی الحکم تبدیل فی الحکم تبدیل معصیت به حسنه و سیئات به حسنات به حسب حکم است یعنی در حکم تبدیل می یابند چه نفس اعیان تبدیل نمی یابد، لکن احکام آنها تبدیل می یابد. یعنی عین آنها حسنه نمی گردد ولی حکم حسنه بر آنها مترتب می شود.

خلاصه اینکه فعل به حسب ذاتش موصوف به حسن و قبح نمی شود و به حسب احکام ما بر آن اختلاف می یابد و به حسن و قبیح موصوف می گردد. همچنین معصیت فرعون بنا بر وجهی معصیت است که نفس عاصی اماره بالسوء فرعون است و چون عصا در دست موسی صورت ملکه عصیان فرعون است که در تصرف نفس مطیع مطمئنه موسی قرار گرفته است، طاعت است. پس صورت معصیت فرعون هم معصیت است و هم طاعت. عصاست در صورتی و حیّه است در صورتی، به لسان رمزی قرآن مجید و جوهر آن یکی است که به حسب حکم تغییر یافته است. عصا و حیّه دو مظهر و صورت یک جوهرند.

پس می توانیم انقلاب عصا به حیّه را رمزی بگیریم برای بیان مقدار اختلاف و تفاوت عصیان فرعون از طاعت حقیقیه. یعنی مقدار اختلاف عصیان فرعون از طاعت حقیقیه به مقدار اختلاف عصا از حیّه است که عصا بدان تحول یافت. در حقیقت تحول و انقلابی نیست مگر به حسب تغیر در صور و تو را رسد که اختلاف حکم را به این صورت معنی کنی که عصا جوهر واحد است و به حسب حکم موسی یعنی امر او باذن الله به صورت حیّه تحول یافت. زیرا جوهر واحد به حکم وحدت شخصی وجود، گاه به صورت عصا و گاهی به صورت حیّه است. لکن قیصری و دیگران به همان صورت اول معنی نموده اند و قیصری این حدیث شریف را شاهد آورده است: انّ المحبوبین يعد قتلهم بالاحیاء و افسادهم بالإصلاح. «۱»

فظهر الحکم هنا عینا متمیزه فی جوهر واحد، فهی العصا و هی الحیّه و الثعبان الظاهر، فالتقم أمثاله من الحیات من کونها حیّه و العسی من کونها عصا.

پس حکم عصیان به صورت حیّه و ثعبان در جوهر واحد که در حقیقت تعدد ندارد

پس آن عین عصاست که موسی بدان متکی است و حیّه است که حس و حرکت دارد و آب حیات که علم است از آن فایض می گردد و ثعبان است که دیگر حیّات و عسی را التقام نموده است و هم ثعبان است که انثعاب و انفجار علوم از آن است چنانکه گفتیم.

پس این ازدها دیگر حیّات را بلعید چون خود حیه بود و دیگر عصاها را بلعید چون خود عصا بود.

فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصي وحيات و حبال فكانت للسحرة الحبال و لم يكن لموسى حبل و الحبل التل الصغير: أي مقاديرهم بالنسبة الى قدر موسى به منزلة الحبال من الجبال الشامخة. فلما رأت السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم، و أن الذي رأوه ليس من مقدور البشر: و إن كان من مقدورا لبشر. پس حجت موسى به حجج فرعون در صورت عصاها و حيهها و ريسمانها ظاهر گرديد و غلبه نمود. سحره حبال داشته‌اند و موسى را حبلی نبود. حبل در اصل لغت به معنی تپه کوچک است که اشاره است به این معنی که مقدار فرعون و قوم وی به نسبت قدر موسى چون نسبت حبال به جبال است. پس چون سحره این را دیدند رتبه موسى و علو قدر او را در علم دانستند و اینکه (از موسى) دیدند مقدور بشر نیست. اگر چه برای بشری مقدور است.

آن که فرمود مقدور بشر نیست، یعنی برای نوع انسان این چنین قدرت نیست. به این معنی که همه افراد آن چنین دست و توانی داشته باشند و آن که دو باره گفت هر چند برای بشری مقدور است، یعنی فرد کامل آن که در اصطلاح اهل الله انسان است. چه آنان انسان را بر فرد کامل اطلاق می‌نمایند و همه افراد مردم را انسان نمی‌نامند. مثلا انسان که اشرف انواع موجودات است و امام کل و قبله همه است، انسان به حسب فرد است نه انسان به حسب نوع. هر گاه گفتیم انسان اشرف انواع موجودات است یعنی فرد این نوع و گر نه افراد دیگری از این نوع هستند که **إِن هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا**. (فرقان:

۴۴).

---

## ۵۸۱

### تفاوت مفهوم بشر و انسان

نکته‌ای در کلمه بشر هست و آن اینکه در حدیث شریف آمده است. قال تعالی أعددت لعبدي المؤمن ما لا عين رأت و لا اذن سمعت و لا خطر على قلب بشر. اکثر مردم لذت عقلی را نمی‌فهمند بلکه لذت خیالی را هم نمی‌فهمند، فضلا عن اللذات العقلية و آن که در روایت آمده است «على قلب بشر» که بشر فرمود نه انسان از این روست که کلمه بشر ناظر به ظاهر است و بشره هر چیز صورت ظاهر اوست و انسان در اصطلاح اهل الله کامل را گویند. اکثری مردم بشرند نه انسان بشر همین ظاهر است که هست.

دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ

کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

فلا يكون إلا ممن له تميز في العلم المحقق عن التخيل و الإيهام.

پس دانستند که این عمل موسی علیه السلام از کسی است که او را در علم محقق از تخیل و ایهام تمییز است.

غرض این است که تخیل و ایهام سبب جذب عوام الناس است و علم محقق را کسی داراست که صاحبان عقول و ارباب قلوب را به سوی حق مطلق و سعادت ابدی می کشاند و آن قوم فهمیدند که موسای حکیم صاحب علم محقق است که از تخیل و ایهام تمییز دارد و جداست.

فَأَمِنُوا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَ هَارُونَ: أَي الرَّبِّ الَّذِي يَدْعُو إِلَيْهِ مُوسَى وَ هَارُونَ، لَعَلَّهُمْ بِأَنَّ الْقَوْمَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مَا دَعَا لِفِرْعَوْنَ وَ لَمَّا كَانَ فِرْعَوْنُ فِي مَنْصِبِ التَّحْكُمِ صَاحِبَ الْوَقْتِ، وَ أَنَّهُ الْخَلِيفَةُ بِالسِّيفِ - وَ إِنَّ جَارَ فِي الْعَرَفِ النَّامُوسَى - لِذَلِكَ قَالَ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى: أَي وَ إِنَّ كَانَ الْكُلَّ أَرْبَابًا بِنِسْبَةٍ مَا فَأَنَا الْأَعْلَى مِنْهُمْ بِمَا أَعْطَيْتَهُ فِي الظَّاهِرِ مِنَ التَّحْكُمِ فِيكُمْ.

پس به رب عالمیان رب موسی و هارون ایمان آوردند. یعنی ربی که موسی و هارون به سوی او دعوت می نمودند. چه سحره علم حاصل کردند که قوم می دانند که موسی با برادرش به سوی فرعون دعوت نمودند و چون فرعون در منصب تحکم صاحب وقت بود و صاحب وقت خلیفه ظاهر به شمشیر است هر چند که در عرف ناموسی (یعنی به مقتضای شریعت و به موجب حکم شرعی) جایز باشد، گفت: أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى (نازعات: ۲۴) یعنی هر چند همه به نسبتی رتبتی ولی من رب اعلائی آنانم، به آن چه که در

---

## ۵۸۲

ظاهر به من داده شده. یعنی تحکم در میان شما (که حکومت و سلطنت است).

در حدیث آمده است قال رسول الله: «أَطِيعُوا اللَّهَ أَمِيرَكُمْ وَ ان جَار»، این امر ارشادی است نه ظلم پروری و دست به ظالم دادن که چون ظالم صاحب وقت شد و صاحب شمشیر است، برای حفظ جان و تأمین سعادت ابدی خودتان از او اطاعت کنید تا در کنف این نحو اطاعت صوری به کمال ذاتی خودتان نایل آید. زیرا مقابله با چنین کسی موجب نهب اموال و اراقه دماء است که طائلی در آن متصور نیست «لا طائل تحته».

وَ لَمَّا عَلِمَتِ السَّحْرَةَ صَدَقَهُ فِي مَا قَالَهُ لَمْ يَنْكُرُوهُ وَ أَقْرَبُوا لَهُ بِذَلِكَ فَقَالُوا لَهُ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ، فَالدَّوْلَةُ لَكَ.

و چون سحره صدق قول فرعون را دانستند انکار نمودند و بدان اقرار کردند. پس به فرعون گفتند: فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا (طه: ۷۲) (یعنی این دنیایی که امر آن بر غلبه با سیف

مبنی است می گذرد و تو در این نشئه جسمانیه حاکمی پس هر چه خواهی حکم کن و بگذران) که دولت یعنی خلافت صوریه ظاهریه از آن توست.

فصح قوله أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى، و إن كان عين الحقّ فالصورة لفرعون.

پس صحیح است قول فرعون که گفت: أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى و عین و ذات فرعون هر چند مثل دیگر موجودات عین حق است و لکن صورت فرعونیه آن را معین می نماید و تمیز می دهد.

پس اطلاق یعنی صدق ربوبیت مطلقه بر فرعون صحیح نیست. خلاصه اینکه هر چند عین او عین حق است و لکن صورت، صورت فرعون است لذا ربوبیت مطلقه ندارد.

فقطع الأیدی و الأرجل و صلب بعین حقّ فی صورة باطل لنیل مراتب لا تنال إلاّ بذلك الفعل.

پس دستها و پاها را قطع کرد و دار زد به عین حق در صورت باطل (چه از جمله آن چه که حق بدان تعیین می یابد صورت باطل است و فرعون آن صورت باطل فانی است) و چون نیل به درجه شهادت جز به قتل از روی ظلم حاصل نمی شود زیرا که اسباب و ساینده برای وصول به مصوبات، سحره به فرعون گفتند: فَأَقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ تَا بَه مَرَاتِبِي كَه بَايِد بَه أَن فَعَلَ فَرَعُونَ نَائِل آيِنْد بَرَسِنْد.

و یا اینکه فرعون، تحکم و سلطنت بر آنان را از راه قطع و صلب ظاهر نمود تا آنان

---

## ۵۸۳

حکم او را در دنیا اطاعت کنند و خود به اقتضای عین و نتایج طبع و نشئه عنصری اش در آخرت به عذاب معذب گردد.

فإنّ الأسباب لا سبيل الى تعطيلها لأنّ الأعيان الثابتة اقتضتها، فلا تظهر الأعيان في الوجود إلاّ بصورة ما هي عليه في الثبوت. إذ لا تبدل لِكَلِمَاتِ اللَّهِ و ليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات، فينسب إليها القدم من حيث ثبوتها، و ينسب إليها الحدوث من حيث وجودها و ظهورها.

كما تقول حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف، و لا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث و لذلك قال تعالى في كلامه العزيز أي في إتيانه مع قدم كلامه ما يأتِيهِمْ من ذِكْرٍ من رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ مَا يَأْتِيهِمْ من ذِكْرٍ من الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ. و الرحمن لا يأتي إلاّ بالرحمة، و من أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذي هو عدم الرحمة.

زیرا راهی به تعطیل اسباب نیست. برای آن که اعیان ثابت در ثبوت علمی و ارتباط بعض آنها به بعض دیگر به سببیت و مسببیت، اقتضای آن اسباب و وسایط را دارند. پس اعیان در وجود عینی ظاهر نمی‌شوند مگر به صورتی که در ثبوت علمی بر آن هستند.

زیرا کلمات الله را تبدیل نیست و کلمات الله سوای اعیان موجودات نمی‌باشند. پس از جهت ثبوتشان در صورت علمی منسوب به قدم می‌گردند و از جهت وجود و ظهورشان در مراتب وجودی به حدوث نسبت داده می‌شوند.

چنانکه می‌گویی امروز انسانی یا مهمانی برای ما حادث شده است و از حدوث او لازم نمی‌آید که قبل از این حدوث، وجود نداشته است. لذا حق سبحانه در کلام عزیز خود در شأن اتیان کلامش با قدم کلامش فرموده است: مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ «۱» إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ (انبیاء: ۲) که کلامش در نزد مردم محدث است یعنی اتیان کلام او محدث است و همچنین قول خداوند سبحان وَ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ (شعرا: ۵) و رحمن نمی‌آورد مگر رحمت را و هر کس از رحمت اعراض کرد، عذاب را که عدم رحمت است استقبال کرده است (و از جمله این رحمت علمیه است که مثل این دقایق را در بر دارد).

---

#### ۵۸۴

اینک شیخ در ایمان فرعون که سرانجام گفت: آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ (یونس: ۹۰) می‌گوید که فرعون، مؤمن و مسلماً هلاک شد و خداوند ایمان او را تصدیق کرده است. در توحید دوازدهم از فصل نهم از باب ۱۹۸ فتوحات مکیه نیز گوید: خداوند ایمان آوردن فرعون را تصدیق کرده است. زیرا در جواب آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي، الآیة، فرمود: آلآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ. (یونس: ۹۱) پس قول خداوند دلالت بر إخلاص فرعون در ایمانش دارد و اگر در ایمانش مخلص نمی‌بود، درباره او چنان می‌فرمود که درباره اعراب فرمود:

قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (حجرات: ۱۴). پس خداوند به ایمان فرعون شهادت داد و خداوند برای کسی به صدق در توحیدش شهادت نمی‌دهد مگر اینکه او را بدان ایمان و توحیدش پاداش می‌بخشد و نیز در توحید چهاردهم از فصل و باب یاد شده فتوحات فرمود: خداوند به موسی فرمود: تو و برادرت اذهبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (طه: ۴۴) و لعل برای ترجی است، مانند عسی که این هر دو کلمه برای ترجی می‌باشند و هر یک کلمه ترجی‌اند و ترجی الهی وقوع می‌یابد بلکه واقع است و سرانجام فرعون به ایمان و خشیت همان طور که خداوند اخبار به ترجی فرمود هلاک شد و أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ. این چند جمله سخن خیلی به

اختصار شیخ در باب مذکور فتوحات است. حال در این کتاب یعنی فصوص الحکم می فرماید: و أما قوله فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللَّهُ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ «۱»، فلم يدل ذلك على أنه لا ينفعهم في الآخرة بقوله في الاستثناء إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ فَأَرَادَ أَنْ ذَلِكَ لا يدفع عنهم الأخذ في الدنيا، فلذلك أخذ فرعون مع وجود الايمان منه.

شیخ گوید: مفاد قول خداوند این است که عذاب دنیا از آنان به حکم سنت الهی در دنیا رفع نشد. این دلیل نیست که ایمان ایشان در آخرت هم به حال آنان نافع نیست.

پس خداوند سبحان می فرماید ایمان فرعون در زمان رؤیت بأس، عذاب را در دنیا از او دفع نمی کند لذا فرعون را أخذ کرد با وجود ایمان او و خداوند فرمود: فَلَوْ لا كَانَتْ قَرْيَةً

---

### ۵۸۵

آمَنْتَ فَتَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا يَعْنِي «آمَنْتَ عِنْدَ رُؤْيَةِ الْعَذَابِ».

هذا إن كان أمره أمر من تيقن بالانتقال في تلك الساعة، و قرينه الحال تعطي أنه ما كان على تيقن من الانتقال، لأنه عاين المؤمنين يمشون في الطريق اليبس الذي ظهر بضر موسى بعصاه البحر، فلم يتيقن فرعون بالهلاك إذ آمن، بخلاف المحتضر حتى لا يلحق به.

شیخ می فرماید: اینکه درباره ایمان فرعون گفتیم تازه در صورتی است که امر او به تيقن به انتقال از دنیا در آن ساعت بوده باشد (و اما بر تقدیر عدم تيقن او به انتقال در آن ساعت، به طریق اولی ایمان او نافع به حال او می باشد). و قرینه حال هم عطا می کند و می رساند که او بر تيقن از انتقال نبوده است زیرا او به عیان مؤمنان را دید که در راه خشکی که از زدن موسای کلیم عصا را در دریا پدید آمد راه می روند، پس فرعون هنگامی که ایمان آورد یقین به هلاکت نداشت.

فآمن بالذی آمنتم به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة، فكان كما تيقن، لكن على غير الصورة التي أراد، فنجاه الله من عذاب الآخرة في نفسه، و نجى بدنه كما قال تعالى فَأَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً، لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب، فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم أنه هو، فقد عمته النجاة حسا و معنى.

پس ایمان آورد بدان که بنی اسرائیل بدان ایمان آوردند بر یقین به نجات، پس نجات برای او حاصل شد لکن بر غیر صورتی که اراده کرد (چه او نجات در حیات دنیا را اراده کرد) و خداوند او را از عذاب آخرت

نجات داد. یعنی نفس او را (یعنی روح او را) از عذاب آخرت نجات داد و بدنش را هم نجات داد که او را به ساحل انداخت چنانکه فرمود: **فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً** (یونس: ۹۲).

پس فرعون بدان اندازه که در ایمان خود امیدوار بود پرتو «لعل» ی ترجی از کلام خداوند سبحان شامل نجات حیات دنیوی او هم شد که بدنش نجات یافت و به ساحل آمد.

چه اگر صورت او یعنی بدن او از انظار غایب می شد چه بسا قوم او می گفتند به ظاهر از چشمها پنهان شده است. (پس عقیده آنان به ربوبیتش تقویت می شد لکن خداوند سبحان او را از دریا نجات داد تا برای امم دیگر آیت باشد و کسی درباره او ادعای ربوبیت ننماید). بنا بر این به صورت معهوده مردم بدن مرده او ظاهر شد تا دانسته شود که او همان فرعون است. پس نجات به طور عموم او را فرا گرفت. هم حسا که بدنش را

---

## ۵۸۶

خداوند از دریا نجات داد که فرمود: **فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ** و هم از حیث روح نجات، شامل او شد.

و من حَقَّتْ عَلَيْهِ الْعَذَابُ الْأَخْرَؤِ لَا يُؤْمِنُ وَ لَوْ جَاءَتْهُ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ.

و آن کسی که کلمه عذاب اخروی برای او محقق شده و ثابت گردیده است هر آیتی او را بیاید ایمان نمی آورد (مانند ابی جهل که به قاتل خود گفت به صاحب خود یعنی محمد (ص) بگو که من حتی در این حال هم از مخالفت با تو نادم نیستم).

خداوند در سوره یونس فرمود: **إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَ لَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ** (یونس: ۹۶).

أَي يَذُوقُوا الْعَذَابَ الْأَخْرَؤِ. فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن.

یعنی تا بچشند عذاب اخروی را (در نزد موت طبیعی). پس فرعون از این صنف خارج است. این سخن ظاهری است که قرآن بدان وارد شده است (روایاتی که از فریقین در باب قبول توبه آمده است سند محکم رأی شیخ است و می دانیم که روایات مرتبه نازله آیات قرآنی اند و بمثل نسبت قرآن با جوامع روایی نسبت نفس ناطقه انسانی با بدن است و روایات در توسعه زمان قبول توبه که تا آخرین دقایق خروج روح توبه مقبول است صریحند. تفصیل آن را در موارد تحقیق آن چون احیای غزالی و احیای فیض و جامع السعادات نراقی و امثال اینها طلب باید کرد. خلاصه نظر شیخ به تعبیر قیصری اینکه: حکم فرعون حکم مؤمنان طاهر و مطهر است زیرا بعد از ایمانش از او عصیانی واقع نشد و «الإسلام یجب ما قبله».



ثم إننا نقول بعد ذلك: و الأمر فيه إلى الله، لما استقر في نفوس عامة الخلق من شقائه، و ما لهم نصّ في ذلك يستندون اليه.

سپس گوییم، بعد از آن چه گفتیم امر درباره فرعون موکول به خداوند است چه اینکه در نفوس عامه خلق مستقر است که فرعون در آخر شقی مرد و حال اینکه آنان را در شقاء او نصی نیست که بدان استناد جویند.

و أما آله فلهم حکم آخر لیس هذا موضعه اما سخن درباره آل فرعون پس آنان را حکم دیگر است که اینجا موضع بیان آن

---

## ۵۸۷

نیست.

خداوند سبحان در سوره مؤمن (غافر). آیه ۴۵ فرموده است: وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ - الی قوله تعالی - اَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ و آیات دیگر نیز از این قبیل. قیصری در شرح گوید:

حکم آل فرعون از جهتی حکم کافران است که رب مطلق و معبود حق را در صورت فرعونی مقید کردند. پس حق را در صورت باطل پوشاندند و از جهتی حکم مؤمنان است که عبادت نکردند در صورت فرعون مگر هویت الهیه را که در مجالی مختلفه ظاهر است. پس خداوند از این حیثیت از آنها راضی است و آنان از وی راضی. هر چند از حیث تقیدشان حق سبحانه را، آنان را عذاب می نماید. «۱»

حال شیخ در موت بر ایمان و کفر به طور اطلاق بحث می کند و موت را به دو نوع تقسیم می نماید: یکی موت احتضاری و دیگر موت ناگهانی و ناآگاه و می گوید کسانی که به موت احتضاری می میرند بر ایمان می میرند و فرعون از آنان است و در موت فجاءه و غفلت که همان مرگ ناگهانی و ناآگاه است بحث می کند سخنش اینکه: ثم لیعلم أنه ما یقبض الله أحدا إلا و هو مؤمن أي مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهیة و أعنی من المحتضرين، و لهذا یکره موت الفجاءة و قتل الغفلة.

دانسته شود که خداوند احدی را قبض نمی کند مگر آن که مؤمن است یعنی مصدق است آن چه را که اخبار الهیه آورده است و مرادم از این اشخاص محتضران می باشند (نه کسانی که به موت مطلق می میرند) لذا موت فجاءه و قتل غفلت کراهت دارد و ناخوش است.

فأما موت الفجاءة فحدّه أن یخرج النفس الداخل و لا یدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجاءة، و هذا غیر المحتضر.

موت فحباہ حد و تعریفش آن است کہ نفس داخل خارج بشود و نفس خارج داخل نشود.

منت خدای را عز و جل کہ طاعتش موجب قربت است و بہ شکر اندرش مزید نعمت.

## ۵۸۸

ہر نفسی کہ فرو می‌رود ممد حیات است و چون برمی‌آید مفرح ذات. پس در ہر نفسی دو نعمت موجود است و بر ہر نعمتی شکری واجب. ترجمہ مفاد کلام حضرت امام سجاد علیہ السلام است کہ سعدی با بیانی شیوا و رسا ترجمہ کردہ است.

و این غیر محتضر است.

و کذلک قتل الغفلۃ بضرب عنقہ من ورائہ و ہو لا یشعر، فیقبض علی ما کان علیہ من ایمان أو کفر و لذلك قال علیہ السلام «و یحشر علی ما کان علیہ کما أنه یقبض علی ما مات علیہ». و المحتضر ما یکون إلاً صاحب شہود، فهو صاحب ایمان بما تمّ، فلا یقبض إلاً علی ما کان علیہ، لأن کان حرف وجودی لا ینجر معہ الزمان إلاً بقرائن الأحوال:

فیفرق بین الکافر المحتضر فی الموت و بین الکافر المقتول غفلۃ أو المیت فجأۃ کما قلنا فی حدّ الفجأۃ.

و همچنین حد قتل غفلت این است کہ گردن شخص از ورای او زدہ شود و بدان شاعر نباشد. پس بر آن حالی از ایمان و کفر کہ هستند (یعنی آنان کہ بہ مرگ فجأۃ و قتل غفلت مردہ‌اند) مقبوض می‌گردند. لذا رسول اللہ (ص) فرمود: «و یحشر علی ما کان علیہ کما أنه یقبض علی ما مات علیہ». و محتضر نمی‌باشد مگر صاحب شہود یعنی صاحب شہود ملائکہ و احوال آخرت و تمثلات اعمال پیش از موتش پس او صاحب ایمان است. پس قبض نمی‌شود مگر بر آن چہ کہ در حال موت بودہ است زیرا کان حرف وجودی است.»۱

غرض این است کہ کان در حدیث کہ فرمود: «علی ما کان علیہ» برای افادہ وجود خبرش و ثبوت آن برای اسمش می‌باشد. یعنی کان کہ از افعال ناقصہ است و رفع اسم و نصب خبر می‌دہد چنانکہ گوییم: «کان زید عالماً» بہ ہمین اندازہ دلالت دارد کہ خبر را بہ اسم خود ارتباط دہد و از کلمات ربط است و زمان در آن ملحوظ نیست. نظر شیخ این است کہ کان در حدیث دلالت بر زمان سابق ندارد کہ کسی کہ بہ مرگ فجأۃ و قتل غفلت مردہ است حکم پیشینش بر او صادق باشد، بلکہ مراد این است کہ بر آن امری کہ هست محشور می‌گردد. لذا گفتہ است: زمان با کان منجر و همراه نیست مگر بہ قراین احوال پس بین کافر محتضر در موت و بین کافر مقتول بہ غفلت یا میت بہ مرگ ناگہانی

فرق گذاشته می‌شود.

جندی در شرح گوید این سخن شیخ بشارتی بزرگ است برای کفار و مشرکان و محجوبانی که به احتضار مرده‌اند سپس درباره قبول توبه در حال غرغره «۱» و مطالب دیگر در پیرامون همین گونه مسائل بیاناتی دارد.

### حکمه التجلی و الکلام فی صورة النار

و اما حکمه التجلی و الکلام فی صورة النار، فلأنها کانت بغیة موسی، فتجلی له فی مطلوبه ليقبل علیه و لا يعرض عنه. فإنه لو تجلی له فی غیر صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه علی مطلوب خاص.

اما حکمت تجلی و کلام در صورت نار برای این است که نار بغیه و مطلوب موسی (ع) بود و خداوند برای او در مطلوبش تجلی کرد تا بدان اقبال نماید و از آن اعراض ننماید. چه اگر در غیر صورت مطلوبش تجلی می‌کرد از آن اعراض می‌نمود، زیرا همتش بر مطلوبی خاص اجتماع نموده بود و بر آن اهتمام داشت. «۲»

خداوند سبحان از زبان موسای کلیم حکایت فرمود که إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى ... (طه: ۱۰) تا آخر آن چه خداوند در ابتدای سوره طه حکایت فرموده است. غرض شیخ این است که هر کس بغیه و مطلوبی دارد آن بغیه علت اختصاص تجلی حق در آن بغیه است. به مثل هر رشته از علم را مقدمات و مبادی و مبانی است که آن مقدمات، طریق خاصی برای حصول نتیجه خاصی است. اگر چه مبادی، معدّاتند و مفیض علی الإطلاق حق مطلق است و لکن هر مقدمه را با نتیجه آن ارتباطی خاص است که آن نتیجه به غیر آن طریق حاصل نمی‌شود. تجلی حق در صورت نار مطابق بغیه موسی همین سان است.

و لو أعرض لعاد عمله علیه فأعرض عنه الحقّ، و هو مصطفی مقربّ، فمن قر به أنه تجلی له فی مطلوبه و هو لا يعلم.

و اگر اعراض می‌نمود عمل او به او برگشت می‌کرد که حق از او اعراض می‌کرد. حال اینکه او مصطفای مقرب حق بود. قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَ بِكَلَامِي (اعراف: ۱۴۴). از قرب او اینکه خداوند برای او در مطلوبش تجلی کرد و او نمی‌داند.

کنار موسی راها عین حاجته

و هو الإله و لکن لیس یدریه

ملا عبد الرزاق در شرح فرماید: آتش، با حضرت حق به دو صفت که از اجل صفات ذاتی و اقدم آنهاست مناسبت دارد و آن دو صفت قهر و محبت است که إحراق نار اثر قهر است و نوریت آن اثر محبت است. چه نور لذاته محبوب است و آن که شیخ گفت و او نمی‌داند و یا اینکه گفت «لیس یدریه» گویا از جهت غلبه و هیمنان ظهور امری برای انسان باشد که او را از توجه و انتباه به امر دیگر باز می‌دارد که:

گهی بر طارم اعلی نشینیم

گهی تا پشت پای خود نبینیم

۵۹۱

۲۶. فصّ حکمة صمدیة فی کلمة خالدیة

۲۶. فصّ حکمة صمدیة فی کلمة خالدیة) کلمه مبارکه الصمد به تفسیر ائمه اطهار ما علیهم السلام یعنی کسی که أجوف نباشد «الذی لا جوف له» و مراد از این جوف نقص امکانی است که خداوند منزّه از آن است.

در بعضی از روایات ما اطلاق صمد بر ملائکه نیز شده است لذا در صحف حکمای بزرگ اسلام چون میر داماد و اضراب او می‌بینیم که حق سبحانه را به صمد حقیقی موصوف می‌کنند و این قید حقیقی برای اخراج ملائکه است که ملائکه صمد حقیقی نیستند و صمد حقیقی حق سبحانه و تعالی است که وَاللّٰهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُّحِیطٌ (بروج):

۲۰) تعبیر به صمد درباره عقول یعنی ملائکه و صمد حقیقی در باره حق سبحانه همان است که در کتب حکمیه، عقول را تعبیر به تامّ و حق تعالی را تعبیر به فوق التّمّام می‌کنند که به یک نظر ما ورای طبیعت را چنین تعبیر کرده‌اند. نفوس ناقصه که اکثری مردمند.

نفوس مکتفیه نفوسی هستند که قابلیت ذاتی آنان کفایت می‌کند آنان را برای فرا گرفتن معارف از آن سوی بدون اعداد معلمان این سویی. فوق التّمّام، در بیان این اسم شریف و این کلمه مبارکه در دیگر رسایل چون «وحدت از دیدگاه عارف و حکیم» و «انه الحق» به تفصیل بحث نموده‌ایم و در این مقام به همین اندازه اکتفا می‌نماییم. دیگر از معانی این کلمه مبارکه اینکه مقصد و ملجأ همه است که همه بدان

نیازمندند و او ملجأ همه است که به او استناد می‌جویند و اعتماد می‌نمایند و چون حضرت خالد (ع) مظهر اسم شریف الصمد بود و خدایش را به الأحد الصمد ذاکر بود و نیز سید مصمود الیه مردم بود این فص را به حکمه صمدی در کلمه خالدی اختصاص داد.

قصه خالد بن سنان عبسی علیه السلام در بحار مجلسی «۱» و نیز در وافی فیض روایت

## ۵۹۲

شده است و نیز نام شریف خالد در عمل ام داوود از اعمال رجب که معروف است به دعای استفتاح آمده است در هامش نسخه‌ای خطی از مصباح صغیر که در تصرف این جانب است چنین نگاشته آمده است: «الأنبياء الذين كانوا زمن الفترة بين عيسى (ع) و نبينا - ص - : جرجيس عليه السلام من اهل فلسطين بعثه الله بعد المسيح عليه السلام الى بلد الموصل و خالد بن سنان العبسي من العرب بعد عيسى عليه السلام، و حنظلة بن صفوان كان في زمن الفترة بين عيسى (ع) و نبينا - ص - «مرحوم ابن بابويه در کمال الدين (صفحه ۱۷) نص دارد که شمعون صفا وصی حضرت عیسی علیهما السلام در زمان بین عیسی (ع) و خاتم (ص) نبی بوده است. هیچ یک از این انبیای یاد شده زمان فترت نبی مشرع نبودند. اینک شیخ ما فرماید: و أما حکمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية، فإنه ما ادعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت: فأمر أن ينبش عليه و يسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا. فكان غرض خالد صلى الله عليه و سلم إيمان العالم كله بما جاءت به الرسل ليكون رحمة للجميع: فإنه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد - ص - و علم أن الله أرسله رحمة للعالمين و لم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر و لم يؤيد بالتبليغ فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق. فأضاعه قومه و لم يصف النبي - ص - قومه بأنهم ضاعوا و إنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبیهم حيث لم يبلغوه مراده.

اما حکمت خالد بن سنان اینکه خالد به دعوی نبوت خود نبوت برزخیه را اظهار فرمود، چه اینکه خالد ادعای اخبار به آن چه در برزخ است ننمود مگر بعد از موتش، پس امر داد که قبر او را نبش کنند و از او بپرسند، پس اخبار بنماید حکم در برزخ را بر صورت حیات دنیا تا به این اخبار اعلام بنماید صدق جمیع رسل را در آن چه که بدان در حیات دنیا اخبار فرمودند. (از احوال قبر و مواطن و مقامات برزخیه). پس غرض خالد ایمان همه اهل عالم بود به آن چه که رسل الهی آورده‌اند تا خالد رحمت برای جمیع باشد، چه اینکه جمیع به قرب نبوتش از نبوت محمد (ص) تشرف یافتند و خالد دانست که خداوند محمد (ص) را رحمت برای عالمیان ارسال فرموده است و خالد رسول نبود، پس اراده کرد که از این رحمت شامله در رسالت محمدیه (ص) حظ وافر حاصل کند و

به تبلیغ آن مأمور نشد، پس اراده کرد که از این تبلیغ از مقام رسالت در برزخ بهره‌مند بشود تا در حق خلق اقوا در علم بوده باشد (و قوت علمی او به احوال خلائق در برزخ دانسته شود). پس قومش او را ضایع گردانیدند. لذا رسول الله قوم او را وصف نفرموده است که ضایع شدند بلکه وصف فرمود آنان را که پیغمبرشان را ضایع نمودند از این حیث که مراد او را نرساندند و به وصیتش عمل نکردند.

غرض اینکه شیخ در این فص خالد را به عنوان نبی بر نبوت برزخیه عنوان فرموده است که چنین نبی اخبار به احوال آخرت در برزخ می‌نماید.

قصه جناب خالد در جوامع رواییه مذکوره و شروح فصوص الحکم اندک تفاوت و اختلافی دارد اکنون تفصیل در ورود بیان اختلاف نسخ ضرورت و لزوم ندارد.

قیصری، قصه خالد را چنین آورده است:

خالد با قومش در بلاد عدن ساکن بودند آتش عظیمی از مغازه‌ای خارج شد و زرع و ضرع را هلاک کرد. قوم خالد به او التجا نمودند. زیرا صمد، یعنی مصمود الیه و ملجأ قوم بود. خالد به زدن آتش با عصای خود پرداخت تا آتش برگشت و به سوی همان مغاره‌ای که از آن خارج شده بود فرار کرد.

سپس خالد به اولادش گفت من پشت سر این آتش داخل مغاره می‌شوم تا آن را خاموش کنم و آنان را امر کرد که بعد از سه روز تمام او را بخوانند و آنان را اعلام کرد که اگر پیش از سه روز مرا ندا کنید، من خارج می‌شوم و می‌میرم و اگر سه روز صبر کنید به سلامت خارج می‌شوم. پس چون خالد داخل مغاره شد اولاد او دو روز صبر کردند و شیطان آنان را در ربود که سه روز تمام صبر نکردند و گمان کردند که او هلاک شده است. پس او را صدا زدند. از صدا و صیحه آنان خالد از مغاره خارج شد در حالی که بر سر او از صیحه آنان الم و رنج حاصل شد. پس گفت: مرا ضایع کردید و قول و وصیت مرا ضایع نمودید و آنان را به موت خود اخبار نمود و آنان را امر کرد که او را در قبر بسپارند و چهل روز مراقبت نمایند که رمه گوسفندی (قطیع غنمی) که در جلوی آنها حماری دم بریده می‌باشد می‌رسد. چون محاذی قبر او شدند و ایستادند، قبر او را نبش کنند که خالد برمی‌خیزد و آنان را به احوال برزخ و قبر از روی یقین و رؤیت اخبار می‌فرماید. پس مردم چهل روز انتظار بردند

روز چهلم قطیع غنم و در مقدم آن حمار اُبتَر آمدند و در حذاء قبر او ایستادند. پس مؤمنان قوم خالد قصد آن نمودند که قبر او را نبش کنند و اولاد خالد ابا کردند. از بیم آن که مبادا موجب ننگ و عارشان گردد و بعد مردم بگویند اینها فرزندان کسی هستند که قبر او را نبش کردند. پس این حمیت جاهلی آنان را وادار نمود که وصیت خالد را ضایع کردند و او را ضایع نمودند و چون رسول الله (ص) مبعوث به رسالت شد دختر خالد به حضور رسول الله تشریف حاصل کرد. رسول الله فرمود: «مرحبا یا بنت نبی إضاعة قومه».

این بود قصه خالد به نقل قیصری که از مآخذ و جوامع روایی حکایت کرده است. در روایتی آمده است که چون دختر خالد به حضور رسول الله (ص) آمد شنید که آن جناب قرائت می فرماید قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ دختر خالد گفت پدرم این را قرائت می کرد.

این گونه وقایع برای انسان متصف به اوصاف ربوبی و صاحب مقام کن که فوق مقام خلافت کبرای الهیه است و چنان قلبی عرش اعظم الهی است، برای اهل بصیرت و ارباب درایت موجب استبعاد و استیحاش نمی گردد. در جوامع روایی ما طایفه امامیه از زبان ائمه ما علیهم السلام آمده است که رسول الله به حضرت وصی فرمود: چون مرا کفن کردی مرا بنشان و هر چه خواهی از من بپرس. این گونه امور موافق با براهین عقلی و موازین نقلی چون به صورت، خلاف معهود و متعارف اکثری مردم است از آن استنکاف دارند. با اینکه هیچ ذره‌ای از ذرات دار هستی نیست که سرّی از اسرار الهی نبوده باشد و ما به این اسرار آگاهی نداریم. با قطع نظر از برهان و اخبار و انباء صدق و محقق اهل کشف و وجدان گوییم: اموری که به ظاهر برای عقول غیر کامل سنگین و دشوار می نمایند با اینکه به حسب مبانی دینی و تصدیق منطقی وحی به تواتر رسیده‌اند از اسراری می باشند که ما باید به آنها ایمان داشته باشیم اگر چه از فهم سرّ و اظهار بیان آنها عاجز باشیم.

این جانب گوید: واقعه حضرت ادریس که همان الیاس علیه السلام است و در این کتاب عظیم الشان فص ادریسی و فص الیاسی که آن فص چهارم و این فص بیست و دوم این کتاب بود و مطالبی تقدیم داشتیم و واقعه حضرت عیسی، دوام عمر حضرت قطب عالم امکان، جناب مهدی موعود (عج) و حضرت خضر (ع) برای من در مقابل

واقعه اِنَّا اُنزَلْنَاهُ فِی لَیْلَةِ الْقَدْرِ (قدر: ۱) که خداوند فرقان عالم را به صورت قرآن یک باره به نحو انزال در قلب لیلۃ القدری که خاتم حامل آن حقایق یک صد و چهارده سوره کتبی است نازل می فرماید، عظیم و عجیب نمی نمایند و این امر به تنهایی از همه آن امور مهمتر است. «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل» فافهم.

فهل بلغه الله أجر أمنيته؟ فلا شكّ و لا خلاف في أن له أجر الأمانة و إنّما الشكّ و الخلاف في أجر المطلوب: هل يساوي تمنى وقوعه مع عدم وقوعه بالوجود ام لا فإنّ في الشرع ما يؤيد التساوي في مواضع كثيرة: كالاتي للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة، و كالمتمنى مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة و المال من فعل الخير فيه فله مثل أجورهم و لكن مثل أجورهم في نيّاتهم أو في عملهم فإنّهم جمعوا بين العمل و النية؟ و لم ينص النبيّ عليهما و لا على واحد منهما، و الظاهر أنّه لا تساوي بينهما.

حال سخن در این است که آیا خداوند تعالی جناب خالد را به أجر امنیه او رساند؟

شک و خلافي نیست در اینکه او را أجر امنیه است و شک و خلاف تنها در أجر مطلوب است که آیا أجر مطلوب به حسب وجود مساوی تمنای وقوع عمل مطلوب با عدم وقوع عمل مطلوب است یا نه (یعنی آیا صرف تمنی حصول شیء با اینکه حاصل نشده است با همان شیء یعنی عمل مطلوب که در خارج وجود یافت و حاصل شد در أجر مساوی هستند یا نیستند) چه اینکه مواضع کثیری در شرع آمده است که مؤید تساوی است. مثل اینکه کسی برای نماز جماعت بیاید و نماز جماعت از او فوت شود که او را أجر کسی است که جماعت را ادراک کرده است و مثل شخص فقیری که متمنی و آرزومند فعل خیر اصحاب ثروت و مال است که او را مثل أجر ثروتمندان است، ولی مانند أجر ایشان در نیتهاشان یا در عملشان؟ چه این مردم موفق به عمل، بین عمل و نیت جمع کردند و نصی بر این دو (ظاهرا بر تساوی و عدم تساوی) و یا بر یکی از این دو از پیغمبر (ص) نرسیده است ظاهر این است که بین آن دو تساوی نباشد.

چه اینکه نسبت بین نیت و عمل نسبت جزء با کل است و حکم به تساوی بعید است بلکه عدم آن مسلم است. چنانکه مبانی برهانی و موازین قرآنی و روایی بر عدم تساوی حاکمند و اقتحام در بحث موجب اطاله و تطویل است. فتدبر.

فریقین از رسول الله (ص) روایت کردند و امامیه خاصه از امام صادق که: قال رسول

الله (ص) «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ وَ كُلُّ عَامِلٍ يَعْمَلُ عَلَيَّ نِيَّةً».

در بیان این حدیث وجوه عدیده گفته آمد فکر ما به این معنی در تفسیر حدیث شریف تبادر می نماید که چون نیت نسبت به عمل رتبه علی و مقام روحی را داراست که عمل به منزله معلول و بدن اوست، ما چون بخواهیم بین عمل و جان او تکوینا قیاس نماییم علت که همان جان یعنی نیست است فوق عمل است و چون فعل خیر مؤمن معلول نیت خیر اوست که در رتبه مقدم بر فعل خیر است و چون عمل شر



کافر معلول نیت شر اوست پس آن نیت در رتبه به حسب شر بودن فوق عمل شرّ است. این بدان معنی نیست که چون انسان به عمل هم تن در داده است پاداش یا کیفر عمل عامل برابر است با آن که نیت کرد و عمل نکرد و سؤالاتی که در پیرامون حدیث پیش می‌آید با عنایت و دقت در آن چه به عرض رساندیم جواب به صواب به دست می‌آید (و الله الهادی).

و لذلك طلب خالد بن سنان الإبلاغ حتى يصحّ له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين و الله أعلم.

از این روی که تساوی بین آن دو نیست خالد بن سنان إبلاغ را (و لو در برزخ) طلب کرد تا برای او مقام جمع بین امرین (یعنی تمنای عمل و اتیان به عمل) درست شود تا أجر تمنّا و عمل برای او حاصل آید. ممکن است مراد از امرین، نبوت و رسالت باشد که نسبت نبوت به رسالت نسبت نیت به فعل است و لطف این سخن مطابق مقام که بحث در نیت و عمل است پوشیده نیست و مراد از دو أجر آن دو أجر مترتب بر نیت و عمل است) و الله اعلم.

---

## ۵۹۷

۲۷. فصّ حکمة فردیة فی کلمة محمدیة

[حکمت فردیه به کلمه محمدیه (ص) اختصاص دارد]

۲۷. فصّ حکمة فردیة فی کلمة محمدیة) إنّما کانت حکمته فردیة لآنه أكمل موجود فی هذا النوع الإنسانی، و لهذا بدئ به الأمر و ختم، فكان نبیاً و آدم بین الماء و الطین، ثم کان بنشأته العنصریة خاتم النبیین.

حکمت فردیه از آن روی به کلمه محمدیه (ص) اختصاص دارد که در اکملیت متفرد است، چه در نوع انسانی اکمل موجود است، لذا امر وجود به او آغاز شد که در اول روح او ایجاد شد و نبوت و رسالت بدو پایان یافت که نبی بود و آدم بین ماء و طین بود، سپس به نشئه عنصری اش خاتم نبیین است.

و أول الأفراد الثلاثة اول افراد یعنی اولین عدد فرد سه است.

ثلاثة را از این جهت اول افراد دانسته است که واحد، عدد نیست و دو اولین زوج است و فردیت و زوجیت از صفات عدد است. لذا اولین عدد زوج دو است و هم اولین عدد دو است و اولین عدد فرد سه است. عدد کم است و چون واحد به اثنان رسید کمیت که شمار است تحقق می‌یابد این تعریف به حسب

واقعی کم در فن معقول است هر چند که در ریاضی واحد را به حساب عدد می آورند. اما عدد در حقیقت از دو شروع می شود.

و ما زاد علی هذه الاولیة من الافراد فإنه عنها.

و افراد دیگری که زاید بر این اولیتند یعنی بعد از این فردیت اولند (چون خمس و سبعة و تسعه و غیرها) از این اولین فرد ثلاثه اند.

اولین افراد یعنی اولین فرد، ثلاثه است که آن ذات احدیت و مرتبه الهیت و حقیقت روحانیه محمدیه است. در پیش دانسته ایم که شیخ اصل تکوین را بر تثلیث می داند و به

---

### ۵۹۸

عبارت دیگر تثلیث، اساس انتاج یعنی تکوین در خلق است. چنانکه اساس انتاج در معنویات است و مراد از معنویات این است که علوم و معارف باید از تثلیث تحصیل شوند چنانکه در فص صالحی بتفصیل بیان کردیم. پس بدان برهان یعنی استنتاج نتایج علمی که بر تثلیث است - با نظام خاصی که بدان در فص صالحی اشارت شد - در متن حقیقت هستی قرار گرفته است. زیرا اساس انتاج معنوی به وزان اساس انتاج تکوینی است «صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی».

فكان عليه السلام أدلّ دليل علی ربّه، فإنّه أوتی جوامع الكلم التي هي مسمّيات أسماء آدم.

و چون خاتم علیه السلام اکمل نوع انسانی است ادل دلیل بر رب خود است.

این که فرمود «ادلّ دلیل علی ربّه» در اضافه رب به او دقت شود که ربّ محمد (ص) رب الأرباب است.

چه آن که به آن جناب جوامع الكلم که مسمیات اسماء آدمند داده شده است. «۱»

فأشبه الدليل فی تثلیثه، و الدليل دليل لنفسه.

پس در تثلیث به دلیل شباهت پیدا کرد. (که آن اصغر و اکبر و حد اوسط است) «و الدليل دليل

لنفسه».

یعنی دلالت دلیل بر مدلول خود ذاتی است و احتیاج به غیر خود ندارد. همچنین دلالت رسول الله (ص)

بر رب خود ذاتی است و در این دلالت احتیاج به غیر خود ندارد. به خلاف سایر موجودات که از آنها چیزی

صادر نمی‌شود مگر با استمداد از وجود آن جناب مردم تا به دلیل نرسیدن دلیل می‌طلبند و چون دلیل را یافتند نمی‌پرسند به چه دلیل این دلیل دلیل است. این یک امر فطری است. «آفتاب آمد دلیل آفتاب».

و لما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة.

و چون حقیقت آن حضرت معطی (یعنی مبین) فردیت اولی است (که ادل دلیل بر رب خود است و رب ظاهر نمی‌شود مگر به مربوطش) آن جناب مثلث النشأة است.

یعنی همان طور که به حسب مقام روح اعظمش بیانگر فردیت اولی است. همچنین

---

### ۵۹۹

به حسب نشئه عنصری‌اش دارای فردیت اولی است. زیرا حکم تثلیث از مقام روح تا نشئه عنصری منسحب است به بیانی که اکنون گفته می‌شود.

لذلك قال في باب المحبة التي هي أصل الموجودات «حَبَّ إِلَى من دنياكم ثلاث» بما فيه من التثليث. ثم ذكر النساء والطيب وجعلت قرءة عينه في الصلاة. فابتدأ بذكر النساء و آخر الصلاة، و ذلك لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها.

از این روی در باب محبت که اصل وجود است فرمود:

اصل وجود بودن محبت اشاره به حرکت حبی است که در فصوص پیشین گفته‌ایم و حدیث شریف «كنت كنزا مخفياً فأحبت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» ناظر بدان است.

حَبَّ إِلَى من دنياكم ثلاث که در این گفتارش تثلیث را عنوان کرد (که حقیقت آن جناب، حاصل از تثلیث است). سپس آن سه را بیان فرمود: «النساء و الطيب و جعلت قرءة عيني في الصلاة». ابتداء نساء را یاد کرد و صلات را در آخر آورد. زیرا مرأه در اصل ظهور عینش جزء رجل است، لذا به سوی آن میل می‌نماید همچون میل کل به جزء خود.

و معرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته برّبه، فإن معرفته برّبه نتيجة عن معرفته بنفسه، لذلك قال عليه السلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه». فإن شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر و العجز عن الوصول فإنه سائغ فيه، و إن شئت قلت بثبوت المعرفة.

فالأول أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك: و الثاني أن تعرفها فتعرف ربك.

و معرفت انسان به نفس خود مقدم است بر معرفت انسان به رب خود. زیرا معرفت انسان به ربش نتیجه معرفت او به نفس خود است. لذا آن جناب (ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». پس اگر خواهی بگو به منع معرفت در این خبر و به عجز از وصول چه اینکه این منع و عجز در این خبر جایز است، و اگر خواهی بگو به ثبوت معرفت. بنا بر اول اینکه بدانی عارف به نفس خود نمی‌شوی، پس عارف به رب خود نیز نخواهی شد و بنا بر دوم اینکه نفس خود را بشناسی پس رب خود را بشناسی.

شیخ با اینکه خود خریّت در صناعت معرفت نفس است حدیث مذکور را هم به صورت تعلیق بر محال تلقی کرده است که معرفت نفس را برای انسان ممکن ندانسته است و فرموده‌اند مراد از این معرفت معرفت، به کنه نفس است که حقیقت نفس عاید

---

### ۶۰۰

است به حقیقت ذات الهی و هیچ کس را امکان معرفت آن نیست و بنا بر وجه دوم اینکه معرفت نفس به حسب کمالاتش برای عارفان امکان دارد که بدین حد کمالات نفسی رب خود را از حیث اسماء و صفات می‌شناسد ما در این باره در رساله «انه الحق» تا حدی به تفصیل بحث کرده‌ایم و در اینجا به همین قدر اکتفا می‌کنیم.

#### [محمد (ص) اوضح دلیل بر رب خود است]

فكان محمد - ص - اوضح دليل على ربه، فان كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه فافهم.

پس محمد (ص) اوضح دلیل بر رب خود است چه هر جزء از عالم بر اصل خود که آن اصل رب آن جزء است دلیل می‌باشد. فافهم.

و إنما حبّ إليه النساء فحنّ إليهنّ لأنّه من باب حنين الكلّ إلى جزئه، فأبان بذلك عن الأمر في نفسه من جانب الحقّ في قوله في هذه النشأة الانسانية العنصرية وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي.

و حب نساء برای او مفروض شد یعنی نساء را محبوب او گردانیدند و تحبیب کردند که بدانها میل کرد، که از باب نیل کل به جزء خود است. پس رسول الله (ص) به این قول خود از یک نفس الامر و واقعی از جانب حق سبحانه در این نشئه انسانیه عنصریه ابانه و اظهار کرد که فرمود: وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر: ۲۹).

چه این بیان حق تعالی معرب و مشعر است به ارتباط مذکور بین کل و جزء یعنی نفخت فیهِ من روحی دالّ است بر نسبت آدم به رب خود که بعینه نسبت جزء به کل و فرع به اصل است و هر کل به جزء خود

میل می‌نماید و هر اصلی به فرع خود که ارتباط بین طرفین حاصل می‌گردد که هر یک از دو طرف از وجهی محب و از وجهی محبوب طرف دیگر است. چنانکه حق سبحانه فرمود: **يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ** (مائده: ۵۴) و اصل این است که «یحبهم مقدم است یعنی اول او ما را دوست می‌دارد و ما محبوب اویم چه تا او ما را دوست نداشته باشد محال است که ما او را دوست بداریم فافهم.

ثم وصف الحق نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين يا داود إنني أشد شوقا إليهم. یعنی للمشتاقين إليه و هو لقاء خاص، فإنه قال في حديث الدجال: **إن أحدكم لن يری ربّه حتّی یموت فلا بد من الشوق لمن هذه صفته.**

سپس حق سبحانه خود را وصف فرمود به شدت شوق به لقای خود و درباره مشتاقان فرمود: یا داود إنني أشدّ شوقا إليهم. یعنی به مشتاقان به او.

---

### ۶۰۱

این لقای خاص است (که لقای حق تعالی است خود را در صورت محب مشتاق).

چه اینکه رسول الله (ص) در حدیث دجال فرمود: «ان أحدکم لن یری ربّه حتّی یموت» «۱» پس کسی که این حالت یعنی لقاء خاص صفت اوست، ناگزیر شوق به موت دارد.

آن کس که این لقاء خاص صفت اوست حق سبحانه است و شوق او به موت عبد بیان حقانیت موت است در متن نظام کیانی عالم که الموت حق و چون موت عبد سبب خلاصی وی از مضایق امکان و عوارض عالم طبیعت است از این معنی تعبیر به اشتیاق رب به موت شده است که ملاقات بین عبد و ربش موقوف بر موت است، پس مشتاق به موت است. «ان الموت حق».

و اگر مراد از آن کس را که این لقاء صفت اوست عبد بگیریم معنی روشن است که عبد باید مشتاق موت ارادی و طبیعی خود باشد.

فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع كونه يراهم فيحبّ أن يروه و يأبى المقام ذلك. فأشبه قوله حتّی نَعْلَمَ مع كونه عالما.

پس شوق حق مر این مقربان راست، با اینکه آنها را می‌بیند پس دوست دارد آنها را ببینند و مقام دنیوی ابای از آن دارد، پس شبیه است به قول خداوند سبحان «حتّی نَعْلَمَ» با آن که خود عالم است.

یعنی خداوند با اینکه مقربان را به شهود اُزلی می‌بیند دوست دارد که مقربان او را در صور تجلیات و مظاهر اسماء و صفاتش ببینند و مقام دنیاوی مقام حجاب است جز با رفع حجاب او را نمی‌بیند و رفع آن یا به موت ارادی است یا به موت طبیعی. پس این قول حق تعالی شبیه آن فرمایش اوست که فرمود:

«حتی نعلم» با اینکه خود عالم است. یعنی با اینکه همه معلومات از لا و ابدأ برای او حاصل است در مقام اختبار و تجلیات اسم خبیر در صور مظاهر فرموده است «حَتَّى نَعْلَمَ». «۲»

### [حق تعالی اشتیاق دارد رؤیت در مظاهر را]

فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها إلا عند الموت، فيبذل بها شوقهم إليه كما قال تعالی فی حدیث التردد و هو من هذا الباب.

## ۶۰۲

«ما ترددت فی شیء أنا فاعله ترددی فی قبض عبدی المؤمن یکره الموت و أنا أکره مساءته و لا بد له من لقائی فبشره باللقاء و ما قال له و لا بد له من الموت لئلا یغمه بذكر الموت و لما كان لا یلقى الحق إلا بعد الموت كما قال علیه السلام «إِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَرِي رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ». لذلك قال تعالی «و لا بد له من لقائی». فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة: پس حق تعالی اشتیاق دارد مر این صفت خاص (یعنی رؤیت در مظاهر) را که او را جز در هنگام موت وجود و حصول نیست (یعنی این لقاء باید با ارتفاع حجاب و شهود حق در تجلیاتش صورت بگیرد و این معنی حاصل نمی‌شود مگر به موت). پس به این آب وصال التهاب شوق مشتاقان به حق سبحانه آرام می‌شود. چنانکه در حدیث تردد فرمود و این حدیث تردد از باب اشتیاق حق تعالی به لقاء عبد است.

پس حق تعالی عبد مؤمن را به لقاء بشارت داد و فرمود «و لا بد له من لقائی» و فرمود «لا بد له من الموت» تا به ذکر موت او را غمگین ننماید. چه اقتضای انس به عالم طبیعت و نشئه عنصری این معنی را ایجاب می‌کند. و چون مؤمن به لقای حق تعالی نایل نمی‌شود مگر بعد از موت چنانکه رسول الله (ص) فرمود: «ان أَحَدَكُمْ لَا يَرِي رَبَّهُ حَتَّى يَمُوتَ» از این جهت حق تعالی فرمود: «و لا بد له من لقائی» پس اشتیاق حق تعالی برای وجود این نسبت است. (یعنی برای حصول این صفت که اشتیاق در مظاهر باشد).

يحنّ الحبيب إلى رؤيتي

و إني إليه أشد حنيناً

و تهفو النفوس و يأبى القضا

در تأویل المحکم در ترجمه دو بیت مذکور گوید:

قصد کند حبیب یعنی بنده به طرف رؤیت من و من شائقترم به طرف او به قصد.

و خواهش کنند و مضطرب شوند نفوس به اشتیاق به طرف لقاء و ابا کند حکم الهی که موت است (که تا موت نباید لقاء نشود) پس شکایت کنم اندوه عدم وصال را و شکایت کند بنده فراق را (یعنی شکایت فراق بنده کامل شکایت من است). «۱»

خلاصه اینکه شعر از زبان حق تعالی گفته شده است. قائل آن خود شیخ اکبر محیی الدین است. چنانکه از ظاهر بلکه نصّ گفتار جندی در شرح فصوص مستفاد است که

---

### ۶۰۳

خداوند می گوید حبیب من آرزومند رؤیت من است و من بیش از آن خواهان رؤیت او هستم. نفوس مشتاقان به شوق لقاء من مضطرب است که رؤیت و لقاء مرا طلب می کند و لکن قضای مبرم من ابا دارد که هر کس را أجل معین است که تقدیم و تأخیر آن امکان ندارد. پس من شکایت کنم این را یعنی اندوه عدم وصال را تا وقت أجل و حبیب من که بنده من است شکایت کند فراق را.

حدیث تردد در جوامع روایی فریقین آمده است و در بیان آن مثل حدیث نیت و عمل که در آخر فص خالدی عنوان شد اقوال و آرای متعدد است. شیخ اکبر چنان که گفته آمد معنی کرد و میر داماد در قبسات به وجهی معنی می فرماید و ظاهراً شریف ترین و وجیه ترین معنی همان است که شیخ اکبر در باب سیصد و شانزدهم فتوحات مکیه تردد را به تجدد امثال تعبیر کرده است و بتفصیل صدر المتألهین در آخر فصل دوازدهم موقف چهارم الهیات اسفار - ط ۱ - ص ۹۱ ج سوم بنا بر مبنای رصین و قویم حرکت جوهری به وجه اکمل و احسن از عهده آن برآمده است. طالب بدان جا رجوع کند.

فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلّا لنفسه.

إلّا تراه خلقه علی صورته لأنّه من روحه؟ پس چون خداوند ابانه و اظهار فرمود که در آدم از روح خود نفخ فرمود. پس اشتیاق پیدا نکرد، مگر به خویشتن.

زیرا روح هر چیز نفس آن چیز و عین آن چیز است و به عبارت دیگر روح، صورت اوست که شیئیت شیء به صورت اوست.

نمی‌بینی خداوند آدم را بر صورت خود (یعنی بر صفت و وزان و مثال خود) آفرید زیرا آدم از روح اوست.

و لما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة في جسده أخلاطا.

و چون نشئه او (یعنی نشئه عنصریه او) از این ارکان اربعه است که در جسد او مسمی به اخلاطند.

جهت اینکه ارکان اربعه را در جسد انسان اخلاط نامیده است این است که ارکان اربعه در انسان عناصر اربعه فعل و انفعال شده‌اند و آلا از مجرد انضمام ارکان اربعه یعنی صرف عناصر مزاج حاصل نمی‌شود و روح به آن تعلق نمی‌گیرد و جسم مرکب حیات نمی‌یابد.

---

#### ۶۰۴

حدث عن نفخه اشتعال بما في جسده من الرطوبة.

از نفخ حق در این جسد به سبب رطوبتی که در جسد است اشتعالی حاصل شد.

#### حرارت غریزی و روح بخاری

مراد از این اشتعال شعله آتشی است که آن را حرارت غریزیه گویند. افلاطون و پس از وی حکمای اسلام از آن جمله صدر المتألهین در جواهر و اعراض اسفار این نار حرارت غریزیه را نار الله نامیده‌اند و این نار الله را روح بخاری نیز گویند که به تعبیر شیخ در طبیعیات شفا مطیبه اولای نفس است. این روح بخاری که مطیبه و مرکب نفس است صفوت حاصل از اخلاط اربعه است و آخوند در نفس اسفار آن را خلیفه نفس نامیده است. این روح بخاری واسطه تعلق نفس به بدن است و خود روح بخاری حی است.

چون جزو بدن است و بدن مرتبه نازله نفس است فافهم، و قید غریزی در مقابل حرارت غریبه است. مثل حرارت آتش و حرارت آفتاب و حرارت حاصل از حرکت که این حرارتهای بیگانه از بدن چه بسا مفسد و مهلک بدنند. به خلاف حرارت غریزی که در متن طبیعت و سرشت بدن و حیات آن نهفته و در ارتباط روح به بدن دخیل است و با فقدان آن بدن سرد می‌شود و می‌میرد. روح را در کتب حکمیه اطلاقات بسیار است چون عقل که فارابی رساله‌ای در اطلاقات عقل دارد. کلمه روح نیز از روح بخاری گرفته تا روح القدس و روح الله دارای اطلاقات و مراتب و مصادیق بسیار است.

فكان روح الإنسان نارا لأجل نشأته پس روح انسان (که حاصل از نفخ الهی است) نار است، به جهت نشئه عنصریه او (که روح حیوانی و نفس ناطقه به صورت ناری که موجب اشتعال به سبب حرارت غریزیه است ظاهر شده است).



که نشئه عنصریه او حارّ است یعنی بدن حیوان زنده گرم است. این گرمی از آن آتش به نام نار الله است و اگر بدن عنصری نباشد مانند بدنهای انسان در ورای این نشئه که وزان همین بدن عنصری طبیعی‌اند و تفاوتشان به نقص و کمال است، در عین حال بدن عنصری نیستند و روحشان صورت ناریه ندارد بلکه روحشان نور و ظاهر به صورت نوریه است.

و لهذا ما کلم الله موسى إلیا فی صورة النار و جعل حاجته فیها، فلو کانت نشأته طبیعیة

---

## ۶۰۵

لکان روحه نورا.

و چون روح در بدن به صورت نار ظاهر شده است حق تعالی در صورت نار برای موسی (ع) تجلی کرد و با او در صورت نار تکلم نمود و حاجت او را در نار نهاد. پس اگر نشئه انسان طبیعی بود (طبیعیه به اصطلاح عارف یعنی اگر نشئه او غیر عنصری بود چنانکه در فص عیسوی بتفصیل بحث آن گذشت که گفت «فالعناصر صورة من صور الطبیعة...» روح او نوری بود. (چنانکه ملائکه‌ای که فوق سماوات هستند نشئه آنها نشئه طبیعی نوریه است و روح آن نشئه صورت نوریه است).

و کئی عنه بالنفخ یشیر إلی أنه من نفس الرحمن، فإنه بهذا النفس الذی هو النفخ ظهر عینه و باستعداد المنفوخ فیه کان الاشتعال نارا لا نورا.

فبطن نفس الحق فیما کان به الإنسان إنسانا.

و حق سبحانه از این ظهور و حدوث به نفخ تکنیه فرمود که اشاره کند که آن نفخ از نفس رحمن است. چه اینکه به این نفسی که نفخ است عین روح که عین انسان است در خارج ظاهر شد و به استعداد منفوخ فیه (یعنی بدن) اشتعال نار شد نه نور.

پس نفس حق (که آن جوهر نوری است یعنی آن روح حاصل از نفس رحمانی) در آن جوهری که انسان بدان انسان است باطن شده است (یعنی مستتر و پوشیده گردید).

مراد از آن جوهر روح حیوانی است که بدان این صورت انسانیه ظاهر می‌گردد و تو را رسد که مراد از آن جوهر را صورت بدنیه انسانیه بگیری در هر دو صورت نفس حق یعنی نفس رحمانی در این جوهر مستتر است.

ثم اشتق له شخصا على صورته سمّاه امرأه، فظهرت بصورتها فحنّ إليها حينئذٍ الشيء إلى نفسه، وحنّ إليه حينئذٍ الشيء إليه وطنه.

سپس برای انسان شخصی را به صورت او مشتق نموده آن را امرأه نامید. پس امرأه به صورت مرء ظاهر شد. پس مرء که همان مرد است به مرأه میل نمود مثل میل و قصد نمودن شیء به وطن و اصل خود.

فحببت إليه النساء، فإنّ الله أحبّ من خلقه على صورته و أسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم و منزلتهم و علوّ نشأتهم الطبيعية، فمن هناك وقعت المناسبة.

پس نساء محبوب مرد قرار داده شد چه خداوند دوست دارد کسی را که بر صورت خود آفرید و ملائکه نوری را با بزرگی قدر و منزلتشان و علو نشئه طبیعیه آنان مأمور

---

## ۶۰۶

سجده نمودن بر وی فرمود. پس از آن جا (یعنی حنین و میل میان طرفین که مرء و مرأه باشند) مناسبت (بین عبد و ربش) واقع شد که هر یک حنین به دیگری دارد.

و الصورة أعظم مناسبة و أجلها و أكملها: فإنّها زوج أي شفعت وجود الحقّ، كما كانت المرأه شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا، فظهرت الثلاثة: حقّ و رجل و امرأه.

فحنّ الرجل الى ربّه الذي هو أصله حنين المرأه اليه. فحبب اليه ربّه النساء كما أحبّ الله من هو على صورته.

فما وقع الحبّ إلّا لمن تكوّن عنه و قد كان حبّه لمن تكوّن منه و هو الحقّ، فلهذا قال حبّب و لم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبّه بربّه الذي هو على صورته حتّى في محبّته لامرأته فإنّه أحبّها بحبّ الله إياه تخلّقا الهيّا.

و صورت (که انسان بر صورت حق مخلوق است) از حیث مناسبت بین عبد و ربش بزرگترین امر است (یعنی صورت عظیمترین چیزی است که بدان مناسبت یاد شده حاصل شده است) و اجلّ و اکمل مناسبات است چه اینکه صورت، وجود حق را زوج یعنی شفع قرار داد، چنانکه مرأه به وجود خود رجل را شفع قرار داده است و آن را زوج گردانید. پس ثلاثه‌ای (که فردیت اولی است) ظاهر شد که عبارت است از: حق، رجل و امرأه.

پس رجل به رب خود که اصل اوست میل کرد. مثل قصد و میل مرأه به رجل. پس رب او نساء را محبوب او گردانید. چنانکه خداوند دوست دارد کسی را که بر صورت اوست.

پس حب رجل واقع نشد مگر به کسی (یعنی نساء) که از رجل متکون شده است و حب رجل به کسی است که از او یعنی حق تعالی (که خالق رجل است) متکون شده است.

لذا فرمود، «حَبَّبَ» نفرمود: «أَحْبَبْتُ». به این معنی که حکایت از نفس خود نفرمود (بلکه فرمود که دیگری این محبت را در من نهاد) تا در این تعبیر تعلق حب خودش را به رب خود که بر صورت اوست برساند. حتی در محبتش به امرأه خود چه اینکه آن حضرت مرأه را دوست داشت به سبب حب خداوند مر آن حضرت را چه متخلق به تخلق الهی بود (قال تعالی: إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ).

و لَمَّا أَحَبَّ الرَّجُلُ الْمَرْأَةَ طَلَبَ الْوَصْلَةَ أَى غَايَةَ الْوَصْلَةِ الَّتِي تَكُونُ فِى الْمَحَبَّةِ، فَلَمْ

---

## ۶۰۷

يَكُنْ فِى صُورَةِ النِّشَاءِ الْعَنْصَرِيَّةِ أَعْظَمَ وَصْلَةً مِنَ النِّكَاحِ، وَ لِهَذَا تَعَمَّ الشَّهْوَةُ أَجْزَاءَهُ كُلَّهَا، وَ لِذَلِكَ أَمَرَ بِالِاغْتِسَالِ مِنْهُ، فَعَمَّتِ الطَّهَارَةُ كَمَا عَمَّ الْفَنَاءُ فِيهَا عِنْدَ حُصُولِ الشَّهْوَةِ.

و چون رجل محب مرأه است، وصلت را به غایت وصلت که در محبت است طلب کرده است و در نشئه عنصری وصلت اعظم از نکاح نیست (نکاح به معنی لغوی آن که جماع است) لهذا شهوت همه اجزای مرد را فرا می‌گیرد و لذا مأمور به اغتسال از نکاح شد که طهارت همه اجزای او را فرا گیرد، چنانکه شهوت و محبت موجب فنای فراگیر محب در محبوب شد، مرء و مرأه را که هر دو از نکاح مأمور به اغتسال شدند.

شیخ در این بحث عشق و محبت، وزین تر و شریف تر از آخوند در اسفار بحث فرموده است. چه اینکه آخوند همین مطلب را در چند فصل آخر موقف هشتم الهیات بخصوص در آخر فصل بیستم آورده است، با عباراتی که اگر مثل شیخ تأدیه می‌فرمود بهتر بود هر چند که هر دو به حق گفتند جز اینکه این آشکارا گفت و آن نهفته).

فان الحقَّ غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل ليرجع العبد بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلا ذلك.

چه اینکه حق تعالی بر عبد خود غيور است (این سخن تمهید است برای اغتسال زوجین) یعنی غيور است بر بنده خود که اعتقاد کند که به غیر او سبحانه لذت می‌برد.

پس او را به غسل کردن تطهیر نمود تا از این تطهیر عبد برگردد و به حق بنگرد. پس حق را در آن کسی (یعنی در مرأه) که عبد در او فانی شده بود مشاهده کند. چه اینکه در واقع و نفس الامر التذاذ به حق است نه به غیر حق.

این مطلب اگر با نکاح ساری در موجودات که در پیش گفتیم تلفیق شود، بخصوص با روایاتی که از اهل بیت عصمت و وحی در علل الشرایع ابن بابویه و جز آن آمده منضم گردد، نکاتی بس لطیف در بیان اسرار قدر عاید می‌شود.

فإذا شاهد الرجل الحقّ في المرأة كان شهوده في منفعل، و إذا شاهدته في نفسه - من حيث ظهور المرأة عنه - شاهده في فاعل.

و إذا شاهده من [في] نفسه من غير استحضار صورة ما تكوّن عنه كان شهوده في منفعل عن الحقّ بلا واسطة.

فشهوده للحقّ في المرأة أتمّ و أكمل، لأنّه يشاهد الحقّ من حيث هو فاعل و منفعل، و من نفسه من حيث هو منفعل خاصّة.

---

### ۶۰۸

پس چون رجل حق را در مرأه مشاهده کرد، شهود در منفعل کرده است (مراد از منفعل مرأه است که از رجل منفعل می‌شود. یعنی محل فعل رجل است) و چون رجل حق را در نفس خود مشاهده کند از جهت ظهور مرأه از او یعنی از رجل، حق را در فاعل (که رجل است) مشاهده کرده است.

و چون حق را از نفس خود بدون استحضار صورت آنی (یعنی مرأه) که از او (یعنی از رجل) متکوّن شده است (شهود کند). شهود حق در منفعل از حق بدون واسطه است.

مراد از کسی که بدون واسطه از حق منفعل است. نفس رجل است به این معنی که از مجعولات و مخلوقات حق تعالی است.

پس شهود رجل، حق تعالی را در مرأه (یعنی در حین مواقعه) اتمّ و اکمل است. زیرا رجل، حق را در مرأه مشاهده می‌کند از آن حیث که حق فاعل و منفعل است.

این سخن شیخ مثل دیگر مطالب این کتاب مبتنی بر وحدت شخصیه وجود منظور در مظاهر و مریاست. خداست که دارد خدایی می‌کند و اتمّ و اکمل بودن این شهود از دیگر شهودات این است که

مشهود رجل که مرأه است حائز دو طرف فعل و انفعال است که از آن دو در حضرات الهیه به دو طرف تشبیه و تنزیه تعبیر می‌شود. یعنی فاعل را می‌بیند که خود رجل است و هم منفعل را می‌بیند که مرأه است و هر دو مظهر حقند و در بالا گفتیم که مشاهده در مرأه هم شهود حق است در منفعل و هم شهود حق است در فاعل از حیث ظهور مرأه از رجل.

و حق را مشاهده می‌کند از نفس خود از آن حیث که فقط نفس او یعنی نفس رجل منفعل است.

از این بیانات شیخ یکی از اسرار حدیث تثلیث حب نسا و طیب و صلوات که گفته آمد معلوم شده است.

فلهذا أحبّ - ص - النساء لكمال شهود الحقّ فيهنّ، إذ لا يشاهد الحقّ مجردا عن الموادّ أبدا، فإنّ الله بالذات غني عن العالمين فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا، و لم تكن الشهادة إلّا في مادة، فشهود الحقّ في النساء أعظم الشهود و أكمله.

پس از این جهت رسول الله (ص) محب نساء بود که کمال شهود حق در نساء است.

چه اینکه حق تعالی هیچ گاه مجرد از مواد (یعنی مظاهر و مجالی) مشاهده نمی‌شود زیرا حق تعالی به حسب ذات غنی از عالمیان است (و شهود او مجرد از آنها یعنی مواد و

---

## ۶۰۹

عالمین امکان ندارد). پس چون امر از این وجه ممتنع است و شهادت (یعنی شهود) نمی‌باشد مگر در ماده پس شهود حق در نساء عند المواقعة اعظم شهود و اکمل آن است.

حالا شیخ راجع به نکاحات خمس کلبه الهیه که موجب انتاج عوالم معنویه و روحیه و نفسیه و مثالبه و حسیه با اختلاف صورشان می‌باشد اشاره می‌فرماید: و أعظم الوصلة النكاح و هو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه صورته بل نفسه فسوّاه و عدله و نفخ فيه من روحه الذي هو نفسه، فظاهره خلق و باطنه حقّ.

بزرگترین وصلت نکاح است (نکاح به معنی لغوی که گفتیم) و نکاح نظیر توجه الهی است بر آن چه که بر صورت خود خلق کرده است، تا آن را خلیفه خود قرار دهد و در آن صورتش را به اعتبار تعیین بلکه نفسش را (به اعتبار عین مطلقش) ببیند (و آن مخلوق انسان است) که او را تسویه و تعدیل نمود و در آن از روح خود که نفس اوست دمید، پس ظاهر او خلق است و باطنش حق.

تسویه و تعدیل اشاره است به آیه کریمه: الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (انفطار):

۷) و غرض از این تنظیم اینکه چنانکه ناکح از امنای خود به تولید مثل خود و ایجاد ولدی بر صورت خود توجه می‌نماید. یعنی در حقیقت بعضی از روح خود را در نطفه نفخ می‌کند که این امر و عمل خود یکی از مصادیق نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي است. تا از نفخ روح بدین معنی و اَمْنَاء، نفس و عین خود را در مرآت ولد خود ببیند که «الولد سرّ ابيه» و از عظمت شأن این امر خداوند قسم می‌خورد: وَ وَالِدٍ وَ مَا وَكَّدَ (بلد: ۳) همچنین است خداوند سبحان در ایجاد خلق بر صورتش که از آن تعبیر به نکاح اصلی اُزلی می‌شود و نکاح ساری در موجودات که به طور کلی بر پنج قسم گفته آمد. چنانکه تذکر دادیم.

تبصره

: از این معنای شریف در نکاح که گفته آمد و عنوان تولید و والد و ولد که به معنی مولود است از آن به خوبی مستفاد است لطافت تعبیر آیات قرآنی در والد و اب دریافت می‌گردد که والد آن کسی است که فرزند از نفخ روح او و سرّ و اِمناء اوست. به خلاف اب. مثلاً از ابراهیم پیغمبر در یک جای قرآن کریم حکایت می‌فرماید: وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَأُ تَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً

۶۱۰

(انعام: ۵۷) و در جای دیگر از ابراهیم پیغمبر حکایت می‌فرماید که گفت: رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدِي وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ.

(ابراهیم: ۴۱). خلاصه اینکه هر اب والد نیست و منافات ندارد که والدی اب باشد.

بایستی در آیات قرآن راجع به والده که حضرت عیسی درباره مادر خود تعبیر دارد و والدین که در آیات بسیار آمده است و همچنین اولاد دقت بسزا بشود.

و لهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل الإنساني، فإنه تعالى يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ «و هو العلوّ إلى الأرض»، و هو أسفل سافلين، لأنها أسفل الأركان كلها.

از این جهت حق سبحانه رجل را به تدبیر برای هیكل جسمانی انسانی وصف فرموده است.

خداوند فرمود: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً وَ خَلِيفَهُ بِالضَّرُورَةِ مَدَبِّرٌ اسْتِ وَ بَاطِنُ اسْنَانِ كِه رُوح اسْتِ حَق تَعَالَى اسْتِ. پس حق است که مدبّر هیكل انسانی است.

از این جهت که گفته آمد انسان را به تدبیر وصف فرمود یعنی رجل را.

حق تعالی، به او تدبیر می‌کند (امر وجود را در صور مظاهر وجودیه) از آسمان که مراد مطلق علو است به زمین که اسفل سافلین است از آن جهت که اسفل همه ارکان است (و در عالم انسانی نسبت مرأه به رجل نسبت زمین به آسمان است).

آسمان مرد و زمین زن در خرد

هر چه آن انداخت این می‌پرورد

پس زمین و چرخ را دان هوشمند

چون که کار هوشمندان می‌کنند

و روحی که مدبّر صورت رجل و مرأه است مدبّر زمین و آسمان است.

و سَمَّاهنَّ بالنساء و هو جمع لا واحد له من لفظه، و لذلك قال عليه السلام حبّ إليّ من دنياكم ثلاث: النساء و لم يقل المرأة، فراعى تأخرهنّ في الوجود عنه، فإنّ النّساء هي التأخير قال تعالى إِنَّمَا النّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الكُفْرِ و البيع بنسيئته يقول بتأخير، فلذلك ذكر النساء.

و خداوند زنان را نساء نامیده است. کلمه نساء جمعی است که از لفظ خودش واحد ندارد. «۱» لذا رسول الله (ص) فرمود: «حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ: النِّسَاءَ». و فرمود «المرأة» پس تأخر زن را در وجود از مرد، در این تعبیر لحاظ فرمود: (زن در وجود

---

## ۶۱۱

متأخر از مرد است. زیرا در عالم انسانی نسبت زن به مرد نسبت زمین به آسمان است).

چه اینکه به حسب لغت «نساء» به معنی تأخیر است. خداوند سبحان فرمود: إِنَّمَا النّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الكُفْرِ (توبه: ۳۷) و همچنین بیع نسیئه یعنی بهای آن به تأخیر انداخته شد. از جهت معنای تأخیر است که لفظ نساء را در حدیث به کار برد.

فما أحبّهنَّ إلّا بالمرتبة و أنّهنَّ محلّ الانفعال فهنَّ له كالطبيعة للحقّ التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإرادی و الأمر الإلهی الذي هو نکاح في عالم الصور العنصریة، و همّة في عالم الأرواح النوریة.

پس رجل نسا را دوست ندارد مگر به مرتبه آنها (در نزد خداوند و آن مرتبه طبیعت کلیه است.) و به اینکه نساء محل انفعالند که قابل تاثیرند. پس مرأه برای رجل مانند طبیعت برای حق تعالی است که

خداوند در آن (طبیعت) صور عالم را به توجه ارادی و امر الهی گشود. امر الهی در عالم صور عنصریه نکاح است و در عالم ارواح نوریه همت.

و ترتیب مقدمات فی المعانی للإنتاج و کلّ ذلك نکاح الفردیة الاولى فی کلّ وجه من هذه الوجوه.

و در معانی (یعنی تحصیل احکام و نتایج علمی از راه قیاس منطقی و برهانی) ترتیب مقدمات برای انتاج است و هر یک از این امور نکاح فردیت اولی است در هر وجهی از این وجوه.

شارح قیصری فرماید:

اولین نکاحات اجتماع اسمائی برای ایجاد عالم ارواح و صور آنها در نفس رحمانی مسمای به طبیعت کلیه است. سپس اجتماع ارواح نوریه برای ایجاد عالم اجساد طبیعی و عنصری است، سپس اجتماعات دیگری که منتج مولدات ثلاثه و لواحق آنهاست و چون اجتماعات اسمائی و اجتماعات ارواح نوریه و اجتماعات معانی منتجه نتایج معنوی در برهین، داخل در حکم زمان نیستند هر یک را نکاح فردیت اولی قرار داده است یعنی نکاحی که بدان فردیت اولی حاصل شده است و آن فردیت اولی ذات احدیه و اسماء الهیه و طبیعت کلیه در مرتبه وجودیه است و اجتماعات دیگر که سبب موالیدند از نکاحات ثانیه و ثالثه اند تا منتهی شود به نکاح چهارمی که آن آخر نکاحات کلیه است.

---

## ۶۱۲

و چون تأثیر ارواح نورانیه به توجه و همت است و تأثیر مقدمات یعنی مقدمات برهان در قیاس منطقی به ترتیب خاص است شیخ گفته است که امر الهی در عالم ارواح نوریه همت است و در مقدمات انتاج معانی ترتیب و همه این امور تفاریح نکاح اول و داخل در آنها بر هر وجه از وجوهی که آن وجوه نکاح در صور عنصریه و همت در عالم ارواح و ترتیب مقدمات در عالم معانی است. «۱»

فمن أحبّ النساء علی هذا الحدّ فهو حبّ إلهی و من أحبّهنّ علی جهة الشهوة الطبیعیة خاصةً نقصه علم هذه الشهوة، فكان صورةً بلا روح عنده، و إن كانت تلك الصورة فی نفس الأمر ذات روح و لکنها غیر مشهودة لمن جاء، مرآته - أو أنثی حیث كانت - لمجرد الالتذاذ و لکن لا یدری لمن، فجهل من نفسه ما یجهل الغیر منه ما لم یسمّه هو بلسانه حتّی یعلم.

پس کسی که نساء را بر این حد معرفت و علم به حقیقت محبوب در انوارش دوست داشته باشد، این حب الهی است و کسی که نساء را فقط بر جهت شهوت طبیعیه دوست داشته باشد علم این شهوت او را ناقص می‌دارد و در واقع صورت بلا روح است.



هر چند که این صورت یعنی حب محب یاد شده در واقع و نفس الامر روح دارد و لکن این روح برای مردی که به مجرد التذاذ با امرأه خود یا امه خود نزدیک شده است که نمی‌داند این مقاربت و التذاذ برای چیست و چه کسی به این لذت متجلی است مشهود و معلوم نیست. پس این چنین شخص از نفس خویش (که حقیقت ظاهره در صورت مرأه می‌باشد) نمی‌داند آن چه را که دیگران از او نمی‌دانند تا به زبان خود از خویش وصف نکرده تا بدانند (که او کیست و کارش چیست) یا اینکه او از خویشتن چیزی را جاهل است که غیر او یعنی محب آگاه بدان جاهل نیست تا آن غیر این رجل جاهل را به لسان او نام نبرد و او را تفهیم ننماید که شأن او و شأن حب او و شأن التذاذ و مرأه او چیست.

کما قال بعضهم:

صحّ عند الناس أنّي عاشق

غير أن لم يعرفوا عشقي لمن

---

### ۶۱۳

این نکته نزد مردم مسلم شده است که من عاشقم، ولی ندانستند که عشقم برای کیست.

كذلك هذا أحبّ الالتذاذ فأحبّ المحل الذي يكون فيه و هو المرأة، و لكن غاب عنه روح المسألة، فلو علمها لعلم من التذّ و بمن التذّ فكان كاملاً.

همچنین این محب جاهل التذاذ را دوست دارد و محل التذاذ را که مرأه است دوست دارد و لکن روح مسأله از او غائب شده است. پس اگر روح مسأله را می‌دانست عالم بود که از چه کسی لذت می‌برد و چه کسی التذاذ دارد که کامل بود (یعنی محب با این علم کامل است. این سخن در مقابل حرف بالاست که بدون این علم، ناقص است).

و كما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ نزل المخلوق على الصورة عن درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته، فبتلك الدرجة التي تميّز بها عنه، بها كان غنياً عن العالمين و فاعلاً أولاً، فإنّ الصورة فاعل ثان. فما له الأولية التي للحقّ.

و چنانکه مرأه از درجه رجل نازل است به قول حق تعالی: وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ (بقره: ۲۲۸) مخلوق بر صورت هم از درجه کسی که مخلوق را بر صورت خود انشا فرموده است یعنی حق تعالی نازل است. پس به این درجه رفیعه که حق تعالی از مخلوق متمیز است غنی از عالمیان و فاعل اول است. چه اینکه صورت

انسانیه (که مخلوق بر صورت حق است) فاعل ثانی و در مرتبه ثانیه است. پس برای او اولیتی که برای حق است نیست.

فتمیّزت الأعیان بالمراتب: فأعطی کلّ ذی حقّ حقّه کلّ عارف، فلهذا کان حبّ النساء لمحمد - ص - عن تحبب إلهی و إنّ الله أعطی کلّ شیءٍ خُلُقَهُ و هو عین حقّه. فما أعطاه إلاً باستحقاق و استحققه بمسمّاه: أی بذات ذلک المستحقّ.

پس اعیان کونیه به مراتب خودشان از حق تعالی تمییز یافتند و هر عارفی حق هر ذی حق را عطا می‌کند. لذا حب نساء برای محمد (ص) از تحبب الهی بود و خداوند أعطی کلّ شیءٍ خُلُقَهُ (طه: ۵۰) و آن عطای الهی عین حق آن شیء است. پس خداوند این حب را به محمد (ص) عطا نکرده است (و یا آن چه را که به هر چیزی عطا کرده است عطا نکرده است) مگر به استحقاقی که محمد (ص) آن حب را به مسمای خود یعنی به ذات خود مستحق بوده است (یعنی آن چه را که عین مستحق از خدا طلب

---

#### ۶۱۴

می‌کرد که در اینجا حب مذکور باشد خداوند او را عطا کرده است).

و إنّما قدّم النساء لأنّهنّ محلّ الانفعال، كما تقدمت الطبيعة علی من وجد منها بالصورة.

رسول الله (ص) در حدیث مذکور نساء را بر طیب و صلات مقدم داشت برای اینکه نساء محلّ انفعالند، چنانکه طبیعت (یعنی طبیعت کلیه در اصطلاح عارف که از آن تعبیر به هباء و نور مرشوش و رق منشور و وجود عام مفاض بر اعیان ممکنات و تجلی ساری و صادر اول می‌شود) بر آن چه که بر او منتقشند مقدم است.

خلاصه اینکه طبیعت نساء و طبیعت کلیه مذکور قابلند و باید قابل مقدم بر مقبول باشد.

و لیست الطبيعة علی الحقیقه إلاً النفس الرحمانی، فإنّه فیهِ انفتحت صور العالم أعلاه و أسفله لسریان النفخة فی الجوهر هیولانی فی عالم الإجمام خاصه و أمّا سریانها لوجود الأرواح النوریة و الأعراض فذلک سریان آخر.

و این طبیعت به حقیقت نیست مگر نفس رحمانی. چه اینکه در او صور عالم، اعلی و اسفل آن انفتاح یافت به جهت سریان نفخه در جوهر هیولانی در عالم اجرام، خاصه (یعنی صور عالم جسمانی اعلی و اسفل آن در نفس رحمانی انفتاح یافت و گشوده شد به جهت سریان نفخه الهیه در جوهر هیولانی که قابل صور اجسام به طور خاص است).

اما سریان طبیعت در وجود ارواح نوریه و اعراض سریان دیگر است.

ثم إنَّه عليه السلام غلَّب في هذا الخبر التَّأنيث على التذكير لأنَّه قصد التَّهَمُّم بالنساء فقال «ثلاث» و لم يقل «ثلاثة» بالهاء الذي هو لعدد الذكران، إذ و فيها ذكر الطيب و هو مذكَّر و عادة العرب أن تغلَّب التذكير على التَّأنيث فتقول «الفواطم و زيد خرجوا» و لا تقول خرجن. فغلبوا التذكير - و إن كان واحدا - على التَّأنيث و إن كنَّ جماعةً و هو عربي، فراعى النَّبِيُّ - ص - المعنى الذي قصد به في التَّحِبِّ إليه ما لم يكن يُوَثِّر حَبَّه.

بحث این است که رسول الله (ص) در این خبر تأنیث را بر تذکیر غلبه داد زیرا تههم و اهتمام به نساء را قصد کرده است (چه اینکه فرمود: «حَبِّ إِلَى مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ: النِّسَاءُ وَ الطَّيِّبُ وَ جَعَلَتْ قَرَّةَ عَيْنِي بِالصَّلَاةِ». که ثلاث فرمود نه ثلاثة در حالی که ثلاثة با هاء

## ۶۱۵

عدد ذکور است. «۱» زیرا در این روایت ذکر طیب شد و عادت عرب این است مذکر را بر مؤنث غلبه دهند که می گویند: «الفواطم و زيد خرجوا» نمی گویند: «خرجن» یعنی تذکیر را بر تأنیث غلبه می دهند هر چند که مذکر واحد باشد و مؤنث جمع، و رسول الهی (که متکلم به این کلام است) و خود عرب است (و افصح فصحاى عرب است در روایت مذکور تذکیر را بر تأنیث غلبه نداد که ثلاثة بفرماید، بلکه تأنیث را غلبه داد که ثلاث گفت)، از این جهت که مراعات نمود معنایی را که بدین تغلیب قصد تحبب کرده است.

مادامی که حب را برای خود اختیار نکرده است بلکه حب نساء را به حب الله برگزیده است.

فعلَّمه الله ما لم يكن يعلم و كان فضل الله عليه عظيما، فغلب التَّأنيث على التذكير بقوله ثلاث بغير هاء. فما أعلمه - ص - بالحقائق و ما اشد رعايته للحقوق.

پس خداوند او را تعلیم نموده است آن چه را که نمی دانست و فضل خداوند بر او عظیم است. «۲» پس تأنیث را بر تذکیر غلبه داد که ثلاث فرمود بدون هاء. پس چه قدر رسول الله (ص) عالم به حقایق بود و چه قدر در رعایت حقوق شدت عنایت اعمال فرمود.

ثم إنَّه جعل الخاتمة نظيره الأولى في التَّأنيث و أدرج بينهما المذكَّر، فبدأ بالنساء و ختم بالصلاة و كلتاهما تأنيث، و الطيب بينهما، كهو في وجوده. فإنَّ الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها و بين امرأةً ظهرت عنه، فهو بين مؤنثين: تأنيث ذات و تأنيث حقيقى.

سپس نبی (ص) خاتمه را در تأیث نظیر اولی گردانید که بین دو مؤنث مذکر را درج فرمود (یعنی طیب را که مذکر است بین نساء و صلوات که مؤنثند در آورده است).

چنانکه خود نبی (ص) در وجودش این چنین است. زیرا رجل درج است بین ذاتی که از آن ذات، ظاهر شده است (یعنی رجل از آن ذات ظاهر شده است و لفظ ذات در لغت عرب مؤنث است) و بین زنی که آن زن از رجل ظاهر شده است.

خلاصه اینکه در ترتیب مؤنث و مذکر و مؤنث دومی که مذکر از اولی که مؤنث است یعنی ذات ظاهر شده است و سومی که مؤنث است یعنی امرأه از دومی که مذکر است

---

## ۶۱۶

ظاهر شده است، پس رجل بین دو مؤنث قرار گرفت یکی تأیث ذات (یعنی ذات واجب تعالی) و دیگر تأیث حقیقی.

چنانکه در سلسله طولی وجود، عقل مخلوق نخستین است و نفس مخلوق دومین و مرد مظهر عقل است و زن مظهر نفس و الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ (نساء: ۳۴) وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ. (بقره: ۲۲۸).

کذلک النساء تأیث حقیقی و الصلاة تأیث غیر حقیقی، و الطیب مذکر بینهما کآدم بین الذات الموجود هو عنها و بین حواء الموجوده عنه.

همچنین نساء تأیث حقیقی است و صلوات تأیث غیر حقیقی است و طیب مذکر است بین آن دو مؤنث، چنانکه آدم بین ذاتی (یعنی ذات واجب الوجود) که از آن موجود شد و بین حوا که از وی موجود شده است.

و إن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا و إن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا، فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأیث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم و العلة مؤنثة.

و اگر خواهی بگو آدم بعد از مؤنثی که صفت است یا قدرت است و یا علت است، که حکما می گویند حق علت وجود عالم است، قرار دارد.

خلاصه اینکه پیش از رجل که آدم است مؤنث قرار دارد که آن ذات یا صفت یا قدرت یا علت است و مآل همه یکی است. زیرا مراد از ذات واجب تعالی است و از صفت، علم و اراده و قدرت هم که ظاهر است،

چه مراد علم و اراده و قدرت واجب است و علت هم همان علت تامه است که واجب تعالی است و همه این الفاظ یعنی ذات و صفت و قدرت و علت مؤنثند.

و أما حکمة الطیب و جعله بعد النساء، فلما فی النساء من روائح التکوین فإنه أطيّب الطیب عناق الحبيب. کذا قالوا فی المثل السائر.

و اما حکمت طیب و قرار دادن آن بعد از نساء اینکه در نساء روایح تکوین است.

یعنی روایح تکوین اهل عالم زیرا مرأه مرتبه امومت دارد که به این رتبه امومت واجد وجود اولاد است و صاحب کشف بوی وجود اولاد را در مرأه استشمام می کند و به ذوق شم ادراک می کند، لذا این رایحه الذ روایح است و این مثل سایر است: اطيّب الطیب عناق الحبيب.

---

#### ۶۱۷

اینک شیخ مقدمه ای می گیرد که معنی طیب را در خود رسول الله (ص) که به نحو اکمل قرار دارد بیان کند که می گوید.

و لما خلق رسول الله - ص - عبدا بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة، بل لم يزل ساجدا واقفا مع كونه منفعلا حتى كَوّن الله عنه ما كَوّن.

فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيبة. فحبّب إليه الطيب:

فلذلك جعله بعد النساء.

چون خداوند رسول الله (ص) را در اصل جبلت و خلقتش عبد آفریده است (که منفعل و متأثر از سید و مولای خود است چه اقتضای عین ثابتش عبودیت ذاتی حاصل از تعین و تقید و حفظ آدب با حضرت الهیه است) هیچ گاه سر خود را به سوی سیادت برنداشت. بلکه همواره (از جهت عبودیتش) ساجد رب خود و متذلل حضرتش و واقف در مقام عبودیتش به مرتبه انفعالش بود تا آن جا که خداوند تکوین فرمود از او آن چه را که تکوین فرمود.

یعنی همه ارواح و مظاهر آنها را از روح او ایجاد کرد که در حدیث آمده است. اولین مخلوق عقل است و این عقل روح آن جناب است که فرمود: «اول ما خلق الله نوری».

پس خداوند او را رتبه فاعلیت و تأثیر در عالم انفاس یعنی ارواح داده است. انفاسی که بوهای خوشند (یعنی کلمات وجودیه طیبه‌اند که انفاس جمع نفس به فتح فاء است) پس خداوند طیب را محبوب او گردانید. پس از این جهت طیب را بعد از نساء ذکر کرد (زیرا نساء صورت آن قابلیت و انفعالت).

خلاصه سخن اینکه انسان عبد منفعل از مولای خود است که در پیشگاه او همواره ساجد و متذلل است و چون عین ثابت رسول خاتم اقتضای عبودیت تامه را داراست که در فعل و قولش هیچ گاه سرش را به سوی سیادت نیفراشت و در اعتلای وجودی‌اش در قوس صعود اول ما خلق است و همه کلمات نوریه موجودات خارجی از این نور ایجاد شدند، خداوند سبحان به رسول الله رتبه فاعلیت داد که معطی کمال کل اهل عالم و واسطه فیض است که جمیع ارواح و مظاهر آنها از این نور وجود یافتند و عالم انفاس یعنی ارواح که هم انفاس ما فوق بودند و هم به انفاسشان در وجود ظاهری شهادی مؤثرند و روایح طیبه وجودیه شهادیه، از این انفاس طیبه ارواح ظاهر شده است. یعنی این انفاس که خود روایح طیبه‌اند، مبادی موجودات شهادیه‌اند و خود

---

#### ۶۱۸

أرواح روایح طیبه وجودیه اعیان ازلیه علیه می‌باشند.

در پیش دانستیم که طبیعت کلیه روحانیه یعنی صادر نخستین که رق منشور همه ارواح و مظاهر آنهاست حامل ارواح و مظاهر آنهاست. پس جمیع کلمات وجودیه که اعراف طیبه‌اند از رتبه فاعلیت نور خاتم پدید آمده‌اند و دانستی که این رتبه فاعلیت، متأخر از جهت عبودیت اوست که عبودیت جنبه قابلیت و انفعالیست دارد. پس چنانکه خداوند در نساء که رتبه امومت و قابلیت و انفعالیست دارند رتبه فاعلیت هم قرار داده است، در عالم شهادت نیز رسول الله (ص) را که از جهت عبودیتش قابل و منفعل بود، رتبه فاعلی داد که روایح طیبه کلمات وجودیه یعنی روایح تکوین که از عالم انفاس استشمام می‌شود، از روح و نور ختمی نیز اولاً استشمام می‌شود، و چون طبیعت کلیه یاد شده حامل همه آنهاست پس نسبت به آنها ام است و از این طبیعت کلیه هم روایح تکوین استشمام می‌شود که فاعل منفعل است و چون طیب که بوی خوش است عرض است و عرض قائم به جوهر است، لذا طیب را پس از نساء آورد که بوی خوش از آن جوهر قابل منفعل و صاحب رتبه فاعلیت و واسطه در فیض استشمام می‌شود فافهم.

شیخ در مناقب در منقبت حضرت رسول (ص) می‌گوید: «أب الأکوان بفاعلیته و أمّ الإمكان بقابلیته». و این عبارت شیخ در این مقام فصوص شرح و تفصیل آن است.

فراعی الدرجات التي للحق في قوله رفیع الدرجات ذو العرش لاستوائه علیه باسمه الرحمن.

پس جناب رسول الله (ص) درجاتی را که برای حق است در فرموده‌اش: رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ که به اسم رحمن بر آن استواء دارد مراعات کرد.

عرش اشاره به نفس رحمانی است که معبر به طبیعت کلیه است و رسول الله (ص) در حدیث مذکور مراعات درجات و مراتب را نمود، که درجات الهیه و مراتب کلیه که همه از آن حق است - رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ - مطابق حکمت بالغه الهی و علم عنایی او که يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ - به تعبیر فیلسوف الهی در نزول به ترتیب قاعده امکان اشرف و در صعود به ترتیب قاعده امکان آخس - نظم و ضد وجودی یافته‌اند، زیرا مراتب مطلقا نزولا و صعودا در مجرد و مادی محفوظ است و طفره مطلقا محال است. لذا اولین موجود مخلوق، عقل اول است که از آن تعبیر به آدم حقیقی می‌نمایند، سپس نفس کلیه است که نفوس ناطقه از آن ظاهر شده است و

---

#### ۶۱۹

همچنین به ترتیب تا به آخرین مرتبه قوس نزول که همه نقوش بر طبیعت کلیه، یعنی عرش رحمانی‌اند و روح محمدی (ص) مظهر رحمانی است که رحمت او همه را فرا گرفت و ما أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ. (انبیا: ۱۰۷).

فلا یبقی فیمن حوی علیه العرش من لا تصیبه الرحمۃ الإلهیة: و هو قوله تعالی وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ: و العرش وسع کل شیء و المستوی الرحمن، فبحقیقته یکون سریان الرحمۃ فی العالم کما بیناه فی غیر موضع من هذا الكتاب، و فی الفتوح المکی.

پس در آن چه که این عرش در بر دارد، چیزی که رحمت الهیه آن را نرسیده باشد نیست. این است معنی قول خدای تعالی: وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ (اعراف: ۱۵۶) و عرش همه چیز را فرا گرفته است و مستوای رحمن است - الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى - پس به حقیقت این اسم رحمانی (یعنی به حقیقت این عرش) رحمت در عالم سریان یافت. چنانچه در چند موضع این کتاب و در فتوح مکی بیان کرده‌ایم.

و قد جعل الطیب الحقّ - تعالی - فی هذا الالتحام النکاحی فی براءۃ عائشۃ فقال الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ، وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ، أُولَئِكَ مُبَرَّؤْنَ مِمَّا يَقُولُونَ.

حق تعالی طیب را در این التحام و پیوند نکاحی (واقع بین رجل و مرأه) در برائت عایشه قرار داد. (اشاره به واقعه افک دارد که معاندان حتی نسبت به عرض رسول الله (ص) پرده‌داری نمودند) که فرمود: الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَ الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ (نور: ۲۶).

چه اینکه طیب آنی است که او را طیب یعنی بوی خوش باشد. پس خداوند شهادت داد که عایشه طیبه است و خبث را از او نفی کرده است که فرمود:

أُولَئِكَ مُبَرَّؤْنَ مِمَّا يَقُولُونَ چه اینکه نبی (ص) اطمینان‌بخش است و عایشه و باقی زوجات نبی اطمینان‌بخشند. پس پیغمبر (ص) و دیگر اولیای الهی از آن چه که ظالمان در حق زوجات و اعراض آنها می‌گویند مبرا هستند. «۱»

---

## ۶۲۰

فجعل روائحهم طيبة و أقوالهم صادقة: لأن القول نفس، و هو عين الرائحة فيخرج بالطيب و الخبيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق.

پس روایح طیبین (یعنی لوازم وجودی‌شان از اقوال و احوال و صفاتشان) را طیب (و اقوالشان) را صادق گردانید. زیرا قول، نفس است و نفس عین رایحه است که از طیب و خبیث بر حسب آن چه از او ظاهر می‌شود چه صدق چه کذب در صورت نطق خارج می‌گردد.

غرض این است که نفس یعنی دم تا به مخارج نخورده است قول نمی‌شود بلکه محض دم و نفس بی‌رنگ و بی‌تعیین است. پس قول همان نفس و دم است که تعیین گرفته و به صورت حروف و کلمات درآمده است و دانستی که نفس رحمانی دم الهی است که خوشبوترین رایحه است و همچنین عقول و ارواح و نفوس، که هر تالی، از انفاس طیبه مقدم است.

فمن حيث إنه إلهي بالأصالة كله طيب: فهو طيب و من حيث ما يحمد و يذم فهو طيب و خبيث.

پس از این حیث که نفس بالأصالة منسوب به حق تعالی است همه آن طیب است.

پس قول، همگی به این اعتبار طیبند (که صفتی از صفات کمالیه الهیه‌اند) و از آن حیث که محمود و مذموم واقع می‌شوند (که قولی محمود است و قولی مذموم) به طیب و خبیث منقسم می‌گردد.

فقال في خبث الثوم هي شجرة أكره ريحها و لم يقل أكرهها. فالعين لا تكره و إنما يكره ما يظهر منها و الكراهة لذلك إما عرفاً أو بعدم ملاءمة طبع أو غرض، أو شرع، أو نقص عن كمال مطلوب و ما ثم غير ما ذكرناه و لما انقسم الأمر إلى خبيث و طيب كما قررناه، حَبَّبَ إليه الطيب دون الخبيث.

رسول الله (ص) درباره خبث ثوم یعنی بدی سیر فرمود: «هي شجرة اكره ريحها» و فرمود «أكرهها» یعنی نفرمود که خود سیر را بد دارم چون عین مکروه واقع نمی‌شود و همانا مکروه آن چیزی است که از



عین ظاهر می‌گردد. از این جهت کراهت که از عین ظاهر می‌گردد یا به حسب عرف است یا به حسب ملایمت طبع یا غرض یا شرع یا به سبب نقص از کمال مطلوب و در واقع جز اینکه که گفتیم نیست و چون امر منقسم به خبیث و طیب است چنانکه تقریر کردیم، طیب محبوب رسول الله (ص) گردانیده شد نه

خبیث.

و وصف النبیّ - ص - الملائکة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما فی هذه النشأة العنصریة من التعفین، فإنه مخلوق من صلصالٍ من حَمًا مَسْنُونٍ أی متغیّر الريح: فتکرهه الملائکة بالذات، كما أن مزاج الجعل يتضرر برائحة الورد و هی من الروائح الطیبة.

فلیس الورد عند الجعل بريح طیبة.

و نبی (ص) ملائکه را وصف فرمود که از روائح خبیثه متأذی می‌شوند به خاطر تعفنی که در این نشئه عنصریه است. (و همین تعفن است که مبدأ کراهت ملائکه مر انسان راست) چه اینکه انسان مخلوق است من صلصالٍ من حَمًا مَسْنُونٍ (حجر):

(۲۶) یعنی بو گرفته و متغیّر الريح.

پس ملائکه (از جهت طهارت نشئه خودشان از عفونات و فضلات منتنه) انسان متغیر الريح را کراهت دارند (که خبیث است لذا مأمور شدیم به طهارت ثوب و بدن و دوام وضو، و مستحب شد استعمال بوهای خوش تا بین ما و ملائکه مناسبت حاصل شود و با طیبین بپیوندیم).

چنانکه مزاج جعل به بوی گل متضرر می‌شود. حال آن که بوی گل از بوهای خوش است. پس بوی گل در نزد جعل بوی خوش نیست.

و من کان علی مثل هذا المزاج معنی و صورةً أضرّ به الحقّ إذا سمعه و سرّ بالباطل:

و هو قوله وَ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَ كَفَرُوا بِاللَّهِ. و وصفهم بالخسران فقال أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ. فإنه من لم یدرک الطیب من الخبیث فلا إدراک له.

فما حبّب إلی رسول الله - ص - إلی الطیب من کلّ شیء و ما ثمّ إلیّ هو.

و کسی که در معنی و صورت بر این مزاج جعلی است، چون حق را بشنود بدو زیان رساند و به باطل مسرور گردد. این معنی است که خداوند فرمود: **وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ (عنكبوت: ۵۲)** و آنان را به خسران وصف فرمود که گفت:

**أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ** زیرا کسی که طیب و خبیث را ادراک نکند و تمیز ندهد اصلاً ادراک ندارد. پس برای رسول الله (ص) محبوب گردانیده نشد مگر طیب از هر چیز و این نیست مگر او.

و هل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شيء، لا يعرف الخبيث، أم لا؟ قلنا هذا لا يكون: فإنما ما وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه

---

## ۶۲۲

و هو الحق، فوجدناه يكره و يحب و ليس الخبيث إلا ما يكره و لا الطيب إلا ما يحب و العالم على صورة الحق، و الإنسان على الصورتين.

و آیا متصور است که در عالم مزاجی باشد که نیابد مگر طیب از هر چیز را و خبیث را نشناسد یا متصور نیست؟ گفتیم که این نمی‌باشد چه اینکه ما نیافتیم آن را در اصلی که عالم از او ظاهر شد و آن اصل، حق تعالی است که او را یافتیم که چیزی را مکروه و ناخوش می‌دارد و چیزی را محبوب و خوش (خلاصه اینکه کاره و محب است) و خبیث نیست مگر آنی که مکروه است و طیب نیست مگر آن چه که محبوب است و عالم بر صورت حق است و انسان بر دو صورت است (هم مخلوق است بر صورت حق هم بر صورت عالم).

فلا يكون ثم مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء، بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث، مع علمه بأنه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق، فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبثه، هذا قد يكون.

پس در واقع مزاجی نیست که از هر چیز تنها یک امر را ادراک کند (یا فقط طیب را ادراک کند و یا فقط خبیث را) بلکه در واقع مزاجی است که طیب را از خبیث ادراک می‌کند و تمیز می‌دهد با اینکه عالم است که آن به حسب ذوق ظاهر خبیث است و بغير ذوق طیب است که او را ادراک طیب آن از احساس به خبیث آن باز می‌دارد.

چنانکه از بعضی از مشایخ بلکه روایت دارد از حضرت عیسی علیه السلام با مریدان یا حواریون گذارشان به مرداری افتاد که آن بعض یا حضرت عیسی گفت این جیفه چه دندان سفیدی دارد.

این می‌شود (یعنی ممکن است که امری مانند جیفه در نظر شخصی به دو لحاظ مذکور خبیث و طیب باشد).

و أمّا رفع الخبث من العالم - أي من الكون - فإنه لا يصح و رحمة الله في الخبيث و الطيب و الخبيث عند نفسه طيب و الطيب عنده خبيث. فما ثم شيء طيب إلا و هو من وجه في حق مزاج ما خبيث، و كذلك بالعكس.

اما رفع خبیث از عالم صحیح نیست (عالم یعنی عالم عنصری چه اینکه طبایع مختلف است چیزی با طبیعتی ملایم است و همان چیز با طبیعت دیگر غیر ملایم است).

چنانکه لعاب دهان انسان برای انسان طیب است و برای حیّه سم است.

---

### ۶۲۳

و رحمت الهی در خبیث و طیب هر دو حاصل است. (و اگر این رحمت نمی‌بود هیچ یک از خبیث و طیب موجود نمی‌شد چه وجود، عین رحمت است) و خبیث در نزد خود طیب است و طیب در نزد او خبیث است (چه اینکه هر چیزی دوست ندارد مگر خویشان را و آن چه را که مناسب با اوست. نه آن چه را که مضاد اوست). پس در واقع هیچ طیبی نیست مگر آن که آن به وجهی در حق مزاجی خبیث است و همچنین بالعکس.

اسرار نماز

و أمّا الثالث الذی به کملت الفردیة فالصلاة.

فقال و جعلت قرءة عینی فی الصلاة لأنها مشاهدة: و ذلك لأنها مناجاة بين الله و بين عبده كما قال: فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ.

اما مورد سوم که فردیت بدان کامل شد صلات است.

شیخ شروع به بیان حکمت صلات کرده است که این فص را در همین سه امر گذرانده است. حدیث مذکور چنین است که حَبَّبَ إِلَيَّ مِنَ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ: النساء و الطيب و جعلت قرءة عینی فی الصلات. لکن رسول خدا (ص) به قرینه «جعلت قرءة عینی فی الصلاة». کلمه «الصلاة» را ذکر نفرمود و از ذکر آن بدین جمله اکتفا نمود.

پس گفت: «جعلت قره عینی فی الصلاة» زیرا «صلاة» مشاهده است (یعنی سبب مشاهده است و مشاهده محبوب قره عین محب است) زیرا صلات مناجات میان الله تعالی و عبد اوست. چنانکه فرمود: فَادْكُرُونِي اذْكُرْكُمْ (بقره: ۱۵۲).

و در حدیثی رسول الله (ص) فرمود: «المصلى يناجى ربه».

و هی عبادۀ مقسومۀ بین الله و بین عبده بنصفین: فنصفها لله و نصفها للعبد كما ورد فی الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال «قسّمت الصلاة بینی و بین عبدی نصفین: فنصفها لی و نصفها لعبدی و لعبدی ما سألت». يقول العبد بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. يقول الله ذكرني عبدی. يقول العبد: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. يقول الله حمدني عبدی. يقول العبد: الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. يقول الله أثنى عليّ عبدی. يقول العبد مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ:

يقول الله مجّدي عبدی: فَوْضَ إِلَيَّ عَبْدِي. فهذا النصف كلّهُ لله تعالى خالص.

و صلاة عبادت مقسوم بین الله و بین عبد است به دو نصف: پس نصفی از آن برای خدا و نصفی برای بنده است، چنانکه در خبر صحیح آمده است که حق تعالی فرمود: من

---

#### ۶۲۴

صلاة را بین خودم و بین عبد خودم دو نصف نمودم. نصف آن برای من و نصف آن برای عبد من است. و مر عبد مراست آن چه را که درخواست کند. عبد می گوید: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. خداوند می گوید: عبدم مرا یاد نمود. عبد می گوید: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. خداوند می گوید: عبدم مرا ستایش نمود. عبد می گوید: الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ خداوند می گوید: عبدم مرا ثنا نمود. عبد می گوید: مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ. خداوند می گوید: عبدم مرا بزرگ داشت و خویشان را به من تفویض نمود. این نصف همگی خالص برای خداست.

ثم يقول العبد: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، يقول الله هذه بيني و بين عبدی و لعبدی ما سألت. فأوقع الاشتراك في هذه الآية. يقول العبد: اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين، يقول الله فهؤلاء لعبدي و لعبدي ما سألت. فخلص هؤلاء لعبده كما خالص الأول له تعالى.

سپس عبد می گوید: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. خداوند می گوید: این بین من و بین بنده من است و مر عبد مراست هر چه که بخواهد. پس خداوند در این آیه بین خود و بنده اش اشتراک قرار داد. بنده می گوید: اهدنا الصراط المستقيم تا ولا الضالين. خدای تعالی می فرماید: اینها برای عبد من است و مر عبد

مراسم آن چه را که بخواند. پس اینها را خالص برای عبد خود قرار داد. چنانکه نصف اول را خالص برای خودش قرار داد.

فَعَلِمَ مِنْ هَذَا وَجُوبَ قِرَاءَةِ الْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَمَنْ لَمْ يَقْرَأْهَا فَمَا صَلَّى الصَّلَاةَ الْمَقْسُومَةَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ عَبْدِهِ.

از این کلام، وجوب قرائت حمد دانسته می‌شود. پس کسی که آن را قرائت ننماید صلات مقسوم میان الله و عبدش را به جای نیاورده است.

چنانکه رسول الله (ص) فرمود: لا صلاةَ الا بفاتحة الكتاب. و از این حدیث نیز فردیت لازم آید. چه قسم اول خالص حق و قسم دوم مشترک بین او و عبد و قسم سوم خالص عبد است و نیز از این حدیث لازم آید که بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ جزء فاتحه است، (چنانکه حق هم این است که بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ جزء هر سوره قرآن است).

و لَمَّا كَانَتِ الصَّلَاةَ مُنَاجَاةً فَهِيَ ذِكْرٌ، وَ مِنْ ذِكْرِ الْحَقِّ فَقَدْ جَالَسَ الْحَقَّ وَ جَالَسَهُ الْحَقُّ،

---

## ۶۲۵

فَإِنَّهُ صَحَّ فِي الْخَبَرِ الْإِلَهِيِّ أَنَّهُ تَعَالَى قَالَ أَنَا جَلِيسٌ مِنْ ذِكْرِنِي وَ مِنْ جَالِسٍ مِنْ ذِكْرِهِ وَ هُوَ ذُو بَصَرٍ حَدِيدٍ رَأَى جَلِيسَهُ، فَهَذِهِ مَشَاهِدَةٌ وَ رُؤْيَةٌ.

فان لم يكن ذا بصر لم يره.

و چون صلات مناجات است (چنانکه رسول الله فرمود: المصلى يناجى ربه). پس صلات ذکر حق است و کسی که ذکر حق کند همنشین حق است و حق هم همنشین اوست. چنانکه در خبر الهی صحیح آمده است که خداوند فرمود: «انا جلیس من ذکرنی» «۱» و کسی که همنشین است با کسی که ذاکر اوست و ذاکر صاحب چشم تیزبین است، جلیس خود را می‌بیند و الا جلیس او نیست. (لذا امیر علیه السلام فرمود: «لم اعبد رباً لم اره». پس صلات مشاهده و رؤیت است.

یعنی مشاهده عیانی روحانی و شهود روحی در مقام جمعی است و رؤیت عینی در مظاهر فرقی که عبارت از مواد اعیان موجوده روحانی و جسمانی است. خلاصه اینکه مشاهده در مقام جمعی است و رؤیت در مظاهر فرقی.

و اگر مصلی صاحب بصر و عرفان نباشد (که حق است که برای هر چیز و از هر چیز متجلی است) حق را نمی بیند.

فمن هنا يعلم المصلّي رتبته هل يرى الحقّ هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا. فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه يراه فيخيله في قبلته (قبله - خ) عند مناجاته (فيجعله في قلب مناجاته - خ) و يلقى السّمع لما يردّ به عليه من الحقّ.

پس از اینجا مصلی رتبه خود را می داند که آیا در این صلات حق را این رؤیت عیانیه نموده است یا نه. اگر چنین رؤیتی ندارد خدا را عبادت نماید به ایمان که کأنّ او را می بیند (چنانکه مؤمنان محجوب عبادت می کنند). پس هنگام مناجات با خدا او را در قبله خود انگارد و سمع را إلقاء کند. یعنی گوش فرادهد بدانچه که از حق بر او وارد و فائض می شود که واردات روحانی به معانی غیبیه است.

فإن كان إماما لعالمه الخاص به و للملائكة المصلّين معه - فإنّ كلّ مصلٍّ فهو إمام بلا شك، فإنّ الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلّى وحده كما ورد في الخبر - فقد حصل له رتبة الرسول في الصلاة و هي النيابة عن الله.

---

## ۶۲۶

پس اگر امام یعنی پیش نماز عالم خاص به خود باشد و امام برای ملائکه با او باشد، چه اینکه هر مصلی بدون شک امام است، چه اینکه ملائکه در خلف عبد که به تنهایی نماز می خواند نماز می خوانند - چنانکه در خبر وارد شده است - پس برای چنین کس که امام است رتبه رسول در صلات حاصل شد (چه اینکه امامت مردم از مراتب رسول است و امامت (که قیام به حقوق عباد و از شئون حق است) نیابت از حق تعالی است).

و إذا قال سمع الله لمن حمده، فيخبر نفسه و من خلفه بأن الله قد سمعه فيقول الملائكة و الحاضرون ربّنا و لك الحمد، فإنّ الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده، فانظر علو رتبة الصلاة و إلى أين تنتهي بصاحبها.

و چون مصلی می گوید: «سمع الله لمن حمده» خویشان را و کسانی را که خلف او هستند اخبار می کند به اینکه حق تعالی حمد حامدان را شنیده است. پس ملائکه و حاضران می گویند: «ربّنا و لك الحمد». پس همانا سخن حق تعالی بر لسان عبد مانند شجره طور سیناست که آن جا «إني أنا الله» می گوید و در اینجا اخبار می کند که «سمع الله لمن حمده». پس بنگر علو رتبه صلات را و اینکه در نهایت امر، صاحب خود یعنی مصلی را به کجا می کشاند.

فمن لم يحصل درجة الرؤية في الصلاة فما بلغ غايتها و لا كان له فيها قرّة عين لانه لم ير من ينجيه، فان لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فما هو ممن ألقى السمع و لا سمعه و من لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع و لم ير، فليس بمصلّ اصلا و لا هو ممن ألقى السمع و هو شهيد.

پس کسی که درجه رؤیت یاد شده را در نماز تحصیل ننماید به غایت مطلوب صلات نرسیده است و برای او در نماز قرّة عین نمی‌باشد، زیرا او نمی‌بیند کسی را که با او مناجات می‌کند، پس اگر نشنود آن چه را که از حق بر او در نماز وارد می‌شود (یعنی واردات روحانی و معانی غیبیه را که از حق تعالی بر او فایض می‌شود نمی‌شنود) پس القای سمع نکرده است و واردات غیبیه را از حق نشنیده است و کسی که در نماز حضور ندارد یا اینکه نشنیده است و ندیده است اصلا نماز گزار نیست و از کسانی که القای سمع کردند و شهیدند نیست.

کسی که نه شهود روحانی دارد و نه رؤیت عیانی قلبی یا مثالی یا خیالی، خلاصه اینکه هیچ گونه شهود و حضور ندارد مصلی نیست.

---

#### ۶۲۷

مصلی را مراتب است، اعلاى آن مجالست مذکور است و ادنای آن اعبد الله کأنک تراه که یک مرحله احسان است که در ابتدای فص لقمانی گفتیم و باز هر یک از این اعلى و ادنى را مراتب و درجات است که به یاد خدا بودن یعنی همان ذکرى که فرمود:

انا جلیس من ذکرنى مراتب دارد. خداوند سبحان فرمود: **وَ لَا تُطِخْ مِنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا** (کهف: ۲۸) و این ذکر را مراتب است: یکی به زبان ذاکر است و به دل غافل و دیگری به زبان ذاکر و به دل حاضر و دیگری ذکر قلبی خود را می‌شنود که مطابق حالات او گاهی قلب او «لا اله الا الله» و گاهی الله و گاهی یا هو و گاهی هو و گاهی به اذکار دیگر و حتی گاهی به نگاه کردن خاتم و دیگر اولیاء الله گویاست.

بدان مطابق خبر وارد شده - که شیخ بدان تذکر داد - که هر مصلی امام است، حتی تنها هم نماز می‌خواند ملائکه به امامت او با او نماز می‌خوانند وجه صیغه متکلم مع الغیر بودن **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** و ضمیر جمع اهدنا دانسته می‌شود.

وجه دیگر که در همین گفته آمد این که صیغه‌های مذکور به لحاظ قوای نفس است.

وجه دیگر مطلبی است که فخر رازی در تفسیر کبیرش از راه تبعیض صنفی و عدم جواز آن در شریعت محمدیه (ص) مطرح کرده است و شیخ بهایی آن را در اول کشکول نقل کرده است و اقوال دیگر نیز گفته‌اند.

و ما ثمّ عبادة تمنع من التصرف في غيرها - ما دامت - سوى الصلاة.

و در واقع عبادتی که تا آن عبادت باقی و ثابت است مانع در تصرف غیر خود بشود وجود ندارد مگر صلات.

یعنی در عبادات دیگر انسان می‌تواند که در غیر آن عبادت تصرفی بنماید و دستی داشته باشد مثل صوم و طواف و اعتکاف و غیرها. اما در صلات به هیچ کار دیگر نمی‌تواند اشتغال داشته باشد.

و ذکر الله فیها أكبر ما فیها لما تشتمل الصلاة علیه من أقوال و أفعال - و قد ذکرنا صفة الرجل الكامل فی الصلاة فی الفتوح المکیة کیف یکون.

و ذکر خداوند در نماز بزرگترین چیزی است از اقوال و افعال که صلات شامل آنهاست (یعنی آن چه را که صلات شامل آن است هیچ یک به بزرگی ذکر الهی نیست) و

---

## ۶۲۸

ما در فتوح مکیه صفت رجل کامل در صلات را ذکر کرده‌ایم. «۱»

در مباحث پیش در ذیل فصوص گذشته دانستیم که قرب فرایض بالاتر از قرب نوافل است. قرب نوافل تدنی است و قرب فرایض تدلی ثمّ دنا فتدلی (نجم: ۸) که تدلی بعد از تدنی است. زیرا طفره مطلقا محال است و قرب از تدنی که دنو و تقرب است و نتیجه و ثمره نوافل است به تدلی که آویخته شدن و ملتزم بودن و ثمره فرایض است منتهی می‌گردد و صلات هم قرب نوافل را داراست و هم قرب فرایض را. در قرب نوافل خداوند سبحان فرمود: من چشم و گوش و دست و زبان عبد می‌شوم و در قرب فرایض فرمود: زبان و چشم و گوش و دست و پای عبد، زبان و چشم و گوش و دست و پای من می‌شود. که لسان عبد لسان الله می‌گردد و عین او عین الله و ید او ید الله. پس آن گاه که مصلی می‌گوید: سمع الله لمن حمده لسان او در این قرب آلت قول حق گردید، یعنی عبد به قرب فرایض نایل آمده است.

بدان که نماز عبادت جمعی دارد. کلیه عبادات تکوینی موجودات را حائز است به تفصیلی که در نکته ۱۰۳ کتاب هزار و یک نکته گفته‌ایم و جناب شیخ بهایی نیز در آخر کشکول «۲» چند سطری در همین موضوع آورده است که صلات جامع انواع عبادات نفسانی و بدنی می‌باشد.



لان الله تعالى يقول إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ، لأنه شرع للمصلّي إلّا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها و ما دام يقال له مصلّ.

اینکه گفتیم صلات تنها عبادتی است که مانع از تصرف در غیر او است از آن روست که خداوند فرمود: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (عنکبوت: ۴۵).

یعنی از اشتغال به غیر حق چه آن امر در حال غیر صلات مباح باشد یا نباشد که مراد از منکر است و فحشاء یعنی مناهی، پس منکر اعم از فحشاء است.

زیرا برای مصلی مشروع و مفروض شده است که تا در نماز است و تا به او مصلی گفته می شود در غیر این عبادت تصرف نکند.

وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ یعنی فیها ای الذکر الذی یکون من الله لعبده حین یجیبه فی سؤاله و الثناء علیه أكبر من ذکر العبد ربّه فیها، لأنّ الکبرياء لله تعالى.

---

#### ۶۲۹

و لذلك قال: وَ الله يَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ. و قال أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ. فالقائمه السمع هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها.

و ذکر الله در صلات أكبر است. یعنی ذکری که از خداوند برای عبدش می باشد هنگامی که سؤالش را اجابت می نماید و ثنایش بر او بزرگتر است از ذکر عبد، رب خود را در صلات. زیرا کبرياء حق تعالی راست.

غرض این است که خداوند سبحان فرمود: وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ که عبادت هم شامل است ذکر خداوند عبد را و هم ذکر عبد خدا را بنا بر وجه اول معنی چنین است که ذکر خداوند عبد را بزرگتر است از ذکر عبد خدا را و به وجه دوم این است که در میان افعال و اقوال نماز، ذکر خداوند از همه بزرگتر است.

از این جهت که گفتیم مراد از ذکر، ذکر خداوند است عبدش را. خداوند سبحان فرمود. وَ الله يَعْلَمُ ما تَصْنَعُونَ (عنکبوت: ۴۵) و فرمود: أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ (ق: ۳۷) چه القای عبد سمع را گوش فرادادن اوست مر آن چه را یعنی ذکر الله تعالی عبد را در نماز.

و من ذلك أنّ الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم من العدم إلى الوجود عمّت الصلاة جميع الحركات.

و از این جهت که صلات مشتمل بر اسرار است چون وجود از حرکت معقوله است. «۱»

به این حرکت عالم از عدم یعنی از ثبوت علمی به وجود خارجی منتقل شد، صلات جمیع حرکات را شامل است.

یعنی حرکت نباتی و حرکت حیوانی و حرکت انسانی که نبات به قیاس به انسان منکوس است که سرنگون است یعنی سر به سوی زمین دارد و انسان نسبت به نبات مستقیم است که سرش به سوی آسمان است. انسان و نبات را در کنار هم قیاس کنیم آنها را دو فرد نامی مقابل هم می بینیم که هر یک نسبت به دیگری منکوس است که آسمان درخت، زمین انسان است و زمین درخت، آسمان انسان و حیوان غیر انسان در میان این دو، حرکت افقی دارد چه حرکت نبات و حیوان مستقیم است. هر چند که نسبت به یک دیگر منکوسند و چون از ابتدای قوس صعودی حرکت را در نظر بگیریم

---

### ۶۳۰

می بینیم که طبیعت در حرکت است تا به نبات و سپس به حرکت افقی حیوان در باب الأبواب که انسان است حرکت می کند و ارتقا می نماید و اعتلای وجودی کسب می کند باید در ادراک این مطلب تلطیف سرّ و تصفیه خاطر و تجرید فکر به کار آورد.

و هی ثلاث: حركة مستقیمه و هی حال قیام المصلی، و حركة افقیه و هی حال رکوع المصلی، و حركة منکوسه و هی حال سجوده. فحركة الإنسان مستقیمه، و حركة الحيوان أفقیه، و حركة النبات منکوسه، و لیس للجماذ حركة من ذاته: فإذا تحرك حجر فإنما يتحرك بغيره.

و آن حرکات سه قسم است. یکی حرکت مستقیم است. که حال قیام مصلی است و یکی حرکت افقی است و آن رکوع مصلی است و یکی حرکت منکوس است و آن حال سجود مصلی است. چه حرکت انسان مستقیم است و حرکت حیوان افقی است و حرکت نبات، منکوس است و جماد را از خودش حرکت (محسوس) نیست. پس اگر سنگی حرکت کرد حرکتش به سبب غیر اوست (به کتاب ما «گشتی در حرکت» رجوع شود).

و أمّا قوله «و جعلت قره عینی فی الصلاة» - و لم ينسب الجعل إلى نفسه - فإنّ تجلّی الحقّ للمصلی أنّما هو راجع إليه تعالی لا إلى المصلی.

فإنّه لو لم يذكر هذه الصفة عن نفسه لأمره بالصلاة على غير تجلّ منه له.

اما آن که رسول الله (ص) فرمود: «و جعلت قره عینی فی الصلاة».

این سخن در بیان حکمت این کلام رسول الله است که چند حکمت در آن بیان شد.

یکی حکمت تثلیث بود، دیگر حکمت تقدیم نساء دیگر حکمت طیب، دیگر حکمت صلات، و اینک حکمت آن که فرمود: «جعلت قرء عینی فی الصلاة».

اینکه جعل را به خود نسبت نداد، برای این است که تجلی حق برای مصلی راجع به حق تعالی است نه به مصلی.

مقصود این است که «جعلت» به صیغه مجهول است یعنی قرء عین من در صلات قرار داده شد. پیامبر (ص) نفرمود من قرار دادم مثلاً «جعلت» به صیغه متکلم ماضی و یا «أجعل» به صیغه متکلم مضارع نفرمود. بلکه به صیغه مجهول جعل را به خداوند نسبت داد.

چه اینکه حق تعالی اگر به لسان نبی خود این صفت را از خودش ذکر نفرموده بود

---

### ۶۳۱

باید عبد را امر به صلات بدهد بدون اینکه تجلی بی از حق برای عبد باشد.

یعنی چون فرمود: «جعلت» که نماز را قرء عین عبد قرار داده باشد. پس در نماز مطلقاً شهود و رؤیت هست. خلاصه سیاق عبارت به صیغه مجهول مفادش این است که اقتضای طبیعت و فطرت نماز سبب قرء عین بودن عبد است که عبارت است از شهود حق تعالی به تجلیات حق. اما اگر مثلاً می فرمود «جعلت انا قرء عینک فی الصلاة».

مفادش این است که تو را چنین دستور داده‌ام و بهره تو از آن این است که دیگر مفید معنای اول نمی بود.

فلما كان منه ذلك بطريق الامتنان، كانت المشاهدة بطريق الامتنان. فقال و جعلت قرء عینی فی الصلاة، و لیس، إلاً مشاهدة المحبوب التي تقرّ بها عين المحبّ، من الاستقرار:

فتستقر العين عند رؤيته فلا ينظر معه إلى شيء غيره في شيء و في غير شيء.

پس چون این تجلی از حق تعالی به طریق امتنان است مشاهده به طریق امتنان است. پس فرمود: «و جعلت قرء عینی فی الصلاة» و قرء عین عبد نیست مگر مشاهده محبوب که به آن مشاهده عین محب

قرار می‌گیرد که قره عین از استقرار است که عین در نزد رؤیت محبوب در شیء و در غیر شیء استقرار می‌گیرد و همراه نظر به محبوب به غیر او نمی‌نگرد.

قرره هم از باب منع یمنع آمد و هم از باب ضرب یضرب چون فرّ یفرّ چنانکه أبواب ثلاثی مزید فیه که مشهور آن ده باب است هر یک مفید معنای خاصی هستند. همچنین أبواب ششگانه ثلاثی مجرد هر یک مفید معنای خاصی هستند که برای تحصیل معانی مختلفه مصدر را بدان أبواب نقل می‌دهند. ماده قرر در باب اول به معنی سرور است. که قره مصدر او یعنی خنکی و سرور که قره العین یعنی آن چه بدان خنکی چشم دست دهد.

در باب دوم به معنی قرار است که شیخ قره العین را از این باب دانسته است و آن را به استقرار تفسیر کرده است که محب از دیدن محبوب استقرار می‌یابد و چشم او به این سوی و آن سوی نمی‌نگرد. یعنی دیده به محبوب می‌گشاید و بس و آن که فرمود: نه در شیء و نه در غیر شیء، یعنی چه اینکه محبوب را در صورتی از صور مجالی ببیند، چنانکه موسی در صورت نار دید و چه در غیر شیء یعنی در تجلیات ذاتیه ذوقیه

و لذلك نهی عن الالتفات فی الصلاة از این جهت که قره عین به معنی استقرار عین محب است، در نماز از التفات (این سو و آن سو نگریستن) نهی شده است.

در روایات ما آمده است که در نماز به خصلت این سه حیوان که آهو و شتر و سگ باشند نباشید غرض این است که آهو بسیار با هوش است و به سرعت علف را از زمین می‌گیرد و در هنگام جویدن آن سر به بالا دارد و متوالیا به این سوی و آن سوی می‌نگرد. پس التفات یعنی نگاه کردن به این طرف و آن طرف را نهی فرمودند که در نماز چون آهوان التفات به یمین و یسار نداشته باشیم و شتر در خوابیدن پیداست که خیلی به تأنی اول دستهایش را خم می‌کند و به زمین زانو می‌زند یکی پس از دیگری و سپس پاهایش را و بدنش را متعاقبا بر زمین می‌گذارد، به ما نهی فرمودند که در هنگام سجود مانند شتر به سجده نیاییم که دلالت بر کسالت و خستگی دارد بلکه مستحب است که یک باره از حال قیام به سجده هوی کنیم و به خاک بیفتیم. البته این دستور استحبابی برای مرد است برای زن مستحب است که ابتدا بنشیند و پس از آن که نشست به سجده رود و وجه آن معلوم است. اما آن حیوان سوم کلب است که شرع مقدس نهی فرمود که در نشستن در حال نماز مانند کلب اقعاء نداشته باشیم و متورکا بنشینیم.

فإن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه. بل لو كان محبوب هذا الملتفت، ما التفت في صلاته إلى غير قبلته بوجهه.

چه اینکه التفات چیزی است که شیطان آن را از نماز عبد اختلاس می‌کند و او را از مشاهده محبوبش محروم می‌نماید (خواه التفات قلبی باشد خواه حسی) بلکه اگر حق محبوب این ملتفت بود در نماز خود به غیر قبله خود روی نمی‌گرداند. یعنی وجه محبوب در قبله مصلی مشاهد اوست و مصلی وجه خود را از روی محبوب بر نمی‌گرداند.

و الإنسان يعلم حاله في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة أم لا، فإن الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه،

---

### ۶۳۳

لأن الشيء لا يجهل حاله فإن حاله له ذوق.

و انسان حال خود را در نفس خود می‌داند که آیا در این عبادت خاصه به این مثبت هست یا نیست. چه اینکه بل الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره (قیامت):

۱۵-۱۴) یعنی انسان به خویشتن آگاهی دارد و بر خود بصیر و بیناست هر چند همه عذرهای خود را إلقاء کند و پیش بکشد. یعنی ممکن است در کاری برای تبرئه خویش عذرهای گوناگون اظهار بدارد و عذرهایش را به دیگران إلقاء کند ولی با همه إلقاء معاذیر خودش می‌داند که چکاره است. هر چند دیگران از إلقاء معاذیرش او را معذور بدارند.

پس انسان کذب خود را از صدق خود در نفس خود می‌شناسد. زیرا شیء از حال خود جاهل نیست. چه حال او برای او ذوقی، یعنی وجدانی است.

ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى: فإنه تعالى أمرنا أن نصلي له و أخبرنا أنه يصلي علينا.

سپس گوییم مسمای صلات، یعنی خود صلات را به طور عام و مشترک قسمت دیگر است. چه اینکه به ما فرمود برای او نماز بخوانیم و به ما اخبار فرمود که او نیز بر ما نماز دارد.

صلات از جانب خداوند درود و رحمت است و از ملائکه نور و رحمت است که انسان را از ظلمات به نور می‌کشانند. حق سبحانه فرمود: هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا (أحزاب: ۴۳).

فَالصَّلَاةَ مِنَّا وَمِنَهُ، فَإِذَا كَانَ هُوَ الْمَصَلِّيَ فَإِنَّمَا يَصَلِّي بِاسْمِهِ الْآخِرِ.

پس صلات هم از ماست و هم از او. پس در صورتی که مصلی حق تعالی باشد به اسم شریف الآخر بر عبد صلات (یعنی رحمت و درود) می فرستد.

صلات که در فارسی به نماز ترجمه شد مانند خود کلمه نماز هم به معنی نماز شرعی است و هم برای مجرد دعا. چنانکه کلمه نماز در اصل زبان فارسی به معنی مطلق دعاست که فعلا بر این دعای مخصوص که صلات مشروع است اطلاق می شود.

حافظ فرماید:

هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق

بر او چو مرده به فتوای من نماز کنید

---

۶۳۴

یعنی در حق او دعا کنید که این بیچاره دل مرده زنده دل گردد و از خواب غفلت بیدار شود که به قول سعدی:

زنده دلا مرده ندانی که کیست

آن که ندارد به خدا اشتغال

فیتأخر عن وجود العبد: و هو عين الحق الذي يخلقه العبد في قبلته بنظرة الفكرى أو بتقليده و هو الإله المعتقد.

چه اینکه حق تعالی متأخر از وجود عبد است و این حق متأخر عین حقی است که عبد او را در قبله خویش به نظر فکری خود یا به تقلیدش از دیگری خلق می کند. این حق متأخر اله معتقد است، (معتقد به صیغه اسم فاعل) یعنی معتقد عبد مصلی است.

مصلی به حسب لغت بر آن اسبی که در میدان اسب دوانی و سباق تابع مجلی است (نیز اطلاق می شود). در اسب دوانی اسبها را ده قسم کرده اند که اول آنها مجلی و بعد از آن مصلی و آخر همه فسکل و یکی مانده به آخر یعنی قبل از فسکل قاشور است که در این سه بیت نصاب الصبیان به ترتیب آمده است.

إلخ و اینکه حق تعالی مصلی ما باشد از آن روست که به صور استعدادهای ما برای ما متجلی است و به همین عنوان که تجلیات و رحمتها و فیوضات الهی باید از قابلیت و استعداد عبد بر او فایض بشود، اطلاق تأخر حق تعالی - که مصلی عبد است - بر وجود عبد شده است. در دنباله این سخن شیخ گفته است حق تعالی در قبله عبد است که به نظر فکری عبد، به این معنی و دقیقه که گفتیم مخلوق عبد می باشد و اگر عبد، خود صاحب رأی و فکر نباشد به تقلید از غیرش که صاحب نظر است اله معتقد (به فتح) او در قبله اوست و شک نیست که اعتقاد تابع وجود معتقد (بالکسر) است و چون مصلی به معنی مذکور تابع مجلی است. لذا شیخ گفته است که رب مصلی به اسم آخر در بنده تجلی می کند و صلوات و رحمت می فرستد.

و یتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد كما قال الجنید حين سئل عن المعرفة باللّه و العارف فقال: «لون الماء، لون إنائه». و هو جواب سادّ أخبر عن الأمر بما هو عليه.

و این اله معتقد (به فتح) به حسب استعداد محل که عبد است متنوع است (هر کسی از ظن خود شد یار من) چنانکه وقتی از جنید درباره معرفت باللّه و عارف سؤال شد، در

---

### ۶۳۵

جواب گفت «لون الماء لون إنائه». این قول جنید جوابی محکم است که از واقع و نفس الامر آن چنان که هست اخبار کرده است.

فهذا هو الله الذي يصلی علينا و إذا صلّينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرناه في حال من له هذا الاسم.

پس این اله (معتقد که متجلی به صور استعدادات در عقاید است کسی است که در صورت اسم آخرش) بر ما صلوات می فرستد (و به لحاظ مذکور از ما متأخر است) و چون ما نماز می خوانیم برای ما اسم آخر حاصل است. یعنی متحققیم به آخریت و دارای اسم آخریم. پس ما در این مقام و تجلی در حال کسی - یعنی حق تعالی - هستیم که او را این اسم شریف می باشد (یعنی چنانکه در صلوات اولی خداوند آخر بدان معنی بود ما نیز در نماز متحقق به اسم آخریم).

فنكون عنده بحسب حالنا، فلا ينظر إلينا إلّا بصورة ما جئناه بها فإن المصلی هو المتأخر عن السابق في الحلبه.

پس ما در نزد حق تعالی به حسب احوال خودمان هستیم. پس حق سبحانه به ما نظر نمی کند (و تجلی نمی فرماید) مگر به صورت استعدادی که ما بدان صورت (به حسب کمال و نقص خودمان و مراتب و درجات و سعه و ضیق استعداد و قابلیت خودمان) در پیشگاه حق سبحانه قرار گرفته ایم. چه اینکه مصلی در میان حلبه (یعنی گروه اسبان رهان و گروه اسبانی که به جهت دوانیدن جمع کنند) متأخر از سابق که مجلی است می باشد.

و قوله كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ أَي رتبه فی التأخر فی عبادته ربّه، و تسبیحه الذی یعطیه من التنزیه استعداد.

و خداوند فرمود: كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ (نور: ۴۱) یعنی همه رتبه خودشان را در عبادت رب خود و تسبیح خداوند که استعداد آنها عطا می کند و ایجاب می نماید دانسته اند.

یعنی دانسته اند که صلات از همان مصلی است که تأخر در او مأخوذ است و می دانند که صلات آنان در رتبه متأخر است از صلات ربشان. زیرا تا خداوند موجودی را صلوات نفرستد یعنی رحمت وجودیه به او عطا نکند که به این رحمت وجودی از ظلمت عدم خارج می شود استعداد و قابلیت برای صلات رب خود را پیدا نمی کند.

---

### ۶۳۶

صلوات خداوند رحمت رحمانی اوست پیش از وجود عبد و رحمت رحیمی اوست، پس از وجود عبد و قابلیت یافتن او. پس خداوند سبحان هم مصلی است که صلات و رحمت وجودیه عطا فرمود و عبد را خلق کرد و هم مصلی است که به فراخور استعداد عبد مصلی برای او تجلی می کند.

آن یکی جودش گدا آرد پدید

و ان دگر بخشد گدایان را مزید

مصراع اول اشارت به رحمت رحمانی و مصراع دوم اشارت به رحمت رحیمی است.

فما من شیء إلا و هو یسبح بحمد ربّه الحلیم الغفور و لذلك لا نفقة تسبیح العالم علی التفصیل واحدا واحدا.

پس هیچ چیزی نیست مگر آن که به حمد ربّ حلیم غفور خود تسبیح می کند از این روی ما تسبیح یک یک افراد عالم را بتفصیل نمی فهمیم.



اشاره است به کریمه: **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا** (اسراء: ۴۴) حلیم کسی است که عجله به عقوبت نمی کند و در واقع متنزل به رتبه کسی که دون اوست می گردد. حقیقت حلیم یعنی این تنزل، ظهور حق تعالی است به صور اشیاء برای اظهار کمال خود و غفور، ساتر ذنوب است. پیشتر گفتیم که سیئات محبوبان را به حسنات تبدیل می کند و به یک معنی حق تعالی غفور است.

یعنی ساتر آن تنزل است به این وجه که خود اشیاء حجابند. هر چند که اشیاء تعینات شئونند فتدبر.

و ثمة مرتبه يعود الضمير على العبد المسبح فيهما و هي في قوله **وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ فَالضمير الذي في قوله «بحمده» يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه كما قلناه في المعتقد إنه إنما يثنى على الإله الذي في معتقده و يربط به نفسه و ما كان من عمله فهو راجع اليه.**

و سخن دیگر درباره ضمیر بحمده عاید به عبد بشود که عبد در واقع در مرتبه ای است که در آن مرتبه مسبح است. پس ضمیر بحمده راجع به شیء است. یعنی عبد تسبیح می کند به ثنایی که خود بر آن است (زیرا در این مرتبه تسبیح عبد هم حامد است و هم محمود) زیرا چنانکه گفتیم معتقد (بکسر) ثنا می گوید بر الهی که در معتقد (به فتح) اوست و در نفس و ذات به او مربوط است (و به اعتبار و لحاظ مذکور اله معتقدش (به

---

### ۶۳۷

فتح) را مجعول او دانستیم و هر چه از عمل عامل (که در اینجا عبد است) باشد راجع به خود عبد است (یعنی خود عامل است). یعنی اله معتقد عبد که عمل اوست به خود او برمی گردد.

فما أثنى إلا على نفسه فإنه من مدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك فإن حسنها و عدم حسنها راجع إلى صانعها و إله المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه: فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه و لهذا يذم معتقد غيره، و لو أنصف لم يكن له ذلك.

پس عبد ثنا نمی گوید مگر بر نفس خود. زیرا کسی که مدح صنعتی را بنماید بلا شک مدح صانع می نماید. چه حسن صنعت و عدم حسن آن راجع به صانع آن است و اله معتقد (به فتح) مصنوع عبد صاحب نظر (یا مقلد شخص صاحب نظر) می باشد. پس اله او صنیه او و معمول اوست، پس ثنای عبد بر آن چه که بدان اعتقاد دارد ثنای او بر نفس خودش می باشد و لذا معتقد غیر خود را مذموم می دارد، (و معتقد خود را محمود) چه اینکه صنیه هر یک خلاف صنیه دیگری است و اگر انصاف بدهد نباید معتقد غیر خودش را نکوهش کند (چه خودش در معتقد خود هم مانند آن غیر است در معتقدش).

إلّا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله.

پس آن که نکوهش می کند عارف به امر نیست، چه عارف به امر منصف است.

مگر اینکه صاحب این معبود خاص جاهل است بدون شک در این امر، چه اینکه اعتراض بر غیر خود می نماید در آن چه که خود بدان در الله تعالی معتقد است.

اگر این غیر که خود صاحب معبود خاص است حق را در صور اعتقادیه معموله خودش حصر نمی کرد، دیگری را بر اعتقاد او در این موضوع ثنا می گفت که در حقیقت ثنا بر نفس خودش هم می باشد و آن که شیخ فرمود صاحب این معبود خاص از این روست که کأنّ به این شخص ذامّ به دیگری می گوید تو از خودت بی خبری که چون آن شخص مذموم صاحب معبود خاصی).

إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه لسلم لكلّ ذي اعتقاد ما اعتقده، و عرف الله في كل صورة و كل معتقد.

چه اگر به قول جنید معرفت پیدا می کرد که فرمود: «لون الماء لون إنائه» هر آینه نسبت به اعتقاد هر صاحب اعتقادی تسلیم بود و الله تعالی را در هر صورت می شناخت.

---

### ۶۳۸

سخن جنید این است که صور اعیان و اذهان هر یک به منزله انایی یعنی ظرفی و وعائی خاصند که به اقتضای خصوصیت ظرفیت آنها یعنی تشخیص و تعین آنها- و لو یک شخص، در مراحل مختلف وجودش چون انسان از مقام طبع تا مقام فوق عرشش رنگی خاص دارد و حق سبحانه که با هر صورتی از صور ارتباطی بی تکلف و بی قیاس دارد- در هر ظرف به رنگ آن ظرف تجلی می نماید و به حسب استعداد و قابلیت آنها ظهوری خاص دارد و به قول عارف جامی:

أعين همه شیشه‌های گوناگون بود

تابید در او پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود

خورشید در او به آن چه او بود نمود

فهو ظان لیس بعالم.

و هر معتقد به اعتقاد خاصی ظانّ است: نه عالم چه اگر عالم عارف باشد خدای را در هر صورت و عقیده می‌شناسد. عارف جامی در سلسله الذّهب گوید:

تخته جمله عقاید باش

در همه صورتش مشاهد باش

شو هیولای جمله معتقدات

تا بیابی ز شرک و جهل نجات

فلذک قال انا عند ظنّ عبدی بی الا أظهر له إلاً فی صورۀ معتقدۀ، فان شاء أطلق و إن شاء قيّد.

لذا خداوند فرمود: انا عند ظنّ عبدی بی.

غرض شیخ از این استشهاد در کلمه «ظنّ» است که خداوند فرمود «عند علم عبدی بی» که در عبارت قبل گفته بود معتقد به اعتقاد خاص ظانّ است نه عالم.

یعنی من برای عبدم ظاهر نمی‌شوم مگر در صورت معتقد او، پس اگر عبد بخواهد مطلق گرداند و اگر خواهد مقید (یعنی اگر خواهد اله مطلق ظاهر در هر مظاهر و مجالی را عبادت کند و اگر بخواهد به صورت معینه‌ای که استعداد اصحاب نظر و تقلید ایجاب می‌کند مقید بدارد.

فإله المعتقدات تأخذہ الحدود و هو الإله الذی وسعه قلب عبده.

پس اله در صور معتقدۀ (چون مقید و معین است) حدود آن را فرا می‌گیرد و این الهی است که قلب عبد او گنجایش آن را دارد.

از این بیان فهم کن آن چه را ارباب حال از دل خودشان خبر می‌دهند که: «کی رفته‌ای

و یا اینکه: ندانم دل در او یا اوست در دل.

امثال این گونه تعبیرات و مناجات‌ها ناظر به حصه وجودی هر کس که از آن تعبیر به سرّ اشخاص می‌کنند می‌باشد که این سرّ یعنی همین حصه وجودی، لطیفه‌ای روحانی است که با رب مطلق ارتباطی بی‌تکلف و بی‌قیاس دارد. نه رب مطلق که وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ که در این مقام یعنی در مقابل حقیقتی که «الصمد» و «المحیط» است عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ چنانکه شیخ فرماید: فَإِنَّ إِلَهَ الْمَطْلُوقِ لَا يَسَعُهُ شَيْءٌ لِأَنَّهُ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ وَ عَيْنُ نَفْسِهِ: وَ الشَّيْءُ لَا يَقَالُ فِيهِ يَسَعُ نَفْسَهُ وَ لَا لَا يَسَعُهَا فَافْهَمِ وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ.

چه اینکه اله مطلق را هیچ چیزی وسعت و گنجایش ندارد چه اینکه اله مطلق عین اشیاء و عین نفس خود است که وجود یک پارچه عین و نفس اوست و گفته نمی‌شود در باره شیئی که گنجایش خودش را دارد و یا گنجایش خودش را ندارد فافهم. وَ اللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (أحزاب: ۴).

یعنی خداوند به لسان عبدش حق را می‌گوید. درباره سعه قلب عارف و مقامات قلب در چند جای این کتاب و بخصوص در فص شعبی بتفصیل بحث شده است.

دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (يونس: ۱۲).

در خاتمه معروض می‌دارد که سالیانی برنامه نگارنده این بود که هر گاه به حوزه درسی تهران و قم، تعطیلی روی می‌آورد در شهرش آمل چند حلقه درس و بحث دایر می‌کرد که به اندازه توانش نفوس مستعد را از مآدبه منطق وحی بیت عصمت و طهارت محمد و آل محمد - صلوات الله علیهم - بهره می‌رسانید.

این اثر قویم قیّم به نام ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم یکی از بهره‌های آن حلقه‌های درس و بحث است که برای تنی چند از اخوان صفا و خلّان وفا در آمل تدریس کرده‌ام، بدین گونه که مطالب فصوص شیخ اکبر را پس از تقریر املا می‌نمودم

---

۶۴۰

و آن عزیزان تحریر می‌فرمودند که عبارت این شرح به املائی لسانی من است، نه به انشاء قلمی من.

تدریس آن در ۲۹ شعبان سنه ۱۳۹۱ ه. ق، مطابق با ۲۸ / ۷ / ۱۳۵۰ ه. ش، آغاز شد و در ۲۷ صفر ۱۴۰۴ ه. ق مطابق با ۱۲ / ۹ / ۱۳۶۲ ه. ش به انجام رسید.

و اکنون که تاریخ ۸ / ۱۰ / ۱۳۷۷ ه. ش، است - یعنی پس از گذشت حدود بیست و هفت سال - توفیق الهی یار شد که این علق نفیس به حلیت طبع متحلی شده است و در دست طالبان معارف و عاشقان حقایق قرار گرفت.

امید است که در حدّ خود مفید افتد، و اثری نامدار در روزگار به یادگار پایدار بوده باشد.

به عنوان تقدیر و تشکر که من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق، از دو شخصیت عزیز یکی حضرت فاضل گرامی ولی جناب خواجه ابو سعید آملی، حاج آقا رضای ولایی و دیگر جناب فاضل بسیار گرانقدر وفی، حضرت مستطاب حمید ترقی جاه، که آن بزرگوار در تهیه و تحریر این صحیفه، و این عالی مقدار در تهذیب و تنظیم آن، بذل عنایت فرموده‌اند تا بدین صورت جمیل متجلی شده است، سپاسگزارم. جزاهما الله سبحانه بالقائاته السبوحیه. قوله تعالى شأنه: إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا.

قم - حسن حسن زاده آملی ۲۲ - ۳ - ۱۳۷۵ ه. ش.

۶۴۱

«فصّ حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیة»

[پیش گفتار]

(بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) نگارنده سطور، حسن حسن زاده آملی گوید: «این علق نفیس به نام «فصّ حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیة» به عنوان مستدرک و متمم کتاب مستطاب «فصوص الحکم» شیخ اکبر محیی الدین طائی حاتمی، به قلم این کمترین در بیست و دو موضوع به رشته نوشته در آمده است.

نخست در تسمیه یاد شده آن، أعنی «فصّ حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیة» گوییم:

فصوص الحکم مذکور بیست و هفت فصّ است، و هر فصّ آن به نام یکی از انسانهای کامل که از آن تعبیر به کلمه شده است و در هر فص سلطان و محور بحث یکی از امّهات مسائل مهم قرآنی، و از اصول معارف اصیل عرفانی انسان ساز است.

مثلا در فصّ آدمی، سلطان بحث از وجوب خلیفه الله و انسان کامل است و در فصّ شیثی از عطایا و منح و هبات و در فصّ اسماعیلی از خلود عذاب و اقسام جنّت و نار و احوال نفوس در برازخ و قیامت است و در فصّ یعقوبی از دین و در فصّ یوسفی از نوم و خیال و تمثّل و عالم مثال و در فصّ هودی از تنزیه و تشبیه یعنی حدّ و بی حدّی و در فصّ شعبی از قلب و تجدد امثال و در فصّ عزیری از قضا و قدر و سرّ القدر و

نبوت تشریحی و مقامی، و در فصّ سلیمانی از رحمت و جوبی و امتنانی، و در فصّ یونسی از حقیقت ذکر و مراتب آن و ادب انسانی، و در فصّ الیاسی از وهم و دعا و اجابت و در فصّ محمدی از فردیت.

فاتحه فصوص الحکم «فصّ حکمة إلهیة فی کلمة آدمیة» است، و خاتمه آن «فصّ حکمة فردیة فی کلمة محمدیة». و آن بیست و هفت کلمه تامّه و انسان کامل به ترتیب کتاب عبارت‌اند از: «آدم، شیث، نوح، ادریس، ابراهیم، اسحاق، اسماعیل، یعقوب،

---

## ۶۴۲

یوسف، هود، صالح، شعیب، لوط، عزیز، عیسی، سلیمان، داود، یونس، ایوب، یحیی، زکریا، الیاس، لقمان، هارون، موسی، خالد، محمد» صلوات الله و سلامه علیهم.

در قرآن کریم از بیست و پنج پیغمبر نام برده شده است که عبارت‌اند از: «محمد - صلی الله علیه و آله و سلم -، آدم، ادریس، نوح، هود، صالح، ابراهیم، لوط، اسماعیل، اسحاق، یعقوب، یوسف، ایوب، شعیب، موسی، هارون، یونس، داود، سلیمان، الیاس، الیسع، زکریا، یحیی، عیسی، ذو الکفل» صلوات الله و سلامه علیهم.

از انبیای یاد شده در قرآن کریم، فقط یسع و ذو الکفل در کتاب فصوص الحکم نام برده نشده‌اند، و بیست و سه نفر دیگر به نام هر یک فصّی مخصوص است و چهار شخص دیگر یاد شده در فصوص که به نام هر یک فصّی جداگانه است عبارت‌اند از:

«شیث و عزیز و لقمان و خالد» علیهم السلام. و اسامی همه آنان که نام برده‌ایم در دعای استفتاح ماه رجب در کتاب مصباح شیخ طوسی نام برده شده‌اند.

تبصره

: الیاس همان ادریس است زیرا آن حضرت را ظهور و غیبت بوده است، اعنی دو باره مبعوث شده است یک بار پیش از غیبت که ادریس نبی بود، قوله تعالی: «وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ اِدْرِيسَ اِنَّهٗ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا، وَ رَفَعْنَاهُ مَکَانًا عَلِيًّا» (قرآن کریم - سوره مریم - آیه ۵۶ - ۵۷) و زمان غیبتش سیصد و شصت و پنج سال بوده است، و پس از آن به اسم الیاس رسول ظهور فرموده است، قوله سبحانه: «وَ اِنَّ اِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (قرآن کریم - سوره صافات - آیه ۱۲۴) و شیخ اکبر در اول فصّ الیاسی فصوص الحکم فرموده است: «الیاس و هو ادریس علیه السلام کان نبیا قبل نوح و رفعه الله مکانا علیا...» و ما به تفصیل آن را در تعلیقه‌ای بر شرح قیصری بر فصوص الحکم تحریر کرده‌ایم.

(فصّ حكمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة) بر فصوص الحکم شروح بسیار به تازی و پارسی نوشته شده است، از آن جمله شرح علامه داود قیصری است که کتاب درسی عرفان نظری حوزه‌های علمی است، و ما آن را در محضر انور استاد عزیز و ارجمند، ادیب یگانه و حکیم فرزانه حضرت علامه آیه الله آقا شیخ محمد حسین فاضل تونی - رفع الله درجاته - در حوزه علمیه تهران درس خوانده‌ایم، و پس از آن توفیق الهی یار شده است که آن را سه دوره کامل در

## ۶۴۳

حوزه علمیه قم، و یک دوره کامل در بلد طیب آمل برای نفوس مستعده تدریس کرده‌ایم، و نسخه‌های متعدد از مخطوط و مطبوع مصحح آن را بدست آورده‌ایم و آن را از بدو تا ختم به خوبی تصحیح کامل نموده‌ایم، و در هر دوره از اول تا آخر آن را به تعلیقاتی توشیح نموده‌ایم، و در پایان دوره چهارم تدریس آن در آخر کتاب به یادگار نوشته‌ایم که:

«باسمه تعالی شأنه، دوره چهارم تدریس و تصحیح و تحشیه این صحیفه مکرمه که از صحف تفسیر انفسی قرآن کریم است در یک شنبه سیزدهم شعبان المعظم ۱۴۱۰ هـ. ق ۲۰ / ۱۲ / ۱۳۶۸ هـ. ش، بتوفیقات حقیقه الحقائق و صوره الصّور در دار العلم قم به اتمام رسیده است» و سپس یکدوره فصوص الحکم را از بدو تا ختم به فارسی ترجمه و شرح کرده‌ایم.

در دوره‌های تعلیم و تدریس فصوص الحکم همواره این خاطره به من روی می‌آورد که چرا در این کتاب فصّی به نام یکی از زنان نادره دوران مانند مظهر ایمان و احسن منازل قرآن حضرت عصمة الله الکبری فاطمه بنت خاتم الانبیاء، و یا حضرت مریم بنت عمران منصوص در چند آیت قرآن، اختصاص نیافته است و آن را از آدم تا خاتم در بیست و هفت فص فقط به مردان اختصاص داده است؟!، و چرا تأسی به قرآن کریم نشده است که خداوند سبحان در سوره انبیاء قرآن تنی چند از پیامبران را نام برده است و پس از آن فرمود: وَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ، إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ. علاوه این که یک سوره قرآن کریم به نام حضرت مریم است که سوره کهیعیص است، و حق تعالی در آن سوره بعد از نام بردن حضرت زکریا و یحیی فرموده است: وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ ... وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ اِبْرَاهِيمَ ... وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مُوسَى ... وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ اِسْمَاعِيلَ ... وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ اِذْ رِيسَ ... اُولَئِكَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ اٰدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَ مِنْ ذُرِّيَةِ اِبْرَاهِيمَ وَ اِسْرَائِيلَ وَ مِمَّنْ هَدَيْنَا وَ اجْتَبَيْنَا اِذَا تَتَلٰٓوْا اٰیٰتِ الرَّحْمٰنِ خَرُّوْا سُجَّدًا وَ بُكِيًّا وَ نِيْزٍ فِيْ اَغَاظِ دَعَايَ اسْتِفْتٰحِ مَآهِ رَجَبٍ اَمَدَةٍ اَسْت: «اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى اٰبِنَا اٰدَمَ بِدِيْعِ فِطْرَتِكَ - اِلٰى قَوْلِهِ: اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى

أَمَّا حَوَاءُ الْمُطَهَّرَةُ مِنَ الرَّجْسِ...»، مزیدا بر امری استحسانی که حروف تهجی بیست و هشت‌اند و دوائر حروف بیست و هشتگانه را اهمیّت بسزا است؟!.

۶۴۴

و لكن جناب شيخ أكبر را باید معذور داشت که مأمور بود چنان که در مفتوح فصوص الحکم بدان تنصیص فرمود که: «أما بعد فإني رأيت رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - في مبشرة أريتها في العشر الآخر من المحرم سنة سبع و عشرين و ستمائة بمحروسة دمشق و بيده - صلى الله عليه وآله وسلم - كتاب فقال لي: «هذا كتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به الى الناس ينتفعون به»، فقلت السّمع و الطاعة لله و لرسوله و أولى الأمر منّا كما أمرنا، فحققت الأمنيّة و أخلصت النيّة و جرّدت القصد و الهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - من غير زيادة و لا نقصان...» چنان که در «مناقب» حضرت صدیقه طاهره فاطمه سلام الله علیها را نام برده است که «صلوات الله و ملائکته و حملة عرشه و جمیع خلقه من أرضه و سمائه علی الجوهرة القدسیّة فی تعین الإنسیّة صورة النفس کلّیّة...» و لكن برخی مناقب را به شیخ عارف رجب بررسی نسبت داده‌اند.

غرض این که در دوره تدریس فصوص الحکم در آمل، چون درس به فصّ عیسوی رسیده است، در اثنای فصّ عیسوی در لیله مبارکی برای یکی از اوتاد حلقه درس و بحثم که تا کنون بیش از سی سال است با من حشر علمی و عملی سیر و سلوک دارد، و حقّا متنعم به القاءات سبّوحی بسیار است، به خطاب رحمانی این کلمه علیا و درّه بیضاء تشرف می‌یابد که «فصّ حکمة عصمتیّة فی کلمة فاطمیّة»، و این وارده را در جلسه درس بعد برایم حکایت کرد همین بارقه ملکوتی ایجاب کرد که این فصّ ثمین به عنوان متمّم فصوص الحکم به قلم این خوشه چین خرمن ولایت به منصّه ظهور رسیده است، و الحمد لله علی ما اکرم و أنعم و ألهم و احکم.

۶۴۵

[المتن]

(فصّ حکمة عصمتیّة فی کلمة فاطمیّة) (بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) قوله سبحانه: سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مَنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ». و الأزواج ذات مصادیق لا تحصى، منها العقل الكلّ و النفس الكلّیّة، و منها العلم و العمل. و إن شئت قلت: العلم روح و العمل جسده، فللعلم علو المكانة و للعمل علو المكان. العلم مقوم روح إنسان و مشخصه، و العمل مشخص بدن الإنسان من حيث هو بدنه و العقل العمليّ تابع للعقل النظريّ، قوله - صلى الله عليه وآله وسلم -:



«العلم إمام العمل والعمل تابعه.»

و منها السماء و الأرض. و منها الوجود و الماهية. و منها المذكر و المؤنث من كل حيوان. و منها الروح و البدن، و يشبه أن تتولد الروح من نطفة الذكر و البدن من نطفة الأنثى.

و منها ما تنبت الأرض مطلقا كالنخلة مثلا حيث إن الأنثى منها تحتاج إلى اللقاح كما تحتاج المرأة إلى اللقاح، قوله تعالى شأنه: وَ أَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ. و فى الخبر «أكرموا عمّتكم النخلة»، و إنما كانت عمّة الإنسان لما فى الأثر الصادق من أنّها خلقت من فضله طين آدم عليه السلام.

و منها المرخ و العفار، قوله سبحانه: الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ. و قوله سبحانه أَمْ قَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ أَمْ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَ مَتَاعاً لِلْمُقْوِينَ أى الشجر الذى تقدح منه النار. و من امثال العرب: «فى كل شجر نار و استمجد المرخ و العفار». و المرخ ذكر و العفار أنثى، يقطع منها غصنان مثل السواكين فيسحق المرخ على العفار و هما أخضران يقطر منهما الماء فتقدهح النار بإذن الله تعالى.

و منها الأعصاب المنشعبة من دماغ الرأس فأنها سبعة أزواج و كل واحد منها مزدوج من عصبتين. نظائرهما ممّا لا تحصى.

## ٦٤٦

النكاح سار فى الوجود كلّه بالحركة القدسيّة الحبيّة فى مراتبه الكليّة المنقسمة الى أنواعه الخمسة الموجبة لإنتاج العوالم المعنوية و الروحية و النفسية و المثالية و الحسيّة على اختلاف صورها لأن هجّير الوجود الجود أزلا و أبدا، و الوهب و الأتّهاب و الإنتاج تدور، و الإفاضة و الاستفاضة و طرائف النعم تفور يسئلُهُ من فى السّمّواتِ وَ الْأَرْضِ كُلِّ يَوْمٍ هُوَ فى شَأْنٍ و الحركة مطلقا حبيّة، و الفيض فائض من الحركة الحبيّة.

فأول النكاحات الخمسة الكلية هو التوجه الإلهى الذاتى من حيث الأسماء الألى الاصلية التى هى مفاتيح غيب الهوية الإلهية و الحضرة الكونية.

ثم الاجتماع الأسمائى لإيجاد عالم الأرواح - أى العقول المفارقة - و صورها فى النفس الرحمانى المسمّى بالطبيعة الكلية و الصادر الأول و الرقّ المنشور و النور المرشوش و ماء الحياة و من الماءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٌّ، و الأسماء العظام الأخرى.

ثم اجتماع الأرواح النورية لإيجاد عالم الأجساد الطبيعيّة و العنصرية.

ثم الاجتماعات الأخر المنتجة للموَلدات الثلاث و لواحقها.

و النكاح الخامس يختصّ بالكون الجامع الذى هو مجمع بحرى الغيب و الشهادة- أى الإنسان الكامل-.

و من خلق الأزواج و النكاح السارى أن الله سبحانه أَلَف الروح و النفس الحيوانية فالروح بمنزلة الزوج، و النفس الحيوانية بمنزلة الزوجة، و جعل بينهما تعاشقا فما دام فى البدن كان البدن حيا يقظا، و إذا فارقه لا بالكلية بل تعلّقه باق كان البدن نائما، و إذا فارقه بالكلية فالبدن ميّت، قوله تعالى شأنه: الله يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

و العلم و العين على أساس التثليث كما أن أنواع الإدراك ثلاثة و هى الإحساس و التخيل و التعقل، و أما التوهم فالوهم كأنه عقل ساقط. و العلم حصول النتيجة من الأصغر و الأكبر و الحد الأوسط و العين إيجاد الأعيان فيبتدئ النكاح السارى العينية من الفردية الثلاثة و هى الذات الأحادية- أى التوجه الذاتى الإلهى، و الأسماء الإلهية، و الطبيعة الكلية التى هى النفس الرحمانى و هذا هو نكاح الفردية الأولى.

و هكذا فى خلق الإنسان مثلا فليَنظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ، يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ. ففى هذا الخلق أب و أم و هيئة خاصته منهما، فهو أيضا على أساس

و الترائب جمع التريبة كالكتائب و الكتيبة، و هى جدار العظام التى من مقاديم البدن، و الصلب جدار العظام التى من ظهر البدن سواء كانت الجدران من المرء أو المرأة، كما أن الماء الدافق هو منى الرجل و المرأة لما امتزجا فى الرحم و اتحدا عبّر عنهما و هو مفرد فهذه الكريمة نحو ما فى سورة النحل:

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ وَ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ سِوَاكَ كَانَ مَذْكُورًا أَوْ مَوْثَنًا ثَمْرَةً شَجَرِ الْوُجُودِ- أى غاية حركتى الایجادية و الوجودية-، فسر مطلق الإيجاد بل السر المخصوص بإيجاد الإنسان هو تكون تلك الثمرة من تلك الشجرة فالمرأة مصنعة الصنع الإلهى فإن الغرض من إيجاد الإنسان و مطلق الإيجاد هو أن يتجلّى الحق المتحقق بكمال ذاته أزلا و أبدا بالكمال الأسمائى المتوقف على الظهور، فهى كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ، تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا ... نَسَاؤُكُمْ حَرْتٌ لَكُمْ ... أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ... وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَ وَضَعَتْهُ كُرْهًا.

الكره بالفتح: المشقة التي تنال الإنسان من الخارج ممّا يحمل عليه بإكراه، و منه القيد كره و الكره بالضم ما يناله من ذاته و هو الكراهة حَمَلْتُهُ أُمَّهُ كَرُهَا ... «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍّ وَ لَا تَنْهَرُهُمَا وَ قُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا، وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا».

و عن ابن عباس قال قال رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله -: «أنا الشجرة و فاطمة حملها و علىّ لقاحها و الحسن و الحسين ثمرها و المحبّون لأهل البيت ورقها من الجنة حقًا حقًا».

الإنسان الكامل إن كان مذكرًا فهو مظهر العقل الكلّ و صورته، و إن كان مؤنثًا فهو مظهر النفس الكلّية و صورتها فسيّد الأوصياء و سرّ الأنبياء و المرسلين علىّ العالی الأعلى صورة العقل الكلّي و مظهره على الوجه الأتمّ، و حقيقة أمّ الكتاب سيّدة نساء العالمين فاطمة البتول الزهراء صورة النفس الكلّية و مظهرها هكذا. مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ

#### ٦٤٨

... يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَ الْمَرْجَانُ وَ فِي تَفْسِيرِ مَجْمَعِ الْبَيَانِ لِأَمِينِ الْإِسْلَامِ الطَّبْرَسِيِّ عَنْ سَلْمَانَ الْفَارَسِيِّ وَ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ وَ سَفِيَانَ الثَّوْرِيَّ، أَنَّ الْبَحْرَيْنِ عَلِيٌّ وَ فَاطِمَةٌ وَ الْبَرْزَخُ مُحَمَّدٌ وَ اللَّوْلُؤُ وَ الْمَرْجَانُ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ.

و في الأثر «أن النبيّ - صَلَّى الله عليه و آله و سلّم - كان يحبّها - أي فاطمة - و يكتيّبها بأمّ أبيها». و أقول: حيث إن العقل الكلّي أب، و النفس الكلّية أمّ، و ظهرت الموجودات عنهما، و أم الأنوار و الفضائل فاطمة عقيلة الرسالة، مظهر النفس الكلّية على الوجه الأتمّ فهي أمّ أبيها الخاتم على هذا التفسير الأنفسى الأقوم فافهم.

و تدبّر في المقام قوله سبحانه: الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ...، و قوله تعالى شأنه: وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ...، و نظائرهما من الروايات أيضا.

قال رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله و سلّم - حكاية عن الله تعالى: «أنا الله و انا الرحمن خلقت الرّحم و شققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته و من قطعها قطعته» فاعلم أن وصلها بمعرفة مكانتها و تفخيم قدرها إذ لولاها لم يظهر تعيّن الروح الإنساني، و أن قطعها بازدرائها و بخس حقّها.

ثم ان الطبيعة أيضا رحم كرحم الأنثى و الرحم اسم لحقيقة الطبيعة فهي مشتقة من الرحمن و الحديث المذكور و مفاد الوصل و الفصل صادقان عليها بلا مرأى. و الطبيعة حقيقة جامعة بين الكيفيات الأربع أي إنّها

عين كل واحدة منها، و ليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه بمعنى أن البدن جوهر أسطقسى مركب من عناصر و تلك العناصر غير موجودة بصرافتها في المزاج، بل البسائط و هي تلك العناصر إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة و لبست حينئذ صورة واحدة. و لا يخفى عليك أن كل كمال يحصل للإنسان بعد مفارقتة عن النشأة الطبيعية فهو من نتائج مصاحبة روحه للمزاج الطبيعي، فأعمل حسن رويتك في الآيات و الروايات الواردة في الدنيا المحمودة.

في حديث الاشتقاق «هذه فاطمة و انا فاطر السموات و الأرض، فاطم أعدائي من رحمتي يوم فصل قضائي، و فاطم أوليائي عما يعيرهم و يشينهم، فشقت لها اسما من اسمي و قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «ان الله شق لك يا فاطمة اسما

#### ٦٤٩

من أسمائه و هو الفاطر و أنت فاطمة» و قد دريت أن الرّحم مشتقة من الرحمن فادر أن وديعة المصطفى فاطمة الأنسية الحوراء هي مطلع الأنوار العلوية و مشكاة الولاية و أم الأئمة و عيبة العلم و دعاء المعرفة.

كانت فاطمة بنت رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم - ذات عصمة بلا دغدغة و وسوسة، و قد نصّ كبار العلماء كالمفيد و المرتضى و غيرهما بعصمتها - بالآيات و الروايات، و الحقّ معهم و المكابر محجوج مفلوج.

و كانت صلوات الله عليها جوهره قدسيه في تعيين إنسي، فهي إنسية حوراء و عصمة الله الكبرى.

و حقيقة العصمة أنّها قوة نورية ملكوتية تعصم صاحبها عن كل ما يشينه من رجس الذنوب و الأدناس و السّهو و النسيان و نحوها من الرذائل النفسانية و من هو ذو العصمة مصون عن الزلل في تلقى الوحي و سائر الإلقاءات السبوحية و في جميع شئونه العبادية و الخلقية و الخلقية و الروحانية و غيرها من أول الأمر، قوله سبحانه: وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا.

فاعلم أن العترة و فاطمة منهم معصومة كما نصّ به الوصي الإمام عليّ عليه السلام في النهج: «و كيف تعمهون و بينكم عترة نبيكم و هم أزمّة الحقّ و أعلام الدين، و ألسنة الصدق فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن وردوهم ورود الهيم العطاش» و نطق ابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه بالصواب حيث قال: «فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن تحته سرّ عظيم و ذلك أنّه أمر المكلفين بأن يجروا العترة في إجلالها و إعظامها و الانقياد لها و الطاعة لأوامرها مجرى القرآن.»

ثم قال: «فإن قلت: فهذا القول منه يشعر بأن العترة معصومة فما قول أصحابكم - يعنى بهم القائلين بمذهب الاعتزال - فى ذلك؟»

قلت: نصّ ابو محمّد بن متويه فى كتاب الكفاية على أنّ عليّاً عليه السلام معصوم و أدلّة النصوص قد دلّت على عصمته و القطع على باطنه و مغيبه و أنّ ذلك أمر اختص هو به دون غيره من الصّحابة» فتدبّر.

و إذا دريت أنّ بقية النّبوة و عقيلة الرسالة و وديعة المصطفى و زوجة ولىّ الله و كلمة الله التامة فاطمة عليها السلام ذات عصمة فلا بأس بأن تشهد فى فصول الأذان و الإقامة بعصمتها و تقول مثلاً: «اشهد أنّ فاطمة بنت رسول الله عصمة الله الكبرى» أو

٦٥٠

نحوها.

لا تجد رجلاً صاحب عصمة كانت امرأته ايضاً صاحبة عصمة إلّا الوصىّ الامام أمير المؤمنين عليّاً عليه السلام و كفوه فاطمة بنت رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلّم - و لو لم يكن الوصىّ علىّ عليه السلام لم يكن أحد كفواً لفاطمة عليها السلام، فعلىّ الوصىّ صلوات الله عليه خصّ بخصيصه ما أشركه فيها أحد و لا يشركه فيها قطّ.

و فى الأثر النبويّ: «يا علىّ لولاك لما كان لها كفؤ على وجه الأرض». و فى الأثر الصادقى: «لو لا إن الله خلق أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة ما كان لها كفؤ على وجه الأرض».

و فى الكافى عن ابى الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول: «بيننا رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلّم - جالس إذ دخل عليه ملك له أربعة و عشرون وجهاً فقال: «يا محمّد بعثنى الله عزّ و جلّ أن أزوّج النور من النور، قال: من ممّن؟ قال: فاطمة من علىّ...». و النكاح على الكفاءة و ليس لغير المعصوم على ذات العصمة سبيل فافهم.

آية المباهلة و هى قوله تعالى: فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَ أَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ أَنْفُسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ... تدل على تفضيل فاطمة المعصومة أم أبيها و أم الأئمة على جميع النساء، كما تدلّ على غاية فضل الوصىّ الامام علىّ عليه السلام و علوّ درجته إذ جعله الله نفس رسوله خاتم الأنبياء و سيدهم، و لا يمكن أن يقال إنّ نفسيهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوى و كان رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلّم - أفضل الناس فمساويه كذلك ايضاً. و بالجملة و فيه دليل لا شىء أقوى منه على فضل أصحاب الكساء عليهم السلام. و قد أجمعت الأمة على أنّ اصحاب الكساء فى المباهلة هم فاطمة و أبوها و بعلها و

ابناها الحسن و الحسين فقط و لم يكن معهم أحد. و لم يدع أحد دخول غير النبي و الوصي الامام أمير المؤمنين علي و كفوه فاطمة و ولديهما الحسن و الحسين في المباهلة و المدعى مفتر على الله و رسوله بلا مرء. الحمد لله الذي جعلنا من المتمسكين بولايتهم.

و قد روى المفسرون في آية المباهلة عن عائشة أن رسول الله خرج و عليه مرط مرجل من شعر أسود فجاء الحسن فأدخله، ثم جاء الحسين فأدخله، ثم فاطمة، ثم علي، ثم قال: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ ... فاعلم أن الإمامية - أنار الله برهانهم يعنون باصحاب الكساء و آل العباء هؤلاء المعصومين المنصوبين من آية

## ٦٥١

المباهلة. أما قدم الأبناء و النساء على الأنفس لينبّه على لطف مكانهم و قرب منزلتهم، و ليؤذن بأنهم مقدمون على الأنفس مفدون بها.

كل واحد من آل العباء قد عبّر في الآثار بالخامس، تارة بخامس اصحاب الكساء، و أخرى بخامس أهل العباء، و أخرى بخامس أهل الكساء. ففي مروج المسعودي: «لما دفن الحسن عليه السلام وقف محمد بن الحنفية أخوه على قبره فقال: «لئن عزت حياتك لقد هدت وفاتك، و لنعم الروح روح تضمّنه كفنك، و لنعم الكفن كفن تضمّن بدنك، و كيف لا تكون هكذا و أنت عقبه الهدى و خلف أهل التقوى و خامس أصحاب الكساء...» و في بشاره المصطفى للعماد الطبري قال جابر بن عبد الله الأنصاري زائرا الإمام ابا عبد الله الحسين في يوم الأربعاء: «فأشهد أنك ابن خير النبيين، و ابن سيد المؤمنين، و ابن و ابن حليف التقوى، و سليل الهدى، و خامس أهل الكساء».

و في مصباح ابن طاوس في زيارة الوصي الامام عليه السلام: «السلام على صاحب الحوض و حامل اللواء السلام على خامس اهل العباء...» فربيبه بيت النبوة و وليده أغصان النبوة أم الأئمة فاطمة المعصومة هي خامسة أصحاب الكساء و خامسة آل العباء صلوات الله و سلامه عليها.

و تدبر ما نتلوه عليك في المقام:

العدد خمسة الذي هو «هاء» خامس الدائرة الأبجدية يكتبونه تارة هكذا: «ه»، و أخرى هكذا: «ه» إشارة إلى دائرة الوجود و قوسى النزول و الصعود، قوله سبحانه:

يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ فَاَلْأَمْرَ دُورِي لَا يَزَالُ فِي الرُّوحَانِيَّاتِ وَ الْجِسْمَانِيَّاتِ وَ تَحَدُّثِ بَيْنَهُمَا الْأَشْكَالِ الْعَجِيبَةِ الْغَرِيبَةِ يَرشُدُكَ فِي ذَلِكَ تَجَدُّدِ

الأمثال و الحركة في الجوهر الطبيعي و ما يدور من الجديدين و ما فيهما، قوله سبحانه: وَ الْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ  
مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ.

الحضرات الكليّة خمس هي اللاهوت و الجبروت و الملكوت و الناسوت و الكون الجامع الذي هو الإنسان  
الكامل.

أنواع السّاعة خمس: فمنها ما هو في كلّ آن و ساعة، و منها الموت الطبيعي كما قال عليه الصلاة و  
السّلام: «من مات فقد قامت قيامته»، و منها الموت الإرادي: «موتوا قبل أن تموتوا»، و منها ما هو موعود  
منتظر لكل كقوله تعالى: أَنْ السّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا و رسالتنا في الرّتق و الفتق متكفّلة لبيانها، و منها ما  
يحصل للعارفين الموحّدين من الفناء

## ٦٥٢

في الله و البقاء به و تسمى بالقيامة الكبرى.

العروش خمسة: عرش الحياة و هو عرش الهويّة و عرش الرّحمانية، و العرش العظيم، و العرش الكريم، و  
العرش المجيد.

أنواع القلب خمسة: القلب النفسي، و القلب الحقيقي المتولّد من مشيئة جمعيّة النّفس، و القلب المتولّد  
من مشيئة الرّوح - أي القلب القابل للتجلّي الوجوديّ الباطني - و القلب الجامع المسخّر بين الحضرتين، و  
القلب الأحدي الجمعي.

ألسنه الحمد خمسة: إنّ حقيقة الذّكر عبارة عن تجلّيه لذاته بذاته من حيث الاسم المتكلم إظهارا  
للصفات الكماليّة و وصفا بالنّعوت الجلاية و الجماليّة في مقامى جمعه و تفصيله كما شهد لذاته بذاته في  
قوله: شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ لَهَا مَرَاتِبٌ: أعلاها و أولاها ما في مقام الجمع من ذكر الحقّ  
نفسه باسمه المتكلم بالحمد و الثّناء على نفسه، و في الحديث: «لا أحى ثناء عليك أنت كما أثنيت على  
نفسك»، و ثانيها ذكر الملائكة المقرّبين و هو تحميد الأرواح و تسبيحها لرّبّها، و ثالثها ذكر الملائكة  
السّمائيّة و النّفوس النّاطقة المجرّدة، و رابعها ذكر الملائكة الأرضيّة و النّفوس المنطبعة مع طبقاتها، و  
خامسها ذكر الأبدان و ما فيها من الأعضاء، و كلّ ذاكر بلسان يختصّ به.

للنون خمس مراتب - و النون هو مجتمع مداد الموادّ الحرفيّة النّفسيّة الرّحمانية من كونه أم الكتاب -  
المرتبة الأولى التعيين الأول و هو جمع جميع الحقائق الكيانيّة الرّبانيّة و الحروف المؤثّرة الوجوديّة و المتأثّرة  
الإمكانية، و هو أم الكتاب الأكبر.

و المرتبة الثانية دواة مادة الحروف الإلهية النورية و هيولى الصّور الفعلية الوجودية و عماء الربوبية بالعين المهملة الذى كان ربنا فيه قبل أن يخلق الخلق. و المرتبة الثالثة أم الحقائق الكونية التي هي أحدية جمع جميع الكائنات، و اليه الإشارة بقوله: «أول ما خلق الله الدرة» و هو أم الكتاب المسطور فى الرق الوجودى المنشور و هي عماء العبودية بالغين المعجمة.

و المرتبة الرابعة أم الكتاب المبين و هو اللوح المحفوظ المسمى عند أهل النظر بالنفس الكلية.

و المرتبة الخامسة نون الأقدار و هو أم الكتاب الموضوع فى روحانية روح القمر و هو سماء الاسم الخالق و هو مجتمع الأضواء العالية و الأنوار المختلفة و الاتصالات و الانفصالات، و منها ينتقش كتاب المحو و الإثبات بين الجزئيات.

## ٦٥٣

و أقسام النكاح خمسة كما تقدم.

و المفاتيح المشار إليها فى قوله تعالى: وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ لَهَا خَمْسَ مَرَاتِبٍ هِيَ الْحَضْرَاتُ الْخَمْسُ الْمَذْكُورَةُ آنفًا.

و الحقائق التي على الخمس كثيرة كأوقات الصلوات اليومية التي سماهن الله تعالى بقوله:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَ قُرْآنَ الْفَجْرِ ... وَ قَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - فِي حَدِيثِ السَّاعَةِ حِينَ سَأَلَ عَنْهَا: «إِنَّهَا فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ تَلَا: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ وَ أَنَّمَا أَشْرْنَا إِلَى طَائِفَةٍ مِنَ الْأُمَّهَاتِ الَّتِي يَرْتَقَى الْإِنْسَانُ بِالْمَعَارِجِ الْعَلَمِيَّةِ إِلَيْهَا، قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَ اللَّهُ تَعَالَى شَأْنُهُ فَتَاحُ الْقُلُوبِ وَ مَنَاحُ الْغُيُوبِ.

كانت فاطمة - صلوات الله عليها - ليلة القدر، و ليلة القدر ذات مراتب كما أن جميع الحقائق الوجودية كذلك، كل مرتبة دانية منها رقيقة لعالياتها، و عالياتها حقيقة لرفيقتها، قوله سبحانه: وَ لَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْ لَا تَذَكَّرُونَ. و فى الأثر الرضوى «قد علم أولو الألباب أن ما هنالك لا يعلم إلا بما هاهنا». و فى الأثر الصادقى فى أن الله خلق الملك على مثال ملكوته، و أسس ملكوته على مثال جبروته ليستدل بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته».

و اعلم أن منازل السير الحبي الوجودى فى القوس النزولية معبرة بالليل و الليالى، و فى القوس الصعودية باليوم و الأيام، فعصمة الله الكبرى فاطمة كما أنها ليلة القدر كذلك أنها يوم الله. و الإنسان الكامل فى العصر



المحمدى وعاء حقائق القرآن، وإن شئت قلت إنه قرآن ناطق، فنزل أحد عشر قرآنا ناطقا من تلك الليلة المبارک التي هي ليلة القدر و هي أم الأئمة فافهم ثم تدبر قوله سبحانه: إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ - قال رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله و سلم - «من عرفها حق معرفتها أدرك ليلة القدر، و إنما سميت فاطمة لأن الخلق فطموا عن كنه معرفتها».

في الأثر الصادق: من عرف فاطمة حق معرفتها فقد أدرك ليلة القدر. و صورة تمامه في تفسير فرات الكوفي هكذا:

«فرات قال حدثنا محمد بن القاسم بن عبيد معننا عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

٦٥٤

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ - الليلة فاطمة، و القدر الله، فمن عرف فاطمة حق معرفتها فقد أدرك ليلة القدر. و إنما سميت فاطمة لأن الخلق فطموا عن معرفتها (أو معرفتها، الشك من ابى القاسم) - قوله: و ما أدراك ما لَيْلَةُ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ - يعنى خير من ألف مؤمن و هي أم المؤمنين - تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا - و الملائكة المؤمنون الذين يملكون علم آل محمد صَلَّى الله عليه و آله و سلم، و الروح القدس هي فاطمة - بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ - يعنى حتى يخرج القائم».

و عن صقر بن ابى دلف الكرخى قال: لما حمل المتوكل سيدنا أبا الحسن العسكرى عليه السلام جئت أسأل عن خبره - إلى أن قال: ثم قلت يا سيدي حديث يروى عن النبي - صَلَّى الله عليه و آله - لا أعرف معناه، قال: و ما هو؟ فقلت: قوله «لا تعادوا الأيام فتعاديكم» ما معناه؟ فقال: نعم، الأيام نحن ما قامت السماوات و الأرض - الخبر.

و إنما فطم الخلق عن كنه معرفتها لأن من ليس بذى العصمة يدرك العصمة مفهوما و لا يدركها ذوقا، و هذا مثل أن العوام لا يدركون حقيقة ملكة الاجتهاد و كنهها ذوقا، و لا يعلمون شأن من هو صاحب ملكة الاجتهاد بالذوق. و العمدة في المعرفة هو العلم الذوقى. و المراد بالذوق فى اصطلاح العارف بالله ما يجده العالم على سبيل الوجدان و الكشف لا البرهان و الكسب، و لا على طريق الأخذ بالايمان و التقليد فان كلاً منها و ان كان معتبرا بحسب مرتبته لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفيّة إذ ليس الخبر كالعيان.

و ايضا قال رسول الله - صَلَّى الله عليه و آله و سلم - «سميتها فاطمة لأن الله فطمها و فطم من أحبها عن النار».

ليلة القدر هي بنية الإنسان الكامل أى القلب الذى هو عرش الرحمن و هو أوسع القلوب، قوله سبحانه: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ، وقوله تعالى شأنه: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ وَهُوَ الصِّدْقُ الْمَشْرُوحُ، قوله عز من قائل: أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ فَلَيْلَةُ الْقَدْرِ هِيَ صَدْرُ الْخَاتِمِ أَى الْبِنْيَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ، والقدر هو عظم منزلته و خطره و شرفه صلوات الله و سلامه عليه. و هذا الصِّدْرُ ينبغى أن يكون منزلا فيه و منزلا إليه و قابلا و حاملا، قوله جلّ و علا: إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا وَجَمَلَةً الْأَمْرُ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ أَنْزَلَ دَفْعَةً فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ الْمُبَارَكَةِ الزَّمَانِيَّةِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ الْمُبَارَكَةِ الْخْتِمِيَّةِ الَّتِي هِيَ صَدْرُ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - أَقْرَأَ وَارْقَه.

و اعلم أن القلب مثلا كما يطلق على اللحم الصنوبرى المودع فى الأيسر من الصدر، و

### ٦٥٥

على اللطيفة الربانية التى بهذا القلب الجسمانى كذلك الكلام فى ليلة القدر على الوجهين المذكورين و كم لهذا التمثيل من مثل.

القرآن الكريم يعبر عنه فى الصّحف الكافلة لتفسيره الأنفسى تارة بالكشف التام المحمّدى، و أخرى بالكشف الأتم المحمّدى. و يجب التفريق بين إنزال القرآن و بين تنزيله فإنّ الأنزال دفعى و التنزيل تدريجى قوله سبحانه: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ وَ قَوْلُهُ تَعَالَى شَأْنُهُ: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا. و الإنزال كان فى ليلة القدر، و التنزيل كان بعد الأنزال نجوما فى ثلاث و عشرين سنة. و القرآن سورة و آياته من الفاتحة الى الناس منسجم على صورته الإنزالية بلا زيادة و نقصان، و التفوه بالتحريف افتراء و بهتان. ثم اعلم أن القلب الذى هو خزينة الآيات القرآنية بحقائقها و بطونها فهو ليلة القدر، و قد قالت زجاجة الوحي و ثمرة النبوة فاطمة العارفة بالأشياء: «الحمد لله الذى بنعمته بلغت ما بلغت من العلم به و العمل له و الرغبة اليه و الطاعة لأمره. و الحمد لله الذى لم يجعلنى جاحدة لشيء من كتابه و لا متحيّرة فى شيء من أمره. و الحمد لله الذى هدانى الى دينه و لم يجعلنى أعبد شيئا غيره...» فاعمل رويتك فى قولها: «لم يجعلنى جاحدة لشيء من كتابه» و قد روى عن النبىّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: ما من حرف من حروف القرآن إلّا و له سبعون ألف معنى» و فى الأثر المقدم من أن «من عرف فاطمة حق معرفتها فقد أدرك ليلة القدر».

و كما أنّ درّة التوحيد و وديعة المصطفى فاطمة سلام الله عليها كانت ليلة القدر و يوم الله كانت الكون الجامع و صاحبة القلب أيضا لأن كل انسان كامل كذلك. و الإنسان إنّما يكون صاحب القلب إذا تجلّى له الغيب و انكشف له السرّ و ظهرت عنده حقيقة الأمر و تحقّق بالأنوار الإلهية و تقلّب فى الأطوار الربوبية لأن المرتبة القلبية هي الولادة الثانية المشار إليها بقول نبىّ الله عيسى روح الله - عليه السلام - «لن يلج ملكوت السموات و الأرض من لم يولد مرتين».

و كما كانت عقيلة الرّسالة و معدن الحكمة فاطمة بنت رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - ليلة القدر و يوم الله و الكون الجامع، كانت اسما من الله الحسنى أيضا و كلمة من كلماته العليا كما قال الامام ابو عبد الله الصادق عليه السلام فى قول الله عزّ و جلّ وَ لِلّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا: «نحن و الله الأسماء الحسنى التى لا يقبل الله من العباد عملا إلّا بمعرفتنا».

## ٦٥٦

و كذلك كانت عليها الصلاة و السلام من زمرة آل النبىّ و أهل بيته و من ذوى القربى و قد قال الوصىّ الامام علىّ سلام الله عليه فى آل النبىّ (ص): «هم موضع سرّه و لجا أمره و عيبة علمه و موئل حكمه و كهوف كتبه و جبال دينه، بهم أقام انحناء ظهره و أذهب ارتعاد فرائضه ... لا يقاس بآل محمّد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ، وَ لَا يَسْوَى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا. هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ وَ عِمَادُ الْيَقِينِ، إِلَيْهِمْ يَفِىءُ الْغَالِي وَ بِهِمْ يَلْحَقُ النَّالِي وَ لَهُمْ خِصَائِصُ حَقِّ الْوَلَايَةِ، وَ فِيهِمْ الْوَصِيَّةُ وَ الْوَرَاثَةُ ...».

يجب التفريق و التمييز بين النبوتين التشريعيّة و الإنبائيّة، فإنّ النبوة التشريعيّة قد ختمت بالرّسول الخاتم محمّد - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - فحلاله حلال الى يوم القيامة، و حرامه حرام الى يوم القيامة و أما النبوة الإنبائيّة المسماة بالنبوة العامّة، و النبوة التعريفية، و النبوة المقاميّة أيضا فهى مستمرة الى الأبد ينتفع من تلك المادبة الأبدية كلّ نفس مستعدة لأن تسمع الوحي الإنبائى فافهم.

ألا ترى ما فى الخطبة القاصعة حيث قال الوصىّ أمير المؤمنين الإمام علىّ عليه السلام: «أرى نور الوحي و الرّسالة و أشمّ ريح النبوة»؟ و أنّ النبىّ قال للوصىّ: «أنك تسمع ما أسمع و ترى ما أرى إلّا أنّك لست بنبىّ و لكنك وزير و إنك لعلى خير»؟ و ما قال الإمام صادق آل محمّد - صلوات الله عليهم - من أنّ «أدنى معرفة الإمام أنّه عدل النبىّ إلّا درجة النبوة و وارثه، و أنّ طاعته طاعة الله و طاعة رسوله»؟

بل و قال النبىّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - «علماء أمتى كأنبيا بنى اسرائيل» و قال - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ - «إنّ من عباد الله ما هم ليسوا بأنبياء و لا شهداء يغبطهم الأنبياء و الشهداء يوم القيامة لمكانهم من الله تعالى ...». و نحوه: «إنّ لله عبادا ليسوا بأنبياء يغبطهم النبيون بمقاماتهم و قربهم الى الله تعالى».

و فى مروج المسعودى أنّ الامام المجتبى عليه السلام قال: «و الله لقد قبض فيكم الليلة رجل - يعنى به الإمام الوصىّ أمير المؤمنين عليّا عليه السلام - ما سبقه الأولون إلّا بفضل النبوة و لا يدركه الآخرون ...».

و سورة الكهف فى القرآن الكريم تقصّ علينا قصّة عبد من عباد الله سبحانه مع موسى كليم الله و هو من أولى العزم من الرّسل - عليهم السلام - : فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِمَّا نَدْنَاهُ

عِلْمًا، قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعَكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا، قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ... فيجب

## ٦٥٧

التفريق بين أنبياء تشريع و بين أنبياء علم و سلوك - أعنى بين النبوة التشريعية و بين و النبوة الإنبائية المقامية.

فمن رزق العروج إلى منزل الإحسان فله مقام المشاهدة و الكشف و العيان. و مقام المشاهدة مقام روحي من المقامات الخمس التي للنفس و هي الظاهر و الباطن و القلب و الروح و السر، كما تجدها في كلام سيد الأوصياء الإمام علي المرتضى عليه السلام حيث قال: «اللهم نور ظاهري بطاعتك، و باطني بمحبتك، و قلبي بمعرفتك، و روحي بمشاهدتك، و سرّي باستقلال اتصال حضرتك يا ذا الجلال و الإكرام».

على أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهويّة، و لا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كل منها له مقام معلوم، بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لها نشأت سابقة و لاحقة، و لها في كل مقام و عالم صورة أخرى.

و تدبر ما نطقه القرآن الفرقان: وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ.

و للإحسان مراتب ثلاث: أولها أن تحسن إلى كل شيء و تنظر إلى الموجودات بنظر الرحمة و الشفقة و ثانيها العبادة بحضور تام كأن العابد يشاهد ربه كما قال - صلى الله عليه و آله و سلم - «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه» و ثالثها برفع كأن - أي شهود الرب مع كل شيء و في كل شيء - كما قال تعالى: وَ مَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ أَيْ مَنْ هُوَ مُشَاهِدٌ لِلَّهِ تَعَالَىٰ عِنْدَ تَسْلِيمِ ذَاتِهِ وَ قَلْبِهِ إِلَيْهِ.

و النبوة المقامية لا تختص بالرجال بل الرجال و النساء فيها سواء قوله سبحانه: وَ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ. فما تظن بخامسة أصحاب من الذين أذهب الله عنهم الرجس.

تعبير كثير من الآيات و الروايات على التغليب كقوله تعالى شأنه في مريم سلام الله عليها: يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَ اسْجُدِي وَ ارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ، و قوله الآخر فيها: وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَانِتِينَ إِذَا اسْتَعْدَّتْ النَّفْسَ النَّاطِقَةَ الْإِنْسَانِيَةَ سِوَاءَ كَانَتْ نَفْسٌ أَمْرِيَّةً أَوْ أُنثَىٰ تَمَثَّلَ لَهَا صُورَ الْمَلَكِيَّةِ وَ الْمَلَكُوتِيَّةِ.

قال سبحانه في مريم: فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا و مريم كفلها زكريا النبي عليه السلام، و فاطمة كفلها أشرف الأنبياء محمد - صلى الله عليه و آله و سلم - و أمها خديجة الكبرى التي أول

## ٤٥٨

من آمنت من النساء، و في النهج: «و لم يجمع بيت واحد يومئذ في الإسلام غير رسول الله و خديجة و أنا ثالثهما...» و كان النبي عائلا فأغناه الله الغنى المغنى بمال خديجة الحبيبة لله و لرسوله كما ترشدك كريمه و وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى.

للوحى مراتب كقوله سبحانه: نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ ... (يوسف ٣).

إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا الَّذِينَ آمَنُوا ... (الأنفال ١٢).

و أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ ... (القصص ٧).

و أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ... (النحل ٦٨).

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ و أَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ... (فصلت ١٢).

و في الكافي عن الامام باقر علوم النبيين - عليه السلام - قال: «إن الله إذا أراد أن يخلق النطفة التي هي مما أخذ عليه الميثاق من صلب آدم أو ما يبدو له فيه و يجعلها في الرحم حرّك الرجل للجماع، و أوحى إلى الرحم أن افتحي بابك حتى يلج فيك خلقى و قضائي النافذ و قدرى فتفتح الرحم بابها فتصل النطفة الى الرحم...».

أقول: أمثال هذه الآيات الكريمة و الروايات الشريفة تشير الى التوحيد الصمدي القرآني فافهم.

و في الكافي أيضا بإسناده عن الامام ابي عبد الله عليه السلام قال: «إن فاطمة - عليها السلام - مكثت بعد رسول الله - صلى الله عليه و آله - خمسة و سبعين يوما و كان دخلها حزن شديد على أبيها، و كان يأتيها جبرئيل فيحسن عزائها على أبيها و يطيب نفسها و يخبرها عن أبيها و مكانه، و يخبرها بما يكون بعدها في ذريتها و كان على عليه السلام يكتب ذلك».

و في علل الشرائع بإسناده عن عيسى بن زيد بن علي - عليه السلام - قال: سمعت أبا عبد الله - عليه السلام - يقول: سميت فاطمة محدثة لأن الملائكة كانت تهبط من السماء فتناديها كما كانت تنادي مريم

بنت عمران، فتقول، يا فاطمة إنَّ الله اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ. يا فاطمة أَفْنَتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ، و تحدثهم و يحدثونها.

فقال لهم ذات ليلة: أ ليست المفضلة على نساء العالمين مريم بنت عمران؟ فقالوا: إن

## ٦٥٩

مريم كانت سيده نساء عالمها، و إن الله - عز و جل - جعلك سيده نساء عالمك و عالمها و سيده نساء الأولين و الآخرين.

العلم عالم و معلوم و «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»، و باتحاد العلم و العالم و المعلوم يصير العلم عين النفس و عينها أى ذاتها و بصرها و الإنسان يحفظ به من المهالك، و يرتقى به الى الله ذى المعارج، و ينتهى الى جنه الذات التى لا تعدلها جنه، قوله عز من قائل: وَ ادْخُلِي جَنَّتِي.

و العلم حكمة و الحكمة جنه قال رسول الله - صلى الله عليه و آله و سلم -: «أنا مدينة الحكمة و هى الجنة و أنت يا على بابها فكيف يهتدى المهتدى الى الجنة و لا يتهدى إليها إلا من بابها». و القرآن حكيم يس و القرآن الحكيم فالقرآن الناطق و هو الإنسان الكامل حكيم و جنه. و الإنسان القرآنى كتاب عليينى إن كتاب الأبرار لفي عليين، و ما أدراك ما عليون، كتاب مرقوم يشهده المقرئون (المطففين ١٨ - ٢١).

و قال الوصى الإمام على عليه السلام: «اعلم أن درجات الجنة على عدد آيات القرآن فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن اقرأ و ارق ...» و الآيات القرآنية لها بطون لا تحصى، قوله سبحانه: كُلِّ يَعْْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ و قوله الآخر: وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ.

و قد روى الخاص و العام ان قوله تعالى: إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا إلى قوله: وَ كَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا نزلت فى على و فاطمة و الحسن و الحسين و جارية لهم تسمى فضة، فقال سبحانه فيهم: وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا، و فسره الامام جعفر بن محمد بقوله القويم: «أى يطهرهم عن كل شىء سوى الله إذ لا طاهر من تدنس بشىء من الأكوان إلا الله». فانظر الى شأن غاية الحركة الإيجابية و الوجودية و معدن الحكمة فاطمة بنت رسول الله - صلوات الله عليها - ثم اقرأ و ارق.

فاعلم للشهود مراتب أولها الرؤية البصيرية، و ثانيها الرؤية بالبصيرة فى عالم الخيال، و ثالثها الرؤية بالبصر و البصيرة معا، و رابعها الإدراك الحقيقى للحقائق مجردة عن الصور الحسية، إلى أن ينتهى الشهود الى ذروة التوحيد الصمدى و يصير المرزوق بالشهود من زمرة من سقاهم ربهم شراباً طهوراً.

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ إِنَّ مَا أَسْرَنَّا إِلَى جَلَالَةِ قَدْرِ وَدِيعَةِ الرَّسُولِ وَ عَظَمِ مَنْزِلَةِ دَرَّةِ التَّوْحِيدِ فَاطِمَةَ  
الْبَتُولِ انْمُودَجٍ مِنْ عَظْمُوتِهَا وَ بَارِقَةٍ مِنْ مَلَكُوتِهَا، وَ كَثْرَةِ أَسْمَائِهَا الْحَسَنِي

٦٦٠

و تَظَاهِرِ الْقَابِهَا الْعَلِيَا الْوَارِدَةِ فِي الْجَوَامِعِ الرَّوَائِيَّةِ وَ الصِّحَفِ الْمُنْتَشِرَةِ قَدِيمًا وَ حَدِيثًا تَدُلُّ عَلَى عَظَمِ  
قَدْرِهَا وَ فَخَامَةِ شَأْنِهَا.

ثم ان المرء عما قال مسؤل، و قال عز من قائل: إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا،  
فأقول: إن ما رزقني الله الوهاب الفياض من المعرفة بأَم الأئمة النجباء و شفعية الأئمة يوم الجزاء و ريحانة  
المصطفى و كلمة الله العليا و مبشرة الأولياء فاطمة الزهراء سلام الله عليها و على أمها و أبيها و بعلمها و  
بنيها، و نقل كلماتها السامية و الآيات و الروايات الواردة في شأنها و شرحها و تفسيرها يوجب تدوين  
مجلدات من الصحف النورية. و إنما أوردنا في هذه الوجيزة إيماءات الى نبذة من مناقبها لمن أراد أن يذكر  
أو أراد شكورا.

و إنما حداني على تدوين هذه الصّحيفة المكرمة إلقاء سبّوحى رزق به بعض تلامذتنا الحائز بمنقبتى العلم  
و العمل حينما انتهى تدريسنا كتاب فصوص الحكم للشيخ الأكبر الى الفصّ العيسوى منه، حيث جرى من  
قلبه على لسانه فى توجّه روحانى عنوان هذه الصّحيفة النورية بهذه العبارة: «فصّ حكمه عصمتية فى كلمة  
فاطمية»، فأعجبني ذلك العنوان جدا فنفت فى روعى أن أشير فى بيانه إلى ما القيناها فأهديناها إليك  
فجعلناها تنمة فصوص الحكم ذلك تقدير العزيز العليم. و انا المتمسك بذيل ولاية أصحاب الكساء الحسن  
بن عبد الله و فاطمه الطبرى الأملى المشتهر بحسن زاده أملى. قم - ٢٣ ع ٢ من سنة ١٤١٨ هـ. ق ٥ - ٦ -  
١٣٧٦ هـ. ش.

٦٦١

ترجمه

ترجمه اين فص به فارسى به قلم رساى فاضل بسيار گرانقدر جناب آقاى حاج محمد حسين نائيجى -  
ايدى الله سبحانه بالقاءاته السبّوحية - صورت گرفته است، و پيش از اين به طبع رسیده است و ما همان  
ترجمه را بسنده مى دانيم، و مزيد توفيقات همگان را از خداوند سبحان مسألت مى نماييم.

٦٦٢

(بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ «فَصَّ حَكْمَةٌ عَصْمِیَّةٌ فِی كَلِمَةِ فَاطِمِیَّةٍ») خدای سبحان فرمود: منزه است آن که همه را از آن چه زمین می‌رویاند و از انسانها و از آن چه را که مردم نمی‌دانند جفت آفرید.

جفتها را مصادیق بی‌شمار است از آن جمله عقل کل و نفس کل است و از جمله ازواج علم و عمل است و خواهی بگو علم، روح و عمل، جسد آن است پس علم حائز علو مکان و عمل واجد علو مکان است و علم مقوم و مشخص روح انسان می‌باشد و عمل مشخص بدن انسان از آن رو که بدن انسان است می‌باشد، و عقل عملی تابع عقل نظری است. پیامبر اکرم که درود و سلام خدای بر وی و آل او باد فرمود: «علم پیشوای عمل است و عمل، تابع آن». و از زمره ازواج آسمان و زمین‌اند. و نیز از ازواج وجود ماهیت می‌باشند. و از جمله آنها نر و ماده از هر حیوان است.

و از زمره ازواج روح و بدن است. به نظر می‌رسد که روح از نطفه مرد و بدن از نطفه زن متکون می‌شود.

و از زمره ازواج، مطلق رویدنی‌های زمین مثل نخله است زیرا درخت ماده خرما به باروری نیازمند است چنانکه زن به باروری نیاز دارد. خدای تعالی فرمود: «ما بادها را بارور کننده فرستادیم». و در خبر آمده: «عمّه خود نخله را اکرام کنید». علت اینکه نخله عمّه انسان است در اثر صادقی آمده: «نخله از زیادی گل حضرت آدم علیه السلام خلق شده است».

از جمله ازواج، مرخ و عفار است. خدای سبحان فرمود: «آن که برای شما از درخت سبز آتش آفرید پس آن گاه شما از آن درخت آتش را می‌افروزید» و فرمود: «آیا پس

---

#### ۶۶۴

دیده‌اید (و یا: خبر دهید) آتش آن چنانی که می‌افروزید آیا شما درخت آن را آفریدید یا ما آفرینندگانیم؟ ما آن را یاد آوری و بهره برای نزول کنندگان قرار دادیم» از امثال عرب است که «در هر درخت آتش است، مرخ و عفار را به بزرگی به فزونی گیرید». و مرخ نر باشد و عفار ماده، چون کسی را آتش باید دو شاخی از این دو درخت را ببرد چنان که آب از آن دو می‌چکد و بر هم سایید از میان آن به اذن خدای تعالی آتش بیرون آید.

از زمره زوجها اعصابی‌اند که از مغز سر منشعب می‌شوند این اعصاب هفت جفتند و هر کدام از آنها از دو عصب مزدوجند و نظایر اینها بی‌شمارند.



نکاح در همه وجود سریان دارد این سریان به واسطه حرکت قدسی حبی در مراتب کلی وجود است که به انواع پنجگانه تقسیم می‌شود و این انواع باعث پیدایش عوالم معنوی و روحی و نفسی و مثالی و حسّی با اختلاف صوری که دارند می‌شوند زیرا عادت وجود، وجود اُزلی و ابدی است، و بخشش و پذیرش آن و پیدایش نتیجه همواره دایر است، و افاضه و استفاضه و نعمتهای لطیف از آن می‌جوشد هر که در آسمانها و زمین است همه از او حوایج خود را می‌طلبند هر روزی به شأن و کاری پردازد همه حرکتها حبی‌اند، و فیض به واسطه حرکت حبی جوشش می‌کند. پس نخستین نکاح از نکاحهای پنجگانه کلی توجه الهی ذاتی از طریق اولین اسماء اصلی است که مفاتیح غیب هویت الهی و حضرت کونی‌اند.

نکاح در رتبه بعد، اجتماع اسمائی برای ایجاد عالم ارواح یعنی عالم عقول مفارق و صور آن در نفس رحمانی است. نفس رحمانی به طبیعت کلیه و صادر اول و رِقّ منشور و نور مرشوش آب حیات «و جعلنا من الماء کلّ شیء حیّ» و اسمهای اعظم دیگر موسوم است.

نکاح در رتبه بعد اجتماع ارواح نوری برای ایجاد عالم اجساد طبیعی و عنصری است.

نکاح در رتبه چهارم اجتماعهای دیگری از اسماء است که منتج مولدات ثلاث «معدن - نبات و حیوان» و لواحق آن می‌باشد و پنجمین نکاح، ویژه کون جامع یعنی انسان کامل است که مجمع البحرین غیبت و شهادت می‌باشد.

نمونه خلق ازواج و نکاح ساری آن است که خدای سبحان، روح و نفس را با هم الفت داد پس روح و به منزله زوج و نفس به منزله زوجه است و آن دو را عاشق یک دیگر

---

## ۶۶۵

ساخت پس مادامی که روح در بدن موجود باشد بدن، زنده بیدار است و به هنگام جدایی «نه جدایی کلی» بلکه جدایی که تعلق روح به بدن، باقی باشد بدن در خواب است و اگر روح به کلی از بدن مفارقت جوید بدن، مرده است. خدای تعالی فرمود:

«خداوند نفوس را به هنگام مرگ و نفوسی را که در خوابند و نمرده‌اند می‌گیرد پس آن نفوسی که حکم به مرگ آنها کرده نگه می‌دارد و دیگران را تا مهلت مقرر رها می‌کند در این امر هر آینه نشانه‌هایی برای گروهی که فکر می‌کنند، وجود دارد».

علم و عین بر اساس تثلیثند چنانکه ادراک سه نوع است و آنها عبارتند از:

احساس و تخیل و تعقل «و اما وهم یک نوع مستقل ادراک به حساب نمی آید بلکه وهم کأن عقل ساقط است.

تثلیث در علم عبارت از پیدایش نتیجه از اصغر و اکبر و حد وسط است. تثلیث، در عین، ایجاد اعیان خارجی است که نکاح ساری عینی از فردیت سه گانه شروع می شود و این فردیت عبارت است از ذات احدیت یعنی توجه ذاتی الهی و اسماء الهی و طبیعت کلی که نفس رحمانی است.

این نکاح فردیت نخست است. به عنوان مثال خلق انسان این گونه است در آیه شریفه «انسان بنگرد که از چه آفریده شده است از آب جهنده ای خلق گردیده که از میان استخوانهای صلب و ترائب بیرون آمده است». در این خلقت، پدر و مادر و هیأت ویژه آن دو دخیل است، پس این خلقت نیز بر اساس تثلیث است.

و ترائب، جمع تریبه، مثل کتائب و کتیبه می باشد و آن عبارت از دیواره استخوانهای مقادیم بدن «جلو بدن» است و صلب دیواره استخوانهایی است که در پشت بدن وجود دارد خواه این دو دیواره از مرد باشند، خواه از زن چنانکه وقتی آب جهنده که منی مرد و زن است در رحم ممزوج گردند و با هم یکی شوند از آن دو به این کلمه مفرد آب جهنده تعبیر می شود. پس این آیه کریمه نظیر آیه کریمه در سوره نحل است: «البتة برای شما هوشمندان ملاحظه حال چارپایان از شتر و گاو و گوسفند همه عبرت و حکمت است که ما می نوشانیم شما را از میان سرگین و خون، شیر خالص را که برای نوشندگان گواراست».

انسان کامل، خواه مرد، خواه زن، میوه درخت وجود است یعنی انسان کامل غایت دو حرکت ایجاد و وجودی است. پس راز مطلق آفرینش بلکه راز ویژه آفرینش

---

## ۶۶۶

انسان پیدایش این میوه از درخت وجود است پس، زن کارگاه صنع الهی است. پس غرض از آفرینش انسان و مطلق آفرینش آن است که حق که واجد کمالات ذاتی ازل و ابدی است، به کمال اسمائی که متوقف بر ظهور است تجلی کند. پس زن مانند شجره طیبه ای است که ریشه آن محکم و شاخه های آن در آسمان است در همه اوقات به اذن پروردگارش میوه می دهد «زنان شما مزرعه شمایند» «آیا دیده اید که دانه می کارید، آیا شما می رویانید یا ما می رویانیم». اوست که در رحمهای زنان آن گونه که می خواهد شما را صورتگری می کند». ما به انسان سفارش کردیم که به پدر و مادرش إحسان کند، زیرا مادرش وی را به سختی حمل کرده است و او را به رنج بر زمین گذاشته است».

کره به فتح کاف سختی است که از خارج به زور بر انسان تحمیل می‌شود و از همین معناست «القید کره» و کره به ضم کاف سختی که از خویشتن به خود وی می‌رسد و این معنای دوم از کراهت، در آیه مزبور مراد است.

«و پروردگارت حکم فرمود که جز وی کسی را نپرستید و به پدر و مادر نیکی کنید، چنانکه یکی از آن دو یا هر دو در نزد تو به سنّ پیری رسیدند سخن ناملایم «اف» به ایشان مگو و ایشان را آزار مده و با ایشان به اکرام و احترام سخن بگو و پره‌های مهر خویش را ذلیلانه برای ایشان بگستران و بگو پروردگارا همان گونه که ایشان مرا در کودکی پروریدند بر آنها رحمت فرما.

و از ابن عباس روایت شد که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: من درختم و فاطمه حمل آن و علی لقاح آن و حسن و حسین میوه آنند و دوستداران اهل بیت حقیقتاً برگ بهشتی آن.

انسان کامل اگر مرد باشد مظهر و صورت عقل کل است و اگر زن باشد مظهر و صورت نفس کل است بنا بر این، سید اوصیاء و سرّ پیامبران و رسولان حضرت علیّ عالی‌اعلی صورت و مظهر عقل کلی به تمام‌ترین وجه ممکن است و حقیقت ام‌الکتاب، سیده نساء عالمین فاطمه زهرا ی بتول صورت و مظهر نفس کلی بر وجه اتمّ است. «دو دریا را به هم آمیخت و بین آن دو، برزخی است که هر یک از آن دو در حدّ خود است و از آن دو، لؤلؤ و مرجان بیرون می‌آید».

و در تفسیر مجمع البیان از امین‌الاسلام طبرسی به نقل از سلمان فارسی و سعید بن جبیر و سفیان ثوری چنین آمده است: «دو دریای مزبور در آیه شریفه، علی و فاطمه‌اند

---

## ۶۶۷

و برزخ محمد صلی الله علیه و آله و لؤلؤ و مرجان حسن و حسین‌اند».

روایت است که پیامبر صلی الله علیه و آله فاطمه را دوست می‌داشت و او را به کنیه «أمّ ابیها» یعنی مادر پدر، می‌خواند. گوئیم: چون عقل کل، پدر است و نفس کل، مادر و موجودات از آن دو ظهور یافتند، و مادر انوار و فضایل، فاطمه، عقیده رسالت و مظهر نفس کلیّه بر وجه اتمّ است پس بنا بر این تفسیر انفسی گوئیم از روایت، آن جناب مادر پدری است که خاتمیت با وی است.

و در این مقام در گفتار حق سبحان بیندیش «الرّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النّساءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...» و نیز در این گفتار حق تعالی فکر کن که «لِلرّجالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ...» و در نظایر روایی این آیات بیندیش.

رسول خدا صلی الله علیه و آله از خدای تعالی حکایت کرد که فرمود: «من الله هستم و من رحمانم رحم را خلق کردم و برای رحم اسمی از اسماء خویش را مشتق کردم هر کس که صله رحم نماید من نیز با او پیوندم و هر کس قطع رحم کند من نیز از او ببرم» بدان که وصل رحم با شناخت مکانت و تفخیم قدر رحم است، زیرا اگر رحم نباشد، تعیین روح انسان از حقیقت کلیه ظهور نمی‌یابد و قطع رحم به پست شمردن آن و کم گذاشتن حق آن است. سپس اینکه طبیعت نیز رحمی همانند رحم زن است و رحم اسم حقیقت طبیعت است پس رحم از رحمان مشتق شده و بدون شک حدیث یاد شده و معنای وصل و فصل بر آن صادق است.

طبیعت، حقیقت جامع بین کیفیتهای چهارگانه است، یعنی طبیعت عین هر کدام از این چهار بوده و هر کدام از این چهار به تمام جهت عین طبیعت نیستند بلکه به بعضی از جهات با طبیعت، عینیت دارند به این معنا که بدن، جوهری عنصری است که از عناصر ترکیب یافته و این عناصر در مزاج به طور صرف و خالص وجود ندارند بلکه این عناصر بسیط وقتی امتزاج یافتند و برخی از برخی دیگر منفعل شدند، باعث خلع صور نوعی این عناصر شده، پس هیچکدام از آنها صورت ویژه عنصری خود را حفظ نمی‌کنند بلکه مجموعه مزاج حائز یک صورت وحدانی می‌شود. پوشیده نماند که هر کمالی که بعد از مفارقت انسان از نشئه طبیعت برای انسان حاصل می‌شود از نتایج مصاحبت روح با مزاج طبیعی است پس فکر خود را به خوبی در آیات و روایاتی که در «دنیای محمود» وارد شده به کار انداز.

---

### ۶۶۸

و در حدیث اشتقاق که: «این فاطمه است و من فاطر آسمانها و زمینم، دشمنانم را در روز فصل قضا (قیامت) از رحمت خود فطم (قطع) می‌کنم و دوستان خویش را از آن چه باعث سرزنش و شین است فطم (قطع) می‌کنم پس اسمی از اسم خویش برای وی مشتق کردم و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ای فاطمه، الله تعالی از اسماء خود اسمی برای تو مشتق کرده و اسم الله، فاطر است و تو فاطمه هستی.» دانسته بودی که «رحم» از «رحمان» اشتقاق یافته پس بدان که ودیعه مصطفی فاطمه انسیه حوراء، مطلع انوار علوی و مشکات ولوی و مادر امامان و صندوق دانش و وعاء معرفت است.

بدون هیچ گونه دغدغه و وسوسه‌ای فاطمه دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله واجد عصمت بوده است و علمای بزرگ مثل مفید و مرتضی و غیر آنها به عصمت فاطمه علیها السلام با استدلال به آیات و روایات تنصیب کرده‌اند و حق با این بزرگان است و معاند منکر، مغلوب و مات حجت ایشان می‌باشد. و آن حضرت صلوات الله علیها گوهری قدسی در کسوت تعیین انسانی است پس انسیه حوراء است و خدای را عصمت کبری است.

و حقیقت عصمت عبارت از قوه‌ای نوری ملکوتی است که صاحب عصمت از همه پلیدی‌های گناهان و ادناس و سهو و نسیان و امثال این گونه رذایل نفسانی که شخص را آلوده می‌سازد محفوظ است و هر کس حائز مقام عصمت باشد از بدایت امر تا انتها از لغزشها در تلقی وحی و دیگر القائات سبّوحی در همه شئون عبادی و خلقی و خلقتی و روحانی مصون می‌ماند چنانکه حق سبحان فرمود: «ما در صباوت به وی حکمت بخشیدیم».

بدان که عترت که فاطمه از زمره ایشان است معصومند، چنانکه حضرت وصی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه بدان تصریح کرده است: «چگونه سرگردانید در حالی که عترت پیامبرتان در بین شماست ایشان زمامهای حقیقت و نشانه‌های دین و زبانهای صدقند پس ایشان را به نیکوترین منازل قرآن فرود آورید و به این آبشخور، همانند شتران تشنه وارد شوید».

ابن ابی الحدید معتزلی در شرح این جمله به صواب سخن گفت که در تحت این جمله: «عترت را به نیکوترین منازل قرآن فرود آورید» رازی بزرگ نهفته است، زیرا آن حضرت به مکلفین دستور دادند که در اجلال و بزرگداشت و انقیاد و طاعت اوامر

---

#### ۶۶۹

عترت، ایشان را همانند قرآن بدانند.

آن گاه ابن ابی الحدید چنین گفت: «اگر اشکال کنید این سخن مشعر به عصمت عترت است پس سخن اصحاب شما معتزله در این باره چیست؟»

در پاسخ می‌گوییم ابو محمد بن متویه در کتاب کفایه تنصیح کرده است که علی علیه السلام معصوم است و ادله نصوص (روایات روشن)، بر عصمت آن حضرت دلالت دارد و باعث یقین بر پاکی باطن و نهان وی می‌باشد و عصمت ویژه آن حضرت بوده دیگر اصحاب از آن بی‌بهره‌اند». پس در این بیندیش.

اکنون که فهمیدی بقیه نبوت و عقلیه رسالت و ودیعه مصطفی و زوجه ولی الله و کلمه تائمه الهی، فاطمه علیها السلام حائز مقام عصمت است پس مانعی ندارد که در فصول اذان و اقامه به عصمت آن حضرت شهادت دهید و مثلاً چنین بگویید «اشهد أنّ فاطمة بنت رسول الله عصمة الله الكبرى». یعنی شهادت می‌دهم که فاطمه دختر رسول خدا عصمت کبرای خداست. و یا نظیر این جمله از عبارات دیگر.

هیچ مرد واجد عصمت را نمی‌یابید که زنش نیز حائز مقام عصمت باشد مگر حضرت وصی امام امیر المؤمنین علی علیه السلام و زن او فاطمه دختر رسول الله صلی الله علیه و آله را.

و اگر حضرت وصی، علی علیه السلام نبود احدی کفو فاطمه علیها السلام نبود پس حضرت علی وصی صلوات الله علیه به خصیصه‌ای اختصاص یافت که احدی با وی در آن شریک نبود و نخواهد بود. و در روایت نبوی چنین آمده است: «یا علی اگر تو نبودی بر روی زمین احدی کفو فاطمه نبود.»

و در کافی از ابو الحسن امام موسی بن جعفر علیهم السلام روایت شده که فرمود: «در حالی که رسول خدا صلی الله علیه و آله نشسته بود فرشته‌ای با بیست و چهار صورت داخل شد عرضه داشت: ای محمد خدای عز و جل مرا فرستاد تا نور را با نور تزویج کنم فرمود چه کسی را با چه کسی؟ عرضه داشت: فاطمه را با علی ...». از دواج باید با کفو انجام شود غیر معصوم نمی‌تواند بر زن معصوم استیلاء داشته باشد. پس بفهم.

آیه مباهله یعنی این سخن حق تعالی: «به (نصاری) بگو بیایید ما و شما فرزندان و زنان و نفوس خود را بخوانیم تا با هم مباهله کنیم». این آیه دلالت می‌کند که فاطمه معصوم ام ابیها و امّ الائمه بر همه زنان برتری دارد چنانکه بر نهایت برتری و علو درجه حضرت وصی امام علی علیه السلام دلالت می‌کند زیرا خدای تعالی او را نفس پیامبرش،

---

#### ۶۷۰

خاتم و آقای انبیا قرار داد و نمی‌توان گفت هر دو یک شخص‌اند پس جز این نیست که مراد از آن مساوی بودن حضرت علی با آن حضرت است جز در شأن نبوت و چون رسول خدا صلی الله علیه و آله افضل مردم است پس علی که مساوی با افضل مردم است، افضل از همه است و خلاصه در این آیه استدلالی قوی که هیچ استدلالی به قوت آن نیست بر برتری اصحاب کساء علیهم السلام موجود است و امت بر این اجماع دارند که اصحاب کساء علیهم السلام در مباهله فقط فاطمه و پدر او و شوهر او و دو فرزند او حسن و حسین بودند و احدی با آنها همراه نبود. هیچ کس مدعی نشد که جز پیامبر و حضرت وصی، امام امیر المؤمنین علی و کفو وی فاطمه و دو فرزند ایشان حسن و حسین شخص دیگری در مباهله داخل بوده است بدون شک مدعی شخص دیگر بر خدا و رسولش دروغ بسته است «الحمد لله الذی جعلنا من المتمسکین بولایتهم».

ستایش خدای را که ما را از متمسکان به ولایت ایشان قرار داده است.

مفسران در تفسیر آیه مباهله از عایشه روایت کرده‌اند: رسول خدا صلی الله علیه و آله در حالی که بر دوش مبارکش عبا مویین مشکین قرار داشت خارج شد پس حسن علیه السلام آمد آن حضرت وی را

داخل کساء کرد، آن گاه حسین آمد وی را داخل کساء کرد، آن گاه فاطمه و سپس علی آمد، آن حضرت فرمود: «خداوند اراده کرده تا پلیدی را از اهل بیت پاک نماید...».

بدان که مراد امامیه - که خدای برهان ایشان را پر درخشش کند - از اصحاب کساء و آل عبا، این معصومان که در آیه مباحله منصوبند می باشد و در آیه مباحله فرزندان و زنان بر انفس مقدم گردید تا بر مکانت لطیف و منزلت قریب آنها تنبیه کند و تا اشعار بدارد که ایشان بر انفس مقدم بوده اند و انفس فدوی ایشانند.

هر کدام از آل عبا در آثار گاهی به خامس «پنجم» و گاهی به خامس اصحاب کساء و در برخی اوقات به خامس اهل عبا و وقت دیگر به خامس اهل کساء تعبیر شده است. در مروج الذهب مسعودی چنین آمده است: «هنگامی که امام حسن علیه السلام دفن گردید برادرش محمد بن حنفیه بر قبرش ایستاد و گفت: اگر زندگی تو با عزت بود مرگ تو باعث شکست و خلل در ارکان شده است چه خوش روحی که کفن تو را در بر گرفته و چه خوب کفنی که بدن تو را حاوی است چگونه چنین نباشی در حالی که تو گردنه هدایت و جانشین اهل تقوی و خامس اصحاب کسای، ...».

---

#### ۶۷۱

و عماد الدین طبری در بشارت المصطفی روایت کرده است که جابر بن عبد الله انصاری در زیارت امام ابا عبد الله الحسین علیه السلام در روز اربعین چنین گفت: «شهادت می دهم که تو فرزند بهترین پیامبران و پسر سید مؤمنان، و فرزند هم سوگند تقوی و سلاله هدایت و خامس اهل کسای».

و در مصباح ابن طاوس در زیارت حضرت وصی امام علی علیه السلام چنین آمده: «درود بر صاحب حوض و حامل لواء، درود بر خامس اهل عبا...» پس پروریده بیت نبوت و زاییده شاخه های نبوت، مادر امامان، فاطمه معصومه صلوات الله و سلامه علیها خامس اصحاب کساء و خامس آل عبا است. و در مطالب زیر که اکنون می آوریم بیندیش:

عدد پنج که «ه» است و پنجمین حرف دایره ابجدی است که گاه آن را چنین «ه» می نویسند و گاهی به این صورت «ه» اشاره به دایره وجود و قوس نزول و صعود دارد چنانکه حق سبحان فرمود:

«خدای تعالی امر را از آسمان تا به زمین تدبیر می کند آن گاه امر در روزی که به اندازه هزار سال به شمار شماسست باز می گردد». پس امر «وجود» پیوسته در حقایق روحانی و جسمانی، دوری بوده و از آن دو - اشکال خوشایند و بدیع پدید می آید.

تجدد امثال و حرکت جوهری و دوران روز و شب و حوادث آنها شما را به دوری بودن امر وجود دلالت می‌کند.

خدای تعالی فرمود: «ما گردش ماه را در منازل معین مقدر کردیم تا همانند شاخه‌های خرما می‌کهن (مانند سیخ خرما می‌شش ماهه) باز گردد.»

حضرات کلی خمس عبارتند از: لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت و کون جامع که انسان کامل است.

انواع ساعت - یعنی قیامت - پنج است: نوعی آن است که در هر آن و ساعت است.

نوعی مرگ طبیعی است چنانکه پیامبر علیه الصلاة والسلام فرمود: هر کس بمرد پس قیامتش قیام کرده است. و نوعی موت ارادی است «قبل از آن که به مرگ طبیعی بمیرید به مرگ اختیاری بمیرید». نوعی دیگر از ساعت آن است که همه در انتظار آنند (قیامت خواهد آمد و شکی در آن نیست) رساله رتق و فتق ما متکفل بیان این نوع ساعت است.

و نوع پنجم ساعت فناء فی الله و بقاء بالله عارفان موحد است که به قیامت کبری موسوم

---

## ۶۷۲

است.

عرش‌ها پنج‌اند، عرش حیات که عرش هویت است. و عرش رحمانیت. و عرش عظیم. و عرش کریم. و عرش مجید.

انواع قلب پنج قسم است: قلب نفسی و قلب حقیقی که از مشیمه جمعیت نفس متولد می‌شود. و قلبی که از مشیمه روح متولد می‌شود یعنی قلب قابل تجلی وجودی باطنی. و قلبی که مسخر بین دو حضرت وجوب و امکان است و قلب احدی جمعی.

لسانهای حمد پنج است:

حقیقت ذکر (یعنی حمد) عبارت از تجلی ذات به واسطه ذات بر ذاتش از طریق اسم متکلم است تا اظهار صفات کمالی کند و متصف به صفات جلالی و جمالی در مقام جمع و تفصیل گردد چنانکه خود برای خویش در این سخن شهادت داد که: «خدا شهادت می‌دهد که جز او احدی معبود نیست». حقیقت ذکر دارای مراتبی است بالاترین و نخستین مرتبه آن در مقام جمع است که حق خود را به واسطه اسم متکلم



به حمد و ثنا بر خود یاد می‌کند، در حدیث آمده است که رسول الله گفت: خدایا من نمی‌توانم تو را ستایش کامل نمایم، تو همان گونه‌ای که خود بر خودت ستایش کردی.

مرتبه دوم ذکر، ذکر ملائکه مقربین است که حمد و تسبیح ارواح عقول برای پروردگارشان است. مرتبه سوم ذکر - ذکر ملائکه آسمانی و نفوس ناطقه مجرد است.

مرتبه چهارم - ذکر ملائکه زمینی و نفوس منطبعه آنها با طبقاتی که دارند می‌باشد و مرتبه پنجم ذکر آبدان و اعضای موجود در آن می‌باشد هر کدام از اعضا به زبان ویژه‌اش ذکر می‌گوید.

نون دارای پنج مرتبه است و نون محل جمع جوهر مواد حرفی نفسی رحمانی از آن رو که نفس رحمانی ام‌الکتاب است می‌باشد مرتبه نخست تعیین اول است و آن جمع همه حقایق کیانی ربانی و حروف مؤثر فعلی و جویی و متأثر منفعل امکانی است و نون ام‌الکتاب اکبر است.

و مرتبه دوم دوات ماده حروف الهی نوری و هیولای صور فعلی وجودی و عماء ربوبیت (به عین مهمله) که پروردگار ما در آن بوده است.

و مرتبه سوم ریشه حقایق کونی که احدیت جمع همه کاینات است و آن حضرت به آن چنین اشاره کرده است: (اولین موجودی که خدا خلق کرده «در» است). و این مرتبه

---

### ۶۷۳

ام‌الکتاب است که در رق وجودی منشور مسطور است و این غماء عبودیت به غین معجمه می‌باشد.

و مرتبه چهارم ام‌الکتاب مبین می‌باشد که همان لوح محفوظ است و به نزد اهل نظر به نفسه کلیه موسوم است. و مرتبه پنجم نون اقدار می‌باشد که در روحانیت روح قمر قرار دارد و این مرتبه آسمان اسم خالق است و محل جمع اضواء عالی و انوار مختلف و اتصالات و انفصالات است و کتاب محو و اثبات جزئیات در آن منتقش است.

و اقسام نکاح، همان گونه که بیان شد پنج است و مفاتح که در سخن حق تعالی بدان اشاره شده است: «و در نزد وی کلیدهای غیب است که جز او نمی‌داند» دارای پنج مرتبه است که همان حضرات خمس که هم اکنون یاد شده است می‌باشند.

و حقایقی که بر عدد پنج‌اند فراوانند مثل اوقات نمازهای پنج‌گانه که خدای تعالی آن را چنین نامید: «و نماز را از زوال ظهر تا تاریکی شب بر پای دار و خواندنی (نماز) صبح را بیاور».

و پیامبر صلی الله علیه و آله در حدیث ساعت که از وی از ساعت سؤال شد فرمود «علم ساعت نزد خدای است و باران بارور نازل می‌کند و به آن چه در ارحام است علم دارد و هیچ کس نمی‌داند که فردا چه چیز کسب می‌کند و هیچ کس نمی‌داند که در کدام سرزمین می‌میرد، خدای تعالی علیم خبیر است.» ما تنها به بخشی از امهات مسائلی که انسان به معارج علمی بدانها ارتقاء می‌یابد اشاره کردیم. خدای سبحان فرمود کلم طیب (نفوس قدسی)، به سوی او صعود می‌کند و عمل صالح آن را بالا می‌برد خدای تعالی فتاح قلوب و بخشنده غیوب است.

فاطمه صلوات الله علیها لیلۃ القدر بود، و لیلۃ القدر دارای مراتبی است، چنانکه همه حقایق وجودی چنین‌اند هر مرتبه دانی رقیقه عالی آن است و مرتبه عالی، حقیقت رقیقه مرتبه دانی است. خدای سبحان فرمود: «شما نشئه نخستین را فهمیدید پس چرا متذکر نمی‌گردید» و در روایت رضوی چنین آمده: «خردمندان دانستند که حقایق عالم ما ورای این نشئه جز از طریق حقایق اینجا شناخته نمی‌شوند».

در اثر صادقی آمده است: «خدای تعالی عالم ملک را بر وزان ملکوت خلق کرده و ملکوت را بر مثال جبروت تأسیس کرده تا از ملک بر ملکوت و از ملکوت بر جبروت

بدان که از منازل سیر حبّی وجودی در قوس نزولی به لیل و لیالی تعبیر می‌شود و در قوس صعودی به یوم و ایام تعبیر می‌گردد. پس عصمة الله الکبری حضرت فاطمه همان گونه که لیلۃ القدر است همچنین یوم الله نیز می‌باشد. و انسان کامل در عصر محمدی وعاء حقایق قرآن است. اگر خواهی چنین بگو: انسان کامل قرآن ناطق است.

پس یازده قرآن ناطق از این شب مبارکه‌ای که شب قدر است و مادر امامان است، نازل شده است. پس بفهم آن گاه در سخن حق سبحان تدبر نما که به پیغمبر اکرم فرمود: «ما به تو کوثر را بخشیدیم».

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «هر کس فاطمه را آن گونه که حق فاطمه است بشناسد شب قدر را ادراک کرده است و علت نامگذاری آن حضرت به فاطمه آن است که خلائق از کنه معرفت وی بریده شدند (به کنه معرفت وی نمی‌رسند)».

و در اثر صادقی چنین آمده: «هر کس فاطمه را آن گونه که سزا است بشناسد، لیلۃ القدر را ادراک کرده است».

تمام این حدیث در تفسیر فرات کوفی چنین است: «فرات گوید محمد بن قسم بن عبید به اسناد معنعن خویش از ابی عبد الله علیه السلام ما را حدیث کرد که آن حضرت فرمود:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. لَيْلَةُ فَاطِمَةَ اسْتِ وَ قَدْرُ اللَّهِ اسْتِ، پس آن کس که فاطمه را آن گونه که سزا است بشناسد لیلۃ القدر را ادراک کرده است. علت نامگذاری وی به فاطمه آن است که خلائق از معرفت فاطمه محروم و بریده شدند.

(محمد بن قسم شک کرده که حدیث با «عن» از حضرتش شرف صدور یافت و یا بدون «عن») و سخن خدا: وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ، لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ یعنی چه می فهمی که لیلۃ القدر چیست لیلۃ القدر بهتر از هزار ماه است یعنی شب قدر بهتر از هزار مؤمن است زیرا فاطمه مادر مؤمنان است - تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ فِيهَا - ملائکه و روح را در این شب فرود می آورند و ملائکه مؤمنانی اند که علم آل محمد صلی الله علیه و آله را واجدند و مراد از روح القدس فاطمه است. بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ یعنی از هر امری به اذن پروردگارش در حالی که سلام می گویند تا فجر طلوع کند یعنی تا حضرت قائم خروج کند».

و از صقر بن ابی دلف کرخی روایت شد که گفت: «وقتی متوکل، آقای ما ابو الحسن

---

## ۶۷۵

عسکری علیه السلام را آورد رفتم تا از حالش بپرسم (تا به اینجا که گفت): آن گاه عرضه داشتم آقای من، حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که معنایش را نمی فهمم. فرمود آن حدیث چیست؟ عرضه داشتم این سخن آن حضرت که: با ایام دشمنی نکنید که با شما دشمنی می کنند. معنای این حدیث چیست؟ فرمود: «بلی مادامی که آسمانها و زمین برپاست ما ایام هستیم». الخبر علت محرومیت و بریده شدن خلائق از کنه معرفت حضرت علیه السلام آن است اشخاصی که واجد عصمت نیستند از نظر مفهومی عصمت را می فهمند ولی از نظر ذوقی آن را نمی فهمند، مانند عوام که حقیقت و کنه ملکه اجتهاد را به ذوق نمی چشند و شأن کسی را که واجد ملکه اجتهاد است به ذوق نمی فهمند و اصل در معرفت، معرفت ذوقی است و مراد به ذوق در اصطلاح عارف بالله آن چیزی است که عالم، به طریق وجدان و کشف می یابد، نه به برهان و کسب و نه به روش أخذ مطالب از راه ایمان و تقلید، زیرا که گرچه هر دو روش به اندازه مرتبه اش است لیکن به مرتبه علوم کشفی نمی رسند زیرا «شنیدن کی بود مانند دیدن» و

نیز رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «او را فاطمه نامیدم زیرا خدای، او را و آن کس را که دوستش داشته باشد از آتش دور کرده است».

لیلة القدر بنیه انسان کامل است، یعنی قلبی که عرش رحمان است و وسیع ترین قلبهاست. خدای سبحان فرمود: «روح الامین (جبرئیل) قرآن را بر قلب تو فرود آورد».

و فرمود: «ما قرآن را در شب مبارکی فرو فرستادیم». این قلب سینه منشرح است، و خدای فرمود: «آیا ما سینه تو را منشرح نکردیم».

پس ليله قدر، سینه حضرت خاتم یعنی بنیه محمدی است و قدر بزرگی منزلت و جایگاه و شرف آن حضرت صلوات الله و سلامه علیه می باشد و چنین سینه ای شایستگی آن را دارد که در آن نزول قرآن انجام شود و به سوی آن نزول قرآن صورت گیرد و قابل و حامل حقایق باشد خدای جل و علا فرمود: «ما سخنی سنگین بر تو إلقاء می کنیم». خلاصه امر آن است که قرآن کریم در ليله قدر مبارک زمانی، در ليله قدر مبارک ختمی که سینه آقای ما حضرت محمد رسول خداست به یکبارگی نازل شده است. بخوان و بالا برو.

بدان که همان گونه که قلب مثلا بر گوشت صنوبری شکل که در طرف چپ سینه واقع

---

## ۶۷۶

است و نیز بر لطیفه ربانی که به قلب جسمانی تعلق دارد اطلاق می شود همین سخن در ليله قدر به دو وجه یاد شده می آید نمونه های فراوانی از این دست تمثیل وجود دارد.

در صحفی که متکفل تفسیر انفسی قرآن اند از قرآن کریم گاهی به کشف تامّ محمدی تعبیر می شود و گاهی به کشف اتمّ محمدی. لازم است که بین انزال قرآن و تنزیل آن فرق گذاشته شود زیرا انزال دفعی و تنزیل تدریجی است. خدای سبحان فرمود: «ما قرآن را در شب قدر نازل کردیم». و فرمود: «ما قرآن را بتدریج نازل کردیم». و انزال قرآن در ليله قدر بود، و تنزیل قرآن بعد از انزال بتدریج (و آیه آیه) در مدت بیست و سه سال انجام گرفت و سور و آیات قرآن کریم از سوره فاتحه تا سوره ناس به صورت انزالی بدون کم و زیاد منسجمند و تفوه به تحریف قرآن دروغ و بهتان محض است. پس بدان که قلبی که گنجینه حقایق و بطون آیات قرآنی است ليله قدر است و زجاجه وحی و میوه نبوت، فاطمه دانای حقایق اشیاء چنین فرمود: «ستایش خدای را که به نعمت وی به شرف علم و عمل بدین پایه رسیدم و به وی رغبت کردم و طاعت امر او نمودم ستایش خدای را که مرا منکر امری از کتابش قرار نداده و در هیچ حقیقتی از

امر کتاب مرا سرگردان ننموده است. و ستایش خدای را که مرا به دینش هدایت کرد و مرا کسی قرار نداد که غیر او را عبادت کنم».

در این گفتار حضرتش بیندیش که «مرا منکر امری از کتابش قرار نداد». و از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است که: «هیچ حرفی از حروف قرآن نیست مگر آن که دارای هفتاد هزار معناست». و در روایت قبل اندیشه نما که فرمود: «هر کس فاطمه را آن گونه که سزاوار است بشناسد، ادراک لیلۃ القدر کرده است».

و همان گونه که درّه توحید و ودیعه مصطفی فاطمه علیها السلام لیله قدر و یوم الله بود کون جامع و صاحب قلب نیز بود، زیرا هر انسان کاملی چنین است. در صورتی انسان صاحب قلب می شود که غیب بر او تجلی نماید و سر بر وی کشف شود و حقیقت امر بر او ظهور نماید و به انوار الهی متحقق شود و در أطوار ربوبی متقلب گردد زیرا مرتبه قلبی ولادت دوم است که در کلام نبی الله عیسی روح الله علیه السلام بدان اشاره شده است که «به ملکوت آسمانها و زمین راه نمی یابد آن کس که تولد دو باره نداشته باشد».

و همان گونه که عقیده رسالت فاطمه دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله لیله قدر و یوم الله و کون جامع است، اسمی از اسماء حسناى الهی و کلمه‌ای از کلمات علیای وی نیز می باشد.

---

## ۶۷۷

چنانکه ابو عبد الله امام صادق علیه السلام در سخن خدای عز و جل «خدای را اسماء حسنی است پس خدای را با این اسماء بخوانید» فرمود: «به خدا قسم ما اسماء حسناى الهی هستیم که خدای تعالی عملی از بندگان را جز با معرفت ما قبول نمی کند».

و نیز آن حضرت علیها الصلاة والسلام از زمره آل پیامبر و اهل بیت و از ذوی القربی بوده است و حضرت وصی امام علی سلام الله علیه در آل پیامبر - (ص) - فرمود: «ایشان جایگاه سرّ و صندوق دانش و ملجأ حکم و کشف‌های کتاب خدا و کوه‌های دین‌اند پشت خم شده دین به ایشان راست گردیده و لرزش پشت آن بدانها آرام شده است ... احدی از این امت با آل محمد صلی الله علیه و آله قیاس نمی شوند و ایشان با کسانی که همیشه نعمت آل محمد بر آنها جاری است مساوی نیستند ایشان اساس دین و استوانه یقین‌اند، غالیان به ایشان باز می گردند و از راه ماندگان به ایشان ملحق می شوند ایشان واجد ویژگی‌های حق ولایت‌اند و در ایشان وصیت و وراثت موجود است».

باید بین دو نبوت تشریحی و انبایی تفاوت و تمیز قائل شد، زیرا نبوت تشریحی به رسول خاتم محمد صلی الله علیه و آله خاتمه یافت پس حلال آن حضرت تا روز قیامت حلال است و حرام وی تا روز قیامت حرام است، اما نبوت انبایی که به نبوت عامه و نبوت تعریفی و نبوت مقامی نیز موسوم است همیشه تا ابد مستمر است و از این سفره ابدی همه نفوس مستعد بهره‌مند می‌شوند تا از وحی انبایی بشنوند. بفهم.

آیا مطالب خطبه قاصعه را نمی‌بینی در آن جا که حضرت وصی امیر المؤمنین امام علی علیه السلام فرمود: «نور وحی و رسالت را می‌بینم و بوی نبوت را می‌شنوم».

و پیامبر به حضرت وصی فرمود: «تو می‌شنوی آن چه را که می‌شنوم و می‌بینی آن چه را که می‌بینم جز آن که تو پیامبر نیستی و لیکن تو وزیر و تو بر خیر هستی».

و آیا گفتار امام صادق آل محمد صلوات الله علیهم را نمی‌بینی که فرمود: «کمترین شناخت امام اینکه وی جز در درجه پیامبر، عدل پیامبر و وارث وی می‌باشد و طاعت امام طاعت خدا و رسولش می‌باشد».

بلکه پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «دانشمندان امت من همانند انبیای بنی اسرائیلند». و آن حضرت صلی الله علیه و آله فرمود «برخی از بندگان خدا انبیاء نیستند و شهداء نمی‌باشند ولی پیامبران و شهداء در روز قیامت به خاطر مکانت و منزلت آنها در نزد خدای غبطه می‌خورند».

---

## ۶۷۸

و مثل آن، این حدیث است که: «خدای تعالی بندگان دارد که از انبیاء نیستند. ولی پیامبران به مقامات و نزدیکی آنها به خدای تعالی غبطه می‌خورند».

و در مروج الذهب مسعودی آمده است: امام مجتبی علیه السلام فرمود: «به خدا قسم امشب مردی - یعنی حضرت وصی، امام امیر المؤمنین علی علیه السلام در بین شما قبض روح گردید که پیشینیان از او پیشی نگرفتند جز در فضل نبوت و آیندگان به او نخواهند رسید».

بلکه کهف قرآن کریم قصه بنده‌ای از بندگان حق سبحانه را با موسی کلیم الله که از رسولان اولو العزم علیهم السلام است بر ما می‌خواند: «در آن جا بنده‌ای از بندگان خاص ما را یافتند که او را رحمت و لطف خاصی عطا کردیم و هم از نزد خود وی را علم لدنی و اسرار الهی آموختیم، موسی به آن شخص دانا گفت: آیا اگر من تبعیت و خدمت تو کنم از علم لدنی خود، مرا خواهی آموخت؟ پاسخ داد که تو نمی‌توانی با من

صبر پیشه کنی و چگونه صبر توانی کرد بر چیزی که اصلاً از علم آن آگهی نیافته‌ای...». پس باید بین پیامبران تشریح و پیامبران علم و سلوک یعنی بین نبوت تشریحی و بین نبوت انبایی مقامی فرق گذاشت.

پس آن کس که روزی‌اش شد تا به منزل إحسان عروج کند واجد مقام مشاهده و کشف و عین می‌گردد، و مقام مشاهده مقامی روحی است که از جمله مقامات پنجگانه نفس است و آن مقامات عبارتند از: ظاهر و باطن و قلب و روح و سرّ. چنانکه این مقامات را در کلام سید اوصیاء امام علی مرتضی علیه السّلام می‌یابی در آن جا که فرمود:

«خدایا ظاهر مرا به طاعت و باطنم را به محبت و قلب مرا به معرفت و روح مرا به مشاهده خود و سرّ مرا به استقلال در اتصال به حضرتت منور کن ای صاحب جلال و کرم».

علاوه آن که نفس انسانی در هویت مقام معلومی ندارد و واجد درجه‌ای معین در وجود همانند دیگر موجودات طبیعی و نفسی و عقلی که دارای مقامی معلومند، نیست بلکه نفس انسانی حائز مقامات و درجات متفاوت بوده و دارای نشأت سابق و لاحق می‌باشد و در هر مقام و عالم صورت دیگری دارد.

و در منطق قرآن فرقان بیندیش که فرمود: «و چون یوسف به سنّ رشد رسید او را مسند حکمفرمایی و دانش عطا کردیم و همچنین ما نکو کاران را پاداش می‌بخشیم».

---

## ۶۷۹

إحسان دارای سه مرتبه است: اولین مرتبه آن نیکی به همه اشیاء است و اینکه به موجودات به نظر رحمت و شفقت بنگری، دومین مرتبه آن عبادت به حضور تمام است که کأنّ عابد پروردگارش را مشاهده می‌کند، سومین مرتبه إحسان با برداشتن کان است یعنی شهود پروردگار با همه اشیاء و در همه حال - چنانکه خدای تعالی فرمود: «آن که رویش را به خدا تسلیم کند در حالی که در مقام إحسان است پس به ریسمان الهی چنگ زده است».

و نبوت مقامی به مردان اختصاص ندارد بلکه مردان و زنان در آن مساویند: خدای تعالی فرمود: «هنگامی که ملائکه گفتند ای مریم! خدای تو را برگزید و پاک گردانید و تو را بر زنان عالمیان برتری داد». (اگر مقام مریم چنین است) پس در باره مقام خامس اصحاب کساء که لیله قدر بوده و از کسانی است که خدای تعالی پلیدی را از آنها پاک نموده (یعنی حضرت فاطمه علیها السّلام) چه می‌اندیشی؟

تعبیر بسیاری از آیات و روایات بر تغلیب است مثل سخن خدای تعالی در باره مریم علیها السّلام: «ای مریم پروردگارت را مطیع باش و سجده نما و با رکوع کنندگان رکوع نما». و سخن دیگر حق تعالی در باره

مریم: «مریم کلمات پروردگار خود و کتابهای آسمانی او را با کمال ایمان تصدیق کرد و از بندگان مطیع خدا بشمار بود».

سپس هنگامی که نفس ناطقه انسانی، خواه مرد و خواه زن مستعد شود، صور ملکی و ملکوتی برایش متمثل می‌شود. خدای سبحان در باره مریم فرمود: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا». و مریم را زکریای پیغمبر صلی الله علیه و آله، ضامن مصالح او گردید و او را پرورانده است، و فاطمه را اشرف انبیاء محمد صلی الله علیه و آله و مادر او خدیجه کبری است که اولین زنی بوده است که ایمان آورده است. و در نهج آمده است یک خانه آن روز در اسلام گرد نیامده است جز رسول الله و خدیجه، و من سومی آنها بوده‌ام. و خدای بی‌نیاز بی‌نیاز کننده - پیامبر را به مال خدیجه حبیبه خدا و رسول، توانگر گردانید چنانکه آیه کریمه وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى تو را بدان ارشاد می‌نماید.

وحی را مراتب است چنان که خدای سبحان فرموده است: «ما بر تو نیکوترین قصه‌ها را به وسیله آن چه که به سویت این قرآن را وحی کرده‌ایم، حکایت می‌کنیم».

«یاد آر ای رسول آن گاه که پروردگار تو به فرشتگان وحی کرد که من با شمایم، مؤمنان را ثابت قدم بدارید.» و «به مادر موسی وحی کردیم که طفلت را شیر ده و چون

---

## ۶۸۰

از آسیب فرعونیان بر او ترسان شوی او را به دریا افکن.» و «پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از کوه‌ها، خانه‌ها بگیرد».

و «آن گاه نظم هفت آسمان را در دو روز استوار فرمود و در هر آسمان به امرش وحی فرمود». و در کافی از امام باقر (شکافنده) علوم پیامبران علیه السلام روایت شده است که آن حضرت فرمود: «وقتی خداوند بخواهد که نطفه‌ای را که بر آن در صلب آدم پیمان گرفته شده، خلق کند یا آن که را، وی در نظر دارد و آن را در رحم قرار دهد مرد را بر جماع تحریک کند و به رحم وحی می‌کند که درت را باز کن تا خلق و قضاء نافذ من و قدر من در تو راه یابد، آن گاه رحم درش را باز می‌کند و نطفه به رحم می‌رسد».

گوییم: امثال این آیات کریمه و روایات شریفه به توحید صمدی قرآنی اشاره دارند.

بفهم.

و نیز در کافی به اسناد خویش از امام ابی عبد الله علیه السلام روایت کرد که آن حضرت فرمود: «فاطمه علیها السلام بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله هفتاد و پنج روز زندگی کرد و اندوهی شدید



در فراق پدر بر وی وارد شد و جبرئیل به نزد وی می‌آمد و باعث حسن صبر و دلجویی آن حضرت بر پدرش می‌شد و نفس او را آرام می‌ساخت و از پدرش و مکان و منزلت وی به حضرت فاطمه خبر می‌داد و به وی خبر می‌داد که در ذریه وی چه اتفاقی خواهد افتاد و علی علیه السلام آن را می‌نوشت.

و در علل الشرایع به اسنادش از عیسی بن زید بن علی علیه السلام نقل شده است که وی گفت: از ابو عبد الله علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: فاطمه از آن رو محدّثه نام گرفت که ملائکه از آسمان فرود می‌آمدند ملائکه می‌گفتند: (ای فاطمه خدای تعالی تو را برگزید و پاک ساخت و تو را بر زنان عالمیان برتری داد. ای فاطمه پروردگارت را مطیع باش و سجده نما و با رکوع کنندگان رکوع کن، وی با ملائکه سخن می‌گفت و ایشان با وی سخن می‌گفتند. شبی فاطمه به ایشان فرمود: «آیا برتر از همه زنان عالمیان مریم دختر عمران نیست» ملائکه پاسخ دادند: «مریم سیده زنان عالم خویش بود ولی خدای عز و جل تو را سیده زنان عالم تو و عالم وی و سیده زنان اولین و آخرین قرار داد».

علم، عین عالم و معلوم است و «علم، نوری است که خدا آن که را بخواهد در قلبش می‌نهد» و با اتحاد علم و عالم و معلوم، علم عین نفس و چشم وی می‌شود یعنی علم عینیت با ذات نفس پیدا می‌کند و چشم نفس می‌گردد و انسان به واسطه علم از مهالک

---

## ۶۸۱

محفوظ می‌ماند، و به سوی خدای ذی المعارج عروج می‌کند و به بهشت ذات که هیچ بهشتی با آن برابری نمی‌کند منتهی می‌شود، خدای که گوینده‌ای با عزت است می‌فرماید «و در بهشت من داخل شو».

و علم، حکمت است و حکمت بهشت. رسول الله صلی الله علیه و آله فرمود: «من شهر حکمتم و حکمت بهشت است و تو ای علی باب بهشتی پس چگونه هدایت یا بنده‌ای به بهشت راه می‌یابد در حالی که راه یابی به بهشت جز از در بهشت ممکن نیست». و قرآن کریم حکیم است، خدای تعالی فرمود: «یس قسم به قرآن حکیم» پس قرآن ناطق که انسان کامل است حکیم و بهشت است. و انسان قرآنی کتاب علّینی است. «کتاب نیکان در علّیین است و شما چه می‌فهمید که علّیین چیست؟ کتابی نوشته است که مقربان شاهد آنند».

و حضرت وصی، امام علی علیه السلام فرمود «بدان که درجات بهشت بر تعداد آیات قرآن است پس روز قیامت به قاری قرآن گفته می‌شود بخوان و بالا برو». و آیات قرآنی دارای بطون بی‌شمارند، خدای سبحان فرمود: «هر کس بر شاکله خود کار می‌کند». و سخن دیگر خدای این است: «و لشکریان پروردگارت را کسی جز او نمی‌داند».

خاصّه و عامّه روایت کرده‌اند که این سخن حق تعالی «نیکان از جامی که ممزوج با کافور است می‌نوشند»، تا این سخن حق ... و «از تلاش شما سپاسگزاری می‌شود» در حقّ علی و فاطمه و حسن و حسین و کنیز ایشان به نام فضّه نازل شده است. پس حق سبحان در باره ایشان فرمود: «و پروردگارشان شراب پاکیزه به ایشان نوشانید» امام جعفر بن محمد با این سخن قویم این آیه را تفسیر فرمود که: «مراد آن است که آن شراب ایشان را از هر چیز جز خدا تطهیر می‌کند زیرا جز خدا هیچ کس از تدنّس و آلودگی به کائنات پاک و طاهر نیست». پس به شأن غایت حرکت ایجاد و وجودی و معدن حکمت فاطمه فرزند رسول الله - صلوات الله علیهما - نظر کن (که در معرفت به توحید صمدی چه قدر بلند مرتبه است).

پس بدان که مر شهود را مراتب است: یکی رؤیت بصری یعنی دیدن با چشم سر است، و دوم رؤیت به بصیرت در عالم خیال است و سوم رؤیت به بصر و بصیرت هر دو است. و چهارم ادراک حقیقی حقایق مجرد از صور حسّی است تا این که شهود، به ذروه توحید صمدی منتهی شود و مرزوق به شهود از زمره کسانی که سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً»

گردد، پس بخوان و بالا برو.

ن سوگند به قلم و آن چه نویسند، اشاراتی که به جلالت قدر و دایعه رسول الله و عظم منزلت درّه توحید فاطمه بتول نموده‌ایم، نمونه‌ای از عظمت آن جناب و بارقه‌ای از ملکوت آن حضرت است و کثرت اسمای نیکوی آن بزرگوار و فراوانی القاب والای او که در جوامع روایی و در صحف منتشره از قدیم و حدیث آمده است بر عظمت قدر و فخامت شأن او دلالت دارد.

مرد مسئول آن چه می‌گوید است، و حق عزّ من قائل فرمود: «گوش و چشم و قلب، همه اینها مسئول کردار خویشند». پس گوئیم: همه معرفتی که خدای وهاب و فیاض در باره مادر امامان برگزیده خدا و شفیع امت در روز جزاء و ریحانه مصطفی و کلمه علیای خدا و بشارت دهنده به وجود اولیاء فاطمه زهرا که درود خدا بر وی و مادر و پدر و شوهر و دو فرزندش باد، روزی من نموده و نقل کلمات بلند وی و آیات و روایات وارد در شأن وی و شرح و تفسیر آنها، موجب تدوین مجلّداتی از صحف نوری خواهد شد، ولی ما در این وجیزه به بخشی از منقبت‌های آن جناب، برای کسانی که خواهان تذکارند و یا اراده سپاسگزاری دارند به ایما و اشاره اکتفا کرده‌ایم.

انگیزه من بر تدوین این صحیفه مکرمه إلقائی سبّوحی بود که روزی یکی از شاگردان ما شد، وی که حائز منقبت علم و عمل است به هنگامی که تدریس ما کتاب فصوص الحکم شیخ اکبر را به فص عیسوی

رسید در یک توجه روحانی عنوان این صحیفه نوری به این عبارت «فصّ حکمة عصمتیه فی کلمة فاطمیة» از قلبش بر زبانش جاری شد از این عنوان خیلی خوشم آمد، در روح من دمیده شد که در بیان آن به مطالبی که إلقاء کردیم و آن را به شما هدیه کردیم در بیان این فص بنگاریم. و این را تتمه فصوص الحکم قرار دادیم «ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ». متمسک به دامن ولایت اصحاب کساء حسن بن عبد الله و فاطمه طبری آملی مشهور به حسن زاده آملی قم ۲۳ ربیع الثانی سال ۱۴۱۸ هجری قمری مطابق ۵-۶-۱۳۷۶ هجری شمسی ترجمه این صحیفه نوری قدسی سحرگاه ۲۹ ربیع الثانی سال ۱۴۱۸ هجری به پایان رسید و انا العبد محمد حسین - نائیجی

## فهرست اشعار

<u>1</u>	<u>جلوه‌ای کرد که بیند به جهان صورت خویش = خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد</u>
<u>2</u>	<u>تو بندگی چو گدایان به شرط مزد مکن = که خواجه خود صفت بنده پروری داند</u>
<u>2</u>	<u>در کوی ما شکسته دلی می‌خرند و بس = بازار خود فروشی از آن سوی دیگر است</u>
<u>4</u>	<u>آن کس که زکوی آشناییست = داند که متاع ما کجاییست</u>
<u>5</u>	<u>به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش = که من آن قدّ رعنا می‌شناسم</u>
<u>5</u>	<u>از کران ازل تا به کران ابدی = درج در کسوت یک پیره‌نش ساخته‌اند</u>
<u>6</u>	<u>تقدیر به یک ناقه نشانید دو محمل = طغرای حدوث تو و سلمای قدم را</u>
<u>6</u>	<u>به نزد آن که جانش در تجلّاست = همه عالم کتاب حق تعالی‌ست</u>
<u>6</u>	<u>عرض اعراب و جوهر چون حروف است = مراتب همچو آیات وقوف است</u>
<u>6</u>	<u>از او هر عالمی یک سوره خاص = یکی شد فاتحه و آن دیگر إخلاص</u>
<u>7</u>	<u>دو عالم را به یک بار از دل تنگ = برون کردیم تا جای تو باشد</u>
<u>7</u>	<u>کرده‌ای تأویل حرف بکر را = خویش را تأویل کن نی ذکر را</u>
<u>10</u>	<u>فمن الله فاسمعوا = و الی الله فارجعوا</u>
<u>10</u>	<u>فإذا ما سمعتم ما = أتیت به فعوا</u>
<u>10</u>	<u>ثم بالفهم فصلوا = مجمل القول و اجمعوا</u>
<u>10</u>	<u>ثم منوا به علی = طالبیه لا تمنعوا</u>
<u>10</u>	<u>هذه الرحمة التي = وسعتکم فوسّعوا</u>
<u>11</u>	<u>گر چه تیر از کمان همی گذرد = از کماندار بیند اهل خرد</u>
<u>11</u>	<u>حکمت قولی همه دنیاوی است = و ان عملی توشه عقباستی</u>
<u>12</u>	<u>فیض اقدس به مقدس رسد از عالم غیب = لیک آن دل که بود قابل دیدار کجاست</u>
<u>14</u>	<u>«النفس فی وحدتها کل القوی = و فعلها فی فعلها قد انطوی»</u>

<b>15</b>	ما مثال عزل عقل از ملک دین بر خوانده‌ایم = تا کشیدستند بر منشور ما طغرای عشق
<b>16</b>	دگر ز عقل حکایت به عاشقان منویس = که حکم عقل به دیوان عشق ممضی نیست
<b>17</b>	این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری = گر ابو نصرستی و گر بو علی سیناستی
<b>18</b>	یک قدم بر نفس خود نه آن دگر در کوی دوست «۱» = هر چه بینی دوست بین با این و آنت کار نیست
<b>19</b>	همه آینه رخ آدم = آدم آینه‌دار طلعت اوست
<b>20</b>	عدم در ذات خود چون بود صافی = و زو با ظاهر آمد گنج مخفی
<b>20</b>	حدیث کنت کنزا را فرو خوان = که تا پیدا ببینی گنج پنهان
<b>20</b>	عدم آینه، عالم عکس و انسان = چو چشم عکس در وی شخص پنهان
<b>20</b>	تو چشم عکسی و او نور دیده‌ست = به دیده، دیده‌ای را دیده دیده‌ست
<b>20</b>	جهان انسان شد و انسان جهانی = از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
<b>21</b>	سیه رویی ز ممکن در دو عالم = جدا هرگز نشد و الله اعلم
<b>24</b>	تعلم من العینین ان کنت عاقلا = شهود جمال الغیر عند التّواصل
<b>24</b>	و لا تک کالطّاوس یعشق نفسه = و ببقی ملوما عند کلّ الکوامل
<b>27</b>	تقدیر به یک ناقه نشانید دو محمل = طغرای حدوث تو و سلمای قدم را
<b>29</b>	از کران ازلی تا به کران ابدی = درج در کسوت یک پیرهنش ساخته‌اند
<b>29</b>	یکی شمس حقیقت می درخشد در همه عالم = تعینهای امکانی بود مانند روزنها
<b>29</b>	هر مرتبه از وجود حکمی دارد = گر حفظ مراتب نکنی زندیقی
<b>29</b>	و جوهریه لدینا واقعه = إذ کانت الاعراض کلّا تابعه
<b>30</b>	دائما او پادشاه مطلق است = در مقام عزّ خود مستغرق است
<b>30</b>	جهان کل است و در هر طرفه العین = عدم گردد و لا ببقی زمانین
<b>38</b>	مشو أحول، مسمی جز یکی نیست = اگر چه ما بسی اسماء نهادیم
<b>38</b>	از کران ازلی تا به کران ابدی = درج در کسوت یک پیرهنش ساخته‌اند
<b>39</b>	به هر رنگی که خواهی جامه می‌پوش = که من آن قدر عنا می‌شناسم
<b>40</b>	حدیث عاشقان این بد سنایی = سخن کوتاه شد الله أكبر
<b>40</b>	جهان را بلندی و پستی تویی = ندانم چهای هر چه هستی تویی «۲»»
<b>40</b>	داد جارویی به دستم آن نگار = گفت از این دریا برانگیزان غبار
<b>41</b>	عارف حق شناس را باید = که به هر سو که دیده بگشاید
<b>41</b>	در حوائج خدای را ببند = جز شهود خدای نگزیند
<b>41</b>	ای سایه مثال گاه بینش = در پیش وجودت آفرینش

43	من واجب الوجود علم الأسماء = کنت کنزاً گره ر من بوشامه «۱»»
43	عجین کرده طین چهل صبامه = ارزون نروشین در گرونهبامه
45	یکی شمس حقیقت می درخشد در همه عالم = تعینهای امکانی بود مانند روزنها
45	گر به جهل آییم آن زندان اوست = ور به علم آییم آن ایوان اوست
45	گر به خواب آییم مستان وییم = ور به بیداری به دستان وییم
45	ور بگرییم ابر پر زرق وییم = ور بخندیم آن زمان برق وییم
45	ور به خشم و جنگ عکس قهر اوست = ور به صلح و عذر عکس مهر اوست
45	ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ = چون ألف، او خود چه دارد هیچ هیچ
47	ای دل به کوی دوست گذاری نمی کنی = اسباب جمع داری و کاری نمی کنی
48	آدم اسطرلاب گردون علوست = وصف آدم مظهر آیات اوست
48	هر چه در وی می نماید وصف اوست = همچو عکس ماه اندر آب جوست
48	بر سطرلابش نقوش عنکبوت «۱» = بحر اوصاف ازل دارد ثبوت
48	تا ز چرخ غیب و از خورشید روح = عنکبوتش درس گوید با شروح
48	عنکبوت این سطرلاب رشاد = بی منجم در کف عام اوفتاد
48	انبیا را داد حق تنجیم این = غیب را چشمی ببايد غیب بین
48	خلق را چون آب دان صاف و زلال = اندر او تابان صفات ذو الجلال
48	علمشان و عدلشان و لطفشان = چون ستاره چرخ در آب روان
48	پادشاهان مظهر شاهي حق = فاضلان (عارفان) مرآت آگاهی حق
49	نه مرگب بود و جسم نه مرئی نه محل = بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق
49	ای به ره جستجو نعره زنان دوست دوست = گر به حرم ور به دیر کیست جز او، اوست اوست
49	پرده ندارد جمال غیر صفات جلال = نیست بر این رخ نقاب نیست بر این مغز پوست
50	یا من هو اختفی لفرط نوره = الظاهر الباطن فی ظهوره
50	چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی = صورتی در زیر دارد آن چه در بالاستی
50	صورت زرین اگر با نردبان معرفت = بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی
53	ظاهراً آن شاخ اصل میوه است = باطنا بهر ثمر شد شاخ هست
53	گر نبودی میل و امید ثمر = کی نشاندی باغبان بیخ شجر
53	بهر این فرموده است آن ذو فنون = رمز نحن السابقون الآخرون
53	مصطفی زین گفت کادم و انبیا = خلف من باشند در تحت لوا
53	گر بظاهر من ز آدم زادهام = من به معنی جدّ جدّ افتادهام
53	کز برای من بدش سجده ملک = وز پی من رفت تا هفتم فلک

<b>53</b>	پس ز من زایید در معنی پدر = پس ز میوه زاد در معنی شجر
<b>53</b>	تو اصل وجود آمدی کز نخست = دگر هر چه باشد همه فرع توست
<b>54</b>	دی شانه زد آن ماه خم گیسو را = بر چهره نهاد زلف عنبر بو را
<b>54</b>	پوشید بدین حیلہ رخ نیکو را = تا هر که نه محرم نشناسد او را
<b>55</b>	ز احمد تا احد یک میم فرق است = جهانی اندر این یک میم غرق است
<b>55</b>	بینی و بینک اینی بینازعنی = فارفع بلطفک اینی من البین
<b>55</b>	هفت شهر عشق را عطار گشت = ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم
<b>55</b>	به صحرا بنگرم صحرا ت وینم = به دریا بنگرم دریا ت وینم
<b>55</b>	به هر جا بنگرم کوه و در و دشت = نشان از قامت رعنا ت وینم
<b>57</b>	گفتم همه ملک حسن سرمایه توست = خورشید فلک چو ذره در سایه توست
<b>57</b>	گفتا غلطی، ز ما نشان نتوان یافت = از ما تو هر آن چه دیده ای پایه توست
<b>59</b>	آسمان، مرد و زمین، زن در خرد = هر چه آن انداخت این می پرورد
<b>62</b>	به محض التفاتی زنده دارد آفرینش را = و گر نازی کند از هم فرو ریزند قالبها
<b>63</b>	سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد = ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
<b>63</b>	فالکل مفتقر ما الکل مستغن = هذا هو الحق قد قلناه لا نکنی
<b>63</b>	فان ذکر ت غنیاً لا افتقار به = فقد علمت الذی من قولنا نعنی
<b>63</b>	فالکل بالکل مربوط و لیس له = عنه انفکاک خذوا ما قلته عنی
<b>64</b>	تقدیر به یک ناقه نشانید دو محمل = طغرای حدوث تو و سلمای قدم را
<b>64</b>	حقیقه الحق لا تحدّ = و باطن الرب لا یعدّ
<b>64</b>	فباطن لا یکاد یخفی = و ظاهر لا یکاد یبدو
<b>64</b>	فإن یکن باطنا فحق = و إن یکن ظاهرا فعبد
<b>71</b>	«و الحق ان فاض من القدسی الصور = و انما اعداده من الفکر»
<b>72</b>	عاشقی دید از دل پر تاب = حضرت حق تعالی اندر خواب
<b>72</b>	دامنش را گرفت آن غم خور = که ندارم من از تو دست دگر
<b>72</b>	چون در آمد ز خواب خوش درویش = دید محکم گرفته دامن خویش
<b>72</b>	ای دوستان محترم = از عشق آن زیبا صنم
<b>72</b>	آشفته و شیدا منم = شیدای بی پروا منم
<b>72</b>	آن رشک ماه و آفتاب = بی پرده آمد در حجاب
<b>72</b>	بنگر یکی امر عجاب = بی پرده او رسوا منم
<b>73</b>	تا یار من شد یار من = از دست من شد کار من

<b>73</b>	شد عشق او بازار من = هو هو زن شبها منم
<b>73</b>	بنگر که در این نصف شب = دارم عجب بزم طرب
<b>73</b>	من هستم و دست طلب = در شورش و غوغا منم
<b>73</b>	بگذشته‌ام از کیف و کم = در رفته‌ام از بیش و کم
<b>73</b>	از دنیی و عقبی چه غم = اینجا منم آن جا منم
<b>73</b>	اندر نگارستان او = خوش نقشی از ایوان او
<b>73</b>	در ساحت بستان او = نک مرغ خوش آوا منم
<b>73</b>	کار دل است و کار دل = گویم چه از اسرار دل
<b>73</b>	از مطلع انوار دل = بیضا منم شعری منم
<b>73</b>	یک قطره از دریای جود = آمد حسن اندر وجود
<b>73</b>	این قطره از فیض شهود = گویا شده دریا منم
<b>75</b>	بانگ می آید که ای طالب بیا = جود محتاج گدایان چون گدا
<b>75</b>	الله یغضب ان ترکت سؤاله = و سلیل آدم حین یسئل یغضب
<b>76</b>	عارفان هر دمی دو عید کنند = عنکبوتان مگس قدید کنند
<b>81</b>	و فی النفس حاجات و فیک فطانة = سکوتی بیان عندکم و خطاب
<b>83</b>	من گروهی می‌شناسم ز اولیا = که دهندشان بسته باشد از دعا
<b>83</b>	می‌گفت در بیابان رند دهل دریده = عارف خدا ندارد او نیست آفریده
<b>84</b>	از رحمت بی‌انتهای خویش دارد = وابسته دام بلا اهل و لا را
<b>84</b>	گاهی ز اشراق رخ مهر آفرینش = بر آسمان جان دهد رشک ضیا را
<b>84</b>	گاهی ز زلف مشک‌سای دلربایش = آشفته خود می‌کند احوال ما را
<b>84</b>	دل در میان إصبعین اوست دائم = از قبض و بسطش فهم کن این مدعا را
<b>84</b>	الله قَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً ای قوم = کیف ف لا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً
<b>88</b>	ای نه دله ده دله هر ده یله کن = صراف وجود باش و دل یک دله کن
<b>88</b>	یک صبح به إخلاص بیا بر در ما = گر کام تو بر نیامد آن گه گله کن
<b>88</b>	کالشمس یمنعک اجتلاءک وجهها = و إذا اکتست برقیق غیم أمکنا
<b>90</b>	أنا من أهوی و من أهوی أنا = نحن روحان حللنا بدنا
<b>90</b>	فإذا أبصرتنی أبصرته = و إذا أبصرته أبصرتنا
<b>91</b>	دل اندر روی او یا اوست در دل = به من پوشیده شد این راز مشکل
<b>93</b>	حرف اول از نبوت حرف نون = قلب نون واو آمده‌ای ذو فنون
<b>93</b>	حرف اول از ولایت حرف واو = قلب واو آمد ألف ای کنجکاو



<b>93</b>	حرف اول از الوهیت ألف = مبدأ جمله حروف مؤتلف
<b>93</b>	پس ولی قلب نبی و جان اوست = قلب قلبش ذات الله سرّ اوست
<b>96</b>	در بلا هم می چشم لذات او = مات اویم، مات اویم، مات او
<b>100</b>	جناب قدس وحدت دیر جان است = که سیمرغ بقا را آشیان است
<b>100</b>	ز روح الله پیدا گشت این کار = که از روح القدس آمد پدیدار
<b>100</b>	اگر یابی خلاص از نفس ناسوت = در آیی در جناب قدس لاهوت
<b>100</b>	بود محبوس طفل شیر خواره = به نزد مادر اندر گاهواره
<b>100</b>	چو گشت او بالغ و مرد سفر شد = اگر مرد است همراه پدر شد
<b>100</b>	عناصر مر تو را چون امّ سفلی ست = تو فرزند و پدر آبی علوی ست
<b>100</b>	از آن گفته است عیسی گاه اسری = که آهنگ پدر دارم به بالا
<b>100</b>	تو هم جان پدر سوی پدر شو = به در رفتند همراهان به در شو
<b>100</b>	اگر خواهی که گردی مرغ پرواز = جهان جیفه پیش کرس انداز
<b>100</b>	به دونان ده مر این دنیای غدار = که جز سگ را نشاید داد مردار
<b>106</b>	سیه رویی ز ممکن در دو عالم = جدا هرگز نشد و الله اعلم
<b>109</b>	اگر لذت ترک لذت بدانی = دگر لذت نفس لذت ندانی
<b>110</b>	غیرتش غیر در جهان نگذاشت = لا جرم عین جمله اشیاء شد
<b>110</b>	از او هر عالمی یک سوره خاص = یکی شد فاتحه و ان دیگر إخلاص
<b>112</b>	من نگردم پاک از تنزیهشان (تسیحشان) = پاک هم ایشان شوند و جانفشان
<b>112</b>	چند از این ألفاظ و اضمار و مجاز = سوز خواهیم سوز با آن سوز ساز
<b>112</b>	آتشی از عشق در جان بفرروز = سر به سر فکر و عبارت را بسوز
<b>112</b>	عاشقان را هر زمان سوزیدنی است = بر ده ویران خراج و عشر نیست
<b>112</b>	ملت عشق از همه دینها جداست = عاشقان را مذهب و ملت خداست» ۱»
<b>113</b>	پای استدلالیان چوبین بود = پای چوبین سخت بی تمکین بود
<b>115</b>	حرف قرآن را مبین که ظاهر است = زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
<b>115</b>	زیر آن باطن یکی بطن دگر = خیره گردد اندر او فکر و نظر
<b>116</b>	همچنین تا هفت بطن ای بو الکرّم = می شمر تو زین حدیث معتصم
<b>116</b>	تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین = دیو آدم را نبیند غیر طین
<b>116</b>	ظاهر قرآن چو شخص آدمی ست = که نقوشش ظاهر و جانش خفیست
<b>116</b>	مرد را صد سال عم و خال او = یک سر مویی نبیند حال او» ۱»
<b>117</b>	وجود ما معمایی است حافظ = که تحقیقش فسون است و فسانه



<b>120</b>	<u>فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا = و إن قلت بالتشبيه كنت محّدا</u>
<b>120</b>	<u>و إن قلت بالأمرين كنت مسددا = و كنت اماما في المعارف سيّدا</u>
<b>120</b>	<u>فمن قال بالاشفاع كان مشركا = و من قال بالإفراد كان موحدّا</u>
<b>120</b>	<u>فإيّاك و التشبيه إن كنت ثانيا = و إيّاك و التنزيه إن كنت مفردّا</u>
<b>120</b>	<u>فما أنت هو: بل أنت هو و تراه في = عين الأمور مسرّحا و مقيدّا</u>
<b>133</b>	<u>«سبحان من أظهر ناسوته = سرّ سنا لاهوته الثّاقب»</u>
<b>133</b>	<u>«ثم بدا في خلقه ظاهرا = في صورت الآكل و الشّارب»</u>
<b>133</b>	<u>من گویم و هر که هست در فن ماهر = مقهور بود کثرت و وحدت قاهر</u>
<b>133</b>	<u>در مجمع وحدت است کثرت مضمّر = در مظهر کثرت است وحدت ظاهر</u>
<b>134</b>	<u>عناصر مر تو را چون امّ سفلی ست = تو فرزند و پدر آباي علوی ست</u>
<b>134</b>	<u>از آن گفته است عیسی گاه اسری = که آهنگ پدر دارم به بالا</u>
<b>134</b>	<u>تو هم جان پدر سوی پدر شو = به در رفتند همراهان به در شو</u>
<b>134</b>	<u>اگر خواهی که گردی مرغ پرواز = جهان جیفه پیش کرکس انداز</u>
<b>134</b>	<u>به دونان ده مر این دنیای غدار = که جز سگ را نشاید داد مردار» ۱»</u>
<b>136</b>	<u>فما الوجه ألا واحد غیر انه = إذا أنت أعددت المرایا تعددا</u>
<b>137</b>	<u>«فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا = و لیس خلقا بذاک الوجه فادّکروا»</u>
<b>137</b>	<u>«من یدر ما قلت لم تخذل بصیرته = و لیس یدر به إلا من له البصر»</u>
<b>137</b>	<u>«جمّع و فرّق فإنّ العین واحدة = و هی الكثيرة لا تبقى و لا تذر»</u>
<b>142</b>	<u>قد تخللت مسلک الروح منی = و به سمّی الخلیل خلیلا» ۱»</u>
<b>146</b>	<u>هر مرتبه از وجود حکمی دارد = گر حفظ مراتب نکنی زندیقی</u>
<b>147</b>	<u>پادشاهان مظهر شاهی حق = عارفان مرآت آگاهی حق</u>
<b>148</b>	<u>«فلولاکم، ما عرفنا الهوی» ۲» = و لو لا الهوی ما عرفناکم»</u>
<b>151</b>	<u>و أظنها نسیت عهدا بالحمی = و منازل بفراقها لم تقنع</u>
<b>156</b>	<u>مشو أحوال مسمّی جز یکی نیست = اگر چه ما بسی اسماء نهادیم</u>
<b>159</b>	<u>فیحمدنی و أحمده = و یعبدنی و أعبده</u>
<b>160</b>	<u>قالوا اقترح شیئا نجد له طبخه = قلت اطبخوا لی جبه و قمیصا</u>
<b>160</b>	<u>سقونی و قالوا لا تغن و لو سقوا = جبال حنین ما سقونی لغنت</u>
<b>160</b>	<u>رشته تسبیحیم ار بگسست معذورم بدار = دستم اندر ساعد ساقی سیمین ساق بود</u>
<b>160</b>	<u>ففي حال اقرّ به = و فی الأعیان أجدده</u>
<b>160</b>	<u>فیعرفنی و أنکره = و أعرفه فأشهده</u>

<b>161</b>	فائى بالغنى و أنا = اساعده و أسعده؟
<b>161</b>	لذاك الحقّ أوجدنى = فأعلمه فأوجده
<b>164</b>	در ازل هر كو به فيض دولت ارزاني بود = تا ابد جام مرادش همدم جاني بود
<b>164</b>	گفتم كه بسي خط خطا در تو كشيدند = گفتا كه همان بود كه بر خط جبين بود
<b>164</b>	فنحن له كما ثبتت = أدلتنا و نحن لنا
<b>164</b>	و ليس له سوى كوني = فنحن له كنحن بنا (لنا- خ )
<b>164</b>	فلى وجهان هو و أنا = و ليس له أنا بأنا
<b>164</b>	و لكن فى مشهده = فنحن له كمثل إنا
<b>165</b>	ظهور تو به من است و وجود من از تو = «فلمست تظهر لولاي- لم أكن لولاك»
<b>167</b>	فداء نبىّ ذبح ذبح لقربان = و أين ثؤاج الكبش من نوس إنسان
<b>168</b>	و عظمه الله العظيم عناية = بنا أو به لا أدر من اى ميزان
<b>168</b>	و لا شك أن البدن «٢» أعظم قيمة = و قد نزلت عن ذبح كبش لقربان
<b>168</b>	در اين ره انبيا چون ساربانند = دليل و رهنماى كاروانند
<b>169</b>	فيا ليت شعرى كيف ناب بذاته = شخيص كبيش عن خليفه رحمان
<b>169</b>	ألم تدر أن الأمر فيه مرتّب = وفاء لإرباح و نقص لخسران
<b>169</b>	فلا خلق أعلى من جماد و بعده = نبات على قدر يكون و اوزان
<b>170</b>	و ذو الحسّ بعد النّب و الكلّ عارف = بخلافه كسفا و إيضاح برهان
<b>170</b>	و أما المسمّى آدمًا فمقيّد = بعقل و فكر أو قلادة إيمان
<b>170</b>	بذا قال سهل و المحقق مثلنا = لأننا و إياهم بمنزل إحسان
<b>170</b>	فمن شهد الأمر الذى قد شهدته = يقول بقولى فى خفاء و إعلان
<b>170</b>	و لا تلتفت قولاً يخالف قولنا = و لا تبذر السمرء فى أرض عميان
<b>170</b>	هم الصمّ و البكم الذين أتى بهم = لأسماعنا المعصوم فى نص قرآن
<b>179</b>	فللواحد الرحمن فى كل موطن = من الصور ما يخفى و ما هو ظاهر
<b>180</b>	فان قلت هذا الحقّ قد تك صادقا = و إن قلت أمرا آخر أنت عابر
<b>181</b>	و ما حكمه فى موطن دون موطن = و لكنّه بالحقّ للخلق سافر» ٣»
<b>181</b>	إذا ما تجلّى للعيون ترده = عقول ببرهان عليه تتأبر» ٤»
<b>181</b>	و يقبل فى مجلى العقول و فى الّذى = يسمّى خيالاً و الصحيح النواظر
<b>183</b>	گفت پیغمبر كه حق فرموده است = من نگنجم هيچ در بالا و پست
<b>183</b>	در زمين و آسمان و عرش نیز = من نگنجم اين يقين دان اى عزيز
<b>183</b>	در دل مؤمن بگنجم اى عجب = گر مرا جويى در آن دلها طلب

183	«شربت الحبّ كأساً بعد كأسٍ» = «فما نفذ الشراب و ما رويت» «ه» »
184	يا خالق الأشياء في نفسه = أنت لما تخلقه جامع
184	تخلق ما لا ينتهي كونه فيك = فأنت الضيق الواسع
184	لو أن ما قد خلق الله ما = لاح بقلبي فجره الساطع
184	من وسع الحقّ فما ضاق عن = خلق فكيف الأمر يا سامع؟
190	أي آن كه حدوث و قدمت اوست همه = سرمايه شادی و غمت اوست همه
190	تو دیده نداری كه به خود در نگری = بيني كه ز سر تا قدمت اوست همه
193	فوقتا يكون العبد ربّاً بلا شكّ = و وقتا يكون العبد عبداً بلا إفاك
193	فإن كان عبداً كان بالحقّ واسعاً = و إن كان ربّاً كان في عيشةً ضنك
193	فمن كونه عبداً يرى عين نفسه = و تتسع الآمال منه بلا شكّ
193	و من كونه ربّاً يرى الخلق كلّهُ = يطالبه من حضرة الملك و الملك
193	و يعجز عمّا طالبوه بذاته = لذا تر بعض العارفين به يبكي
193	فكن عبد ربّ لا تكن ربّ عبده = فتذهب بالتعليق في النار و السبّك
202	فأنت عبد و أنت ربّ = لمن له فيه أنت عبد
202	و أنت ربّ و أنت عبد = لمن له في الخطاب عهد
202	فكل عقد عليه شخص = يحلّه من سواه عقد
203	فلم يبق إلّا الحقّ لم يبق كائن = فما ثم موصول و ما ثم بائن
203	بذا جاء برهان العيان فما أرى = بعيني إلّا عينه إذ أعابن
205	فلا تنظر إلى الحقّ = و تعريه عن الخلق
205	و لا تنظر إلى الخلق = و تكسوه سوى الحقّ
205	و نزّهه و شبّهه = و قم في مقعد الصّدق
205	و كن في الجمع إن شئت = و إن شئت ففي الفرق
205	تحز بالكلّ - إن كل = تبدى - قصب السّبّك
205	فلا تفنى و لا تبقى = و لا تفنى و لا تبقى
205	و لا يلقي عليك الوحي = في غير و لا تلقى
209	«و آتي إذا أوعدته او وعدته = لمخلف ايعادي و منجز موعدي »
209	فلم يبق إلّا صادق الوعد وحده = و ما لوعيد الحقّ عين تعابن
209	و ان دخلوا دار الشقاء فإنّهم = على لذة فيها نعيم مبابن
210	نعيم جنان الخلد فالأمر واحد = و بينهما عند التجلّي تباين
210	يسمّى عذاباً من عذوبة طعمه = و ذاك له كالقشر و القشر صائن

<b>212</b>	«و تعذیبکم عذب و سختکم رضی = و قطعکم وصل و جورکم عدل»
<b>213</b>	نکو اندیشه کن ای مرد عاقل = که بت از روی هستی نیست باطل
<b>213</b>	بدان کایزد تعالی خالق اوست = ز نیکو هر چه صادر گشت نیکوست
<b>213</b>	وجود آن جا که باشد محض خیر است = اگر شری است در وی او ز غیر است
<b>213</b>	مسلمان گر بدانستی که بت چیست = بدانستی که دین در بت پرستی است
<b>213</b>	و گر مشرک ز بت آگاه گشتی = کجا در دین خود گمراه گشتی
<b>220</b>	دیده‌ای خواهی سبب سوراخ کن = تا حجب را بر کند از بیخ و بن
<b>231</b>	إنّما الکون «۵» خیال و هو حقّ فی الحقیقه = کل من یفهم هذا حاز أسرار الطریقه
<b>238</b>	که فرج تا که دیده بگشاده‌ست = چشم او بر جهان «۱» نیفتاده‌ست
<b>244</b>	کل ما فی الکون وهم أو خیال = او عکوس فی مرایا او ظلال
<b>244</b>	لاح فی ظل السوی شمس الهدی = لا تکن حیران فی تیه الضلال
<b>250</b>	دائما او پادشاه مطلق است = در مقام عزّ خود مستغرق است
<b>250</b>	سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد = ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
<b>253</b>	إنّ الله الصّراط المستقیم = ظاهر غیر خفیّ فی العموم
<b>254</b>	فی صغیر و کبیر عینه = و جهول بأمور و علیم
<b>254</b>	و لهذا وسعت رحمته = کل شیء من حقیر و عظیم
<b>257</b>	إذا دان لك الخلق = فقد دان لك الحقّ
<b>258</b>	و إن دان لك الحقّ = فقد لا يتبع الخلق
<b>258</b>	فحقق قولنا فيه = فقولي كلّ الحق
<b>258</b>	فما فی الکون موجود = تراه ماله نطق
<b>259</b>	و ما خلق تراه العین = إلّا عینه حقّ
<b>259</b>	و لكن مودع فيه = لهذا صورته حقّ
<b>260</b>	حلول و اتحاد اینجا محال است = که در وحدت دویی عین ضلال است
<b>260</b>	تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز = خوشا کسی که در این راه بی حجاب رود
<b>274</b>	فهو الکون کلّه = و هو الواحد الذی
<b>275</b>	قام کونی بکونه = و لذا قلت یغتذی
<b>275</b>	فوجودی غذاؤه = و به نحن نحتذی
<b>275</b>	فبه منه إن نظر = ت بوجه تعوذی
<b>278</b>	فلا تنظر العین إلّا إلیه = و لا یقع الحکم إلّا علیه
<b>278</b>	فنحن له و به فی یدیه = و فی کلّ حال فإنّا لیدیه

<b>282</b>	در بلا هم می چشم لذات او = مات اویم مات اویم مات او
<b>282</b>	عاشقم بر مهر و بر قهرش به جد = ای عجب من عاشق این هر دو ضد
<b>285</b>	من الآيات آیات الركائب = و ذلك لاختلاف في المذاهب
<b>285</b>	فمنهم قائمون بها بحق = و منهم قاطعون بها السباسب
<b>285</b>	فأما القائمون فأهل عين = و أما القاطعون هم الجنائب
<b>286</b>	ز دور اندیشی عقل فضولی = یکی شد فلسفی دیگر حلولی
<b>286</b>	خرد را نیست تاب نور آن روی = برو از بهر او چشم دگر جوی
<b>286</b>	دو چشم فلسفی چون بود أحول = ز وحدت دیدن حق شد معطل
<b>286</b>	رها کن عقل را با حق همی باش = که تاب خور ندارد چشم خفاش
<b>286</b>	فأما القائمون فأهل عين = و أما القاطعون هم الجنائب
<b>287</b>	و كلّ منهم يأتيه منه = فتوح غیوبه من كلّ جانب
<b>299</b>	هر آن نقشی که در صحرا نهادیم = تو زیبا بین که ما زیبا نهادیم
<b>299</b>	فرستادیم آدم را به بیرون = جمال خویش در صحرا نهادیم
<b>299</b>	جمال ما ببین زان راز پنهان = اگر چشمت بود پیدا نهادیم
<b>299</b>	مشو أحول مسمی جز یکی نیست = اگر چه ما بسی اسما نهادیم
<b>299</b>	سر مویی ز زلف خود گشودیم = جهان را در بسی غوغا نهادیم
<b>300</b>	جود محتاج است و خواهد طالبی = آن چنان که توبه خواهد تاییبی
<b>305</b>	فمن ثمّ و ما ثمّة = و عين ثم هو ثمّة
<b>305</b>	فمن قد عمّه خصّه = و من قد خصّه عمّه
<b>305</b>	فما عين سوی عين = فنور عینه ظلمة
<b>305</b>	فمن يغفل عن هذا = يجد في نفسه غمّة
<b>305</b>	و ما يعرف ما قلنا = سوی عبد له همّة
<b>311</b>	برو ای خواجه خود را نیک بشناس = که نبود فربهی مانند آماس
<b>317</b>	ملکت بها کفی فانهرت فتقها = یری قائم من دونها ما وراءها
<b>326</b>	فالكلّ منّا و منهم = و الأخذ عنّا و عنهم
<b>326</b>	ان لا یكونون منّا = فنحن لا شکّ منهم
<b>327</b>	فقد بان لك السرّ = و قد اتضح الأمر
<b>327</b>	و قد ادرج في الشفع = الذي قيل هو الوتر
<b>336</b>	ورای عقل طوری دارد انسان = که می یابد بدان احوال پنهان
<b>349</b>	عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين = في صورة البشر الموجود من طين

349	تكوّن الروح في ذات مطهرة = من الطبيعة تدعوها بسجّين
349	لأجل ذلك قد طالّت إقامته = فيها فزاد على ألف بتعيين
349	روح من الله لا من غيره فلذا = أحيا الموات و أنشا الطير من طين
349	حتى يصح له من ربّه نسب = به يؤثر في العالى و فى الدون
349	الله طهره جسما و نزهه = روحا و صيره مثلا بتكوين
361	فلولاه و لولانا = لما كان الذى كانا
361	فإنّا أعبد حقّا = و إنّ الله مولانا
361	و إنّ عينه فاعلم = إذا ما قلت إنسانا
361	فلا تحجب بإنسان = فقد أعطاك برهانا
361	فكن حقّا و كن خلقا = تكن بالله رحمانا» ١»
361	و غدّ خلقه منه = تكن روحا و ريحانا
361	فأعطيناه ما يبدو = به فينا و أعطانا
361	فصار الأمر مقسوما = باياه و إيانا
361	فأحياه الذى يدرى = بقلبي حين أحيانا
362	فكنّا فيه أكوانا = و أعيانا و أزمانا
362	و ليس بدائم فينا = و لكن ذاك أحيانا
364	صف در صف از غيب و شهود ملك هستى = فوج ملك بينى طبایع يا قوا را
364	بينى نشستته بر فراز هر گياهي = افرشته‌ای تا پروراند آن گيا را
369	فالكلّ فى عين النفس = كالضوء فى ذات الغلس
369	و العلم بالبرهان فى = سلخ النهار لمن نعس
369	فيرى الذى قد قلته = رؤيا تدل على النفس
369	فيريجه من كلّ غمّ = فى تلاوته «عبس»
369	و لقد تجلّى للذى = قد جاء فى طلب القبس
369	فرآه نارا و هو نور = ر فى الملوك و فى العسس
369	فإذا فهمت مقاتلى = تعلم بأنك مبتئس
369	لو كان يطلب غير ذا = لرآه فيه و ما نكس
383	ای بسا کس را که صورت راه زد = قصد صورت کرد و بر الله زد
393	«كهزّ الردينى تحت العجاج = جرى فى الأنابيب ثم اضطرب»
401	و إنّما الكون خيال = و هو حقّ فى الحقيقة
401	و الذى يفهم هذا = حاز أسرار الطريقة

<b>406</b>	ما چو کوهییم و صدا در ما ز توست = ما چو ناییم و نوا در ما ز توست
<b>417</b>	از رحمت آمدند و به رحمت روند خلق = من رحمه بدا و الی رحمه یؤول
<b>418</b>	فمن کان ذا فهم یشاهد ما قلنا = و إن لم یکن فهم فیأخذہ عنّا
<b>418</b>	فما ثمّ إلّا ما ذکرناه فاعتمد = علیه و کن بالحال فیه کما کتّا
<b>418</b>	فمنه إلینا ما تلونا علیکم = و منّا إلیکم ما وهبناکم منّا
<b>423</b>	لطف حق با تو مدارها کند = چون که از حدّ بگذرد رسوا کند .
<b>430</b>	هر محال از دست او ممکن شود = هر حرون «۱» از دست او ساکن شود
<b>440</b>	شد مبدل آب این جو چند بار = عکس ماه و عکس اختر برقرار
<b>440</b>	هر نفس نو می شود دنیا و ما = بی خبر از نو شدن اندر بقا
<b>440</b>	آن ز تیزی مستمر شکل آمده است = چون شرر کش تیز جنبانی به دست
<b>440</b>	شاخ آتش را چو جنبانی به ساز = در نظر آتش نماید پس دراز
<b>440</b>	عمر همچون جوی نو می رسد = مستمری می نماید در جسد
<b>440</b>	این درازی مدت از تیزی صنع = می نماید سرعت انگیزی صنع
<b>450</b>	در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است = آتش که را بسوزد گر بو لهب نباشد
<b>450</b>	دی سؤالی کرد سائل مر مرا = ز ان که عاشق بود او بر ماجرا
<b>450</b>	گفت نکته الرضا بالكفر کفر = این پیمبر گفت و گفت اوست مهر
<b>450</b>	باز فرمود او که اندر هر قضا = مر مسلمان را رضا باید رضا
<b>451</b>	نی قضای حق بود آن هم زیان = پس چه چاره باشدم اندر میان
<b>451</b>	گفتمش این کفر مقضی نی قضاست = هست آثار قضا این کفر راست «۱»»
<b>451</b>	پس قضا را خواجه از مقضی بدان = تا شکالت حل شود اندر جهان
<b>451</b>	راضی ام بر کفر زان رو که قضاست = نی از آن رو که نزاع و کفر ماست
<b>451</b>	کفر از روی قضا خود کفر نیست = حق را کافر مخوان اینجا مایست
<b>451</b>	کفر جهل است و قضای کفر علم = هر دو یک کی باشد آخر حلم و خلم
<b>453</b>	دیده ای خواهم سبب سوراخ کن = تا حجب را بر کند از بیخ و بن
<b>462</b>	سیه رویی ز ممکن در دو عالم = جدا هرگز نشد و الله اعلم
<b>463</b>	زهر ماران مار را باشد حیات = نسبتش با آدمی آمد ممت
<b>465</b>	من نکردم خلق تا سودی کنم = بلکه تا بر بندگان جودی کنم
<b>466</b>	فرحمه الله فی الأکوان ساریه = و فی الذوات و فی الأعیان جاریه
<b>466</b>	مکانة الرحمه المثلی إذا علمت = من الشهود مع الأفكار عالیه
<b>467</b>	در بلا هم می چشم لذات او = مات اویم مات اویم مات او



<b>467</b>	عاشقم بر لطف و بر قهرش بجدّ = ای عجب من عاشق این هر دو ضد
<b>467</b>	آن یکی جودش گدا آرد پدید = و ان دگر بخشد گدایان را مزید
<b>471</b>	نه مرکب بود و جسم نه مرئی نه محل = بی شریک است و معانی تو غنی دان خالق
<b>475</b>	أعین همه شیشه‌های گوناگون بود = تابید در او پر تو خورشید وجود
<b>475</b>	هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود = خورشید در او هر آن چه او بود نمود
<b>492</b>	گر چه تیر از کمان همی گذرد = از کماندار بیند اهل خرد
<b>500</b>	إذا شاء الإله یرید رزقا = لنا فالکون أجمعه غذاء
<b>500</b>	و إن شاء الإله یرید رزقا = لنا فهو الغذاء کما نشاء
<b>500</b>	مشیئته إرادته فقولوا = بها قد شاءها فهي المشاء
<b>500</b>	یرید زیاده و یرید نقصا = و لیس مشاءه إلا المشاء
<b>501</b>	فهذا الفرق بینهما فحقیق = و من وجه فعینهما سواء
<b>508</b>	کاف رحمت گفتنش تصغیر نیست = جد چو گوید طفلكم تحقیر نیست
<b>519</b>	و حقّ الهوی إنّ الهوی سبب الهوی = و لو لا الهوی فی القلب ما عبد الهوی
<b>544</b>	موسی و فرعون در هستی توست = باید این دو خصم را در خویش جست
<b>545</b>	بیرون ز تو نیست آن چه در عالم هست = از خود بطلب هر آن چه خواهی که تویی
<b>545</b>	کرده‌ای تأویل حرف بکر را = خویش را تأویل کن نی ذکر را
<b>545</b>	نکته‌ها چون تیغ فولاد است تیز = گر نباشد اسپرت واپس گریز
<b>548</b>	هر نفس نو می‌شود دنیا و ما = بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
<b>548</b>	این درازی مدّت از تیزیّ صنع = می‌نماید سرعت انگیزیّ صنع
<b>548</b>	همیشه خلق در خلق جدید است = و گر چه مدت عمرش مدید است
<b>554</b>	جان نباشد جز خبر در آزمون = هر که را افزون خبر جاننش فزون
<b>554</b>	جان ما از جان حیوان بیشتر = از چه زان رو که فزون دارد خبر
<b>557</b>	من نکردم خلق تا سودی کنم = بلکه تا بر بندگان جودی کنم
<b>581</b>	دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ = کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
<b>590</b>	کنار موسی رآها عین حاجته = و هو الإله و لکن لیس یدریه
<b>590</b>	گهی بر طارم اعلی نشینیم = گهی تا پشت پای خود نبینیم
<b>602</b>	یحنّ الحبيب إلی رؤیتی = و إنی إلیه أشدّ حنینا
<b>602</b>	و تهفو النفوس و یأبی القضا = فأشکو الأئین و یشکو الأئینا
<b>610</b>	آسمان مرد و زمین زن در خرد = هر چه آن انداخت این می‌پرورد
<b>610</b>	پس زمین و چرخ را دان هوشمند = چون که کار هوشمندان می‌کنند



<b>612</b>	صحّ عند الناس أنّي عاشق = غير أنّ لم يعرفوا عشقي لمن
<b>633</b>	هر آن کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق = بر او چو مرده به فتوای من نماز کنید
<b>634</b>	زنده دلا مرده ندانی که کیست = آن که ندارد به خدا اشتغال
<b>634</b>	ده اسبند در تاختن هر یکی را = به ترتیب نامی است روشن
<b>636</b>	آن یکی جودش گدا آرد پدید = و ان دگر بخشد گدایان را مزید
<b>638</b>	أعین همه شیشه‌های گوناگون بود = تابید در او پرتو خورشید وجود
<b>638</b>	هر شیشه که سرخ بود یا سبز و کبود = خورشید در او به آن چه او بود نمود
<b>638</b>	تخته جمله عقاید باش = در همه صورتش مشاهد باش
<b>638</b>	شو هیولای جمله معتقدات = تا بیابی ز شرک و جهل نجات
<b>639</b>	گر بشکافند سراپای من = جز تو نیابند در اعضای من