

ترجمہ

مصباح الانس

حمزہ فاری

یا

پونہ استدلال و شہود در کشف اسرار وجود

صدر الدین قلی نومی

معدنہ ترجمہ، محمد خواجہ جوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر و علوم اسلامی

کتابخانه

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۰۵۳۷۳

تاریخ ثبت:

ترجمه

مصباح الانس

حمزه فناری

یا

پیوند استدلال و شهود در کشف اسرار وجود

صدرالدین قونوی

مقدمه و ترجمه: محمد خواجوی



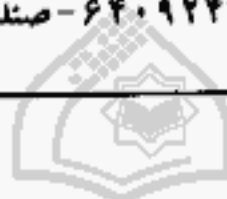
انتشارات مولی



انتشارات مولیٰ

خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۲۸۲

تلفن ۶۴۰۹۲۴۳ - صندوق پستی ۷۴۶-۱۳۱۴۵



مرکز تحقیقات و توسعه علوم اسلامی

ترجمه مصباح الانس

صدرالدین قونوی

حمزه فناری

ترجمه: محمد خواجه جوی

چاپ اول: ۱۴۱۶ = ۱۳۷۴

تعداد: ۱۰۰۰

حروفچینی: مهندسین مشاور مآب

لیتوگرافی: تصویر ۶۴۶۵۳۸۴

چاپ: ایران مصور ۶۷۰۷۶۰

صحافی: امین ۶۷۸۹۷۴

کلیه حقوق محفوظ و متعلق به انتشارات مولیٰ است.

فهرست مطالب
(پنج - دوازده)
مقدمه مترجم
(سیزده - هشتادونه)

هجده	شرح حال و شخصیت و آثار قونوی
بیست و پنج	نامه شیخ فخرالدین عراقی به شیخ صدرالدین قونوی
بیست و هفت	نسبت خرقه قونوی
بیست و هشت	قدرت کشف قونوی
سی و دو	تصنیفات و تألیفات قونوی
سی و پنج	معرفی شخصیت قونوی و قدرت علمی او
سی و هشت	رواج تصوف
سی و نه	تصوف علمی
چهل و یک	شرح برخی از اصطلاحات تصوف
چهل و چهار	کیفیت تألیفات قونوی
چهل و شش	مبحث اصالت وجود
پنجاه و پنج	مبحث وحدت وجود
شصت و سه	مبحث حرکت جوهری و تجدد امثال
شصت و شش	مبحث ابطال تناسخ
شصت و نه	مبحث اسماء حق تعالی و اعیان ثابته
هفتاد و دو	شرح حال و تصنیفات و شخصیت شارح - محمدبن حمزه فناری -
هفتاد و شش	معرفی کتاب و آراء و افکار قونوی
هفتاد و نه	روشن گری ای دیگر در باب وجود

ترجمه مصباح الانس

(۱-۷۹۸)

۳	مقدمه شارح
۹	فاتحه - در مقدمات آغاز -
۹	فصل اول - در تقسیم علوم شرعی الهی به اصول اصلی و فروع کلی آن
۱۸	فصل دوم - در سبب اختلاف امتها و آگاهی دادن به راز و رمز راه راست
	فصل سوم - در بیان انتهای افکار و تعیین روشی که صاحبان بینش اختیار می کنند
۲۲	
۲۹	فصل چهارم - در بیان موضوع و مبادی علم تحقیق و مسائل آن -
۴۲	آگاهی دادن
۴۳	فصل پنجم - در آنچه کاملان از ضبط کلیات مهم علم و عمل بیان داشته اند
۶۵	تمهید جملی - در بیان ارتباط عالم به حق و حق به عالم -
۶۵	سابقه - در ریشه های اصول درستی و ارتباط - فصل اول
۷۰	تحقیقی شریف و بلند
	فصل دوم در این که شیئی ضد و مخالف خودش را در هیچ نوعی از نتایج نتیجه نمی دهد
۷۱	
	فصل سوم در این که شیئی آنچه را که بتمام وجه با خود مشابهت داشته باشد نتیجه نمی دهد
۸۱	
۸۵	فصل چهارم در این که آنچه سبب در ظهور و جود کثرت و کثیر است
۹۲	فصل پنجم در این که امکان دارد یک چیز هم ظاهر باشد و هم مظهر
	فصل ششم در این که هیچ چیزی به واسطه غیر خود از جهت مغایرت دانسته نمی شود
۹۹	
	فصل هفتم در این که شیئی در شیئی دیگر جز به واسطه نسبتی که بین آنها است اثر نمی گذارد
۱۰۲	

فهرست مطالب / هفت

۱۰۹	فصل هشتم در این که هیچ مؤثری اثر نمی گذارد تا آن که اثر پذیر شود
۱۱۹	فصل نهم در این که اثر برای هر موجودی تنها از جهت وجودش نمی باشد
	فصل دهم در قاعده های کشفی که حکمش در اصول مسائل شریف جاری
۱۲۷	می شود
۱۳۰	نتیجه گیری قاعده و بیان بازدهی آن
۱۳۲	فصل اول تمهید جُملی در تصحیح نسبتها و اضافاتی که بین ذات و صفات است
۱۳۴	مقدمه - در نظم و ترتیب مسائل آن -
۱۳۶	مقام اول در اشاره به تصور وجود و هلیت آن
۱۳۷	برهان اول
۱۴۰	برهان دوم
۱۴۱	برهان سوم
۱۴۲	برهان چهارم
۱۴۴	برهان پنجم
۱۵۷	فرعی از تعریف پیشین
۱۵۷	فصل اول
۱۵۸	فصل دوم
۱۵۸	فصل سوم
۱۵۹	فصل چهارم
۱۶۰	فصل پنجم
۱۶۰	فصل ششم
۱۶۱	فصل هفتم
۱۶۱	فصل هشتم
	مقام دوم در این که حق تعالی وحدت حقیقی است که در مقابل آن کثرت
۱۶۲	تعقل نمی شود

- ۱۶۲ مقدمه اول
- ۱۶۳ مقدمه دوم
- ۱۶۶ مقدمه سوم
- مقام سوم در این که ادراک شونده از حق سبحانه که موضوع علم است و
مطلوب در آن ...
- ۱۷۱
- مقام چهارم در نسبت وجود به حقیقت هر موجودی به همانند بودن و غیر
بودن
- ۱۷۷
- مقام پنجم در این که از حق سبحانه چرا به واسطه وحدت حقیقی ذاتیش
جزیکی صادر نگردید؟
- ۱۸۵
- مقام ششم در این که این وجود عام نسبتش به عقل اول و تمام مخلوقات
برابر است
- ۱۹۱
- مقام هفتم در این که این وجود عام از جهت وحدت مناسب اول تعالی است
مقام هشتم در این که منبع مظاهر وجود به اعتبار اقتراش به آنها «عما»
است
- ۱۹۵
- مقام نهم و دهم در نسبت دادن صفات حق تعالی به او - به اعتبارش در ذات
خود
- ۲۰۳
- وصل در بیان این که مبدأ بودن حق تعالی به چه
اعتباری از دو اعتبار برای حق ثابت می شود
- ۲۵۷
- فصل دوم از تمهید جملی در تشخیص نسبتی که بین خداوند به اعتبار اقسام
اسماء صفات و بین وجود یافتن اعیان موجودات می باشد
- ۲۶۱
- مقام اول
- ۲۶۲
- مقام دوم
- ۲۷۱
- مقام سوم در تقسیم اسماء به سه کلی که اسماء ذات و صفات و
افعال است
- ۲۸۸

مقام چهارم در اقسام شهود حق سبحانه به حسب انقسام تعینات

- ۳۰۳ اسمی او
- ۳۰۶ خاتمه تمهید کلی جُملی - در بیان متعلق طلب ما به اجمال
- ۳۲۴ باب کشف سر کلی و ایضاح امر اصلی
- ۳۲۵ فصل اول در کشف مرتبه که جامع تمام تعینات است ...
- ۳۲۶ اصل اول در اولین مراتب منعوت و آن مرتبه جمع و وجود است
- ۳۳۲ فصل اول در تعین اول
- ۳۳۷ فصل دوم در تعین دوم
- ۳۴۲ دنباله باقی مانده در تقسیم مراتب کلی ...
- ۳۴۹ اصل دوم در سبب ارتباط بین حقیقت و صور آن
- اصل سوم در نسبت آنچه بین حقیقت جامع اصلی و حقایق مندرج فرعی می باشد
- ۳۵۳
- ۳۶۱ اصل چهارم در آنچه که توقف بر آن دارد و سبب شدن از آن است ...
- اصل پنجم در کشف رازهای الهی که از اسماء ذاتی به حسب جمع آمدن مراتب ...
- ۳۷۰
- ۳۷۳ اصل ششم در آشکار کردن راز طلب الهی که ظهور عینی بدان تعین می یابد
- ۳۸۰ اصل هفتم در کشف راز مطلوب اجمالی
- ۴۰۰ اصل هشتم در مراتب نکاح
- اصل نهم در این که نفس رحمانی به کدام «عماء» نامیده می شود؟ و
- ۴۱۰ خواص «عماء»
- اصل دهم در بیان نخستین کونی که از «عماء» به گونه آینگی از دو طرف
- ۴۱۴ تعین یافت
- ۴۱۹ وصل اول در چگونگی تعین قلم و لوح
- ۴۲۵ وصل دوم در ارتباط این دو

- ۴۲۵ وصل سوم در بیان وجوه آن دو
- ۴۲۷ وصل چهارم در بیان ارکان لوح
- ۴۲۹ وصل پنجم در بیان آنچه که لوح - از ارواح - بر آن اشتمال دارد
اصل یازدهم در آگاهی دادن بر بازگشت ظهورات و جودات منشعب شده
از اثر اول...
- ۴۳۵ اصل دوازدهم در ترتیب ظهور موجودات پس از برانگیخته شدن قلم و
لوح...
- ۴۴۰ اصل سیزدهم در تعیین معقول بودن مرتبه جسم کل و صورت عرش
- ۴۷۱ اصل چهاردهم در تعیین صورت کرسی - پس از تعیین صورت عرش -
- ۴۸۱ قاعده نخستین
- ۴۹۶ قاعده دومین
- ۵۰۰ قاعده سومین
- ۵۰۲ قاعده چهارمین
- ۵۰۲ اصل پانزدهم در ظهور صور عناصر چهارگانه و آسمانهای هفتگانه
اصل شانزدهم در ظهور مولدات به واسطه استحالات تامتهی به فرود
آمدن امر الهی به انسان کامل شود...
- ۵۲۳ اشاره‌ای شریف و لطیف به راز ستیز ملکوتی که گاهی از جانب
فرشتگان است...
- ۵۳۲ فصل دوم از باب کشف سر کلی که بنام وصل نامیده شود. و آن در تعیین
مظاهر کلی...
- ۵۴۳ فصل سوم در فصول باب و آن تمه‌ای شریف است برای بیان بقیه انواع مظاهر
- ۵۶۶ فصل چهارم از فصول باب که پایان دنباله مطالب پیشین است
- ۵۷۱ فصل پنجم از فصول باب که حاوی قاعده‌ای ارزشمند است که فایده‌اش
برای مبتدی و منتهی عام است
- ۵۹۸

فهرست مطالب / یازده

- ۶۰۵ فصل ششم از فصول باب در بیان توجه حثی
- ۶۱۲ فصل هفتم از فصول باب در راز توجه که به نام دعا نامیده شده
- فصل هشتم از فصول باب قاعدهای است که حاوی اسرار و اصولی چند
۶۲۵ است
- ۶۳۰ فصل نهم از فصول باب دنباله این سرکلی است ...
- فصل دهم از فصول باب قاعدهای است در این که هر علمی از علوم که
۶۳۴ تعلق به مظاهر و ظواهر دارد مستلزم عملی است
- فصل یازدهم از فصول باب دنباله قاعدهای است که بعضی از رازهای
۶۳۸ نهاییات را بیان می دارد...
- فصل دوازدهم از فصول باب از اسرار کلام است که نسبت بین ظاهر و
۶۳۹ مظاهر می باشد
- ۶۵۷ خاتمه کتاب که جامع تمام مقاصد باب است - در بیان خواص انسان کامل -
- ۶۷۵ سوال اول: حقیقت انسان چیست؟
- ۶۷۸ سوال دوم: از چه چیز انسان پدید آمده؟
- ۶۸۰ سوال سوم: در چه چیزی انسان پدید آمده؟
- ۶۸۱ سوال چهارم: چگونه انسان پدید آمده است؟
- ۷۱۰ سوال پنجم: کی انسان را پدید آورد؟
- ۷۱۱ سوال ششم: برای چه انسان را پدید آورد؟
- ۷۱۳ سوال هفتم: غایت انسان در آمدنش چیست؟
- ۷۱۳ سوال هشتم: آیا بازگشت انسان به عین آنچه از آن صادر شده می باشد؟
- سوال نهم: مراد از انسان مطلقاً از حیث اراده اصلی الهی و به اعتبار مطلق
۷۱۴ مرتبه انسانی چیست؟
- سوال دهم: آیا به عین و یا مرتبه انسان در بعضی از مرادات و یا همه آنها که
۷۱۵ بیان شد یاری گرفته می شود؟

- ۷۱۷ سوال یازدهم: چه چیزی از عالم از جهت معنی در انسان است؟
- ۷۱۸ سوال دوازدهم: اجناس عالم منحصر در چنداند؟
- سوال سیزدهم: اجناس عالم همگی از بالا و پایین چگونه بعضی بر بعضی دیگر اثر می گذارند؟
- ۷۲۰
- سوال چهارم: تقابل دو نسخه به دو ذوق چگونه دانسته می شود؟
- ۷۲۴
- سوال پانزدهم: اول بودن مراتب از جهت وجود و یا مرتبه معنوی چیست؟
- سوال شانزدهم: چگونه فرق بین حقایق اثرگذار و اثرپذیر انسانی دانسته می شود؟
- ۷۵۱
- ۷۵۵ ضابطه و قاعده دیگر
- سوال هفدهم: چه وقت عدم شهود موجب حرص طالب و موجب زیادتی شوق و آمادگی طلب... می باشد؟
- ۷۵۷
- ۷۶۰ پایان سخن و سخن پایانی
- ۷۹۹ فهرست اعلام و اصطلاحات



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سپاس مر خداوندی را که از مشابَهت مخلوقات برتر؛ و از گفتار و اصفان والاتر است، به شگفتی‌های آفرینش بر دیدگان بینا پیدا؛ و به عظمت جلالش از فکر اندیشمندان ناپیدا، خداوندی که به ذات خود می‌داند و تدبیر امور را بدون فکر و اندیشه جاری می‌کند، او را تاریکیها نمی‌پوشانند و انوار روشنش نمی‌کنند، دیدگان از ادراکش ناتوانند و عقول از کنهش حیران.

جَلَّ مِنْ لَإِلهِ الْاِهُو	لَا تَقْل كِیْفِ هُوَ وَلَا مَاهُو
كَلَّ فِی نَعْتِ ذَاتِهِ السَّن	حَارْفِی نُوْر وَجِهِ الْاَعِیْن
لَمَعَاتِ جَمَالِ اَوْ ظَاهِر	سَبَحَاتِ جَلَالِ اَوْ قَاسِر
فِیضِ نُوْرش چو نور پاش شود	تَفِ قَهْرش چو دوریاش شود
هر چه مفهوم عقل و ادراک است	ساحت قدس او از آن پاک است
قدس ذاتش چو برتر از کیف است	کیف هو گفتن اندر او حیف است

و درود بر خاتم پیامبرانی که با سپاه نور فرستادش و در اصففا بر همگان پیشی دادش، بستگی‌ها را به او باز گشاد و سختی‌ها را بدو آسان ساخت، گمراهی از ساختش رخت بر بست و هدایت به بابش نشست.

قائد الخلق بالهدی والعمون شاه لولاك ما خلقت الكون

نقد یثرب سلاله بطحا
 لوح تعلیم ناگرفته به بر
 آمد الحمد اوّل قرآن
 یعنی الحمد را بخوان اوّل
 تا که حاصل شود بدین تبدیل
 چون شد این نام آن خجسته اثر
 ثبت در وی به لون بی لونی
 جان او موج خیز علم و یقین
 و درود بر خلیفه و وصی او و باب مدینه علم و خاتم فصّ ولایت او، اصل

المعالی و مولی الموالی علیّ عالی:

عَلَا كُلِّ عَالٍ كَامِلٍ فِي الْوَلَايَةِ
 شد علی خاتم ولایت وی
 گشت ختم خلافت نبوی
 بهر اعلاّی دین کشیده مصاف
 خالی از حول خویش و قوت خویش
 کنده بی خویشتن در خیبر
 پیش آن دست و پنجه هست زبون
 خود چه خیبر که چنبر گردون

و بر اولادان طاهرین او؛ که امامان کرام و سلاله پیغمبران عظام و راهنمایان
 خلق به تمام اند، به ویژه بر آن حقیقت مضمّر و نور مستر الهی، قطب آسیای وجود
 و مرکز دایره شهود، آینه جمال الهی و مرآت کمال مصطفوی و حامل اسرار
 مرتضوی؛ حضرت حجت بن الحسن العسکری صلوات الله و سلامه علیه باد.

چون از تصحیح و ترجمه کتب صدرالدین شیرازی - صدرالمتألّهین -
 فراغت یافتم - به ویژه شرح اصول کافی او که بالغ بر هشت مجلد شد - خواستم
 استراحتی کرده و تجدید قوایی بشود، غافل از اینکه تقدیر ما را از خدمت

صدرالدین شیرازی به خدمت صدرالدین قونوی - شیخ کبیر می‌برد.

تقدیر به یک ناقه نشانید دو محمل لیلای حدوث تو و سلمای قدم را

اگر چه مکتب قونوی بسی برتر و بالاتر از مکتب شیرازی است و قابل مقایسه با هم نیستند، ولی بسیار جانکاه و دشوار و سخت و صعب‌الصعود است که جان را - بویژه در ترجمه - به لب میرساند و نفس را به شماره - بر عکس بیان صدرای شیرازی - البته این تعقید و دشواری و این صعوبت و جانکاهی از ناحیه بلند و بالا بودن مراتب و عظمت مقام است که در لباس سخن تنگی می‌کند و به سبب ظرافت و لطافتش چون نسیم سحر از بند بیان و بنان می‌گریزد.

و چون از مقام کشف و شهود افاضه شده و مکاشف در حال الشقای آن حقایق از خویش بیرون بوده - مضافاً اینکه مطلب بقدری سنگین است که از توان درک دانشمند و عارف معمولی بیرون است - این چنین مغلق می‌نماید، و سالها و بلکه دهها سال ممارست و مدارست می‌خواهد تا شخص با زبان او آشنا شده و بداند مکانش در چه مرتبه است، آنگاه دیگر اغلاقی وجود ندارد.

و اینکه گفتم جان را به لب میرساند بدانجهت است که هنوز آشنایی کامل؛ و حتی جزئی هم نمی‌توانم ادعا کنم که با سخن او پیدا کرده‌ام، ولی چشم امید را به «دم رحمت» بسته‌ام؛ باشد به مصداق: ان‌لله فی‌ایام دهر کم نفعات من رحمة الا فتمرضوا لها^۱، آن دم رحمت بوزد و ما را هم فراگیرد، و ما ذلک علی الله بعزیز.

خیال زلف تو پختن نه کار هر خامی است که زیر سلسله رفتن طریق عیاری است
بر آستان تو مشکل توان رسید آری عروج بر فلک سروری به دشواری است
در هر حال در این قلیل زمان - با توفیقات الهی - کتاب فکوک حضرت شیخ
قدس سره، و کتاب نفعات الهیة او، و شرح کتاب مفتاح الغیب او را که به نام

۱- یعنی: شما را در تمام روزگارانتان بوهایی خوش از کانون رحمت پرودگارتان می‌وزد، آگاه باشید و خویش را در معرض وزش آن نسایم عطریز قرار دهید.

مصباح الانس و از مولانا شمس الدین محمد بن حمزه فناری است، و نیز شرح رباعی شیخ اکبر - کنا حروفاً عالیات لم نقل - را که شارح مصباح شرح کرده تصحیح و ترجمه کردم^۱، امید است مقبول طبع روشندان ملکوتی قرار گیرد، چون جز آنان دیگران از این کتب بهره‌ای چندان نمی‌برند و با خوردن لقمه‌ای سیر و با نوشیدن جرعه‌ای سیراب می‌شوند.

آدمی در عالم خاکی نمی‌آید بدست عالمی دیگر بیاید ساخت و ز نو آدمی باری ما در این مقدمه برآنیم که آن را در سه فراز قرار دهیم:

فراز اول شامل شرح حالی از ماتن، یعنی ابوالمعالی، شیخ صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی که مکتبی به شیخ کبیر و صاحب کتاب مفتاح غیب الجمع و الوجود - مشهور به مفتاح الغیب - همراه با تصنیفاتش می‌باشد.

فراز دوم شامل شرح حالی از شارح محقق آن؛ یعنی محمد بن حمزه بن محمد بن محمد رومی ملقب به شمس الدین و معروف به فناری، همراه با تألیفاتش می‌باشد.

فراز سوم مشتمل بر معرفی کتاب و آراء و افکار قونوی^۲ - به قدر توان - و

۱- از آن جهت مفتاح الغیب ترجمه نشد که اصولاً به همان دلایلی که ذکر شد مطلقاً قابل ترجمه نیست، بقیه کتب او هم دست کمی از آن ندارند، ولی در هر حال قابل ترجمه - برای طبقه‌ای خاص - هستند.

۲- ما اگر چه در مقدمه فارسی فکوک شرح حال مفصل شیخ کبیر و در مقدمه شرح رباعی، شرح حال مفصل شارح - یعنی محمد بن حمزه فناری - را آورده‌ایم، ولی ناچاریم آنها را بتمامه در این مقدمه دوباره ذکر کنیم، زیرا این کتاب و شرح آن از کتب اصولی است که آن را نمی‌توان به کتب فرعی دیگر - نسبت به این کتاب - حواله کرد، همچنان که در کتاب نفحات الهیه خوانندگان را به مقدمه کتاب فکوک حواله داده‌ایم، ولی در مقدمه عربی مصباح الانس کاملاً توضیح داده‌ایم. و ما شرح حال شارح را که این کتاب از اهم کتبش است نمی‌توانیم به شرح رباعی که مقدمه و متن و ترجمه آن پنجاه صفحه بیش نیست و از روی ذوق هم نوشته حواله دهیم، دیگر آنکه شرح حال و زندگانی تکرار و تغییر‌پذیر نیست و تاکنون هم که این مقدمه را می‌نگارم اطلاعاتی تازه کسب نکرده‌ام - و بلکه نیست - لذا در این قسمت تکرار می‌شود، ولی در میدان آراء و افکار مجال سخن بیشتر و عرضه مطالب ارزنده فراوان تری هست که انشاء الله بیان خواهد شد.

مقدمه مترجم / هفده

مباحثی در وجود و غیره می‌باشد، و این مباحث و اصولاً مطالعه این کتاب خواننده عزیز را از آن چهارده اصل که ما از بیان بزرگان و اکابر عرفان در مقدمه کتاب فکوک گذارده‌ایم بی‌نیاز نمی‌کند، لذا مطالعه و فهم آنها پژوهشگر عرفان را در این راه یاری کرده و راه را برایش هموار می‌سازد.

ذکر این نکته در اینجا ضروری است؛ همانطور که گفتیم کتاب مفتاح الغیب - به واسطه اعضالش - در کمند ترجمه در نمی‌آید و حاصل ترجمه‌اش نوشتاری می‌شود که نه مترجم و نه خواننده از آن چیزی درک نمی‌کنند، و این همانطور که گفتیم به واسطه رمزی بودن و اغلاق بی‌حدش می‌باشد، ولی شرح آن - یعنی مصباح الانس - از اغلاق کمتری برخوردار است و اکثراً به لباس ترجمه آراسته می‌شود، لذا چون این کتاب؛ شرحش با متن آمیختگی دارد، یعنی شرحش مزجی است، لذا اگر خواننده گرامی در جایی ملاحظه کرد که ترجمه بسیار پیچیده و دشوار است؛ حمل بر نسامح و کوتاهی مترجم نکند و یقین بداند: آن مواضع پیچیده مربوط به مفتاح الغیب است و بر همان دشواری خود استوار است^۱، لذا آنرا می‌توان با مصباح الانس عربی که همراه با مفتاح الغیب - بطور مستقل و جدا - چاپ شده تطبیق کند و صدق گفتار مان ثابت شود، البته در مصباح الانس عربی، فقرات مفتاح الغیب با حروف سیاه و یا داخل در گیومه [] مشخص شده است.

موضوع دیگری که ذکرش در اینجا لازم است اینک؛ این گونه کتب همانطور که در مقدمه این کتاب و کتاب فکوک و نفعات الهیه گفته شد؛ بدون استاد متضلع در فن - که متأسفانه قلیل الوجوداند - کاملاً قابل درک نیست، لذا

۱- به ویژه اواخر کتاب که مقاصد باب در مقامات انسان کامل الهی است بقدری پیچیده و معضل است که شارح و محشیان از کنار آن به آرامی گذشته‌اند،

از پشه لاغری چه خیزد؟

جایی که عقاب پر بریزد

می‌بینیم این همه شرح و حواشی بی شمار بر آن نوشته شده است، گو این که ترجمه برای فارسی زبانان کار را مقداری آسان می‌کند، ولی مشکل کار که درک مطالب و آشنایی با اصطلاحات است حل نمی‌شود.

علیهذا خوانندگان گرامی باید حوصله بخرج دهند و این کتاب و یا هر فقره را که فهمش مشکل بود به زودی از آن نگذرند و با دو بار و چندین بار خواندن مطلب را درک کنند، لذا باید دقت کنند نخست عبارت را درست بخوانند و سپس به تفکر پردازند، آنگاه قطعاً مطلب برایشان روشن خواهد شد و مقصود را خواهند دانست، زیرا مکرر دیده شده که پی نبردن به مقصود از باب این بوده که عبارت را درست نخوانده‌اند، البته مترجم هم تا توانسته در این کتاب از ویرگول و نقطه گذاری - برای فهمیدن مطلب - خودداری نکرده و وظیفه وجدانی خویش را انجام داده است. توفیق با خداوند است و بس.

فراز اول: شرح حال و شخصیت و آثار قونوی

وی ابوالمعالی صدرالدین محمد بن اسحاق بن یوسف بن علی قونوی (۶۰۶-۶۷۳) ملقب به شیخ کبیر است.

صاحب کتاب ریحانة الادب گوید: محمد بن اسحاق بن محمد... قونوی ملقب به صدرالدین مکنّا به ابوالمعالی از علمای نامی و عرفای عالی مقام و مشایخ عظام قونیه می‌باشد، پدرش در صغر سن او وفات کرد و مادرش به ازدواج محیی الدین ابن عربی (شیخ اکبر) درآمد و بدین وسیله صدرالدین نیز در تحت تربیت ناپدری مذکور و دیگر اکابر درآمده، موفق به اخذ علوم متنوعه شد و در اندک زمانی با کمال زهد و تقوا و ریاضت و مجاهده، جامع فقه و حدیث و علوم ظاهری و باطنی و عقلی و نقلی گردید و در همه آنها وحید عصر و مرجع استغاده و استفاضه اکابر وقت بوده است.

قطب الدین شیرازی از تلامیذ وی بوده و با سعدالدین حموی ملاقات کرده

مقدمه مترجم / نوزده

و رابطه محبت با همدیگر داشته‌اند. وی با خواجه نصیرالدین طوسی در مسائل حکمت مکاتبات و مراسلات بسیاری داشته و مورد احترام و تمجید خواجه بوده است. با مولانای روم نیز کمال یگانگی را داشته و ظایف تجلیل و احترام تمام در حق یکدیگر معمول می‌داشته‌اند.

شمس‌الدین احمد افلاکی در کتاب مناقب العارفین آورده که: حضرت چلبی حسام‌الدین از خداوندگار ما (حضرت مولانا) پرسیده بود که نماز شما را که بگزارد؟ فرمود که خدمت شیخ صدرالدین اولی است؛ چه تمامت اکابر علما و قضاة را طعمی بود که نماز کنند، میسرشان نشد و آن عنایت، خاصه آن یگانه گشت.

بازگوید: بزرگی را عزای عظیم واقع شده بود و کافه افاضل و شیوخ کبار و امرای مختار آن جایگاه حاضر آمده بودند. تا وقت نماز شام حضرت مولانا در معانی و دقائق گرم شده بود. به اتفاق تمام التماس نمودند که خداوندگار امامتی می‌کند، فرمود که ما مردم ابدالیم، به هر جایی که باشد می‌نشینیم و می‌خیزیم، امامتی را ارباب تصوف و تمکن لایق‌اند. خدمت شیخ صدرالدین رحمة الله را اشارت کرد تا امام جماعت شد و بدو اقتدا کرده و فرمود: من صلی خلف امام تقی فکأنما صلی خلف نبی.

شیخ نورالدین پدر کمال خُرساف رحمه‌الله که از معتبران اعیان بود روایت کند: در اول حال که مرید شیخ صدرالدین شده بودم، ذکر شنیده و به خدمت آن بزرگ تردد می‌نمودم. سنت شیخ چنان بود که بعد از نماز جمعه تمام علما و فقرا و امرا، بر موجب «فانتشروا فی الارض و ابتغوا من فضل الله» در زاویه جمع آمدندی و خدمت شیخ مسأله، و اما نکته می‌گفت تا در کشف آن بحثها می‌کردند و غلبه عظیم می‌شد و شیخ اصلا نمی‌گفت. عاقبت سخنی می‌فرمود تا بحث منقطع می‌شد. روزی در خدمت شیخ، اکابر بسیار نشسته بودند، ناگاه از دور حضرت مولانا پیدا شد. شیخ برخاست و با جمیع اکابر استقبال مولانا کرده، همانا که بر

کنار صغه بنشست. شیخ بسیار تکلف کرد که بر سر سجاده نشیند. فرمود نشاید، به خدا چه جواب گویم؟ شیخ گفت تا در نیمه سجاده حضرت مولانا نشیند و در نیمه دیگر بنده، گفت نتوانم به حق (تعالی) جواب آن گفتن. شیخ گفت سجاده‌ای که به جلوس خداوندگار به کار نیاید به ما نیز نمی‌باید. سجاده را در نوردید و بینداخت. بعد از آن هرگز حضرت مولانا سخنی نفرمود و صامت گشته، چندانی بنشست که حاضران مجلس حیران و سکران شدند... ناگاه مولانا الله بگفت و برخاست و «و فککم الله» گویان روان شد.

جامی در کتاب نفعات الانس آورده که کنیت وی ابوالمعالی است، جامع بوده میان جمیع علوم - چه ظاهری و چه باطنی و چه نقلی و چه عقلی - میان وی و خواجه نصیرالدین طوسی استوله و اجوبه واقع است و مولانا قطب الدین علامه شیرازی در حدیث شاگرد وی است و کتاب جامع الاصول را به خط خود نوشته است و بر وی خوانده و به آن افتخار می‌کرده. و از آن این طایفه: شیخ مؤیدالدین جندی و مولانا شمس‌الدین ایکی و شیخ فخرالدین عراقی و شیخ سعیدالدین فرغانی قدس الله تعالی ارواحهم و غیر ایشان از اکابر در حجر تربیت وی بوده‌اند و در صحبت وی پرورش یافته‌اند.

با شیخ سعدالدین حموی بسیار صحبت داشته است و از وی سؤالات کرده. شیخ بزرگ (محبی‌الدین) رحمة الله علیه در آن وقت که از بلاد مغرب متوجه روم بود، در بعض مشاهدات خود به وقت ولادت وی، استعداد و علوم و تجلیات و احوال و مقامات وی و هر چه در مدت عمر و بعد از مفارقت در برزخ و بعد از برزخ بر وی گذشت و خواهد گذشت، مکاشف شد. بل شهد احوال اولاده الالهیین و مشاهدهم و مقاماتهم و علومهم و تجلیاتهم و اسمائهم عندالله و حلیه کل واحد منهم و احوالهم و اخلاقهم و کل ما یجری لهم و علیهم الی آخر اعمارهم و بعد المفارقة فی برازخهم و ما بعدها. و چون به قونیه رسید بعد از ولادت وی و وفات پدرش، مادرش به عقد نکاح شیخ درآمد و وی در خدمت و صحبت شیخ

مقدمه مترجم / بیست و یک

تربیت یافت. وی نقاد کلام شیخ است و مقصود شیخ در مسأله وحدت وجود، بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد، جز به تتبع تحقیقات وی - و فهم آن - کمابهی میسر نمی‌شود.

وی را مصنفات بسیار است چون تفسیر فاتحه و مفتاح الغیب و نصوص و فکوک و شرح حدیث و کتاب نفعات الهیه که بسیاری از واردات قدسیه خود را در آنجا ذکر کرده است و هر کس می‌خواهد که بر کمال وی در این طریق فی الجمله اطلاعی یابد، گو آن را مطالعه کند که بسی از احوال و اذواق و مکاشفات و منازلات خود را در آنجا نوشته است.

در آنجا گوید که در سابع عشر شوال سنة ثلاث و خمسين و ستمائة در واقعه‌ای طویله حضرت شیخ (محبی الدین قدس سره) را دیدم و میان من و وی سخنان بسیار گذشت. در آثار و احکام الهی سخنی چند گفتم. بیان من وی را بسیار خوش آمد، چنانکه روی وی از بشاشت آن درخشیدن گرفت. سر مبارک خود را از ذوق می‌جنابید و بعضی از سخنان را اعاده می‌کرد و می‌گفت: ملیح ملیح. من گفتم: یا سیدی! ملیح تویی، که تو را قدرت آن هست که آدمی را تربیت کنی و به جایی رسانی که چنین چیزها را در یابد، و لعمری اگر تو انسانی ما سوای تو همه لاشی‌اند. بعد از آن به وی نزدیک شدم و دست وی را بیوسیدم و گفتم مرا به تو یک حاجت دیگر مانده است، گفت: طلب کن. گفتم: می‌خواهم که متحقق شوم به کیفیت شهود دائم ابدی تو مر تجلی ذاتی را، و کنت اعنی بذلک: حصول ماکان حاصله من شهود التجلی الذاتی الذی لاحجاب بعده و لامستقر للکمل دونه. گفت: آری! و سؤال مرا اجابت کرد و گفت: آنچه خواستی مبذول است، با آنکه تو خود می‌دانی که مرا اولاد و اصحاب بودند و بسیاری از ایشان را کشتم و زنده گردانیدم، مرد آن که مرد و کشته شد آن که کشته شد و هیچ کدام را این معنی میسر نشد. گفتم: یا سیدی! الحمد لله علی اختصاصی بهذه الفضیلة، اعنی انک تحیی و تمیت. و سخنان دیگر گفتم که افشای آن نمی‌شاید؛ آنگاه از آن واقعه

بیست و دو / ترجمه مصباح الانس

در آمدم. المنة لله على ذاك.

گویند شیخ شرف الدین فونیوی از شیخ صدرالدین قدس سرهما پرسید که:
من این الی این و ما حاصل فی البین؟ شیخ جواب داد: من العلم الی العین و
الحاصل فی البین تجدد نسبة جامعة بین الطرفين ظاهرة ناظرة بالحکمین.

مؤید الدین جنیدی در مقدمه کتاب شرح فصوص الحکم خود، در تمهیدی به
ذکر القاب شیخ خود - قونوی - می پردازد و می گوید: او سرور و سند و پیشرو من
به سوی خداوند تعالی بود؛ یعنی امام علام، پرچمدار علمای اعلام، شیخ مشایخ
اسلام، حجت الهی در میان مردمان، سلطان محققان پناهنگاه عارفان و واصلان،
ذخیره الهی در بین جهانیان، امام وارثان محمدی... ابوالمعالی صدرالحق و
الدین، حیات بخش اسلام و مسلمین محمد بن اسحاق بن محمد بن یوسف
القونوی رضی الله عنه و ارضاء به منه. خطبه فصوص را از برای من شرح کرد و
در اثنای آن واردی غیبی بر وی وارد گشت و اثرش ظاهر و باطن مرا فرا گرفت؛
سپس در من تصرفی شگفت نمود و مضمون کتاب را بتمامه - در شرح خطبه -
مفهوم گردانید و چون این معنی را از من دریافت، گفت: من نیز از حضرت شیخ
در خواستم که کتاب فصوص را بر من شرح کند، خطبه را شرح کرد و در اثنای آن
در من تصرفی نمود که مضمون تمام کتاب معلوم شد. من از این داستان بسیار
مسرور شدم و دانستم که مرا بهره ای تمام خواهد بود. پس از آن فرمود: آن را
شرحی بنویس. پس در حضور وی - اجلالاً لقدرة و امثالاً لامره - خطبه را شرح
کردم.

و نیز از قول شیخ خود - صدرالدین قونوی - واقعه ای را در همین مقدمه
کتاب شرح فصوص الحکم نقل می کند و آن اینکه: روزی در مجلس سماعی که
در دمشق تشکیل شده بود، وی (صدرالدین قونوی) با شیخ الشیوخ سعدالدین
حموی و شیخ اسماعیل بن سودکین که از شاگردان شیخ اکبر است گرد آمدند. در
وقت سماع، در حالی که مردم در حالت وجد و سرور خود بودند، شیخ

مقدمه مترجم / بیست و سه

سعدالدین در صفه‌ای از مجلس به پا خاست و در حالی که دستهایش را به علامت تعظیم روی سینه گذاشته بود منتظر ماند تا سماع به پایان رسید. سپس در حالی که چشمهای خویش را همچنان بسته نگاه داشته بود ندا داد که صدرالدین کجاست؟ شمس‌الدین اسماعیل کجاست؟

صدرالدین قونوی گوید: در آن حال من و شیخ شمس‌الدین اسماعیل به سویش رفتیم. شیخ با ما معانقه کرد و به سینه‌اش چسباند و چشمهایش را به روی ما گشود و مدتی در ما نگرست و گفت: حضرت رسول صلی الله علیه و آله در اینجا حضور داشت و همچنانکه مرا دیدید در حضورش بودم. و چون حضرت بازگشت خواستم چشمهای خود را که در مشاهده آن حضرت بود به روی شما بگشایم^۱.

صاحب کتاب ریاض العارفین این ریاضی را به شیخ صدرالدین قونوی نسبت می‌دهد و می‌گوید از او است: آن نیست ره وصل که انگاشته‌ایم وان نیست جهان جان که پنداشته‌ایم آن چشمه که خضر خورده ز آب حیات در خانه ماست، لیک انباشته‌ایم صاحب کتاب طرایق الحقایق پس از ذکر شمه‌ای از حال شیخ - قدس الله سره - گوید: جلالت قدر ابوالمعالی شیخ صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی

۱- شیخ سعیدالدین فرغانی به نقل از جامی گوید: این فقیر ضعیف بعد از مفارقت خدمت و صحبت شیخ ابوالنجیب سهروردی قدس سره، از خدمت مولانا و سیدنا و شیخنا صدرالحق و الدین، وارث علوم سیدالمرسلین علیه الصلوة و السلام، سلطان المحققین محمد بن اسحاق القونوی رضی الله تعالی عنه و از شرف صحبت و ارشاد و هدایت و اقتباس فضایل و آداب ظاهر و باطن و علوم شریعت و طریقت و حقیقت تربیت یافت و متفجع شد - غایت الانتفاع - [و باز جامی گوید:] و شیخ مؤید الدین جندی در شرح فصوص الحکم گوید که شیخ صدرالدین روزی در مجلس سماع با شیخ سعدالدین حموی حاضر بود. شیخ سعد الدین در اثنای سماع روی به صفه‌ای که در آن منزل بود کرد و به ادب تمام مدتی بر پای بایستاد و بعد از آن چشم را پوشید و آواز داد: آئین صدرالدین؟ چون شیخ صدرالدین پیش آمد، چشم بر روی او بگشاد و گفت: حضرت رسالت صلی الله علیه و آله در آن صفه حاضر بودند، خواستم چشمی را که به مشاهده جمال آن حضرت مشرف شده است اول بر روی تو بگشایم.

بیست و چهار / ترجمه مصباح الانس

قدس سره زیاده از حد تقریر و قدر تحریر است، چنان که می‌گویند مولانا جلال‌الدین در مثنوی به این اشعار اشاره به او فرموده:

پای استدالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
غیر آن قطب زمان دیده‌ور کز ثباتش کوه گردد خیره سر

وقتی شیخ صدرالدین محمد یکی از رسایل خود را از قونیه به نزد جناب سلطان الحکماء خواجه نصیر الملة والدین محمد طوسی قدس سره القدوسی فرستاد، وی در جواب به این عنوان مرقوم داشته که: خطاب عالی مولانا الاعظم، هادی الامم، کاشف الظلم، صدر الملة والدین، مجد الاسلام و المسلمین، لسان الحقیقة، برهان الطریقه، قدوة السالکین الواجدین و مقتدی الواصلین المحققین، ملک الحکماء و العلماء فی الارضین، ترجمان الرحمن، افضل و اکمل جهان، ادام الله ظلّه و حرس و بله و طله، به خادم دعا و ناشر ثنا، مرید صادق و مستفید عاشق، محمد طوسی رسیده، بوسیده بر چشم نهاد و گفت:

از نامه تو ملک جهان یافت دلم وز لفظ تو عمر جاودان یافت دلم
دلمرده بدم چو نامهات بر خواندم از هر حرفی هزار جان یافت دلم

خدای تعالی آن ظل ظلیل را گسترده دارد و آن پرتو تجلی را در میان اهل کمال تابنده و پاینده - بحق حقه - .

ما از این مکاتبه و جواب آن پی می‌بریم که خواجه نصیرالدین مرد مبالغه‌گویی نبوده و این القاب و عناوین از جانب او دلیل بارزی است که به حضرت شیخ ارادت مخصوص داشته و واقعاً اخلاص می‌ورزیده است، و علت این ارادت و اخلاص از جانب خواجه و حضرت مولانا و غیر او - که چند نمونه نام خواهیم برد - نسبت به شیخ صدرالدین چیزی جز علو مقام و معنویت وی و فضایل ظاهری و باطنی او نبوده است.

از مکتب این عارف بزرگ، بزرگانی برخاستند که هر یک در نشر علوم و معارف اسلامی سهم بزرگی را دارا هستند. از جمله عقیف الدین است که به

مقدمه مترجم / بیست و پنج

حضور شیخ نوشته: العبد حقاً، سلیمان بن علی، العبد المطلق الممحو العینی، محو عبودية لذلك الاحاطة... المولوية الصدرية المركزية القطبية جسماً، المحيطة عقلاً، الجامعة هوية، متع الله الحسن بنشأة كمالها و اوتر (كذا) علی عبد ربانيتها سوابغ افضالها ...

احلك ان ابث اليك شوقی لانك جنه و الشوق نار

شیخ تقی الدین حورانی به حضرت شیخ نوشته: الله ولي الذين آمنوا، العبد الفقير الحورانی تقبل مواطی اقدم المولوية المالكية العالمية القابلية العارفية: مرجع المحققين و قدوة السالكين و امام المعنى و مرشد الطالبين و بغية القاصدين و منهل الواردين، لسان الحق، حجة الله على الخلق، علم الحقيقة على الحقيقة و موئل سالكي الطريقة، صدر الملة و الحق و الدين، افاض الله على الامة بفضله سبحانه همته و اعاد على الملة عامة بركته ...

و باز برای نمونه نامه ای را که شیخ فخرالدین عراقی - صاحب لمعات و شاگرد مکتب او - نوشته است برای خوانندگان عزیز نقل می کنیم:

هذا كتاب كتب الشيخ فخر الدين العراقي

الى الشيخ المحقق صدر الدين رضى الله عنه و عنه

الحمد لله و سلام على عباده الذين اصطفى: عشق شورانگیز درد آمیز که دائم محرک سلسله شوق و نزاع و مشعل نایره تحنن و التیاع است، در دل بنده مخلص عراقی، آتش اشتیاق چنان می افروزد و خزف عیش او را چنان می سوزد که تابش آن جز به خاک کوی و آب روی مولانا الامام المبین و القرآن العظیم صدر الشریعة و الطريقة و مظهر الحق و الحقيقة لازال ملاذاً لاهل الطريق و موکلا بلاصحاب التحقیق منطقی نشود و عیش مکدر، صافی نگردد.

آن بخت کو که از در تو باز بگذرم و آن دولت از کجا که تو بازایی از درم از شدت حرقت فرقت و طول مدت غربت کار به جان [رسید] و کارد به استخوان، عمر به آخر آمد و ضعف مسئولی گشت و آن راز چنانکه بود در پرده

بیست و شش / ترجمه مصباح الانس

بماند، هیئات، هیئات، الباب مقفل والحجاب مسدل، و المفتاح و ان كان معلقاً على الباب، لكن وراء الحجاب و ... الى كم فرقة و كم اغتراب، فهل اشكو لغير الله حالي؟ ياسيدي! من خرج عن اهله فهو غريب، و عذاب الغربة شديد، فطوبى لمن لم يعزب عن وطنه و لم يغيب عن حضور سكنه، استغنى بمطالعة انوار ذاته عن ملاحظة انوار صفاته، يسافر و هو يقيم على بساط الشهود، و يقطع الطريق بمعاله (كذا) من محل الى محل و من نور الى نور، يتقلب (يتقلب) في انهار الاسماء والصفات و يتخطى اطوار المعارج و الارتفاعات، و هو ساكن لا حراك به ولا اضطراب، و ترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمر مر السحاب، فهناك يسافر مع الرفيق الاعلى في طريق الابد و الازال و يتقلب (ينقلب) به (له) في الغدو والاصال، لتقلبه في الشئون و الاحوال قائلاً بلسان الحال: ...

و صاحب هذا المقام مثل حضرة مولائي و سيدي لا يحتاج الى غربة ولا الى اوية، فاما من لم يصل الى هذا المشهد العزيز - مثل هذا الغريب - فمتحرك دائماً الى ان ينتهي عما فيه بدا و يدخل فيما منه خرج، الا الى الله تصير الامور. ميل طبع و حكم شرع، دائم محرك و باعث مي باشد بر مراجعت با وطن اصلى و معدن وصل، و آن جناب اظهر و مقام انور مولانا است، اما هر بار كه اين بي مقدار (قدار) قصد آن ديار مي كند و متوجه آن مزار مي آيد تمويقي دامنگير مي شود كه خلاص از آن محال مي نمايد ... اميد است كه مغناطيس سمت عاليه جاذب و محرك آيد.

سر رشته به دست توست و من دست آموز چون سوي خودم كشي به سر باز آيم
جز كه من ز فراق (كذا) تو در سر آمده ام گرم تو دست نگيري كجائ توان برخاست
همت مر تقاضاي مراجعت مي كند و ادب مي گويد: الا ان يؤذن لكم. و العبد
يتحير بينهما، فانظر ماذا ترى؟ فهل سبيل الى الوصال؟

شود میسر و گویی در این جهان بینم كه باز با تو دمی شادمانه بنشینم
به گوش دل سخن دلگشای تو شنوم به چشم جان رخ راحت فزای تو بینم

مقدمه مترجم / بیست و هفت

اگر چه در خور تو نیستم قبولم کن که گر بدم و اگر نیک چون کنم، اینم
به سوی من گذری کن که نیک مشتاقم به حال من نظری کن که سخت مسکینم
زیود من اثری در جهان نبود اگر امید ز وصل ندادی همیشه تسکینم
بدان خوشم که مرا جان به لب رسید آری از آن سبب که لب تست جان شیرینم
قصه دراز است و عمر کوتاه و یارای دم زدن نه. به اشارت شیخ رضی الله
عنه از بلد روم به مزار شام و قدس افتاد و از آنجا به امر مصطفی علیه الصلوة و
السلام به حجاز پیوست. اینجا موقوف اشارت ماند:

گیرم که نیایی و نپرسی حالم در خواب خیال خویش باری بفرست
چون شفقت آن حضرت عام است امید است که دربارهٔ بندگان خاص باشد،
در مقام تکمیل ناقصان و اعلای کلمهٔ کاملان مقیم باد. و الحمد لله.

نسبت خرقه قونوی

و اما نسبت خرقه وی^۱ در تصوف تا جناب معروف کرخی، چنانکه صاحب
کتاب طرائق الحقایق گوید، به این طریق است: [ایشان خرقه از دست جناب شیخ

۱- سیدالمناکین سید حیدر آملی در کتاب المحيط الاعظم راجع به خرقه می‌فرماید: این خرقه که
در میان خاص و عام از موحدان، معروف می‌باشد عبارت است از سر ولایت و راز توحید که از
خداوند تعالی به واسطهٔ جبرئیل به حضرت آدم و غیر آدم و سپس از او به فرزندش شیث - به
اشارهٔ معنوی و نسبت معنوی - و سپس به حضرت نوح در سلسلهٔ انبیاء و اولیاء تا حضرت مهدی
عجل الله تعالی فرجه الشریف رسیده و بدو پایان پذیرفته است، و بدین سبب او خانم اولیاء است،
نه آنچه که بی‌خبران حکایت می‌کنند که خرقه و دلق دوخته از پشم و یا پنبه و امثال اینهاست؛ چون
همگی می‌دانند که لباس و خرقه ظاهری را تأثیری در به دست آوردن کمالات انسانی که بستگی به
ارشاد و هدایت از انبیاء و اولیاء و بزرگان از مشایخ و کاملان دارد، نیست. ولی در بیان این
اصطلاح از طرف این هادیان، اشارهای لطیف و کنایه‌ای شریف است به در بر کردن خرقهٔ معنوی
از دست بزرگان به صورت اتصاف و خو گرفتن به صفات و اخلاق آنان و پیروی از قواعد سلوک
ایشان، که خداوند می‌فرماید، «قل ان کتم تجبون الله فاتبعونی یحببکم الله» (آل عمران / ۳۱) یعنی:
بگو اگر خدا را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد.

اکبر محیی‌الدین اعرابی قدس سره پوشیده‌اند] و جناب شیخ پوشیده است از شیخ ابوالحسن علی بن عبداللّه بن جامع، و وی از شیخ محیی‌الدین گیلانی، و وی از شیخ ابوسعید مبارک بن علی المخزومی، و وی از شیخ ابوالحسن علی بن محمد بن یوسف القرشی الهکاری، و وی از شیخ ابوالفرج الطرسوسی، و وی از ابوالفضل عبدالواحد ابن عبدالعزیز التمیمی، و وی از ابوبکر الشبلی، و وی از سیدالطایفه ابوالقاسم الجنید، و وی از سری سقطی، وی از معروف کرخی قدس اللّه ارواحهم^۱.

قدرت کشف قونوی

شیخ کبیر صدرالدین قونوی اگر چه از جهت کثرت آثار و تألیفات به اندازه آثار و تألیفات شیخ اکبر - محیی‌الدین اعرابی - نمی‌رسد، ولی از جهت کیفیت و ایراد مبانی از دیگران پیش است. از تألیفات او کتاب فکوک است و آن نخستین کتابی است که در حل مشکلات فهم و اسرار مستندات کتاب فصوص الحکم شیخ اکبر تألیف شده، و آن را فک الختوم هم می‌گویند.

شیخ در آغاز کتاب فکوک - یعنی خطبه آن - می‌فرماید: «چون کتاب فصوص الحکم از نفیس‌ترین و گرانهاترین کتابهای شیخ و پیشوای کامل ... محیی‌الدین ابی‌عبدالله محمد بن عربی طایی ... و از آخرین تصنیفاتش هست که از کانون مقام محمدی و مشرب ذاتی و جمع احدی وارد شده، و مشتمل است بر خلاصه ذوق پیامبر ما - که درود الهی بر او باد - در علم به خدا و اشاره کننده به اصل ذوق

۱- شیخ معروف کرخی که از اقطاب و اولین رکن سلسله علیه ذهبیه رضویه مهدویه است، دربان و از اصحاب سرحضرت ثامن الحجج علی بن موسی الرضا علیه آلاف التحية و الثناء بوده و از طریق ایشان آن سلسله به آن حضرت انتساب پیدا می‌کند. نگارنده در این باره در مقدمه کتاب مشارب الاذواق امیر سید علی همدانی، که شرحی است بر قصیده (خمیره) ابن فارض مصری قدس سرهما، به طور مستوفی بحث کرده است.

مقدمه مترجم / بیست و نه

و مکاشفات بزرگان اولیاء و انبیایی که در آن نام برده شده ... و آن مُهری را می‌ماند که متضمن مقام کمال هر یک از آنان است ... و شکی نیست که آگاهی بر کتابی که این شأنش و منبع علمی که وین عنوانش است بستگی بر تحقق به [مقام] وارث بودن از کسی را دارد که تمامش را چشیده و بدان [وارثت]، بر وی [حقایق] فتح و از جانب وی برایش کشف و بدان واسطه به سویس [برای اظهار حقایق و اسرار] فرستاده شده باشد. و چون شناسانیدن و آگاهی دادن الهی به این ضعیف - به واسطه اختصاصش به سر آخر بودن - وارده شده ... خدای تبارک و تعالی را سپاس گفت و به این خبر سرور و خوشحال گشت و منتظر گردش حال، در امید و انتظار ماند.

در این وقت پروردگار گروهی از برادران مخلص و یاران و دوستان خاص را برانگیخت ... که تمایل در حل مشکلات این کتاب و برطرف کردن مبهمات و دشواریهای اسرار کلی و علوم بلند و گرانیهای آن، که غذای ارواح صاحبان خرد است، پیدا نمودند ... و درخواست کردند که مُهر از آنها بردارم و راز اصولش را روشن کنم و پنهانش را آشکار سازم و قفلش را با شرح مجمل و مختصر آن برگشایم. این درخواست را پذیرفتم، چون استحقاق و شایستگی آنان را می‌دانستم و خود - به واسطه ارشاد و راهنمایی آنان - به پروردگارشان تقرب و نزدیکی جستم. با این توضیح که من جز خطبه کتاب [فصوص الحکم] را از نویسنده‌اش [شیخ اکبر] به شرح، نه بیشتر، نخواندم ولی خداوند به برکت او بر من منت نهاد و مرا در اطلاع و آگاهی بر آنچه که وی را مطلع ساخته و دیده وری بر آنچه که برایش روشن نموده، و گرفتن از خدا - بدون واسطه و سببی - با وی مشارکت روزی کرد. [این منت] محض عنایت الهی و رابطه ذاتی بوده امید که مرا نگه دارد و این را خالص برای خودش و جهت تقرب به سوی او و سودمند برای من و آنان، اینجا و روز ورود بر او، قرار دهد.

و در اوایل فک ختم فص صالحی گوید: «بدان که شیخ ما رضی الله عنه

در این فص درباره تثلیم و این که ایجاد بستگی بدان دارد مبسوط سخن رانده است. و اما در بخشی که شامل آگاهی دادن بر بعضی از کلیات اصل هر فص است، در مقام ترجمه و بیان اصل این فص، سخنی بیشتر از سر ایجاد و بستگی آن بر تثلیم ایراد نداشته است، و من حکمت آن را در این امر برایت بیان می‌دارم - و اگر چه از شیخ نپرسیدم و با وی در این مطلب گفتگویی نمودم و درخواست شرح و درس این کتاب و غیر این از دیگر تصنیفاتش را از وی نکردم - ولی بیشتر آنچه که خداوند بر من کشف نموده از برکات و مراتب و مقامات او بوده؛ یعنی از فیض حق متعال بوده که از مرتبه و مشکات او گذر کرده است.

بنابراین، شیخ کبیر در کشف خلاصه ذوق پیامبر ما صلی الله علیه و آله و اصل ذوق و مکاشفات بزرگان اولیاء و انبیایی که در کتاب فصوص الحکم نام برده شده‌اند با شیخ اکبر اشتراک دارد. یعنی آن دسته از مکاشفات و آگاهی دادنهایی که برای شیخ اکبر کشف شده و در فصوص بیان نداشته، همانها برای شیخ کبیر کشف شده و اظهار داشته است؛ لذا کتاب فکوک را باید تسمه و مستدرک فصوص دانست. از این روی، خود در پایان فص عزیری - پس از بیان انواع اعاده - می‌گوید: «این همان سرحال عزیری است که شیخ بیان نداشته، ولی آنچه که تعلق به سر قدرت داشت بیان کرده. و در پایان فص هودی می‌گوید: «این روح این فص و شأن باطن آن بود، و غیر اینها که شیخ ما بر آن مقدار که بیانش برای او مقدر شده بود و دستور به نوشتن آنها داشت - همان‌گونه که بدین مطلب اشاره کرده - آگاهی داده است. و در بیشتر از فک ختمها این مطلب را گوشزد می‌نماید.

و در بعضی از اسرار و رموز نیز اظهار تفرد و یگانگی می‌کند، از جمله در فص داوودی - در برتری خلافت حضرت داوود و سلیمان بر خلافت حضرت آدم و برتری مرتبه آندو در علم و رسیدن به مقصود - درباره حدیث نبوی در این باره می‌گوید: «این خبر مشتمل بر دو امر مشکل است که تا حال هیچ کس را ندیده‌ام

مقدمه مترجم / سی و یک

اشکال آندو را رفع کرده باشد، و همین طور هیچ کس از اهل علم ظاهر و باطن جواب مرا داده باشد».



در میان تألیفات شیخ - قدس سره - وصیت نامه‌ای هست به نام: وصیة الشیخ صدرالدین عند الوفاة، ما این وصیت نامه را از آن جهت که معرّف شخصیت و نیز اعتقاد او به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف بود از روی نسخه کتابخانه شهید علی پاشا گراور کرده و پس از تصحیح متن عربی آن، عین متن اصلاح شده آنرا همراه با ترجمه فارسی آن در مقدمه کتاب فکوک قرار دادیم تا حاق عقیده و روش این عارف نامدار که متأسفانه تاکنون چهره معنوی اش در آینه تاریخ جلوه گر نشده؛ شناخته شود و این کار، روزنه‌ای باشد که به کانون نور گشوده گردد، باشد که در آینده بیشتر شناخته شود و برای شناختن این شخصیت عظیم اسلامی منتظر مستشرقان و غربی گرایان نباشیم^۱. در هر سطر این وصیت نامه رموزی نهفته است که آن را جز راسخان در علم نخواهند شناخت، علیهذا چون آن وصیت نامه در آنجا مفصلاً هم گراور و هم متن عربی آن حروف

۱- و به قول استاد بزرگوار آشتیانی: اکثر دانشمندان مسلمان عرب و غیر عرب، به واسطه عدم احاطه به افکار محققان از عرفا و حکما در اظهار نظر پیرامون این قبیله مطالب بدون تعمق و تدبیر از دانشمندان و مستشرقان مغرب زمین متأثر شده‌اند، علت اساسی کار را باید در عدم خبرگی و بی تمیزی این دانشمندان اسلامی جستجو کرد، غریبها بدون تلمذ نزد متفکران از ارباب عرفان؛ پیش خود از راه مطالعه صبرف در افکار عرفای اسلامی بحث نمودند و ممالک اسلامی به واسطه انغمار در افکار غربی‌ها و از دست دادن ارباب معرفت؛ برای فراگرفتن عرفان و تصوف و فلسفه که اسلافشان مؤسس آن بودند به دانشمندان غربی پناه بردند و به تألیف آثار در زمینه عرفان و فلسفه اسلامی پرداختند و ناشیانه مطالبی به سلک تحریر در آوردند و اوهام و اغلاط مستشرقان را به خورد طلاب معارف اسلامی دادند و در نتیجه، کار به جایی رسید که هر چه به نام فلسفه و عرفان منتشر می‌کنند مملوّ از اوهام و حاکمی از گرفتاری این مؤلفان در تله و دام خیالات و مجمولات است. وای اگر از پس امروز بود فردایی.

چینی شده و همراه ترجمه‌اش به چاپ رسیده، لذا برای این که این مقدمه بیشتر از این تفصیل نیابد، خوانندگان گرامی را رجوع به مقدمه کتاب فکوک و وصیت نامه مذکور می‌دهیم.

تصنیفات و تألیفات قونوی

حال می‌پردازیم به آثار و تألیفات شیخ - قدس سره - تصنیفات قونوی را تا جایی که نگارنده استقصا کرده از این قرار است:

- ۱- مفتاح غیب الجمع و الوجود (معروف به مفتاح الغیب) ^۱.
- ۲- النصوص فی تحقیق الطور المخصوص ^۲.

۱- این کتاب عظیم‌ترین و مهم‌ترین کتاب در عرفان علمی و معارف الهی است و نیز عالی‌ترین تصنیف شیخ کبیر است، خود او در کتاب اعجازالبیان درباره این کتاب گوید: هر کس که می‌خواهد از حالات انسان کامل و سیره او چیزی بفهمد باید کتاب مفتاح غیب الجمع و تفصیل آنرا که لریز از این مطالب است مطالعه کند، من در این کتاب از این نوع اسرار و رازهای سر به شهر، فراوان به ودیعه گذاردم، اگر خواهان این اسراری باشد در این کتاب اندیشه و تفکر زیادی بخرج دهی و پایان سخن را به آغاز آن وصل کنی، و نکات و دقائق فراوانی که در آن پراکنده و پخش است جمع کنی و اسرار پیچیده و غامض را جدا کنی، آنگاه شگفتیهای عجیب خواهی دید.

و آنچه را که اندیشمند می‌پندارد تکرار است؛ تکرار نیست، برای اینکه آنچه را که امکان تصریح به آن یک دفعه نبود، با تعریفی دیگر و لقبی غیر لقب اولی بازگو کرده‌ام تا به این وسیله پرده از رخساره اسرار و رازهای پوشیده برگرفته باشم و غیر آنچه که در اول کشف شده بود باشد، این عمل اقتدای به پروردگارم (در اسلوب قرآن) و روش کاملان پیش از خودم است.

این کتاب و کتابهای دیگر شیخ - قدس سره - در کتابخانه های ترکیه - تماماً - و برخی به ندرت در کتابخانه‌های ایران و دیگر جاها موجود است و در ضمن نه شرح بر این کتاب نوشته شده است که نگارنده شماره و کتابخانه آنرا در پانویس‌های کتاب فکوک - با زحمت فراوان - نقل کرده‌ام، و برای اینکه مقدمه به درازا نیانجامد، از تکرار آنها صرفنظر می‌کنم، هر کس از محققان که خواهان شماره و کتابخانه آن است می‌تواند به مقدمه کتاب فکوک مراجعه نماید.

۲- این کتاب - بدون تحقیق - در دنباله شرح منازل السائرين و دنبال تهیة القواعد این ترکیه در سال ۱۳۱۵ هجری قمری - و سری چاپ مشهد در سال ۱۳۶۰ هجری شمسی چاپ شده و بر آن شرحهایی نوشته شده که در پانویس مقدمه کتاب فکوک بیان شده است.

- ۳- الفکوک فی اسرار مستندات حکم الفصوص ۱ .
- ۴- النضجات الالهية ۲ .
- ۵- اعجاز البيان فی تأویل ام القرآن ۳ .
- ۶- التوجه الاتم الاعلی [الاولی] نحو الحق جل و علا .
- ۷- شرح شجرة النعمانية فی الدولة العثمانية .
- ۸- الرسالة الهادية .
- ۹- الرسالة المفصحة .
- ۱۰- شرح اسماء الحسنی .
- ۱۱- رسالة السیر والسلوک .
- ۱۲- المفاوضات و رسالة الهادية .
- ۱۳- تبصرة المبتدی و تذكرة المتهی .
- ۱۴- مرآة العارفين .
- ۱۵- الرسالة فی حق [امر] المهدي .



- ۱- این کتاب اخیراً با تصحیح و ترجمه و مقدمه‌ای مفصل از مترجم توسط انتشارات «مولی» بچاپ رسیده و در آن مقدمه تحلیل کامل کتاب شده و دوباره تکرار نمی‌کنیم، هر کس مایل است بدانجا مراجعه کند.
- ۲- این کتاب هم با تصحیح و ترجمه مترجم و مقدمه‌ای نسبتاً مفصل درد و جزء - عربی و فارسی - با مقدمه‌های جدای از هم توسط انتشارات «مولی» انتشار یافته و در هر دو مقدمه - از جهات مختلف - کتاب تحلیل کامل شده است.
- ۳- این کتاب دوباره و هر بار بدون تحقیق به چاپ رسیده، یک بار در حیدرآباد (و بار دیگر هم باز همانجا تجدید چاپ شده و اخیراً هم در قم به صورت افست انتشار یافته) و بار دیگر تحت عنوان: التفسیر الصوفی للقرآن، توسط عبدالقادر احمد عطای مصری در سال ۱۳۸۹ هجری در قاهره به چاپ رسیده که فاقد تحقیق و نسخه شناسی و غیره است، و اگر خداوند توفیقی عطا فرمود در نظر دارد آنرا با مقابله با نسخ عالی به چاپ برساند ضمناً این مؤلفه را به خوانندگان گرامی و عرفان پژوهان اسلامی می‌دهد که این کتاب - یعنی اعجازالبيان - را ترجمه نموده و با مقدمه‌ای متمتع و مفصل آماده چاپ کردیم که انشاءالله پس از چاپ کتاب مصباح الانس و ترجمه آن توسط انتشارات «مولی» چاپ و انتشار خواهد یافت.

سی و چهار / ترجمه مصباح الانس

۱۶- شرح حدیث الاربعین ۱ .

۱۷- خرقة التصوف ۲ .

۱۸- صورة مكاتبة الشيخ صدرالدين القونوی، الشيخ نصيرالدين الطوسی .

۱۹- صورة مكاتبة الشيخ صدرالدين القونوی، الشيخ يس التلمسانی .

۲۰- مکتوبات

۲۱- وصايا (فارسی).

۲۲- وصية الشيخ صدرالدين عندالوفاة .

۲۳- شعب الايمان .

۲۴- ضابطة حكمية .

۲۵- صورة الخط الشيخ صدرالدين القونوی الى سعدالدين الحموی .

۲۶- المفاوضات و رسالة الهادية ۳ .

۲۷- رساله در باب عرش (فارسی).

۲۸- كتاب الالماع ببعض کلیات اسرار السماع (عربی).

۲۹- رساله در مراتب كشف (فارسی).

۳۰- رساله در بیان مبدأ و معاد ۴ .

ما در اینجا از کتب و رسائل منسوب به شیخ - قدس سره - نام نمی‌بریم،

۱- این کتاب در ترکیه توسط کامل یلیاز به چاپ رسیده و اخیراً در قم بطور افست تجدید چاپ شده است.

۲- در آنجا گوید: لبست خرقة التصوف من یدی شیخنا و امامنا ... محمدبن العربی .

۳- در این کتاب شیخ کبیر سئوالاتی از برای خواجه نصیرالدين مطرح می‌کند و در جلد دیگر آن که به نام: رسالة الهادية، است خود به جوابهای خواجه پاسخ می‌دهد.

۴- این چهار رساله: در باب عرش و کتاب الالماع و مراتب كشف و بیان مبدأ و معاد، در مجموعه‌ای بشماره ۱۶۳۷ متعلق به درگاه مولانا در قونیه است و نسخه‌ای عکسی از آن نزد مترجم است که آن را جناب آقای مجیدی - و فقه لما یحب و یرضی - رئیس کتابخانه دانشکده الهیات تهران به حقیر عنایت فرموده‌اند.

مقدمه مترجم / سی و پنج

چون در مقدمه کتاب فکوک دقیقاً بحث کرده‌ایم، ولی چند کتاب هست که خود شیخ در کتابهایش از آنها نام می‌برد، ولی نسخ آن مشاهده نشد است، از جمله کتاب کشف الشر و علم العلم و غیره.

البته اینها هم که نام برده شد؛ برخی از آنها یا قسمتی از یک کتاب دیگر شیخ است و یا قرینه آن بنام آن کتاب نامیده شده است، مانند رساله الهادیة المرشدیة، که در دو جا بنام: رساله هادیه و در جای دیگر بنام: رساله مرشدیه نامیده شده است، و یا رساله فی امر المهدی^۱ که مسلماً از رسائل متهمدیان است و انتساب به شیخ یافته و ما این امور را در پانویس‌های مقدمه فکوک بیان داشته‌ایم، ولی چون دسترسی به منبع آنها که کتابخانه‌های ترکیه اند نداریم، لذا بقدر میسر و قرائن حالی و مقالی سخن گفته‌ایم. ما لا یدرک کله لایترکی کله.

آب دریا را اگر نتوان کشید هم بقدر تشنگی نتوان برید

معرفی شخصیت قونوی و قدرت علمی او

استاد بارع جناب آقای آشتیانی که در این فن - یعنی فلسفه و عرفان و تصوف اسلامی - شاخص‌اند؛ مقدمه‌ای زیبا بر کتاب مشارق الدراری سعید الدین فرغانی دارند و در آنجا درباره قونوی و افکارش بسیار عالی بحث کرده‌اند، ما این مقدمه را به برخی از نظریات ایشان درباره قونوی و آراء او - در آن مقدمه - و نیز به گزارشی از تصوف علمی از صاحب ادبیات در ایران؛ اختصاص می‌دهیم.

گوید: قونوی بعد از استاد و معلم خود - شیخ اکبر - در عالم عرفان نظری نظیر ندارد و آثار او بهترین آثار در عرفان و تصوف است، و کتب او از جهت

۱- نسخه‌ای عکسی از این رساله که متعلق به درگاه مولانا در قونیه و بزبان عربی است نزد مترجم موجود است؛ و مسلماً از قونوی نیست، حال شیخ کبیر رساله‌ای دیگر درباره مهدی علیه‌السلام دارد یا نه، خدا می‌داند و نیاز به تحقیق طولانی - با امکانات دسترسی به نسخه‌های ترکیه - دارد. والله یعلم حقائق الامور. و قال: ما او نیتم من العلم الاقلیلا.

سی و شش / ترجمه مصباح الانس

اتفاق مبانی و استحکام مباحث عرفانی در درجه اول قرار دارد. فهم آثار قونوی با آنکه عالی‌ترین مباحث عرفانی را در عبارات کوتاه خالی از اطناب مُملّ و ابجاز مُخلّ در سلک تحریر آورده؛ بسیار مشکل است، چون در کلیه مباحث عالیّه دارای افکاری عمیق و محققانه است.

قونوی با آنکه در آثار خود به تشریح و تقریر کلمات استاد یگانه خود - شیخ اکبر ابن عربی - پرداخته و نیز خلیفه و جانشین و اداره کننده حوزه عرفانی شیخ اعظم و شارح کلمات و مروج افکار استاد خود است؛ دارای استقلال فکری است؛ لذا آثار او با وجود آثار مفصل و عظیم ابن عربی؛ دارای مرتبت و مقام خاص است و سه اثری نظیر وی بخصوص مفتاح الغیب و فکوک و نصوص؛ از کتب درسی عرفان و مورد توجه افکار صوفیه؛ و از همان زمان تألیف جز و کتب درسی و مورد بحث و تحقیق و توجه قرار گرفتند، و از عالی‌ترین کتب غیر درسی در عرفان که به واسطه اشتمال بر مهم‌ترین مسائل عرفان مورد توجه ارباب معرفت و اساتید علم توحید قرار گرفته تفسیر او بر سوره فاتحه - به نام اعجازالبیان - و تفحات او است که تمامی واردات قبلی او می‌باشد، و این کتابها در رتبه‌ای قرار دارند که هیچ اثری در این باب جای آنها را نمی‌گیرد.

حوزه درسی قونوی در قونیه بود که گاهی هم به نحو سیار در شام و مصر و بعض دیگر از نواحی برقرار می‌شد، از این حیث در دوران تصرف بی نظیر بود و بزرگترین اساطین و مدرسان و مؤلفان عرفان از این حوزه کسب فیض و معرفت نموده‌اند و بزرگترین تلامیذ او از ایران برای کسب معرفت از محضر او بخدمتش شتافته بودند. او حدی مراغه‌ای و فخرالدین عراقی و قطب الدین شیرازی و سعید الدین فرغانی و عقیف الدین تلمسانی و مؤیدالدین جندی و شمس الدین ایکی و جمعی دیگر از افاضل نامدار جز و تربیت یافتگان از محضر پرفیض او هستند.

وجود جمعی از فضیلهای فارسی زبان سبب شد که استاد به فارسی تدریس می‌کرد و بعضی از همین اساتید عالی‌ترین اثر خود را بزبان فارسی نوشته‌اند و

مقدمه مترجم / سی و هفت

خود قونوی هم یکی از فارسی نویسان بزرگ اعصار و دهور باید محسوب شود. افاضل حوزه درسی قونوی و تربیت شدگان حوزه این استاد؛ بیش از تلامیذ حوزه علمی شیخ اکبر - ابن عربی - استاد او؛ از جهت کم و کیف دارای رتبه تقدم اند، و آثاری که قونوی و تلامیذ و عرفای بعد از او در عرفان و تفسیر و حدیث بوجود آورد مانند از آثار عرفانی قبل از خود مستدل تر و منظم تر و عمیق تر و میرای از خیال پردازی است، قونوی علاوه بر آثار خود، فصوص الحکم و نقش فصوص اثر بی نظیر استاد خود را تدریس می کرد و به توسط او بود که بتدریج افکار و آراء محیی الدین ترویج شد و تلامیذ او بر فصوص شرح ها نوشتند و تقریرات استاد عظیم خود را ضبط نمودند.

در این قسمت مقداری از خصوصیات و مزایای علمی و فکری قونوی را مورد بحث قرار می دهیم:

وی دارای هوش و استعداد کم نظیر و ذوقی در خور توجه و حافظه ای حیرت آور و در عین کثرت حفظ واجد نظری عمیق و محققانه است که از حُسن اتفاق از محضر استادی بی نظیر در تصوف؛ سالیان متمادی استفاضت نموده و بالاخره در زمان کهولت استاد؛ حوزه درسی او را اداره می کرد و رسماً خلیفه و جانشین کسی شد که مریدان او را خاتم ولایت محمدیه می دانستند.

قونوی از همان ابتدای ظهور نبوغ فکری خود؛ همت به تألیف آثار گرانبها گماشت و علاوه بر بیان مقامات عرفان به بیکی جدید و مختص به خود؛ مفتاح الغیب خویش را به عنوان اثری درسی به روش حکمت نظری تألیف کرد و محقق فناری بر آن شرحی به عنوان تائیس بین قواعد حکمت نظری و مبانی کشف و شهود نوشت و در این مقام فتح بابی تازه نمود، فناری عارف محقق است که در مباحث نظری و فلسفه بحثی غور نموده و به تطبیق بین دو مشرب برهان و عیان پرداخت.

صدرالدین قونوی علاوه بر ذوق؛ درجده نبوغ در مسائل عرفانی دارای نظری قوی و قوه فکری عمیق و روحیه ای محققانه است، لذا مباحث عرفانی را

منظم و مرتب تقریر کرده است و سعیش این بوده که مطالب زیاد را در قالب‌هایی کوتاه ولی رسا بیان نماید.

رواج تصوف:

صاحب کتاب تاریخ ادبیات در ایران گوید: صوفیه در قرن هفتم و هشتم قوتی بسیار داشتند و تصوف توسعه و رواجی روز افزون می‌پذیرفت. با همه کشتارها و نهبها و غارتها و ویرانی‌ها و نابسامانی که بر اثر حمله ترکان و مغولان در ایران قرن هفتم رخ داد؛ تصوف به نحوی که در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم رایج بود؛ از رواج نیفتاده و قوت خود را از دست نداده بود.

البته تصور آن که حمله مغول وسیله تقویت تصوف و یا ترویج آن شده باشد خطا است، زیرا هیچ حمله مخرب و مقرون به کشتار و وحشت و هیچ حادثه‌ای که همراه با توحش و بربریت رخ داده باشد؛ و هیچ ایلغار و هجوم وحشیانه نمی‌تواند وسیله ایجاد کمالات و ترویج معارف باشد، بلکه همواره این گونه حوادث انحطاط عقلی و اجتماعی را سبب می‌گردد، منتهی آثار آن از دو نسل بعد از تاریخ واقعه آغاز می‌شود و به نسبت شدت و ضعف واقعه مدتی ادامه می‌یابد.

تصوف هم یک حرکت عقلی آمیخته با دین و ارشاد به طرف کمالات نفسانی بود و حکومت وحشیان ترک و تاتار و مغول نمی‌توانست وسیله‌ای برای ترویج و یا توسعه عمقی آن باشد، تنها ممکن است یأس و فقر و نومیدی و نابسامانی و دریدری؛ عده‌ای از مردم را بخانقاهها کشانده و سربار مشایخ و پیشوایان تصوف کرده باشد، و یقیناً همین گروه وسیله مؤثری برای انحطاط تصوف و عرفان گردیدند و آثار خود را در اواخر دوره مغول و دوره‌های بعد آشکار کردند، مسلماً رواج طریقه «قلندریه» در این عهد و افزایش فراوان شمار قلندران در ایران و کشورهای مجاور و تشکیل دسته‌های متعددی از آنان که بین شهرها و مراکز مهم صوفیه در حرکت بوده‌اند مولود همین انحطاط و نتیجه مستقیم مصایب اجتماعی بود.

مقدمه مترجم / سی و نه

و در گیرودار حمله مغول عده‌ای از مشایخ بزرگ؛ حاضر به ترک مکان و یا مراکز تعلیمی خود نشدند، مانند شیخ نجم‌الدین کبرا و شیخ فریدالدین عطار و نظایر آنان به قتل رسیدند و یا در همان اوان در گذشتند، ولی برخی دیگر توانستند خود را از مرکه نجات دهند و به پناهگاههای فرهنگی جدید مانند آسیای صغیر و شام و فارس و کرمان و بلادسند و هند و نظایر این نواحی برسانند و بساط ارشاد در ناحیتهای جدید بگسترانند، همین امر و همچنین باز ماندن دسته‌هایی از مشایخ و عارفان در شهرهای و ناحیتهایی که از قتل عام رسته بودند وسیله خوبی برای حفظ سنت‌های خانقاهی و نگاهبانی مبانی تصوف و ترویج آن در میان آیندگان بوده است.

تصوف علمی:

تصوف در قرن هفتم و هشتم تنها بروش «وجد و حال» بسنده نکرد و به طریق علمی و شیوه تعلیل و توجیه هم متمایل گردید، این کار را پیش از قرن هفتم گاه نزد صوفیان بزرگ می‌بینیم؛ خاصه در آثار عین‌القضاة، وی در کتابهای خود با تعلیل‌ها و توجیهاات عقلانی؛ عرفان و فلسفه را به هم نزدیک ساخته و در حقیقت بنیان شیوه علمی را در میان صوفیان نهاده بود.

در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم این عمل عمومیت بیشتر یافت، در آن اوان شیخ نجم‌الدین کبرا مشغول تربیت عده‌یی از بهترین مشایخ صوفیه بوده است و قسمتی از مبادی تصوف و آداب صوفیان را مورد بحث و توضیح و تدوین قرار داده است، از پیروان مکتب او شیخ نجم‌الدین رازی - معروف به دایه - است که از تربیت شدگان مجدالدین بغدادی شاگرد نجم‌الدین کبرا بود، نجم‌الدین دایه در کتاب مشهور خود «مرصادالعباد» از ابتدا و انتهای آفرینش، و از بدو سلوک و نهایت سیر و مقصد و مقصود عاشق و معشوق خبر داد، همزمان با او سعدالدین حموی و شهاب‌الدین عمرین محمدسهروردی - صاحب کتاب عوارف‌المعارف - کتابهای خود را بوجود آوردند.

چهل / ترجمه مصباح الانس

کسی که از همه اینان در بخشیدن صورت علمی به تصوف سهم به سزایی دارد محیی‌الدین بن‌العربی است، وی رسالات متعددی دارد که از میان آنها دو کتاب: فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه، بی‌تردید از جمله کتب بسیار مهم عرفانی است، وی سخنان عرفانی را با توجیهاات و تعبیرات حکمی درآمیخت و در حقیقت عرفان و حکمت اشراقی را بهم پیوست و مسأله وحدت وجود را با قواعد عقلی و اصول علمی و استدلالی توضیح داد.

دشواری و غموض بحث‌های ابن‌عربی باعث شد که بر آثار او شرح‌هایی نوشته شود - خاصه برفصوص‌الحکم - مانند شرح مؤید‌الدین جنیدی و شرح عبدالرزاق کاشانی و شرح عبدالرحمن جامی و شرح داود قیصری.

شاگرد معروف ابن‌عربی؛ صدرالدین محمدبن اسحق قونوی کاراستاد خود را با موفقیت ادامه داد و با تألیف کتابهایی از قبیل «فکوک» و «مفتاح الغیب» و «نفحات الهیه» طریقه جدید را تقریر و توجیه کرد؛ و مجالس او غالباً موقوف بر شرح غوامض کتب استادش محیی‌الدین ابن‌العربی - مخصوصاً فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه - بوده است، و شاگردش فخرالدین ابراهیم عراقی بعد از آشنایی با تعالیم ابن‌عربی کتاب لمعات را پدید آورد که اشعة‌اللمعات جامی شرح بر آن است.

بدین طریق تصوف که تا آن روزگار به وجد و حال و ذوق و شعر و عمل آمیخته بود و به سادگی مقرون بود؛ شیوه نظری یافت و به شکل علمی قابل تعلیم در آمد - یعنی به عرفان - که آن را می‌توان تصوف توجیهی و فلسفی خواند، بنابراین این گونه تغییر صورت داد و از آن پس در ردیف سایر علوم تدریس شد. و به عبارت دیگر: از «حال» تا حدی به «قال» باز آمد، این امر یعنی تدوین و تنظیم مبانی تصوف و عرفان و ذکر و شروح اصطلاحات صوفیان و ترجمه و تحلیل اصول عرفان مسلماً در نفوذ مبانی و مبادی تصوف در ادبیات - خاصه شعر - اثر بارز داشت و آن را بیشتر از پیش مورد استفاده شاعران متذوق قرار داد، زیرا

مقدمه مترجم / چهل و یک

از این راه مقداری افکار و اصطلاحات آماده بدست آمد که اهل ذوق؛ بی آنکه بر ریاضت‌های خانقاهی تن در داده باشند با آنها آشنایی حاصل کردند و از آنها در خلقی مضامین شاعرانه استفاده بردند.

کتابهای فصوص الحکم و فتوحات مکیه و فکوک و مفتاح الغیب و لمعات و قصاید ابن فارض - به ویژه قصیده نظم السلوک - و شرحهای آنها از قرن هفتم به بعد در شمار کتابهای درسی عرفانی در آمدند و هنوز هم همین حال را دارند.

البته در برابر این دسته از عارفان دسته‌ای دیگر از صوفیان هم بوده‌اند که اگر چه ورود در مباحث عقلی برای آنان آسان بود؛ لیکن چون پای استدلالیان را چوبین می‌شمردند؛ راه دشوار مجاهدات را به پای بی تمکین استدلال نسپردند و با فلسفه آشتی نکردند؛ آنان بیشتر صوفیانی هستند که ذوق و وجد بر آنان غلبه داشت و کلمات و شعرهای محرک و مشوق را بر بحث‌های ملال‌انگیز ترجیح می‌نهادند و در تعلیمات خود تمثیلات و خواندن اشعار را برای هدایت سالکان و تشحیذ خاطر و برانگیختن آنان به سوی رشد و صلاح بهتر می‌شمردند، فریدالدین محمد عطار نیشابوری شاعر و صوفی بزرگ آغاز قرن هفتم از پیروان این دسته است و بعد از او جلال‌الدین محمد بلخی را باید سر دسته این گروه دانست که تأثیر او در ادب عرفانی فارسی تا روزگار ما هیچ‌گاه انقطاع نپذیرفت، و همین‌طور استادان و پیروان یا پیروان نامبردار او مانند پدرش بهاء‌الدین محمد بن حسن خطیبی بلخی - صاحب کتاب معارف - (م - ۶۲۸) و سید برهان‌الدین محقق ترمذی (م - ۶۳۸) و شمس‌الدین محمد بن علی تبریزی (م - ۶۴۵) و صلاح‌الدین زرکوب قونوی (م - ۶۵۷) و حسام‌الدین حسن چلبی (م - ۶۸۷) و بهاء‌الدین پسر مولانا معروف به سلطان ولد (م - ۷۱۲).

شرح برخی از اصطلاحات تصوف

در اینجا لازم دیدیم به پاره‌ای از اصطلاحات که در این کتاب - به ویژه در

جهل و دو / ترجمه مصباح الانس

فاتحه آن - و نیز در کتاب نفحات الهیه فراوان آمده اشاره کنیم^۱.

اصولاً مقصد اعلاّی صوفیان معرفت حقایق است بطریق افاضه و اشراق؛ که از آن به علم حقیقت تعبیر می‌کنند و موضوعات آن معرفت توحید و معرفت نفس و روح و قلب و سرّ و عقل و برافتادن حجابهای روح انسان و ظهور عوالم مختلف از ملک و ملکوت و بیان تجلی ذات و صفات و بیان وصول به حضرت حق که نتیجه عنایت الهی و تصرف جذبات الوهیت است می‌باشد.

حال به شرح برخی از اصطلاحات این طایفه - از کلمات شیخ المشایخ صفی الدین اردبیلی قدس سره - می‌پردازیم: نخست واقعه است؛ و آن اینکه سالک در سعی و اکتساب در منازل خود بین النوم و اليقظة غرایب اشکال و الوان بیند و در آن باب تعقل کند؛ و چون آن را به عالم صورت آورد واقعه گویند.

دوم حال است؛ اصولاً عقل را در «حال» دخالتی نیست، از این روی اکتسابی نمی‌باشد، صاحب حال دائم در ترقی و تلوین است، ولی چون انواع انوار تجلیات در صاحب حال تأثیر کرد و او را به پختگی رسانید و یک جهت گردانید، آن گاه از تلوین و ترقی از حالی به حال دیگر می‌رسد و در احوال متمکن می‌شود و این را تمکین گویند.

۱- البته ما در این مورد کتاب اصطلاحات الصوفیه شیخ عبدالرزاق کاشانی را به نام «فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف» ترجمه کرده‌ایم که توسط انتشارات «مولی» چاپ شده و در دسترس عموم قرار دارد. اما موضوعی که لازم به تذکر است اینکه این کتاب در اصل به صورت ابجدی بود و ما برای تسهیل و سرعت مراجعه آن را هجایی قرار دادیم و این گنجینه نفیس که هفتصد سال بود به زیور ترجمه آرامت نشده بود؛ بحمدالله با لطف الهی کارش پایان یافت، خلاصه این که اصطلاح و معنای در این کتب علمی عرفانی - به ویژه کتب شیخ محیی الدین بن العربی و تلمیذش شیخ کبیر صدرالدین محمدبن اسحق قونوی - نیست جز آن که در آن کتاب آمده است، لذا این کتاب برای خوانندگان این قبیل کتب بخصوص کتاب کبیر مصباح الانس؛ از اهمّ واجبات و حکم افزار کار را دارد که راه را بسیار نزدیک می‌کند، و این ده اصطلاح را بعنوان تَبْرک از کتاب صفوة الصفای ابن بزاز که به نام مقالات شیخ صفی الدین اردبیلی قدس سره است، گلچین کرده و در اینجا گذاردم؛ تا این گلستان به این گل و این بستان به این سنبل آراسته و مزین گردد.

مقدمه مترجم / چهل و سه

سوم قبض - یعنی گرفتن دل - است و مقابل آن بسط است، و این دو حالت در طول سلوک در نتیجه خوف و رجا - نسبت به ذات الهی - حاصل شود، قبض و بسط تصرف الهی است در دل سالک، اما دلی که هنوز تصفیه آن تمام نشده باشد؛ و چون آن تصرفی الهی است - نه نفسانی - پس صاحب قبض و بسط را در سلوک مقامی عالی است، و سالک را در سلوک؛ این هر دو باید باشد تا بتواند قطع منازل کند.

چهارم تواجد و وجد و وجود است؛ که اولی ویژه مبتدیان و دومی خاص متوسطان و سومی مخصوص متهمیان است، اهل تواجد را اقشعرار است، مانند کسانی که تازه از بستر بیماری برخاسته اند، اگر چه دلش از مرض بیرون آمده؛ اما سلامتی و نیروی تمام نیافته است، از این جهت است که لرزش و اقشعرار و حالت او در سماع و «وقت» اندکی به تکلف نزدیک است و خود را بفهر و اختیار برانگیزاند. اما وجد کسی راست که مسلوب الاختیار باشد و دل او از مرض به صحت آمده باشد، لذا حرکت او در وجد و سماع بی خودانه است و حتی گاه گاهی خبری او از جسم به جایی می رسد که اگر عضوی از وی برند او را آگهی نباشد تا آن که به حال طبیعی باز گردد، از اینجا است که صاحبان وجد را در حال سماع؛ حرکات عجیب دست می دهد.

پنجم ذوق است و آن از نتایج تجلی و کشف است، و تجلی یا نوری است و یا صوری، اگر نوری باشد از ظهور ادراک معانی و ادراک معارف حاصل آید، و چون شخصی از آن باز آید؛ ذوقی و سروری در او باشد. ولی تجلی صوری ظهور شاهد معانی و کشف و مشاهده آن است و برزیت آن؛ لذت چشیدن وصال آید و از دیدن وصال آن؛ شرب لازم آید، و این شرب یا شراب ظهور است - که عوام مؤمنان و صوفیان راست - و یا شراب عشق است که خواص عباد راست، و یا شراب معرفت است که خاص الخاص عباد راست، به شرب شراب اولی تمنای وصال، و به دومی ترک ماسیوی و وصول، و به سومی ترک همه لذات و معرفت حقیقت حق حاصل آید، و شرب هر کس بقدر حوصله او است.

ششم تجلی است، و آن کشف غطا و پوشش حق تعالی است که بر بنده

چهل و چهار / ترجمه مصباح الانس

طاری شود، و تجلی به انواعی چند است: تجلی نوری و صوری - که گفته شد - و تجلی لطفی و جمالی، و تجلی قهری و جلالی، تجلی قهری و جلالی چون بر بنده عارض شود فنا و محو بشریت و رسوم جسمانیت بر او لازم آید، تجلی لطفی و جمالی شخص را از او می ستاند - اما دارنده و پروراننده می سازد - .

هفتم محاضره است، و آن حضور دل است، یعنی انقطاع سالک از پراکندگی که موجب انقطاع از حق است و این مقدمه مکاشفه است.

هشتم مکاشفه است، و آن کشف اشیاء و اسرار آن است بر سالک و بر مقام عالی تر، مکاشفه کشف انوار تجلیات و کشف صفات الهی است.

نهم مشاهده است، و آن دیدن حقیقت است به ایقان، و صاحب مشاهده را در شهود حق هیچ داعیه و شائبه شکی نیست، مشاهده نیز بر حسب قرب وصال و بُعد صاحب مشاهده متفاوت است؛ و آینه دل هر کس که صافی تر باشد بیشتر محل انعکاس انوار حقیقت می باشد.

دهم معاینه است، و آن بالاتر از مشاهده است، چه مشاهده جلوه شاهد است به لباسهای گوناگون، و همین تغییرات گاه باعث حیرت می شود، ولی معاینه کلی هیچگاه (در دنیا) حاصل نیاید.

کیفیت تألیفات قونوی

قونوی دارای تحریری منشیانه است، اما همین ذکر مطالب عمیق و زیاد در قوالب کوتاه و بیان امهات مسائل و ترکی فروع و جزئیات، از علل مشکلی درکی مباحث مدوّنۀ در کتب اوست^۱، وی در همه جا دارای تحقیقات مختص به خود

۱- و این همان مطلبی است که در شرح حال شارح هم بیان می داریم که چون قونوی بسیار مجمل و در ضمن پیچیده و مفصل سخن می گوید؛ فهم کتبش به آسانی - حتی برای اهل فن - میسر نیست، چون در رسایل و کتب دیگرش بنا بر اقتضای مقام به ایراد مطالب پرداخته، افکار و آراء او بطور پراکنده در مسفراتش آمده، لذا شارح محقق - یعنی علامه فناری - به واسطه احاطه اش بر کتب شیخ و افکار او،

مقدمه مترجم / چهل و پنج

است - نه تقریر سخن‌های دیگران - از این جهت آثار او دارای مزایایی است، برخی از آثار قونوی وسیله فهم مطالب کتاب فصوص و کلید حل غوامض بهترین اثر شیخ اکبر - ابن عربی - است، و بعضی از رسایل و کتب او نتیجه و خلاصه افکار خود اوست؛ مانند مفتاح الغیب که از کتب درسی عرفان و حاوی عالی‌ترین مسائل عرفانی است که بر آن حمزه فناری شرحی محققانه نوشته و آن را مصباح الانس نام نهاده است.

قونوی را عادت این بوده که از تکرار مطالب و تفصیل ممل خود داری می‌کرده، لذا هر چه نوشته پر معنی و عمیق و دقیق است، در کتاب مفتاح الغیب مطالب مهم را مبسوط تر ذکر کرده است و کتابی به این محکمی و استواری و جامعی برای تدریس در عالم عرفان وجود ندارد، از این روی بزرگان پس از خواندن کتاب فصوص ابن عربی این کتاب را تدریس می‌کردند و در حقیقت کتاب نهایی در عرفان نظری این کتاب عظیم است - عظم الله قدر مؤلفه فی النشأتین العقلية و المثالية - .

او مباحث عمده عرفان را بهتر از استاد تقریر کرده است و خود دارای افکار عمیق است و قدرت تصرف معنوی در شاگرد داشته است.



در اینجا چند مطلب است که برای خوانندگان عزیز و عرفان پژوهان

آن مطالب را جمع و در شرح این کتاب - یعنی مفتاح الغیب - که مجمل آراء و نظریات او - و بلکه نظریات استادش شیخ اکبر رضی الله عنه - می‌باشد بکار برده است. پس این کتاب در واقع با شرح مطالب مؤلف بوجود آمده و این خود یکی از شگفتیهای این کار در دوران اسلامی؛ و شگرد شگفت‌انگیز این نابغه اسلامی می‌باشد.

و با اینکه شروح مختلفی چه به فارسی و چه به عربی بر این کتاب نوشته‌اند - چنان که در پانویس مقدمه فکوک تمام آنها را ذکر کردیم - ولی این شرح در میان تمام شروح مقبول افتاده و چون الماس می‌درخشد، و این به واسطه همان شگردی است که شارح محقق بکار برده است، و العلم عند الله.

چهل و شش / ترجمه مصباح الانس

ارجمند ناگزیر از تذکره و آن پنج مبحث می‌باشد، یعنی، اصالت وجود و وحدت وجود و تجدد امثال و حرکت در جوهر و ابطال تناسخ و مبحث اسماء حق تعالی و اعیان ثابت.

اصولاً این مطالب و مباحث را هم شیخ اکبر و هم خلیفه والا گهرش شیخ صدرالدین قونوی - هر دو - مطرح کرده و در سه قسمت آن اگر چه دارای آراء و مبانی جدیدی هستند ولی در مبحث وحدت وجود مؤسس و صاحب مکتب‌اند. ما در این قسمت بر آنیم که آن را بیان؛ و کیفیت تکوینش را در مکتب صدرالمثلهین از زبان و کتب خودش بیان داریم و در سه قسمت بقیه هم باز از مکتب صدرا و تکاملش بدست اندیشه ژرف و پر توان او بی‌نیاز نیستیم، لذا دو مبحث اولی: یعنی اصالت وجود و وحدت وجود را از کتاب: الاضافة الاشرافية فی شرح قصیده الابداعیة خود که شرح قصیده ابداعیة عارف و اصل سید قطب الدین محمد نیریزی قدس الله سره می‌باشد و خود حاوی اقوال و افکار بزرگان و متدریان فن است تلخیص کرده و بیان می‌داریم و در دو موضوع دیگر با استعانت از کتاب بی‌همشای اسرار الایات صدرا که تصحیح و ترجمه‌اش بدست مترجم صورت گرفته این مطلب را طرح و بحث می‌کنیم؛ تا هم نظر ناشر محترم تأمین شده باشد و هم خوانندگان گرامی از این مسائل که امّ المسائل فلسفی و عرفانی اسلامی است بهره‌مند گردند - بعون الله العلی و عنایاته - .

«مبحث اصالت وجود»

نخست در مبحث اصالت وجود گوئیم: حضرت شیخ قدس سره در مقام هفتم تمهید جملی کتاب مفتاح الغیب گوید: وجود عام از جهت وحدت مناسبت با اول تعالی دارد و فایض از او است و از جهت کثرت مناسبت با ممکنات داشته و مترتب بر آنها است، زیرا این وجود در واقع مغایر و مخالف وجود حق باطن - که مجرد از اعیان و مظاهر است - نیست، مگر به واسطه نسبت‌ها و اعتبارات؛ که

مقدمه مترجم / چهل و هفت

نسبت‌ها خود صفاتی‌اند که به سبب تعلق به مظاهر ملحق به آن وجود می‌شوند، و مقصود از حق باطن تجلی احدی ذاتی در مرتبه تعین اول است - چون باطن است - .

اصولاً بعضی از حکما قائل به اصالت ماهیت‌اند، مانند حکمای اشراق و پیروان آنها و جمعی از متأخران مانند ملاجلال دوانی و میرصدر دشتکی و میرداماد و صاحب شوارق و غیرهم همین نظر را دارند و بقیه قائل به اصالت وجوداند، مانند حکمای مشائی چون ابن‌سینا و تابعانش که حقایق را متباین و از هم جدا می‌دانند، این قول هم مانند قول به اصالت ماهیت باطل می‌باشد، برخی از حکمای دیگر نیز قائل به اصالت وجود و وحدت حقیقت‌آیند؛ ولی نفس وجود را دارای مراتب مقول به تشکیک می‌دانند.

عرفای اسلامی قائل به اصالت و وحدت اصل وجوداند و کثرات را در مراتب و بعضی نیز در مظاهر وجود می‌دانند، برخی از عرفا هم به کلی کثرت را از وجود نفی کرده و تمام موجودات را موهوم و اعتباری می‌دانند، و برخی دیگر حق تعالی را به منزله کلی طبیعی (نعوذ بالله) دانسته و از برای حقیقت حق مقام و مرتبه‌ای غیر از وجود اشیاء نمی‌دانند. صدرالمتألهین این قول را به عنوان جهال از متصوفه نقل نموده است. و برخی از صوفیه قائل‌اند که در دار وجود موجود واقعی و نفس‌الامری غیر از حق تعالی وجود ندارد و موجوداتی که در نظر ما جلوه می‌کنند صرف توهم و تخیل‌اند، لازمه این قول نفی شرائع و انزال کتب و بعث رسل است.

محمی الدین بن عربی در پاره‌ای از کلمات خود کثرت را به کلی نفی می‌کند و حق تعالی را وجود مطلق می‌داند، لذا برخی پنداشته‌اند که مقصود وی و دیگر عرفای راشدین از این کلمات آن است که واجب تعالی شأنه را فی حد ذاته - مانند کلی طبیعی - هیچ‌گونه تعینی نیست، و متعین به تعین افراد و مشخص به تشخیص مصادیق است و در تمامی موجودات ساری است و خود فی حد ذاته

چهل و هشت / ترجمه مصباح الانس

سوای حقایق موجودات مرتبه محفوظی ندارد! در حالی که نمی‌دانند حقیقت واجب عین حقیقت هستی خاص است - نه هستی مطلق - و آن چه ساری است هستی مطلق است - نه هستی خاص - زیرا بعد از آن که حقیقت واجب عین حقیقت وجود باشد چگونه می‌تواند مانند کلی لاتعین باشد؟ و حال آن که حقیقت هستی متعین به تعین ذاتی است که منافی جمیع تعینات است.

و تمامی اشتباهات به واسطه غفلت از موارد استعمالات است، مانند اعتراض جناب شیخ علاءالدوله^۱ بر محیی الدین قدس سرهما، چون وجود مطلق را در دو مورد استعمال می‌نمایند: یکی به معنی نفی جمیع تقیدات - حتی تقید به اطلاق - به این معنی حق را وجود مطلق گویند، و دیگر وجود مطلق گویند و هستی مطلق و مطلق هستی لا بشرط را اراده نمایند که فعل و امر واجب تعالی است و به نام فیض مقدس و نفس رحمانی می‌نامند که ساری در تمامی موجودات می‌باشد، پس ظهور موجودات از سریان وجود منبسط و نفس رحمانی است نه از سریان ذات واجب تعالی، زیرا اگر عین ذات ساری بود دیگر نفس رحمانی و فیض مقدس لازم نبود.

قیصری در شرح فصوص گوید: وجود عام منبسط بر اعیان ثابت در عالم علم الهی که عبارت از فیض اقدس است؛ ظلی است از اظلال حقیقت وجود، چنان که وجود ذهنی و وجود خارجی نیز از اظلال این ظل و وجود منبسط اند، و آن حقیقت وجود که این هستیها از اظلال اویند ذات واجب تعالی شأنه است، پس

۱- البته اعتراض حضرت شیخ علاءالدوله بر جناب محیی الدین از این باب نبوده که ایشان با آن منزلت علمی و مقام معنوی این مورد لطیف را که متوسطان هم متوجه آن می‌شوند - العیاذ باللہ - نفهمیده باشد، بلکه از باب تشریح و توضیح بیشتر است که خود شیخ و یا تلمیذانش این مطلب را بسط دهند تا در برخورد اول، عقایدشان چون عقاید جهال متصرفه که هم اکنون نقل کردیم نباشد و حق تعالی را بمنزله کلی طبعی دانسته و از برای حقیقت حق مقام و مرتبه‌ای غیر از وجود اشیا ندانند و آن چه ساری است هستی مطلق است - نه هستی خاص - . و این نظر هم عملی شد و از جانب پیروان مکتب محیی الدینی توضیحاتی ارائه شد.

مقدمه مترجم / چهل و نه

حقیقت وجود که نفس ذات واجب است سوای وجود منبسط علمی و فیض اقدس؛ و غیر از وجود منبسط خارجی و فیض مقدس؛ و غیر وجود ذهنی و خارجی است، و بدیهی است که سریان علمی از لوازم فیض اقدس است و سریان خارجی از لوازم نفس رحمانی، و فیض مقدس - و تمام آنها - از اطلال حقیقت وجوداند.

پس اگر حقیقت وجود خود فی حد ذاته متعین نبود و مرتبه محفوظی نداشت؛ چگونه ممکن بود که وجود لا متعین منشأ این فیوضات و علت این ظهورات شود؟ لذا اگر عرفا وجود واجب را وجود مطلق گویند؛ وجود لا بشرط غیر متعین را نخواهند.

پس بازگشت مذهب عرفا و صوفیه - همگی - بازگشت به مسلک صدرالحکماء و المثالیهین صدرالدین شیرازی دارد که گوید: وجود یک حقیقت است که دارای مراتب است، مرتبه اعلای آن که غیر متناهی است - مدۀ و شدۀ و عدۀ - مرتبه واجبی است^۱ و باقی؛ مراتب ممکنات - با اختلاف شدت و ضعف از عالم عقول که فعلیت صرف اند تا مرتبه هیولی که قوه محض است - می باشند، و هیچ یک از مفاسد و محذورات که بر سریان ذات واجبی وارد بود بر این مسلک وارد نیست.

پس محیی الدین و اعظام از عرفای امت مرحومه وجود را منحصر به حق می دانند، و وجود موجودات را مجازی دانسته و گفته اند: همه موجودات نسبت های وجود حق اند، ولی این نکته را باید دانست که مراد آنان از نسبت ها و اضافه، اضافه اشراقی است نه نسبت و اضافه اصطلاحی مقولی چکمی.

اضافه و نسبت ها ظل وجود حق تعالی است، چنان که می فرماید: الم ترالی ربک کیف مد الظل، یعنی وجودات ظلی و نسبت ها از حقیقت وجود نیست - بلکه

۱ - مترجمه باشید می فرماید مرتبه واجبی است - یعنی وجوب وجود - نه ذات واجب الوجود.

جعلی است - و حقیقت وجود همان مرتبه ذات حق است و بس، با این بیان چگونه می‌شود که وجود که مرتبه ذات حق است اصیل نباشد و ماهیات که ثانی مایراه الاحول است اصالت داشته باشد؟

ماهیات امکانی را تحقق و ثبوتی نیست و با قطع نظر از تجلیات و ظهورات وجودی حق معدوماتند، آن چه ما از حق ادراک می‌کنیم یک گونه تعین خاص امکانی است که به نور رشحی و ظهور ظلی ظهور پیدا کرده است، مشاهده صریح این حقیقت محال است، و این انبساط، انبساط اشراقی و تجلی فعلی حق است که وجودش از ترکیب و تقیید و تخصیص عاری است، لذا می‌فرماید: و اشرفت الارض بنور ربها، زمین به نور پروردگارش روشن شود (۶۹ - زمر) و این ظهور و تجلی در صورت اسماء و اعیان را وحدت در کثرت، و بازگشت این کثرت را به وحدت حقیقت وجود - چه در قیامت صفرا و چه در کبرا - کثرت در وحدت می‌گویند که همان انالله و انا الیه راجعون است.

حضرت امیر علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: داخل فی الاشیاء لا بالمازجة، یعنی: داخل در اشیاء است نه به گونه آمیزش و مزج که اشاره به سریان نور وجود است، و خارج عن الاشیاء لا بالمزایلة، یعنی: بیرون از اشیاء است نه به گونه عزلت و جدایی که اشاره به خروج ذات حقیقت وجود از اشیاء دارد و ضمناً تنزیه؛ ذاتی او - سبحانه - است، این توحید را توحید اخص الخواصی نامند که اشیا مقام تفصیل و ظهور آن حقیقت‌اند - بدون آن که آن حقیقت از مقام خود تنزل کند، شیخ فریدالدین عطار نیشابوری قدس سره گوید:

دائماً او پادشاه مطلق است در مقام عز خود مستغرق است

اوبه خود نایدز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

ماهیات از آن جهت که صور علمی حضرت حق‌اند متصف به معمولیت نیستند، زیرا جعل به وجود خارجی اشیا تعلق می‌گیرد، و تا خارجیت پیدا نکنند معمول نمی‌شوند، پس ماهیات و اعیان باعتبار ثبوت مفهومی و تقرر علمی عاری

مقدمه مترجم / پنجاه و یک

از ثبوت خارجی و وجود عینی‌اند، زیرا جعل عبارت از اضافه اشراقیه جاعل نسبت به مجعول است و به این اضافه ماهیات حصول خارجی پیدا می‌نماید^۱ : پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: ان الله خلق المخلوق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره، یعنی خداوند خلق را در ظلمت آفرید - البته خلق در اینجا به معنی تقدیر می‌باشد که همان مرتبه ظهور ماهیات و اعیان ثابت است به تبع اسماء و صفات حق تعالی - سپس از نور خود بر آنها پاشید، که همان وجود رشحی و ظلی و اضافه اشراقیه می‌باشد.

بنا به عقیده صدر المتألهین چندین فرع^۲ بر این اصل (اصالت وجود) مترتب می‌شود^۳ :

نخست اینکه معلول حقیقی و صادر اول وجود منبسط است که در هر موجودی از موجودات امکانی با حدی از حدود و قیدی از قیود متحد است و بدان حد و قید جلوه‌گر می‌شود، و اولین وجودی که از مرتبه وجودی تنزل یافته عقل اول است.

دوم اینکه وجودات امکانی همگی شئون وجود واجب و اطوار و جلوات اویند.

۱- اضافه اشراقیه بر عکس اضافه مقولیه یک طرف بیشتر ندارد که مضاف‌الیه نفس اضافه - یعنی داخل اضافه - است، مانند اضافه علت به معلول که معلول، امری غیر تجلی و نفس تدلی و ظهور علت نیست، پس ابداع حق تعالی از باب اضافه است به ممکنات، آن هم اضافه اشراقیه - نه اضافه دیگر - چنان که گویند: علم خداوند به اشیا به نحو اضافه اشراقی است، یعنی علم او عین وجود معلوم و بلکه عین وجود اشیا است، چه وجود ممکنات عبارت است از علم حق تعالی به نفس خود آنها، چون وجودات آنها عین تابش و اشراق وجودی حق است که مضاف‌الیه ندارد، زیرا وجود در عالم علم ربوبی عین حق است.

۲- این فروع را فاضل دانشمند آقای جواد مصلح دست‌بندی کرده‌اند که عیناً از قول ایشان نقل می‌شود، ولی بیان از صدر المتألهین است.

۳- حاصل اینکه هر دو دسته از حکما قابل به اصالت وجود و ماهیت بر این اصل اتفاق نظر دارند که تا حیثیت وجود منضم به ماهیت نشود؛ ماهیت متصف به موجودیت نگردد، بنابراین باید این حیثیت که مایه اتصاف ماهیت به موجودیت و تحقق است خود بالذات ثابت و متحقق باشد، و گرنه:

ذات ناپافته از هستی بخش کسی تواند که شود هستی بخش

پنجاه و دو / ترجمه مصباح الانس

سوم اینکه وجودات امکانی روابط محض و تعلقات صرفانند، حقایق وجودی و هریات عینی آنها عین نسبت تعلق به وجود واجبی اند - نه منتسب و متعلق - زیرا وجود واجب نور محض است و دیگر وجودات اشعه و لمعات اویند، بدیهی است که شعاع و ضیاء استقلالی در برابر صاحب شعاع ندارد.

چهارم اینکه معلول شأنی از شئون نازله علت است، لذا از نظر عقل و خارج مقوم به علت است، و علم تام به حقیقت عینی هر وجودی مستلزم علم تام به حقیقت اولی وجود است، و وجود واجب چه در خارج و چه در مقام تصور؛ مقوم ذاتی اعیان وجودی موجودات است، از این روی دست یازی به حقیقت هر موجودی برای هیچ کس میسر نیست - مگر به علم شهودی حضوری که مخصوص عارف کامل واصل و مشاهد فانی در ذات احدیت است ...

پنجم اینکه حقیقت هر چیزی همان وجود خاص به اوست که در نظر عقل محدود به حدود و قیودی است.

ششم اینکه امکان ذاتی صفت ماهیات است و منتزع از حاق ذات، و امکان وجودات امکان فقری است، زیرا وجود در هر مرتبه‌ای از مراتب عین تحقق و وجوب است.

هفتم اینکه مثل وجودات امکانی در ربط و تعلق به واجب تعالی و عدم استقلال خارجی و ذهنی عیناً مثل معنی حرفی است.

هشتم این که قیام موجودات به واجب الوجود قیام صدوری است و نسبت ممکنات به واجب تعالی نسبت شأن است به صاحب شأن - نه نسبت معلول به علت - .
نهم این که مجعول بالذات به جعلی بسط؛ وجود است نه ماهیت و یا اتصاف ماهیت به وجود، و ماهیت مجعول بالعرض است - یعنی مجعول به جعل وجود است - قضیه «الانسان موجود» و نظایر آن از قضایایی که موضوع قضیه ماهیت و مجعول آن وجود است؛ درست نیست، بلکه باید گفت: این گونه از وجود انسان است.

مقدمه مترجم / پنجاه و سه

دهم این که ماهیت را که به اصطلاح منطق کلی طبیعی گویند در حد ذات عاری از وجود است و عدم؛ و خالی از هر قید و شرطی، و در وجود و عدم و اتصاف به هر یک نیاز به انضمام علت و سببی دارد، بنابراین اگر وجود و حیثیت ارتباط ماهیت به علت نیز امری اعتباری و مانند ماهیت؛ مجرد مفهوم و خالی از تحقق و ثبوت باشد، پس ماهیت به چه علت و سببی از مرتبه اختفاء ذاتی و استواری نسبت بیرون رفته و استحقاق صفت تحقق و موجودیت را پیدا می‌کند؟ زیرا ضمّ عدم به عدم، با اجتماع دو امر اعتباری محض؛ مایه وجود و هستی نخواهد بود، بنابراین وجود؛ که یکی از دو جزء تحلیلی هر موجودی است بالذات متحقق و در خارج باید موجود باشد تا پس از انضمام او به ماهیت و اتحاد به یکدیگر موجب تحقق ماهیت گردد و آن را از حال ذاتی لاقضای صرف بیرون آورده و لباس تحقق و ثبوت برش به پوشاند.

یازدهم این که اضافه اشیا به واجب و اضافه واجب به اشیا؛ اضافه اشراقی است که عین ایجاد و انشاء و ابداع اشیا است و این اضافه بر خلاف دیگر اقسام اضافات؛ محقق و مثبت وجود مضاف الیه است در خارج.

دوازدهم این که برای هر موجودی چه در سیر نزولی و چه صعودی درجات و مراتبی است که همگی شئون مختلف و جلوات گوناگون و متعدد همین یک وجود واجب‌اند، بنابراین انسان موجود به وجود علمی در ذات حق تعالی و انسان مجرد عقلی و انسان نفسی (برزخی) و انسان طبیعی همگی درجات مختلف یک حقیقت انسانی‌اند.

این حقیقت اصالت وجود که ما در این مقدمه از زبان صدرالمتهلین بیان داشتیم دارای مراتب ظهور - از نظر عرفا - و در ذات - از نظر حکما - می‌باشد، و اگر بنا بود ماهیت اصیل باشد تشکیک در ماهیت واحده - بنابر قول مثبتین آن - محال است و در پی آن اثبات معاد و بعث و نشور نه قابل اثبات بود و نه اعتقاد، مگر همان گونه که ابن سینا گفته: اثبات معاد جسمانی از راه استدلال محال است و

پنجاه و چهار / ترجمه مصباح الانس

چون این اصل از اصول دین را پیغمبر اسلام - صلی الله علیه و آله - فرموده و ما او را راست گفتار و صدیق می‌دانیم؛ سخنش را می‌پذیریم^۱.

پس عرفا و در رأس آنان صدر قونوی - از نظر بیان - و مقرر مکتب او صدرالدین شیرازی - از نظر استدلال و برهان - حقی بزرگ بر بشریت - به ویژه امت مرحومه در دوره اسلامی - دارند. نظریه وحدت وجود و در پی آن حرکت جوهر و بطلان تناسخ و غیر اینها از اصول فلسفه و عرفان اسلامی هیچ یک بدون اثبات اصالت وجود؛ برهانی و قابل پذیرش نمی‌باشد، لذا می‌بینیم ابن سینا با این که قایل به اصالت وجود است - ولی به تباین وجودات - از پذیرش عالم مثال و حرکت در جوهر و اتحاد عقل و عاقل و معقول و امور دیگر ابا دارد، و غیر او هم چه از مشائیان و یا اشراقیان به همین نقیصه مبتلایند، ولی در مکتب صدرالمتألهین این مطلب را مستدل و مشاهده می‌یابیم. از این روی گفتیم مؤسس و مقرر حقی بزرگ بر بشریت و به ویژه امت مرحومه - در دوره اسلامی - دارند.

پس ای خواننده گرامی ارزش این مطالب را بدان که آن چه با خود می‌بری همین است.

برگ عیشی به گور خویش فرست کس نیارد ز پس تو پیش فرست
و به قول مولانا:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی و ربود خاری تو هیمة گلخنی

و چون بنای ما مقدمه نویسی به این تطویل نبود، و این مباحث را بنا به خواهش ناشر محترم استظراداً در اینجا آوردیم، لذا به همین قدر بسنده می‌کنیم و تفصیل بیشتر آن را از کتب بسیار دیگری که از این دو أسوه معارف الهی تصحیح و ترجمه کرده‌ایم بیاب.

«مبحث وحدت وجود»

دوم مبحث وحدت وجود است: وحدت وجود یعنی وجود حقیقی بالذات؛ مخصوص ذات اقدس الهی بوده و سایر وجودات امکانی تمام سایه و عکس آن وجود حق ازل یگانه‌اند و سرتاسر مراتب وجود از نفس رحمانی و فعل اول و صنع ساکن - که همه اسماء حقیقت محمدیه و وجود منبسط و عماء‌اند - و تا مراتب مادیات و هیولی، ظهور و پرتو وجود حق متعال است، و کریمه: الم ترالی ربک کیف مدالظل، از آن روی منظور نظر عرفا است که حق تعالی در این آیه وجودات امکانی را ظل نامیده و ذات اقدس را خورشید که مبدأ بروز انوار و اخلال وجودات امکانی است تا توهم اشتراک در وجود - بین واجب و ممکن - نشود، بلکه معلوم گردد که حقیقت وجود بالذات منحصر به ذات اقدس الهی بوده و بقیه موجودات به منزله ظل و پرتو اند، و مسأله اصالت وجود اصل و اساس قول به وحدت وجود است.^۱

حکما گویند: کثرت حاصل از تجلیات ذات وجود؛ کثرتی است حقیقی، ولی عرفا کثرت را اعتباری و وجود را منحصر به حق می‌دانند، زیرا گویند: چون اصل حقیقت وجود واحد است و صرف‌الشیئی (یعنی وجود خالص واحد) قبول

۱- اصولاً وحدت انواع مختلفی دارد ولی اصول آن سه است: اول وحدت شخیصة عددیه که در باب اعداد جاری است، این در مقابل کثرت عددی گفته می‌شود. دوم وحدت جنسیه و یا نوعیه است که مراد فرد و یا شخصی از افراد و اشخاص مندرج در تحت آن نوع و جنس می‌باشد، مثل این که زید را یکی از افراد نوع انسان و جنس حیوان بشمارند. سوم وحدت حقیقیة ذاتیه ازلیه است که کثرت را به هیچ وجه در آن راهی نیست، زیرا نه از سنخ اعداد و اشخاص است و نه از انواع و اجناس می‌باشد، و قطع نظر از آیات قرآنی و اخبار معصومیه، عقل از تصور چنین وحدتی عاجز و خائب است، و این وحدت مخصوص حضرت رفیع الدرجات است و ممکنات را ابدأ با چنین وحدتی مناسبتی نیست، پس مراد عرفا از وحدت همین وحدت ذاتی حقیقی است - نه واحد در مقابل کثیر و نه وحدت عددی و نه وحدت جنسی و یا نوعی و یا انواع دیگر آن - .

تعدد نمی‌کند (برعکس آن چه مشائیان گویند) و غیر صرف وجود مرکب است، یعنی مرکب از اصل وجود و قیدی که از تعیین وجود حاصل آمده، و چون قید و کثرت غیر حقیقی است و وجود صرف نیست (چون وجود صرف نه تعدد و نه قید و نه کثرت دارد) ناچار تعینات عارض بر وجود (یعنی ماهیات) اموری اعتباری‌اند و اصالت ندارند، عارف شبستر گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعیین‌ها امور اعتباری است

بنابراین با صرف نظر از قید و تعیین، چیزی جز وجود صرف و منزّه از قبول و تعدد و کثرت نمی‌ماند، همان عارف گوید:

چو ممکن گرد امکان برفشانند به جز واجب دگر چیزی نماند

وجود ممکن چون به تجلی حق ظاهر گردیده قبول عدم نمی‌کند و به حق برمی‌گردد - البته در مقام اسقاط اضافات و عوارض - نه این که عین حق تعالی یا مثل و مانندش می‌گردد، بلکه مانند انعکاس نور خورشید از دیوار به خورشید، مولوی می‌گوید:

باز می‌گردند چون استارها نور آن خورشید زین دیوارها

پرتو خورشید شد تا جایگاه ماند هر دیوار تاریک و سیاه

تا بدانند کان خلل عاریه بود پرتوی بود آن ز خورشید وجود

آن جمال و قدرت و فضل و هنر ز آفتاب حُسن کرد این سو سفر

واستانیم آن که تا داند یقین خرمن آن‌هاست، خوبان خوشه چین

پس چون وجود ممکن قائم به وجود حقیقی است معدوم نمی‌گردد، بلکه پنهان و مخفی گشته و داخل در باطن وجودی که از آن ظاهر گشته می‌گردد، یعنی رجوع به وحدت می‌نماید، و پوشیده از حقیقت پندارد که معدوم گشته، و این توهم بی‌جا منشأش فرض کردن افراد وجودی راست چون افراد خارجی انسانی و غیره، ولی در مورد مظاهر خارجی وجودی چنین نیست، زیرا وجود؛ حقیقت واحدی است که مطلقاً کثرت در آن مدخلیتی ندارد و وجود افرادش به اعتبار

مقدمه مترجم / پنجاه و هفت

اضافه آنها به ماهیات است، و اضافه هم که امری اعتباری است افراد حقیقی ندارد که معدوم گردند - بلکه اضافات آنها زایل می‌گردد نه وجودشان - اگر غیر این باشد حقیقت وجود انقلاب به عدم نموده و در آن صورت بطلانش ظاهر است.

بنابراین ممکن را وجودی جز این نسبت و ربط نیست، وگرنه وجود عین حق تعالی است و ممکنات در علم حق تعالی در عین عدمیت - که صور شئون ذاتیه اویند - باقی‌اند، پس عالم صورت حق است و حق هویت و روح عالم است و این تعینات در وجود؛ از احکام «الظاهر» حق است که مجلای اسم «الباطن» او می‌باشد.

موضوع دیگر این که این حقیقت متعین و مشیت الهی و نفس رحمانی و وجود منبسط است که تنزل در تمام صور موجودات و مکونات می‌نماید، حتی مورچه و پشه و کوچکتر و کمتر و بزرگتر و بیشتر از آنها، یعنی در وجود موجودی نیست مگر این که او مظهری از مظاهر این حقیقت کلی و صورتی از صور او است (یعنی وجود منبسط) هم چنان که خود این حقیقت مظهری از مظاهر حق و صورتی از صور و شأنی از شئون او است، و لذا تمام نقایص و کمالات اعتباری و غیر اعتباری در مقام تفصیل، به این حقیقت برمی‌گردد - نه به حق تعالی - زیرا حق تعالی دائم در تنزه ذاتی و تقدس ازلی خود به مفاد: کان الله ولم یکن شیء معه، و بقول بعضی از عرفای امت: الان کماکان؛ باقی است.

برخی از این وحدت وجود؛ وحدت سریانی فهمیده‌اند، به این معنی که مفهوم وجود مطلق را عین کثرات خارجی دانسته و از برای وجود مطلق؛ حقیقتی مطلق و خارجی که مقدم بر تمام کثرات باشد قائل نشده‌اند و از درک وجود مطلق عاجز مانده‌اند. پس مراد از وجود؛ مفهوم وجود مطلق که امری ذهنی و از معقولات ثانویه به شمار می‌رود نیست، بلکه مراد اصل حقیقت وجود به معنای امری عام و مطلق خارجی که به حسب تجلی و سریانی فعلی در تمام موجودات که

از حیطة شمول آن چیزی خارج نیست بوده - و بلکه عین همه موجودات است - و به حسب صریح ذات و اصل حقیقت، همه اضافات و تعینات وجودی و ماهوی و تعینات اسمی و رسمی را - از جهت خاصیت قهر و سطوت ذاتی - از خود دور می‌نماید، و به لحاظی منشأ ظهور و بروز کلیه کثرات است و به حسب ذات قیوم تمام حقایق و محیط به کلیه موجودات و میرا از اختلاط و اتحاد با اشیاء می‌باشد، ولی به حسب ظهور و سریان عین اشیاء است، چنان که محیی‌الدین بن عربی قدس سره گوید: سبحان الذی اظهر الاشیاء و هو عینها، مرادش وجود مطلق و منبسط است، یعنی عین اشیاء است در ظهور - نه در ذات -

پس از این گوید: هو عین کل شی فی الظهور، ما هو عین الاشیاء فی ذواتها، بل هو هو و الاشیاء اشیاء، یعنی: منزه است آن که اشیاء را ظاهر ساخت و خود عین آنها است، سپس گوید: او عین هر شی‌ای در مقام ظهور و تجلی است و عین اشیاء در مرتبه ذات آنها نیست، منزه است از این که عین ذوات اشیاء شود، بلکه واجب واجب است و اشیاء همان ذوات و ماهیاتند. هم چنان که حضرت شیخ قدس سره در همین کتاب مفتاح می‌گوید: والوجود تجلی من تجلیات غیب الهویه، یعنی: وجود یکی از تجلیات مرتبه غیب هویت است که همان حقیقت محمدیه و نفس رحمانی و عماء و وجود منبسط می‌باشد، و اطلاق حق به او از نظر باطن و احدیت ذات این وجود مطلق است که حق تعالی می‌باشد، مانند نور آفتاب که عموماً اطلاق آفتاب به آن می‌شود.

صدر المتألهین در کتاب اسفار گوید: اعلم ان الواحدة رفیق الوجود بدور معه حیثما دار، یعنی: وحدت از هر جهت همدوش و رفیق وجود است، و وجود هر جا جولان دهد وحدت نیز با او است، پس وحدت و وجود هر دو در صدق بر اشیاء متساوی‌اند، هر چه موجود است آن را بنفسه واحد گویند، و همین طور در شدت و ضعف وجودی همگام‌اند، هر چه وجودش قوی‌تر باشد وحدتش تمام‌تر است، و هر چه وجودش ضعیف، وحدت او نیز ضعیف است؛ تا منتهی به اخس

مقدمه مترجم / پنجاه و نه

موجودات که ماده و هیولاست گردد که در آن صورت؛ وحدت آنها از باب اعداد است.

پس مراد عرفا از وحدت؛ همان وحدت ذاتی حقیقی است - نه واحد در مقابل کثیر - و کثرات تمامی مظاهر و ظهورات همان وجود واحد حقیقی اند. لذا عرفا تمام موجودات در ظاهر و متمایز و متباین را مراحل تنزل یک حقیقت که همان وجود مطلق و بسیط است می دانند که در هر شأن و مرتبه‌ای ظهور و تجلی خاصی دارد و کثرات را به هیچ وجه منافی با وحدت نمی دانند، زیرا این کثرات همان تطورات وجود واحد است که در مقام تجلی اول به صور اسماء و صفات؛ و در تجلیات بعدی به صور عقول و ارواح و نفوس و برازخ متعدد؛ و بالاخره به صور طبایع سماوی و صور انواع و مثل نوریه و معلقه و موجودات خارجی ظهور نموده است.

بنابراین عارف حق بین در کثرات مشاهده وحدت حقیقی کرده و در موقع شهود و ادراک وحدت؛ ملاحظه کثرات را می نماید، زیرا وحدت باطن کثرت و کثرت ظاهر وحدت است، پس در مقام توجه به حقیقت و نفس الامر، این مظاهر به جز نیستی محض تعقل نمی شود، و عارف به هر دو چشم - کثرت در وحدت و وحدت در کثرت - ملاحظه می کند.

پس وحدت اصلی وجود وحدت اطلاق است - نه عددی - و وحدت اطلاق منشأ حصول کثرت است و ساری در کثرات و مقوم آنها، زیرا هو الاول والاخر والظاهر والباطن شأن وحدت اطلاق است، چون یک چیز (واحد عددی) امکان ندارد به اوصاف متقابله و ضد هم متصف شود، آن که اول است آخر نیست و آن که ظاهر است باطن نیست، ولی شأن وحدت اطلاق هست که هو معکم اینما کنتم باشد.

پس نتیجه می گیریم آن چه در دار تحقق و تقرر است یک امر می باشد و آن وجود است که دارای مراتب شدت و ضعف می باشد، و آن مراتب هم حاصل از

حدود است که از تنزل و سریان و تجلی وجودی ادراک می‌گردد، و تمام حدود اموری عدمی و اعتباری‌اند که ممکنات عبارت از اضافه همان حدوداند به وجود واحد مطلق که تعبیر از آن به نفس رحمانی و عماء و وجود عام و منبسط و غیره شده و ساری در تمام ممکنات می‌باشد.

برخی از عرفا قائل به وحدت وجود و اعتباریت موجوداند و گویند موجودات متکثره خیالاتند و نقش دومین چشم احول‌اند و وجودی ندارند، مرحوم کمپانی که از اعلام فلسفه و عرفان و فقه و اصول است و خود از مراجع بزرگ عالم تشیع بوده در منظومه حکمت خود - به نام تحفة الحکیم - گوید:

فالحق موجود علی الحقیقة لا غیره فی هذه الطریقه^۱

یعنی: در دار وجود حقیقتاً حق موجود است و غیر از او چیزی موجود نیست، و فعل او عبارت است از تجلی نوری او که همان تشأن و تطور ظاهر است در ظهور خویش، یعنی در مقام ظهور تطوراتی به خود گرفته که آن تطورات عبارتند از تجلی نور و فعل او، و این گونه نیست که فعل خدا عبارت باشد از این که ذات او در ماهیات و اعدام و آن چه که با وجود مقابل است متشأن گردیده باشد، در حالی که این قضیه در نزد حکما باطل محض است و این همان حقیقت توحیدی است که قرآءة العیون و نور چشم عارفان حق شناس است، پس وجودات امکانی ظهورات ذات و تجلیات ظهور ذات - که همان وجود مطلق است - می‌باشند که به حسب ذات بسیط و منزّه از حدود است.

و چون وجودات ممکنات وجود ربطی؛ و وجود ربطی خود عین ربط است، پس تمام ممکنات در مرحله شهود و ظهور؛ عین ظهور واجبی‌اند، مانند اشعه خورشید نسبت به خورشید، و وجوداتشان مجازی و محض نسبت و ربط می‌باشد و در جنب ظاهر که حق تعالی باشد ظهور او - که تجلی و وجود مطلق او است - به

۱- ما تمام اشعار مورد نظرمان را از جهت اطالۀ کلام نقل نمی‌کنیم و به ترجمه آنها اکتفا می‌کنیم.

مقدمه مترجم / شهت و یک

حیز شماره و عدد در نمی آید؛ چه رسد به مظاهر وجود و روابط که ممکنات فقیر الذات اند^۱.

اگر در کلمات اهل عرفان مشاهده می کنی که حق مطلق عین مقید است بدان که مراد عینیت به حسب ظهور و سریان فعلی در اشیاء است، و مطلق ساری در اشیاء؛ وجود عام است، و این همان است که اهل حکمت گویند: بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه، یعنی آن چه که از سنخ وجود است؛ قیود وارد بر وجود حاکی از تنزل ذات در کسوت مظاهر است، یعنی ظهور ذات در کسوت مظاهر که ماهیات و حدود وجودی اند می باشد و از سنخ وجود نمی باشد، لذا گفته اند: و لیس بشی منها - یعنی از اشیاء - و این که گفته اند مظاهر وجود با وجود مطلق متحداند، اتحاد در مقام جمع را گویند که عین مقام حق است، یعنی باطن و احدیت وجود، نه اتحاد در مقام تفصیل، و این که گویند سوی الله اضافات و نسبت های حق اند، نسبت های اشراقی را قصد کرده اند - نه نسبت های مقولی - چون نسبت فیاض مطلق به اشیاء نسبت ماهوی نیست، تا چه رسد به اضعف ماهیات که اضافه مقولی باشد.

حضرت شیخ قدس سره گوید: ممکنات و وجودات امکانی قطع نظر از تجلی و ظهور حق اوهام و اباطیل اند و با تجلی مشیت و اراده حق، حق و حقیقت اند، ولا مجاز فی الوجود، و گوید: به همین اعتبار است که اهل الله در مقامی لامجاز و لا باطل فی الوجود گفته اند و در جایی ما سوی الله را اوهام و اباطیل گفته اند.

در جمع بین این دو گفتار گوئیم: حقیقت وجود - یعنی اصل وجود صرف عاری از تمام قیدها و از جمله قید اطلاق - اختصاص به حق متعال دارد و ممکن هیچ وقت حقیقت وجود نیست - بلکه ظهور حقیقت وجود است - و قائم است به

حقیقت وجود - یعنی وجود مطلق - چون وجود مطلق در مرتبه اطلاق قید نمی‌پذیرد، بلکه قید به فعل اطلاق او عارض می‌شود، پس غیر حق یعنی غیر اصل وجود؛ ظهور وجود است نه نفس وجود، لذا حق باطن و خلق ظاهر است.

صدرالمثلهین در شرح اصول کافی در باب حدوث اسماء در شرح حدیث

چهارم گوید: اگر گویی: آیا وجود امری مشترک بین خالق و مخلوق نمی‌باشد؟

گوییم: اما وجود به معنی عام بدیهی؛ آن امری اعتباری و ذهنی هست و از معقولات ثانوی و اعتبارات فراگیر عام - مانند شئیت و امثال این - می‌باشد. اما وجود حقیقی؛ دارای طبیعت مشترک بین خالق و مخلوق نمی‌باشد، برای این که وجود حق تعالی حقیقت وجود ناب و خالصی است که تمام‌تر از او امکان‌پذیر نیست و در شدت وجود تنهایی‌پذیر نمی‌باشد و آمیزش با عدم و قصور و نقص نداشته و آمیختگی با هیچ ماهیت و حدی ندارد. اما وجود ممکن؛ مانند نمی و فیضی از وجود اوست که آمیزش، با علمها و نقصها و آفات و امکانات دارد، در این صورت مشارکت بین آن دو - در کوچکترین نحو وجودی - کجا می‌تواند باشد؟

در اینجا با بحثی از وحدت و کثرت آن این بحث را به پایان می‌رسانیم. اصولاً قائلین به توحید از چهار صنف خارج نیستند: یا معتقد به کثرت وجود و موجود هر دو هستند و بیشتر از مردم بر این مقام‌اند، در حالی که ظاهراً کلمه توحید را اظهار می‌دارند و اعتقاد اجمالی هم دارند. و یا معتقد به وحدت وجود و موجود هر دو هستند، این مذهب بعضی از فرق صوفیه است، و یا معتقد به وحدت وجود و کثرت موجوداند که این مذهب ذوق التأله است - و عکس آن یعنی اعتقاد به کثرت وجود و وحدت موجود باطل است - و یا معتقد به وحدت وجود و موجود - در عین کثرت هر دو - اند که این آخری مذهب عرفای شامخین و محققان از اولیا است. اولی را توحید عامی، و دومی را توحید خاص الخاصی، و سومی را توحید خاصی، و چهارمی را توحید اخص الخواصی نامند، زیرا توحید

دارای چهار مرتبه است، توحید آثار و افعال و صفات و ذات.

پس فرق بین توحید سوم که منسوب به ذوق التآله؛ و توحید چهارم که اثبات وحدت را در عین کثرت می‌نماید این است که اگر انسان مقابل آئینه‌های مختلف و متعددی قرار گیرد، در نتیجه انسان متعدد و انسانیت هم متعدد می‌گردد، چون از هر یک از آن عکوس مفهوم انسانیت انتزاع می‌گردد، ولی هر دو - یعنی انسان و انسانیت - در عین کثرت واحدند، از آن جهت که تمام عکس‌اند و اعتباری و ذاتاً اصیل نیستند، زیرا عکس شئی از آن جهت که عکس است شیئیت و اصالتی در مقابل اصل شئی ندارد، بلکه فقط آلت لحاظ شئی است، لذا هر گاه نظرت به عاکس باشد عکس‌ها عنوانات و آلات لحاظ و ادراک او می‌شوند.

هم چنین اگر وجودات را از آن جهت که به حق منسوب‌اند ملاحظه نمایی - آن هم به اضافه اشراقی - یعنی به این عنوان که آنها اشراقات نور اویند و خالی از ظهور او نیستند، عالم به حقایق هستی، و اگر آنها را اشخاصی مستقلی بالذات ملاحظه کردی، در این صورت به حقایق آنها جاهلی، زیرا فقر ذاتی آنها است و بی‌نیاز و مستقل نیستند، چون وجودات خاصه امکانی اگر چه دارای حقایق وجودی هستند؛ ولی انوار و اضواء خورشید حقیقت بوده و صرفاً روابط محض‌اند، نه این که اشیائی هستند و بین آن اشیاء و حق روابطی موجود می‌باشد. این مطلبی بسیار دقیق است که اگر اندک تفکری به خرج دهی از زیر بار اعضاء وحدت وجود و موجود - در عین کثرت هر دو - رها شده و موضوع وحدت برایت حل خواهد شد.

«مبحث حرکت جوهری و تجدد امثال»

سوم مبحث حرکت جوهری و تجدد امثال است که مؤسس مکتبش صدر متألهان می‌باشد، اگر چه اصول و ریشه‌های آن در سخنان عرفا امثال شیخ اکبر و شیخ کبیر، و از قدما مانند افلاطون و فیثاغورث و غیره به رمز آمده است، لذا

شصت و چهار / ترجمه مصباح الانس

اکنون این مبحث را از مختتم آن یعنی صدرالمألهین نقل می‌کنیم، در کتاب اسرارالایاتش گوید: خلق قدیم است و مخلوق حادث و جدید، و علم قدیم و معلوم متجدد و حادث، و همین طور اراده و رحمت و روزی دادن؛ تمام اینها دایم و ازلی است، ولی آن چه اراده و رحمت و روزی بدان تعلق می‌گیرد حادث و جدید است، خداوند می‌فرماید: فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا، یعنی: هرگز روش خداوند را تبدیل پذیر نخواهی یافت و هرگز روش الهی را تغییر پذیر نخواهی یافت (۴۳ - فاطر) یعنی از جهت تغییر نیافتن در ذات و کمالات ذات او و آن چه صفات کمالی او اقتضا می‌کند.

پس هیأت و نحو وجود خلق و مواد جسمانی و طبایع خلق؛ متجدد و نو پذیر و از بین رونده است و در دو لحظه و آنی باقی نمی‌ماند، چون شأن طبایع جسمانی تجدد و حدوث است، لذا ماهیت آنها اقتضای از بین رفتن و قطع و نابودی می‌کند - مانند حرکت و زمان - و معنی حرکت عبارت است از عین تجدد و نو شدن معقول شئی و خارج گردیدنش تدریجاً از قوه به فعلیت - نه به معنی ذهنی و مصدری - .

یعنی نفس معقول و خروج از قوه به فعل در ذهن است و حکم مصدر را دارد که مفاهیم و معانی از آن انتزاع می‌شوند، ولی در خارج یک وجود دایم و مستمر مشاهده می‌کنیم که آن را به بودن و هستی نسبت می‌دهیم. سید قطب‌الدین نیریزی قدس سره که از عرفای قرن دوازدهم هجری است در منظومه منهج التحرير خود گوید:

نزد خرد معنی کون و وجود	نسبت شئی است به هستی و بود
از جهت رابطه مصدری	نیست در آن شبهه‌ای اربنگری
فایده در معنی و مفهوم نیست	مقصد مصداق نظر کن که چیست
مقصد و مصداق ز لفظ وجود	منشأ وجدان بود او در شهود

و اما آنچه ما در آن سخن داریم عبارت است از نفسی موجودی که وجودش

مقدمه مترجم / شخصیت و پنج

تدریجاً از قوه به فعلیت می‌رسد و آن از مقوله جوهری است که در آن و به وسیله آن حرکت ذاتی برای اشیا واقع می‌شود، و حدوث و تجدد از لوازم غیر مجعول به جعل ابتدایی است که بین شی و موصوف آن رسوخ می‌نماید.

صدرالمتألهین در جای دیگر گوید: حرکت جوهری از خواص ماده جسمانی است، هیچ موجود مادی ساکن نمی‌باشد و همه اشیا به حسب حرکت جوهر متحرک و سیال‌اند، حرکت و جنبش در أعراض ناشی از حرکت در ذات و حقایق جسمانی آنها است، أعراض در اطوار و شئون وجودی تابع جواهراند. خلاصه آنکه: اجسام در حرکات ذاتی و دگرگونیهای جوهری خود انقلاب و استحاله پیدا می‌کنند تا اینکه فنا و انطوای در صورت عقلی پیدا کرده هر یک از آنها روح خالص می‌شوند - هم چنان که در آغاز ارواح خالصی بودند که به منازل اجسام آمدند - خداوند می‌فرماید: قل سیروا فی الارض فانظر کیف بدأ المخلوق ثم الله ینشی النشاء الاخرة ان الله علی کل شیء قدیر، یعنی: بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه خداوند خلق را پدید می‌آورد و سپس ایجاد جهان دیگر می‌کند که خدا به همه چیز توانا است (۲۰ - عنکبوت)

پس جاعل قدیم به قدرت قدیم خود و به صورت ثبات و دایم جوهر جسمانی را ایجاد می‌کند و آن جوهر جسمانی از جهت اصل ذات و دوام وجودش عین حدوث و تجدد و نو شدن، و در عین حال به خالق و علت خود وابسته و مرتبط است و به قدرت تام او بر پا و قائم است، و نیز چرایی برای اشیا - در نحوه حدوث و تجدد آنها - نیست، زیرا برای اشیا وجود خارجی جز بر همین صورت که هستند - یعنی حدوث و تجدد - متصور نیست، پس هیچ صنع و خلقی برای فاعل جز افاضه و تابش وجود بر آنها به صورتی کامل و تمام نیست، نه از آن روی که وجودشان حادث و هویت ذاتشان ناقص الوجود است، بلکه از آن جهت که ذاتی علت نمی‌پذیرد.

پس به جا است که گفته شود: قدرت و اراده و بخشش؛ ازلی است و عالم

شصت و شش / ترجمه مصباح الانس

حادث و نو است، چنان که خداوند می‌فرماید: ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده انه كان حليماً غفوراً، یعنی: خداوند است که آسمانها و زمین را نگه می‌دارد که نیفتند و اگر بیفتند جز او هیچ کس نگاهشان نمی‌دارد که خدای بردبار و آمرزگار است (۴۱ - فاطر)

«مبحث ابطال تناسخ»

چهارم مبحث ابطال تناسخ است، حضرت شیخ قدس سره در همین کتاب مفتاح درباره تناسخ و ابطال آن گوید: تناسخ عبارت است از اداره بدن عنصری دیگر همانند این، یعنی نشاء و عالم برزخ مثالی، و اداره صورت‌های آن تناسخ نیست، و گرنه اعتقاد بدان (تناسخ) واجب بود، هم چنان که از جهت شرعی آمدن جبرئیل گاهی به صورت دحیه کلبی و گاه دیگر به صورت جوانی زیبا و سپید جامه و مشکین مو و غیر اینان محقق است.

تفریح آن نخست این که: تجلی تکرار پذیر نیست، یعنی خداوند سبحان در یک شخص و یا دو شخص - در یک صورت - دوبار تجلی نمی‌کند. دوم این که: معدوم بعینه باز نمی‌گردد، زیرا زمانش باز نمی‌گردد، و گرنه برای زمان هم باید زمانی باشد، و نیز دو فساد لازم می‌آید: یکی باطل شدن پاداش‌های تکلیفی دنیایی و آخرتی، زیرا مکلف در هر حال غیر آن کسی است که چیزی را آن روز انجام داده. و دوم: باطل شدن حشر اجساد است، در حالی که هر دو - چه از جهت شرع و چه از نظر تحقیق - ثابت شده است.

صدرالمتألهین در کتاب اسرارالایاتش گوید: تناسخ یعنی انتقال نفس و روح شخصی از بدنی به بدن دیگر، خواه این بدن عنصری باشد یا فلکی و یا طبیعی و یا برزخی. به برهانی که آن را خداوند تنها به ما عنایت فرموده تناسخ محال و غیر ممکن است، و آن این که: نفس در اولین مرحله از وجود طبیعی با بدن اتحاد و یگانگی داشته و در تمام حالات و ادراکات - حتی در مرتبه احساس - در مقام

مقدمه مترجم / شخصت و هفت

قوه بوده است، پس از آن شروع در حرکت اشتدادی و ترقی می‌کند، نخست طبیعی می‌شود که آن حافظ و نگاهدارنده ترکیب بدن است، سپس جوهری می‌گردد، یعنی غذا را حل کرده و جزو بدن می‌کند و بدن را رشد می‌دهد و تولید می‌نماید.

بعد از آن احساس می‌شود و از غلیظ‌ترین حواسها به لطیف‌ترین و عالی‌ترین آن می‌رسد که اولی قوه لامسه است و بعد آن چشایی و بعد بویایی و بعد شنوایی و بینایی و سپس متخیل می‌گردد، و اینجا است که هنگام تجردش از بدن طبیعی فرا می‌رسد، بعد از آن متفکر یاد آورنده و بعد عاقل و معقول می‌گردد، در این حال هنگام تجردش از دو عالم و دوریش از دو جهان فرا می‌رسد، پس روشن شد که برای نفس پیش از تجردش به طور کلی مقامات و مراتبی طبیعی است که هر یک از آن مراتب مناسب و در خور مزاجی مخصوص و وجودی مشخص و سنّ معینی از سن‌های بدنی - از جنینی و کودکی و بچگی و بلوغ و جوانی و پیری و سالخوردگی و مرگ و برانگیختن - می‌باشد.

خلاصه این که: نفس و بدن در دیگر گونیهای طبیعی با هم حرکت می‌کنند و در کمالاتی که مناسب هر یک از آن دو است با هم به کمال و تمامیت می‌رسند تا آن که نفس از بدن بی‌نیاز شده آن را رها می‌کند و خودیکه و تنها می‌گردد، و برای نفس در هر حد و مرزی از حدود انتقال، مرتبه‌ای از وجود است که طبق آن مرتبه یا در مقام فعل و یا قوه است، البته نسبت به مرتبه پیشین در مقام فعلیت است و نسبت به مرتبه بعدی در مقام قوه، و هر موجودی که به عالم فعلیت قدم گذارد، برگشتن به حالتی که در آن در مرتبه قوه بود محال و غیر ممکن است، چون حرکات طبیعی به طرف آن چه که برای آنها کمال و تمامیت دارد؛ متوجه و در جنبش و حرکت‌اند، لذا محال و غیر ممکن است که ششی‌ای از اشیاء عقب‌گرد کند و مخالف جریان طبیعی خود عمل نماید.

چون این مقدمه گفته شد می‌گوییم: هم چنان که امکان ندارد قوه حیوانی نباتی، و نباتی معدنی، و معدنی عنصری گردد، یعنی برعکس آن چه مجرا و قانون طبیعی است که خداوند اشیاء را بر آن سرشته و آفریده، همین طور محال و غیر ممکن است نفسی که

شصت و هشت / ترجمه مصباح الانس

تعلق و همبستگی به بدن دارد و در بسیاری از کمالات و حالات با هم از قوه به فعلیت خارج شده‌اند، بار دوم به بدنی دیگر که حادث و اوّل وجود او است - مانند نطفه و یا جنین و امثال اینها - تعلق بگیرد، زیرا نفسی که از بدن جدا گردید در بسیاری از کمالات وجودی خود از قوه به فعلیت خارج گشته است، و روشن است که پندار تعلق دوم او به بدن جدید - جز در هنگام حدوث و اوّل وجودش - غیر ممکن است. وانگهی از انتقال نفس به بدن دیگر لازم می‌آید که نفس انسان به فعلیت رسیده ولی بدنش در مرتبه قوه باشد، و این همانطور که گفتیم محال و غیر ممکن است. پس ثابت شد که تناسخ به این معنی که گفته شده محال است.

اما تناسخ به معنی دگرگونی و تحول نفس و انتقالش به صورت اتصال نوعی به نوع دیگر غیر ممکن نیست، مانند انتقال صورت طبیعی انسان از جهت ماده آفرینش او که جمادی است به صورت نباتی، و از نباتی به حیوانی و از حیوانی به انسانی، و بعد از آن به صورت ملکی و آن چه که بعد از او است^۱. و یا به صورت نزول و فرود است، هم چنان که در قوم موسی علیه السلام ظاهر بود و در این امت (مرحومه) پنهان است.

و این انتقال به صورت نزول مخالف آن چه که اکنون گفتیم: توجه و حرکت هر نفسی به مافوق خود است نمی‌باشد، زیرا خارج شدن از قوه به فعلیت در مرتبه‌ای از کمالات حیوانی؛ مخالف شقاوت در آخرت نیست بلکه موجب تأکید و استواری آن است، زیرا راههای آخرت مختلف است، برخی از آن راههای

۱- مولانا گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم	از نما مردم ز حیوان سرزدم
مردم از حیوانی و انسان شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم؟
بار دیگر هم بمیرم از بشر	تا برارم از ملایک بسال و پسر
بار دیگر از ملک پران شوم	آن چه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم کردم عدم چون ارغنون	گویدم: انالیه راجعون

مقدمه مترجم / شخصت و نه

سعادت و رسیدن به سر منزل کرامت و نزدیکی به خداوند است و برخ دیگر راههای بدبختی و شقاوت و رسیدن به جایگاه انتقام و دوری از رضای خداوندی است.

و از مسخ باطنی برای این امت آن چه وارد شده فرموده پیغمبر صلی الله علیه و آله است درباره گروهی که فرمود: برادران ظاهری اند و دشمنان باطنی، لباس میش بر تن می کنند و دلهایشان دلهای گرگی است، زبانشان از عسل شیرین تر است و دلهایشان از صبر (آلوا) تلخ تر است.

پس نفوس به صورت ملکات و صفات مستحکم در آنان که همان بدنهای به دست آورده شده آنان است در جهان آخرت محشور می گردند، و این بدنها قائم به ماده طبیعی نبوده و به ذات و حقیقت خود مقوم و برپایند و به صورت معلق اند (یعنی در عالم خیال متصل اند و در مقدار شبیه اجسام) و نیز در جهتی از جهات و اطراف عالم وضعی (ماده) قرار ندارند، و نسبت آن بدنها به نفوس، مانند نسبت ماده مستعد و آماده پذیرش نفس است برای نفس، و این مطابق آن چیزی است که عقیده اهل شرایع و آئین های آسمانی است، و گفتار پیشینیان از حکما را در باب تناسخ باید حمل بر این صورت کرد، و این مقصود از آیات قرآنی است که دلالت بر مسخ دارد، مانند: کَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَلًا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ، یعنی: هر چه پوست تن آنها بسوزد به پوست دیگری مبدل سازیم تا سختی عذاب را بچشند (۵۶ - نساء).

«مبحث اسماء حق تعالی و اعیان ثابته^۱»

حق تعالی با جوهر هر موجودی به اعتبار اسمی که به آن موجود حاکم است

۱- چون اصطلاح اسماء و اعیان ثابته در این کتاب به فراوانی آمده است، ما در اینجا ناگزیر بحثی بسیار موجز را که به اصطلاح کلیدی است عنوان می کنیم تا موضوع قدری روشن تر شود. و العاقل یکفیه الاشارة.

ارتباط دارد و منشأ تجلی این اسم همان خواهش و اقتضاء و طلب عین ثابت ممکن است که به زبان حال و استعداد؛ خدا را به آن می خوانند، لذا خداوند هم خواسته او را اجابت می نماید، و به همین دلیل محال است ممکنی در کتم عدم مخفی بماند و ظاهر نگردد، و هم چنین هر خواننده ای برای رسیدن به کمالات ثانوی با اسمی که تناسب با خواسته او دارد خدا را بخواند دعایش مستجاب می شود، چون می فرماید: ادعونی استجب لکم، فیض الهی بقدر استعداد قابل است و استعداد و قابلیت هم طلب نمی کند مگر آن چه را که مقتضی اسمی است که بر آن تجلی می کند، حق تعالی در مقام تجلی به این اسم حاجت و مراد خواننده را می دهد. شیخ شبستر گوید:

معاد و مبدأ هر یک ز اسمی است	ز حق با هر یکی حظی و قسمی است
بدان اسمند در تسبیح دائم	از آن اسمند موجودات قائم
بوقت بازگشتن چون دری شد	به مبدأ هر یکی ز آن مصدری شد
اگر چه در معاش او در بدر شد	از آن در کامد اول هم بدر شد

تکثر صفات از جهت مراتب غیبیه صفات است که در احدیت ذات عین ذات اند و بنام مفاتیح غیب نامیده می شوند، و در آن مقام وجودشان عین ذات بوده و زائد بر ذات نیست. منشأ تکثر اسماء، صفات است و حُبِّ حق تعالی به ذات خود مبدأ ظهور کمالات اسمائی گردیده که آن کمالات اسمائی ملازم با صور تعیناتی هستند که از آنها تعبیر به اعیان ثابته شده است، و این اعیان به تبع اسماء و صفات موجوداند - ولی در مرتبه مخصوص از وجود - اسماء حق تعالی فواعل الهیه و اعیان ثابته قوایل اند، اسماء حق تعالی طالب مظهراند و مظاهر مشتاق اسمی هستند که آنها را ظاهر نماید، از اجتماع دو طلب در حضرت علم حق تعالی؛ حق به وجود منبسط و فیض مقدس ظاهر در اعیان می شود.

حقایق موجود در خارج، داخل در حکومت اسم «الظاهر» حق اند، زیرا

مقدمه مترجم / هفتاد و یک

منشأ ربط حق تعالی به اشیاء اسماء و صفات الهیه است، حق تعالی به اعتبار ظهور و سریان در اشیا - به واسطه وجود عام و منبسط که عین وجه و ظهور حق است - عین «الظاهر» است، ولی به اعتبار اختفاء در صور مظاهر و شئون کمالی عین «الباطن» است، چنان که می فرماید: هو الظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم - قدیر - محیط، که در مرتبه وحدت جمیعۀ ذاتیه و اسم «الله و هو» متحد است و در آن مقام تمایزی نیست.

اما اعیان ثابته عبارتند از مظاهر اسماء الهی، یعنی اعیان ثابته در موطن ذات - یعنی مقام فیض اقدس - موجود و معقول اند، و در مقام تجلی حق همان ذات است که متجلی به صورت خاص می باشد، و در این تجلی فرقی بین صورتهای کلی و جزئی نیست، حکما کلیات این صور را ماهیات، و عرفا اعیان ثابته، و جزئیات را که مقید به وجوداند هریات می گویند، و چون تجلی و ظهور حق بدون اسمی از اسماء - چه کلی و چه جزئی - معقول نیست، لذا رابط بین این تجلی؛ اسماء حق تعالی هستند، پس واسطه ظهور اسماء حق اند، و چون اسم عین مسما است، اسماء الهی عین حق اند.

منشأ ظهور اعیان ثابته در موطن ذات تجلی حق به فیض اقدس است، و علت تجلی اول که احدیت است حُب ذاتی حق به ذات خود - در مقام احبیت ان اعرف - است، و این حُب ذاتی به ذات، منشأ حُب به معرفت اسماء و صفات، و به ظهور آمدن صور اسماء و صفات می باشد.

این نکته را باید دانست که اعیان تأخر از مقام حق داشته و حادث به حدوث ذاتی اند، و این حدوث ذاتی منافات با ازلی بودن اعیان ثابته ندارد، و تأخر آنها تأخر ذاتی است نه زمانی^۱.

۱- این مبحث اسماء و اعیان نیز از کتاب الاضافة الاشرافیة مترجم نقل شد که خود حاوی اقوال متدریان از اهل فن درباره ابداع می باشد.

فراز دوم: شرح حال و تصنیفات و شخصیت شارح، محمد بن حمزه فناری

محمد بن حمزه بن محمد بن محمد رومی ملقب به شمس الدین و معروف به فناری^۱، و ابن الفناری، و علامه فناری - چنان که صاحب کتاب ریحانة الادب طاب ثراه بیان می‌دارد - از اکابر علمای عثمانی در قرن نهم هجری بوده که در بسیاری از علوم از قبیل معانی و بیان و هیئت و قراءات و غیره یگانه زمان خویش بوده و از جهت اطلاع و احاطه به اکثر علوم ادبی و عقلی و نقلی؛ از افراد معدود و قلیل الوجود محسوب می‌گردد.

وی در صفر سال ۷۵۱ دیده به جهان گشود و پس از طی دوران کودکی در ربیعان شباب به تحصیل علوم متداول زمان پرداخت، علوم را چنان که صاحب کتاب بغیة الوغاة می‌گوید: از علاءالدین اسود - شارح مغنی - و جمال‌الدین آقسرائی (آقسرائی) و دیگر بزرگان فرا گرفت و پیوسته سرگرم به مدارس بود و سپس به مصر رفت و نزد شیخ اکمل‌الدین و جز او تلمذ نمود و باز به وطن بازگشت و منصب قضاوت برسا (برصا) را عهده‌دار شد و جاه و مقامش نزد پادشاهان عثمانی فزونی یافت و علم و شهرتش سراسر آناتولی را فرا گرفت. وی دانشمندی گرانمایه و ادیبی خوش محاضره بود، جز آن که به واسطه داشتن افکار محیی‌الدینی و تدریس فصوص (نزد حنبلیان و فقیهان قشری مذهب) چندان مورد پسند نبود و چون به قاهره وارد گشت اظهار هیچ یک از این علوم را نکرد، فضیلت آن عصر گردش گرد آمدند و به بحث و مذاکره مشغول شدند و به فضیلت علم و غزارت دانشش گواهی دادند و هنگامی که از مصر باز می‌گشت ثرونی مهم به هم رسانیده بود.

۱- فناره محله‌ای در شهر قسطنطنیه (استانبول) است که در امپراطوری عثمانی محل سکناى فناریان، یعنی اشراف و صاحبان مناسب عالی بوده است.

مقدمه مترجم / هفتاد و سه

وی در بیروت و بروسا و قسطنطنیه منصب قضاوت داشته و در اواخر به منصب شیخ الاسلامی مفتخر شده و در نزد سلطان با یزید و چلبی سلطان محمدخان^۱ و دیگر از سلاطین وقت محترم و معزز بوده و در امور دولتی محل استشاره قرار داشته است.

او در امور شرعی نیز اهتمام وافر داشته و چنان که مشهور است در یک قضیه، شهادت سلطان وقت را رد کرده است، و نیز نخستین کسی است که به مرتبه شیخ الاسلامی در دولت عثمانی نایل شده است.

صاین الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی متوفای ۸۳۶ هجری که خود از حکما و عرفا است و با حمزه فناری هم عصر بوده در کتاب نفثة المصدور خود بر فقهای یزد - که به قضاوت آنجا منصوب بوده - تاخته و گفته: اگر نبشتن این کلمات عیب بودی در دین، همانا پیشوایان اسلام که ممالک روی زمین معتقد مسلمانی و دینداری ایشان اند نه نبشتندی، مانند: خواجه محمد پارسا و خواجه عبدالله انصاری و خواجه محمد علی حکیم ترمذی و شیخ سعدالدین حموی و غیر هم - قدس الله سرهم - چه جای نبشتن که در مملکت روم که قوت اسلام بغایتی است که دایم به بلاد شام و مصر می فرستند و عیب ایشان می کنند که احکام شرع در بلاد ما قوت بیشتر دارد که تمغا نیست اینجا و نمی ستانند، همه این علم به درس می گویند.

و مولانا شمس الدین فناری که قاضی قضاة همه روم او است این زمان بیست سال باشد که این کتابها که طعن می کنند در محکمه به درس می گوید و در این شهر گواهان هستند بر این سخن، و در این نزدیکی او به حجاز می رفت به اعزاز تمام او را از شام به مصر طلبید پادشاه مصر، و بر همه دانشمندان آنجا مقدم

۱ - با یزید ملقب به ایلدرم بایزید که از سال ۷۹۱ تا ۸۰۵ هجری پادشاهی داشته، و چلبی سلطان محمدخان از سال ۸۱۶ تا ۸۲۴ هجری سلطنت داشته است.

هفتاد و چهار / ترجمه مصباح الانس

داشت و تعظیم کرد، اگر این عیب بودی آن دانشمندان مصر که هر یک را چندان حدیث و فقه بر خاطر باشد که اگر دانشمندان اینجا بشنوند باور ندارند، او را بر خود تقدیم نکردند و عظمت او را مسلم نداشتندی.

تألیفات او عبارتند از:

- ۱- مصباح الانس بین المعقول و المشهود فی شرح مفتاح غیب الجمع والوجود^۱.
- ۲- عین الاعیان فی تفسیر القرآن که بنام تفسیر الفاتحة در استانبول به چاپ رسیده است.
- ۳- فصول البدائع فی اصول الشرائع^۲.
- ۴- الفوائد الفناریة^۳.
- ۵- عویصات الافکار فی اختیار [اختیار] اولی الابصار، که حاوی چند مسأله از فنون عقلیه است.
- ۶- اساس التصریف.
- ۷- شرح اصول البزدوی.
- ۸- حاشیة علی ضوء اللامع.
- ۹- اساس الفنون.

۱- کتابی که در حضور خواننده گرامی است ترجمه همین کتاب است که مهم ترین اثر در عالم عرفانی و مهم ترین اثر ابن فناری است، نسخ خطی این کتاب در کتابخانه های ترکیه فراوان است و خوانندگان به پانویس کتاب فکوک و شرح رباعی شیخ اکبر که مترجم این کتاب آنها را تصحیح و ترجمه کرده مراجعه نمایند.

۲- در اصول فقه است و حاوی تمام مختصر ابن حاجب و محصول و مختصر رازی و چند کتاب دیگر که در دو جلد در استانبول به چاپ رسیده است، گوید آنرا در طی سی سال جمع و تألیف نموده ام و آن چه که احمد رفعت و صاحب قاموس الاعلام گفته اند که نام کتاب حصول البدایع است، درست نیست.

۳- شرح ایساغوجی در مباحث منطقی است و ایساغوجی رساله اثیرالدین ابهری است، این کتاب را احمد بن عبدالله شوقی شرحی بر آن نگاشته که در استانبول - با شرح مزجی آن - به چاپ رسیده است.

- ۱۰- امثلة نموذج العلوم.
- ۱۱- مائة مسألة في مائة فن.
- ۱۲- رسالة رجال الغيب.
- ۱۳- شرح المصباح في النحو.
- ۱۴- مقدمة للصلوة.
- ۱۵- رسالة في مناقب الشيخ بهاءالدين نقشبندی.
- ۱۶- شرح تلخیص المفتاح فی المعانی.
- ۱۷- شرح رسالة الاثرية فی المعانی و البیان.
- ۱۸- شرح مقطعات عشرين مخترعة و عشرين علماً - لولده -.
- ۱۹- شرح المواقف فی الکلام ۱.
- ۲۰- حاشیة علی شرح الشمسية للمبید الشریف.
- ۲۱- حاشیة علی شرح السيد و السعد للمفتاح.
- ۲۲- شرح تلخیص الجامع الكبير فی الفروع.
- ۲۳- شرح رباعی شیخ اکبر محیی الدین اعرابی - کناحروفاً عالیات لم نقل ۲ - .
فناری در اواخر عمر نابینا شد و عاقبت در سال ۸۳۴ در هشتاد و چهارسالگی وفات نمود.

پسرش محمد شاه فناری نیز از بزرگان عصر خود بوده و کتاب انموذج العلوم پدرش را شرح کرده و همچنین کتاب تلخیص الفصول و ترصیح الاصول - حاشیة کتاب فصول البدائع - پدرش از او است، و نیز رسالة بیست قطعة پدرش (شرح مقطعات عشرين مخترعة و عشرين علماً لولده) را که حاوی چندین مسأله از فنون علمی است و فضیلتی عصر از حل مسائل آن - و بلکه شرح اسامی

۱- وی این کتاب را حدود بیست بار - چنانکه صاحب کتاب بغیة الوغاة می نویسد - تدریس کرده است.
۲- این کتاب با تصحیح و مقدمه و ترجمه مترجم این کتاب توسط انتشارات «مولی» انتشار یافته است.

هفتاد و شش / ترجمه مصباح الانس

فنون مندرجه در آن - عاجز و درمانده بوده‌اند شرح کرده است. وی در بروسا، یعنی در زمان حیات پدرش تا به بعد، مدرّس مدرسه سلطانیه بوده و در سال ۸۳۹ در گذشته است.^۱

شارح این کتاب - علامه فناری - شگردی عظیم در تألیف این کتاب گرانقدر به کار برده که در دیگر شروح که تا حال از کتب مختلف و موضوعات دیگر دیده‌ام - و از صد متجاوز است - این کار صورت نگرفته است، یعنی شارح محقق به واسطه احاطه عظیم و عجیبی که بر افکار و آراء شیخ قدس سره و نیز شاگردان شاخص او - یعنی جنیدی و فرغانی - داشته؛ این کتاب ارجمند را شرح کرده است، به این سبک که در هر یک از فقرات آن؛ از قول شیخ در شرح آن فقره؛ و یا شاگردان او - و به ندرت از شیخ اکبر رضی الله عنه - آورده و خود سخن زیادی در این زمینه؛ جز نقل آراء متکلمان و حکما و غیر هم؛ در تعارض با سخن اینان و اثبات آن از جانب خود و یا تأیید دادن با سخنان و دلایل خودشان ندارد، و این خود احاطه‌ای عظیم و کم نظیر است که در تمام امور موضع ابهامی را باقی نمی‌گذارد.

فراز سوم: معرفی کتاب و آراء و افکار قونوی:

این کتاب باستانی مقدمه شارح شامل چهار قسمت است:

نخست فاتحه - یعنی سرآغاز - در مقدمات شروع است که شامل شوق

۱- ایشان - یعنی محمد شاه فناری - را فرزندی است به نام حسن بن محمدشاه بن محمدبن حمزه فناری - معروف به فناری زاده - که عالمی است شاعر و ادیبی نحوی و فاضلی محقق و متدبّنی مدقق، که در تفسیر و معانی و بیان خبیر و در فروع و اصول بصیر بوده است، وی از اکابر علمای عثمانی است که به ورع و تقوا موصوف بوده است و ملقب به محیی‌العین، در زمان سلطنت سلیمان خان قانونی به مقام شیخ الاسلامی رسید و سالها در استانبول و ادرنه و آناتولی و روم اہلی به قضاوت منصوب بود و در سال ۸۸۶ در استانبول وفات نمود و در جوار قبر ابرایوب انصاری مدفون گردید.

مقدمه مترجم / هفتاد و هفت

جملی و ضبط اصلی^۱ در مشرع است و در آن پنج فصل است: در تقسیم علوم شرعی الهی و ریشه‌های اصلی و فروع کلی آن، و در سبب اختلاف اُمم و اشاره به راه مستقیم، و در بیان انتهای افکار و روشی که صاحبان بصیرت اختیار می‌کنند، و در موضوع و مبادی علم تحقیق و مسائل آن که به برهان نظری و کشفی اثبات شده، و در بیان آن چه کاملان از کلیات مهم علم و عمل بیان داشته‌اند^۲.

دوم تمهید جملی^۳ است در بیان صحت^۴ کیفیت ارتباط عالم به حق متعال و ارتباط حق تعالی به عالم، با این که او ذاتاً و از نظر وحدت ذاتیش از عالم (کثرت) بی‌نیاز است، یعنی صحت و کیفیت دو ارتباط، و در آن دو فصل است: فصل اول در تصحیح اضافاتی است که بین ذات و صفات می‌باشد، و فصل دوم در تصحیح نسبتی است که بین حق سبحان - به اعتبار اقسام اسماء صفات - و بین تکوین اعیان ممکنات می‌باشد. و خاتمه تمهید جملی در بیان متعلقات طلب ما در حد اجمال است و این که به چه اعتباری مراتب استکمال بی‌پایان است و در آن بیاناتی چند است.

سوم باب کشف سر کلی؛ که شامل بیان سلسله ترتیب موجودات است و در آن تعیین کلیات جهات ارتباطاتی که بین حق سبحان و بین موجودات و غیر موجودات؛ از برین و زیرین و علوی و سفلی - یعنی بیان سلسله ترتیب موجودات - می‌باشد، و در آن نیز فصول و اصولی چند است.

چهارم خاتمه کتاب (در مقابل فاتحه) می‌باشد که جامع مقاصد باب (یعنی

۱- شوق جملی: از جهت بیان شرافت و برتریش بر غیر بوده، و ضبط اصلی از جهت ذکر مصنوع و مبادی و مسائل است - اجمالاً - .

۲- در این قسمت شارح محقق - بتبع حضرت شیخ قدس سره - تمام یکصد منزل سایر ان الی الله را تلخیص کرده و با بیانی رسا ایراد داشته است.

۳- یعنی مقدمه‌ای کوتاه و همگانی

۴- اصولاً تصحیح یعنی مشخص و معین کننده و ملاک

باب کشف سر کلی) و در بیان خواص انسان کامل است، زیرا انسان کامل با این که مقام آخر بودن شهودی را دارد، ولی اولی اولین و آغاز آغازها را - در توجه الهی شامل - دارد، یعنی در بیان حال انسان کامل است که مقصود اصلی و غایت از ایجاد می‌باشد، چون وی قابل کلی و کون جامع حقایق کلی الهی و کونی است، و در آن مسائل (یعنی پرسش‌های هفده‌گانه) و پاسخ‌های آنها است.

ما این قسمت را در کشف سر کلی و ایضاح امر اصلی توضیح بدهیم که چون دورترین چیزی که از دسترس ادراک پنهان است ذات مؤثر در وجود کل - یعنی خداوند - است، و دشوارترین چیزی که امکان درکش هست درک مرتبه او بر وحدت و روشن کردن امر تأثیرش در کثرت می‌باشد؛ عنوان باب کشف سر کلی نهاده شد که اشاره به اولی است، یعنی درک مرتبه او بر وحدت، چون مجموع باب بیان کلیت و وحدت حقیقی او است. و ایضاح امر اصلی اشاره به دومی، یعنی تأثیرش در کثرت است، زیرا اصل تأثیرش به حسب اقتضای خودش می‌باشد.

بر این اصل که وجود یکی از متضایقان اقتضای وجود دیگری را دارد، مانند «الاه» نسبت به «مألوه» و «رب» نسبت به «مربوب». چون در علوم نظری ثابت شده که دو متضایف از جهت ذهن و خارج دو متکافی و همسان‌اند، پس اقتضای آن هم مانند آن به حسب نسبت اضافه است، و گفته شد که هیچ تأثیری جز به واسطه مناسبت نمی‌باشد، پس ظهور کلّی هیچ نسبتی از جهت احاطه به کلّ موجودات شدیدتر و محیط تر از وجود نیست، لذا تأثیر جامع او اصل هر تأثیری از تأثیرات او است که از او و از شئون جزئی او که منشعب از این شأن کلی است پدیدار شده‌اند.

خلاصه این سخن این است که تأثیر حقایق در نسبت وجود به واسطه تعیین است - نه در ذات وجود - چنان که حضرت شیخ قدس سره گوید: حق تعالی در هر متعینی - حال حکم بر آن متعین به احکام تعیین - در ذات خود غیر متعین است، در این سخن تمام توضیحات و همه تصحیح‌ها هست که: ذات حق متعال در متعین هیچ اثری نگذاشته، بلکه تأثیر از شئون حق تعالی است در حصول پیدا کردن

نسبت‌های او، و هر دو عدمی‌اند (یعنی نسبت و تعین)

در کشف سز کلی شناختِ ارتباطِ عالم به حق تعالی است و ارتباطِ حق تعالی به عالم، چه آن که رابط بین حق تعالی و حقایق، اسماء الهی‌اند، و شناخت کیفیت صدور اشیا از حق تعالی و بازگشت آنها به او موقوف است بر شناخت اسماء کلی و جزئی، و همچنین شناخت اسماء منشأ ظهور و بطون، و اسماء حاکم بر مظاهر غیبی و مظاهر مثالی؛ و حقایق موجود در عالم شهادت؛ و نیز اسمائی که دائماً حاکم بر مظاهراند و اسمائی که دولت آنها به سر آمده و به غیب ذات رجوع می‌نمایند.

مرتبه شهود تمام مظاهر در وجود واحد حق؛ مقام جمع است و مقابل آن فرق است، فرق خاص غیر اهل سلوک عبارت است از اعتبار ذات و اعتبار مظاهر ذات - هر یک جدا از دیگری - فرق خاص اهل سلوک عبارت است از شهود حقیقت وجود و انبساط و تجلی آن در مظاهر خلقی، یعنی حق را متجلی در خلق و خلق را مظاهر اسماء حق و مستهلک در او می‌بیند، اولی از باب شهود وحدت در کثرت است و دومی از باب شهود کثرت در وحدت.

روشن‌گری‌ای دیگر در باب وجود

ما باز برای روشن شدن مطلب مباحثی را در باب «وجود» عنوان و درباره‌اش بحث می‌کنیم تا مطالب این کتاب عظیم تبیین بیشتری یابد و خوانندگان گرامی به حقایق دیگری راه یابند، لذا گوئیم:

طبیعت هستی به خودی خود نقیض طبیعت نیستی و عدم است، چون معنای تناقص میان دو چیز این است که اگر یکی از دو نقیض تحقق یابد نقیض دیگر از بین می‌رود، وگرنه اجتماع نقیضین لازم می‌آید. دیگر این که وجود مطلق به هیچ چیز مقید نیست - حتی به اطلاق - زیرا اگر به اطلاق مقید بود دیگر مطلق نبود، دیگر این که هر گونه خصوصیت و قید چیزی است که از طبیعت وجود - بما هر

وجود - بیگانه است. بنابراین هر گونه قید در وجود یعنی این که طبیعت وجود طبیعت وجود نباشد، بلکه درجه‌ای از وجود باشد که با درجه‌ای از عدم آمیخته شده، این مرتبه از وجود، نخستین مرتبه هستی است.

مرتبه دوم مرتبه احدیت - یعنی نخستین تعین - وجود و اولین مرتبه از مراتب ظهور وجود است، البته پیش از احدیت نه تعین بود و نه ظهور، فقط اطلاق محض بود^۱ و غیب مطلق که برای اولین بار در احدیت متعین شده است. دیگر این که تعین مساوق با وجود نمی‌باشد، ولی تشخیص مساوق با آن است، همان گونه که وحدت حقیقی مساوق با وجود صرف و مطلق حق تعالی است، یک چیزی ممکن است در عین تشخیص متعین نباشد، چنان که ممکن است در عین متعین بودن تشخیص نداشته باشد - یعنی اگر وجودی نباشد - زیرا هر وجودی در هر مرتبه‌ای از مراتب نفس الامر و واقع عین تشخیص و یا مساوق آن است، تشخیص از وجود جدایی پذیر نیست ولی تعین می‌تواند جدا باشد، یعنی وجود باشد و تعین نباشد، مانند مقام وجود صرف مطلق واجب الوجود پیش از احدیت و در مرتبه غیب الغیوبی، و یا تعین باشد و وجود نباشد، مانند اعیان ثابتی که دارای تعین اند و از وجود نهی.

در فلسفه قاعده‌ای است که: هر چیزی برای خود به نحو ضروری ثابت است، انفکاک شئی از خودش محال است، بنابراین قاعده عمومی: وجود برای خود وجود ثابت است و ثبوت هر چیزی برای خویش به مفهوم هویت و خودی و

۱- البته تذکر این مطلب ضروری است که واژه‌های بود و نبود و ظهور و می‌شود و امثال اینها به معانی زمانی و مادی آنها نیست، فقط اشاراتی می‌باشند به تسلسل مراتب و حصولات مترتب نفس الامری که به کلی از مفهوم زمان طبیعی یا مفهوم تبدل و تغییر طبیعی بدوراند. و تذکر این مطلب هم ضروری می‌نماید که این مباحث التقاط از رساله سرپرده‌های نهان و یا سرادقات غیبی دوست دانشمند و سرور گرامیم آیت‌الله عابدی شاهرودی؛ با تصرفاتی جزئی از طرف نگارنده می‌باشد که سالها پیش به حقیر عنایت فرمودند، و فقه‌الله لما یحب و یرضی.

مقدمه مترجم / هشتاد و یک

این همانی آن است، هویت در هر چیزی همان تعیین است که از یک طرف خودی را اثبات می‌کند و از طرف دیگر اغیار را سلب می‌کند، پس وجود مطلق حق که به قاعده: ثبوت ششی برای خود؛ برای خویش ثابت است، به خودی خود - بدون واسطه - متعین و دارای هویت ذاتی است، و چون تعیین مذکور جز به خود ذات بستگی ندارد و ذات هم به تمام معنی مطلق است و هرگز از اطلاقش بیرون نمی‌رود؛ از این جهت این تعیین تعین اطلاق است، یعنی مطلق به عنوان مطلق؛ تقرر و تحقق و تعین دارد - بی آن که تعینش چیزی بر او بیفزاید - .

بنابراین اولین تعیین حق، تعیین او است به عنوان تنها مطلق حقیقی، لذا این تعیین از هر قیدی - جز قید اطلاق - رها است، زیرا به مقتضای انصافش به اطلاق؛ مقید بدان می‌باشد، ولی این تقید هیچ محدودیتی را بار نمی‌آورد چون این تقید از سنخ تقید یک چیز است به خودش، و تقید به خود، چیزی جز اثبات ذات خود - با هر محتوایی که دارد - نیست، حاصل آن که نخستین تعیین وجود اطلاق غیبی؛ تعیین اطلاق آن است، تمایز تعیین مطلق از وجود مطلق به این است که وجود مطلق از هر قیدی حتی قید اطلاق آزاد است، اما تعیین مطلق بیانگر مرتبه تقید وجود مطلق است به وصف اطلاق.

پیش از تعیین خبری از صفت و موصوف نبود، حقیقتی بود صرف و مطلق از اطلاق، ولی پس از تعیین صفت و موصوف پیدا شد، اما نه از قبیل صفت و موصوف تقیدی، بلکه از سنخ صفت و موصوف اطلاق، که صفت را از موصوف جز به اعتبار ذاتی تمایزی نیست. لذا مقام تعیین اول مقام احدیت است، احدیت وصفی برای تعیین اول است - نه برای وجود - چون وجود توصیف پذیر نیست، هر گونه توصیفی به تعینات وجود باز می‌گردد، خود وجود همواره بر حقیقت غیبی و اطلاق باقی است و توصیفات دیگر در مقامات موجودیت نیز به تعینات ذاتی و با وصفی و یا فعلی وجود بازگشت دارند.

دلیل این مطلب آن که اساساً تا در وجود تعینی اعتبار نگردد، راهی برای

تکثر در آن باز نمی‌باشد، و تاراه تکثر گشوده نشود، صفت و موصوفی نمی‌تواند در میان باشد، و ضرورتاً توصیفی هم نمی‌تواند بودن، توصیف؛ بر تفکیک منطقی صفت از موصوف توقف دارد، و این تفکیک جز از راه پدیداری کثرت امکان پذیر نیست، و کثرت هم چه اعتباری باشد و چه نسبی و چه حقیقی؛ بدون اعتبار یا تحقق تعین؛ تصور نمی‌شود. بنابراین تمام توصیفات خواه در مقامات صغیح ربوبی و خواه در مقامات ما سوائی، منطقیاً به تعینات بازگشت دارند، از این رو اطلاق هم به عنوان یک صفت از احکام و اوصاف تعین اول است، افزون بر اینها تعین اول به صرافت - که نخست و بالذات به وجود مطلق اختصاص دارد - متصف است.

پس مراد از احدیت؛ گزارشی از تعین حق است به حقیقت وحدت، نه توصیف حق به وحدت، حق از آن برتر است که در شمار آید، توصیف به وحدت یک گونه شمارش است - گو این که بر حسب ذات خویش هماره به وحدت حقیقی واحد است نه وحدت عددی - پس احدیت به معنی وحدت حقیقی حق است، وحدت حقیقی آن سنخ وحدتی است که ذاتاً شمارش پذیر نیست و هیچ گونه کثرتی در آن راه ندارد، نه کثرت حقیقی و نه کثرت غیر حقیقی، و به هیچ وجه در کنار چیز دیگری نمی‌توان قرارش داد، امتناع تکثر در این گونه وحدت؛ هم مرحله تصدیق را فرا می‌گیرد و هم مرحله تصور و تعقل را، مفهوم چنین وحدتی یعنی: فرض هر چیز دیگر در برابر آن یعنی فرض عدم آن چیز. واحدی که به وحدت حقیقی واحد است نه در عرض چیزی هست و نه در طول آن، طولیات و عرضیات نسبت به او یکسانند، از این رو حق متعال را شاید که در سلسله طولی و یا عرضی وجود گنجانند، زیرا این گنجاندن برابر است با توصیف حق به وحدت عددی - با آن که راهی در حق برای شمارش وجود ندارد - .

پس وحدت حقیقی که به ذات و طبیعت خود به هیچ وجه تکرار و شمارش پذیر نیست، در منظر عقلی این گونه وحدت را نمی‌توان در کنار و مقابل، و نه ضد و نه مثل و نه مانند و نه هیچ چیز دیگری قرار داد، چون هیچ چیزی در مقابل آن

مقدمه مترجم / هشتاد و سه

قرار ندارد، زیرا فرض هر گونه مقابل و برابر برای او به معنی شمردنش می باشد، بنابراین کثرت؛ مقابل وحدت حقیقی نیست؛ بلکه در قلمرو احاطه نامحدود او است. وجود حق به عنوان یک مطلق متعین؛ همان وحدت حقیقیه است که از هر شائبه کثرتی - حتی از تقید به سلب کثرت - مُبرا است، پس احدیت عبارت از جنبه غیبی و بطونی وحدت است، لذا عین مقام غیب الغیوبی است که در خود و به خود و برای خود و از خود، تعین سرمدی گرفته و به تجلی ذاتی و ازلی بر خویش بدون هیچ تکثری درآمده است.

احدیت با این که از هر اضافه ای بدور است، آن را در متن تعین اطلاقش اسماء ذاتی است، بدان گونه که اسماء در هم اندماج یافته و با یکدیگر اتحاد نفس الامری داشته و فقط شرحی از بطون وحدت حقیقی اند - نه عناوین و اعتبارانی متکثر در نفس الامر - . چون در شرح احدیت گفته آمد که مقصود از احدیت گزارش از تعین حق است به حقیقت وحدت - نه توصیف حق به وحدت - . بدین جهت اسماء ذاتی موجب خروج احدیت از هویت غیبی و اطلاق خود نمی شوند. البته میان اسماء ذات و اسماء ذاتی فرق است، اسماء ذات در برابر اسماء صفات و اسماء افعال قرار دارند، لذا هیچ گونه توصیفی در آنها معتبر نیست، هر کدام از اسماء ذات فقط نماینده ذات اند و بی آنکه به صفت و موصوفی نظر داشته باشد، ولی اسماء ذاتی در مقابل اسماء غیر ذاتی هستند، و مقصود از این مجموعه (اسماء ذاتی) آن اسمائی اند که بدون اعتبار زائد بر وحدت غیبی ذات اعتبار می شوند، ذات در مقام احدیت و جنبه بطون وحدت حقیقی؛ موسوم به اسماء ذاتی است، از این روی این اسماء دارای اطلاق و احدیت غیبی اند و به عین شمول و احاطه احدیت بر همه تعینات و اسماء؛ شامل و محیط اند. و چون به سبب آنها غیب مطلق و مصون به مقام اولین تعین می رسد و هم به سبب آنها دروازه وجود بر روی همه اسماء و اعیان گشوده می شود، از این روی این اسماء به نام مفاتیح نخستین غیب و کلیدهای آغازین نامیده شده اند.

هشتاد و چهار / ترجمه مصباح الانس

و بدین گونه از گذرگاه این اسماء راه برای پیدایش کثرت گشوده گردید و دریای خروشان وجود به سوی مراتب نفس الامر و عوالم واقع در زنجیره پیوسته و پیچیده موجودیت سرازیر شد، بدان سان که بنیاد عدم را در مرتبه موجودیت خاص اشیا از بیخ و بن براندازد و نشانی از عدم در هیچ کنجی از جهان نگذارد. مگر عدمهای نسبی که همواره در افت و خیز فیض نمودار شده و به تدریج بطور پیوسته در حال از میان رفتن اند.

در پایان این مقال مباحثی از استاد آشتیانی - که در این زمان به حق استاد یگانه این فن است - از مقدمه مشارق الدراری - و بعضاً از برخی افاضات پراکنده ایشان - در اینجا می آوریم که «ختمه مسک» باشد و این مقدمه را به پایان می رسانیم.

در مقدمه مشارق الدراری گوید: هر سالکی در مقام سیر معنوی مناسب خاص با هر اسمی از اسماء الهی دارد و اسماء الهی متجلی در سالکان در هر موطن و حال از احوال مثلونه و مقامات متمکنه و اوقات متحوّله و متجدّده؛ حکمی و اثری خاص دارد و از برای هر شخص قوانینی مضبوط و اصولی خاص و متمایز موجود است، و از این موازین و قواعد (که توسط استاد فن القا می شود) سالک بین انواع و اقسام فتح و علوم شهودی و لدّنی و القآت و واردات و تجلیات فرق می گذارد و القآت درست و نادرست را از یکدیگر تمیز می دهد.

و پس از عبور از مراتب نفسی و ظهور به کمالات روحی و قلبی، به مقام فتح قریب می رسد، و پس از انصاف به کمالات روحی و قلبی و ظهور مقام ولایت و کسب وجود حقانی و نیل به تجلیات انوار اسماء الهی که مزیل و مفضی صفات روح و قلب اند و منشأ ظهور کمالات سزّی، به مقام فتح مبین می رسد. و پس از سیر در اسماء الهی و تحقق به مقام جمعی اسماء و نیل به مقام تمکین تام؛ مهیا از برای قبول تجلیات ذات می شود و بی پرده و حجاب حق را مشاهده

مقدمه مترجم / هشتاد و پنج

می‌نماید؛ و تمام رسوم خلقی در مقام فنا در عین جمع از نظر عبدسالک زایل، و به مقام فتح مطلق می‌رسد.

حقیقت هر شیء عبارت است از نحوه تعیین آن شیء در علم حق، اعیان ثابت صور اسماء الهی‌اند و اسماء الهی به اعتبار وجود؛ عین وجود صرف‌اند؛ و اعیان نیز به تبع تحقق اسماء و صفات در مقام احدیت عین وجود صرف‌اند و از تجلی حق در واحدیت - از جهت تجلی اسمائی - متحقق شده‌اند و اثر و ظهور وجود مطلق‌اند، اثر وجود وجود است نه مفهوم و سنخ ماهیت، مضافاً این که علم حق به حاق حقیقت اشیاء تعلق می‌گیرد و صادر از وجود صرف؛ نفس وجود اشیاء است، پس حقایق خارجی و وجودات عینی سایه و صورت و ظهور و فرع اعیان ثابت‌اند و اعیان؛ جهت حقیقت و بطون و اصل حقایق خارجی‌اند، و این اعیان که خود اصل صور عینی‌اند؛ صورت و تعیین و ظهور و فرع اسماء الهی متجلی در این اعیان‌اند، و باطن و اصل و حقیقت و تمام و کمال این اسماء الهی؛ مقام صرف الوجود در احدیت می‌باشد که: کمال التوحید نفی الصفات عنه.

پس هر یک از اعیان خارجی دارای عین ثابتی در علم الهی‌اند که همان اصل آن چه در خارج است می‌باشد و خارجی سایه این اصل است، یعنی همانطور که حکمای اشراق رب‌النوع هر فرد مادی در عالم شهادت و ماده و اجسام را اصل و متبوع و مریب افراد مادی می‌دانند و معتقداند که افراد دائره مادی بعد از نیل به مقام تکامل به اصل خود که رب‌النوع است می‌پیوندند.

معادومبدأ هر یک ز اسمی است	زحق‌باهر یکی حظی و قسمی است
بدان اسمند در تسبیح دائم	از آن اسمند موجودات قائم
به وقت بازگشتن چون دری شد	به مبدأ هر یکی زان مصدری شد
اگر چه در معاش او در بدر شد	از آن در کامد اول هم بدر شد
زهی باطن که عین ظاهر آمد	زهی اول که عین آخر آمد

هشتاد و شش / ترجمه مصباح الانس

اسم «الله» به اعتبار اول؛ جامع کلیه اسماء است، چون تمام اسماء مندمج در این اسم اند و جمیع صفات کلیه به این اعتبار به حسب مفهوم متکثر؛ و در خارج به وجود جمعی ذات متحداند و اعیان و ماهیات - با کثرت عناوین و تباین - به وجود اسماء متحداند، پس این اسم (الله) مقدم بر تمام اسماء و مقوم اسماء و مقدم بر تمام مظاهر علمی و عینی اسماء است، و مظهر هر یک از اسماء و مظهر کلیه اسماء؛ مقوم به مظهر اسم اعظم که حقیقت محمدیه است می باشد، و همین اسم ذات و «الله» ذاتیه است که مظهر خود - یعنی حقیقت محمدیه را - در قوس صعود به جانب خود جذب می نماید و او را به تشریف حبیب الله به سبب «فاحبیت» مفتخر نموده است.

لذا عین ثابت محمدیه با اسم «الله» به حسب وجود متحد است، نظیر اتحاد وجود با ماهیت خاص آن وجود، نتیجتاً عقل اول همانطور که صادر از اسم «الله» است؛ صادر از مظهر این اسم نیز که حقیقت محمدیه و علویه (به مصداق: انا وعلی من نور واحد) است می باشد، یعنی با هم تلازم دارند، چنان که عارف واصل سید قطب الدین نیریزی در منظومه فصل الحظابش گوید:

لک الحمدیامن نور شمس ولایه	تجلی بنورانیة علویة
یدور مع الادوارفی کل عالم	وفی کل دهر بل وفی کل نشأة
لان ظهور الوحدة الازلیة	محال بلا اشراق نورالولاية
وذاک التجلی نور شمس ولایة	الهیة عرشية ولویة
واذلاح بالبرهان معنی التلازم	الذی بین الوحدة الازلیة
وبین الولايات التي قد تشعشت	بمرأة نورانیة علویة
ببرهان تحقیقات سرّ تلازم	الولاية للتوحید عندالبصیرة ^۱

باید توجه داشت که حقیقت محمدیه مظهر اسم «الله» ذاتی است - نه «الله»

مقدمه مترجم / هشتماد و هفت

وصفی - که عقل اول مظهر آن می باشد، لذا عین ثابت این حقیقت محمدیه در مقام واحدیت صورت و مظهر اسم «الله» و متحد با آن می باشد و در مقام احدیت که مقام تجلی ذاتی است، حقیقت محمدیه متجلی در اسماء الهی است و عین ثابت او به این اعتبار بر تمام اسماء سمت سیادت و سروری دارد.

پس وجودات الهی اسمائی وجودات اعیان ثابتة در علم الهی اند، علم حق به حقایق در مقام تفصیل معلومات همان صور اسماء او است، و این صور بالذات جهت انکشاف و ظهور حقایق در مشهد علم اند؛ نه آن که به وجود علمی و ذهنی معرّاً و جدای از اثر متحقق باشند، زیرا به وجود اسماء الهی تحقق دارند و بالاخره به وجود حق متحقق اند؛ و حیثیت ذات آنها منشأ عین انکشاف و ظهور و انحاء تعینات تعقل حق اند، نه آن که به وجود ذهنی غیر منشأ اثری تحقق داشته باشند، و این بر مبنای وحدت وجود و موجود - در عین کثرت هر دو - و بر قول به تحقق تفاوت در مظاهر - نه در مراتب - است که از آراء صدر المتألهین می باشد.

پس نتیجه می گیریم که هر ذره ای از ذرات جهان - از ازل تا ابد - جزئی از اجزای این حقیقت - به اعتباری - و تجلی ای از تجلیات آن - به اعتباری دیگر - می باشد، و این حقیقت محمدیه است که متجلی در اسماء و اعیان و حقایق ملکوتی و کونی می باشد، و هیکل شخصی - یعنی محمدبن عبدالله صلی الله علیه و آله - که بر عالم انسانی مبعوث گردیده؛ صورت اجمال وجود است.

باید توجه داشت که اسماء الهی نظیر: عالم و قدیر و بصیر و اسم «الله» معانی و مفاهیم ذهنیه نیستند، بلکه حقیقت وجود به اعتبار تجلی در صورت علم؛ علیم است و به لحاظ تجلی به جمیع اسماء الهی «الله» و به همین اعتبار اسماء مغیث و محیط و هادی است - البته به اعتبار حقایق وجودی - از این باب که درجات وجود تماماً ظهورات حق اند در جلاب اسماء، و اسماء الهی نیز همان

هشتاد و هشت / ترجمه مصباح الانس

حق است که متجلی در اعیان می‌باشد، کلیه درجات وجود اعم از مجرد و مادی و فلکی و عنصری و موالید و املاک و ارواح و نفوس؛ اسماء الهی‌اند، و معانی و مفاهیم کلیه ذهنی اسم می‌باشند، لذا اسماء از حقایق تشکیکی‌اند، اسمی عظیم است و اسم دیگر اعظم، با این که تمام اسماء او اعظم‌اند^۱.

صدرالدین قونوی همانظوری که قبلاً گفتیم؛ حضرت حجت سلام الله علیه و علی آبائه را صاحب خلافت مطلقه و خاتم ولایت مقیده مضاف به ولایت محمدیه می‌داند و در فکوک - در فک فص هارونی - تصریح کرده و گوید: فالتعبیر عن الامامة الخالية عن الواسطة مثل قوله تعالى للخليل عليه السلام: اني جاعلك للناس اماما، والتي بالواسطة؛ مثل استخلاف موسى هارونَ علي قومه... و هذا بخلاف خلافة المهدي عليه السلام؛ فان رسول الله لم يضيف خلافته اليه، بل سماه خليفة الله.

البته این از این باب است که حضرت مهدی علیه السلام دارای ولایت مطلقه و بلکه خاتم ولایت مطلقه محمدیه است - به حسب زمان - یعنی بعد از او خلیفه‌ای که خلافت او به اصطلاح ارباب عرفان؛ بر قلب محمد باشد و مضاف به قلب محمد باشد و مأخذ معارف او مقام «اوادنی» و خود مظهر اسم «الله» ذاتی باشد وجود ندارد، و ولایت عیسی علیه السلام که از آن به ولایت عامه تعبیر کرده‌اند تابع ولایت حضرت مهدی علیه السلام است. ولی ولایت علی علیه السلام نیز ولایت مطلقه کلیه و خاتم ولایت مطلقه محمدیه می‌باشد^۲.

این آن چیزی بود که ما در این مقدمه در نظر داشتیم بیان کنیم و بحمدالله و با کمک از سخنان اهل فن آن را به جایی رسانیدیم، و اگر خداوند توفیق

۱- پایان سخنان استاد.

۲- ما این مبحث را در تعلیقاتمان بر رساله روحیه عارف و اصل سید قطب‌الدین نیریزی قدس سره کاملاً توضیح داده و از اشکالات آن جواب داده‌ایم.

مقدمه مترجم / هشتاد و نه

بیشتری عنایت فرمود و ما را موفق به ترجمه کتاب اعجاز البیان شیخ کبیر
- صدرالدین قونوی - کرد؛ در مقدمه آن - ان شاء الله - در این باره بحث
خواهیم نمود.

در اینجا این مقدمه را که به درازا انجامید پایان می‌بخشیم و وعده دیدار
ما - با توفیقات الهی - در مقدمه کتاب اعجاز البیان قونوی، و آخر دعوانا ان
الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الغر الميامین.

محمد خواجوی

۱۳۷۲/۱۰/۳۰



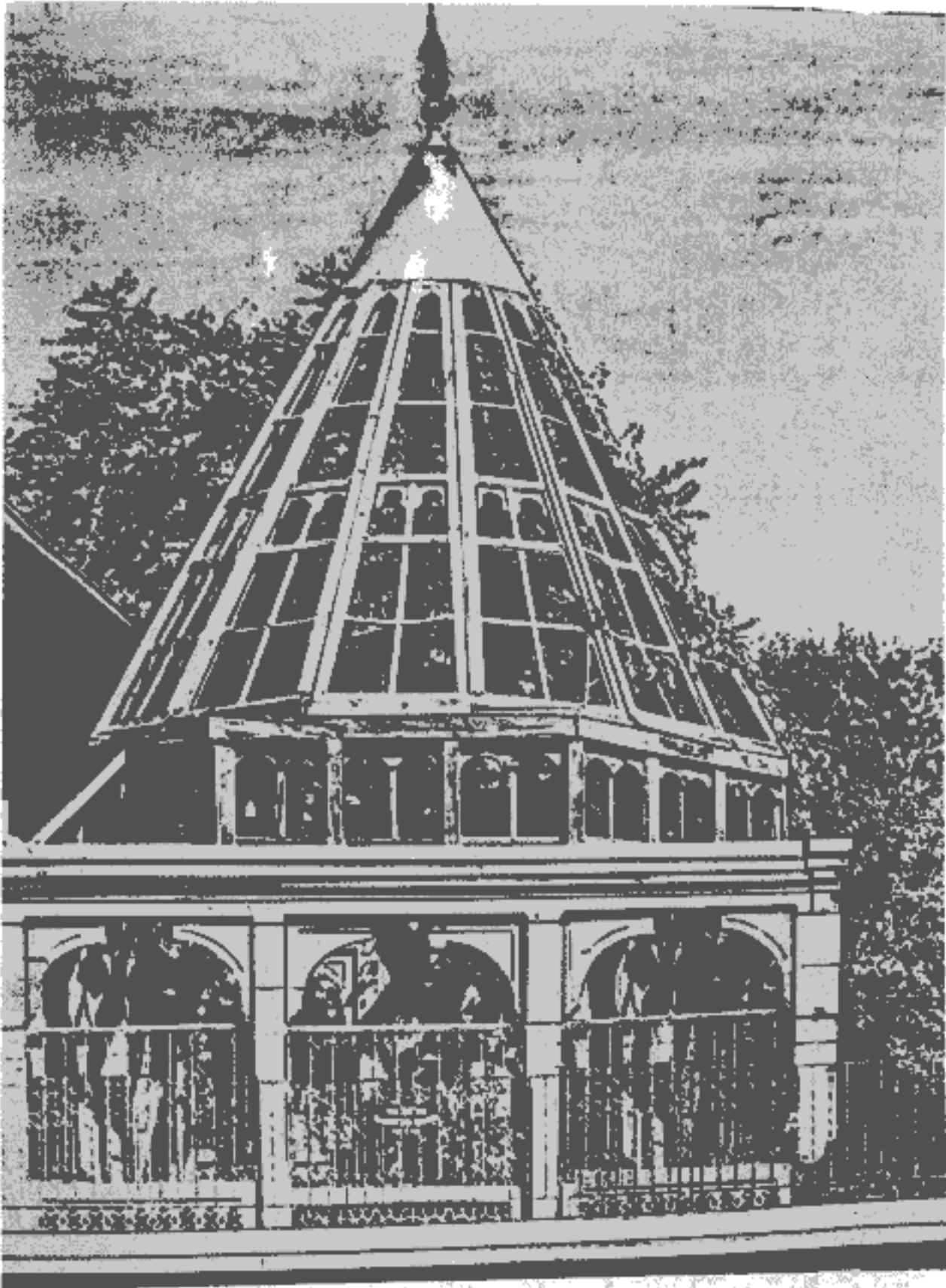
مرکز تحقیقات کپیترایز شده



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



عکس منسوب به حضرت شیخ کبیر «صدرالدین قونوی»
 که توسط آقای مهندس جواد حامدی حق تهیه شده است



عکس آرامگاه حضرت شیخ کبیر «صدرالدین قونوی» در قونیه
که توسط آقای مهندس جواد حامدی حق تهیه شده است

بخش: متن

از صفحه 1 تا صفحه 844 (معادل 844 صفحه)



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ترجمہ مصباح الانس



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

(۱)

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

۱/۱ پاکا خداوندا! سپاس و ستایشی ترا که ذاتت را خوش آید؛ آن ذاتی که هیچ اندیشه و بیانی به کنگره رفعت آن نرسد، و سپاسی که گنه حقایق کمالات صفاتی تو اقتضایش کند، آن کمالاتی که تو را است هیچ اندیشه و اشاره‌ای به گوشه‌ای از آنها نرسد، چون از این جهت آنها متحدند و وحدتی مقدس - و دور از اعتبار صفت و موصوف - یعنی ذاتی دارند که در آن عارف جز معروف را ملاحظه نکند، ولی به واسطه اشتغال معقولیتش بر نسبت رابطی و حکمت ضابطی؛ بر وحدانیت حقیقی آن کثرتی نسبی عارض شده که طالب مظاهر تعین آن بر مراتب تبیین و آشکارش است؛ هم چنان که قوابل آن چه را ملایم از جهت ظهور است می‌طلبند تا در مقام تعین هر دو طلب؛ نوری بر نوری باشد و مجازات کبری (پاداش دادن بزرگ) تحقق یابد، آن مجازاتی که بر آن نتایج نشاء و جهان آغاز و انجام ترتب می‌یابد.

۱/۲ پس سپاس بر زبانهای پنج‌گانه^۱ (حضرات خمس) برای این حقایق؛ خواه فاعلی

۱- زبانهای پنج‌گانه عبارت است از زبان ذات - که همان لسان احلیت غیبی است - و زبان اسماء الهی و زبان اعیان نابت، مشخص است که اعیان کونی قابل اند و باقی فاعلی الهی اند، و این حمدی مقام مشیت کلی است که مولود -

الهی باشند و خواه قابل وجودی - البته بر آن چه که بین آن دو (فاعل و قابل) از رقایق هست - و با این که این سپاسی جامع مرانواع و افرادش را از جهت تعاکس آن از جهت حقی و خلقی؛ با چهار اعتبارش (یعنی فاعل الهی و وجودی و قابل الهی و وجودی) در پنج حضرتش (لاهورت و جبروت و ملکوت و ملک و ناسوت) می‌باشد، با این همه در مقام ذوق و تحقیق؛ تمام سپاس‌های مطیع و سرکش - بی شک - به تو باز می‌گردد و در ذات اقدسست با تو متحداند و پخش و تصورش جز از جانب تو و یا کسی که به تو قرب نوافل دارد و یا قرب فرایض و یا هر دو قرب را به او داری و بلکه فوق هر دو قرب ترقی کرده ^۱ است و به نقطه جامع بین قرآنی محاذات؛ بمعنای آن (یعنی روحانیت و نور) و بین فرقانیت مضاهات (همانندی) نسبت به سرور و مولایش رسیده نمی‌باشد؛ و این مقام خاص کسی است که عنایت ازلی از نون نخستین ^۲ نصیب وی شده است و: ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء، یعنی این فضل و کرم الهی است که به هر کس خواهد می‌دهد (۴ - جمعه)

۱/۳ و درود بر کسی که وی را دیباچه عنایت بزرگ خویش و دوستی عظیم خود قرار دادی و مقام انبیت احدیت جمع اسماء اولینت را به وی عطا فرمودی، یعنی صاحب امانت حقیقت خلافت، و کسی که تنها از جهت وی و یاریش امکان رسیدن به نقطه و قله وراثت - که بدان اشاره شده - امکان پذیر است - یعنی محمد - که ظاهر و باطن و علم و عینش محمود و پسندیده است و بر تمام خلایق از جهت ذات و حال و مرتبه و حکمش خلیفه و حکمران است، و هم چنین درود بر آل طینی و دینی و وارثان حالی و مقامی و علمی او باد، درودی که از جانب ما احسانش را پاداش دهد و بدان آن چه از عموم و خصوص که به ما - از فرستادنش به دو رحمت رحیمی و رحمانی خود - اختصاص داده کفایت کند.

۱/۴ اما بعد: دوری (فاصله) در تفرق آرای علمای رسمی؛ به سبب کثرت تردید و

- آن دو فاعل و قابل‌اند و به لسان عرفا رقیقه هم نامیده می‌شود، و بعضی از حضرات به اعتبار حقیقت و رقیقت و وحدت و کثرت؛ برخی برخ دیگر را حمد و ستایش می‌کنند.

۱- یعنی برایش مقام وحدت کثرت حاصل شده، و فوق آن مقامی است که کاری او را از کار دیگر باز نمی‌دارد، یعنی نه وحدت حجاب کثرت می‌شود و نه کثرت حجاب وحدت. ۲- یعنی تجلی و تعین اول م.

هوسهای صاحبان علم (ظاهری و رسمی) به حدی بود که امیدی نه به مطابقت روشهای ایشان بود و نه به توافق بین گذشته و حالشان در کشف حقایق عقیده؛ و بیان لغزشگاههای شریعت حاضر، مرا این انگیزه پیدا شد که غور و اندیشه در حقیقت مذاهب توحید ذات و صفات، و ارسال نظر در مشارب و اذواق اهل تحقیق و وثوق نمایم، آنان که شعار و ظاهر کارشان چنگ زدن به حقیقت امور شرعی؛ و باطن کارشان پاکیزه کردن نفوس و روانها و کامل نمودن خواهی‌های پسندیده و کریم؛ و پی‌بردن به اسرار و رازهای الهی و جذب و کشش ربانی - که در خورپذیرش^۱ است - و دانستن اسرار فروع و اصول دین می‌باشد، زیرا خلاصه و نتیجه ذوق آنان حمل کردن کتاب الهی و سنت او بر حقیقت - نه مجاز آن - در حد طاقت و توانشان، و توافق دادن بین حدود عقول و آیات منقول (در قرآن) و جمع آن در حیطة امکان معقول و اندیشیدن است.

۱/۵ و چون توفیق الهی برای اطمینان و آرامش قلب بر روش این گروه مساعدت و یاریم کرد؛ با خود گفتم این بهره و نصیب تو است، پس از آن چه که شبهه‌ناک است در گذر و آن چه که شبهه‌ناک نیست برگیر^۲.

۱/۶ و چون مرکب خاطره و اندیشه را سوی مدین (حقیقت یابی) راندم؛ برکاتش در باطن و ظاهر آشکار گشت، و از آن برکات این که خداوند متان مرا در تکرار نظر و فکر؛ و اندیشیدن در حقایق کتاب «مفتاح غیب جمع و وجود» آسانی و آنسی بخشیده بود، همان کتابی که شیخ کامل و مکملمان، سرور هر دو سرا و برزخ بین دو حضرت و آینه دو طرف و جلوگاه دو مشرق و شرف، ابوالمعالی صدرالدین محمد بن اسحاق بن محمد بن علی بن یوسف قونوی قدس الله سره تصنیف نموده است.

۱/۷ خواستیم سخنش را - نه آن گونه که مقامش اقتضا می‌کند - بلکه آن گونه که در حد

۱- یعنی آن چه از اسرار الهی را که این گروه توان پذیرش و قبولش را دارند - نه همه اسرار فروع و اصول دین را - ۲- این حدیث نبوی است، و ساق حدیث این‌گونه است: هر که در اطراف قرق‌گاه گوسفند چراند ممکن است در آن (محوطه قرق شده) بیفتد (و گرفتار شود) و در حدیث دیگر: زیرا فقدان چیزی را که برای خدا رها کرده‌ای احساس نخواهی کرد - که راستی مایه نجات است ..

توان و ذوقم در فهم آن کتاب و فهمانیدنش می باشد شرح و بسط کنم، و در این شرح و بسط استدلال و براهینم آن چیزهایی باشد که شیخ - قدس سره - در دیگر تصنیفاتش از ضبط و استدلال و انتظام - در قواعد مختلف - بیان داشته است؛ هم چنان که درباره اش گفته اند:

اگر لطف و احسان او نبود نه حکایت خوش می شد و نه سخن
زیرا هر سخن نغز و نکته نیکو که باشد سوگند به خدا که سرور من در آن پیشروست

۱/۸ و یا به واسطه آن چه که شیخ بزرگوارش - که بختم ولایت محمدی درباره اش گواهی داده - و یا فرزندان الهی او - همانند مکاشفات سعیدی فرغانی و مؤیدی که خشنودی خداوند بر آنان ارزانی باد^۱ - بیان داشته اند.

۱/۹ و در پیوند و ربط این قواعد کشفی به مقدار امکان - که با خرد محجوبان از جهت نظری و برهانی نزدیکی و تطبیق داشته باشد - کوشش فراوان بخرج دادم، این را به پیروی از روش حضرت شیخ قدس سره انجام دادم، زیرا ایشان - در عین آن که به تمامی مشاهد و مجامع احاطه تام داشته اند - در بسیاری از موارد این گونه عمل کرده اند. پس اگر این روش مطابق و موافق قصد و هدف او باشد؛ این از فیض برکات او است، و اگر نه! از قصور و نارسایی قلب و توجه و انحراف حرکات (قلب) این بنده است و این کیفیت را چنین سروده اند:

هر چند به نزد تو نیرزم حبه ای در کوی امید می زنم دبدبه ای
مستان شراب عشق تو بسیارند شاید که بما نیز رسد مشربه ای

۱/۱۰ و آن را به نام: مصباح الانس بین المعقول والمشهود فی شرح: مفتاح غیب الجمع والوجود نامیدم، و اگر چه نسبت به کاملان در واقع نه پایه گذاری و تأسیس است و نه ربط و تأسیس، و ناگزیر برای هدایت محجوبان به راه راست و طریقه و روششان؛ هم تأسیس و پیوند است و هم ترغیب و تشویق، باشد که بدین وسیله در درگاه حق سبحان از شمار کسانی باشم که برخوردارم از شرف شفاعت او یافته و به واسطه کرامت و ارجمندی او از اسارت نفس

۱ - مفصود سعید الدین فرغانی شارح قصیده نائیه این فارض مصری به نام مشارق الدراری به فارسی و منتهی المدارک به عربی است که شاگرد و مرید شیخ صدرالدین قونوی بوده. دیگری شیخ مؤیدالدین جندی است که شارح فصوص الحکم شیخ اکبر به عربی و مؤلف کتاب نفحة الروح به فارسی است که وی نیز از شاگردان شیخ صدرالدین قونوی است.

فرومایه نجات و رهایی یافته باشم، که تنها حق متعال بخشنده و نیکی بخش است و در هر حال و مقامی توکل بر او است.

۱/۱۱ این کتاب بر فاتحه^۱ و تمهید جملی^۲ ترتیب یافته که آن (تمهید جملی) شامل سابقه^۳ و دو فصل و خاتمه^۴ است، و نیز شامل بابی در بیان ترتیب وجودی است^۵ که در آن فصول و اصولی پر بار و ارزشمند است، و خاتمه^۶ هم شامل جامع مقاصد گذشته؛ در بیان آن چه که مقصد نهایی حق متعال است می باشد^۷.

۱/۱۲ اما فاتحه در مقدمات شروع است که شامل شوق جملی و ضبط اصلی در مشروع می باشد^۸.

۱/۱۳ اما تمهید جملی در بیان آن چه که بدان ارتباط عالم به حق متعال - با آن که وی ذاتاً و از نظر وحدت ذاتیش بی نیاز از عالم و عالمیان است - مشخص می شود. و همین طور (این تمهید جملی) شامل سابقه ای است در بیان ریشه ها و اصول این صحت و کیفیت، و فصل اول آن در تصحیح^۹ اضافه و نسبت هایی است که بین ذات و صفات می باشد، و فصل دومش در تصحیح نسبتی است که بین حق سبحان - به اعتبار اقسام اسماء صفات - و بین پدید آمدن

مرکز تحقیقات کویته در علوم اسلامی

۱- فاتحه یعنی سر آغاز و تمهید جملی یعنی مقدمه ای کوتاه و همگانی. م ۲- تمهید جملی در بیان کیفیت ارتباط عالم به حق متعال و ارتباط حق متعال به عالم می باشد، با این که او ذاتاً و از نظر وحدت ذاتیش از عالم (کثرت) بی نیاز است. ۳- سابقه تمهید جملی در بیان ریشه ها و اصول این صحت کیفیت است، یعنی صحت و کیفیت دو ارتباط و در آن دو فصل است: فصل اول در تصحیح اضافاتی است که بین ذات و صفات می باشد و فصل دوم در تصحیح نسبتی است که بین حق سبحان - به اعتبار اقسام اسماء صفات - و بین تکوین اعیان ممکنات می باشد. ۴- خاتمه تمهید جملی در بیان متعلقات طلب ما در حدّ اجمال است و این که به چه اعتباری مراتب استکمال بی پایان است و در آن بیاناتی چند است. ۵- که شامل بیان سلسله ترتیب موجودات است، یعنی باب (کشف سز کلی) در تعیین کلیات جهات ارتباطاتی که بین حق سبحان و بین موجودات و غیر موجودات؛ از برین و زیرین و علوی و سفلی - یعنی بیان سلسله ترتیب موجودات - می باشد و در آن نیز فصول و اصولی چند است. ۶- خاتمه کتاب (در مقابل فاتحه) جامع مقاصد باب (یعنی کشف سز کلی) و در بیان خواص انسان کامل است، زیرا انسان کامل با این که مقام آخر بودن شهودی را دارد؛ ولی اول اولین و آغاز آغازها را - در توجه الهی شامل و فراگیر - دارد، و در آن مسائل (یعنی سئوالات) و پاسخها است. ۷- یعنی در بیان حال انسان کامل است که مقصود اصلی و غایت از ایجاد می باشد، چون وی قابل کلی و کون جامع حقایق کلی الهی و کونی است. ۸- شوق جملی: از جهت بیان شرافت و برتریش بر غیر بوده و ضبط اصلی از جهت ذکر مصنوع و مبادی و مسائل است اجمالاً. ۹- اصولاً مراد از تصحیح یعنی مشخص و معین کننده.

اعیان موجودات می‌باشد، و خاتمه آن در بیان متعلقات طلب ما در حد اجمال است و این که به چه اعتباری مراتب استکمال بی‌پایان است.

۱/۱۴ و اما باب (کشف سر کلی) در تعیین کلیات جهات ارتباطاتی است که بین حق سبحان و بین موجودات و غیر موجودات برینی و زیرینی می‌باشد.

۱/۱۵ و اما خاتمه کتاب (درمقابل فاتحه و آغاز آن) جامع مقاصد باب (کشف سر کلی) و در بیان خواص و ویژگی‌های انسانی کامل است، زیرا انسان کامل با این که مقام آخر بودن شهودی را دارد؛ ولی اول اولین و سرآغاز تمام آغازها را - در توجه شامل و فراگیر الهی - دارد.



(۲)

فاتحه

در مقدمات آغاز و در آن فصلی چند است:

فصل اول

در تقسیم علوم شرعی الهی^۱ به اصول و ریشه‌های اصلی و فروع و شاخه‌های کلی آن

مرکز تحقیقات کتب و آثار علوم اسلامی

۲/۱ از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که علم دو نوع است: علم ابدان (پزشکی) و علم ادیان، علم ابدان (پزشکی) را پیغمبر (ص) آشکارا ستوده و این جا مقدم داشته، و در بیان و اشاراتش آن را بزرگی داشته است، چنان که از خداوند متعال حکایت می‌کند که فرموده: من الله و رحمانم، رحم را آفریدم و نامش را از نام خودم مشتق نمودم، هر کس بدان پیوندد^۲ من به او می‌پیوندم و هر کس که از آن بی‌رود من از او می‌بُرم. و از ابی هریره روایت شده که: خداوند به رحم فرمود: هر کس به تو به پیوست من به او پیوسته‌ام و هر کس از تو برید من از او بریده‌ام.

۱- در برخی نسخ به جای «الهی» «آلی» آمده و اصطلاح آلیه در نزد اهل نظر عبارت از علم نظری است که برای ذات خود مطلوب باشد، و علم مطلوب برای غیر خود را آلی و عملی گویند. ۲- یعنی اتحاد و پیوستگی با خورشاوندان و نیکی و احسان درباره نزدیکان. م

۲/۲ حضرت شیخ قدس سره در شرح این حدیث گوید^۱: زحم نامی برای حقیقت طبیعت است و آن حقیقتی جامع بین کیفیات چهارگانه (صفرا و سودا و خون و بلغم) است، یعنی آن عین هر یک از آنها است ولی هر کدام آنها از هر جهت همانند آن نیستند، بلکه از بعضی وجوه اند^۲، و پیوستن به آن به معنی شناخت منزلت و بزرگداشت مقام آن است، چون اگر مزاج متحصّل و برقرار از ارکان و اصول آن (رحم) نباشد تعیین روح انسانی ظاهر نمی‌شود و جمع بین علم به کلیات و جزئیات (برای روح انسانی) که بدان توسّل به تحقق مرتبه برزخیت که محیط به احکام و جوب و امکان؛ و ظهور به صورت حضرت (حق) و عالم است امکان‌پذیر نمی‌باشد. و اما قطع کردن و بریدنش: به واسطه عیب کردن و ناچیز شمردن حق آن است، زیرا هر کس که حقش را ناچیز شمرد؛ حق خداوند متعال را ناچیز شمرده و به آن چه خداوند از خواص قوا و آلات در آن به امانت گذارده است جاهل و بی‌خبر بوده است و بدان جهل ورزیده، و اگر بلندی منزلتش نبود حق تعالی - در پایان حدیث - نمی‌فرمود: هر کس به تو پیوند یافت من به او پیوند می‌یابم.^۳

۲/۳ و از جمله عیب کردن آن: مذمت کردن حکمای متأخر است مر آن را و توصیف کردنشان به تیرگی و تاریکی و طلب رهایی از آن، و اگر می‌دانستند هر کمالی که برای انسان - پس از جدائی از جهان طبیعت - حاصل می‌شود؛ آن کمال از نتایج و ثمرات مصاحبت روح است با مزاج طبیعی، و حقیقتی که مشاهده حق سبحان بر آن موقوف است؛ و مشاهده حق تعالی برای تمام نیک‌بختان - آن چنان که در شریعت بدان وعده داده شده است - پیش می‌آید؛ چگونه جایز است که آن را (مانند حکمای متأخر) عیب کرد؟ این سخن شیخ قدس سره است.

۲/۴ گوئیم: از موقوف بودن تعیین روح انسانی بر تحصیل مزاج طبیعی - که ظهور کمالاتش بر آن است - جهت مقدم داشتنش در حدیث بر علم ادیان دانسته می‌شود.

۱ یعنی در کتاب شرح حدیث که به نام شرح الاربعین حدیثاً معروف است و یکی از مصنفات حضرت شیخ است که ما در مصنفات ایشان در مقدمه فکوک بیان داشته‌ایم. ۲- چون مرتبه‌ای از مراتب آن و وجهی از وجوه آن هستند. ۳- یعنی اگر علو و برتری مرتبه طبیعت نبود حق تعالی او را دوست نمی‌داشت (چون در بعضی نسخ «لم یحبها» است) پس از آخر حدیث استفاده می‌شود که حق تعالی او را دوست می‌دارد.

۲/۵ اگر گویی: از پیغمبر صلی الله علیه و آله در حدیث صحیح آمده که: ارواح دو هزار سال پیش از اجساد آفریده شده‌اند، و شیخ قدس سره نیز در کتاب هایش - به ویژه در باب نکاحات - تصریح کرده که وجود ارواح مقدم بر تعیین عالم مثال بوده، و عالم مثال مقدم بر وجود اجسام بسیطه بوده چه رسد به کالبدهای مرکب، جهت توافق بین دو بیان چگونه است؟

۲/۶ گویم: تقدم خاص ارواح کلی است، اگر چه تدبیر کننده اشباح (ابدان) - از ارواح کلیه - دانای به نشأت و عوالم پیشین بر نشأه و عالم بدن خود مانند نشأه و عالم «الست» و غیر آن - می‌باشد، و موقوف بودن بر ارواح جزئی، موافق آن چیز (یعنی قاعده) ای است که در حکمت ثابت شده است، و چون ارواح عالی که به نام عقول نامیده شده‌اند واسطه در تعیین نفوس کلی، و سپس در تعیین نفوس جزئی - به حسب تعیین مزاجهای طبیعی - هستند، از هر تقدم به هزار سال تعبیر شده است، و این آگاهی است بر شدت تفاوت بین مراتب سه گانه - خدا دانا است و بس -

۲/۷ و در تشویق بر پیوند رحم طبیعی؛ راز خودداری از خویش را در هلاکت افکندن دانسته می‌شود. چون از پیغمبر صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: نفس تو مرکب تو است با آن مدارا کن. و سرّ مورد غضب قرار گرفتن آن کس که انتحار کند و یا مؤمنی را از روی عمد بکشد؛ و سرّ چهار بودن گواهان در عمل زنا - نه در قصاص - دانسته می‌شود، زیرا عدل مطلقاً صفت حکم حق متعال است و خداوند هم کار خویش را انجام می‌دهد، پس تا آن جا که امکان داشته جانب آن را (یعنی گرامی داشتن نفس را) مراعات فرموده است، و این که حکم به سنگسار کردن کسی که با زن شوهردار عمل زنا انجام دهد داده؛ این به واسطه اشتغال اطلاق تصرف تأثیر است (از جانب حق تعالی) نه از جهت امر بر ادعای الوهیت، لذا او را به واسطه سنگسار کردن - در مقابل هتک حرمتش مر تفاصیل احکام اسماء احصان^۱ او را - هلاک می‌سازد، و درباره دوشیزه تازیانه زدن را - به تعداد آن اسماء به سبب شفاعت حکم اولی ذاتی احدی - کافی دانسته است، حضرت شیخ قدس سره این چنین تحقیق و بیان داشته است.

۱- یعنی اسمایی که اصول احکام حضرت ربوبی هستند.

۲/۸ و در این که کمال آن جهانی جز از ثمرات این جهانی نیست - موافق بیان الهی که: و ان لیس للانسان الا ما سعی، یعنی: و انسان جز حاصل کوشش خویش چیزی ندارد (۳۹- نجم) - دانستن حکم سه گانه استثنا شده است که در حدیث آمده: وقتی انسان فوت کرد عملش از او جدا می شود - مگر سه چیز - پس حکم سه گانه از ثمرات این جهانی است.

۲/۹ اما علم ادیان بر دو قسم است: علم ظاهر و علم باطن، و هر کدام از آن دو - با این که از قرآن و حدیث سرچشمه گرفته اند - گویی شاخه های علوم آن دو، دو رودخانه اند که در حوض کوثر^۱ می ریزند و از آن جا نهرهای علوم کسبی از جانبی، و علوم عطایی (لذنی) - که از مظاهر آنها در بهشت به نهرهای چهارگانه تعبیر شده است - از جانب دیگر جاری می شوند، هم چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر داده که: قرآن را ظاهری و باطنی و حدی و مطلق است، و در روایت دیگر آمده: باطنش را باطنی دیگر - تا هفت و هفتاد باطن - می باشد.

۲/۱۰ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فاتحه گوید: ظاهر همان نص است که منتهی به آخرین مراتب بیان و ظهور می گردد، مانند صورت محسوس. و باطن عبارت از خفا است، مانند ارواح قدسی که از بسیاری از مدارک انسانی پوشیده اند. و حد عبارت از جدا کننده بین ظاهر و باطن که به واسطه آن از ظاهر به باطن می توان رسید، و آن بذات خود برزخ جامعی است بین آن دو؛ و هم چنین حد فاصل بین باطن و مطلق؛ و نظیر آن عالم مثال است که جامع بین غیب محقق (عوالم جبروت و لاهوت) و عالم شهادت است. و مطلق آن چیزی است که به تو وقوف و آگاهی بر حقیقت می بخشد، آن حقیقتی که آنچه ظاهر و آنچه باطن و آن چه که جامع آن دو و آن چه که جدا کننده آن دو است بدان (حقیقت) مستند است، لذا آن چه را که آن سوی همه است به تو می نمایاند، و آن نخستین منزل غیب الهی و دروازه حضرت اسماء و حقایق مجرد غیبی است، و از آن مکاشف بر راز کلام احدی غیبی آگاهی و وقوف می یابد و می فهمد که ظاهر و باطن و حد و مطلق موضوعات این تجلی کلامی؛ و منازل تعیینات احکام اسم «المتکلم» از جهت امتیازش از مسمی هستند.

۱- حوض کوثر عبارت از مقام کثرت در وحدت و وحدت در کثرت، و علم توحید تفصیلی؛ و وحدنی که به کثرت پوشیده نمی شود و کثرتی که به وحدت پنهان نمی گردد است، و آن جامع بین ظاهر و باطن است.

۲/۱۱ سپس گوید: کلام (الهی) را مرتبه پنجمی هم هست، و آن این که چیزی زاید بر ذات متکلم نیست. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۲/۱۲ گویم - البته خدا دانا است - : ظاهر آن دو (یعنی قرآن و حدیث) چیزی است که با قانون لغت از آن دو فهمیده می‌شود، یعنی آن چه که تعلق به اعمال قالب و بدن دارد، مانند اقرار به ایمان. و باطن آن دو که مقصود اصلی از آن دو است چیزی است که تعلق به معاملات قلبی دارد. و مُطَّلَع - که پس از آن دو است - چیزی است که تعلق به اسرار سرّی انسان و حقایق جمعی تا رمز تعیین اول دارد. ولی از جهت تجلی احدی که مخصوص اولیای کامل محمدی است؛ این همان چیزی است که شیخ قدس سره بعد مُطَّلَع نامیده است.

۲/۱۳ و اما تفسیر هفت باطن: چون مخاطبات ربانی و تنزلات الهی^۱ السنه و زبانهای احوال مخاطبان نزد او - از آن جهت که با حق متعال اند - و هم چنین السنه و زبانهای احوال او نزد خلق - از آن جهت که با خلق است - و همین طور السنه و زبانهای نسب و اضافات در بین - چنان که در تفسیر فاتحه بیان داشته - هستند؛ تعیین بطون آنها (یعنی کتب) به حسب تعیین بطون آنان (یعنی مخاطبان و خلق) است و آن در اینان است، چنان که در شرح قصیده فرغانی آمده، و برای مزید بیان گفته می‌شود: نفس از جهت نیروی عامله‌اش در ضبط امور دنیایی - که کلیات هشتگانه‌اش در بیان الهی آمده که: زین للناس حب الشهوات من النساء و البنین و القناطر المقنطرة من الذهب و الفضة و الخیل المسومة و الانعام و الحرث ذلك متاع الحیوة الدنیا واللّه عنده حسن المآب. یعنی: دوست داشتن خواستنی‌ها از زنان و فرزندان و بسته‌های فراهم شده طلا و نقره و اسبان داغدار و رمه و کشت، برای مردم آرایش یافته، این کالای زندگی دنیا است و بازگشتگاه نیک پیش خدا است (۱۴ - آل عمران) - دارای بطن اولی است که زبان آن: یعلمون ظاهراً من الحیوة الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون، یعنی: نموداری از این زندگی دنیا را می‌دانند و اینان همانها هستند که از جهان دیگر بی‌خبراند (۷ - روم) و طلب صاحب آن بطن: رینا آتنا فی الدنیا و ماله فی الاخره من خلائق، یعنی: پروردگارا ما را از این دنیا

۱- یعنی کتابهای آسمانی که حق متعال فرو فرستاده، و این کتب الهی السنه و زبانها و عباراتی هستند که از حالات خلق - از جهت بودنشان با حق تعالی - خبر می‌دهند.

عطا کن و او را در آخرت نصیبی نیست (۲۰۰ - بقره) می‌باشد.

۲/۱۴ و از جهت عبور و آگاهی به طلب امور اخروی - یعنی از ناحیه نیروی عاقله نفس که به نور شرع تابناک شده است - بطن دومی دارد که زبانش: رینا آتنا فی الدنيا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب النار، یعنی: پروردگارا ما را در این دنیا نعمتی بخش و در آخرت هم نعمتی بخش و از عذاب دوزخ نگاهمان دار (۲۰۱ - بقره) و این برای عموم اهل اسلام و ایمان است و آغاز مراتب احسانی است که حضرت شیخ قدس سره در کتاب فکوک تفسیر به فعلی که شایسته است، به آن چه که شایسته است، آن چنان که شایسته است نموده و حکم به دخول تمام وصایا و نصایح (سفارشات و اندرزها) در احکام آن داده است.

۲/۱۵ و روح نیز - از جهت تعینش در عالم ارواح و لوح محفوظ - دارای بطن سومی است که آن برای خواص از افراد آنان باز و گشوده می‌گردد و زبان مرتبه‌اش پاسخ حارثه است، یعنی هنگامی که پیغمبر صلی الله علیه و آله از او پرسید که ای حارثه چگونه صبح کردی؟ گفت: در حالی صبح کردم که مؤمن حقم، فرمود: هر حقی را حقیقتی است، حقیقت ایمان تو چیست؟ گفت: نفسم از دنیا بیزار شده؛ تا جایی که طلا و سنگ و کلوخ در نزدش مساوی است، سپس گفت: گویی آشکارا به عرش رحمانی می‌نگرم... تا پایان حدیث ۱، تا آن جا که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: راست گفتی؛ بر این حال ک داری ثابت باش، این مرتبه؛ پروردگارت را چنان پرستش کن که گویی مشاهده‌اش می‌کنی ۲ می‌باشد. شیخ قدس سره در فکوک گوید: این اواسط مراتب احسان است، و پایان آن مشاهده بدون «گویی» است و زبان آن: پروردگاری را که مشاهده نکنم پرستش نمی‌کنم ۳، و: روشنی چشمم در نماز قرار داده شده ۴، و: من گوش و چشم او می‌شوم ۵ است.

۲/۱۶ و سر الهی نیز که عبارت از وجود مضاف به حقیقت انسانی از جهت ظهور عینی و خارجی آن در مراتب موجودات است - از حیث روح و مثال و حس - دارای بطن چهارمی

۱- حدیث در کتاب کافی - کتاب ایمان و کفر - باب حقیقت ایمان است. ۲- حدیث نبوی صلی الله علیه و آله است.
 ۳- حدیث علوی در نهج البلاغه در خطبه‌ای است که به دلیل ایمانی فرمود ۴- حدیث نبوی صلی الله علیه و آله است.
 ۵- حدیث قدسی و به نام حدیث قرب نوافل است.

است که زبان آن مرتبه - چنان که گذشت - من گوش و چشم او می شوم؛ می باشد، و این اولین مراتب ولایت و آخرین مراتب احسان است.

۲/۱۷ و از جهت بطون استعدادی (استقراری) آن در قلب انسان قابل برای تجلی او بطن پنجمی است که زبان آن: من فقط در قلب بنده مؤمنم می گنجم^۱، می باشد؛ و این اواسط مراتب ولایت است.

۲/۱۸ و از جهت جمع رحمانی آن بین ظهور و بطون در دایره صفات الوهی - که عبارت از مفاتیح دوم برای برزخیت دوم است - بطن ششمی است که آن ویژه اهل نهایت - که کاملان و افراداند - می باشد.

۲/۱۹ و از جهت حضرت احدیت جمع الجمع کل (مراتب) - متوحده العین^۲ - بطن هفتمی است که ذره‌ای از آن - جز برای صاحب ارث محمدی - حاصل نمی شود و این (بطن هفتم) خاص او است.

۲/۲۰ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فاتحه گوید: بین مرتبه: من گوش و چشم او می شوم؛ و مرتبه کمالی که اختصاص به صاحب احدیت جمع دارد؛ مراتبی چند است: از جمله: مرتبه نبوت و سپس رسالت و بعد از آن خلافت؛ یعنی رسالتی که مقرون با شمشیر باشد که اختصاص به پیغمبران اولوا العزم دارد، هر یک از این سه امر نخست به دست و امتی خاص؛ و سپس به عموم^۳ از طوایف سه گانه منتسب است و پس از آن مرتبه کمالی است که متضمن خلیفه کردن تمام تر از جانب خلیفه کامل (که خود خلیفه کامل) از جانب پروردگار سبحان خود است می باشد حال گمانت به درجات کامل تری که آن سوی کمال است چیست؟ پایان سخن او.

۱- حدیث قدسی است. ۲- این همان تجلی ذاتی احدی است که مخصوص محمدین است و پس از انتهای سیر سالک در بطن ششم و ظهور کمالات اسماء کلی الهی و اصول اسماء الوهی - که در تعیین دوم متعین اند - اجتماع و امتزاج بین اسماء ذاتی - که مفاتیح اول غیب الهی و ثابت در تجلی و تعیین اولاند - و بین اسماء کلی - که در تعیین دوم گفته آمد - واقع می شود، و از این اجتماع قلب تقی نفی احدی جمعی احدی متولد و حاصل می شود که عبارت است از صورت تعیین اول و مظهر آن؛ و آینه و مجلای وحدت حقیقتی جامع برای آن احدیت جمعی بین تمام اسماء - از کلیه و جزئی و اصلیه و فرعیه و ذاتیه و صفاتیه - و این همان مقام آوآذنی است و صاحب این مقام دارای ریاست و سروری نام و مرجع و مبدأ است و از وی فیض به همه موجودات می رسد. ۳- یعنی نبوت و رسالت و خلافت نسبت به عموم امت - هم چنان که در حضرت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله هست -.

۲/۲۱ و اما روایت هفتاد بطن - خدا دانا است - ناظر به نظر استکثار و فزونی خواستن نسبت به اشتغال هر بطن بر مراتب و مظاهر بی شمار، و یا مطلقاً نظر استکثار و زیاده طلبی است که عرب (و یا عرف) به درجات فوق کمال متداول و معمول می دارد.

۲/۲۲ پس علوم ظاهر اگر تعلق به عقاید بیابد، علم کلام و علم الهی است، و اگر تعلق به افعال بیابد، البته به اعتبار ضبط آنها در تحت قواعد استنباط و احکامشان از کتاب و سنت به قواعد خود - یعنی با اجماع و یا قیاس - علم اصول فقه، و به اعتبار نهایت کوشش در شناخت حکم یکایک افعال آن (احکام) به تفصیل - که میدان سخن از بیان آن موضوعات تنگی دارد - علم فقه و (علم) مذهب و فتوی است، و توسل به تحصیل و فراگیری این مقاصد - چه از جهت سند و چه از جهت متن - علم ظاهر تفسیر و حدیث می باشد.

۲/۲۳ و علوم باطن پس از محکم کردن احکام ظاهر تحقق می یابد، ولی بر طریقه و روش پیشینیان صالح و شایسته گان، آن روشی که به زودی بدان اشاره خواهد شد^۱، و آن را - با این که بیشترش بخشایشی و موهوبی است - باید از کاملان دریافت کرد^۲ نه از راه اکتساب (مانند علوم ظاهری) و این اگر تعلق به مرمت و آباد کردن باطن به واسطه معاملات قلبی داشته باشد - یعنی خالی کردن قلب از اموری که موجب هلاکش می شوند و آراستن آن به اموری که موجب نجات و رهایی اش می شوند - علم تصوف و سلوک است.

۲/۲۴ و اگر تعلق به کیفیت ارتباط حق متعال به عالم؛ و جهت پدید آمدن کثرت از وحدت حقیقی - با آن تفاوت که بینشان هست - داشته باشد و این هم به واسطه نسبت ها و مراتب آن وحدت حقیقی است، علم حقایق و مکاشفه و مشاهده است، و حضرت شیخ قدس سره این را علم به خدا نامیده؛ هم چنان که علم پیش از این (یعنی تصوف و سلوک) را علم منازل آخرت نامیده است.

۲/۲۵ اینها اصول علوم بود که تعلق به شرع الهی داشت و یا شرع به آن علوم خوانده

۱- یعنی در فصل دوم در تفسیر طوایف که از دو رساله مفصحه و هادیه نقل خواهد شد که گویند: و قسم دیگر مطلقاً به آن چه که رسیده ایمان آورده اند، پس اگر نظرشان مساعدت کرد ادراک می کنند؛ و اگر نه ایمان به آن چه که مراد حق تعالی است می آورند... تا پایانش. ۲- یعنی از راه ارتباط معنوی و اتحاد روحی - م

و تشویق می‌کند و دیگر علوم از این دسته که نام بردیم فروع و شاخه‌های تفصیلی اینها هستند، و مقصود ما از اصول علوم؛ چیزهایی است که بر آنها علوم دیگری پایه‌گذاری می‌شوند که فروع محسوب می‌شوند و بر سه‌گونه تصور می‌گردند:

۲/۲۶ نخست آن که احکام دومی (فروع) نتایج پیوستگی و انضمام قواعد اولی باشد، یعنی کبری نسبت به صغری حصولش آسان و هموار باشد، مانند تفریع فقه از اصول و مجسطی از هندسه.

۲/۲۷ دوم آن که دومی جزو اولی باشد و از جهت توجه به آن مستقلاً جدا شده باشد، مانند جدا شدن فرائض و واجبات از فقه، و شرمه کشی از پزشکی، و علم شمار اسماء (حق تعالی) از همین علم (که در بحث آن هستیم).

۲/۲۸ سوم این که موضوع دومی اخص (از موضوع اول) باشد، مانند موضوع طبیعی که جسم باشد؛ و آن از جهتی که تغییرپذیر است از موضوع الهی است که عبارت از موجود از آن روی که موجود است - البته طبق نظریه‌ای - و به بالاتر از همه؛ علم اخیر الهی است که ما در صدد (شرح آن) به جوهری که خواهد آمد هستیم، زیرا اصول آن در معرفت به حقایق تفصیلی الهی و کونی - حتی به حقایقی که مقصود خدا و رسولش در قرآن و حدیث است - سودمند است، چون در وجود گزیری از آن نیست، زیرا موضوع آن اعم و فراگیرنده‌ترین موضوعات است.

۲/۲۹ و سپس (گوییم:) این علم بر تمام علوم شرافت و برتری دارد به جوهری چند: از جمله: برتری موضوع علم آن بر تمام علوم؛ و آن حق متعال است، و دیگر علو مرتبه مبادی آن است، که عبارت از اسماء اولین او و استواری برهان آن است، و این همان کشف صریح و روشن و ذوق صحیح؛ همراه با مساعدت عقل نظری در تمام مراحل است، زیرا هیچ تناقض و ضدیت در حجت و برهانش نیست، اگر چه از درک آن تصور و اندیشه بشری پوشیده باشد. و از جمله: احاطه به متعلقات آن است، چون هیچ حقیقتی نیست جز آن که محاط؛ و در حیظه او است، الا آنه بکل شیء محیط، یعنی: آگاه باشید که او به تمام اشیا احاطه دارد (۵۴ - فصلت) یعنی از جهت علم و وجود، قدرت و اراده، ظاهر و باطن.

فصل دوم

در سبب اختلاف امت‌ها و آگاهی دادن به راز و رمز راه راست

۲/۳۰ حضرت شیخ قدس سره در رساله «مفصحة عن منتهی الافکار» گوید: علوم - به گونه‌ای از قسمت - تقسیم می‌شود به آن چه که انسان در ادراکش یا به واسطه قوا و نیروهای بدنی در آن چه که سازگاری با (طبیعت و) قوای بدنیش دارد استقلال و آزادی دارد، و یا به واسطه عقلش، یعنی از جهت نظریش استقلال دارد؛ مانند علم به وجود حق تعالی و معانی بسیط.

۲/۳۱ گویم: اما اولی^۱: اگر مبذیت به واجب تعالی منتهی نگردد؛ ایجاد یا مستلزم دور است و یا تسلسل، و در صورت دور؛ لازم می‌آید که شئی پیش از وجود خودش موجود باشد و موجب تناقض می‌شود، و در صورت تسلسل؛ لزوم عدم زنجیره مترتب تا بی‌نهایت - هنگام فرض وجود آن - پیش می‌آید، چون آن زنجیره عدم هر فردی از آن را لازم می‌آورد که موجب نبودن بعدی گردد، پس نبودن آغاز مبدأ زنجیره موجب نبودن زنجیره می‌شود، و این برهان عجیبی است که خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره در اینجا بیان داشته است. اما این که امکان مجموع زنجیره اقتضای مبذنی را می‌کند که بیرون از ممکنات باشد و گرنه وارد شدن و بیرون شدن آن مبدأ لازم می‌آید: در آن چیزی هست. و اما معانی بسیط^۲: اگر اینجا موجود باشد و مرکب باشد: هر مرکبی در آن بسیط هست و هر متعدد و بی‌شماری در آن واحد و یکتا هست.

۲/۳۲ اگر گوئی: موجود آن چیزی است که به واسطه اشتراکش؛ معانی بر آن صدق کند نه نفس معانی، زیرا حقایق - اگر یافت شوند - به واسطه اقتضای وحدت وجود؛ حمل بین آنها جاری نمی‌شود.

۲/۳۳ گویم: اما وجود ذهنی آن^۳: ظاهر و مشخص است، و اما وجود خارجی: کار

۱- یعنی مانند علم به وجود حق تعالی. ۲- یعنی مانند علم به معانی بسیط که در نقل از رساله مفصحة منتهی الافکار بیان داشت. ۳- یعنی موجودی که معانی بر آن صدق می‌کند.

آن منحصر در ماهیت و تعین است ^۱، ولی تعین نسبتی است که تحقیقی برای آن نیست، و گرنه تعینات بی‌پایان تحقق می‌یافتند، و هر تعینی صفتی است مر آن چه را که آن برای وی است و عین آن نیست، و با این که عارض ^۲ است بدون معروض تحقق ندارد. سپس (گوییم ^۳): محل تعینات در افراد واحد است و مورد تعین در نفس خود غیر متعین است و مطلق واحد است. سپس (گوییم ^۴): در مشرب ذوق (مکاشفه) حقایق اوصاف وجود؛ یعنی وجودی که جامع آنها است هستند، از این جهت بین حقایق جاری است، چون عکس آن توقف موصوف بر تحقق صفت - به ویژه صفت مخصوص - را لازم می‌آورد.

۲/۳۴ سپس حضرت شیخ قدس سره (در رساله مفصحه) گوید: و علومی است که انسان در ادراکش مطلقا استقلالی ندارد. مانند ذات حق تعالی و حقایق اسماء و صفات او و کیفیت نسبت و اضافات گوناگون آن اسماء و صفات، زیرا (ادراک) آن مراتب و مقامات بسیار بلند است، و همین طور کیفیت و چگونگی ایجاد او و تعلق قدرتش به معلومات (هم بلند است) پس شناخت خواص و آثار به دست آمده از امتزاجات نیروهای طبیعی؛ و همین طور امتزاجات قوای فلکی و توجهات فرشتگان به نفوس بشری و قوای سفلی و پائینی از محالات خرد است. و همین طور تعقل و ادراک صفات حق متعال در پهنه فکر و اندیشه انسانی - از جهت اطلاق حقیقی آن - ناممکن است، زیرا انسان - در مقام ادراک نظری و به حسب نیروی فکر و اندیشه خویش - جز متعین را ادراک نمی‌کند؛ و خداوند سبحان و اسماء او - در نفس خود - همانند آنها در تصور تصور کنندگان به وسیله افکارشان نمی‌باشد، و شأن انسان در شناخت حقایق - در مقام مجردشان - مطلقا این گونه است.

۲/۳۵ و از جمله اموری که عقل در ادراکش استقلال و آزادی ندارد سر ترتیب طبقات عالم و خواص آن؛ و سبب منحصر بودن هر جنس و نوع و صنفی در عدد؛ و اختصاص آنها

۱- البته این جواب طبق نظر دسته‌ای از فلاسفه که قائل به اصالت ماهیت‌اند، می‌باشد، یعنی: اگر ماهیت موجود و لاموجود در خارج باشد. ۲- یعنی بر فرض این که تعین موجود در خارج باشد، ناگزیر ماهیت در آن موجود است، چون وجودش عارض است و بدون معروضش محال است. ۳- تا اینجا مقام اثبات وجود ماهیت در خارج بود، و از اینجا مقام اثبات وحدت آن است تا مطلوب که وجود واحد بسیط است ثابت گردد. ۴- جواب از وجه دوم است برای نفی موجودیت معانی، آن جا که گفت: حقایق اگر یافت شوند...

به زمانها و مکانها و حالات مخصوص خود؛ و امتیاز همه به تعداد اشتراک در امور، و همین طور شناخت علت غایی در ایجاد مجموع عالم و یا بعضی از اجناس و یا انواع آن؛ و نسبت به هر ناحیه و شریعت و عالم و مرتبه است.

۲/۳۶ و چون صاحب بصیرت از اهل الله این را مشاهده کرده و دانش مردمان را - جز در بیشتر از مسائل ریاضی هندسی که نهایتش شناخت مقادیر و اندازه است - گمان و تخیلاتی یافتند که در آن هم اتفاق رأی و هم آهنگی ندارند؛ نفوسشان جز این که به برترین معلومات و اشرف آن (یعنی خداشناسی) پردازد راضی و خشنود نگشت، یعنی علمی که دارای عظمت قدر است و بقای آن - پس از جدایی اجسام (از این جهان) - دایمی می باشد، این را برای اتصال به حضرت حق علام و همانندی به نشأه برتر آن در معرفت و شناخت اشیا طلب کردند، بلکه این اصلاً مقتضی حال خلاصه خاص الخاص - یعنی کسانی که اهلیت دست یابی به آن را دارند - می باشد؛ آنان که تمام اراده و عزم خویش را بر حق تعالی - آن گونه که خودش خویش را می داند - گماشته و محل (دل) را از غیر او خالی کردند، پس اگر سودمند افتاد؛ سعادت است و یا حداقل صاحبش را به کمال نسبی می رساند، و چون برایشان شناخت چیزی غیر حق مقدر شده باشد و آن از جانب خداوند سبحان و بدون کوششان افاضه شده باشد؛ موجبش وسعت دایره کمال استعداد غیر مجعول آنها است، نه این که آن امر مقصود آنان و یا وابسته به اراده و عزم آنان - مانند دیگر از مردمان - بوده است.

۲/۳۷ سپس گوئیم: هنگامی که حق متعال تکمیل مرتبه علم و تکمیل بعضی از بندگانش را به واسطه علمی که اختصاص به دسته دوم - به گونه تعیینش در علم حق تعالی - دارد اراده کرد، در هر زمانی و از هر طایفه ای برگزیدگانی را انتخاب کرد که به نام انبیا و اولیا نامیده شان و ایشان را به روحی از جانب خویش تأیید و یاریشان کرد و بر آن چه از حقایق صفات و اسرار احکام و جوب وجود خودش که خواست آگاهشان ساخت؛ سپس دستورشان داد که تمام مردمان را بر این طریقه و روش؛ و آن چه که شامل این دسته (دوم) است آگاهی و هوشیارشان دهند و ایشان را به سوی پروردگارشان بخوانند و به واسطه حکمت (برهان) و اندرز نیک (خطابه) به راه موصل (و مستقیم) آشناشان سازند، سپس به وسیله معجزات و

نصرتی که آن نصرت متضمن احکام نفوس گذشته آنان^۱ و شمشیر بُرنده‌شان است یاریشان کرد، اطاعت کردند و از بعضی از آن چه را که مشاهده کردند اشاره و تعبیراتی نمودند؛ ولی به زبان تشویق و کنایه و رمز؛ که جامع‌بین پنهان کردن و آشکار گفتن است، این برای به جا آوردن حقوق حکمت بود.

۲/۳۸ پس استعداد مخاطبان در تلقی و برداشت آن چه که رسولان و سپس کاملان از اولیا آورده و بیان داشتند گوناگون بود، لذا دسته‌ای از مردم به‌طور مطلق پذیرفتند - خواه فهمیده و خواه نفهمیده - اینان همگی اهل اسلام‌اند، دسته دیگر از آنان مطلقاً انکار ورزیدند، اینان همان کافرانند، و نزدیک به اینان اهل طغیان و سرکشی‌اند؛ و اگر چه از جهتی یقین دارند، و از ایشان دسته‌ای هست که به برخی ایمان دارد و به برخی دیگر کافر است، و دسته دیگر از ایشان سرگشته و متحیر بین اقدام و باز ایستادن در امر معجزات انبیا است، یعنی عاجز از توافق بین خرد نارسای خویش و شریعت آن پیغمبر است. اینان چهار طایفه‌اند.

۲/۳۹ سپس (گوییم): طایفه نخستین اقسام و دسته‌ای چنداند:

۲/۴۰ دسته‌ای در مقام ظاهر ایستاده و پا را فراتر از آن نهاده و تعبیر و تفسیر نکرده و مطلقاً عقلش را کنار گذارده و شوق و رغبتی به این که بدانند نشان نمی‌دهد، اینان همان ظاهری‌ها هستند که بسنده بر صورت عبادات نموده‌اند.

۲/۴۱ دسته دیگر به آن چه که وارد شده مطلقاً ایمان آوردند ولی قوه نظریشان ادراکشان را یاری و مساعدت نکرد، و گرنه به آن چه که مراد خداوند و کاملان از سفرای انبیای او است ایمان می‌آوردند و خشکی بر ظاهر نمی‌ورزیدند، بلکه اثبات صفات کمال نموده و پروردگارش را از آن چه که شایسته جلال و بزرگی او نیست تنزیه می‌کردند، ولی آن گونه که خداوند خودش را می‌داند؛ نه از آن جهت که امثال آنها تصورش را می‌کنند، بلکه گویند: چه بسا امری نسبت به ادراک صفتی کمالی؛ شایسته جلال و عظمت الهی باشد؛ ولی نسبت به علم حق به آن صفت کمالی نقص و کاستی باشد - و همین‌طور برعکس - و این حال و روش

پیشینیان صالح و رستگار بود که از آفت تجسیم و تشبیه و تمایل به تأویل و تعبیر و آمیختن اعتقادات به انواع گمانها و قیاسات سالم ماندند.

۲/۴۲ دسته دیگر آن چه را که ادراکشان به واسطه قوه نظری شان امکان می‌بخشد می‌پذیرند و مفهوم ظاهری را نفی می‌کنند، ولی زیان این کار - به واسطه خطای تأویل در آن و استناد نداشتن در این امر به اصلی محقق و استوار - بیشتر از سود درست رسیدن به آن است؛ و این حال متکلمان است، زیرا اینان همراه آن چه که ایمان محقق و استوار اقتضا می‌کند نایستادند و حقیقت آشکار و روشن را ادراک نکرده و پی به شناخت مقصود نبردند و به دسته‌ای از اهل نظر خالص و خشک و یا اهل میزان (منطق) هم تمایل پیدا نکردند، اگر چه اهل نظر نیز از رسیدن به قلّه حقیقت عاجز و ناتوانند.

۲/۴۳ اما طبقه علیا: ایشان صاحبان همت‌های بلند و طالبان شناخت حقایق اشیا - آن گونه که در علم حق تعالی متعین‌اند - می‌باشند. اینان در آغاز کار - در ایمان به ورود آن چه که مقصود و مراد خدا و رسول و کاملان او است - با پیشینیان صالح و رستگار اشتراک داشته و دانستن آن چه را که حقیقت امر آن قابل درکشان نیست به خدا، و به دانایان به مراد و مقصود الهی واگذارند، این گروه داری نفوسی شریف و همت‌هایی عالی و بلند هستند که از تقلید خودداری و ابا دارند، بلکه اینان طلب پیوستن به انبیا را دارند؛ و می‌خواهند آن چه انبیا را به واسطه این طریقه و روش حاصل شده ایشان نیز حاصل کنند، به ویژه خبر هم داده نشده که این برایشان پوشیده شده است، لذا در میدان نظر بجولان پرداختند و ناتوانی اهل این اقسام و دسته‌های نام برده را دریافتند، پس مراتبشان از حد گذشت و منتهی شد به مقام نظری فکری، و همان گونه که گفته خواهد شد به ناتوانیشان (یعنی اهل اقسام بر شمرده) پی بردند.

فصل سوم

در بیان انتهای افکار و تعین روشی که صاحبان پیش اختیار می‌کنند

۲/۴۴ شناخت حقایق اشیا - آن گونه که در علم الهی هستند - به واسطه دلایل نظری از

چند جهت که از بیان حضرت شیخ قدس سره استنباط می‌شود غیر ممکن است^۱ :

۲/۴۵ نخست آن که احکام نظری تابع مدارک‌اند، و آنها (مدارک) به واسطه توجهات ادراک کنندگان^۲، و آنها (توجهات) تابع مقاصد‌اند، و آنها (مقاصد) تابع عقاید، و آنها تابع تجلیات اسمائی هستند که به حسب استعدادهای قوایل متعین‌اند، زیرا تجلیات در اصل منبع وحدت صفتشان وحدانیت و توصیفشان توصیف هیولا است که در ذات خویش تعدد ندارد؛ و به اختلاف قوایل در قابلیت‌شان - به حکم مراتب و مواطن و اوقات و احوال و مزاجها و صفاتشان و به حسب احکام حالات و وسایط وجودشان - اختلاف پیدا می‌کنند، مثال آن تعدد یک بینش است که مثلاً به ده بیننده تعلق می‌گیرد و به حسب اختلاف آنها از جهت نزدیکی و دوری و نرمی و خشنی و رنگی و بی‌رنگی اختلاف پیدا می‌کند، پس ثابت شد که احکام نظری تابع استعداد بیننده است و به اختلاف آن اختلاف پیدا می‌کند، نه آن گونه که نفس الامر - به واسطه مطابقتش - بر آن هست (بلکه منوط به استعداد بنده است) و از اینجا نیز سبب اختلاف اهل نظر دانسته می‌شود.

۲/۴۶ دوم اختلاف آراء متناقض است با عدم قدرت یکی از آنها بر باطل کردن دلیل دیگری؛ که خود دلیل است هیچ اعتمادی بر نظرش نیست، با این که قطعاً یکی از آنها باطل و نادرست است، بنابراین در هر دلیلی احتمال حاصل است.

۲/۴۷ سوم این که بسیار پیش می‌آید که بیننده مدت زمانی بر نظرش اعتماد دارد و پس

۱- ما برای روشن‌تر شدن مطلب بعضی از مراتب را در اینجا ذکر می‌کنیم. نخست آن که فیض اقدس عبارت از ظهور حق سبحان است در حضرت علم بر خودش به صور اعیان و قابلیت و استعدادهای ایشان، و این همان است که شارح فاضل می‌گوید شناخت حقایق اشیا - آن گونه در علم الهی‌اند - با دلایل نظری غیر ممکن است و نیاز به مکاشفه و شهود دارد. دیگر آن که ذات واجب را با تعینی از تعینات؛ صفت و یا اسم گویند، مانند عالم و قادر؛ دیگر آن که هر یک از اسماء و صفات مظهر خاصی را اقتضا می‌کند، مظاهر به تبع اسماء و صفات به حصول می‌پیوندند. دیگر آن که اسماء حق تعالی مظاهر می‌طلبند و صور و مظاهر جوایب اسماء‌اند که آنها را بمنصه ظهور برسانند، هر یک از اعیان ثابته به زبان استعداد طالب ظهور خلقی و وجود خارجی‌اند، چون حق تعالی جواد علی الاطلاق است با تجلی به فیض مقدس به هر یک به اندازه قابلیت و استعداداتشان هستی می‌بخشد. م ۲- یعنی به حسب تفاوت مدارک اختلاف پیدا می‌کنند، و آنها به واسطه توجهات ادراک کنندگان تابع آنها هستند و به واسطه اختلاف آنها اختلاف پیدا می‌کنند، و همین‌طور در بقیه.

از آن خود و یا دیگری بر فساد و تباهی آن آگاهی می‌یابد و وی از نظرش باز می‌گردد، پس این احتمال در هر نظری که (موجبش) سبب اعتماد و یا سبب بازگشت باشد تحقیق می‌یابد^۱ لذا به هیچ چیز از آنها اعتماد نمی‌توان کرد.

۲/۴۸ چهارم آن که هر صاحب نظری در آن (موضوع) به نیروی فکری جزئی خویش می‌نگرد - و ما به زودی بیان خواهیم کرد که شیئی جز آن چه را که مناسبت با وی دارد ادراک نخواهد کرد - پس فکرش غیر جزئی همانند خودش را درک نخواهد کرد، و حقایق در حضرت علمی کلیات‌اند که فکر و اندیشه کیفیت تعیین آنها را در آن حضرت درک نمی‌تواند بکند.

۲/۴۹ پنجم این که ما اشخاصی را مشاهده می‌کنیم که به چیزی اعتقاد دارند ولی توان اقامه برهان بر آن اعتقاد را ندارند ولی از آن عقیده دست بر نمی‌دارند، و اگر ما شک تشکیک کنندگان را در آن اعتقاد - و یا آن شخص - فرض کنیم به طوری که توان دفع آنها را نداشته باشد، با این همه حال او مانند حال اهل ذوق و مکاشفه است که آن چه آنان را حاصل شده از راه تلقی و مشاهده بوده و شک و تردید را مطلقاً نمی‌پذیرد، و چون دلیل تشکیک کننده را در چنین چیزی نمی‌پذیرد و بر عکس آن اعتقاد می‌ورزد؛ احتمال در تمام (دلایل) پیدا می‌شود.

۲/۵۰ ششم آن که حقایق اشیا در حضرت علمی بسیط‌اند و کیفیت تعیین آنها در آن حضرت جز از جهت احدیتمان^۲ (احدیت آنها) ادراک نمی‌گردد و این غیر ممکن است، زیرا

۱- و یا ممکن است این گونه ترجمه شود: این احتمال در هر نظری که باشد تحقق می‌یابد، سبب خواه اعتماد باشد و یا بازگشت. ۲- یعنی حقایق اشیا در حضرت علم بسیط‌اند، و ما را امکان ادراک آنها به گونه تعیینشان در آن حضرت - جز از جهت احدیتمان - نمی‌باشد، و این - یعنی ادراک ما از جهت احدیتمان - نیز غیر ممکن است، زیرا خالی از احکام کثرت نیست، و ما چیزی نه از حقایق مجرد خویش، و نه از جهت وجودمان نمی‌دانیم، بلکه انصاف اعیان ثابت ما بوجود و قیام حیات و علم به ما، و بر طرف شدن موانع موجود را می‌دانیم، و این کمتر چیزی است که معرفت و شناخت ما آن متوقف است. در حالی که آن جمعیت کثیر است، و حقایق اشیا در مقام تجردش وحدانی و بسیط است، و واحد و بسیط را جز واحد بسیط ادراک نمی‌کند، پس علم بحاق و گنه حقایق غیر ممکن است - مگر از جهت خاص - یعنی وقتی حکم احدیت ما به واسطه برطرف شدن حکم کثرت و قیود کونی و وجودی ظاهر گشت؛ وحدت حقیقی ساری از مغرب خویش - در حال تحقق عارف سالک به مقام: کنت سمعه و بصره و به مرتبه‌ای که فوق آن اختصاص به قرب فرایض و پس از آن تا آن جا که خداوند مقرر فرموده دارد - طلوع خواهد نمود.

ما چیزی را نمی‌دانیم جز از جهت انصاف اعیان ثابتۀ ما بوجود و قیام حیات و علم به ما و برطرف شدن موانع موجود بین ما و بین آن چه که اراده ادراکش را داریم، این کمتر چیزی است که معرفت و شناخت ما بر آن متوقف است و این خود جمعیتی کثیر است، پس بسیط را جز بسیط ادراک نمی‌کند، بنابراین ما از حقایق؛ جز صفات آنها را - از آن جهت که صفات است نه از آن جهت که حقائق آنها است - نمی‌دانیم. این سینا بدین امر اقرار دارد و گوید: صفات آنها (حقایق) متعدد و متفاوت است و از جهت نزدیکی و دوری گوناگون است، و از این جهت علوم مردمان نیز تفاوت پیدا می‌کند، بنابراین علم به حقایق غیر ممکن است؛ مگر از جهت خاص؛ یعنی به واسطه برخاستن حکم نسبت‌ها و قید و بندهای وجودی از عارف - در حال تحقیقش به مقام: کنت سمعه و بصره (من گوش و چشمش می‌شوم) - و از احکام این سر؛ اسرار پوشیده و مشکل دیگری است، از جمله تجلی حق متعال که ساری در حقایق ممکنات است و بیان شیخ اکبر (محمی الدین اعرابی) که خداوند از وی خوشنود باد اشاره بدان دارد.

من حقیقت هیچ چیزی را ادراک نمی‌کنم چگونه حقیقتش را ادراک کنم در حالی که شما در آنید؟
 ۲/۵۱ هفتم این که گویم: این وجه ششم را - در آن چه که همگی اهل منطق بدان اقرار دارند - تأیید می‌کند که گویند: بسایط حدبدر دار نیستند و رسم؛ گنه حقیقت را تعریف نمی‌کند^۱، و شناخت مرکب فرع شناخت بسایط آن است، زیرا هر مرکبی در وجود ذهنی و خارجی - به حسب ترکیب - منحل بدانها می‌شود، و چون موقوف بدان نیست؛ پس موقوفی نیست، بنابراین مطلقاً علم به حقایق وجود ندارد.

۲/۵۲ هشتم آن که نزدیک ترین حقایق به انسان نفس خودش است؛ با این همه گنه و حقیقت آن را درک نمی‌کند چه رسد به غیر آن.

۲/۵۳ نهم آن که شناساترین حقایق جوهری نزد آنان - هنگامی که جهت تمثیل به حقیقت مشخص می‌کنند - حقیقت انسانی است که به «حیوان ناطق» تعریفش کرده‌اند، و حیوان را به آن که دارای جسم است و رشد کننده و صاحب احساس و به اراده حرکت می‌کند

۱- اهل منطق چیزی را که موصل باشد به سوی مطلوب تصویری معرفی گویند، چنان که حیوان ناطق موصل است به تصور انسان. م

و جسم را به این که جوهر است و دارائی بُعدهای سه‌گانه متقاطع که بر قوای استواراند، (تعریف کرده‌اند) و در اینها از جوهری چند شک است:

۲/۵۴ نخست در جنس بودن جوهر برای جسم.

۲/۵۵ دوم در این که پذیرفتن بُعدهای بیان شده؛ بالفعل (بودنش) در مورد گوی (کُره) تحقق ندارد و در صورت بالقوه بودنش فقط درباره هیولی صادق است.

۲/۵۶ سوم این که رشد در سن پیری معدوم است، زیرا پُرمردگی منافی آن (یعنی رشد) است.

۲/۵۷ چهارم این که حساس و متحرک با اراده دو فصل حیوان نیستند، زیرا فصل قریب تعدد بر نمی‌دارد، در صورتی که اینان به این امر معترف‌اند، بنابراین فصل آن دانسته نمی‌شود.

۲/۵۸ پنجم این که ناطق به معنی مدرک کلیات است و این صفت روح است که مخالف صفت حیوان است، بنابراین چگونه حمل بر حیوان می‌شود؟

۲/۵۹ ششم آن که ماهیت حقیقی چگونه از دو متباین و ضدهم - یعنی روح مجرد و جسم - ترکیب می‌یابد و تشبیه به حدیث^۱ عشق و تدبیر - بین آن دو - از تعشق حدیث و بدی تدبیر است^۲، چون مثل آن دو از باب اضافه است که دو مضاف - مانند پدری و پادشاهی - افاده احدیت حقیقی نمی‌کند.

۲/۶۰ هفتم این که اگر تحقق حیوان جنس باشد و ناطق فصلی در خارج، هیچ یک بر دیگری حمل نمی‌شوند، زیرا دو موجود خارجی بینشان حملی نیست، و چون نه حیوان و نه ناطق تحقق نیافته، چگونه انسان تحقق می‌یابد؟ و این دو از معقولات ثانوی هستند و هیچ کدام از آنان نیز چنین چیزی را نگفته‌اند، پس قضیه چیست؟ و آن دو عبارت از جسم و روح مخصوص هستند.

۲/۶۱ هشتم این که گویند: حقیقت هر چیز آن است که آن چیز بدان تحقق یابد، پس اگر

۱- یعنی عشق پدیدهای تازه و جدید بوده که بین آن دو تدبیر نموده است. م ۲- یعنی استدلال در ترکیب ماهیت حقیقی از روح و جسم و تحققش از این دو به واسطه وجود علاقه عشقی و تدبیری بین آن دو؛ استدلالی فاسد و تباه است که ناشی از سوء تدبیر و میل زیاد به سخن گفتن بدون اندیشیدن در صحت و فساد و فایده آن است.

مقصود آن چیزی است که ما تصور می‌کنیم، باید تصور چیزی سبب وجود آن شود، و اگر مقصود آن چیزی است که ما تصدیق آن را می‌کنیم؛ بنابراین تصدیق بعد از تحقق است و سببش پیش از آن، و اگر مقصود آن چیزی است که ما تحقق می‌بخشیم، حقیقت واحد در هر فردی در خارج تحقق می‌یابد و شرکت خارجی محال است و بدین امر ارموی و خنجی^۱ - بدون تعدد و تفرق - تصریح دارند و به تعدد و تفرق هیچ کس قائل نیست، این چگونه می‌شود؟

۲/۶۲ و حضرت شیخ قدس سره فرموده^۲: برای صاحبان بینش روشن است که تحصیل معرفت و شناخت صحیح (دور از خطا) دو راه دارد: راه برهان نظری و راه عیان کشفی، و حال اهل نظر روشن است که خالی از تباهی و پراکندگی رأی نیست، و بر فرض پذیرفتن آن؛ تمام نیست^۳، پس فقط راه دیگری می‌ماند که همان توجه به خداوند است به واسطه توبه و پناه بردن تمام و خالی کردن دل به کلی از همه تعلقات وجودی و دانش‌ها و مقیاس‌ها، و چون این کار در آغاز کار برای انسان غیر ممکن است، بنابراین باید از کسی که پیش از وی بوده و آگاهی از این امر داشته و در دریای وصول غوطه خورده و به مقصد رسیده - مانند رسولان و کسی که از جهت علم و حال و مقام از آنان وراثت کامل دارد - پیروی نماید، باشد که خداوند سبحان نور کشفی به او عطا فرماید و اشیا را همان‌گونه که هستند ظاهر سازد، هم چنان که دربارہ آنان (رسولان) و پیروانشان چنین رفتار کرد.

۲/۶۳ سپس گویم: توبه و پناه بردن کامل؛ تفصیلش آن چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در شرح فرموده رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله - هنگامی که بعضی از اصحابش از ناداری و تنگدستی شکایت کرد - فرمود: بر طهارت و پاکیزگی ادامه بده روزیت فراخ خواهد شد - گوید: طهارت و پاکی بدن از پلیدیها و چرکها است، و طهارت حواس آزاد کردن آنها است از ادراکاتی که نیازی بدانها ندارد، و طهارت اعضا آزاد کردن آنها است از تصرفاتی که

۱- یعنی به اشتراک خارجی، یعنی تصریح به وجود حقیقت مشترک در خارج نموده‌اند در حالی که اشتراک خارجی بدون تعدد و تفرق محال است و هیچکس قائل به تعدد و تفرق نیست. پس شرکت خارجی محال است. ۲- یعنی در رساله مفصحه. ۳- و بنابر تقدیر صافی بودن از تباهی و پراکندگی آن چنان نام نیست که تمامی موارد و امور را مانند حقایق بسیط و امثال آنها که بازگشت به مبدأ و معاد دارد فراگیرد، و باید «لاتعم» به معنی عمومیت ندارد باشد.

بیرون از دایره اعتدالاتی که از جهت شرع و یا عقل معلوم و مشخص است و به ویژه زبان که دو طهارت دارد: اولین به وسیله سکوت و خاموشی از آن چه که قابل توجه نیست (سخن بی ارزش) دومین به واسطه مراعات عدل در آن چه از امور که تعبیر از آن می کند، یعنی جایز نیست که در بیانش چیزی کم بگذارد و یا توصیف چیزی را که در او نیست بکند، زیرا این ظلم است و از نوع گواهی به دروغ، اینها طهارتهای ظاهری بود، و اما طهارتهای باطنی:

۲/۶۴ نخست طهارت خیالش است از اعتقادات فاسد و تخیلات باطل و تاخت و تاز در میدان امیدها و آرزوها.

۲/۶۵ دوم طهارت ذهنش است از افکار باطل و تصورات غیر واقعی و غیر سودمند.

۲/۶۶ سوم طهارت عقلش است از مقید ساختن به نتایج افکار (دیگران) و عجایب علوم و اسرار؛ در آن چه که اختصاص به معارف الهی و انبساط فیض منبسط او بر ممکنات دارد.

۲/۶۷ چهارم طهارت قلب است از دگرگونی و از حالی به حالی گشتن؛ که خود تابع پراکندگی و تفرق بال است به سبب سرگرمیها و مشغول شدن (به امور بیهوده) که موجب پراکندگی اراده و سستی عزم می شود.

۲/۶۸ پنجم طهارت نفس است از آرزومندیها و مشتاق شدن هایش (به امور باطل) و بلکه از عیش، چون نفس خمیره و مایه امیدها و آرزوها و اشتیاقها است.

۲/۶۹ ششم طهارت روح (یعنی آرزومندیش) است به بهره ورهای شریف و عالی که از حق تعالی امید دارد؛ یعنی معرفت او و قرب و نزدیکی به او و مشاهده او و دیگر نعمت های روحانی.

۲/۷۰ هفتم طهارت حقیقت انسانی است از فقدان آن چه که در جمعیت است، و همین طور از تغییر صورت آن چه که از حق متعال به او می رسد، یعنی از (فقدان) آن چه که حال تعینش در علم حق تعالی در ازل بر آن حال بوده، البته از آن جهت که آن علم صفت حق تعالی است - نه از جهت علم او به زید ناقص - زیرا این نیز از علم حق تعالی است؛ ولی از آن جهت که صفت زید است.

۲/۷۱ هشتم طهارت سرّ است - که سرّ خود بهره‌ای از مطلق تجلی جمعی است که از جهت این بهره و نصیب استناد به حق مطلق داده و مرتبط به وی می‌شود - و آن (طهارت سرّ) اتصال او است به حق مطلق جامع؛ و از بین رفتن احکام تقییدی که به واسطه معیت (حق تعالی) با عین ثابت - که خود مجلای قابل برای این تجلی است و مقید به آن است^۱ - عارض گردیده است.

۲/۷۲ نهم طهارت خاص انسان است - پس از گذشتنش از طهارت بدن و روح و سرش - به مقدار تحققش به حق متعال و بهره‌وری و نصیبش از تجلی ذاتی؛ که پس از این تجلی دیگر حجابی وجود ندارد و کاملان را بعد از این تجلی مقامی نیست (و این تجلی) همراه با حضور تام و معیت منبسط ذاتی است بر عوالم غیب و شهادت و آن چه را که این دو عالم پیدا و پنهان درخور دارند.

۲/۷۳ حضرت شیخ قدس سره گوید: طهارت ارواح و قلبها موجب فزونی رزق معنوی و پذیرش عطایا و دهشهای الهی - آن گونه که شایسته است - می‌شود، و طهارت صورت لزوم فزونی رزق حسی را - همان گونه که در تبعیت عالم صور مر ارواح را در وجود و احکام دانستی - واجب و ضروری می‌دارد.

فصل چهارم

در بیان موضوع و مبادی علم تحقیق و مسائل آن که به مقدار توفیق به برهان نظری و یا کشفی اثبات شده

۲/۷۴ علوم در این که هر یک دارای موضوعی هستند اشتراک دارند، زیرا تمایز ذاتی آنها بدان (موضوع) بستگی دارد، و همین‌طور دارای مبادی هستند، برای این که مبادی (مطالب و مسائل) علمی؛ فطری نبوده و به ذات خویش واضح‌اند؛ ولی ناگزیر از تفسیر و روشن سازی است. و همین‌طور علوم؛ دارای مسائل‌اند، چون مسائل است که مورد هدف

۱- یعنی عین ثابت مقید به تجلی است. م - زیرا احکام هر تجلی و صفات آن تابع آن مجلایی است که آینه همان تجلی است، و این از سنت و روش حق تعالی است و هیچ گاه در سنت حق متعال تبدیلی نخواهی یافت.

تیرهای طالبان علم قرار می‌گیرد. پس موضوع هر علمی عبارت از چیزی است که در آن از حقیقت آن چیز (یعنی هلیت بسیطه) که کیفیت تعیین آن چیز در علم خداوند است. و نیز از حالات ذاتی آن چیز بحث می‌کند، یعنی از حقایقی که تابع‌اند آن حقیقت موضوعی را که اینها را تعیین بخشیده است، بنابراین پیروی شده و متبوع را ذات؛ و پیرو و تابع را ذاتی نامند. و نیز از عوارض ذاتی اشیا- یعنی حقایق لاحق به آنها و اگرچه به واسطه حالات و مراتب باشند- بحث می‌کند. و معنی ذاتیت در دو موضع این که تعیینات آنها (حقایق) مقتضی این ذات‌اند، بنابراین ثبوت آنها جز بر شرطهای استعداد تام موقوف نمی‌گردد، پس ناگزیر از این جهت باید اختصاص بدانها پیدا کند، چون اگر برای غیر آنها ثابت شود باید حکم حقیقت شامل آنها هم شود، مانند راه رفتن انسان از جهت حیوانیتش، بنابراین در آن چه بیان داشتیم آگاهی است بر خطای صاحبان نظر از چند وجه:

۲/۷۵ نخست تخصیص دادنشان بر موضوع مورد بحث را در بیانشان به حالات که: حقیقت موضوع هر علمی باید در علم دیگر ثبوت پیدا کند، زیرا هلیت مرکبه فرع هلیت بسیطه است، پس اثبات مسائل علم موقوف بر ثبوت حقیقت موضوع آن علم دارد؛ و اگر از مسائلی استفاده شد دور لازم می‌آید. و این^۱ را ما نمی‌پذیریم، زیرا اختصاص دادن مسائل به حالات آن شی - به ویژه در علمی که برتر از آن علمی نیست - مورد پذیرش ما نمی‌باشد.

۲/۷۶ دوم این که تفسیر نمودنشان ذاتیت را به عدم واسطه درست نیست، به عدم واسطه در تصدیق (هم درست نیست) زیرا مانند چنین امری فطری است و از مطالب علمی نمی‌باشد. و به عدم واسطه در ثبوت (هم درست نیست) زیرا ثبوت خواص متعدد برای یک حقیقت از جهت وحدتش محال است، پس باید نسبتهایی بین آن حقیقت و لواحق واسطه باشد که به اعتبار آن نسبت‌ها ارتباط بین آن دو تحقق یابد، بنابراین هیچ چاره و گزیری در ثبوت؛ از واسطه نیست^۲.

۱- یعنی وجه خطا را. ۲- بلکه اثبات موضوع و بیان حقیقت آن نیز از مسائلی است که از آن در آن علم بحث می‌شود، بنابراین مسائلی که از آن بحث می‌شود مطلقاً موقوف بر ثبوت حقیقت موضوع نیست، بلکه مسائلی مورد بحث که از حالات موضوع است موقوف بر آن است و از این مسائل احوالی ثبوت موضوع استفاده نمی‌شود.

۲/۷۷ سوم این که گفته‌اند: لاحق جزء، از اقسام بحث شده آن است. آن^۱ (لاحق جزء) چه بسا که خاص حقیقی شامل و فراگیر باشد - هم چنان که مثالش گذشت^۲ -.

۲/۷۸ و اما مبادی آن (یعنی علم تحقیق): همان چیزی است که بدان مسائلش روشن می‌شود و آنها یا تصورات‌اند، مانند حدود موضوع علم؛ و یا صنعتی که همان علم راسخ و یا علم عملی^۳ است که به هر صورت که امکان پذیر است^۴؛ خواه لفظی و خواه رسمی و خواه حقیقی محدودشان می‌توان کرد؛ و یا مانند حدود فروع آنها؛ یعنی احکام و نتایج آنها است؛ و یا مانند حدود تفصیل آنها؛ یعنی اقسام و جزئیات آنها و همین‌طور مانند اجزای آنها است؛ البته اگر دارای اجزا باشند، و مانند حدود اعراض آنها که برایشان ثبوت دارد، و اینها محمولات مسائل‌اند که تصدیق به آنها موقوف بر تصور اطراف آنها است.

۲/۷۹ و یا این که تصدیقات‌اند، و آنها مقدماتی هستند که به وسیله آنها دانسته می‌شود، چون آنها واسطه در تصدیق‌اند هم چنان که واسطه در ثبوت‌اند مانند مبادی علم ما. و آنها در طور کشف برای کاملان اسماء ذات‌اند؛ و یا تحقیق تفصیلی کماهی (آن گونه که هست) در مقام نظر و بهره‌وری ابرار از عارفان از پس پرده و حجاب آثار، زیرا آنان آنها (اسماء ذات و یا تحقیق تفصیلی کماهی) را از آثار شناخته و پی برده‌اند - نه برعکس - پس مبادی بودن آنها نسبت به کاملان که ظاهر و مشخص است، چون کشف آنان به توابع (پیروی کنندگان) تابع کشف به متبوعات (پیروی شوندگان) است، چنان که از اوایل تفسیر فاتحه (اعجازالبیان حضرت شیخ قدس سره) دانسته می‌شود. و اما نسبت به عارفان: پس از تحقق و ثبوتشان به عرفان مثلاً؛ بعضی کمال صانع متعال برایشان (شهوداً) ثابت گشته و تحقق یافته و روشن گشت که وی به وجه کامل و تام عالم به عالم وجود است؛ برای ایشان - از آن سو - حصول

۱- بیان دلیل است برای خطای ایشان. ۲- مانند راه رفتن انسان از جهت حیوانیتش، بدان که از معنی ذاتیت - آن گونه که شارح تحقیق کرده - خطای آنان در قرار دادن لاحق برای جزء از اقسام بحث شده از آن دانسته می‌شود، و محققان از اهل نظر لاحق را برای جزء اعم از اعراض ذاتی قرار نداده‌اند بلکه جزء مساوی قرار داده‌اند. ۳- یعنی علم متعلق به کیفیت عمل، و مقصود از این علم عمل است که به نام صنعت نامیده می‌شود و اگر به کیفیت عمل تعلق نگرفته باشد و در نفس خود مقصود باشد به نام علم نامیده می‌شود. ۴- مقصود از حد در اینجا حد مورد اصلاح (منطقی) نیست، بلکه مقصود مطلق تعریف و یا مانع جامع - اعم از حقیقی و رسمی و لفظی - است.

می‌یابد که وی عالم به جزئیات به گونه جزئی هم هست، و این نتیجه مطلق علم در طور تحقیق - و یا صفت و مشمول آن - است، و اصول تام کامل نسبت به اصل و موصوف و شامل؛ مستلزم حصول فروع و صفت و مشمول آن است، زیرا مقصود ما از تام؛ احاطه وجود است. ۲/۸۰ سپس (گوییم:) تصدیقاتی که گفتیم مقدمات‌اند؛ همراه با حدود اوضاع‌اند، یعنی موضوعات نامیده می‌شوند، از آنها بعضی یقینی هستند، مانند: هر کمال مخلوقی در خالقش به نحو تمام و کامل موجود است، زیرا اثبات؛ فرع ثبوت است و این مطلب به سبب خورشید شکست بر نمی‌دارد^۱، چون خورشید ایجاد حرارت در مقابل می‌نماید؛ در حالی که خود حار و سوزان نیست این ممنوع و باز داشته شده است، زیرا طبیعت آسمان‌های هفتگانه و ستارگان آنها نزد ما عنصری هستند، و این یکی از دلائل آن است.

۲/۸۱ و از آن جمله - از جهت ایمان و اعتقاد به گفتار خبر دهنده - بعضی جزو مسلمات‌اند، مانند: ان الله لا یظلم مثقال ذرة، یعنی خداوند هم وزن ذره‌ای ستم روا نمی‌دارد (۴۰ - نساء) و: ان الله لا یضیع اجر المحسنین، یعنی: خداوند پاداش نیکوکاران را ضایع و تباه نمی‌کند (۱۲۰ - توبه) با این که عقل خلاف آن را محال نمی‌داند، زیرا تصرف مالک است در ملک خویش که به نام اصول موضوعه (وضع و بنا گذارده شده) نامیده شده است.

۲/۸۲ و از آن جمله در این وقت مُسَلَّم است تا آن که در جای دیگری روشن شود، و اگر چه شنونده را در آن شک و تردید است تا آن که برایش یا به برهان نظری و یا فطری الهی - یعنی کشفی - که اراده قدیم الهی به ظهور آن - مانند وقتش - تعلق گرفته شده باشد ثابت و روشن گردد. پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: خدای را در همه روزگارتان وزش نسیم‌هایی عطر بینر است؛ آگاه باشید و خویش را در محل وزش آن نسیمها قرار دهید، زیرا صفت دهر و شأن متجدد الهی؛ مدخل و ورودگاهی در تجدد و نوشدن موجودات و جهان هستی‌اند که به نام مصادرات نامیده می‌شوند، زیرا آنها حکم کردنهای ذوقی است که تعلق به وجدان (یافت) و ذوق دارد، چنان که گفته‌اند: در صناعت؛ اگر چه در اصول و فروع آن بازگشت فقط به

۱- یعنی این که گفتیم اثبات؛ فرع ثبوت است این مطلب نسبت به خورشید نقص و شکستی پیدا نمی‌کند - آفتاب آمد دلیل آفتاب - و سپس دلائل آن را بیان می‌دارد - م.

عقل است، لازم نیاورده که مبتدی در آن (در استفاده ذوق از این صنعت) مانند منتهی در آن باشد، چه رسد به این که مستند به حکم کردنیهای وضعی^۱ و اعتبارات آنسی باشد، پس برای مبتدی در آن اشکالی ندارد که مصاحبش را در برخی از فتاوا و نظریاتش - اگر مبتدی در آن جا ذوق (کشف) و نظری ندارد - پیروی و تقلید کند تا آن که در طی زمان موجبات آن ذوق برایش تکامل یابد.

۲/۸۳ و اما مسائل (علم تحقیق) عبارت از مطالبی است که بر آنها به برهان نظری و یا فطری کشفی اقامه برهان شده است و آنها دو قسم اند:

۲/۸۴ یکی از آن دو اصولی فراگیرند^۲ - مانند فراگیری اجناس نسبت به انواع خود - که محتوی این علم اند. مانند قواعدی که در تمهید جمعی خواهد آمد.

۲/۸۵ و دومی فروعی هستند که مندرج در تحت آن اصول اند، مانند انواع؛ و انواع که پس از شناخت دو قسم؛ کیفیت و چگونگی نسبت تفریع بین آن دو روشن و آشکار می شود، یعنی راه بیرون کشیدن فروع از قوه به فعل - هنگام برقرار کردن اصول کبرا (منطقی) برای صغرا - حصولش آسان می گردد.

۲/۸۶ و چون این ثابت شد گوئیم: علم الهی شرعی که به نام علم حقایق نامیده شده است عبارت از علم به خداوند متعال از جهت ارتباطش به خلق و نشأ گرفتن و صدور عالم از او؛ به اندازه طاقت و توان بشری، زیرا غیرممکن بودن معرفت و شناخت آن (علم حقایق) از خود آن است؛ هم چنان که حیرت کاملان نیز در آن چیزی است که در آن است. بنابراین موضوع مختص به آن، وجود حق سبحان از جهت دو ارتباط است^۳ - نه از آن جهت که او است - چون او - سبحانه - از این جهت و حیثیت بی نیاز از جهانیان است و اشاره عقلی و یا وهمی به او راه ندارد^۴؛ و هیچ عبارتی از او تعبیر نمی تواند بکند، پس چگونه از او و از احوال او؛ و همین طور از هر حقیقتی از حقایق از در واقع بحث توان کرد؟

۱- یعنی پیش از حصول علم به واسطه برهان و کشف ذوقی. ۲- یعنی محدود کننده اند. م ۳- یعنی از جهت ارتباطش به خلق و نشأ گرفتن و صدور عالم از او. م ۴- زیرا اشاره به موجودات دارای تعین می رسد، در حالی که او به ذات خود بی تعین است.

۲/۸۷ اگر گوئی: این که گوئیم: وجود حق از آن جهت که او است - و یا مطلقاً^۱ و حتی از قید اطلاق - اشاره به او و تعبیر از او نیست؟

۲/۸۸ گوئیم: آری! ولی اشاره به حقیقت او منفی است، و این سلب غیر از او می‌باشد - این طور گفته‌اند - و تحقیق این که منفی بودن اشاره از او مادام که مطلق و از آن جهت که او است (یعنی غیر متعین است) معتبر است؛ ولی اشاره از جهت تعین وصفی او مخالف و منافی آن (منفی بودن اشاره) نیست؛ چون ثابت شده که حکم بر مجهول مطلق محال است و معدوم مطلق ذهنی و خارجی قسیم هر دو است.

۲/۸۹ و مبادی آن (علم تحقیق) چیزی است که بدان هر دو ارتباط به یکی از دو وجه گذشته روشن و آشکار می‌شود^۲ (و این مبادی) اصول حقایق‌اند که اصول آنها لازم وجود حق است و به نام اسماء ذات نامیده می‌شود و تفسیر می‌شود که آنها اسمائی هستند که حکمشان عمومی است و قابل و پذیرای تعلقات^۳ متقابل و صفات متباین و مخالف هم هستند؛ مانند حیات - از آن جهت که حیات است - و علم - از آن جهت که علم است - و همین طور اراده و قدرت و نوریت؛ و مانند وحدت - از آن جهت که عین واحد است نه از آن جهت که صفت واحد است^۴ - زیرا حقایق کلی نسبت به اسماء در کمال اطلاقشان عین ذات‌اند^۵، و این مقصود حضرت شیخ قدس سره است که در مواضع بی‌شمار گفته: آنها از جهت انتسابشان به او عین ذات‌اند، زیرا اگر تغایر داشته و عین ذات نبودند تکثر و فزونی و تباین و ضدیت و یا مناسبت پیدا می‌کردند، در حالی که در ذات احدی کاملی از هر جهت اعتبار شده‌اند، پس آن گونه که اعتبار شده‌اند نمی‌باشند^۶ و این خلاف فرض است.

۲/۹۰ اگر گوئی: شکی در تعدد آنها - از جهت امتیاز نسبی‌شان از ذات - نیست، و

۱- یعنی از حیث ذات و حقیقت غیر متعین و مطلق از اطلاق. ۲- یعنی طور کشف برای کاملان و یا تحقیق تفصیلی؛ چنان که در نظر عارفان از ابرار از پشت پرده و حجاب آثار است. ۳- مانند قدم و حدوث و تناهی و عدم آن و تحیز (محل) و نجرد (بی‌محل) و غیر اینها. ۴- در آن صورت از اسماء صفاتست نه چیزی که به نوعی در ذات از جهت نسبت‌ها و اضافات تکثیر پیدا می‌کند. ۵- یعنی جهت نامیدن اصول حقایق را به اسماء ذات. ۶- زیرا وحدت و کثرت در اعتبار واحد جمع نمی‌شوند.

شکی نیست که هر یک از متمایزان نسبتی با او دارند و همین‌طور ادامه دارد، بنابراین هیچ رهایی و خلاصی از تعدد نیست^۱.

۲/۹۱ گویم: این^۲ آمیختن دو اعتبار است به هم؛ زیرا امتیاز آنها از جهت نسبت‌شان به متعلقات و اتحادشان با ذات؛ به گونه‌ای است که (گویی) هر یک از آنها اولین نسبت مطلق را با ذات یگانه از هر جهت دارند، و چه مقدار فرق بین آن دو است؟

۲/۹۲ و تحقیق آن که^۳: هر متمیز و متعینی - هر نوع از تعین را که دارد - ناگزیر باید مشتمل بر چیزی باشد که معروض تعینش قرار گرفته و آن (معروض) از آن جهت که هست؛ غیر متعین به این تعین باشد^۴، زیرا هر متعددی - در آن - واحد هست و هر مرکبی در آن بسیط هست، پس تمامی انواع تعینات؛ معروضشان چیزی است که مطلقاً تعینی در آن نیست^۵، و این همان مطلوب است. و از این (تحقیق) وحدت حق تعالی در ذات و اسماء اولینش - به هر اعتباری - دانسته می‌شود، و نیز اشتغال هر تعینی بر واحد با لذات که اصلش می‌باشد دانسته می‌شود، چنان که گفته‌اند:

در هر موجودی او را نشانه‌ای است که دلالت دارد وی واحد و یگانه است

۲/۹۳ و پوشیده و محجوب از این حقیقت - چه از نظر اصل و چه از جهت وصف - برهان توحید را صدو هزار - مانند رازی و غیر رازی^۶ - تکثیر می‌بخشد.

۲/۹۴ و ممکن است که باز گفته شود^۷: وحدت نشانه بی‌نیازی است، هم چنان که کثرت دلیل فقر و نیاز است، پس آن کمال است و هر کمالی در مولایش کامل‌تر و تمام‌تر است و اثبات؛ فرع ثبوت است.

۱- یعنی در ذاتی که منسوب بدانها است یعنی حق تعالی، زیرا این نسبت نیز از ذات ممتاز است و هر یک از متمایزات را نیز نسبتی با او است و همین‌طور. ۲- یعنی اعتبار نسبی و اعتبار اتحاد. ۳- این تحقیق دفع شبهه تعدد را در ذات - در صورت اعتبار نه امتیاز نسبی - می‌کند، و اما حقیقت وجود در ذهن حصول پیدا نمی‌کند، آن چه که در ذهن است از مفاهیم است و مفهوم خود وجهی از وجوه؛ و صفتی از صفات حقیقت وجود است. ۴- بلکه برای آن سعه و احاطه وجودی است. ۵- او تعدد بردار نیست؛ و گرنه متعین بود؛ و هر متعینی مشتمل بر معروض تعین است، و بنا بر قاعده صرف الشی لایتکرر، شی بسیط تکرار پذیر نیست، ناگزیر باید واحد و یگانه باشد. ۶- مراد خطیب رازی شارح اشارات و صاحب تفسیر و غیره است. م ۷- در دلالت متعین بر وحدت اصل.

۲/۹۵ گفته نمی‌شود: انسان کامل‌ترین مظاهراست باین که وی جامع‌ترین کثرات را دارد.
 ۲/۹۶ زیرا گوییم: کاملترین بودنش به واسطه جمعیت احدیت او است، وگرنه تفصیل در جهان اکبر (جهان خارجی) بیشتر است. و یا گوییم: حرفی نیست که وحدت برتر و شریف‌تر است، از این روی فرشتگان برتر و شریف‌تراند - اگر چه کامل‌تر نیستند - و شرف در مولای او (فرشته) کامل‌تر و تمام‌تر است.

۲/۹۷ سپس (گوییم:) اسماء ذات دو قسم‌اند: یکی آن که حکم و اثرش در عالم تعین یافته و از پس پرده و حجاب اثر - همان گونه که بیان داشتیم - شناخته می‌شود، و این خاص ابرار از عارفان است و یا از راه کشف و یا شهود، و آن وصف کاملان است.

۲/۹۸ و دوم آن که برایش اثری تعین نیافته باشد؛ و این همان چیزی است که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: آن را در علم غیب خودت به خویش اختصاص دادی، برای این که شتون الهی بیشتر از آن است که برایش نهایی باشد، و آن چه که بوی وجود می‌دهد متناهی است؛ و کدام متناهی است که از غیر متناهی تفکیک می‌پذیرد؟ پس باقی بیشتر است، پس نسبت آن چه که برایش اثری تعین یافته باشد به آن چه که تعین نیافته؛ نسبت متناهی به غیر متناهی است، بنابراین نهایی برای مراتب کامل‌تر بودن - هم چنان که گفته‌اند - نمی‌باشد؛ و هم چنین نهایی برای معلومات و مقدورات - مادام که مقدر و یا معلوم‌اند - نمی‌باشد، بنابراین شوق ساکت نمی‌شود و نقص از بین نمی‌رود.

۲/۹۹ و از این بیان الهی دانسته می‌شود که: و ما اوتینم من العلم الاقلیلا، یعنی: شما از علم جز اندکی داده نشده‌اید (۸۵ - اسراء) و ما از اسماء ذات به امهات (اصول) تعبیر نموده‌ایم، چون از آن‌ها اسماء صفات منشعب می‌شود؛ و اسماء صفات خبر از نوعی تکثر محسوس و یا معقول می‌دهند؛ مانند وحدت - از آن جهت که صفت واحد است - و (اسماء صفات) نسبت‌های ارتباط آنها (امهات) به ذات هستند. سپس (گوییم:) اسماء افعال خبر دهنده نوع فعل - با اختلاف صور - مانند خلق و بسط و قبض و لطف و قهر و غیر اینها هستند و نسبت‌های ارتباط آنها (یعنی امهات اسماء صفات) می‌باشند.

۲/۱۰۰ و مسائل آن (یعنی علم تحقیق) چیزی است که به واسطه اسماء ذات و آن چه که

پس از آن از اسماء صفات و افعال و نسبت‌های بینی^۱ از حقایق^۲ متعلقات^۳ آنها و مراتب^۴ و مواظبتشان^۵؛ و تفصیل آثار آنها از جهت تعلق و تخلق و تحقق^۶؛ و آن چه که بدانها از صفات و اسماء جزئی تعین می‌یابد آشکار و روشن می‌شود. و بازگشت تمامی اینها به دو امر است: یکی معرفت و شناخت دو ارتباط؛ و دوم معرفت و شناخت آن چه که امکان معرفت و شناختش هست و غیر ممکن نمی‌باشد.

۲/۱۰۱ اگر گویی: مبادی را وقتی که جز کاملان و عارفان بر اسرار؛ آن هم از آن سوی پرده و حجاب آثار نمی‌شناسند و مسائل هم موقوف بر اینها است؛ چگونه غیر این دو گروه آنها را می‌دانند؟

۲/۱۰۲ گوییم: مسلماً هر یک از آن مسائل از عارفی که متحقق بدانها است فرا گرفته شده است، یعنی کسی که بدون مشقت و رنج ادراک آینه آن مسائل شده تا آنکه طریق راست و درست برایش روشن گردیده است، و این یا به واسطه (علم) نظر و اقتضای حکم حال و ذوق (مکاشفه) و مقام عارف آگاه حصول پیدا می‌کند؛ و یا به واسطه رسیدن و یافتن شنونده شاهراه حقیقت را در آن (سخن عارف) به سبب امری که آن را از حق متعال در وجود خویش می‌یابد، لذا نیازی به سبب خارجی - مانند قیاسات و مقدمات و امثال این دو از استدلالات و آگاهی دادنها - ندارد.

۲/۱۰۳ اگر گویی: هر علمی را میزان و قانونی است که بدان درست - یعنی آن چه که بدان اختصاص دارد - از نادرستش جدا شده و امتیاز می‌یابد، مانند منطق برای علوم نظری و نحو برای عبارت کتابها و اخبار و غروض برای وزن اشعار و موسیقی برای آهنگها و سیم‌های ساز، آیا برای این علم ما چنین قوانینی هست؟ چون گفته‌اند: آن تحت حکم موازین در نمی‌آید.

۱- یعنی امتیازات. ۲- یعنی از اسماء ذاتی و صفاتی و فعلی - مانند حضرات خیمه که از نکاحات خیمه - آشکار و روشن می‌شود. ۳- یعنی مبادی. ۴- حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فانحه (اعجاز الیان) گوید: مرتبه عبارت است از حقیقت هر شیء؛ نه از جهت تجردش؛ بلکه از جهت معقولیت نسبت جامع آن که بین آن حقیقت و بین وجودی که حقیقت را ظهور داده می‌باشد و حقایق تابع‌اند. ۵- یعنی محلهایی که دارای مراتب حسی‌اند؛ مانند دنیا و آخرت و برزخ. ۶- از جهت تعلق یعنی نسبت به هر موجودی، و از نظر تخلق یعنی نسبت به سالکان مهذب و صفا یافته، و از جهت تحقق نسبت به کاملان متحقق.

۲/۱۰۴ گوئیم: علمی که از هر جهت برترین و شریفترین علوم است چگونه دارای این شرف و برتری نباشد؟ و آن چه که درباره این علم گفته‌اند (تحت حکم موازین در نمی‌آید) یعنی بسیاری موازین و وسعت دایره قوانین آن تحت موازین در نمی‌آید؛ نه این که میزانی ندارد، و نزد کاملان مبرهن است که آن علم به حسب هر مرتبه‌داری نوع مضبوطی از علم به تعینات آن (مراتب) بوده و به استناد به هر اسمی از اسماء الهی؛ اندازه مخصوصی از تجلیات آن اسم می‌باشد؛ و (این علم) نسبت به هر فردی و هر موطنی (یعنی مرتبه‌ای) از آسمانی‌ها و زمینی‌ها و حالی از حالات دگرگون‌پذیر و مقامی از مقامات راسخ و ثابت و وقتی از اوقات تازه و شخصی از اشخاص متعدد دارای قوانینی است که حصول ضبط شده و اصولش حفظ شده و فصلهایش از هم متمایز و جدایند که بدان موازین مذکور و قوانین مضبوط متمایز و محفوظ؛ فرق بین انواع فتح حاصل می‌گردد، یعنی ظهور به واسطه کمال علمی و غیر آن، مانند فتح قریب که عبارت از ظهور به واسطه کمالات روحی و قلبی؛ پس از عبور از منازل نفسی می‌باشد، و خداوند در بیانش بدان اشاره فرموده: نصر من الله و فتح قریب، یعنی: نصرتی از جانب خداوند و فتحی نزدیک (۱۳ - صف)

۲/۱۰۵ سپس فتح مبین است و آن ظهور به مقام ولایت و تجلیات انوار اسماء الهی است که محو کننده و مَفنی صفات روح و قلب؛ و بر قرار کننده و مُثبت کمالات سرّ است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: انا فتحنا لک فتحاً مُبیناً لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر، یعنی محققاً ما فتحی مُبین برایت پیش آورده‌ایم تا خداوند ناروای گذشته و آینده تو را ببخشد (۲۱ - فتح) یعنی از صفات نفسی و قلبی.

۲/۱۰۶ سپس فتح مطلق است (که بالاترین فتوحات می‌باشد) و آن تجلی ذات احدیت و استغراق در عین جمع؛ به سبب فنا و محو تمام رسوم خلقی است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: اذاجاء نصرالله و الفتح، یعنی: وقتی که نصرت الهی و فتح آمد (۱ - نصر) و به این قوانین فرق بین خواطر چهارگانه متحقق و ثابت می‌گردد؛ و آنها خواطری است که بدون تکلف و رنج بنده بر قلب خطور کرده و وارد می‌شود، و آنها إلقاءات یعنی خطابات و واردات‌اند.

۲/۱۰۷ و القاء (یعنی خاطر) یا درست است و یا نادرست و تباہ که اعتماد بدان نمی‌باشد، و درست یا الهی ربانی است؛ یعنی القائی که تعلق به علوم و معارف دارد، و یا ملکی روحانی است؛ یعنی آن دسته از القآت که باعث بر عبادات واجب و یا غیر واجب می‌شود. خلاصه آن که هر القائی که در آن صلاح و خیر است الهی نامیده می‌شود. و القای نادرست و تباہ هم یا نفسانی است - یعنی در آن بهره و لذت نفسانی هست - که به نام هاجس (خطورات در دل) نامیده می‌شود و یا شیطانی است؛ یعنی آن چه که دعوت به معصیت می‌کند؛ چنان که خداوند می‌فرماید: الشیطان یعدکم الفقر و یأمرکم بالفحشاء، یعنی: شیطان شما را وعده تنگدستی می‌دهد و به بدکاری و ادارتان می‌کند (۲۶۸ - بقره) که به نام وسواس نامیده می‌شود؛ و مقیاس جدا کردن آنها از هم ترازوی شرع است، پس آن القائی که در آنها قرب و نزدیکی است؛ آنها از دوتای اولی (یعنی الهی و ملکی) هستند، و آن چه که در آنها کراهت شرعی است؛ آنها از دوتای آخرین (یعنی نفسانی و شیطانی) هستند.

۲/۱۰۸ اما امور مباح: اموری که به مخالفت نفسی و هدایت آن نزدیک است از دوتای

اولی؛ و اموری که به موافقت و هوای آن نزدیک است از دوتای آخری است.

۲/۱۰۹ حضرت شیخ قدس سره در نفعات گوید: القای الهی را در پی لذتی عظیم است

که تمام وجود انسان را در بر می‌گیرد و گاهی صاحبان آن را مدت زمانی دراز از خوردن و آشامیدن باز داشته و بی‌نیاز می‌کند؛ ولی القای روحانی را لذتی غیر القاء همراهش نیست؛ و اگر باشد؛ علم حاصل؛ و یا اثر باقی در محل از آن است، و آن را دو طرف است: یکی از سوی خارج به گونه تمثّل؛ و دیگری همان گونه است که خداوند فرموده: نزل به الروح الامین علی قلبک، یعنی: و آن را جبرئیل امین به قلب تو نازل کرده (۱۹۳ - شعرا) و در آن بر عکس تمثّل، شدتی (رنجی) است، زیرا صاحب آن از آن القاء نه ناآرامی یافته و نه مزاجش انحراف می‌پذیرد - اگر چه به سبب ورود آن القاء اثر اندکی می‌پذیرد - و اما تنزل قلبی مزاج را انحراف بخشیده و تغییر می‌دهد و صاحبش شدتی (رنجی) می‌یابد.

۲/۱۱۰ و آن مقدار القائی که از طرف جن (شیطان) برای شخص حصول می‌یابد

اعتمادی بر آن نیست که آن را بپذیرد؛ مگر عارف به موازین تحقیق که درست و نادرست آن را

از هم تشخیص می‌دهد، و اگر مانند چنین واردی^۱ بر مریدی که تحت تربیت شیخ محقق کاملی هست وارد گشت؛ باید آن وارد را گرفته و ضبط نماید و تا بر شیخ کامل عرضه نکرده نپذیرد، اگر شیخ آن را درست دانست و تصویب کرد؛ بپذیرد و بر آن - به واسطه سخن شیخ نه برای خود إلقاء - اعتماد کند، و اگر شیخ آن را رد کرد و نپذیرفت کنارش بگذارد و به آن توجهی نکند، و نشانه آن (القاء غیر حقانی) این است که در پی آن شدت و رنج و سوزندگی و قبض و امثال اینها می‌باشد.

۲/۱۱۱ و از القاءات ملکی^۲ یک دسته آنها - از آن جهت که ملکی‌اند - درست‌اند؛ ولی به حدیث نفس پیشین و یا تأویل و یا تعبیری که محل را پیش از ورود (القاء ملکی) اشغال کرده بود آمیزش و اختلاط پیدا می‌کنند؛ و یا آن که قیاسی استنباط شده از ذوق و مکاشفه‌ای دیگر هست که سالک در این القاء ملکی بدان تمسک بسته و آن را دلیل می‌آورد؛ که بر این نیز اعتمادی - جز به واسطه تقریر و بیان شیخ کامل - نمی‌باشد.

۲/۱۱۲ و بعضی از القاءات هستند که به توسط صورتهای متجسد - از معانی و یا مظاهر صفات و یا حالات الهی و یا کونی وجودی - ورود می‌یابند و به واسطه حروف و یا صداها و کلمات گوناگون آشنا و غیر آشنا اموری را اطلاع می‌دهند، بر این نیز اعتمادی - جز به واسطه تقریر و بیان شیخ کامل - نمی‌باشد، (زیرا) نص (معتبر) فقط در القاء ملکی - در تنزل قلبی - و یا در تجلی ذاتی خاص - نه عام - و یا در آگاهی دان حق متعال از خودش و یا از آن چه که به واسطه وسایط و میانجی‌ها و بر طرف کردن تمام مواد از صورتهای و حروف و کلمات و دیگر تمثیلات می‌باشد هست. تنها خداوند هدایت کننده است. پایان سخنش.

۲/۱۱۳ و بدین (القاء ملکی) فرق بین تجلیات فعلی و وصفی و ذاتی - که از اقسام فتوح^۳ است - و بین تجلی اول که تجلی ذات اقدس او برای ذات خودش در حضرت احدیت است و تجلی دوم که عبارت است از ظهورش در اعیان ممکناتی که شئون ذات مقدس اویند؛ و

۱- یعنی این مقدار که از القای شیطانی حاصل می‌شود. ۲- یعنی قسم دیگری که پیش از این از تنزل قلبی بیان نداشته بود. ۳- در فتح قریب تجلی فعلی دانسته می‌شود و در فتح مبین تجلی صفتی ظاهر می‌گردد و در فتح مطلق تجلی ذاتی است.

تجلی سوم شهودی که در مقام فتح حاصل می‌شود دانسته می‌شود، و آن منقسم به سه قسم می‌شود^۱: نخست آن چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بیان داشته و در آغاز خاتمه هم ما آن را نقل خواهیم کرد: و آن این که تجلی یا حال تفرقه^۲ است، و آن تجلی حکم صفت غالب است - و اگر چه به دیگر صفات سرایت کرده باشد - و یا حال جمع، پس خالی از این نیست که یا به حسب اسم «الظاهر» تعین می‌یابد و یا به حسب اسم «الباطن» و یا جمع بین هر دو، و اولین مشاهده حق متعال را در هر شئی ای در اشیا می‌بخشد و در نتیجه توحید^۳ در حس و خیالش ظهور پیدا کرده و از هیچ موجودی از موجودات روی گردان نیست^۴. دومین معرفت و شناخت احدیت وجود را می‌بخشد و در نتیجه توحید در عقلش ظهور پیدا کرده و از موجودات ظاهری روی می‌گرداند. سومین نایل شدن به جمع آوردن بین هر دو را می‌بخشد، این‌ها تجلیات اسماء‌اند.

۲/۱۱۴ سپس تجلی ذاتی است به واسطه طهارت و پاکیزه بودن قلب شخص مورد تجلی به کلی از علایق و وابستگیها - حتی از توجه به حق به صورت اعتقاد خاص و یا به سبب اسمی مخصوص - و نزدیک‌ترین آن قرب فرایض است و سپس جمع بین هر دو قرب (فرایض و نوافل) بعد از آن فنای از هر دوی آنها و همین‌طور فنای از جمع بین آن دو و (فناء) از فناء، می‌باشد که این مرتبه تمحض (ناب و خالص بودن) و تشکیک و مقام استخلاف (خلیفگی) حق متعال و از جهت عین (ذات) در او استهلاک پیدا کردن و از جهت حکم بقا یافتن^۵ است، و

۱- یعنی فعلی و صفتی و ذاتی. ۲- مقصود از تفرقه در این جا خالی نبودن باطن از احکام کونی و آمیختگی‌های تعلقات است، زیرا تجلی هنگام ورودش بر باطن به حکم صفت غالب بر قلب در آمده و رنگ کثرت مستولی بر قلب را می‌گیرد - مانند نور بی‌رنگ به رنگ‌های شیشه‌هایی که بر آنها می‌تابد - لذا صفات تجلی شده فزونی و تکثر می‌یابد. ۳- یعنی شخصی مورد تجلی واقع شده - با این که از احکام تعلقات کونی وجودی بیرون آمده - متوحد است. ۴- یعنی هیچ موجودی برای او بیگانه نیست و همه را - به واسطه ظهور توحید و نور ازلی در حس و خیالش - آشنا می‌بیند. ۵- شیخ فخرالدین عرافی شاگرد و مرید حضرت شیخ کبیر قدس سره در لمعات گوید: در اثنای هر لمعه‌ای از این لمعات ایمانی کرده می‌آید به تحقیقی منزّه از تعین، خواه حبش نام نه خواه عشق - اذلا مشاحه فی الالفاظ - و اشارتی نموده می‌شود به کیفیت سیر او در اطوار و ادوار و سفرا و در مراتب استبداع و استقرار و ظهور او به صورت معانی و حقایق و بروز او به کسوت معشوق و عاشق و باز انظوای عاشق در معشوق عیناً (یعنی استار عین عاشق - خلق - در معشوق - حق -) و انزوای معشوق در عاشق حکماً (یعنی میل معشوق شهود خودش را در عاشق، و حکماً یعنی معنی باطن حکماً) از آن جهت که تمام ظاهر از باطن است، چون نفس خود را آن گونه -

پس از این مرتبه مرتبه دیگری عارجان مراتب را نیست. این قطعه‌ای از تفسیر حضرت شیخ قدس سره بود.

۲/۱۱۵ در اینجا میدان تحقیق و تحقق بسیار فراخ است، بلکه اصولاً بیان تمام میزان‌های کمال و اکملیت که آنها را نهایی نیست در مقام کتابت که نهایت‌پذیراست محال و غیرممکن است و روی هم رفته ضبط آنها نسبت به علم سلوک مناسب‌تر است، لذا فکر کردیم که اشاره‌ای مختصر به امهات و اصول مقامات در اینجا، به تشویق تحقیق نزدیکتر باشد.

آگاهی دادن

۲/۱۱۶ بسا که بین بیان نظری و بیان عیانی ذوقی (مکاشفی) در عبارت سازگاری واقع شود، یا از آن جهت که آن (در نزد صاحب عیان) در معنی مقصود؛ واضح و روشن است؛ و یا به واسطه احاطه مقام بر آن چه که محجوب - یعنی متوجه به فکر خود و اهتمام کننده بدان که متوجه به قلب خویش است - می‌گیرد، و اگر چه بین دو گرفته شده (یعنی متوجه به فکر و متوجه به قلب) فرق است، پس آن چه به واسطه توجه قلبی و از راه کشف گرفته شده باشد - نه از راه عمل و در محل پاک - وارد را بر پاکی اصلی خویش باقی می‌دارد، و آن چه که به واسطه توجه فکری از پس حجاب و پرده‌های فکر بشری به توسط عمل و در محل ناپاک گرفته شده باشد؛ وارد را در لباس زشتی و عیب می‌پوشاند.

۲/۱۱۷ پس یک کلمه به دو کلمه امتیاز می‌یابد، یعنی به واسطه وسعت میدان عطا و دهش ذاتی و یا اسمائی الهی و فراخی تحقیق حکم قبضتین^۱، چنان که می‌فرماید: کلاً نمد

— که بوده مشاهده نمی‌کند) و اندراج هر دو در سطوات وحدت او جمعاً، هنالک اجتمع الفرق و ارتق الفتق و استتر النور (وجودحق) فی النور (همان وجود حق) و بطن الظهور فی الظهور و نودی من وراء سرادقات العزة: الاکل شتی ما خلال الله باطل. و غایت العین لارسم و لاثر (وجود اشیا پنهان شد و از آنها نه نشان ماند و نه اثر) و برز و الله الواحد القهار (و در پیشگاه خداوند مقتدر حاضر شوند - ۴۸ - ابراهیم)

۱- یعنی قبضه چپ و راست (و در روایت است) هر دو دست اویمین مبارکه است، یعنی دست راست پربركت و نیروی مطلق است. م

هتولاء و هتولاء من عطاء ربك، یعنی همه را، آن گروه و این گروه را از عطا و هدش پروردگارت کمک دهیم (۲۰ - اسراء) و همین سبب پراکندگی آراء و نظریات و تفرق هواها و هوسها گشته به طوری که امکان توافق نظر اهل زمان بر آن نمی‌رود، چه رسد که نوع انسان بر آن سازگاری داشته باشد، و امیر مؤمنان علی علیه السلام بر این مطلب اشاره کرده و فرموده: علم نقطه‌ای بیش نبود که جاهلان آن را تکثر و فزونی بخشیدند^۱.

۲/۱۱۸ حضرت شیخ گوید: هر کس که پاکی - حتی از اخلاص - روزیش شود، محققاً

خلاص و رهایی ارزانیش شده.

۲/۱۱۹ حال گوئیم: این به واسطه روی گردانیدن از آن چه است که برای نفس و روح

او از اهداف به شمار می‌رود؛ و نیز از آن چه که به سبب قید و بندهای عین ثابت وی - از اعراض - حاصل شده است، و تحققش از اقسام طهارت تصور می‌شود؛ که به نام اخلاص خاص خاصان نامیده شده و به خلاص و رهایی از دیدن اخلاق تفسیر شده است.

فصل پنجم

در آن چه که کاملان - از ضبط کلیات مهم علم و عمل - بیان داشته‌اند و در آن راههایی چند است:

۲/۱۲۰ از جمله آن چه را که امام ابو حامد غزالی در قسم دوم از کتاب جواهر القرآن

برگزیده چهل باب است، ده باب آن در عقاید و ده باب دیگر در عبادات ظاهری و ده باب دیگرش در اعمال باطنی که به نام مهلکات نامیده شده و ده باب آخری در باطن است که به نام منجیات^۲ نامیده شده است.

۱- یعنی علم یک حقیقت است که به تکثر و فزونی یافتنش محللهای مختلف و متعدد تکثر و فزونی می‌یابد، این چهل به معنی بسیط است، و با آن که رنگها و نقوش پراکنده‌ایست که محللهای آنها موجب تکثر و فزونی و رنگ پذیری است و وارد بر پاکی اصلی خویش باقی نمی‌ماند، چهل به این معنی مرکب است. ۲- این شکل از کتاب جواهر القرآن رونویس شده: قسم اول در حمل علوم و اصول آن که ده است: نخست در ذات، دوم در تقدیر، سوم در قدرت، چهارم در علم، پنجم در اراده، ششم در شنیدن، هفتم در کلام، هشتم در افعال، نهم در معاد، دهم در نبوت. قسم دوم در اعمال ظاهری که این هم ده اصل است: نخست در نماز، دوم در زکات، سوم در روزه، -

۲/۱۲۱ و از آن جمله آن چه را که باز در آخر کتاب خود که به نام منهاج العابدین نامیده برگزیده و مشتمل بر هفت عقبه است که هر کس آن عقبات را قطع کند؛ تهذیب باطن از موزیبات و آزار رسانان حاصلش می‌شود^۱.

۲/۱۲۲ و از آن جمله چیزی است که شیخ (محمی‌الدین) رضی الله عنه در کتاب مواقع النجوم آورده و هر فضیلتی را در آن جا نتیجه توفیق قسمت شده دانسته و گفته: توفیق بر وزن تفعلیل از موافقت آمده و آن معنایی است که در انجام هر فعلی قیام به نفس داشته و صاحبش را از تجاوز از حد مشروعی که در آن برایش گذارده شده باز می‌دارد، بنابراین مطلوب هر انسانی در حقیقت کمال توفیق است و آن همراهی توفیق است مر انسان را در تمامی حالاتش، و چون کمال یافت از آن تعبیر به عصمت می‌شود؛ و آن بستگی به عنایت حق تعالی نسبت به بنده - پیش از وجودش - دارد که در بیان الهی به قدم صدق آمده و فرموده: و بشر الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم، یعنی: مؤمنان را نوید ده که نزد پروردگارشان قدم صدق (سابقه نیک و سعادت‌مندانه) دارند (۲ - یونس) و آن راهبر به سوی فضیلت و برتری؛ و باعث و انگیزه برای طلب استقامت - که خود هدایت کننده به راه سلامت و رستگاری است - می‌باشد، هر کس این را در تمام حالات بخواهد، چیزی از خیر و کمال را دریغ نداشته است.

۲/۱۲۳ توفیق را آغاز و میان و پایانی است: آغاز آن اسلام است، یعنی انقیاد و گردن نهان کلی؛ که فراگیر مقامات تفویض و توکل و تسلیم و رضا می‌باشد، و میان آن ایمان است؛

- چهارم در حج، پنجم در قرآن، ششم در ذکر خداوند در همه حال، هفتم در طلب حلال، هشتم در قیام به استیغای حقوق مسلمانان، نهم در امر به معروف و نهی از منکر، دهم در پیروی سنت.

قسم سوم در تزکیه و پاک کردن قلب از اخلاق زشت که اصول این هم ده است: نخست در حرص به خوردن، دوم در حرص به سخن گفتن، سوم در غضب، چهارم در حسد، پنجم در بخل، ششم در خودآرایی و بی‌فکری، هفتم در دوستی دنیا، هشتم در کبر و نخوت، نهم در عجب و خودبینی، دهم در ریا.

قسم چهارم در اخلاق نیک که این هم ده اصول دارد: نخست در توبه، دوم در خوف، سوم در زهد، چهارم در صبر، پنجم در شکر، ششم در اخلاص و راستی، هفتم در توکل، هشتم در محبت، نهم در رضا و خشنودی، دهم در یاد مرگ کردن.

۱- این شکل هم از کتاب منهاج العابدین رونویس شده: عقبه اول عقبه علم، عقبه دوم عقبه توبه، عقبه سوم عقبه عوایق و بازدارنده‌ها (یعنی دنیا و خلق و شیطان و نفس) عقبه چهارم عقبه عوارض، عقبه پنجم عقبه بواعث (خوف و رجا) عقبه ششم قوادح (ریا و عجب) عقبه هفتم عقبه حمد و سپاس.

یعنی تصدیق آن چه که پیغمبر آورده - آن گونه که مقصود و مراد خدا و رسولش می باشد - و پایان آن احسان است - بر مراتب خود -

۲/۱۲۴ بنابراین اسلام خون و مال را حفظ می کند؛ و ایمان نفوس را از تاریکهای گمراهی و گمراه کردن حفظ می نماید؛ و احسان ارواح را از مشاهده غیر اشباح حفظ می کند و به آنها حیا و مراقبه (نگهبانی دل) بر کمال می بخشد، سپس به واسطه آن (توفیق) نفس را بهره مندی از مشتهیات بهشتی؛ و چشم را لذت مشاهده رحمان؛ و روح را بهره وری به حقایق امتنان حاصل می شود.

۲/۱۲۵ آغاز آن تو را از حس فانی؛ و میان آن از نفست فانی می سازد؛ و پایان آن بخشش به خورشید (روح) تو می کند، آغازش به تو کرامات که به نام خرق عادت (خلاف عادت و معمول) است می بخشد و میان آن فنای از صفات - به واسطه شهود فناء تمام موجودات در احدیت ذات - و پایانش تنعم و بهره مندی به مشاهده ذات که نهایت لذات که نهایت است می بخشد.

۲/۱۲۶ بنابراین هر یک از مبتدی و متوسط و منتهی را توفیقی به اندازه خویش است و این همان شکل جامعی است که شامل اقسام توفیق - آن گونه که شیخ اکبر و استاد تحقیق بیان داشته - می باشد؛ و وظایف اسلامی امام عالم شهادت را مشخص کرده و نام آن را مواقع نهاده، و (وظایف) ایمانی امام عالم جبروت و ملکوت؛ و احسانی قطب جامع را مشخص کرده و نام آن را مطالع نهاده.

۲/۱۲۷ سپس گوید: مردمان در نتایج توفیق دو دسته می شوند: از آنان کسی هست که برایش به حد کمال حاصل می شود و آن قطب - صاحب وقت - است، و از آنان کسی هست که منتهی به آن گونه و حیثیتی که خداوند علیم حکیم مُقَدِّر کرده می شود، در این صورت توفیق صحیح است و این صحت توفیق به واسطه تحصیل علم مشروع به حق متعال و خلق و شرع و راه نجات و رستگاری بوده که منتهی به انابه؛ یعنی بازگشت از مخالفت کردنها و گناهان به باطن؛ و از غیر حق به حق می گردد؛ و این نشانه صحت توفیق است.

۲/۱۲۸ سپس نتیجه انابه است و نشانه اش توبه می باشد، و آن بازگشت از مخالفت

کردنها است به ظاهر، یعنی به واسطه ترک آنها در دم و پشیمانی خوردن بر آن چه که گذشته، سپس نتیجه توبه است و نشانه‌اش حزن و اندوه است و آن حالتی است که چون بنده را فراگیرد؛ وی را از غیر حق متعال باز می‌دارد، سپس نتیجه حزن و اندوه خوف از فوت وقت و از دست رفتن آن است. پس حزن و اندوه بر تباہ شدن گذشته و خوف از حال و آینده است و نتیجه خوف رمیدن از غیر و آن چه که بیگانه و غیر حق متعال است، و نتیجه‌های آن فراوان است، مانند زهد و فرار (به حق تعالی).

۲/۱۲۹ و از آن جمله خلوت (تنهایی) است و نتیجه خلوت اندیشیدن و تفکر در به دست آوردن موجبات وصول و رسیدن (به حق متعال) است و فکر و اندیشیدن نتیجه و میوه‌اش ذکر (یاد) مطلوب است و ذکر نتیجه‌اش حضور با مذکور (ذکر شده) است، پس مداومت و پی‌درپی بودن ذکر نتیجه‌اش دوام حضور - که همان دوام مراقبه است - می‌باشد، و دوام مراقبه نتیجه‌اش حیا از حق متعال - در ارتکاب آن چه که بدان راضی نیست - می‌باشد و آن نتیجه‌اش ادب با خداوند - که عبارت از حفظ دو حد زیاده‌روی و کوتاهی است - می‌باشد، و ادب نتیجه‌اش مراعات حدود شرعی است که آن؛ نتیجه‌اش قرب است که منتهی به انس با خداوند، و منتهی به ادلال و انبساط می‌شود و آن فروگذاردن و رها کردن سنجیه و خلقت است و وحشت داشتن از وحشت حشمت، و ادلال نتیجه‌اش سؤال است که منتهی به اجابت می‌گردد، و تمام این مقامات معرفت نامیده می‌شود، این آن چیزی بود که در آن (کتابها) بود و تمام مقامات کلی آنهایی است که بیان خواهیم داشت ^۱.

۲/۱۳۰ و از آن جمله (مقامات) چیزی است که شیخ بزرگوار و پرچمدار هدایت - قطب عارفان - محمدبن عبدالله انصاری هروی در کتاب منازل السائرین گرد آورده و مشروحش به شرح ذیل است ^۲.

۱- یعنی در بیانش که: بدان نفس انسانی هیئت و شکلی اجتماعی و گرد آمده است... تا پایان سخنش. ۲- این مقامات از شرح منازل السائرین رونویس شده:

بخش بدایات که دارای دعاب است: بقظم توبه - محاسبه - انابه - تفکر - تذکره - اعتصام - فرار - ریاضت - سماع - بخش ابواب که دارای دعاب است: حزن - خوف - اشفاق - خشوع - اجابت - زهد - ورع - تبتل - رجاء - رغبت - بخش معاملات که دارای ده باب است: رعایت - مراقبه - حرمت - اخلاص - تهنیب - استقامت - توکل -

۲/۱۳۱ بدان که نفس انسانی هیئت و شکلی اجتماعی و گرد آمده از بخارِ آب مانند و قوه حیوانی است که به واسطه آن (هیئت) آن بخار، روح حیوانی نامیده شده و از اثری روحانی است که بدان از دیگر روحهای حیوانی جدایی دارد، و (این نفس انسانی) از اصل فطرت^۱ «ذر» بودن جسمانش - یعنی پاسخ دهنده به «بلی» (۱۷۲ - اعراف) و: اتینا طائعین، یعنی فرمانبردار آمدمیم (۱ - فصلت) - پوشیده و محجوب شده است، و همین طور فطرت روحانش به حکم خواص دگرگونی‌ها و اطوار و احکام بازداشتن‌ها و تعویقات و غلبه احکام طبیعت و حیوانیت بر آن بر خودش پوشیده شده و در نتیجه از اصل فطرت خویش غافل و بی خبر مانده و روبه سوی لذاتی که اختصاص به نشأ و عالم حس زودگذر دارد آورده، حالش مانند شخص خفته‌ای است که از محسوسات ثابت روی گردانیده و از آنها بی خبر و غافل است و روی بر خیالات فنا شونده آورده است، و حکم این غفلت و بی خبری شامل حقیقت سز الهی و جودی (انسان) و حقیقت اثر روحانی؛ و حقیقت نفس انسانی حیوانی می‌باشد، و به حکم غلبه احکام کثرت بر این حقایق سه گانه، اخلاق و صفات او یا به سوی تفریط و کوتاهی و یا به افراط و زیاده روی انحراف می‌یابد و بدین سبب اثر قلب و حدانی اعتدالی در هر یک آنها پنهان می‌ماند، بلکه نسبت به بعضی از اشخاص تباه و نابود می‌گردد؛ مانند تباه و نابود شدن صورت در مسوحان^۲.

- تفویض - ثقت - تسلیم.

بخش اخلاق که دارای ده باب است: صبر - رضا - شکر - حیا - صدق - ایثار - خلق - نواضع - فتوت - انبساط.
بخش اصول که دارای ده باب است: قصد - عزم - اراده - ادب - یقین - انس - ذکر - فقر - غنی - مراد.
بخش اودیه که دارای ده باب است: احسان - علم - حکمت - بصیرت - فراست - تعظیم - الهام - سکینه - طمأنینه - همت.
بخش احوال که دارای ده باب است: محبت - غیرت - شوق - خلق - عطش - وجد - دهش - هیمان - برق - ذوق.
بخش ولایات که دارای ده باب است: لحظ - وقت - صفا - سرور - سز - نفس - غربت - غرق - غیبت - نمکن.
بخش حقایق که دارای ده باب است: مکاشفه - مشاهده - معاینه - حیات - قبض - بسط - مسکر - صحو - اتصال - انفصال.

بخش نهایات که دارای ده باب است: معرفت - فنا - بقا - تحقیق - تلیس - وجود - تجرید - تفرید - جمع - توحید.

۱- یعنی از کیفیت و چگونگی وجود مثالی جسمانی خود که در عالم مثال مطلق برایش محفوظ است و در زبان شرع به عالم «ذر» نامیده شده است. ۲- یعنی آثار صورت محو شدگان، و ممکن است مسوخین باشد، یعنی از صورت اصلیش تبدیل یافته و به صورت دیگری در آمده است. م.

۲/۱۳۲ سپس (گوییم): بعضی از قلوب سرّ و جودیش - که ریزش بر حقیقتش دارد - جذب و کشش یافته و پیرو اثر روحانی می‌شود، و نفس انسانی به حکم ظهور اثر: پذیرفت هر که را که پذیرفت - بدون علتی - و وازد هر که را وازد - بدون علتی - و به موجب (حدیث): جذبیه و کششی از کشش‌های حق متعال برابر عمل جن و انس است؛ و از اولیائی بوده^۱ که خداوند از تاریکها به نور - بدون کوشیدن و عمل - بیرونشان آورده؛ و برخی از آنان اثر نور ایمانی از باطنشان برایش آشکار است و دیدگانشان مشاهده می‌کند، و دو مظهر روحانی و نفسانی او دو زندانی در زندان تلبس و پوشیدگی به احکام طبیعت و آثار حجابها و پرده‌ها هستند؛ حال دو مظهر خویش را از به خواب رفتن از حقیقت بیدار کرده و برای پاسخ به خداوند جبار آماده‌شان می‌سازد و می‌گوید: یا صاحبی السجن اریاب مفرقون خیرام الله الواحد القهار، یعنی: ای یاران زندان من آیا خدایان پراکنده بهتراند یا خداوند یگانه مقتدر؟ (۳۹- یوسف) در این حال نفس انسانی به باطن خود؛ و باطن باطنش (یعنی سرّ و جودیش) از خواب خویش بیدار شده و پی به نقصان خود و تباه کردن زمان خودش برده و می‌گوید: یا حسرتا علی ما فرطت فی جنب الله، یعنی: دریغ بر من از آن چه در فرمان خدا قصور و کوتاهی کردم (۵۶- زمر) و به حکم این آگاهی دادن و از خواب بیدار شدن سه امر مهم را بر خویش واجب و لازم می‌شمرد:

۲/۱۳۳ نخست آغاز به سیر و پویش و سلوک کردن نفس از جایگاه‌های احکام عادتها (خوگرفتن‌ها) و لذت‌های فانی طبیعی خود؛ به همراهی امر و نهی (فرمان دادن و بازداشتن) در تمامی حرکاتش؛ چه از جهت گفتار و چه از جهت کردار می‌کند، و این تعلق به مقام اسلام دارد.

۲/۱۳۴ دوم وارد شدن نفس از جهت باطنش در غربت، یعنی به واسطه جدا شدن از آن محل؛ و سپس اتصال دادنش به احکام وحدت باطنی؛ یعنی به خوهای ملکی روحانی می‌باشد، و این تعلق به مقام ایمان دارد.

۱- عطف به نفس انسانی به حکم ظهور اثر.... می‌باشد.

۲/۱۳۵ و سوم حصول نفس است از جهت سرّش بر مشاهده؛ که (آن مشاهده) جذب کننده و کیشاننده است به سر چشمه توحید از راه فنای از احکام و پرده‌ها و حجابها و قید و بندهایی که به واسطه تلبس و پوشیدگی به احکام مراتب؛ در مراتب تنزل عارض شده است، و این تعلق به مقام احسان دارد.

۲/۱۳۶ اما آغاز کردن در سیر به سه بخش تقسیم می‌شود که هر بخشی دارای اموری کلی است که به نام مقامات نامیده می‌شود، یعنی به واسطه اقامت و درنگ نفس در هر کدام آنها؛ و برای تحقیق و ثبوت آن چه که در تحت حیطة و فراگیری آن مقامات است و پی‌درپی بر نفس وارد می‌گردد و به سبب تحول و دگرگونی به نام احوال نامیده می‌شود، و سبب این تقسیم شدن به سه بخش آن که: نفس خود دارای سه گونه و سه جهت است:

۲/۱۳۷ نخست جهت توجّهش به قوا و نیروهایی است که در کار تدبیر و اداره بدن‌اند و اسکان آن (بدن) در آن چه که برایش چه در حال و چه در آینده - به صورتی زیبا و مطابق شریعت - سودمند است که به نام مقامات سیر نامیده می‌شود و این جهت بدایات^۱ است، زیرا بدایت آغازیدن در استعداد سیر است.

۲/۱۳۸ دوم جهت توجّهش به ذات خود است، یعنی به واسطه تعدیل صفات و تسکین تندی آن و ثبات و استواری بخشیدنش، و این دروازه و باب واردشدنش از ظاهر به باطن است که به نام ابواب^۲ نامیده می‌شود.

۲/۱۳۹ سوم جهت توجّهش به باطن خویش - یعنی روح و سرّ ربانی - است و یاری خواستش از آن؛ در بر طرف کردن حجابها و پرده‌ها و پذیرفت وی (روح و سرّ ربانی) مر یاری و یآوری را، از این جهت بخش معاملات^۳ نامیده می‌شود، و ملاک مقامات هر بخشی سه است و باقی متممات است.

۲/۱۴۰ و مهم‌ترین بخش بدایات توبه است، و آن بازگشت از مخالفت است به موافقت

۱- بخش بدایات ده است: یقظه - توبه - محاسبه - انابه - تفکر - تذکر - اعتصام - فرار - ریاضت - سماع. ۲- بخش ابواب ده است: حزن - خوف - اشفاق - خشوع - اجابت - زهد - ورع - نبتل - رجا - رغبت. ۳- بخش معاملات ده است: رعایت - مراقبه - حرمت - اخلاص - تهذیب - استقامت - توکل - تفویض - ثقت - تسلیم.

و از ظاهر به باطن، و در آن یقظه و انابت و محاسبه داخل است.

۲/۱۴۱ دوم اعتصام به ریسمان الهی است و آن چنگ زدن به امرونی او؛ و استواری بخشیدن به سخنان و حالات خویش از روی یقین بر شریعت، و در آن تفکر و تذکر و سماع داخل است. بنابراین اعتصام به خدا عبارت است از سازش و توافق بین تمام اسماء و صفات خداوند؛ و تعلق (وابستگی و چنگ زدن) است در اسلام و تخلق (خون پذیری‌ای) است در ایمان و تحقیق (ثبوتی) است در احسان.

۲/۱۴۲ سوم ریاضت است، و آن بر طرف کردن سرکشی از نفس است؛ به واسطه قطع کردن آن چه که بدان خو گرفته و مخالفت و ضدیت کردن با آرزوهایش، و بزرگترین رکن ریاضت مداومت و ملازمت بر ذکر لا اله الا الله است عموماً؛ و یا ذکر دیگری برای بر طرف کردن بند حجاب و پرده‌ای معین - البته از دم مرشد واقعی - تا آن که اثرش در بر طرف کردن تاریکیهای حجاب قوی‌تر باشد؛ و نیز از روی حضور قلب و دفع کردن هر فکر و خیالی - حتی خاطر حق - و بازداشتن هر تفرقه و توجه ساده‌ای را از عقاید - بر آن اعتقادی که حق تعالی خویش را به خویش در خویش می‌شناسد و تمام اشیا را می‌داند - و همین‌طور بر آن گونه که رسول خدا از جانب خدا می‌داند باشد، و در آن باب فرار و مجاهده و مکابده (بردباری) داخل است.

۲/۱۴۳ سپس گوئیم: وقتی که این سه ملکه نفس گشت آماده ورود در بخش ابواب، که بلاک مقامات آن نیز سه است می‌شود:

۲/۱۴۴ و مهم‌ترین آن زهد است؛ و آن نخست روی برگرداندن از هر چه که بیرون از ذاتش؛ از اعراض و اهداف ظاهری؛ و دوم از اهداف باطنی و سوم از هر چه که غیر است می‌باشد، و (زهد) متضمن رجا و رغبت و بتل است.

۲/۱۴۵ دوم ورع است؛ و آن دوری کردن از هر چه که در آن شبهة انحراف شرعی و یا آمیزش و اختلاطی معنوی که زیانمند است می‌باشد و مشتمل بر قناعت است و این ورع صورت و مظهر تقوا است.

۲/۱۴۶ سوم حزن و اندوه خوردن بر (از دست دادن) کمالات و اسباب (جمع سبب)

آنها است، و مشتمل بر خوف و حذر و اشفاق و خشوع و إخبات است.

۲/۱۴۷ سپس گوئیم: و به واسطه به چنگ آوردن این سه رکن شایسته معامله شده؛ بخششی از بهره‌های آنها یافته و نصیبی از حقوق آنها می‌برد.

۲/۱۴۸ و مهم‌ترین مقامات معامله اخلاص است و آن پاک ساختن هر عمل قلبی و یا قلبی است از هر آمیزش و اختلاطی، و مشتمل بر تهذیب و استقامت است.

۲/۱۴۹ دوم مراقبه است و آن دوام و پی‌درپی بودن نظر متوجه به آن است - ظاهراً و باطناً - و در آن رعایت و حرمت نهفته است.

۲/۱۵۰ سوم تفویض است؛ و آن واگذاری تمام امور است پیش از بازگشت و پس از آن به اجرا کتند آن، یعنی از روی علم به این که او به مصالح آنها داناتر و دلسوزتر و نیرومندتر است، و این اگر با سبب باشد توکل است و اگر بی‌سبب باشد ثقت (اعتماد و اطمینان) است و در مقابل مزاحمت عقل و وهم تسلیم است.

۲/۱۵۱ و چون نفس همراه با مداومت بر ذکر به جمع همت و عزم و بیرون راندن آن چه که در دل گذرد تحقق و ثبوت به این مقامات پیدا کرد؛ از وی احکام کثرت زایل شده و اثر وحدت جمعیتش ظاهر می‌شود؛ و آن قلب مختص به نفس است نه قلب حقیقی؛ و حکم وحدت در گوش و چشمش نیز ظاهر می‌گردد، لذا هر چه را که مشاهده می‌کند زیبا می‌بیند و هر چه را که می‌شنود نیز زیبا می‌شنود، این به سبب فعل وحدانی الهی است که در نظر او در تمامی اشیا سریان دارد، و این همان تجلی فعلی و توحید فعلی است، و بسا که برای سالک در این مقام میل و کششی حُبی (عشقی) - به حکم مناسبتی فعلی و نسبتی جمعی - به برخی مظاهر زیبای حسی - از صورتهای انسانی که فراگیرنده‌ترین مظاهر از جهت حُسن و جمال و کمال‌اند - پیدا شود، و تجلی فعلی جز در مظهر اتفاق نخواهد افتاد، و قصیده نائیه ابن فارض مصری آغازش از اینجا است ^۱.

۱- ابن فارض مصری از عرفای بزرگ و مکاشفان سترگ این طایفه است و دیوانی مشهور دارد که تمام اشعار آن شرح شده است. ایشان قصیده‌ای تائیه دارد که حرف پایانی ردیف آن «تا» می‌باشد و بدین جهت آن را تائیه گویند، عزالدین محمود کاشانی شرحی به نام کشف الوجوه الغر بر آن نوشته که به نام شرح شیخ عبدالرزاق کاشانی معروف است -

۲/۱۵۲ گوئیم: و چون از نفس سالک در این مقامات نه‌گانه حجاب و پرده‌های کثرت بر داشته شد و وحدتش ظاهر گشت؛ از مقام اسلام به باطن آن که نور حدقه (مردمک چشم) ایمان است انتقال پیدا می‌کند.

۲/۱۵۳ و چون علاقه و همبستگی بین نفس و روح و سرّ - جدّاً - در این نشأه قوی است؛ و هر یک از این سه را نشأه‌ای مخصوص به خود است، لذا نشأه نفس حسی بوده و حکمش در مرتبه اسلام می‌باشد، و نشأه روح غیبی اضافی (نسبی) است و حکمش اختصاص به باطن ایمان دارد، و نشأه سرّ غیبی حقی است و حکمش اختصاص به مقام احسان دارد، و نشأه هر یک نسبت به غیر آن غریب (دور از وطن) است، و هر نشأه‌ای که اثرش غالب شود؛ صاحب آن نشأه (سابق) پیرو صاحب آن (نشأه لاحق) می‌شود: لذا نفس در مقام اسلام صاحب آن را - در بازگشت به مولا و سرور خویش - پیروی می‌کند.

۲/۱۵۴ و چون سیر نفس به ظهور وحدت نفس منتهی شد؛ کار سیر به روح؛ و تحقیق نفس به حقیقت ایمان می‌رسد، یعنی برای برطرف کردن پنهانی‌های انحرافی که در روح باقی مانده است - اگر چه از نفس زایل شده - و این به سبب اثرپذیری اثرپذیر است از پدید آمده در آینه، در این حال روح برای برطرف کردن آن (اثر پدید آمده) آغاز به سیر می‌کند و نفس هم به پیروی از عقل - برای جلوگیری از شرّ - حالت دفاعی گرفته (آن را دفع کرده) و برای به دست آوردن سود؛ به سیر ادامه می‌دهد و در نتیجه دچار غربت و دوری می‌شود^۱.

- و در حاشیه دیوانش به چاپ رسیده، شرح دیگری به فارسی سعیدالدین فرغانی بر آن - به دستور شیخ کبیر صدرالدین قونوی قدس سره - نگاشته که حضرت شیخ نیز بر آن تقریظی دارند و نیز شرح عربی دیگری به نام منتهی المدارک دارد و شارح مفتاح - یعنی حمزه فناری صاحب کتاب مصباح - در این کتاب از آن شرح قصیده فراوان نقل کرده است. و این که گفته: قصیده نایه ابن‌فارض مصری آغازش از اینجا است، یعنی از این مقام به بعد را بیان داشته است - یعنی پس از تجلی فعلی که تجلی صفاتی و ذاتی .. الی ماشاء الله است - مقدمات پیش از تجلی فعلی را دیگر بیان نداشته است، مطلع قصیده چنین است:

سقتنی حمیا الحب راحة مقلتی وکأسی محبا من عن الحسن جلت
شیخ محمود شبستری قدس سره صاحب منظومه بی نظیر گلشن راز همین مضمون را به صورت اعجاز در یک بیت آورده و گفته:

شرابی خور که جامش روی یار است پیاله چشم مست باده خوار است
۱- مسلم است که چون کار سیر به روح واگذار شد و نفس به حقیقت ایمان تحقق یافت؛ دیگر سیر روحانی -

۲/۱۵۵ و این مرتبه ایمان است که دارای دو رکن می‌باشد:

۲/۱۵۶ یکی بخش اخلاق^۱ است که به منزله شرطهایی است که در بجا آوردن نماز لازم است، و دوم بخش اصول طلب است که بر آن وجدان مترتب است، بنابراین شامل‌ترین نحوها از جهت حکم؛ صبر است که هیچ کدام از مقامات و اعمال و اخلاق و احوال جز به آن اکمال نمی‌یابد، و حقیقت آن ثبات و پایداری دادن نفس است بر طاعات؛ سپس برنیدن اعمال (صالح خویش) و ترک اذعأ، با این که نفس آن را باطناً می‌طلبد، و (ثبات و پایداری دادن نفس است) بر خودداری از اظهار علوم و حالات و آن چه که برای روح از مواجید (ذوقها و شوقها و شیفتگی‌ها) و اسرار آشکار می‌گردد. سپس ثبات و پایداری دادن سر و روح است از اضطراب و آشفتگی در آن چه از الهامات و واردات و تجلیات که آشکار می‌گردد، و استواری داشتن بر این امر. سپس (ثبات و پایداری دادن نفس است) بر تحمل رنجها که موجب بر طرف شدن پرده و حجابهای نازک نورانی است، به طوری که هر رنجی عطا و دهشی می‌گردد و وظیفه‌اش پس از آن که صبر بود شکر و سپاس می‌شود.

۲/۱۵۷ دوم سپاس بر نعمت خوشخوئی است - نخست - و بر نعمت هدایت در مرتبه دوم؛ و بر نعمت یاری و کمک شدن بر آدای حقوق طریقت در مرتبه سوم؛ و بر رسیدن به مرتبه تحقیق در مرتبه چهارم، که در آن صدق و تواضع و حیا و خلق و ایثار و کرم و فتوت نهفته است. ۲/۱۵۸ سوم رضا است؛ و آن یافتن نفس و روح و سر سالک است مر آن چه را که در وجود از خداوند متعال صدور می‌یابد، مطابق مراد و مقصود او است (یعنی مطابق مراد نفس سالک است) لذا هیچ چیزی را مکروه و ناخوش نمی‌دارد؛ مگر آن چه را که مخالف شرع باشد و آن را نیز به زیان شرع و برای موافقت با آن ناخوش می‌دارد؛ نه از آن جهت که فعل خداوند علیم حکیم است.

- است؛ ولی نفس برای جلب منفعت به سیر ادامه می‌دهد و در نتیجه تنها مانده و به غربت دچار می‌شود، و شارح در سابق در مقام ایمان بیان داشت که: دوم؛ وارد شدن نفس است از جهت باطنش در غربت، یعنی به واسطه جدا شدن از آن محل؛ و سپس اتصال یافتنش به احکام وحدت باطنی، یعنی از خواهی‌ملکی روحانی، و این تعلق به مقام ایمان دارد.

۱- بخش اخلاق ده است: صبر - رضا - شکر - حیا - صدق - ایثار - خلق - تواضع - فتوت - انبساط.

۲/۱۵۹ حال گوئیم: وقتی که سالک به این اخلاق و خواها تحقق یافت؛ سنگینی هایش بر طرف شده و با جدیت و سرعت به سیر و سلوک ادامه می‌دهد؛ مانند رونده‌ای که هدفش را در مقابلش مشاهده می‌کند؛ و به مقامات اصول^۱ که به منزله ارکان برای نماز است تحقق می‌یابد؛ و آن ارکان چهار است:

۲/۱۶۰ نخست برای رها شدن از هر چه که او را (از رسیدن به مقصد) باز می‌دارد؛ قصد درست است در توجه (به مقصد) که از روی بینش و یقین باشد، و چون قصد کرد ممکن است که نوعی توجه به اثری از آثار به او دست دهد و با وجود نیرو و انگیزه سیر؛ او را به عقب و سقوط راند، لذا نیاز به تقویتی که موجب قطع و از بین بردن این اثر است دارد که به نام قصد نامیده می‌شود؛ و آن اصل دوم است، بنابراین قصد را - اراده‌ای که موجب بر کوشش در سیر است - تقویت می‌بخشد، و عزم را ادب؛ که خوف را به صورت قبض؛ و رجا را به صورت بسط ظاهر می‌سازد و بین آن دو را حفظ می‌نماید تقویت می‌بخشد، و چون پیدا شدن آثار نزدیکی مقصد چیزی است که موجب بسط گردیده و باعث بر اقدام و استقبال وی مر حضرت محبوب را می‌شود، همین طور هیبت پیدا شدن آثار نزدیکی مقصد نیز مستلزم قبضی است که موجب باز ایستادن وی و مستلزم ادب گماشتن به حفظ توسط و میانجی می‌گردد؛ از این روی است که عزم قوی می‌شود، و چون عزمش درست شد و حجاب و پرده‌های خَلقی وی نرم و باریک گشت و توجهاتش به احکام کونی (کثرت خلقی) - که موجب جهل و دوستی آنها است - منقطع و بریده گشت؛ حکم اصل سوم که یقین است که ظاهر می‌شود، یعنی از جهت مرتبه دوم آن که عین‌الیقین است، و عین‌الیقین یعنی سکون و آرامش به واسطه بی‌نیازی از دلیل؛ به سبب شهود فعلی واحد که ساری در تمام اشیاء است، و علم‌الیقین که پیش از عین‌الیقین است؛ یعنی سکون و آرامش و اطمینان به آن چه که پنهان است؛ بر اساس قدرت دلیلش؛ و آن (علم‌الیقین) تعلق به مرتبه اسلام دارد و این به ایمان. و اما حق‌الیقین؛ به واسطه آشکار شدن تجلیات صفاتی؛ و طلوع خورشید ذات در مرتبه احسان می‌باشد، و در این بخش از یقین، انس و ذکر باطنی داخل می‌شود.

۱- بخش اصول ده است: قصد - عزم - اراده - ادب - یقین - انس - ذکر - فقر - غنی - مقام مراد.

۲/۱۶۱ و چون روح به این مقام رسید؛ از تمام قید و بندهای انحرافی رها شده و تجلی وحدت فعل - که نسبت به پروردگارش دارد - آشکار شده؛ و آثار غلبه یابی بر هم که بین مرتبه سرّ و روح و نفس واقع است از بین رفته و حکم: *ولا يزال العبد يتقرب إلى النوافل حتى احبه*^۱؛ در رسیده و سالک عصای سفر را کنار نهاده و رنج و غربت و پوشیدگیش به پایان می رسد، در این حال آثار حُبّی^۲ (عشقی الهی) او را تلافی کرده و وی را از مقام کونی و جدایی به حضرت نگهداری و یاری انتقال می دهد و متحقق به فقری می شود که عبارت از اصل چهارم است، یعنی خالی بودن حقیقی از تمام احکام غیریت؛ حتی از دیدن خالی بودن و نیز از نفی این دیدن. زیرا اشتیاق فقر از زمین فقر است - بر وار و کردن کلمه (فا به قاف و قاف به فا) - که مطلقاً روئیدنی و گیاهی در آن نباشد.

۲/۱۶۲ و از آن جایی که نسبت فاعلیت به روح - به واسطه شدت ارتباطش به احکام و جوب - قوی تر است، و نسبت انفعال به نفس حیوانی - به واسطه شدت ارتباطش به مرتبه امکان - محکم تر است و هر یک از مرتبه سرّ؛ تعلق ظهور کمال مخصوص به خود را به واسطه دیگری مشاهده می کند؛ لذا روح اشتیاق به نفس پیدا کرده - اشتیاق شوهر خشنود از همسر موافق خود و همین طور برعکس - و با تمام آن چه از آثار وحدت اعتدالی که در هر دو موجود است - به صورتی دیگر - با هم امتزاج پیدا می کنند و به سبب این امتزاج از زهدان جمعیت نفس قلب حقیقی که جامع بین تمام آن دو و احکام سرّ است تولد می یابد - تولد یافتن فرزند نیکوکار به پدر و مادر خود - و این قلب جامع تقی (پرهیزکار با تقوا) که از تمام انحرافات پاک و مبرّأ است؛ آینه و مجلایی برای تجلی واحد صفاتی می شود، بنابراین این تجلی شامل تمام قوای ظاهری آن (قلب) می باشد، لذا بطن چهارم سمع و بصر و نطق آن شکافته شده و سالک سایر از تمام مراتب کونی بهره مند شده و داخل در مبدأ حضرات حقی که به مقام احسان^۳ نامیده شده می شود و برایش حقیقت: *كنت سمعه...* تا آخر حدیث^۴ روشن و آشکار می شود.

۱- حدیث قدسی است: که بنده پیوسته به واسطه نوافل (زاید بر فرایض) به من نزدیکی می جوید تا به جایی که من وی را دوست می دارم. ۲- یعنی عشق الهی که در حدیث قدسی آمده: *أحبه، یعنی وی را دوست می دارم.* ۳- بخش او دبه است: احسان - علم - حکمت - بصیرت - فراست - تعظیم - الهام - سکینه - طمأنینه - همت. ۴- دنباله حدیث قدسی پیشین است که نقل کردیم، یعنی: پس از دوست داشتن بنده چشم و گوش و... او می شوم.

۲/۱۶۳ سپس گوئیم: در این حال محبت الهی او را از مرتبه اسمی به مرتبه اسم دیگری که در احاطه و کلیت برتر از اولی است ترقی داده و در وادی وصف و اثر؛ از علم و حکمت و بصیرت^۱ قلبی سزای - نه عقلی و یا روحی - و وادی فراست سیر می‌دهد که در آن مغیبات و پنهانیهای دور از فهم را که موجب سرور ناگهانش می‌شود - بدون اندیشه و استدلال - ادراک می‌نماید. سپس - هنگام بازگشت سزای به حکم مظهر و حجابیت آن - در وادی الهام سیرش می‌دهد، و الهام؛ علمی ربانی است که وارد بر قلب می‌شود و در آن هنگام رنگی حال غالب و چیره بر قلب را به خود می‌گیرد. سپس در وادی طمأنینه سزای - پس از اضطراب و بی‌تابی‌ای که از هیبت و یاد هشت بین احکام جلال غیب برایش حاصل شده - سیرش می‌دهد، پس از آن در وادی سکینه - که از اثر آن احکام تردّد و ناآرامی پدید می‌آید - سیرش می‌دهد، بعد در وادی همت^۲ - که محرک شدت قیام به کارهای بلند و خالص آنها است - سیرش می‌دهد.

۲/۱۶۴ سپس گوئیم: پس از در نور دیدن این او دیه؛ این حقیقت حُبی که حکمش بر سزای این سالک سیار به موجب: فاذا احبته^۳؛ غالب است؛ در قلب و سزای و نفس و روح او خواص و اثرات و شئون خود را که برخی از برخ دیگر متفرع و جدا هستند ظاهر می‌سازد؛ تا بقایای پنهان قیده‌های هر یک از آنها را - با اوصاف مخصوص خود که سالک سیار آگاهی بر آنها ندارد - بر طرف سازد. آری! (ظاهر ساختن حقیقت حُبی خواص و اثرات خود را برای این است که تا) عین تعین سالک سیار و تقیدش را بدان تعین نیز بر طرف سازد. و بعضی از محققان از کلیات این خواص حقیقت حُبی به بخش احوال^۴ تعبیر کرده‌اند.

۲/۱۶۵ نخست غیرت است که اقتضای از بین بردن غیریت و جدایی و ضدیت؛ و

۱- بصیرت قلبی از مقام سزای حاصل می‌شود و آن برای قلب بالاترین مقام است، و نهایت بصیرت مقام سزای است که هر چه از آن حاصل می‌شود به واسطه کشف حاصل می‌شود. ۲- یعنی همت را به حق متعال می‌گمارد و توجهی به حالات و وسایط از قبیل واردات و شوق و وجد و برق و ذوق و امثال اینها نمی‌کند، بلکه گذشته و طالب تجلی ذاتی و فنای در احدیت می‌گردد، و این درجه کامل و آخرین مرتبه همت است، هم چنان که درجه نخست همت روی گردانیدن از امور فانی و از بین رونده شهوانی و طلب امور اخروی باقی ثابت است. ۳- دنباله حدیث قدسی پیشین است که: چون او را دوست داشتم گوش و چشم و... او می‌شوم. ۴- بخش احوال ده است: محبت - غیرت - شوق - قلق - عطش - وجد - دهش - هیمنان - برق - ذوق.

زدودن آثار خلقی را از دامن حقیقت دارد، سپس شوق است که اثر غیرت و پی آمد آن است و بدان تندبادهای غلبه محبت - به واسطه میل آن به رسانیدن مشتاق به مطلوب خود و عاشق به معشوق خویش - وزیدن می گیرد. پس از آن قلق است و آن ظهور و آشکار شدن اثر شوق است در مشتاق؛ به واسطه پدید آمدن اضطراب و بی تابی قوی و حرکت از جا کننده معنوی؛ برای برطرف کردن مانعی که همان عین تعیین تمیز سالک سیار است. پس از آن عطش است که از اثر آن حرکت از جا کننده که موجب رنج و سوختنی است در آن پدید آمده و جز قطره ای از چشمه سلسبیل عنایت الهی چیزی وی را سیراب نمی کند. بعد از ادراک سز سالک است مر اثر رنج و غلبه ^۱ را از آن قلق، به طوری که نزدیک است این ادراک، از تعیینش سالک سیار رافنا ^۲ بخشد. سپس هیمان است؛ و آن عبارت از ثبوت و تحقق غیبت است از اثر ادراک. پس از آن برق ^۳ است و آن هویدا کننده مدد اطلاق ^۴ است که مترتب بر آن غیبتی است که اثر تعیین می باشد، و این هویدا کننده؛ غالب و چیره و به تمامه پوشاننده تاریکی آن اثر است. سپس ذوق است و آن قطره بارانی است که به تبع برق زدن از حضرت عماء فرود آمده و درخواست فرونشاندن سوزش عطش بیان شده را دارد.

۲/۱۶۶ حال گوئیم: این حالات نردبان سیر سالک سیار و مقامات انتقال او از مراتب پائین جزئی به حضرات شریف کلی می باشد که آن را اسم «الظاهر» - که حکمش مشاهده وحدت وجود است در عین کثرتی که به واسطه نفس ظاهر گردیده - فرا گرفته است، و در ازای برطرف کردن قیده های جزئی سیر و پوشش سالک سیار - از لحاظ نیرو و قدرت - در مراتب اطوارنهایی فزونی می گیرد.

۲/۱۶۷ برخی از عرفا این تقوی و نیرویابی را بخش ولایت ^۵ نام نهاده اند، بنابراین سز

۱- یعنی سز سالک سیار اثری نورانی را ادراک می کند که موجب قلق و رنج شده و شوق را به شدت برای طلب برمی انگیزد. ۲- یعنی فنای از اثر رنج و غلبه؛ که در حال ادراک حاصل می شود. ۳- نخستین چیزی که از انوار تجلیات ظهور پیدا می کند برق است که به کلی ظلمت اثر تعیین امکانی را پوشانده و سالک را به راه دخول در طریق ولایت می خواند، پس برق نوری از انوار احوال؛ و خواننده به ورود در ولایات می باشد. ۴- مدد طلاقی عبارت است از وجود حقانی و فیض انبساطی نورانی که بدان مقام ولایت تحقق و ظهور می یابد و برق آغاز آن نخستین ظهورش است. ۵- بخش ولایات ده است: لحظ - وقت - صفا - سرور - سز - نفس - غیرت - غرق - غیبت - تمکن.

(سالک سیار) به آن نیرو عین (ثابت) خود را با تمام کمالاتش ملاحظه کرده و نهایت نسبی و یا حقیقی؛ و محل^۱ معنوی را که ملاحظه در آن حاصل می‌شود - یعنی باطن زمان که موسوم به وقت است - مشاهده می‌کند، و این حال است که میان گذشته و آینده بوده و دارای دوام^۲ است، و آن (وقت) چیزی است که تمام معلومات در حضرت علمی در آن وقت هستند، و هر معلومی نیز که در بخش معینی از آن که - با همه توابع و اضافه وجود بدان - حاصل است تعلق به (جمله قبلی یعنی:) سر سالک سیار ملاحظه کرده دارد، یعنی این سالک سیار تعلق به وقت خود و به هر چه که وقتش اقتضا می‌کند دارد. در این حال؛ حالش از تیرگیهای اغیار (به واسطه وزش نسیم اتصال) صافی و پاک می‌شود و ملاحظه و وقت و صفا؛ از مقاماتش می‌گردد و در این حال به ذات و وقت و صفات خویش جامه سرور دربر می‌کند^۳.

۲/۱۶۸ و چون این (جامه در بر کردن) در حالی باشد که نسبت به مشاهده اغیار بی‌زمان باشد، آن به حکم وقت حالت اسرار است^۴ و بر آن جز خداوند کسی دیگر آگاهی ندارد؛ و بدان در بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله - از قول پروردگارش - آمده که: اولیای من در زیر قباب و پوشش من‌اند که جز خودم کسی آنها را نمی‌شناسد، بنابراین این ولی صاحب سر در این حالت صاحب نفس واحد است و اثر نفسش در نفسش^۵ به حسب حالتی حجابی آشکار شده؛ و پوشیدگی به واسطه محو کردن هر صورتی؛ حجاب و پوشیدگی و دوریش را بیشتر کرده است، در حالی که ایجاد صورت مستلزم کشف و تجلی و قرب او است، و این اثر به حسب حال کشف و شهود و تجلی او به واسطه زنده کردن دلهای مُرده ظاهر می‌شود، چنان که در بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده: من نفس رحمان را از جانب یمن می‌بویم، و همین‌طور این اثر به حسب کشف و شهود و تجلی او) به واسطه ایجاد صورتی در موضعی و محو کردنش در موضع دیگر ظاهر می‌شود، چنان که در بیان الهی آمده: انا آتیک قبل ان یرتد

۱- یعنی حضرت علمی - از جهت ترتیب ذاتی در آن - منشأ واصل زمان و باطن آن است. ۲- یعنی حال متوسط که عبارت از زمان است. ۳- یعنی به واسطه از بین رفتن بیم انقطاع و دوری و تبسم روح. ۴- یعنی پوشیده شدن حال بنده از خود که به واسطه لطافت و دقت آن نمی‌داند که چیست. ۵- و آن روحی است که به واسطه برطرف شدن ابر پوشیدگی بنده از خود و آشکار شدن ظلمت پردگی پدیدار می‌گردد.

الیک طرفک، یعنی: من آن را پیش از آن که چشم به هم بزنی نزد تو حاضر می‌کنم (۴۰ - نمل)
 ۲/۱۶۹ و هر کس که حالش چنین است در غربت است^۱، یعنی به صورت با خلق
 است و به معنا و باطن خود از آنان جدا و دور است، در حالی که از آنان کوچ کرده و در راه
 رسیدن به وطن خویش است؛ در میانشان و در جایگاه جدیدش (دنیا) ساکن است، لذا در مقام
 غرق در ژرفای دریای قرب است و در حالی که پنهان از احساس است؛ همراه روح و نفس و
 لُب است. بنابراین وارد باب تمکین شده؛ به طوری که از تلوین هیچ اثری نپذیرفته است؛ و آن
 (تلوین) تغیر و دگرگونی است به واسطه غلبه بعضی از تجلیات اسمائی بر بعض دیگر.

۲/۱۷۰ بدان که تلوین و تمکین را سه مرتبه است:

۲/۱۷۱ نخست از جهت تجلی ظاهری، و آن پی در پی آمدن ظهور آثار اسماء است
 - در حالی که دارای احکام گوناگون و اوصاف جدای از هم هستند - بر قلب سالک سیار،
 لذا هر سالک سیاری به واسطه خصوصیت خود از احکام دیگری پوشیده می‌شود تا آن که
 بارقه جمعیت اسم «الظاهر» آشکار شود و سالک سیار را در نقطه وسط حقیقی که نسبت تمام
 اسماء بدان یک نواخت است مقیم سازد، این نقطه همان مقام تمکینی است که صاحب آن از
 هیچ یک پوشیده نمی‌شود.

۲/۱۷۲ دوم از جهت تجلی باطنی است؛ همان گونه که در ظاهری گفتیم.

۲/۱۷۳ سوم مرتبه جمع و برزخیت بین ظاهر و باطن است، زیرا احکام هر یک از آن
 دو با خصوصیاتشان مستلزم حجاب و پوشیدگی از احکام دیگری است، و سالک سیار در
 برزخ و فاصله بین آن دو؛ توانایی جمع بین احکام آن دو؛ و جدا کردن بین آن دو را می‌یابد،
 لذا هیچ شأنی او را از شأن و کار دیگر پوشیده و باز نمی‌دارد، و این همان مقام تمکین در
 تلوین است، ولی آن تمکینی که ما در بیان آن هستیم در مرتبه اول است^۲.

۱- گفته‌اند: غربت عارف عبارت از برطرف شدن حجاب و پرده علم است نزد او به واسطه تجلی شهودی و
 اختصاصش به امری که هم ردیفان و هم‌لعان آن را درک نمی‌کنند، و تفرد از هم ردیفان غربت است. ۲- یعنی
 تمکینی که در بخش ولایات است و پیش از آن گفتیم که: در باب تمکین وارد می‌شود به طوری که از تلوین هیچ اثری
 نپذیرفته ... تا آخرش،

۲/۱۷۴ پس گوئیم: چون ولی به این مقام تحقق یافت؛ بخش حقایق^۱ برایش آشکار می‌شود، و این به واسطه پایان یافتن سیر اولیٰ مُحْتَبیٰ او - پس از تحقیق و ثبوتش به تمام آن چه که اسم «الظاهر» از اسماء در بر دارد - می‌باشد، لذا آغاز در سفر دوم محبوبی می‌کند، یعنی برای مشاهده کثرت تعینات نسبی که منسوب به شئون باطنی هستند؛ که آن شئون باطنی خود آینه‌ای مر و وحدت وجود عینی (خارجی) را هستند که حکمشان بر روح غالب است.

۲/۱۷۵ زیرا وجود را دو حکم است: یکی از جهت مفیض بودن و این که اثرش بر روح غالب است، و دیگر از جهت مفاض بودن و این که اثرش بر نفس غالب است، پس وحدت شعاع وجود عینی در نفس - از آن جهت که مفاض است - آینه‌ای است مر کثرت احکام حقایق کونی را، لذا این کثرت منطبع و نمودار در آینه ظاهر است و صفحه آینه پنهان، همان گونه که شأن آینه محسوس این گونه است.

۲/۱۷۶ و اما در روح: کثرت شئون وجود علمی که دارای نسبت باطنی هستند؛ یعنی آنها که صورتشان حقایق کونی است، آینه وحدت وجود عینی ظاهری‌اند، پس در آن؛ وحدت ظاهر است و کثرت شئون باطن است.

۲/۱۷۷ پس در سیر اول پرده‌های کثرت احکام از آینه وحدت وجود کنار می‌رود؛ تا آن جا که وحدت وجود که ظاهر از عین کثرت نفس و صورتهای عالم است تجلی کند و به واسطه این کثرت - در قوس نزول - کمال حاصل برای وجود واحد ظاهر و آشکار شود.

۲/۱۷۸ و در سیر دوم حجاب وحدت وجود عینی را که اثرش بر روح غالب است؛ از آینه کثرت شئون نسبی؛ که به وجود علمی باطنی نسبت داده شده کنار می‌زند تا تجلی باطنی - یعنی علوم غیبی و اسرار الهی - به واسطه خصوصیات این کثرت نسبی ظهور پیدا کند، و پس از گشوده شدن روح؛ بین احکام حقیقت کونی آن و بین احکام سیرش - یعنی وجود عینی نسبت داده شده - امتزاج و فعل و انفعالی حاصل گردد، هم چنان که بین آن و بین نفس نخست چنین امری جاری شد، ولی در اینجا فعل را به سرّ و انفعال را به روح نسبت می‌دهد، در این

۱- بخش حقایق ده است: مکاشفه - مشاهده - معاینه - حیات - قبض - بسط - سکر - صحو - اتصال - انفصال.

حال از زهدان روح؛ قلب پذیرای تجلی وجودی باطنی - که مشتمل بر شتون و کثرت‌های نسبی آن (تجلی) است؛ همراه با ظهور آنها که همان صورتهای علمی هستند - تولد می‌یابد؛ تا به واسطه سیر در این مقام باطنی به کلیات اسماء سلبی تحقق و ثبوت یافته و در مبدأ ظهور تجلی باطنی - در بخش حقایق - داخل شده و بر وی (یعنی قلب) و بدان (سیر در مقامات باطنی) و در آن (ورود در مبدأ ظهور تجلی باطنی) احکام این بخش ظاهر و آشکار شود.

۲/۱۷۹ بدان که شاهد در این بخش؛ سیر وجودی ظاهری است و مشهود سیر وجودی باطنی، بلکه اصولاً سیر ظاهری آینه باطنی است و باطنی - با تمام احکام و آثارش - بر ظاهری آشکار و هویدا است، ولی عین و آثارش بر وی پوشیده نیست و هر یک از آن دو آینه دیگری است، بنابراین از بین آن؛ حقیقت هر چیز و سرش آشکار می‌شود، یعنی همان گونه که در حضرت علم وجودی ازلی بدون تغییر و دگرگونی است.

۲/۱۸۰ پس نخستین چیزی که از آن سوی پرده نازک - از صفتی و یا حقیقت الهی و یا کونی (در بخش حقایق و سفر محبوبی) - برای سیر ظاهری آغاز (ظهور) می‌کند - ولی از پس حجابی نازک و از اسمی الهی و مقید به حکمی و مختص به وصفی - سیر باطنی است؛ و این مکاشفه نامیده می‌شود، یعنی به واسطه انکشاف و آشکار شدن حقیقت هر یک از آن دو؛ به سبب حکم و وصف آن بر دیگری.

۲/۱۸۱ ولی اگر هر یک بر دیگری - بدون مظهر حقیقی و وصفی ولی با امتیاز علمی اندک که در هر یک از آن دو موجود است - آشکار شود به نام مشاهده نامیده می‌شود.

۲/۱۸۲ و اگر هر یک از آن دو عین (ثابت) دیگری را بدون وصف مشاهده کند - جز آن که این ظاهر است و دیگری باطن - به نام معاینه نامیده می‌شود.

۲/۱۸۳ و چون هر یک از آن دو - به عین و وصف و خصوصیت خود - بر دیگری تجلی کند - ولی وصف؛ او را از عین نپوشاند - آن حیات ساری در آن دو است؛ و آن صفت و خصوصیت یا علم است و یا امر جامعی بین آن دو؛ و یا چشمه وجود است که تمام نسبتها به رنگ آن در می‌آیند، و این حیات هر یک از آن دو را از حالات مرگ علیلی از احوال و مرگ جدایی از این اتصال، و مرگ ناگهانی از ازل در امان و آسوده خاطر می‌دارد.

۲/۱۸۴ و چون محدود در این مقامات چهارگانه گشت، وی در قبض است، و چون گشایش یافت به طوری که به واسطه دیگری از محدودیت گذشت، وی در بسط است، و قبض و بسط را معنای دیگری نیز هست و آن این که: اگر مدد و یاریش در این امور از مقام جلال و عظمت غیبی و اطلاق آن باشد؛ سالک سیار در پرده‌های قبض چنان در می‌پیچد به طوری که فرصت ادراک و نظر از او گرفته می‌شود، و اگر در عین و مراعات جمالی باشد؛ در صورت شوال و فروتنی ظاهر می‌شود و در حالت بسط است، و بسا می‌شود که از نیروی ذوق مست شده و (از شدت خوشی) از حد خویش تجاوز کند، ولی هنگامی که هوشیاری یافت توبه کرده و باز می‌گردد، و این بالاترین مقام توبه است. سپس به واسطه ریزش امداد بر وی؛ اتصال می‌یابد و این همان اتحاد به مدد رسان است، سپس از اتصالات که در پایان نوعی از انفصال است جدا می‌گردد. سپس از دیدن هر دو - چون هر دو عین علت^۱ داشتن است - جدا می‌شود. و اینها تمام از شاخه‌های مرتبه دوم از تلوین است.

۲/۱۸۵ حال گوئیم: چون آخرین مرحله این بخش پایان پذیرفت و تحقق به مقام تمکین که اختصاص بدان دارد یافت، در این وقت به مقام تجلی باطنی گذر کرده و مبادرت به ورود در مقام جمع الجمع می‌کند، یعنی به واسطه تحقق و ثبوتش به حقیقت معرفت که عبارت از احاطه به عین (ثابت) خود و ادراک آن چه به سود و زیان خویش است، و این آغاز مقامات بخش نهایات^۲ است، و در این مقام واقعاً خواهد فهمید که هنوز بقیه و آثاری از حقوق فناء؛ در فنایی که عبارت از زائل کردن قید تقید است به حکم یکی از دو تجلی ظاهر و باطنی بر او - به طوری که هیچ یک از دیگری پوشیده و محجوب نگردد - هست.

۲/۱۸۶ در این حال توجهی حقیقی به حضرت جمع الجمع کرده و در این امر به واسطه استعداد خویش (و یا به زبان استعداد خود) از آن حضرت یاری و کمک می‌جوید، لذا عنایت ازلی نخست به واسطه فنای معرفت مقیدش؛ به یکی از دو تجلی (ظاهری و یا باطنی) او را تدارک؛ و دیگر آن که به واسطه فنای تعین هر یک از آنها و امتیازش در مقام جمع الجمع او

۱- زیرا دیدن اتصال و انفصال عین مریضی و علت داشتن است، زیرا نشانه بقاءانیت که منافی فنای ذاتی است می‌باشد. ۲- بخش نهایات ده است: معرفت - فناء - بقاء - تحقیق - تلبیس - وجود - تجرید - نفی - جمع - توحید.

را یاری، و سوم به واسطه فناي از شهود این فنا او را تلافی خواهد کرد، و این در مقام ظهور هر یک از دو اسم «الظاهر» و «الباطن» با تمام کمالاتشان به عین تعین دوم^۱ و برزخیت دوم است؛ که برزخیت - به واسطه امتزاج و فعل و انفعال بین آن دو و بین احکام آن دو - بر آن دو حکم می‌کند؛ و در نتیجه حقیقت قلب جامع مسخر که بین دو مقام است تولد می‌یابد که (مظهر آن) عین برزخیت دوم است، لذا از مشرق این قلب خورشید تجلی جمعی ذاتی کمالی طلوع می‌کند.

۲/۱۸۷ زیرا این برزخیت دوم که قلب این کامل است؛ صورت حقیقی اش عین مقام کمالی و میزان آن است، و این نیز عین مرتبه دوم از مراتب تمکین است، بنابراین هیچ اسمی و رسمی و اشاره‌ای باقی نمی‌ماند که به حقیقت امتیاز و اضافه بر او اجازه دهد، مگر اثری پنهان از حکم یکی از کلیات اصول - از اسماء^۲ - در این حال سالک سیار توانایی و تمکن در بر کردن هر جامه‌ای را که می‌خواهد و در هر مظهري که اراده (ظهور) دارد؛ و نیز توانایی معرفت معروف خویش را چه در صورت تجلی حقی و چه در صورت تجلی خلقی پیدا می‌کند، و این همان مقام تلیس است که بالاترین مراتب تمکین می‌باشد - یعنی تمکین در تلوین -.

۲/۱۸۸ سپس به حقیقت وجود جمعی تحقق و ثبوت می‌یابد که بدان مقصود و مطلوب را در هر چیزی - به سبب سریان در هر معدوم و موجودی - می‌یابد، پس از آن از تمام ملابس و مظاهر بیرون رفته و تنها با قلب غایب حاضر مشاهده و شهود می‌کند؛ و این بالاترین مراتب تجرید است. بعد یگانه‌ای می‌شود که ذات هر موجودی را (یا خود را) از میان برزخیت دوم مشاهده می‌کند؛ و این بالاترین مقامات تفرید است و در این مقام است که تحقق به حقیقت جمع بین نفی تفرقه و اثبات آن پیدا می‌کند و این به واسطه مشاهده مجمل در تفصیل آن؛ و تفصیل در مجمل آن - در تمامی مراتب حقی و خلقی - می‌باشد.

۲/۱۸۹ و به این (مقام) بالاترین مراتب توحید درست می‌شود و حدوث در قدم مضمحل گردیده و عین در علم، سپس برای اتمام دایره (وجودی) انجام به آغاز باز می‌گردد

۱- تعین دوم مقام و احدیت است؛ چنان که تعین اول مقام احدیت است، و چون قلب در این مقام از حکومت برزخیت بر آن، دو تولد یافت؛ مقام بقاء را حائز می‌گردد. ۲- یعنی از اسماء ذاتی که مفاتیح غیب‌اند.

و همگی شواهد آیات برای عموم اهل شریعت؛ و رسوم قواعد هدایت برای خواص صاحبان طریقت؛ و هجوم عواید عنایات برای اخص خواص از ارباب حقیقت نصب می‌شود؛ تا نزد همگان از جهت علمی و عینی و حقی و واقعاً روشن شود که: همه کارها آغازش از جانب پروردگار است و انجامش هم به سوی او است و تمام کارها به او باز می‌گردد و: هو الاول والاخر و الظاهر والباطن و هو بکل شیء علیم، یعنی: او اول و آخر و ظاهر و باطن است و هو دانای به تمام اشیاء است (۴- حدید) و این تماش از مقامات قاب قوسین بود.

۲/۱۹۰ و اما مقام اودانی که اختصاص به سیر پیغمبر ما - سرور پیشینیان و پسینیان صلی‌الله علیه‌وآله - دارد: آغاز شروع در سیر آن پس از منتهی شدن به اینجا است و سر آن شهود: هر چیزی در آن معنی همه چیز هست، و چگونگی حصول این سیر این که: بین اسماء ذاتی - که همان مفاتیح غیب‌اند - و احکام وحدانی ثابت در تجلی اول؛ و بین اسماء کلی اصلی متعین در تجلی دوم - پس از ظهور کمالات اشتمالی و اختصاصی آنها در همان سیر اولشان و بازگشتشان به کمالاتشان - اجتماع و امتزاجی به واسطه سرایت محبت اصلی در هر یک آنها و در مظاهر روحانی و نفسانی آنها حاصل می‌شود، و از این اجتماع - به واسطه تأثیر امور ذاتی در صفاتی و اصلی در فرعی - قلب نقی نقی احدی جمعی محمدی پدید می‌آید که صورت عین برزخیت نخستین اصلی است؛ و در آن عین تجلی اول - که دارای احدیت جمعی بین اسماء کلی و جزئی و اصلی و فرعی و ذاتی و صفاتی است و مطلقاً هیچ چیز از آن پنهان و ناپیدا نیست - تجلی می‌کند؛ و هر یک از آن اسماء مشتمل بر همه اسماء است - اشتمالی حقیقی در ذوق (مکاشفه) و شهود و نظر به عین قلب خود (سالک سیار) - و بیان الهی که: اودانی، یعنی بلکه نزدیک‌تر (۹- نجم) اشاره به این احدیت جمعی دارد.

۲/۱۹۱ و چون محبت اصلی اولی عین قابلیت و عین حقیقت حقایق احمدی و برزخیت اول بین واحدیت و احدیت است؛ لذا مقصد توجه و تعلق آن (محبت اصلی) عین مزاج اجمل و قلب اعدلی محمدی صلی‌الله علیه‌وآله است که هر دو محل کمال استجلای ذاتی احدی هستند که در آغاز نور او بوده است. از این روی نام حبیب‌الله از خصوصیه‌ترین نامهای آن حضرت و دیگر وارثان علم و مقام او می‌باشد.

تمهید جملی^۱

در بیان آن چه که بدان ارتباط عالم به حق متعال و حق متعال به عالم درست می‌شود با این که او به ذات و وحدت ذاتی خویش بی‌نیاز از جهانیان است و در آن: سابقه و دو فصل و یک خاتمه است.

سابقه

در ریشه‌های اصول درستی دو ارتباط که در آن چندین فصل است.

فصل اول

۳/۱ حضرت شیخ قدس سره گوید: کشف روشن مشعر بر این است که چیزی وقتی اقتضای کاری را کرد؛ یا به ذات خودش اقتضا می‌کند، یعنی بدون شرطی زاید بر آن؛ که (شرط) به نام غیر نامیده می‌شود. و اگر چه مشتمل بر شرط و یا شرطهایی مانند نسبت‌ها و اضافه‌ها که عین ذات‌اند باشد. و یا با شرطی، اما اول (لا به شرط): مادام که ذاتش موجود است پیوسته بر این کار است.

۳/۲ گویم: تأیید این سخن این که: ذات در این مقام علت تامه است و معلول آن از وی

تخلف ندارد؛ وگرنه رُجحان (برتری) وجود ممکن؛ بدون مرجح (برتری دهنده‌ای) - به واسطه برابر بودن نسبت زمانها پس از تخلف وجود معلول - لازم می‌آید و این از جهاتی: مانند انقلاب حقیقت امکان؛ و تعدد واجب؛ و حدوث واجب الوجود و غیر اینها؛ محال است.

۳/۳ اگر گویی: اختیار گرسنه یکی از دو گرده نان را از هر جهتی که بیان داشته‌اند برابر هم باشد چیست؟

۳/۴ گویم: مرجح (برتری دهنده) آن جا موجود است و آن اختیار می‌باشد، و ما نقل کلام بدان (اختیار) نمی‌کنیم (که علت اختیار اختیار چیست؟) زیرا آن تنها نسبتی است که وجود ندارد، لذا درخواست مرجح نمی‌کند، این طور (متکلمان) گفته‌اند، و تحقیق آن که: اختیار او مستند به اختیار حق متعال است که در ازل برای هر کاری همراه با نشانه‌ای حاصل شده است، و استناد دادن بدان مانع اختیار بنده نمی‌باشد، چون او صورت و مظهر وی است.

۳/۵ و تأنیس و پیوند دادنش بیان آنان است که: آن چه ذاتی است به واسطه عَرَضی از بین نمی‌رود، چون لازم آن است (یعنی ضروری عَرَضی است) و چون ادامه نداشته و از بین برود؛ ملزوم نیز از بین می‌رود (در حالی که فرض ملزوم بود) و اگر غیر این بود لزومی در کار نبود، مانند زوج بودن عدد چهار و فرد بودن عدد سه.

۳/۶ اگر گویی: لزوم عادی مناسب بحث حقایق نیست و لزوم عقلی هم که ممنوع و بازداشته شده است؛ چون اختیار حق متعال منافی آن است (پس قضیه چگونه می‌شود؟)

۳/۷ گویم: ما منافی بودن را نمی‌پذیریم، به واسطه جایز بودن این امر که مختار (اختیار دارد) نه او و نه ملزومش را پدید نیآورد، و وجوب بعد پدید آوردن ملزوم؛ وجوب به شرط اختیار است و آن از جهت شرع و عقل و تحقیق اشکالی ندارد.

۳/۸ و تحقیق آن که: مختار بودن حق تعالی از جهت ذاتش که بی‌نیاز از جهانیان است منافی وجوب - از جهت صفاتش - نیست. از حکمت و اراده او کمال جلا و استجلاست^۱.

۳/۹ و به این (بیان) توافق بین عدم تعطیل در صفات و بین بیان الهی که: ولو شاء لجعله

۱- یعنی مختار بودن حق تعالی از جهت ذاتش منافی وجوب از جهت اراده‌اش که کمال جلا و استجلاست نمی‌باشد.

ساکنان، یعنی: اگر می‌خواست آن را سکون می‌داد (۴۵ - فرقان) - یعنی سایه تکوین و آفرینش - و بین سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله که: خداوند بود و با وی هیچ چیز نبود - تا آن جا که گفتند: اکنون هم همان گونه است که بود - حاصل می‌شود.

۱۰/۳ اما شئی نامیدن حق تعالی هر ممکنی را پیش از آفریدنش در بیان خود که: انما امرنا لشی اذا اردناه ان نقول له کن فیکون، یعنی: سخن ما به هر چیزی، وقتی اراده وجود آن کنیم این است که بدو گوئیم: باش! در دم وجود می‌یابد (۴۰ - نحل) این اقتضای وجود نیست بلکه ثبوت در علم الهی است که در خور خطاب قرار می‌گیرد، و آن نوعی از وجود است ولی نسبت به عالم؛ نه نسبت به آن شئی در نفس خود (شئی) حضرت شیخ در نفعات چنین تحقیق کرده و حقیقت آنکه: محال و غیرممکن نیز در دایره این ثبوت ورود پیدا می‌کند؛ چه رسد به معدومات ممکن - غیر وجود فی نفسه^۱ - و این آن نیست که معتزلیان می‌گویند: ممکنات معدوم در نفس خودشان بدون وجود ثابت‌اند، این قطعاً باطل و نادرست است، زیرا واسطه‌ای بین وجود و عدم نیست، تفریح آن این که: اولین مخلوقی که هیچ واسطه‌ای بین او و خالقش نیست و بستگی به دوام و جاودانگی او دارد قلم اعلا است.

۱۱/۳ حضرت شیخ قدس سره در نفعات گوید: حقیقت قلم اعلا که به نام عقل اول نامیده می‌شود عبارت از معنای جامع معانی تعینات امکانی است که حق متعال اراده جدا کردن آن را از بین ممکنات غیر متناهی کرد و بر ظاهر صفحه نور وجودی - به واسطه حرکت غیبی ارادی و به موجب حکم علمی ذاتی - نقش نمود.

۱۲/۳ و اما دوم^۲ و آن مقتضی به شرط زاید است که به حسب دوام شرط ادامه پیدا

۱- یعنی وجود فی نفسه داخل را دایره ثبوت علمی و حضرت علم نیست، و محال هم داخل در دایره وجود فی نفسه نیست، بلکه فقط داخل در دایره ثبوت علمی است و دارای صورت علمی و عین ثابت است ولی وجودش در خارج ممنوع است؛ زیرا از لوازم اسم «الباطن» است و صورتش از ظاهر گریزان است، و مقصود از محال آن چه که ذاتاً باطل است و حقیقت و ماهیت منفرد ندارد نیست، مانند شریک باری و اجتماع نفیضین، زیرا این دو را مطلقاً صورت علمی مستقلی نیست. ۲- یعنی کشف روشن مشعر بر این است که چیزی وقتی اقتضای کاری را کرد یا به ذات خویش اقتضا می‌کند - یعنی بدون شرطی زاید - و یا با شرط زاید، نخستین را شارح فاضل بیان کرد و این آغاز استدلال شق دوم است.

می‌کند، خواه این شرط یک شرط باشد؛ هم چنان که طبیعت هر عنصری اقتضای حرکت به مرکز را - به شرط بیرون آمدنش از مرکز؛ و اقتضای سکون را به شرط بودنش در مرکز - دارد، زیرا چیزی از حرکت و سکون جز به حسب شرط خود ادامه پیدا نمی‌کند. و یا آن که شرط بیشتر از یک باشد، زیرا جمعیت ترکیبی مزاجی انسانی شرط خاصیت بخشیش مترتب بودن بر آن جمعیت است، خواه آن شرط امر وجودی ثبوتی باشد و یا نسبت سلبی علمی، مانند مقابل قرار داشتن خورشید برای پیدا شدن روشنی بر دیوار و خالی بودن فضا برای نفوذ جسم متحرک، و یا آن که هیئت و شکلی تعقلی باشد که از اجتماع هر دو (امر ثبوتی و نسبت سلبی علمی) در ذهن پدید آمده باشد، مانند جمعیت ترکیبی مذکور از عناصر، و نسبت مخصوص بین آنها و بین قوای حیوانی و نسبت‌های آنها، و یا آن که حکمش موقت و متناهی است، مانند نشاء و جهان دنیا و یا نشاء برزخی و یا حشری و یا دوزخی - البته برای برخی - و یا آن که حکمش غیرموقت و غیرمتناهی است، مانند نشاء جهان بهشتی و آن چه که پس از آن است.

۳/۱۳ تأیید و یاری این بیان آن که: اگر دوام و بقای آن به حسب دوام و ثبات شرط نباشد؛ یا این است که بدون دوام آن دوام دارد و در نتیجه بدون آن موجود می‌گردد - بنابراین شرطی نمی‌باشد - و یا آن که با دوام آن دوام و بقا نمی‌دارد، و فرض این بود که اقتضای پس از مقتضی جز بر آن توقف ندارد، لذا اشکال بخش پیشین؛ یعنی انتضای لازم با بقای ملزومش لازم می‌آید.

۳/۱۴ اگر گویی: شئی از آن جهت که خودش خودش است اگر اقتضای امری - مانند ظهور معینی - را بکند؛ به ذات خویش محتاج بدان است، زیرا بدون آن پدید نخواهد آمد، و اگر اقتضا نکند به ذات خود بی‌نیاز است و مطلقاً با آن یک جا جمع نمی‌آید، زیرا آن چه ذاتی است زایل شونده نیست.

۳/۱۵ گویم: این نکته‌ای است که شیخ‌الرئیس ابن‌سینا در کتاب اشارات - در جایز بودن ثبوت هیولی از عنصریات به فلکیات - بیان داشته و در هر یک از دو قسمتش اشکال است.

۳/۱۶ اما در اول: زیرا اقتضا مقتضی احتیاج نمی‌باشد، و گرنه هر علتی موجب باید محتاج معلول خود باشد و هر موصوف ملزومی محتاج به صفت لازم خود باشد و در آن صورت دور لازم می‌آید.

۳/۱۷ و اما در دوم: زیرا عدم اقتضای ذاتی مستلزم استغنائی ذاتی نیست، شاید هر یک از آن دو به واسطه سبب خارجی باشد و یا اقتضا به واسطه شرطی خارجی بوده باشد، و گرنه در هر عارضی وارد می‌شود، و ما این تفصیل را بنا بر اقتضا تفریع داده و جدا کردیم و در شرط هیئت و شکل اجتماعی (تخت مثلاً) مقید به ذهن کردیم؛ تا از اموری از قبیل پدید آمدن شکل تخت موقوف بر آلات و افزار بوده - که اگر آلات دوام نداشته باشد تخت دوام ندارد - دوری گزیده باشیم، زیرا در این مورد تأثیر به واسطه اقتضا نیست؛ بلکه به واسطه صنع و آفریدن است و آن علت مُعدّه برای مصنوع است؛ و به اصطلاح ایشان یعنی علت برای آن (مصنوع) نیست و دوام معلول مشروط بر دوام علت معدّه آن نمی‌باشد؛ چه رسد به دوام شرطِ علتِ مُعدّه.

۳/۱۸ و ممکن است گفته شود: هیئت و شکل اجتماعی (مثلاً تخت) از صنع و افزار و آلات آن (و غیره همگی) یک شرط است برای آغاز حدوث و پدید آمدن مصنوع و معلول، و مادام که این مجموع موجود گشت - و آن هنگام (تمام شدن مقدمات) آفریدن است - حدوث تحقق می‌یابد و پس از تمام شدن دیگر صنع و آفریدن باقی نمی‌ماند؛ بنابراین آغاز حدوث دیگر باقی نمی‌ماند، وانگهی بقاء مصنوع و معلول مشروط به چیزی از آن دو نمی‌باشد.

۳/۱۹ تائیس و پیوند دادنش بیان آنان است که: وجود مشروط، لازم و مساوی آخرین شرطها است، زیرا بدان (شرط) علت تامه حصول پیدا می‌کند و (معلول) از آن تخلف و سرپیچی ندارد - هم چنان که بر آن پیشی هم ندارد -

۳/۲۰ تفریع آن: مخلوقی که موقوف جز بر آن چه که به دوام حق متعال ادامه و پابندگی دارد نمی‌باشد؛ به دوام آن دو (حق متعال و آن چه که بدو پابندگی دارد) دوام پیدا می‌کند، مانند ارواح عالی که به نام عقول و لوح محفوظ که موسوم به نفس کلی است نامیده شده‌اند، و خلاصه آن چیزی است که بین آن و خالقش - از پدیده‌های نو و حادث همانند حرکات - واسطه‌ای نباشد.

۳/۲۱ و مناسب این تفریع آن چیزی است که حضرت شیخ در فک شیشی بیان داشته است که: برخی از موجودات از فرشتگان و مردمان به واسطه کمال استعداد قابلیتشان مرفیض

ذاتی را بطور دایم و استمرار، با دمیدن صور (اسرافیلی در رستاخیز) بی‌هوش نمی‌شوند، و هر کس که شأنش این گونه است؛ از مقام نفخ اسرافیلی برتری و رفعت دارد، چون نفخ در کسی که از آن برتری دارد مؤثر نیست و تأثیرش در کسانی است که از آن درجه نزول و فرود دارند.

تحقیقی شریف و بلند

۳/۲۲ حضرت شیخ قدس سره در رساله هادیه گوید: هیچ موجودی از موجودات نیست جز این که ارتباطش با حق متعال از دو جهت است جهت زنجیره ترتیب که آغاز آن عقل اول است؛ و جهت طرف وجوبش که سوی حق تعالی است، و این موجود از این جهت «واجب» بر او صادق است - اگر چه وجوبش به غیر خودش باشد - و مقصود محققان از این وجوب مخالف نظر غیر خودشان است^۱، و راز آن این که: شمول وحدت ذاتی حق متعال که گسترده و منبسط بر هر متصف به وجود است؛ حکم به استهلاک و نابودی احکام کثرت و وسایط؛ و آشکار کننده احدیت تصرف و متصرف (تصرف کننده) دارد، یعنی آن چه غیر از حق متعال که موصوف به علت‌اند همگی علت معده و غیر مؤثراند، هیچ اثری از موجودی در موجود دیگر - جز از جانب حق واحد قهار - نیست.

۳/۲۳ گویم: مقصود از این نکته اخیر این است که: آن چه که در این اصول (یعنی اصولی که در این کتاب بیان داشتیم) بر آن مؤثر اطلاق می‌گردد؛ مراد همان علت معده است، و مؤثر حقیقی همان سرّ الهی است، و هیچ موجودی نیست مگر آن که وحدت حق تعالی در او ساری است، پس این موجود دلالتش بر وحدت موجود و پدید آورنده خود اولی و سزاوارتر است.

۱- زیرا نظر حکما از وجوب غیر، وجوب به علل و اسباب (جمع سبب) آن است، در حالی که محقق در این نظر اصلاً کثرتی نمی‌بیند، و نیز حکیم می‌گوید: وجوب غیر صفت ممکن است - به گونه استقلال - ولی نزد عارف محقق وجودی غیر از وجود قیوم مطلق استقلال ندارد.

فصل دوم

در این که شنی ضد و مخالف خودش را در هیچ نوعی از نتایج نتیجه نمی دهد

۳/۲۴ نتایج شنی یا از آن جهت که شنی است می باشد؛ یعنی نه به وجهی از وجوده شنی (که بعداً توضیحش خواهد آمد) و نه به اعتبار شرطی زاید، مانند نتایج اوصاف و اخلاق و کمالاتی که فرزند به واسطه سرایت و انتقال از پدرش آنها را حاصل می کند، هم چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: فرزند سَرِّق باطن نهفته پدرش است.

۳/۲۵ و یا از جهت وجه خاص^۱ آن شنی است که محققان آن وجه را می شناسند، و آن وجهی است که قلب به حضرت غیب الهی و عالم معانی - از وجوه پنجگانه اش (که توضیحش بعداً خواهد آمد) - دارد، و به اعتبار این وجه خاص که سَرِّش می باشد تجلی الهی تعیین می یابد^۲، مانند اوصاف فرزند و اخلاق او که مخالف حال پدرش باشد، چنان که خداوند می فرماید: یخرج الحی من المیت، یعنی: زنده را از مرده بیرون آورد (۹۵ - انعام) یعنی مؤمن را از کافر و امثال آن، و از آن جمله هر چه را که شنی بدون کیفیت می بخشد و پزشکی گوید که آن امر (بدون کیفیت) به واسطه خاصیت و طبیعت است، مانند کشیده شدن و جذب آهن توسط آهن ربا.

۳/۲۶ و یا آن که به اعتبار شرط و یا شرطهایی بیرون از ذات شنی است، چنان که از تبرید سقمونیا^۳ به واسطه اسهال (روان شدن) صفرا حرارت توهم می شود^۴، و از نتایج روحانیت باقی، حوادث و پدیده های از بین رونده و فانی - به اعتبار توسط حرکات فلکی و

۱- یعنی وجه خاصی که قلب به عالم معانی دارد. ۲- یعنی این وجه خاص سَرِّ تجلی الهی است. ۳- سقمونیا و اشقمونیا مأخوذ از یونانی است و گیاهی است پچیله شبیه به لبلاب که در کوهها و زمین های سنگلاخ می روید و شاخه های درازی دارد که روی زمین می خوابد، بیخ آن درشت و ستبر شبیه زردک است اما مجوف و بدبو است، از بیخ آن شیرهای به دست می آید که در طب برای معالجه بعضی بیماریهای معده و دفع کرم روده به کار می رود و آن را محموده هم گفته اند. ۴- این مثال شرط خارج است، یعنی تبرید سقمونیا که گرم است برای شرط و واسطه؛ که اسهال صفر است، پس نخست توهم می شود که ظهور تبرید از چیزی گرم عبارت از نتیجه دادن شنی است مر آن چه را که ضد و مخالف خودش است؛ ولی به واسطه ملاحظه وسط، پس روشن می شود که تبرید نتیجه تضاد سقمونیا نیست.

اتصالات کوکبی زایل شونده - توهم می شود ۱ .

۳/۲۷ پس این سه قسم است که در هیچ کدام آنها نتایج ضد و نقیض - از آن جهت که ضد و نقیض اند - وجود ندارد، در اولی و دومی که روشن است، اما در سومی این توهم می شود ولی این چنین نیست، زیرا حرکت عرش که خود بسیط ترین اجسام است مظهر حرکت حُجّی معنوی ازلی است که بدان تجلی احدی - به حسب حقایق محاذی و برابر - تعیین می یابد، و به سبب دوامشان به نوعشان مستند به دوام می گردند و به واسطه اقتضای حقیقتشان جزئیات آنها زایل و نابود می شوند؛ جزئیاتی که واسطه برای عالم جزئی از پی هم در آینده زایل شونده اند و مستند به دوام به اصولشان - نه به سبب تعیناتشان که از آن اصول منشعب اند - .

۳/۲۸ تأیید این سخن از جهت نقل بیان الهی است که: قل کل يعمل علی شاکلته، یعنی: بگو هر کس بر طبیعت خویش عمل می کند (۸۴- اسراء) یعنی بر آن چه که مناسب او است نه بر آن چه که ضد و مخالف او است.

۳/۲۹ اگر گوی: این آیه به این گونه تفسیر شده که: او عمل به آن روش و طریقی می کند که وی را در هدایت و گمراهی مشاکل است، و بر آن به این بیان الهی که: فریکم اعلم بمن هواهدی سبیلا، یعنی: پس پروردگارتان به آن کس که او راه یافته تر است دانایتر است (۸۴- اسراء) استدلال شده است؟

۳/۳۰ گویم: حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فاتحه قاعده ای بیان داشته و آن عبارت است از این که: هر صفتی از صفات حق تعالی به گونه ای که تمام تر و کامل تر از آن نیست به او نسبت داده می شود، و کلام او هم صفتی از صفاتش است که دارای احاطه می باشد، چنان که فرماید: ما فرطنافی الکتاب من شی، یعنی: در کتاب از هیچ چیزی فروگذار نکرده ایم (۳۸- انعام) پس هیچ کلمه ای از کلمات قرآن که دارای چندین معنی باشد نیست مگر آن که تمام آن کلمات مقصود و مراد حق تعالی می باشند، و هیچ تکلم کننده ای در کلام حق تکلم به امری

۱- مثال شرطهای بیرون از ذات است، مقصود توهم ضدیت در نتیجه است و در واقع چنین نیست، نه این که تبرید سقمونیا به واسطه اسهال صفرا و یا نتایج روحانیات حوادث فانی به واسطه حرکات فلکی امری متوهم است و واقعیت ندارد، حال پس از روشن شدن مقصود مطلب آسان می شود.

- که آن امر اقتضای زبانی را دارد که بدان نازل شده - نمی‌کند و یا اصول شرعی محقق را در آن (کلام حق) عیناک نمی‌کند مگر آن که آن امر درست؛ و مقصود و مراد خداوند می‌باشد، یا نسبت به آن متکلم و یا نسبت به او و هرکس که با او در ذوق و فهمش مشارکت دارد، و سزاوارتر بودن بعضی از معانی بدان جا - به واسطهٔ اموری مشروح از قبیل اسباب نزول و سیاق و اسلوب آیه - منافی آن چه بیان داشتیم نمی‌باشد، چون ثابت شده که دارای ظاهری و باطنی است.

۳/۳۱ اما از جهت عقل: زیرا که نتیجهٔ شئی عبارت است از اثر حاصل از آن شئی که لازم آن می‌باشد، خواه کلی باشد و یا جزئی، و از محالات است که لازم، ضد ملزوم و یا نقیض و مخالف آن باشد، خواه لزوم کلی باشد و یا جزئی.

۳/۳۲ و آن چه گفته می‌شود که لزوم جزئی بین دو چیز ثابت است، و اگر دو نقیض به برهان از شکل سوم باشند (چه می‌شود؟^۱ گوئیم) این از باب استلزام محال؛ محال است می‌باشد^۲ و سخن در امثال این‌ها نیست.

۳/۳۳ تحقیق آن این که: وقتی تقدیر لزوم جزئی تحقق و ثبوت یافت، نتایج نیز تحقق می‌یابد و نتیجه خود مناسب آن است، و اگر تحقق نیافت؛ بنابراین مترتب؛ نبودن نتایج است نه نتایج نبودن.

۳/۳۴ اما بیان انواع نتایج: کلیات آن پنج؛ یعنی به تعداد نکاح‌ها است:

۳/۳۵ نخست: نتایج اجتماع نسبت‌های اسمائی؛ صور حقایق متعین در علم‌اند.

۳/۳۶ دوم: نتایج اجتماع معانی و حقایق؛ صورتهای ارواحی هستند که در نفس خود

متعین‌اند.

۳/۳۷ سوم: نتایج اجتماع ارواح است که صورتهای عالم مثال و یا صورتهای اجسام

۱- تقریرش این که: هرگاه دو نقیض پیدا شد یکی از آن دو تحقق می‌یابد و هر گاه دو نقیض (تحقق نیافته) با هم جمع شدند دیگری تحقق می‌یابد پس نتیجه این می‌شود که هر گاه یکی از دو نقیض جمع شدند دیگری تحقق می‌یابد، پس لزوم بین دو نقیض - براین فرض - لازم می‌آید. ۲- یعنی نتیجه شئی ضد و مخالفش باشد، و جواب حقیقی همان است که گفته: تحقیقش... تا بعد فرض لزوم، پس نتیجه شکل و مناسب آن است نه مخالفش تا آن که اصل و قاعده خراب شود. و این از باب استلزام... است یعنی از باب لزوم بین دو نقیض.

بسیط طبیعی غیر عنصری مانند عرش و کرسی؛ و یا عنصری - مانند آن چه که تحت عرش و کرسی است - می‌باشند.

۳/۳۸ چهارم نتایج اجتماع اجسام بسیط است که صورتهای مولدات (سه گانه) است.

۳/۳۹ پنجم: آن چیزی است که اختصاص به انسان دارد.

۳/۴۰ و اما بیان وجوه قلب: وجوهش همان است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فاتحه بیان داشته است: یکی از آنها در مقابل غیب حق متعال و هویت او قرار دارد و آن در نزد محققان به وجه خاص نامیده شده، یعنی وسایط آسمانی و غیر آن دروی مدخلیتی ندارند و جز کاملان و افراد و برخی از محققان آن را نمی‌دانند، و متحقق و ثابت بدان اگر مراقبه و نگهبانی (قلب) کند؛ یعنی مراقبه‌ای که سستی و ضعف بدان راه نداشته باشد در هر چه به خاطرش خطور کند حق با او بود.

۳/۴۱ دوم: بدان وجه برابر عالم ارواح می‌شود و صاحبش به حسب مناسبت و جلای خود؛ خواهی پسندیده از آن گرفته و بهره‌مند می‌شود.

۳/۴۲ سوم: بدان وجه - به حسب صورتهای صاحبش در هر آسمانی - مقابل عالم بالاین قرار گرفته و استقامت و پایداری را در اوصاف ظاهری رعایت و حفظ می‌کند.

۳/۴۳ چهارم: بدان وجه مقابل عالم عناصر؛ وزنده داشتش به واسطه میزانهای شرعی و عقلی، چه از جهت امر و چه از جهت نهی قرار می‌گیرد.

۳/۴۴ پنجم: بدان وجه مقابل عالم عبودیت - وزنده داشتش مر تحسین مقاصد را و حضور همراه با خواطر و ستردن آن چه از آنها که از جهت شرع و عقل پسندیده نیست - قرار می‌گیرد.

۳/۴۵ تائیس و پیوند دادنش بیان ایشان است که: واحد از هر جهتی که باشد جز یکی از آن صادر نمی‌گردد، زیرا اگر از آن دو تا صادر شد؛ باید دو علت داشته باشد؛ پس آن با هر یک از دو علتش غیر آن است که با دیگری است، پس آن دو است (واحد نیست) اگر چه از دو جهت باشد.

۳/۴۶ گفته نمی‌شود که از آن یکی هم صادر نمی‌شود، وگرنه باید دارای علت و دلیلی

باشد که آن (علیت اگر) همراهش باشد - او است - و بدون آن غیر او است.

۳/۴۷ چون می‌گوییم: مقصود از علیت نسبتی که بین علت و معلول است نمی‌باشد، زیرا نسبت محققاً غیر از دو نسبت داده شده است، بلکه مقصود (علیت) بودنش است به گونه‌ای که از آن صادر می‌گردد و از شأن آن (علیت) صادر شدن از آن است، و این (معلول) عین آن (علیت) است، از این جهت موجب اعتبار غیر و تعدد - از آن جهت که خودش خودش است و بر عکس دو علیت - نمی‌شود، زیرا تعدد آن دو محققاً به اعتبار دو غیر بودن است، هم چنان که مثالش در: ده دیدنی را در یک نظر دیدن، گفته آمد، زیرا آن از جهت محلس واحد است - اگر چه از جهت متعلقات (و نسبتها) ده دیدنی است.

۳/۴۸ اگر گویی: لازم نبودنش مر اعتبار غیر را مسلم است، اما نبودن لزوم تعدد مسلم نیست، چنان که گفتیم: وی بدون آن شأن غیر او است که همراه او است.

۳/۴۹ گویم: مراد از واحد از هر جهت آن واحدی است که با آن غیر آن اعتبار نشود؛ نه آن چه که برای او صفت ذاتی اعتبار می‌شود؛ مانند وحدت و وجوب ذاتی و غیر اینها، و دلیل این که مقصود اینان چنین است^۱ این که: در تعریف آن - یعنی جایز بودن صدور کثیر از حق متعال - آن دو را اعتبار نکرده‌اند^۲ و بنا را بر این گذارده‌اند که صادر اول همان عقل اول است؛ زیرا به واسطه وحدت ذاتیش صادر بودن درست است، و به سبب اشتماش بر تعقل موجد و پدید آورنده خویش و تعقل وجوب بالغیر بودنش و تعقل امکانش در نفس خود، واسطه‌ای برای عقل دیگر؛ و نفس و جسم - به گونه ترتیب - می‌باشد، و اشتمالش را بر وجود و هویت خود و تعقل نفس خویش بیان نداشته‌اند، و گرنه اعتبارات آن شش می‌شد و صدور بیشتر از یک جایز می‌شد و چنین چیزی نگفته‌اند؛ زیرا در سه‌تای آخری اعتبار غیر نیست.

۳/۵۰ اگر گویی: اگر اعتبارات سه گانه اول وجودی بود؛ صادر اول تعدد پیدا می‌کرد، و

اگر (اعتبارت سه گانه اول) علمی باشد؛ چگونه علت موجود و یا جز و علت گشته است؟

۱- یعنی دلیل این که با آن غیر اعتبار نشود، نه آن چه صفت ذاتی برای او اعتبار می‌شود مانند وحدت ... ۲- یعنی دلیل بر این که مراد اینان این است این که صفت ذاتی و وحدت و وجوب ذاتی را در تفریح آن اصلی معروف اعتبار نکرده‌اند، یعنی جایز بودن صدور کثیر از حق تعالی - برای آن اوصاف فراوان -

۳/۵۱ گویم: آن شرط علت است، همان گونه که در مسأله برابر بودن خورشید برای پدید آمدن نورش در زمین گفته آمد، و اعتبار کردن چنین اموری در عقل اول - نه حق متعال - به سبب واحد بودن حق تعالی از هر جهت است، یعنی تحقق آن جز از آن جهت که خودش خودش است معتبر نیست؛ و حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فائحه و کتاب فکوک و حدث ذاتی را بدان تفسیر نموده و اعتبار مبدأ بودن آن را از این جهت منع کرده، و به این معنی عقل از هر جهتی واحد نیست، پس با این دلیل تمام اعتراضات از بین می‌رود و ثابت می‌گردد که هر گاه معلول تکثر یافت؛ علت هم تکثر می‌یابد و هر وقت که معلول اتحاد پیدا کرد؛ علت هم اتحاد پیدا می‌کند - بر عکس نقیض -

۳/۵۲ سپس بدان که اصل نزد ما مسلم است ولی در تعریف و تفریح آن آمده که: واحدی که از حق متعال صادر شده عبارت از عقل اول است، و حضرت شیخ قدس سره در رساله مفصحه منع کرده و گفته: چرا جایز نباشد این واحدی که نخست از ذات حق متعال صادر شد همان وجود عام^۱ - که نزد محققان ثابت است - باشد؛ یعنی فیض ذاتی که از آن تعبیر به تجلی ساری در حقایق ممکنات و امداد الهی - که موجب قوام و برپایی عالم است - می‌شود، و این همان وجود منبسط و رزق منشور^۲ و نور است که نور، نام حال آن است.

۳/۵۳ و به زودی بیان خواهیم داشت که این از باب نامیدن شئی است به اعم اوصاف و اول آنها^۳، و این که نسبت آن به مرتبه تعیین اول و حضرت احدیت جمع و وجود، نسبت مادگی است به نری^۴، چون به ذات خود عین غیب هویت است^۵ و بر آن اعتباری جز جمعیتش مر حقایق را اضافه نشده است، پس (این تعیین اول) منسوب به تمام حقایق گردیده؛

۱- اثباتش در مقام پنجم از فصل اول جملی خواهد آمد. ۲- یعنی صفحه‌ای گسترده شده. ۳- یعنی هر یک از این تمییرات از تجلی ساری و وجود منبسط ورق منشور و امثال آنها از باب نامیدن شئی است باعم اوصاف، و اول آنها یعنی اولین اوصاف از جهت ظهور. ۴- اشاره است به این که صدور وجود منبسط و ظهور آن از حضرت احدیت جمع؛ از جهت واحدیت آن و ثبوت اعتبارات و حقایق در آن می‌باشد، نه از جهت احدیت آن و رها بودنش از تمام اعتبارات، زیرا تأثیر موقوف بر مناسبت است و هیچ ارتباطی بین احدیت ذاتی - از جهت تجردش از آنها - و بین شئی نمی‌باشد، پس از اجتماع و توجه واقع بین اسماء ذاتی در مرتبه حضرت احدیت جمع و تعیین اول و وجود عام بدان، نسبت نری به مادگی ظاهر و صادر شد. ۵- یعنی تعیین اول.

یعنی به نسبتی کلی که نسبت الوهی و ربوبی و مبدئیت و غیر اینها را در بردارد که ما در مباحث مناسبات اینها را بیان خواهیم داشت، ولی همگان به صورت اجمال در آن (تعین اول) مندرج‌اند. مانند عقل اول و آن چه که پس از آن است - پس قبول فیض الهی جز بر استعداد قابل متوقف نمی‌باشد و تعدد آن جز به حسب تعدد قوایل نمی‌باشد.

۳/۵۴ از آن جمله چیزی است که تمام استعداد آن موقوف بر چیزی نیست، لذا پیش از همگان می‌پذیرد، مانند قلم اعلا.

۳/۵۵ و از آن جمله چیزی است که (تمام استعداد آن) جز بر یک شرط موقوف نمی‌باشد، مانند آن چه که پس از وی‌اند.

۳/۵۶ و از آن جمله چیزی است که توقف بر شروطی چند^۱ - مانند آن چه که پس از وی‌اند - دارد، پس از این تحقیق چندین قواعد - بر عکس گمان فلاسفه - به دست می‌آید:

۳/۵۷ از آن جمله این که: وسایط برای تمام استعدادات مجعول علل معده بوده و مؤثری جز خداوند نمی‌باشد.

۳/۵۸ و از آن جمله این که استعداد غیر مجعول که مقارن هر ماهیتی - از آن جهت که در ازل در علم الهی است - می‌باشد؛ وسایط را در آن هیچ مداخلیتی نیست.

۳/۵۹ از آن جمله این که در نزد محققان ثابت است که هر موجودی غیر زنجیره‌ترتیب که از جهت خاص به او استناد دارد، جهتی دیگر^۲ دارد که جهت وحدت و وجوب او؛ و رجحان گرفتن او بر فیض را بر گرفتن غیر است^۳، و بدین جهت است که فیض حق را بدون واسطه پذیرا می‌شود - هم چنان که در عقل اول است - و در سخنان رسول خدا صلی‌الله علیه‌وآله آمده که: مرا با خداوند وقت‌ها است... تا پایان حدیث.

۳/۶۰ از آن جمله این که عقل اول نخستین مخلوق او و اولین صادر است، ولی در عالم

۱- نسخه عربی مایتوقف علی شروط است، ولی گویا به قرینه شق دوم که: الا علی شرط واحد است این هم: مایتوقف الا علی شروط باید باشد، که توقف جز بر شروطی چند... دارد. ۲- یعنی برای هر موجودی جهت خاصی است که آن جهت وحدت آن موجود و وجوب او است. ۳- یعنی بر گرفتن غیر این فیض؛ تا از حیث وجود مقدم بر این غیر باشد، و این برای اقتضای وجه خاص است که تقدم داشته.

تدوین و تسطیر و جهان شهادت، اما مطلقاً؛ این گونه نیست، زیرا اولین متعین در مراتب الهی حضرت احدیت جمع است و سپس مرتبه الوهیت، و و احدیت مرتبه بعد از آن است. و در مراتب کونی عالم تهیم و سپس قلم اعلا در عالم تسطیر است. در تفسیر فاتحه چنین آمده بود، و نیز در آن آمده: اولین متعین از حضرت عمائی عالم مثال^۱ و سپس عالم تهیم و پس از آن قلم اعلا است، و این - خدا دانا است - به اعتبار نقلمش در جمعیت؛ و بودنش مرصورت حضرت عماء و مرتبه انسان کامل است که بدان (انسان کامل) اول بودن - مانند آخر بودن - تعین می‌پذیرد؛ نه به حسب وجود، زیرا به حسب آن (وجود) عالم تهیم با عقل اول است و عالم مثال بعد عالم ارواح.

۳/۶۱ و از آن جمله مراعات حال تجلی فاعل و ممکن قابل در ارتباط بین آن دو است، زیرا حق متعال از آن جائی که از تمام وجوه و جهات واحد است؛ لازم است که ارتباط از ناحیه حق از یک جهت باشد، و چون کثرت از لوازم ممکنات است و کمترین آن دو است؛ لازم است که ارتباط هر ممکنی به حق تعالی از ناحیه ممکن از دو جهت باشد؛ جهت امکانش به واسطه زنجیره ترتیب و جهت وجوبش به واسطه حق متعال به وجه خاص او باشد، بنابراین غلبه از این جهت برای وحدت و احکام و وجوب است و از جهت دیگر برای کثرت و احکام امکان.

۳/۶۲ و از آن جمله این که تفاوت امتزاج احکام دو جهت این وجوبی که محقق قائل بدان است و جهت امکان و غلبه یکی از دو طرف؛ مبتنی بر مراتب آنها است^۲؛ و این به حسب تفاوت استعدادات ماهیات است که در ترتیب غیر مجعول‌اند؛ یعنی در ممکنات از جهت تقدم و تأخر و شرف و پستی و شقاوت و سعادت و علم و جهل و بقا و فنا و غیر اینها تعقل می‌شود. پس جهات و وحدت خاص برای کمال و تقدم است و جهات امکان و کثرت

۱- ممکن است مرادش از حضرت عمائی مقام احدیت باشد - هم چنان که این یکی از احتمالات آن است - بنابراین عالم مثال مقام مشیت و فیض منبسط عام می‌شود، زیرا آن برزخ است و برزخ مقام انسان کامل است که بین هر دو خصلت را حائز و بین هر دو مقام را جامع است. ۲- یعنی تفاوت امتزاج جهت حقی و جهت خلقی مبتنی بر مرتبه وجود و مرتبه ماهیت است، پس هرگاه که به مبدأ فیاض نزدیک شد جهت اولی فوی‌تر است و بر عکسش برعکس.

برای نقصان و تأخر، و در این فصل علت ظهور حقیقت معقول که از آن تعبیر به زمان شده آمده، و علت ظهور موجودات زمانی همین ترتیبی است که گفته آمد.

۳/۶۳ و از آن جمله این که تضاعف و دو چندانگی وجوه امکان و کثرت مبتنی بر کثرت وسایط بین آنها و بین حق تعالی است؛ و عدم تضاعف آنها مبتنی بر کم بودن آنها است، زیرا کم بودن آنها مقتضی عدم تغییر فیض ذاتی از تقدیس اصلی خود و یا کم بودن آن (فیض) است و کثرت آنها مقتضی رنگ پذیری به خواص امکانات وسایط است. و از اینجا دانسته می‌شود که هر کس دارای برزخیت اعتدالی؛ که جامع بین هر دو طرف است باشد؛ یعنی مشتمل بر کلیات احکام دو طرف - اشمالی معتدل و فعلی از جهتی و انفعالی از جهت دیگر - باشد؛ مغایرتی با دو طرف - جز به واسطه معقول بودن جمع آن دو - ندارد؛ و آن حقیقت کمالی انسانی است که مانند آینه‌ای برای هر دو طرف است.

۳/۶۴ و از آن جمله این که غلبه حکم وحدت و وجوب و اطلاق؛ و حکم کثرت و امکان و تقید مبتنی بر سبب موافقت عقل نظری در برخی - برای نتایج کشف و علت توفیق الهی و یا مخالفت - می‌باشد^۱.

۳/۶۵ و علت آن این که نفوس جزئی چون تعیین‌شان پس از تعیین مزاج و به حسب مزاج است - البته بر اعتقاد اهل ذوق و حکمت - گونه‌ای می‌گردد که گویی در مزاج معنایی است که توصیفش به آیینگی کاملاً بجا است و مثل این است که نفس در آن نقش شده، و از این نقش شدن تعبیر به تعلق تدبیری گردیده، و چون موجب و علت تعیین مزاج آثار قوای علوی و اتصالات ستارگان و حرکات فلکی و توجه نفوس و عقول بلند آنان است و مزاجها هم به حسب استعدادات اصلی‌شان در قبول متفاوت‌اند؛ لذا مزاج مانند آینه‌ای است نسبت به این آثار، سپس به سبب آن چه که قبول کرده آماده‌گی می‌یابد که آینه‌ای برای قبول نفس جزئی - که به حسب آن مزاج تعیین می‌یابد - باشد، پس به مقدار نزدیکی و دوری مزاج از درجه اعتدال؛

۱- یعنی توفیق الهی مقوم که معنایی است قائم به نفس هنگام برخاستن مانع از مخالفت نسبت به حد مشروع، و یا جمع و وفق بین کشف و نظر، و تطبیق مطالب و احکام کشفی بر قواعد نظری و استدلالی - هم چنان که شیوه و روش شارح محقق است -.

نفوس هم در نور داشتن و شرف و غیر اینها از صفات کمال تفاوت پیدا می‌کنند، پس لازم است که (نفوس) در تعلقاتشان خالی از خواص مزاج نباشند و نیز لازم است که هر نفسی با عالم علوی و نفوس آنها - به موجب آن چه که در مزاج آنها از آثارش (مزاج) ظهور می‌یابد و باز به حسب حکم وقتی که در آن اجتماع اجزای مزاجی وقوع می‌یابد - مناسبت داشته باشد، و ناگزیر قوای برخی از آنها غالب‌تر است؛ و در نتیجه نسبت نفس و مزاج آن به این فلک و نفس و عقل آن قوی‌تر و تمام‌تر است، لذا ادراکش به حسب مرتبه‌ای است که در آن جا برایش تعیین یافته، به ویژه پس از ترقی و معراج روحانی به مقام کمال نسبی خود؛ و یا به مرتبه کمالی که کاملان دارند، آنان که حقایق را در بالاترین مراتب تعیین خودش - همان گونه که در علم حق تعالی در ازل تعیین یافته - ادراک و مشاهده می‌کنند.

۳/۶۶ و به این تفاوت مرتبه‌ای پیغمبر صلی الله علیه و آله در بیاناتش اشاره فرموده که در معراجش با ارواح انبیا در آسمانها اجتماع داشته، این اشاره به مرتبه نفوس آنان - به موجب مناسبت ثابت (و یا ثانی) بین آنها و بین نفوس آسمانی و عقول عالی - می‌باشد، و گرنه شکی نیست که نفوس؛ متحیز و دارای مکانی نیستند و کاملان و نزدیکان به کمال همان گونه که همگان مشاهده‌اش می‌کنند مشاهده می‌کنند.

۳/۶۷ و از آن جمله این که وجود عام به واسطه نسبت‌های احدی^۱ جوادی مطلق؛ مقابل تمام موجودات است؛ و علم حق تعالی بدان؛ آن گونه است که خودش را به خودش و به آن چه که در خودش است؛ یعنی از جهت عین علم خود به ذات خود می‌داند - ولی از حیث امتیاز نسبی - و آن علم اولین لازم حق متعال است و به اعتبار این علم مبدئیت وی تحقق می‌یابد و ایجاد عالم از جانب حق تعالی به حسب این علم عقلی است که تابع حقایق می‌باشد. روشن است که تعلق علم او به جزئیات به گونه جزئی؛ مانند تعلق علم او است به هر جزئی - بدون واسطه عقول - هم چنان که بعضی از حکما قائل اند که علم او بر وجه کلی است.

۱- یعنی از جهت تعلقش به متعلقات و معلومات، و این اشاره است به علم تفصیلی که در حضرت واحدیت است، چون آن مبداء و سرآغاز ایجاد عالم به گونه تفصیلی است که بعداً گوید: و انشاء و ایجاد عالم از آن، یعنی به حسب آن علم عقلی است که تابع حقایق است.

۳/۶۸ حکیم طوسی قدس سره گوید: محققان آنان هم عقیده ما هستند، زیرا همگی قایل به استناد تمامی موجودات به اول (تعالی) هستند نه به وسایط، و همگی قایل اند که علم تام به علت مستلزم علم تام به تفصیل معلول‌های آن علت است. و نیز روشن است که درستی ازلی بودن تعلقات علم و دیگر صفات او بستگی به ظهور آن چه که به حسب آن (لحظه) مخصوص او ظاهر می‌شود دارد.

۳/۶۹ حکیم طوسی قدس سره گوید: دانای به مکانها اگر مکانی نباشد؛ دانای به این امر است که هر جا گیری در چه جهتی از دیگری قرار دارد و چگونه از آن به دیگری اشاره می‌شود و مسافت بین آن دو چه قدر است؟ و هیچ نسبتی از این نسبتها برای خود او حاصل نیست - چون غیر مکانی است - همین‌طور دانای به زمانها - اگر خود زمانی نباشد - نسبت هر زمانی را می‌داند که با زمانی دیگر چه نسبتی دارد و چه مقدار زمان بین آن دو موجود است، و هیچ نسبتی از آن دو به زمانی که آن زمان در احاطه دانای به زمان است حاصل نیست؛ به این معنی که این گذشته و دیگری تا حال حاصل نشده، بلکه تمام زمانی‌ها همراه با نسبت و ترتیب آنها نزد او حاضر است. پایان سخن او.

۳/۷۰ این مسائل با همه اشمالش بر علوم فراوان و اساس آن بر این که فیض جز از جانب حق متعال نیست از سخنان حضرت شیخ قدس سره در تفسیر و مفسحه و یا هادیه برداشت شده است.

فصل سوم

در این که شی آن چه را که به تمام وجه با خود مشابهت داشته باشد نتیجه نمی‌دهد و گرنه وجود از هر جهت تکرر می‌یافت و این تحصیل حاصل بود و از حکیم این کار محال است به واسطه خالی بودنش از فایده و نوعی پیهوده کاری بودن است و خداوند از این برتر و والاتر است

۳/۷۱ تأیید و یاری این سخن این که: اصل زمان که همان اسم «الدهر» است حقیقتی نسبی است که مانند دیگر نسبت‌های اسمائی معقول بوده و احکام آن (اسم دهر) در هر عالمی

- به حسب تقدیرات و اندازه‌های لازم شده که به واسطه احوال اعیان ممکنات و احکام آنها و آثار اسماء و مظاهر آنها متعین است - تعیین می‌پذیرد. حضرت شیخ قدس سره در تفسیر چنین بیان داشته بود. پس چون حکمش در دنیا و آخرت انقطاع پذیر نیست سزاوار است که تجدد و نوشتن نسبت‌هایش هم انقطاع نپذیرد، همان گونه که تجدد و نوشتن اجزای فرض شده آن - مانند نسبت زمانی که صورت دهر (و مظهر آن) است به زمانی‌ها و عالم دنیا - انقطاع پذیر نیست.

۳/۷۲ و همین‌طور شأن^۱ الهی در هر آن و لحظه‌ای تجدد یافته و نو می‌شود، چنان که خداوند فرموده: کل یوم هو فی شأن، یعنی: او هر روز (لحظه‌ای) به کاری است (۲۹ - رحمن) یعنی هر آنی، زیرا عالم در هر نفسی نیازمند به آن است که خداوند به وجودی که بقا و پایداری عین عالم بدان بستگی دارد یاریش کند، وگرنه عدم، هر ممکنی را به حکم نسبت علمی امکانی می‌طلبد، پس ناگزیر از حکم ترجیح و مزیت جمعی احدی است که در هر دمی اقتضای بقاء را دارد.

۳/۷۳ پس به واسطه این دو اصل (دهر و شأن) سزاوار است که صفت وجود و اضافه و نسبت آن در هر لحظه‌ای تجدد پیدا کرده و نو شود، چنان که خداوند می‌فرماید: بل هم فی لیس من خلق جدید، یعنی: بلکه آنان از خلقت جدید به شبهه دراند (۱۵ - ق) زیرا اجزای دهر و زمان تکرارپذیر نیست؛ و همین‌طور آن چه به واسطه اجزای آن دو تعیین و تجدد می‌پذیرد؛ و سخن شیخ اکبر رضی الله عنه مبتنی بر همین است، گوید:

عالم کون خیال است ولی در واقع حق و درست است

هر کس که این را دریافت اسرار طریقت را داراست

۳/۷۴ تأنیس و پیوند دادن این از برخی وجوه^۲ این که: هر دو تایی اتحاد ندارند و همین‌طور دو مثل و همتا هم جمع نمی‌شوند، زیرا اگر حقیقت متحد یکی از دو صورت را کنار گذارد دیگر دویی وجود ندارد، وگرنه آن چه که تعدد آن دو بدان بستگی دارد منافی اتحاد

۱- شارح محقق این اصل را به دو تأیید مؤید داشته: یکی از جهت دهر و دیگری از جهت شأن. ۲- یعنی از وجه عدم کنار گذاردن حقیقت متحده یکی از دو صورت را - با حکم به اتحاد -.

و اجتماعی که مقصود است می‌باشد.

۱۳/۷۵ اگر گویی: چگونه حضرت شیخ در رساله هادیه گفته: هرگاه حق متعال به واسطه سابقه عنایتش هر کس از بندگانش را که خواست بر حقایق اشیا - آن گونه که در علم او تعیین دارند - آگاهی بخشد، آن بنده را به واسطه معراج روحانی به سوی خویش می‌کشد و بنده جدا شدن نفسش را از بدنش و ترقی و صعودش را در مراتب عقول و نفوس مشاهده می‌کند، و به هر عقل و نفسی در هر طبقه‌ای پس از طبقه دیگر اتحاد پیدا می‌کند؛ اتحادی که وی را جدایی از تمام احکام جزئی و امکانش در هر مقامی می‌بخشد، تا آن جا که با نفس کلی، و سپس با عقل اول - البته اگر معراجش کامل باشد - اتحاد پیدا می‌کند، در این حال با تمام لوازم ماهیتش؛ از جهت امکانات نسبی آنها - غیر از یک حکم که آن معقولیت ممکن بودن او در ذات خودش در عقل اول است - ظاهر می‌شود، بنابراین مناسبت؛ بین او و پروردگارش ثابت شده و قرب حقیقی که عبارت از اولین درجات وصول است حاصل شده؛ و دریافت از خداوند بدون واسطه - هم چنان که شأن عقل اول است - درباره‌اش صادق است.

۳/۷۶ گویم: حضرت شیخ قدس سره در اینجا حاشیه‌ای دارد که گویای این حقیقت است و آن این که: مقصود از اتحاد این نیست که دو ذات یک ذات می‌گردند؛ زیرا این محال است، بلکه جدا شدن تعدداتی که عارض هر کلی شده به واسطه ظاهر شدن امری قوی‌تر از آن صورت می‌گیرد تا به همان واحدی که بود باز گردد، و دلیل بر آن این که بعد آن (حاشیه) بین انسان اتصال یافته به مرتبه عقل اول و بین عقل اول فرق گذارده است، یعنی انسان را آن مقام است که بین دریافت تمام از خداوند متعال به واسطه عقول و نفوس - به موجب حکم امکانش که باقی است - و بین دریافت از خداوند بدون واسطه - به حکم وجوبش - جمع کند، در این حال به مقام انسانیت حقیقی که بالاتر از خلافت کبر است ورود یافته است.

۱۳/۷۷ اگر گویی: محقق طوسی قدس سره به فقره ترقی و معراج روحی اعتراض کرده که: تغییر از حالی به حالی درباره موجوداتی صادق است که در تحت پوشش زمان‌اند و زمان خود منشأ تمام تغییرات و دگرگونی‌ها است، و زمان احاطه به نفس پیدا نمی‌کند، اگر برای نفس نشأت و عوالم دیگری بین این افلاک برای استکماش باشد؛ این خود تناسخ است که

باطلش کرده‌اند، و اگر بین این افلاک نباشد امکان استکمال برای نفس نمی‌باشد. سپس گفته: بلکه انسلاخ و جدایی جز به واسطه مرگ امکان‌پذیر نیست، پس همان گونه که ارتباط نفس به اراده خودش نیست، همین‌طور جدائیش، و آن چه که ترقی و کمال نامیده شده عبارت است از استغنا و بی‌نیازی از تعلق - با وجود تعلق - به واسطه روی آوردن به آخرت و روی گردانیدن از دنیا، و نیز نفسی که تعلق به بدن جزئی دارد - در حال تعلق - کلی گردیدنش محال است، چه رسد به اتحاد.

۳/۷۸ گویم: فرو رفتن روح در بندهای تعلق و جدا شدنش از آنها برای هر کس مشهود و روشن است، و شکی نیست که زیادی و فزونی بند؛ جزء بودنش را تقویت می‌بخشد، هم چنان که رهایی از آنها کُل بودن اصلیش را تحقق می‌بخشد، و مقصود ما از ترقی در کُل بودن خود جز رهایی از بندهایی که در هر طبقه در حال عروجش کسب کرده نمی‌باشد، بنابراین او را امکان انسلاخ و جدا شدن از آنها - به واسطه عارض شدن آنها در حال عروج - هست، و جدا شدن؛ تدبیر بدن را (از نفس) زایل نمی‌کند^۱ - چنان که این امر توهم شده است -.

۳/۷۹ اما تناسخ: حضرت شیخ قدس سره گوید: تناسخ عبارت است از اداره بدن عنصری دیگر همانند این، پس نشاء و عالم برزخ مثالی و اداره صورتهای آن تناسخ نیست، و گرنه اعتقاد بدان (تناسخ) واجب بود، هم چنان که از جهت شرعی آمدن جبرئیل گاهی به صورت دحیه کلبی و گاه دیگر به صورت جوانی زیبا و سپید جامه و مشکین مو و غیر اینها محقق است.

۳/۸۰ تفریع آن نخست این که: تجلی تکرار بردار نیست، یعنی حق سبحانه در یک شخص و یا دو شخص - در یک صورت - دوبار تجلی نمی‌کند، و دوم این که: معدوم به عینه باز نمی‌گردد، زیرا زمانش باز نمی‌گردد؛ و گرنه برای زمان هم باید زمانی باشد.

۳/۸۱ اگر گویی: این اگر درست باشد دو فساد لازم می‌آید: یکی باطل شدن پادشاهی تکلیفی دنیایی و آخرتی، زیرا مکلف در هر حال غیر آن کسی است که چیزی را آن روز انجام

۱- یعنی اینها چون به واسطه عروج روح عارض آن شده‌اند و عارضی هم زایل شونده است، لذا امکان جدائیش هست و جدائیش تدبیر بدن را از وی زایل نمی‌کند. م.

تهیید جملی / ۸۵

داده و دوم: باطل شدن حشر اجساد است، و هر دو چه از جهت شرع و چه از نظر تحقیق ثابت شده است.

۳/۸۲ گویم: ما لزوم را نمی‌پذیریم، زیرا معنی ثبوت دو امر بیان شده (در تفریح بالا) اتحاد ذات و مرتبه است، و اختلاف حالات و نشأت منافی آن نمی‌باشد.

فصل چهارم

در این که آن چه سبب در ظهور وجود کثرت و کثیر- یعنی عدد و محدود- است از آن جهت که سبب در آن است به واسطه ظهوری از ظهورات آن تعیین نمی‌یابد و برای نگرنده در منظور جزئی از جزئیات آن امتیاز نمی‌یابد

۳/۸۳ توضیح آن مستلزم اصولی در حقایق دو نسبت ظهور و بطون است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بیان داشته است:

۳/۸۴ اول این که: تمام موجودات تجلیات اسماء الهی و مظاهر ششون اصلی و نسبت‌های علمی او هستند، و صورت شئی چیزی است که بدان ظاهر شده و تعیین می‌یابد.

۳/۸۵ دوم این که: هر شئی‌ای دارای ظاهری است که صورت و جهت شهادت آن است؛ و باطنی که روح و معنا و غیب آن است، بنابراین نسبت تمام صورتهای به اسم «الظاهر» است و نسبت تمام حقایق و معانی به اسم «الباطن».

۳/۸۶ سوم این که: هر موجودی از جهت معنا و روحانیتش - و یا هر دو با هم - بر صورتش تقدم و پیشی دارد، یعنی تقدم و پیشی به واسطه مرتبه و شرف، و اگر چه صورت نیز دارای اول بودن از حیث علم^۱ حال عروج - نه حال نزول - می‌باشد؛ و نیز از جهت این که ارواح جزئی انسانی پس از ایجاد مزاج و به حسب آن (مزاج) تعیین می‌یابند.

۳/۸۷ چهارم این که: عالم؛ بین دو مرتبه امر و خلق احاطه شده است، و عالم خلق فرع

۱- زیرا علم به جزء مقدم بر علم به کل است و علم به ظاهر مقدم بر علم به باطن است و شرط در معرفت آن.

و شاخه و تابع نسبت به عالم امر است، و اللّهُ غَالِبٌ عَلٰی اَمْرِهٖ، یعنی خداوند بر عالم امر خویش غالب و چیره است (۲۱ - یوسف)

۳/۸۸ پنجم این که: علم الهی که همان نور است دارای دو نسبت می باشد: نسبتی ظاهری که تفصیل آن صورتهای وجودی هستند و نور محسوس حکم این نسبت را دارد. و نسبتی باطنی که عبارت از معنی نور و روح وجود ظاهر (خارجی) است که روشن کننده معانی و آشکار کننده حقایق غیبی کلی می باشد^۱، و حتی این نسبت باطنی علمی روشن کننده عین و معرفت و وحدت و اصل خود که حق متعال است و همین طور نسبت های هویت او که عبارت از اسماء اصلی او و شئون ذاتی وی اند؛ و نیز روشن کننده نسبت تمام حقایقی که اختصاص به حق تعالی و یا عالم؛ و یا مشترک بین آن دو - به دو نسبت مختلف است - می باشد، پس صورتهای موجودات نسبت های ظاهر نوراند؛ و معقولات (یعنی معلومات معقوله) تعینات نسبت های^۲ باطنی نوراند.

۳/۸۹ پس عالم با مجموع صورتهای محسوس و حقایق معقول خویش اشعه نور (وجود) حق متعال اند. اللّهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ، یعنی خدای نور آسمانها و زمین است (۳۵ - نور) و اَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا، یعنی: و علم خدا است که به همه چیز احاطه دارد (۱۲ - طلاق)

۳/۹۰ گویم: این اصول با انضمام به انواع نتایج گذشته (در فصل دوم) به حسب نکاح های (پنجگانه) بیان شده این نتیجه را می دهد که: حقایق کلی اسمائی الهی و یا کونی اسباب (جمع سبب) تعینات روحانی هستند که آنها (روحانیات) اسباب تعینات جسمانیات اند - و اگر چه مؤثر حق متعال است به واسطه توجه احدی ارادی و تجلی ذاتی که به حسب تعینات قوابل تعین دارد - پس هر تجلی کلی احدی سببی است در ظهور جزئیات آن

۱- یعنی نسبت ظاهری را از جهت کلیت و احلیت آن دو دارد، زیرا نور از جهت تجردش ظاهراً ادراک نمی گردد و حکم هر حقیقت بسیطی نیز این گونه است، بلکه نور به واسطه الوان و سطوح که قائم به صورتهایند ادراک می گردد، و همین طور دیگر حقایق مجرد که جز در ماده ای الهی ادراک نمی گردد. ۲- و آنها اعیان ثابت ممکنات و تمام حقایق اسمائی و توابع آنها از اسماء می باشند.

(حقایق کلی اسمائی الهی و یا کونی) و نسبت‌های تعلقات آنها که از جهت سبب بودن نسبت
عمومیش به واسطه ظهور معین و مشخصی از ظهوراتش تعیین نمی‌پذیرد^۱ و در عالم حسی
برای هر بیننده‌ای در هر جزء مشاهده شده^۲ امتیاز و جدایی نمی‌یابد، و این (موضوع) مانند
وجود عام است از جهت نسبت عمومیش به کل؛ که اقتضای تعیین مخصوص - از تعینات
نسبتهای ظهورش - را ندارد.

۳/۹۱ و ما گفتیم از آن جهت که او سبب است، چون او از این حیثیت کلی تعیین به
مظاهر نمی‌یابد^۳؛ و گفتیم به واسطه ظهور تعیین نمی‌پذیرد، زیرا وی به ذات خود و یا در بعضی
مراتب بطون - با کلی بودنش مانند عقول و نفوس کلی - تعیین می‌یابد^۴. اما حق متعال: او به
خالص ذات به تعینی که بدان عقل و یا وهم به واسطه اشاره احاطه می‌یابد تعیین نمی‌یابد، ولی
به واسطه مراتب نسبتهای بطونی‌اش تعیین می‌یابد، هم چنان که در مرتبه تعیین اول تعیین یافت.
زیرا تعیین^۵ او یعنی خودش؛ از جهت وجود و ثبوت عین خودش است؛ نه به واسطه سببی
زائد، چون آن جا اصلاً زائیدی وجود ندارد، و برای تأکید دوری از آن مقیدش به این سخن
کرده و گفتیم: برای هر بیننده‌ای امتیاز و جدایی نمی‌یابد. پس مقصود از ظهور آن چیزی است
که جندی ظاهرترین ظهورها نامیده است؛ و گرنه حضرت شیخ قدس سره تعیین اول را اولین

۱- بلکه به واسطه ظهور هر معین و مشخصی. ۲- بلکه در هر دیده شده‌ای. ۳- یعنی او از جهت این اعتبار که سبب
در وجود کثرت است به حسب هر مظهري تعیین می‌یابد، بدان که فیض منبسط و ظل نوری که بر هیاکل ساکنان ملک و
ملکوت و اقطار قاطنان جبروت گسترده شده دارای دو اعتبار است: اعتبار وحدت و بساطت که اعتبار اضمحلال
کثرات در ذات او و فنای صورتهای تعینات در حضرت او است، به این اعتبار در هیچ مظهري نه ظهور دارد و نه
تعیین، دیگر اعتبار کثرات و ترکیب است و آن اعتبار ظهور در مظاهر - از تعینات جبروتی و ملکوتی کلی و ملکی
ناسوتی جزئی - است و به این اعتبار دارای تعینی خاص نمی‌باشد؛ بلکه به تمام تعینات تعیین می‌یابد، و نظر محقق
قونوی به این اعتبار دوم است. ۴- همان گونه که در وجود عام است، زیرا آن از آن جهت که سبب برای ظهور
جزئیات حسی است، به واسطه ظهور جزئی محسوس تعیین نمی‌یابد، ولی به ذات خویش تعیین می‌یابد و همین اعتبار
عموم و جمعیت آن مر حقایق راست، و نیز آن در بعضی از مراتب بطون متعین است، یعنی به واسطه تعیین عقلی و
نفسی، و اگر چه از آن جهت که سبب برای عقول و نفوس است غیر متعین به تعینات آنها است. مقصود از این کلام
بیان آن چیزی است که آن سبب برای مظاهر حسی - از آن جهت که آن سبب حسی است - می‌باشد. این وجود عام
است؛ اما حق متعال: او به ذات اقدس خویش غیر متعین به تعینی است که قابل اشاره عقل و وهم باشد، ولی در
بعضی از مراتب بطونش تعیین می‌یابد، هم چنان که در مرتبه تعیین اول تعیین یافت. ۵- تعلیل برای آن جا که گفته: تعیین
نمی‌یابد.

مراتب شهادت نامیده - و بلکه آخر آن - به اعتبار منتهی شدن دو تحلیل به آن ^۱ .

۳/۹۲ تأیید آن این که: اگر چنین اقتضایی داشت لازمه اش آن بود که آن تعیین و تعیین دیگری منافی آن باشند، و منافی لازم منافی ملزوم است و در این صورت با آن جمع نمی شود و این خلاف فرض است، هم چنان که هر حقیقتی مانند انسانیت مثلاً از جهت عموم نسبتش مقتضی تعیین زید و یا عمر و یا غیر آن دو نمی باشد، و برای این که اعتبار شرکت منافی اعتبار نبودن آن - یعنی تعیین - می شود، پس هر دو جمع نمی شوند.

۳/۹۳ گفته نمی شود: منفی در اصل ^۲ این است که سبب از جهت اشتراکش تعیین یابد؛ نه این که اقتضای تعیین کند و یا با اعتبار تعیین اجتماع یابد، و هر دو دلیل آن دو را نفی می کنند - نه اولی - .

۳/۹۴ زیرا ما گوئیم: وقتی که تجلی از آن جهت تعیین یافت، تعیین از جهت اشتراکش صورت آن است؛ و هر صورتی برای شئی - در قاعده تحقیق - همان اثر و مقتضای آن شئی است.

۳/۹۵ و تأنیس و پیوند دادنش سخن آنان است که: کلی عقلی غیر موجود در خارج است، زیرا آن عبارت از مجموع حقیقت و کلی آن است، خواه کلی جزء و یا عارض اعتبار شود، پس اگر مجموع؛ پیدا شد کلی هم پیدا شده است؛ این محال است؛ چون آن (کلی) از معقولات ثانوی است.

۳/۹۶ اگر گویی: این حکم حقیقت کلی است از جهت کلی بودن و عموم شیئیش، حکم مطلق آن چیست، یعنی مأخوذ به «لا شرط شئی» است نه به «شرط لاشئی» و جدایی بین حقیقت مطلق و حقیقت - از جهت اطلاقش - روشن است، زیرا اولی از آن جهت که حقیقت مطلق است نه کلی است و نه جزئی و نه واحد و نه کثیر و نه سبب و نه مسبب، و از اینجا است که گفته می شود: عدم اعتبار اعتباری برای عدم نمی باشد، پس آیا آن در خارج موجود است و مانند وجود مطلق متحقق است؟

۱- یعنی تحلیل نزولی و عروجی. ۲- سخن در تعیین ظاهر در مظهري از مظاهر است نه در اقتضای آن مرتب و با اعتبار شرکت و نبودن آن را، بنابراین این تأیید ارزشی ندارد و جواب روشن است.

۳/۹۷ بسیاری از حکما قائل اند که کلی طبیعی موجود در خارج هست، یعنی به واسطه وجود یکی از دو قسمش؛ و آن مخلوط و ماهیت به شرط شئی است، و خُنْجی و اُرْموی و کاتبی و غیر اینها هم به وجود ماهیت مشترک تصریح کرده اند و خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره مطلب را نپذیرفته و گفته: اگر (کلی طبیعی) تحقق در تمام افراد خویش داشته باشد در این صورت یک شئی به عینه نیست (بلکه اشیاء است) و اگر تحقق در کُل - از آن جهت که کُل است - داشته باشد؛ پس کُل از آن جهت شئی واحدی است و در نتیجه بر اشیاء واقع نمی شود، و اگر در کُل - به معنی پراگندگی - تحقق داشته باشد؛ در هر واحدی جزء آن است - نه خود آن -

۳/۹۸ سپس گوید: معنی مشترک بودن آن بین آنها (یعنی اشیاء) جز حمل آن بر آنها نیست، و حمل هم امری عقلی است، بنابراین مشترک را وجودی جز در عقل نمی باشد.

۳/۹۹ و قطب الدین رازی این را نپذیرفته و گفته: شماری از حقایق - مانند جنس و فصل و نوع - در فرد تحقق می یابد، و اگر پیدا شد حمل بین آنها ممتنع و محال است.

۳/۱۰۰ گویم: حقیقت مطلق - با قید اطلاقش - نزد اهل تحقیق در خارج موجود است. دلیل بر آن چیزی است که در بعضی از نسخه های کتاب مفتاح الغیب و کتاب نصوص از قول حضرت شیخ قدس سره آمده که: برای هر بیشنده ای جز در منظور و مشاهده شده امتیاز و جدایی نمی یابد، و این با صراحتش دلالت بر تمییز و جدایی آنها دارد، چه رسد به وجود آنها در مظهر منظور و دیده شونده.

۳/۱۰۱ سپس (گوییم): جواب از دو دلیل به زبان اهل نظر^۱ . این که تعیین عارض بر حقیقت است، بنابراین اگر تعیین موجود در خارج نباشد؛ وجودی در خارج وجود ندارد، زیرا امری بین تعیین و حقیقت برقرار نمی باشد، و اگر تعیین موجود در خارج باشد؛ در این صورت وجود عارض بدون معروضش محال است؛ و این عروض - بر تقلید و فرض وجود تعیین در خارج - عروض عَرَضِ خارجی است نه عارض عقلی؛ تا آن که قائل به کافی بودن وجودش در عقل شود.

۱- یعنی: جواب از دو دلیل: به زبان اهل نظر و به زبان اهل تحقیق داده می شود، زبان اهل نظر را بیان می دارد و زبان اهل تحقیق را در صفحه (۹۱) بیان می دارد.

۳/۱۰۲ سپس گوئیم: تحقیق حقیقت کلی واحد و متعدد در افراد خودش یعنی: تحقق انصاف آن گاهی به این تعین و گاهی بدان تعین، و این مقتضی این امر نیست که آن (حقیقت کلی) اشیائی باشد، هم چنان که تحوّل و دگرگونی شخص در حالات گوناگون وجدای از هم؛ اقتضای این که این شخص اشخاصی باشد نمی‌کند. باز (گوئیم): جایز است که شماری از حقایق متناسب متنوع متعین موجود به یک وجود که شامل تمام آنها - از آن جهت که شامل است - باشد، مانند پدر بودن که قائم به مجموع اجزاء پدر - از آن جهت که مجموع است - می‌باشد.

۳/۱۰۳ اگر گوی: چگونه واحد با لذات متصف به اوصاف ضدهم - مانند مشرق بودن و مغرب بودن و علم و جهل و غیر اینها - می‌شود؟

۳/۱۰۴ گوئیم: بعید دانستن از قیاس کلی بر جزئی و غایب بر حاضر حاصل شده است و برهانی بر محال بودنش در کلی نیست، زیرا از عدم تعین شخصی عدم تعین - مطلقا - لازم نمی‌آید، به واسطه این که مادام که منسوب به کلی است جایز است که به یکی از تعینات شخصی - نه به عینه - متعین^۱ شود، و آن تعین نوعی و یا جنسی است؛ و تعینی هم هست که ذاتی است نه علمی - مانند تعین روح کلی - و به آن چه که از محقق طوسی قدس سره نقل نمودیم بعید دانستن برطرف می‌شود که گفت: آن چه که نه مکانی است و نه زمانی؛ نسبت تمام مکانها و زمانها بدان برابر است، پس هیچ چیز از آن دو^۲ در نفس آن^۳ اعتبار نمی‌شود و در مقام تحقیق؛ صورتهای تجلیات در مراتب کلی اسمائی روحی و یا مثالی و یا نفسی خودشان که از آنها به مثل افلاطونی^۴ تعبیر شده تحقق^۵ نمی‌یابد، و یا پنداشته شده که کلیات در نفوس

۱ - یعنی جایز است که به تعین ذاتی کلی احاطی که قائم به ذات خود و موجود به وجود اصل است متعین شود، یعنی وقتی که تعینات شخصی را بدان نسبت دادی؛ این تعین هم یکی از آنها بوده و به نام نوعی نامیده می‌شود، اما وقتی که نظر به ذات آن شود تعینی ذاتی است نه تعینی علمی که مجهول برای عالم است که در وجود - به واسطه وجودی حکایت کننده - تابع وی است، هم چنان که در مفاهیم انتزاعی علمی جاری است. ۲ - یعنی مکانها و زمانها. ۳ - یعنی در نفس آن چه که نه مکانی و نه زمانی است. ۴ - ارباب انواع نزد افلاطون و پیروانش مثل نوری است و نزد عرفا اسماء حق متعال، زیرا هر نوعی تحت اسمی است و آن عبد و بنده آن اسم است، مثلا حیوان عبد سمیع و بصیر، و فلک عبد رفیع و دائم و انسان عبد الله است، و اشراقیان به این قائل اند که هر ریی از ارباب انواع اسمی از اسماء الهی است، و باز گشتگاه اشراقی و عارف یکی است، چون در آخرت کار متکلی به اسماء می‌گردد. ۵ - زیرا اگر تحقق یابد و کیفیت وجود ارواح و مثل و نفوس کلی که به نام مثل افلاطونی نامیده شده و چگونگی سریان و انبساط آن بر موجودات جزئی دانسته شود؛ وجود کلی طبیعی بعید شمرده نمی‌شود.

جزئی صورتهای جدا شده؛ از جزئیات اند^۱، ولی در عقول عالی و نفوس آسمانی و ذات حق متعال جدا شده نیستند و بلکه علمی هستند، و گروهی مانند ابن سینا و پیروانش بر این اعتقاداند، ولیکن حقیقت آن است که اهل تحقیق بر آناند.

۳/۱۰۵ و به زبان تحقیق - و با این که در بحث دیگری روشن تر خواهد شد - این که: حقایق غیر مجعول اند، چون ظهور، یک نسبت است برای وجود حق متعال که متصف به آن حقیقت است که آن حقیقت متصف به تعینات افراد می باشد، هم چنان که بطون نسبت دیگری است برای او: پس وجود حق واجب است ولی یکی از دو نسبت ظهور و بطون - از جهت امتیاز نسبی آن دو - لازم اویند؛ و اگر چه از جهت ذات بی نیاز از هر دو است، و از عدم تحقق شئی از جهت نسبتش به لوازم شئی - مگر با لازمی از آن (نسبت) - عدم تحقق آن شئی در نفس خود و یا متوقف بودن وجودش بر آن لازم نمی آید، چنان که در اطراف این (عدم تحقق) پندارهای فاسد و تباه می گردند، در حالی که وجود ماهیتی (هویتی) است که وجودش عین خودش است؛ و گرنه دو وجود در یک شئی جمع می آمد، و هر ماهیتی (هویتی) وجودش عین خودش باشد - به اعتراف محقق طوسی قدس سره - واجب است، زیرا اگر عدم آن جایز باشد آن شئی؛ آن شئی نیست و ماهیت مجعول می باشد و همگی باطل و نادرست است، پس حال که وجودش واجب است چگونه وجود ذات اقدسش متوقف بر یکی از تعینات تخصیص یافته خودش می باشد؟ خداوند از این نسبت برتر و والاتر است.

۳/۱۰۶ اگر گویی: تعین غیر علمی خواه شهودی باشد و یا غیبی؛ چون لاحق به مطلق است و تابع تحقق و ثبوت آن؛ درخواست تعینی پیشین را می کند و گرنه تعین و عدم آن جمع می آیند و همین طور ادامه پیدا می کند. و (نیز درخواست) تعینی پسین را می کند که بدان، افراد حقیقت تعین امتیاز می یابند.

۳/۱۰۷ گویم: اما درخواست تعین پیشین را نمی پذیریم، زیرا اگر چنین درخواستی کند تمام تعینات در خواست تعینی خارج از آن را دارند، در این صورت ورود و خروج هر دو با

۱- خلاصه آن که پنداشته شده که کلی جز در علم پیدا نمی شود، یا به سبب انفعال و جدا شدن از جزئیات - چنان که در نفوس جزئی هست - و یا به سبب علم فعلی عالی - هم چنان که در عقول و نفوس آسمانی هست -

هم لازم می‌آید و محال است. و تحقیقش آنکه: آن مانند جاگیری (مکان) و سیاهی؛ درخواست تعین و جاگیری و سیاهی را فی‌الجمله می‌نماید تا دو ضد جمع نیامده و یاد و نقیض صادق نیاید. نه این که درخواست تعین پیشین را می‌کند. و گرنه تحصیل حاصل بوده و بلکه به واسطه این تعین و این جاگیری و سیاهی حاصل است، و در بحث این که اتحاد برای موجود به واسطه این اتحاد است این مطلب را دانستی. و اما درخواست تعین پسین کردن بدان جهت است که تعین حقیقتی است که به ذات خود اقتضای متعین بودن آن چه را که بدان ملحق می‌شود می‌کند؛ نه به واسطه تعینی زائد^۱. مانند دیگر عوارض..

۳/۱۰۸ و اساس این بر اصل گذشته استوار است که: حقیقت آن عین تعین است، پس اگر نیاز به سببی زاید داشت؛ در آن صورت حقیقت مجعول بود و اگر آن (سبب زاید) نبود حقیقت تعین این حقیقت نبود، ولی شئی از آن جهت که خودش خودش است واجب می‌باشد و سلب آن (خودی) از نفس (ذات) آن ممتنع و محال بوده مگر نزد آن کس که قائل است وجود هر شئی عبارت از ماهیت آن شئی است و ماهیات هم مجعول‌اند، و این نزد محقق باطل است، زیرا ماهیت هر چیزی عبارت از کیفیت ثبوت آن چیز است در علم الهی، آری وجود آن چیز در علم کونی مجعول و تابع محالش است. این مطلب را حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات بیان داشته. ولی آن وجود شئی تبعی و حکایت کننده است و سخن در وجود اصیل حکایت شونده است؛ و مخالف اصرار دارد که دوّمی (وجود تبعی و حکایت کننده) وجود است.

فصل پنجم

در این که امکان دارد یک چیز هم ظاهر باشد و هم مظهر. به دو اعتبار. و بیانش مستلزم اصولی چند است

۳/۱۰۹ نخست این که: مظهر^۲ هر چیزی صورت آن چیز است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آن را بیان داشته و گفته: آن چه حقایق غیبی. از آن جهت که غیب هستند.

۱- یعنی در حالی که تعین به ذات و خود متعین است اقتضای تعین می‌کند نه به واسطه تعینی زاید. ۲- مظهر شئی صورت آن شئی است که جز بدان نه تعقل می‌شود و نه ظاهر می‌گردد.

جز به واسطه آن ظاهر و آشکار نمی‌گردد صورت است، پس همانند این را در آن چه که مظهر الهی نامیده شده بشناس.

۳/۱۱۰ دوم این که: ظهور شی عبارت است از نسبت تعیین آن شی در ذات خود، پس ظهور حقیقت کونی نسبت تعیین ایجادی^۱ آن است و دارای مراتب^۲ - به شمار مراتب نکاح - چنان که حضرت شیخ قدس سره در نفعات گفته: هیچ چیزی را جز به واسطه نکاح نه ایجادی هست و نه ظهوری، بنابراین از آن چه گفته شد دانستیم که مراتب کلی ظهور همانند مراتب نکاح است، یعنی حقایق؛ صور اجتماعات اسمائی و مظاهر نسبتهای علمی‌اند، و ارواح صور اجتماعات حقایق، و مظاهر مثالی و جسمی صور اجتماعات روحانی هستند، و از آن جمله دانستیم که همگان دارای صورت وجودی روحانی بوده و نیز همگان صورتهای تجلی احدی ساری در حقایق ممکنات بوده که به حسب آنها متعین شده است^۳، و از اقسام ظهور ظهور اعمال بندگان و گفتار و خواهشان به صورتهای مثالی در پایان کار آنها می‌باشد^۴، و از آن جمله ظهور^۵ هیولی به واسطه صورت و جواهر به سبب اعراض است.

۳/۱۱۱ سوم آن چیزی است که در تفسیر فاتحه بیان داشته و آن این که: هر ادراک شده‌ای از صورتهای - به هر نوعی از انواع مدارک که ادراک شده باشد - جز نسبت اجتماعی در یک مرتبه و یا مراتب گوناگون - آن هم بر حسب اختلاف انواع اجتماعات - نمی‌باشد، پس ترکیب جمعی - به حکم احدیت جمع الهی که ساری در آن است - عین صورت را حادث می‌نماید، پس متعلق حدوث عبارت است از ترکیب و جمع و ظهور - نه اعیان مجرد و حقایق کلی - و متعلق شهود عبارت است از مرکب از بسایط، با این که چیز زایدی بر آن نیست؛ مگر به واسطه نسبت جمع آن که آشکار کننده امر موجود در آن است، آن امری که اگر اجتماع بر گونه‌ای که مقصود بوده است نبود؛ نه دانسته می‌شد و نه عین آن ظاهر گشته بود، بنابراین بساطت حجاب و پرده تو است؛ و به واسطه ترکیب که خود پرده‌ای است بر روی حقایق؛ آن

۱- نسبت ایجادی به واسطه ظهور حقیقت کونی است. ۲- یعنی ظهور دارای مراتب است. ۳- یعنی دانسته شد که همگان صورتهای تجلی احدی‌اند، چون در اجتماع و نکاح؛ تجلی احدی ساری اعتبار است. ۴- یعنی پایان کار اعمال و گفتار و خواهشان در عالم مثال. م ۵- یعنی عروج آن.

حجاب - با عدم تجدد امر وجودی - بر طرف می‌گردد، و این خود از شگفتیهای حیرت‌انگیز است.

۳/۱۱۲ چهارم آن چیزی است که حضرت شیخ در کتاب نفعات بیان داشته و آن این است: هر هیئت و شکل و اجتماعی از جهتی اول و مظهر است و آن چه از مطلق ذات بدان اتصال و تعیین می‌یابد همان آخر و ظاهر است، چون مظهر حکمش حکم آینه است؛ و آینه وقتی که (صفحه‌اش) به واسطه نقش در آن پُر و آکنده گردد؛ دیگر دیده نمی‌شود و تنها نقش مشاهده می‌شود، از این روی گوئیم: هر مظهري باطن و پنهان است و ظاهر و هویدا همان نقش و نمودار است، با این که نقش‌پذیر (آینه) از جهت اعتبار پیش بودنش بر حالت نقش‌پذیری باطن این ظاهر و روح آن است؛ و باطن باطن چیزی است که از غیب ذات که از ذات به واسطه آن چه که از آن تعیین می‌یابد به طور اجمال دانسته می‌شود؛ به این اعتبار که آت شوی این متعین امری است که تعینش مسوق به «لاتعین» است و از این حیثیت و جهت تعیین یافته است. پایان سخن او قدس سره.

۳/۱۱۳ چون این اصول تحقق و ثبوت یافت حال گوئیم: هر مظهري از این مظاهر به واسطه امری مشخص؛ یعنی صورتش که بدان تعیین می‌یابد و حقیقتش آشکار می‌گردد - خواه از مظاهر حسی باشد و یا مثالی و یا غیر این دو که گفته شده - امکان ندارد که این مظهر از آن جهت که مظهر ظاهر است خود ظاهر باشد، وگرنه تعین هر یک از آن دو بر دیگری متوقف بود و توقف از یک جهت دور پیدا می‌کرد و این خود محال است. و همین‌طور (این مظهر) ظاهر به ذات خود هم نیست، وگرنه بی‌نیاز از غیر (یعنی ظاهر) بود و صورت او (ظاهر) نبود، در حالی که وی این گونه فرض شده و این امر خلاف فرض است. و در هیچ چیزی نیز (این مظهر) غیر همان ظاهر؛ ظاهر نیست، وگرنه تعین (مظهر) از آن غیر بود نه از آن او (ظاهر) در حالی که فرض شده از وی (ظاهر) است و این امر هم خلاف فرض است.

۳/۱۱۴ و تحقیق آن که: قاعده ظهور عبارت از تبعیت و پیروی ظاهر است - در تعیین - از مظهر، و برعکس است در ظهور، و این با هیچ‌یک از تقدیرات و اندیشیدن‌های

سه گانه تحقق و ثبوت نمی‌یابد^۱؛ مگر در یک صورت و آن این که ظاهر به ذات و حقیقت خود - در عین حالات خویش - ظاهر باشد بطوری که حکم آن (حالات) با او؛ حکمی ممتاز و جدا از جهتی غیر جهت دیگر باشد، پس از آن جهت که بدان امتیاز و جدایی می‌یابد - مانند ذاتی و حالی^۲ - ذات ظاهر است و حال مظهر، و از آن جهت که بدان اتحاد می‌یابد؛ یعنی از آن جهت که حال شی و صفت آن است - یعنی از آن جهت که عین آن است - ظاهر و مظهر یکی است، و امکان دارد که (ذات) بنابر اعتبار همگان (که گفته‌اند:) مظهري باشد که مطلقاً تعین ندارد.

۳/۱۱۵ و تحقیقش این که: حالات شی صور نسبت‌های آن شی است که آنها (حالات)

نسبت بدان شی عین ذات اویند^۳، و ذات او احدیت و یکی بودن احوال او را می‌بخشد که خود مصحح و ملاک برای ظهور حالات می‌باشد؛ و احوال او تعین ذاتش را عطا می‌کند. با این توصیفات این متعین به واسطه احوال^۴ مظهري می‌گردد برای آن چه از غیب و باطنش از او تعین پذیرفته؛ و ظاهر بودنش در احوال و صفات؛ و مظهر بودنش برای غیب ذات تحقق می‌پذیرد، و این ذات^۵ در ظهورش دوری نبوده و به ذات خود هم ظاهر نمی‌باشد، زیرا ظهورش متوقف بر غیث است و در هر چه که غیر خودش است ظاهر نمی‌باشد، چون احوال او نسبت‌های او است که آنها از جهت انتسابشان به او عین او هستند - هم چنان که از اصل چهارم روشن می‌گردد -.

۳/۱۱۶ سپس گوئیم: این شأن حق متعال است، چون او از جهت صفات و نسبت‌هایش

مظهر است و از جهت ذات و غیث ظاهر است، چنان که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گفته: تو آینه اویی و او آینه حالات تو است. و باز در تفسیر گفته: هر موجودی که حکمش با اسماء است حکمش با مسمی است، و در هر حال و در هر مرتبه که باشد انفکاک و جدایی

۱- یعنی این تحقیقی که عبارت از قاعده ظهور است و یا این که مظهر ظاهر است. اما در (تقدیرات سه گانه) اول: به واسطه تبعیت و پیروی هر یک از آن دو مر دیگری را در تعین، و اما در تقدیر دوم: برای این که مظهر در ظهور تابع ظاهر نمی‌باشد، و اما در سوم: به واسطه عدم تبعیت و پیروی ظاهر - در ظهور - از مظهر. آن جا که گفته مگر در یک صورت، استثنای منقطع است و بیان برای مواد قاعده. ۲- یعنی مانند این که یکی از آن دو ذات باشد و دیگری حال. ۳- یعنی در وجود، و اگر چه به اعتبارتعلق آنها به مجالی غیر اویند. ۴- یعنی از جهت تعینش به احوال. ۵- یعنی در این شی چیزی از محذورات سه گانه پیشین نمی‌باشد.

محال است، پس مجموع عالم مظهر وجود خالص و بحث است و هر موجودی هم با تعینش مظهر او است، ولی از حیث نسبت اسم خاص در مرتبه مخصوص، و وجود مظهر احکام اعیان و شرط در رسیدن (سرایت) احکام از بعضی به بعضی دیگر است. این سخن شیخ در تفسیر بود. ۳/۱۱۷ بنا بر این انسان کامل از جهت اسم جامع «الله» مظهر او است، از این روی از شأن مولا و سرورش نصیبی وافر دارد، و چون به مظهر بودن اسم جامع تحقق یافت، روحانی بودن از بعضی حقایق لازم او شده و در صورت‌های بسیاری - بدون تقید و انحصار - ظاهر می‌گردد و این صورتها - به واسطه اتحاد عین او - بر وی صدق می‌کند، هم چنان که به واسطه اختلاف صورتها (کامل) تعدد می‌پذیرد. از این روی درباره حضرت ادریس گفته شده که وی همان الیاس است که به شهر بعلبک فرستاده شده بود، نه به این معنی که عین؛ آن صورت را کنار گذارده و صورت الیاسی را در بر کرده؛ وگرنه قول به تناسخ بود، بلکه بدین معنی است که هویت ادریس - با این که درانیت خودش قائم است و صورتش در آسمان چهارم است - در انیت الیاس که تاکنون باقی است ظهور و تعین یافته است، پس از جهت عین و حقیقت یکی است و از جهت تعین شخصی دو، مانند جبرئیل و میکائیل و عزرائیل که در یک لحظه از صدهزار مکان به صورتهای گوناگون که همگی آن صورتهای به آنان قائم‌اند ظاهر می‌شوند و همین‌طور ارواح کاملان و نفوس‌شان، مانند حق متعال که متجلی به صور تجلیات بی‌پایان است. چنان که جنیدی گفته.

۳/۱۱۸ و همین‌طور از قضیب البان (شاخ نبات) یعنی ابوالفتح موصلی روایت می‌شود که وی می‌دیده که در زمان واحد در مجالس متعدد است و در هر مجلسی به کاری مشغول است غیر کازی که در مجلس دیگر است. پس از وی معنی مظهر الهی و صورتی که انسان کامل برابر با آن و به‌إزای آن است تصور می‌گردد.

۳/۱۱۹ و برای برادران صفا و دوستان رها (از بند تعلقات) از مراتب مشاهده توحید چه نیکو پرده برداشته و گفته^۱: معلول؛ صورت علت است و علت باطن آن، زیرا آن ممکن است،

۱- یعنی قضیب البان ابوالفتح موصلی گفته م.

بنابر این جز قبول وجود چاره‌ای ندارد، پس ظاهر در مظهر ماهیت معلول کمالات علت است - به مقدار قابلیت معلول - اگر چه محجوب و پوشیده پندارد که آنها از معلول است، گویی که ماهیت معلول آینه‌ای شفاف است و شأن آینه جز حکایت صورتی که در برابر دارد نمی‌باشد، زیرا در ذات خود خالی از تمامی صورتها است، حال تمام ممکنات - و آن چه از کمالات محسوس و معقول را که در آنها مشاهده می‌شود - آینه‌هایی بدان که صور صفات حق متعال در آنها است، بلکه همه آنها را یک آینه‌دان تا از اهل مشاهده گردی.

۳/۱۲۰ سپس به سوی ادراک کننده آنها بر شوکه از تو بیرون نیست و به هر چه که ادراک می‌کند - از آن جهت که ادراک می‌نماید - احاطه دارد، و این احاطه علمی است، زیرا علم از ذات عالم جداشدنی نیست، پس ذات تو به تمام معلومات تو احاطه دارد؛ و آن هم در ذات تو است؛ پس نفست عبارت از همان آینه‌ای است که بیان شد، و این بالاتر از (مقام) پیشی است، چون تو در آن مقام موجود حقیقی را در غیر خودت مشاهده می‌کردی و در اینجا در ذات خودت مشاهده می‌کنی.

۳/۱۲۱ سپس بالاتر بیا و ببین که ذات تو ممکن است و هر ممکنی از آن جهت که ممکن است غیر موجود است (و به وجود واجبی موجود است) پس آن (ممکنیت) را از میان بردار و اشیا را از آن جهت که تجلیات اند به حضرت احدیت که قائم به اویند نسبت ده، اینها کمالات حق متعال است که در آن (یعنی ذات خود این کمالات را) مشاهده خواهی کرد.

۳/۱۲۲ سپس بالاتر بیا و ببین که با این همه مشاهدات از مرتبه ادراک کننده بیرون نرفته‌ای، پس محال بودن محل بودن روشن شد، بنابراین در حقیقت ادراک کننده‌ای جز حق تعالی وجود ندارد.

۳/۱۲۳ تائیس و پیوند دانش بیان خود ایشان است که: بسیط از یک جهت قابل و فاعل - با هم - نیست، یعنی اگر قابل چیزی است (از همان جهت) فاعل چیزی نیست، زیرا فاعل بودن شأن ظاهر است و قابل بودن کار مظهر.

۳/۱۲۴ این نخست بدان جهت است که تأثیر شئی در نفس خود لازم می‌آید و این همان

گونه که گفته شد^۱ محال است، و دیگر آن که مستلزم دور است؛ و در نقض (قضیه منطقی) آن یعنی به واسطهٔ علاج کنندهٔ خویش نقضی ظاهر است، یا برای این است که آن (بسیط) دارای دو جهت است و یا برای این است که علاج کننده علت معده است نه مؤثر؛ و تأثیر - مثلاً - به واسطه طبیعت دواها است، و این دربارهٔ بسیط فرض شده است، زیرا مرکب - مانند جسم آتش - عمل گرم کردن را به واسطهٔ صورتش انجام می‌دهد و حرارت و گرمی را به وسیلهٔ ماده‌اش می‌پذیرد، این برای این است که صورت - البته بنا بر اصلی که (حکما) گذارده‌اند - نسبت به هیولی شریک علت است، یعنی هیولی در قیام متوقف بر آن است و صورت در تعیین (متوقف) بر هیولی.

۳/۱۲۵ دوم این که مراد از فاعل؛ فاعل تام موجب است، پس اگر قابل بود موجب نبود، زیرا نسبت قبول از جهت امکان خاص و یا از جهت امکان مطلق است که شئی بدان دست می‌یازد، در این صورت «لا ضرورت» لازم می‌آید، در حالی که اتصاف نسبت شخصی از جهت واحد به «ضرورت» و «لا ضرورت» ممتنع و محال است، و گرنه نقیضان بروی صدق می‌کرد.

۳/۱۲۶ توضیح این مطلب آن که: این اگر جایز باشد؛ در واجب الوجود از هر جهت هم جایز خواهد بود، و این (یعنی واجب الوجود از هر جهت) تحقق و ثبوت نخواهد یافت^۲ جز آن که وجود عین (ذات) او باشد.

۳/۱۲۷ و چون اصل اینان این اقتضا را^۳ دارد که صفات حق تعالی از (ذات) وی به واسطهٔ امتیاز نسبی ممتاز و جدایند و با ذات وی در وجود متحداند - و این با مقام تحقیق سازگارتر است - پس جایز است که تعیینات نسبت‌های اسمائی او اعتبار شود^۴ و (همان نسبت‌ها) مظهري برای خالص ذات اقدس او قرار داده شود، و این - یعنی صفات او از جهت

۱- در عنوان فصل سوم گفته شد که: شئی ضد و مخالف خودش را و آن چه که به تمام وجه با خود مشابهت داشته باشد نتیجه نمی‌دهد. ۲- یعنی واجب الوجود از تمام جهات تحقق نخواهد یافت جز آن که موجود عین و یا نفس او - یعنی وجود صرف ناب - باشد، و چون نفس وجود باشد دارای ضرورت ذاتی ازلی است و امکان و لا ضرورت؛ که ملاک قبول و اصل آن است محال نمی‌باشد، این توضیح وجه دوم است. ۳- یعنی علم جائز بودن در یک چیز که از یک جهت هم فاعل باشد و هم قابل. ۴- مقصود از تعیینات خارجی و مظاهر موجود است، یعنی وقتی که اسماء و صفات با ذات حق تعالی در وجود متحداند، جایز است که موجودات خارجی که مظاهر اسماء‌اند مظهري برای خالص ذات اقدس او قرار داده شود، و ممکن است به این مفهوم هم باشد: یعنی وقتی اسماء و صفات به واسطهٔ امتیاز نسبی در او امتیاز یافتند جایز است که نسبت‌های اسمائی را مظهري برای خالص ذات او قرار داد.

وجودی عین ذاتش است و از جهت نسبت غیر آن - فرع این اصلشان است ^۱؛ که اگر (صفات) موجود باشد باید برابر آن (ذات) باشد و اگر پیشی داشته باشد؛ تعطیل ذات لازم می آید ^۲ و اگر حادث باشد قیام حوادث به ذات او لازم می آید، با این که پدید آورنده وجوداً؛ یعنی از جهت وجود مقدم و پیش است، لذا تعطیل لازم می آید و دستاویزی به این که آنها (صفات) نه عین (ذات) اویند و نه غیر او - به واسطه جدایی نداشتن آنها (یعنی ذات و صفات) - وجود ندارد ^۳، زیرا تعدد قدمای جدا از هم - نه مطلقاً - محال است و تعدد واجب هایی که ملازم و همراه باشند محال نیست ^۴.

فصل ششم

در این که هیچ چیزی به واسطه غیر خود از جهت مغایرت و مخالفت دانسته نمی شود

۳/۱۲۸ برای این که علم به مسبب (سبب ساز) اثر علم به سبب ^۵ و لازم آن است، بنابراین از آن جهت که لازم است با آن مباینیت و جدایی ندارد، این در وجود علمی - همان گونه که در وجود عینی بیان شده است - و از نتایجش این که واحد از آن جهت که واحد است به واسطه کثیر و بالعکس شناخته نمی شود.

۳/۱۲۹ یا در ذوق کشف است، برای این که کشف، ظهور و آشکاری پنهان در قلب عالم است؛ از وجوه گذشته آن ^۶، لذا جز به واسطه نفس خود - پس از رفع حجاب بین آن (مستور) و بین عالم - نخواهد دانست ^۷ چنان که از معلومات ما - به واسطه اشتغال و سرگرمی

۱- یعنی دلیل بر عینیت صفات اموری چند است: یکی همین اصل؛ یعنی بطلان این مطلب که بسیط هم فاعل است و هم قابل، دوم این که اگر موجود باشد... ۲- یعنی تعطیل ذات الهی، البته اگر صفات زائد بر آن باشد و ذات در مرتبه خود خالی از آنها (صفات) باشد، و یا تعطیل صفات؛ اگر ذات در مرتبه خود آنها را دارا، و یا به واسطه نیاز نداشتن بدانها، از صفات نیابت داشته باشد. ۳- اشاره به دفع آن چیزی است که اشعریان در رد استدلال لزوم قلما می آورند که نه تغایر دارد و نه تعدد. ۴- شارح بطلان وجهی که بدان دستاویز شده - و به واسطه آشکار بودن بطلانش - متعرض بیان آن نشده. ۵- زیرا علم به سبب اثر علم به مسبب است. ۶- یعنی در فصل دوم. ۷- یعنی وجوه پنج گانه قلب که رو به حضرات پنج گانه دارد.

ما به غیر آنها - پوشیده می‌شود، از این روی گفته شده: گذشت زمان فراموشی می‌آورد.

۳/۱۳۰ و یا در طور نظر است؛ برای این که نظر یا رسمی است، و آن به واسطه خواص و لوازم بوده که هر دو مابین و جدای از معروف نمی‌باشند، و یا حدّ حقیقی و یا اسمی است ^۱، و آن ^۲ تفصیل مجمل محدود است - با این که در حقیقت عین آن است - و تحقیق آن چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فاتحه اشاره کرده و آن این است: معرفت حدی ^۳؛ متعلقش نسبت‌های ثبوتی و یا سلبی است؛ نه حقایق، چون گفته شد که آنها به واسطه نظر دانسته نمی‌شوند ^۴. و هر مرکبی منتهی به بسیط می‌شود و اجزای هر بسیطی؛ اجزاء و بخش‌های حقیقی نیستند، بلکه فقط برای حدّ آن هستند و آن هم چیزی است که عقل در مرتبه ذهنی فرض می‌کند، ولی او در ذات خود - از آن جهت که خودش است - غیر معلوم است تا آن که اجزا از او نفی شود - نفی حقیقی - و یا درباه‌اش اثبات گردد.

۳/۱۳۱ و یا این که برهان است، و آن عبارت است از ادراک آن چه که استدلال به صدق آن (قضیه) بر موضوع نتیجه - از حالاتش بر صدق محمولش - می‌نماید، و امور صادق بر شمی ^۵؛ در وجود با آن متحدانند، زیرا اتحاد در وجود مدار درست‌ی صدق است، پس از جهت اتحادش با آن حالش دانسته می‌شود.

۱۳/۱۳۲ اگر گویی: آیا نه این است که تعریف شمی به خودش محال و ممتنع است؟ به جهت ممتنع بودن این که پیش از دانسته شدن دانسته شود، و نتیجه بخشیدن شمی خودش را تحصیل حاصل است، و گرنه باید حق متعال قدرت بر آن شمی را نداشته باشد، در حالی که خداوند از آن چه شایسته و در خور (عظمت) او نیست منزّه و برتر است. از آن روی اثبات مغایرت بین حد و محدود به تفصیل و اجمال؛ و بین برهان و نتیجه - به واسطه وجوب و لزوم اشتغال آن بر حدود سه گانه که حد وسط آنها تکرار پذیر است - کرده‌اند، یعنی به علت سه

۱- چون نظر یا حقیقی است و یا اسمی. ۲- یعنی اسمی، اما حقیقی امکان ندارد. ۳- یعنی صاحب معرفت حدی می‌داند نسبت‌های حقایق و یا معرفت حقایق اشیا از جهت اطلاق و بساطت آنها در حضرت غیب که معدن آنها است از راه نظر غیر ممکن است. ۴- یعنی در فصل سوم از فاتحه. ۵- یعنی اتحاد شمی با امور صادق بر شمی. م

بخشی بودن نکاح وجودی؛ کرده‌اند، زیرا تحصیل علمی مانند عینی است^۱.

۳/۱۳۳ گویم: آری! ولی در این که این اصول مخالفت و ضدیتی با آن چه ما بیان کردیم ندارد؛ سزی دارد که حضرت شیخ قدس سره بیان داشته و خلاصه آن این که^۲: سبب اگر چه از آن جهت که سبب است غیر مسبب است؛ پس ناگزیر از جهت مغایرت و تعدد است تا تصور انتقال بین آن دو - که همان جهت تفصیل و کثرت در یکی و جهت اجمال و وحدت در دیگری است - صورت گیرد، ولی ناگزیر کثرت باید دارای وحدتی باشد که تخصیصش دهد، وگرنه مطابق با واحد نبوده و مناسبت با آن نداشته و آن (کثرت) به وحدت انتقال پیدا نمی‌کند، وحدت نیز دارای کثرتی است نسبی؛ از اجزایی مقوم که تعلق به آن اجزاء دارند و یا احوال^۳ تابعه که وحدت بدانها تعین و تعدد می‌یابد، پس لازم است در آغاز طلب مقتضی و خواست؛ فقدان مطلوب و خواسته شده - جهت اختلاف آن دو - اعتبار کرده شود، و به این اعتبار حدّ و محدود و برهان و مطلوب و سبب و مسبب نامیده می‌شود، و در پایان طلب مقتضی و خواست - به واسطه حصول مطلوب و خواسته شده - جهت اتحاد و مناسبت آن دو اعتبار کرده شود، بنابراین علم - جز به جهت اتحاد - حاصل نمی‌گردد.

۳/۱۳۴ تحقیق آن که: حاصل؛ هنگام پایان یافتن تفصیل؛ عین آن است، هم چنان که در

مرکب خارجی این چنین است.

۳/۱۳۵ تأنیس و پیوند دادن آن؛ اتفاق سخن (مقدمان) است به جایز نبودن تعریف به

مباین و ضد؛ و سخن متأخران به جایز نبودن تعریف به اعم - به واسطه منع و بازداشت - و تعریف به اخص - به واسطه نبودن جمع - و گویند: دو سالبه هیچ‌گاه نتیجه نمی‌دهد و حد وسط تکرارش لازم است؛ تا جایی که در قیاس مساوات - برای یافت تکرار حد وسط و غیر آن - به تکلف و سختی افتادند.

۱- تحصیل علمی عینی ساری در تحصیل وجودی عینی است. ۲- همان گونه که باید بین مسبب و مسبب جهت مغایرت و مابینت و تعدد باشد تا انتقال بین آن دو تصور شود، و آن مغایرت - جهت تفصیل و کثرت است در سبب - مانند تعریف و برهان - و جهت اجمال و وحدت است در مسبب - مانند معرف و نتیجه - همین طور باید کثرت وحدتی داشته باشد که تحققش بخشد و وحدت نیز کثرتی نسبی داشته باشد. ۳- یعنی از خواص و عوارض لازم که از هم جدایند.

فصل هفتم

در این که شئی در شئی دیگر جز به واسطه نسبتی که بین آن شئی و دیگری است اثر نمی گذارد چون آن همان چیزی است که اقتضای لزوم اثر را دارد

۳/۱۳۶ تأیید این سخن آنکه: تأثیر شئی در شئی در تحصیل مقتضای مقتضای و خواسته شده خودش است در آن، پس اعمال کلمات^۱ به حسب مقتضای آنها است، بنابراین اگر اثر گذار را در اثر پذیر چیزی که اثر لازمه آن است نباشد، مسلماً آن اثر در اثر پذیر جدای از مقتضای و خواسته خاص آن است^۲ و جدایی اثر خاص از مقتضای خاص خود محال است، و همین طور ورود دو مؤثر مستقل بر یک اثر شخصی محال است، سپس (گوییم): آن چه اثر گذار در اثر پذیر می گذارد یا جزء آن است - چنان که خداوند می فرماید: و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمعاً، یعنی: و آن چه در آسمانها و زمین هست؛ همه را از جانب خویش مسخر شما گردانید (۱۳ - جاثیه) و این به واسطه جمعیت مظهریت انسان است نسبت به جمعیت های دیگر مظاهر به سبب جمعیتی که مستند است و آن اسمی است که مستجمع و فراگیر اسماء است^۳، و مانند تأثیر مظهري در مظهر^۴ دیگر به واسطه آن چه که در آن اشتراک دارند - و یا (اثر گذار) نسبتی با وی^۵ (اثر پذیر) داشته که عارض است، و شکی نیست که نسبت در هر یک از متسببان بهره ای دارد که به اعتبار آن بهره متحد می گردند و هر یک از آن دو برای دیگری می باشد.

۳/۱۳۷ و از آن جمله - از جهتی - سخنی است که علمای حنفی دارند که: اصل سبب ثبوت حرمت ازدواج فرزند برای این است که جزء هر یک از پدر و مادر جزء برای دیگری

۱- یعنی اعمال اسم و فعل و حرف به حسب مقتضای آنها است، یعنی اعمال کلمات مانند اوضاع آنها بستگی به اوضاع الهی دارد که تابع تجلیات اسمانی در حضرت و احدیت هستند، هم چنان که آن چه در دایره ظهور می آید این گونه است. ۲- مثلاً تأثیر آتش در آب معنایش تحصیل مقتضای خود که حرارت در آب است می باشد، پس حرارت لازم آتش است، که اگر آتش را در آب چیزی نبود، یعنی اگر در آب آتشی نبود، مسلماً حرارت در آب جدای از آتش بود. ۳- یعنی اسم «الله» م. ۴- مانند تأثیر انسان در چیزی و یا فلک مثلاً در عنصر و امثال اینها امثالی است برای بودن جزء اثر گذار در اثر پذیر. ۵- یعنی اثر گذار را با اثر پذیر نسبتی عارض و جامع است.

تمهید جملی / ۱۰۳

است و بهره‌وری به جزء^۱ حرام است - مگر در موقع ضرورت، و این^۲ مانند تأثیر ظاهر است در مظاهر - به نسبت ظهور بین آن دو - و آن نسبتی که در دو قسم است عبارت از محل اثر و درخواست کننده آن است و در اشتراک آن بین آن دو هیچ شکی نیست، و آن به اعتباری مؤثر است و به اعتبار دیگر متأثر (اثرپذیر) .

۳/۱۳۸ بنا بر این شئی در خود اثر نمی‌گذارد جز به دو اعتبار، پس در قسم اول باعتبار آن چه از وی است؛ در آن چه که غیر و سبوا نامیده می‌شود، و در قسم دوم در آن چه مغایر آن نیست، جز این که ظهوری خاص از وی در مرتبه و یا موطنی دیگر بوده که بدان تعدد و تنوع - با بقاء احدیت عین بر آن چه که بوده - حصول می‌یابد. و از آن (یعنی قسم دوم) سرّ وجود و علم و امثال این دو از اصول^۳ حقایق نسبت به مرتبه ربانی و آن چه به غیر نازل می‌شود و تفاوت دو اعتبار عینیت از جهت کلیت احدی و غیریت از جهت نازل شدن به غیر دانسته می‌شود.

۱۳/۱۳۹ اگر گویی: جهت نامیدن اغیار را مؤثرات، مانند ارواح نسبت به اشباح و طبایع

نسبت به صورتهای طبیعی چیست؟

۳/۱۴۰ گویم: این به حسب ظاهر است و همگیشان معدات‌اند، چنان که حضرت شیخ قدس سره در نصوص گفته: هیچ اثری از شئی‌ای در شئی دیگر نمی‌باشد و اشیاء خود مؤثر در خوداند؛ و آن چه را که علل و اسباب مؤثر می‌نامند همگی شرطهای ظهور اشیاء‌اند، نه این که اشیا را یک حقیقتی است که در حقیقتی غیر خود اثر می‌گذارد.

۱۳/۱۴۱ اگر گویی: مُجِدِّ و کمک کننده باشند، کمک کننده ها نیز خود نوعی تأثیراند.

۳/۱۴۲ گویم: این طور نیست، برای این که حضرت شیخ قدس سره گفته: همین طور مدد؛ آن جا چیزی نیست که چیز دیگری غیر خود را مدد نماید، بلکه مدد از باطن شئی به ظاهرش می‌رسد.

۱۳/۱۴۳ اگر گویی: بنا بر این تأثیر به ظهور در آوردن است؟

۱- یعنی در آن چه که دارای جزء است و در آن چه که با وی نسبتی داشته که عارض است. ۲- یعنی آن چه که نسبتش صفتی عارضی بوده است. ۳- مانند وجود و علم و اینها.

۳/۱۴۴ گویم: این طور نیست؛ برای این که حضرت شیخ قدس سره در این باره گفته: تجلی نور وجودی همان مظهر است و به ظهور در آوردن؛ اثر گذاردن در حقیقت آن چه را که به ظهور در می آورد نیست، بنابراین نسبت های اسمائی است که برخی در برخ دیگر مؤثراند، یعنی بعضی از آنها سبب پدید آمدن بعض دیگر و (سبب) ظهور حکم آن در حقیقتی که آن (حقیقت) اصل و ریشه آن اسم است می باشند.

۳/۱۴۵ سپس گوید: اعیان ثابته را - از آن جهت که در مقام تجلی وجودی آینه هایند - جز از حیث ظهور تعدد که در غیب آن تجلی پنهان است اثری نیست، پس آنها در نسبت ظهور از امری که آن شرط در به ظهور آوردن است اثر دارند، یعنی اقتران و جفت شدن اعیان ثابته - به حسب استعدادات مخصوص شان - به تجلیات.

۳/۱۴۶ و این بنا بر آن چیزی است که (حضرت شیخ قدس سره) در آن جا (کتاب نصوص) نیز بیان داشته که: حق تعالی برتر از آن است که متأثر از غیر باشد، و حقایق ممکنات برتر از آنند که از جهت حقایقشان متأثر باشند، زیرا آنها در ذوق کمال - از این جهت - عین شئون حق متعال اند، بنابراین جایز نیست که غیر خودشان در آنها اثر بگذارد.

۳/۱۴۷ سپس در کتاب نفحات گفته: آثار اشیاء در خود اشیاء و در وجود کاشف است ۱، و در وجود جز به ظهور آوردن نیست؛ و آن (اشیاء) را بدون مرتبه ای از مراتب و یا قابلی ۲ از قابلیت اثری نمی باشد، زیرا هر کیفیتی کیفیت اثر گذارش را در وجود مطلق ظاهر نمی کند؛ و اگر چه آن بوجه کلی دانسته می شود، ولی وقتی که تأثیر کیفیت ۳ به غایتی که نزد آن استقرار می یابد منتهی شد، اثر کیفیت در نصیب خودش از وجود مطلق ظاهر می شود، و چون اثر کیفیت در وجود مطلق به نهایت اثر گذاری رسید؛ مطلق به واسطه آن؛ صفت اثر گذاری را در آن چه در آن اثر می گذارد به دست می آورد، لذا وجود؛ اثر کیفیت را بر آن باز می گرداند، و

۱- یعنی در آن مقام که وجود در هر کدام آنها و به حسب آنها تعین و تقید می یابد، لذا اشیاء در وجود مطلق؛ تعین و تعیین را اثر می گذارند. ۲- یعنی هیچ اثری وجود مطلق را جز به واسطه تعینی از تعینات و حقیقتی از حقایق نیست، همان گونه که کار در فیض اقدس این گونه است، زیرا ذات از آن جهت که غیب مطلق است هیچ وقت - حتی در موجودات کونی - ظاهر نشده است، پس مؤثر ذات است با تعینی از تعینات. ۳- یعنی در وجود مطلق، و مقصود از کیفیت حقایق اشیا و صورتهای علمی آنها که به نام اعیان ثابته نامیده شده اند می باشد.

این راز سخن من است که در برخی موارد گفته‌ام^۱: اشیا را حکم بر خودشان است و آنها حاکم بر حکم کننده‌اند که بر آنها به آن چه که حقایقشان اقتضا می‌کند حکم کند، و این همان سرّ قدر بدون رمز است، این را نیک دریاب.

۳/۱۴۸ گویم: از این اصول و از آن چه که در مفتاح الغیب خواهد آمد دانسته می‌شود که ایجاد عبارت است از ظهور تعین علمی - به سبب تعلق قدرت - به صورتی ظاهر برای نفس خود. یعنی رنگ پذیری امر وجودی الهی به تعین علمی ارادی از جهت مراد^۲ و به حسب آن - رنگی نواری و ثابت - که به سبب تعلق (قدرت) و جفت شدن (تعین علمی) حاصل شده است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره در مفتاح.

۳/۱۴۹ از این اصول دانسته می‌شود که مؤثر حق متعال و تجلی ذاتی احدی او است و بس، و تأثیر او به ظهور در آوردن تعین علمی ذاتی پنهان در غیبت است به صورتی ظاهر در نفس خود، ولی نه از آن جهت که (ذات) او است، چون وی از آن حیثیت بی‌نیاز از جهانیان است، بلکه از حیث نسبت‌های اسمایش و از جهتی که خودش را، و آن چه که در نفسش است از عین علمش به ذاتش می‌داند، زیرا تأثیر او به واسطه قدرتی است که تعلق دارد به آن چه اراده ذاتی آن را معین داشته؛ که خود (اراده) تابع است مر آن چه را که در علم متعلق او که به حسب تعین معلوم در نفس او که مراد است - به حسب استعداد و لوازم استعداد معلوم - تعین پذیرفته است^۳. کیفیات و حقایق و مراتب اشیا را نیز مدخلیتی در سئوالات استعدادی آنها در تعلق نسبت‌های اسمائی که در ذات خودشان مطلق‌اند هست، ولی به واسطه شرط و اعداد (آماده‌سازی) نه به واسطه علیت و امداد (یاری کردن).

۳/۱۵۰ و همین‌طور متأثر؛ وجود الهی است؛ ولی نه از آن جهت که (ذات) او است؛ یعنی از نفس خویش هم متأثر نیست چه رسد که از جانب غیر خودش باشد، بلکه (متأثر بودن وجود الهی) از جهت اقتضای حکمتش در نسبت ظهورش؛ کمال جلا و استجلای او است در

۱- یعنی در همان کتاب نجات. م ۲- یعنی موافق آن شی که مراد است، پس ایجاد عبارت است از تعین وجود به صورتی که آن تعین علمی مقصود اقتضای آن را می‌کند. ۳- یعنی علم تابع معلوم است و اراده تابع علم، و قدرت تابع اراده است و تأثیر و ایجاد تابع قدرت.

شئون نفس خود که آن شئون حقایق ممکنات - به مقدار قابلیتشان - است، گاهی به صورت تفصیل و گاه دیگر به جمع؛ و دیگر گاه به صورت جمع و تفصیل.

۳/۱۵۱ با این بیان خردها و سخن‌ها توافق و تطابق پیدا می‌کنند که: تأثیر حق تعالی یا از جانب مظهري است در مظهر دیگر - و آن بخش اول^۱ است - و یا از جهت اصول اسماء او است در مظاهرشان - و آن بخش دوم است -

۳/۱۵۲ حضرت شیخ قدس سره در نفعات - پس از بیانی که از وی نقل کردیم - گفته: این همان حق‌الیقین و نص مبین است و هرگاه سخنی مخالف این شنیدی - و اگرچه درست باشد - آن درست نسبی است و این همان حقیقت روشن و آشکاری است که هیچ شکی در آن نمی‌باشد^۲، و هدایت کننده فقط خدا است.

۳/۱۵۳ تأنیس و پیوند دادن این بیان سخن خودشان است در اثبات صورتهای نوعی که گفته‌اند: سوزاندن آتش و غرق کردن آب به واسطه فاعلی مفارق نمی‌باشد؛ چون نسبت آن عمومی است و اثرش اختصاص به مکانی غیر مکان دیگر ندارد؛ و آن (اثر) به واسطه امری در جسم است و عرض در آن نیست، زیرا اگر تغییر دهنده‌ای آن را تغییر دهد، باید در وقت نبودن تغییر دهنده دوباره به اصل خویش بازگردد - بر عکس عرض - پس آن (اثر) به ذات خودش است و به واسطه هیولی و صورت جسمی نمی‌باشد، چون هر دو با هم اشتراک دارند، بنابراین به واسطه صورت نوعی می‌باشد.

۳/۱۵۴ گفته نمی‌شود: دلیل؛ در اختصاصش باین صورت نوعی بازمی‌گردد، پس اگر اقتضاء سبب به گونه مسابقه و پیش گرفتن علی باشد؛ تسلسل است، و اگر به گونه مسابقه و پیشی گرفتن اعدادی و آماده سازی باشد؛ باید آثار اختصاص یافته بدون نیاز به صورت (صورت گرفته) باشد.

۱- از دو بخشی که در آغاز فصل بیان شد. ۲- این بیان در نصوص است نه در نفعات، گوید: این نص را نیکو بفهم و در آن تدبر و تفکر کن که علوم و اسرار گرانبهایی را که ارزشش را جز خداوند نمی‌دانند در آن بیان داشته‌ام و این همان حق‌الیقین و نص مبین است، و هرگاه سخنی مخالف این شنیدی - و اگر چه درست باشد - آن درست نسبی است و این همان حقیقت روشن و آشکاری است که هیچ شکی در آن نمی‌باشد و هدایت کننده فقط خدا است. (النصوص، ص: ۲۲)

۳/۱۵۵ چون گوئیم: به گونه مسابقه است ولی فرق بر آن گونه که بیان داشتیم این است که: آثار - مانند گرم شدن آب - هنگام از بین رفتن تأثیر - باصل خودش باز می گردد؛ و صورت آبی - مثلاً - به صورت هوایی تبدیل یافت به نفس خودش باز نمی گردد. و در اینجا از دو جهت بحث است:

۳/۱۵۶ نخست این که چرا جایز نباشد قوایی که به نام صور نامیده شده اند اعراضی از پی هم در آینده و پیشی گیرنده از هم باشند که هیچ تبادلی - جز به واسطه آن چه که کون و فسادش نامیده اند - صورت نگیرد - بر عکس دیگر اعراض -.

۳/۱۵۷ گفته نمی شود: گونه گون شدن اجسام به واسطه این قواست، بنابراین اعراض نیستند، به واسطه ممتنع بودن قیام جوهر به عرض.

۳/۱۵۸ چون گوئیم: قوایی که به نام صورتهای نوعی نامیده شده اند اگر محسوس در اجسام اند؛ تابع عالم ارواح و معانی اند؛ پس چرا مؤثرها این متبوعات (عالم ارواح و معانی) نباشند؟ و اگر معقول روحانی باشند در جسم نیستند و این خلاف فرض است. سپس (گوئیم): اجسام چگونه بدانها قیام خواهند داشت؟ در حالی که جوهر بودن مانند عرض بودن - بر قاعده تحقیق - نسبتی است؛ و فرق بین آن دو به تابع بودن و متبوع بودن است، پس چرا جایز نباشد که نسبت متبوع به حقایقی - مثلاً به واسطه نسبت هایی که خود تابع حقیقت دیگری هستند - قیام داشته باشند، مانند حرکت تند و کند^۱؟ و این بدان سبب است که هر مظهری عبارت از صورت نسبت جمعیت است^۲.

۳/۱۵۹ دوم این که چرا جایز نباشد که آثار از جانب مفارق باشد و اختلاف آنها به واسطه اختلاف قابل ها و به حسب قبول آنها باشد؟

۳/۱۶۰ گفته اند: ما قطع داریم که این آثار صادر از اجسام اند.

۱- جوهر بودن و عرض بودن نسبتی است که اقتضای جایز بودن یکی را به دیگری نمی کند، هم چنان که عقل بودن و جسم بودن نیز نسبت است و قیام هر یک به دیگری جایز نیست، زیرا مظاهر اسماء تابع اسمانند، بنابراین اسماء متبوع اقتضای جوهر بودن و تابع اقتضای عرض بودن را می کنند و مراتب محفوظ است و سنت الهی تبدیل بردار نیست. ۲- چنان که در فصل پنجم بدان اشاره شد.

۳/۱۶۱ گوئیم: نه به این معنی که آنها معدّ و زمینه سازند، این همان گونه که گفته شد ممنوع و باز داشته شده است.

۳/۱۶۲ متکلمان گویند: آثار از فاعل مختار است.

۳/۱۶۳ گوئیم: مُسلم است، ولی مختار (اختیاردار) دانا و آگاهی است که از علمش هم سنگ ذره‌ای نه در زمین و نه در آسمان پنهان نمی‌ماند و جز به حکمت؛ فعلی انجام نمی‌دهد و از دو دلی و اندیشیدن به آخر کار منزّه و دور است و کارها به واسطه سنت جاری است که مقصود از آن وسایط و شرطها و امور زمینه ساز است^۱ و لن تجد سنته الله تبدیلا، یعنی: در روش الهی هیچ تغییر و تبدیلی نخواهی یافت (۶۲ - احزاب)

۳/۱۶۴ و حقیقت همان چیزی است که گفته آمد و آن این که: مؤثر در تمام امور تجلی احدی جمعی است، ولی در هر نوع و شخصی به اعتبار اسمی معین از اسماء الهی است که تمام احکام و آثار آن (نوع و شخص) بدان (اسم) مستند است، و اگر چه تعیین اسم به حسب حقیقت (تعیین کونی و عین ثابت)؛ در علم ازلی الهی منسوب بدان (اسم) است، و اگر کسی این اسم را به صورت نوعی بنامد و اصطلاح کند، در این کار گفتگویی نیست.

۳/۱۶۵ گوئیم: بنابراین سخن حنفیان در دو مسأله سزاوار قبول است:

۳/۱۶۶ نخست این که تمامی افعال و آثار بدون واسطه مستند به حق متعال اند، چون آنها (افعال و آثار) همان گونه که بیان شد به واسطه تجلی او از جهت اسمی که اختصاص بدانها دارد (مستند به حق متعال) می‌باشند، و وسایط فقط زمینه سازند، و این از جهت حقیقت وحدانی وجودی منافی با تکلیف که بنایش بر ظاهر و حکم کثرت امکانی است - چنان که معتزلیان می‌پندارند - نمی‌باشد.

۳/۱۶۷ دوم این که قدرت بندگان اثر کننده است و به حسب ظاهر بیرون از قاعده اجرای سنت الهی نیست، پس ناگزیر از ترتب احکام مظاهر و مراتب است بر آن، بنابراین آثار

۱- پس اختصاص بعضی از اجسام به صفات و آثار مخصوص؛ در حصولش از فاعل حکیم و آفریننده علیم ناگزیر از تخصیص دهندگی است که تا برتری بدون برتری دهنده لازم نیامده و حکمت ترتیب باطل نشود، و تخصیص دهنده عبارت از شرطها و وسایل و زمینه‌سازها مانند صورت نوعی‌اند که مراد به سنت‌اند.

اختیاری از جهت ظاهر منسوب به مظاهر است و یا به قدرت آنان، و از این روی است که انواع احکام تکلیف بر آنها بار می‌شود، و آن تأثیر ظاهری است که کلیاتش به نکاحات (پنجگانه) و اصول نتایجش به حضرات (پنجگانه) تقسیم شده است، و اگر چه تمامی آثار با نگرش به حضرت وجوب و وحدت؛ به واسطه تجلی احدی است که به حسب هر مظهري تعیین دارد.

۳/۱۶۸ پس قائل بودن به این که بنده را قدرت است - نه آن‌گونه که جهمیه^۱ گویند - به

واسطه ضرورت فرق بین کیفیت حرکت دست لرزان و سالم است؛ که آن را (لرزان را) اثری نیست، زیرا قدرت الهی را تأثیر است و (این که) دو قدرت بر یک مقدر - یعنی واحد شخصی - چنان که اشعریان گویند جمع نمی‌شود تخلیط و آمیزش بین دو اعتبار وجوب و امکان؛ و وحدت و کثرت؛ بلکه حقی و خلقی است و تخلیط جهل و فریب است و روا داشتنش منجر به رفع تکلیف و بنای جدید^۲ و خدعه و بنیاد اباحه می‌شود، در حالی که تمام کوشش این است که بین ظاهر و باطن مطابقت و پیوند داده شود، و بیان آنان که: به واسطه کسب بنده است تا آن که جزا بر آن ترتب یابد. این را می‌رساند که قدرت بنده را مداخلیتی است؛ اگر چه در تجدد و نو شدنش باشد و در وجودش نباشد.

مرکز تحقیقات کویتهای علوم اسلامی

فصل هشتم

در این که هیچ اثر گذاری اثر نمی‌گذارد تا آن که اثر پذیر شود

۳/۱۶۹ زیرا اثر گذار اگر حق متعال است؛ گفته شد اگر علمش - اگر چه فعلی است -

مستنبط و مستفاد از امور خارج نیست، آن علم تابع معلوم است، یعنی آن را حکایت می‌کند

۱- جهمیه پیروان جهم به صفوان‌اند که در مسائل راجع به عقایداری مقالات خاصی بوده‌اند این فرقه در اواخر عهد اموی در خراسان پدید آمدند و بعد از کشته شده جهم (۱۲۸) هم چنان در حدود نرمد باقی بود تا آن که مقارن قرن پنجم به سبب مزید غلبه اشاعره از بین رفتند، جهمیه قائل به جبر بوده و مانند معتزله که پس از جهمیه شهرت یافته‌اند صفات ازلی را نفی می‌کردند و مثل مرجع معتقد بوده‌اند که ایمان امری است واحد و در آن تفاضل و تفاوت نیست چنان که ایمان امت از ایمان انبیا کمتر نیست، جهمیه نزد اکثر متکلمین مطعون واقع شده‌اند و آنها را اهل تعطیل شمرده‌اند و در روشن کتب و رسالات تألیف کرده‌اند. م ۲- یعنی اساس قواعد جدید که منافی عقل و شرع است.

و مطابق آن است، اراده او نیز تابع علمش است و قدرتش به آن چه که اراده آن را معین می‌دارد تعلق می‌گیرد، سپس فعل و ایجادش تجلیش را به حسب آن معین و مشخص می‌دارد، و ازلی بودن این صفات منافی او نیست، چون گفته شد که تمام زمانها نسبت به کسی که دانای به تمام معلومات است و غیر مقید به زمان؛ مانند «آن» و لحظه است، پس این تأثر و اثرپذیری به سبب وجوه چهارگانه است؛ ولی از جانب نفس خود، زیرا این از آن حقایق علمی است که نسبت به خودش عین خودش است، و این پس از آن است که حکیم از جهت حکمتش - به سبب برانگیخته شدن برانگیزنده و برتری دادنش مر فعل را و قطع بدان - اثر پذیر می‌گردد، چنان که گفته‌اند: آغاز فکر پایان عمل است ^۱.

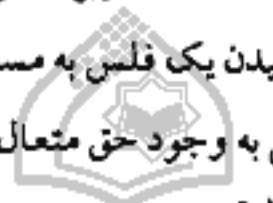
۳/۱۷۰ از این روی گوید: و کمترین این اثرپذیری حاضر کردنش؛ و یا علم او در نفسش به آن چه که اراده وقوع آن را دارد می‌باشد. و ضبط در این امر این که: اثر گذار - به واسطه اثر - یا عالم در نفس خودش و به تمام مصالح و حکمت‌ها است - مانند حق تعالی - و یا (عالم) به بعضی از آن است، و یا آن که از جهت نفس خودش (عالم) است - مانند اهل کشف از جهت خاص - و یا (عالم) از جهت غیر نفس خودش است، و یا آن که به واسطه به حضور آوردن اتفاقی ^۲ آن است؛ حالت قصد (عالم) به اثرگذاری، و یا به واسطه حاضر کردنش پس از قصد و تجدید به حضور آوردنش (عالم) است. و این اثر پذیرهای چهارگانه یا تنها از جانب اثر است و یا از اثر و اثرپذیر با هم.

۳/۱۷۱ اینها اقسام هشتگانه‌اند، از آن جمله چیزی است که ناگهانی است - مانند (علم) کونی و یا الهی مظهري - و از آن جمله غیر ناگهانی است - مانند علم ازلی -
 ۱۳/۱۷۲ اگر گویی: اثرپذیری حق تعالی از اثر و یا اثرپذیر بعید و بلکه از دو جهت محال است:

۳/۱۷۳ نخست این که اثرپذیری از غیر ناتوانی و نیاز را می‌رساند، در حالی که حق تعالی

۱- یعنی علت غایی تصورش در آغاز است و حصولش در پایان. م ۲- مقصودش از حضور اتفاقی؛ علم ابتدایی انفعالی است که نفس از خارج بدست می‌آورد، و مرادش از حاضر کردن معلوم است از گنجینه خیال و یا عقلش، و این غیر از علم کشفی است، بلکه علم کسبی انبار شده است، یعنی علمی است که ناشی از ملکه بسیط فعال است.

دارای قدرت کامل و قوت فراگیر است و (این اثرپذیری) منتهی به این امر می‌شود که وی محل حوادث و پدیده‌های جدید و تازه قرار گیرد، خداوند از این نهمت میرا و دور است.

۳/۱۷۴ دوم این که اثرپذیری او از علتی می‌باشد، و اگر از آن روی که حکیم است باشد؛ از غیر طلب کمال کرده و طلب کمال کننده از غیر در ذات خویش ناقص و ناتمام است، زیرا حصول این غایت نسبت به او سزاوارتر است از لا حصولش، و گرنه علت و انگیزه نبوده. سپس (گوییم:) البته اگر فرض کنیم که سودش به بندگان باز می‌گردد این طور است، از این روی فلاسفه گفته‌اند وی موجب با لذات است و اشعریان قائل‌اند که افعال او علتش اغراض و اهداف نیست، بلکه گویند: مصالح شرعی قیاسی بازگشت به بندگان دارد و: هولا یسأل عما یفعل، یعنی او: از آن چه انجام می‌دهد بازخواست نمی‌شود (۲۳ - انبیا) و طلب کمال در بازگشتش به بندگان ممنوع و بازداشته شده است، زیرا کسی که بخشیدن هزاران دینار - بدون فکر - برایش ملکه شده، به واسطه بخشیدن یک فلس به مستحق به هیچ وجه استکمالی پیدا نمی‌کند. و شکی نیست که نسبت حالش به وجود حق متعال؛ نسبت کمترین چیز است به غیر منتهی، پس استکمالش بدان کجاست؟! 

۳/۱۷۵ گویم: اما اثرپذیری؛ پیش از این گفته شد که از بعضی از اسماء و صفات او است نسبت به بعضی - نه به ذات بی‌نیازش از همه جهانیان - توقف و اثرپذیری در آن چه بین صفات است و در واقع اعتبارات‌اند، موجب نیاز و ناتوانی در ذات؛ و این که ذات محل حوادث و پدیده‌های جدید و تازه قرار گیرد نمی‌شود، چون صفات نسبت‌های اعتباری تقییدی هستند؛ نه امور محقق و ثابت که به ذات خویش قائم‌اند - چنان که دسته‌ای پنداشته‌اند -

۳/۱۷۶ و اما استکمال محال یعنی آن چه که بدان صاحبش را به واسطه غیر خود کمالی که ذاتش اقتضا ندارد حاصل شود، اما اگر از حیث کمال و حکمتش مقتضی ذاتش باشد - اگر چه به شرط بعضی مراتب و مظاهر - خواه سودش به خلق و یا به حق باز گردد - ولی از جهت

۱- این بیان اختصاص به مصالح شرعی ندارد، زیرا نسبت تمام مراتب وجود به حق متعال جز نسبت کمترین چیز به نامتاهی نمی‌باشد، بلکه اصلاً هیچ نسبتی بین خداوند متعال و بین اشیا نمی‌باشد، و این طور نیست که اشعریان بیان داشته‌اند، و این جز به واسطه قصور و نارسایی نظر؛ و الحاد و کفرشان به اسماء الهی و حق متعال نیست.

حقایق مظهري که آن حقایق در علم او عین اویند - محال نیست، و حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فاتحه بدان اشاره نموده است. بنابراین مانند بیان الهی: و ما خلقت الجن و الانس الالیعبدون، یعنی: پریان و آدمیان را نیافریدم مگر که پرستش کنند (۵۶ - ذاریات) و: خلقت الخلق لاعرف، یعنی: خلق را آفریدم که شناخته شوم؛ نزد ما حقیقی است که باعث بر خلق عالم، کمال جلا و استجلا است^۱، نه این که از باب مجاز باشد مثل: فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدوا و حزنا، یعنی: خاندان فرعون او را برگرفتند تا دشمن و مایه اندوهشان شود (۸ - قصص) چنان که پنداشته می شود.

۳/۱۷۷ سپس گوئیم: و مراتب تأثیر تأثیر (اثرپذیری اثرگذاری) چهار است.

۳/۱۷۸ نخست تأثر - یعنی اثر پذیری - در نفس اثر گذار است به واسطه تصور مطلق روحی - خواه به حسب بعضی از اوقات ناگهانی باشد ولی بدون نظر و کسب و یا آن که ناگهانی نباشد -

۳/۱۷۹ دوم اثرپذیری در ذهن و خیال است، البته اگر اثرگذار دارای ذهن و خیال - مانند انسان - باشد.

۳/۱۸۰ سوم اثرپذیری در حس است - البته اگر از اهل حس باشد -

۳/۱۸۱ چهارم اثرپذیری ای که جامع و فراگیر سه مرتبه پیشین است.

۳/۱۸۲ گفته اند: این مراتب چهارگانه بعد از مرتبه علم الهی ازلی است، بنابراین ترتیب مراتب پنج می شود.

۳/۱۸۳ گوئیم: مقصود از نفس اثر گذار ذات او است، و این شامل حق تعالی می شود و ما بدان اشاره کردیم و گفتیم: یا آن که ناگهانی نباشد، زیرا آن چه که ناگهانی نباشد ازلی است و جز در حق متعال تصور نمی گردد.

۳/۱۸۴ سپس گوئیم: این مراتب چهارگانه بعینه مراتب تصورات است.

۳/۱۸۵ نخست تصور مطلق روحی و فطری بديهی، اما روحی بودنش؛ به واسطه بساطتش

۱- تجلی حقیقی عبارت از جلاء؛ یعنی ظهور ذاتش برای ذاتش، و استجلایش عبارت است از ظهور ذاتش برای ذاتش در تعینات م.

است، و اما فطری بدیهی بودنش؛ به واسطه حصولش بدون وساطت قوای بدنی باشد، و این همان چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فاتحه قسم دوشم قرار داده و گفته: سپس تصور بسیط نفسانی و حدانی - مانند تصور اصل کلی - است که آغاز تقاصیل فروع و شعبه‌های آن می‌باشد؛ آن فروعی که امکان یادآوردن آنها - با عدم حاضرآوردن جزئیات آنها - هست، و آنها در ذهن - پس از تصور - کم کم تشخیص می‌یابند.

۱۳/۱۸۶ اگر گوی: پس بخشی را که در تفسیر نخستین اقسام و بخشها قرار داده؛ و آن شعور اجمالی و حدانی؛ و آگاهی عالم به آن چه که در ظاهر و باطنش از سر جمعیت و حکم نور از پس پرده‌های احکام کثرتش می‌باشد کجا است؟

۳/۱۸۷ گویم: آن را در اینجا^۱ بیان نداشته چون حضرت شیخ قدس سره در آن جا^۲ گفته: آن تصویری علمی نیست، بلکه ادراکی روحانی جملی (مختصر و فشرده) از پس حجاب و پرده طبیعت و وابستگی‌ها است، بنابراین در مراتب علم - جز به اعتبار قوه قریب از فعل - داخل نمی‌شود.^۳

۳/۱۸۸ دوم تصور ذهنی خیالی است، و آن تصور جزئی است ولی به واسطه قوه باطنی - مانند متخیله - پس نسبتش به ذهن است، چون قوه‌ای بدنی است و زمینه‌ساز برای ادراک باطنی می‌باشد و تیز هوشی نهایت خوبی آن قوه است و (نسبتش) به خیال است، چون آن (قوه خیالی) مُدَرکات حسی را می‌گیرد و به صورتهایی مثالی که لطیف‌تر از حسی هستند حکایت می‌کند، چنان که معانی روحانی را به صورتهای غلیظ تر از خودشان حکایت می‌کند.

۳/۱۸۹ سوم تصور حسی است و آن ادراک محسوسات است به هر حسی از حواس پنج‌گانه ظاهری که مشهوراند.

۳/۱۹۰ چهارم جامع و فراگیر همه؛ یعنی تصویری که مرکب از این اقسام تصورات است و

۱- یعنی مفتاح الغیب م. ۲- یعنی تفسیر فاتحه م. ۳- ادراک روحانی یعنی سر وجودی احدی که جامع تمام حقایق است ولی به واسطه علائق و وابستگی‌های جسمانی و حجاب و پرده‌های طبیعی پوشیده شده است، و این عقل هیولانی مصطلح حکیم نیست، و اگر چه این وهم را بیان حضرت شیخ قدس سره می‌آورد که: مگر به اعتبار قوه قریب از فعل.

آن عبارت از اشعه و تابش انوار علم در مراتب قوا؛ به واسطه احدیت جمع^۱ است - این چنین در تفسیر آمده -.

۱۳/۱۹۱ اگر گویی: شیخ کبیر رضی الله عنه در کتاب تدبیرات الهی در مملکت انسانی گفته: حواس تمام محسوسات را گرفته و به حس مشترک - که صاحب خراج خیال است - می دهد و آن هم آن محسوسات را در گنجینه خیال جای می دهد، در این وقت محسوسات متخیلات نامیده می شوند.

۳/۱۹۲ پس خیال صاحب خراج است و تحت فرمان ذکر (یاد) که آنها را حفظ می نماید و به نام مُدزکات و یا محفوظات نامیده می شود، و آن (ذکر) صاحب خراج است و تحت فرمان فکر؛ که بر وی (فکر) عرضه و پخش می کند و از تحت فرمانها پرسش می کند و درست و نادرست را جدا می سازد که به نام متفکرات نامیده می شود.

۳/۱۹۳ و فکر خود صاحب خراج است و تحت فرمان عقل، و چون بر وی چیزی از علوم و اعمال مفصل عرضه شود - یعنی این عمل چشم است و این عمل گوش است و این عمل زبان و غیر اینها - نام آنها به معقولات انتقال یافته؛ و عقلی که در حکم وزیر است آنها را گرفته و به روح کلی قدسی می رساند، در این حال نفس ناطقه از عقل اجازه خواسته و پس از ورود؛ تمام معقولات را به حضور عقل عرضه می دارد و می گوید: درود بر سرور ارجمند و خلیفه (حق)؛ این نتیجه پرداخت حضرتت بر دست کارگزاران خودت است که به جنابت رسیده است، پس از آن روح آنها را گرفته و به سوی حضرت قدس روان می شود و بر سجده می افتد و سر را که از سجده بر می دارد اعمال از دستش - به واسطه دهشتی که در آن تجلی وی را فرا گرفته بود - می افتد، در این حال ندا داده می شود که: تو را چه شده؟ گوید: اعمال فلان فرزند بهمان بود؛ حق متعال می فرماید: آن را با کتاب مبینی که پیش از آن که بیافرینمش نوشته ام مقابله کنید که هیچ حرفی در آن واگذار نشده. سپس فرماید: عنان او را به سوی علیین

۱- مقصود از احدیت جمع مرتبه کامل غیبی نفس نیست - هم چنان که آن یکی از اطلاقاتش می باشد - بلکه مرتبه محیطی است که بر تمام مراتب گسترش دارد و او را هیچ کاری از کار دیگرش باز نمی دارد، و این بسط و گسترش ملوک جمعیت احدیت است.

بالا کشید، بالا می‌کشند. و این در سدره المنتهی صورت می‌گیرد. ولی اگر در این اعمال مظالم و یا آن چه که شایسته درگاه پروردگاری نیست باشد؛ درهای آسمان به سویش باز نمی‌شود و محل وصول آنها فلک اثیر می‌شود و سپس بدانها فرمان می‌رسد و در سجین گذارده می‌شود.... تا پایان سخنش.

۳/۱۹۴ از بیانات شیخ رضی‌الله عنه چنین مفهوم می‌شود که مراتب ادراک: حس است و سپس خیال و پس از آن ذکر و بعد فکر، و اگر در رساله جنیدی فکر بر ذکر پیشی داده شده بدین جهت است که فکر روشنی می‌گیرد و منتهی به ذکر می‌گردد تا حفظ نماید، و برای هر یک وجهی است، پس حال که قدس (قداست و پاکی) خاص آفریدگارش است و سپس عقل و پس از آن نفس ناطقه و بعد روح که خلیفه (حق) است، چرا شما در اینجا - به موافقت با تفسیر فاتحه - اکثراً بر سه و یا چهار و جامع نموده‌اید؟

۳/۱۹۵ گویم: برای این که مراد از بیان در اینجا مراتب ادراک است و آن به حسب حال ادراک کننده یا کلی است و یا جزئی، و دومی یا به واسطه قوه باطنی است که خیالی می‌باشد و یا به واسطه قوه ظاهری است که حسی می‌باشد. و کلی عبارت است از نفسانی و روحانی و سرّی، و از این روی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر؛ نفسانی نامیده و در مفتاح الغیب روحانی؛ و امکان افزودن بر این دو؛ جز به واسطه نسبت جمع آنها نیست. اما حفظ خاص قوه ذاکره و تصرف ویژه قوه مخکره است و آن ادراک نبوده بلکه امر دیگری است که موقوف بر آن می‌باشد.

۳/۱۹۶ و دلالت بر این که کلی را هر گاه عقل تجریدش نماید عین نفسانی و آن چه که بالاتر از آن است می‌باشد بیانی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیره آورده و آن این که: حق متعال چون خواست امری به انسانی به توسط انسان دیگری و یا غیر انسان - ولی از این مراتب - برساند؛ آن امر را از مقام علمی تنزل معنوی - نه انتقال - می‌دهد و بر مراتب تصورات بیان شده می‌گذراند تا آن که به مرتبه حس می‌رسد و شنونده با گوشش آن را - اگر به صورت لفظ باشد - می‌شنود و یا بدیدگانش - اگر به صورت نوشتن و یا حرکات اعضا و یا غیر اینها باشد - می‌بیند، سپس انتقال به تصور ذهنی و پس از آن به نفسانی پیدا می‌کند، در این حال

نفس آن را از آلودگی‌های احکام قوا تجریدش می‌کند و به معدن خودش که مقام علمی است می‌رساند، زیرا برخاستن احکام قوا، عین بازگشتش به معدن خودش است، چون آن پیوسته در آنجا است^۱.

۳/۱۹۷ سپس چون ملحق به معدن استفاده کننده از نوشته و یا گفتار - در حالی که به حکم عین ثابت خودش که در مقام علمی با آن امر مجاور و همسایه است و در قرارگاه خویش ثابت - آن را ادراک می‌کند و این ادراک پیش از داخل شدن‌ها و بالا رفتن‌ها - با حصول مجاورت و همسایگی که گفتیم به واسطه قرب زیاد و حجاب وحدت - غیر ممکن است، زیرا در غیب الهی هیچ چیز در آن تعدد نمی‌پذیرد، بنابراین چیزی را نفس نمی‌تواند ضبط کند^۲؛ برعکس آن چه که در حال نزول و گذشتن بر مراتب و اشکال معنوی - وصفاتی که از آنها رنگ پذیرفته^۳ - کسب کرده؛ این امر سبب تمیزی (و تعینی) می‌شود که بدان نفس دارای ضبط و ادراک و یادآوری آنها در حالت دوم می‌گردد، در حالی که پیش از این به واسطه عدم تعین آنها غیر ممکن بود. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۱۹۸ اگرگویی: چرا در اقسام قوا^۴ واهمه - همان‌گونه که در حکمت آمده - بیان نشده؟

۳/۱۹۹ گویم: برای این که متخلیه آن را فرامی‌گیرد^۵، زیرا مقصود از خیال قوه باطنی

است که جزئیات را ادراک می‌کند، با این که ادراک کننده باطنی معنایی کلی است و جزء بودن آن به واسطه تعلق به محسوسات - یعنی آن که خیال به صورتی مناسب آن حکایت کند -

۱- در بعضی نسخ لفظ (فیه - در آن) نیست و در تفسیر هست، بنابراین بدون لفظ فیه یعنی معدن دائماً بر حال خودش است و سپس از مقامش انتقال می‌یابد، ولی با لفظ فیه یعنی این امر دائماً در معدن است و از معدن خود انتقال نمی‌یابد و احکام لاحق بدان - از مرور و تنزل و غیر اینها - به عنوان صفاتی که بدان اضافه شده‌اند می‌باشند. ۲- ادراک امتیازی اسمائی جز به واسطه تجلیات اسمائی حصول پیدا نمی‌کند؛ نه در حضرت واحدیت و نه در حضرت کونی، و در مقام اضمحلال اسماء و صفات در احدیت جمع هیچ حکمی جز برای اسماء ذاتی نمی‌ماند، پس امتیاز و ادراک کننده و ادراک شونده تمامی حکم اسماء در ظهور به واسطه واحدیت هستند، و اسماء ذاتی هنگام تجلی به احدیت جمعی و هنگام صعق آسمان و زمین و هر که در آنها است؛ مطلقاً - نه اسماء و نه اعیان - حکمی ندارد، و این البته غیر صعقی (بیهوشی) است که به واسطه دمیدن - هنگام محجوب گردیدن قلبها - حاصل می‌شود. ۳- یعنی صفاتی که آن امر رنگ آنها را می‌گیرد. ۴- بنابراین واهمه در درجات نفسانی و عقلانی مندرج و گنجدیده است، چنان که صدر المتألهین در اسفار و غیر آن این نظریه را دارد و با بیانی دقیق آن را تحقیق و اثبات نموده است. ۵- پس خیال در واهمه و حس مشترک عمومیت دارد.

حصول پیدا می‌کند، از این روی جندی در رساله خودش گفته: قوه متخلیه در جلو مغز؛ و حافظه در پس آن؛ و مفکره در وسط مغز است، و قوه دیگری را که ادراک کننده جسمانی باطنی باشد بیان نداشته است.

۳/۲۰۰ در اینجا آگاهی دادنی ارزشمند است که جندی بیان داشته و آن این که: حال نفس ناطقه با قوای منتشر و پخش خود چه در جهت جسمانیتهش و چه در ناحیه روحانیتش بزرگترین دلیل است بر این که نفس با قوای منتشر و پخش خود در طبقات آسمانها و ارکان امهات و اصول مولدات؛ عهده‌دار حفظ و تربیت است و آن قوا فرشتگانی هستند که خداوند در باره‌شان فرموده: لا یعصون الله ما امرهم و يفعلون ما یؤمرون، یعنی: آنان خدای را در مورد آن چه که فرمانشان داده سرکشی نکنند و هر چه فرمانشان دهند انجام دهند (۶ - تحریم) و همین‌طور آگاهی یافته و از آن ترقی کرده و میرسد به این حقیقت که: حق تعالی بر تمام کلیات و جزئیات از اسرار مخلوقات آگاه است و از علم او ذره‌ای نه در آسمانها و نه زمین - به طریق اولی - پنهان نیست، زیرا مخلوق با آن که ملازم نیاز و ناتوانی است وقتی آگاهی بر آن چه در مملکت خودش می‌گذرد داشته باشد خالق سزوارتر است به آن که چیزی از او پنهان نباشد، چنان که خداوند می‌فرماید: الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر، یعنی چگونه آن که خالق است و همو دقیق و کار دانست علم ندارد؟ (۱۴ - ملک) پس تمامی در عبادت و پیروی او و تحت امر و نهی وی هستند، چنان که باز می‌فرماید: کل له قانتون، یعنی: همه فرمانبران اویند (۱۱۶ - بقره) و ان من شیء الا یسبح بحمده، یعنی: هیچ موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح‌گو است (۲۴ - اسراء) و بیان پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله به این آگاهی اشاره دارد که فرمود: هر که خویش را شناخت خدایش را شناخته است.

۳/۲۰۱ حال گوئیم: ما بیان مراتب تصورات را به مراتب اثرپذیری از آن روی اضافه کرده و نسبت دادیم که مراتب آن دو در عدد و شمار با هم مساوی‌اند؛ و نیز به واسطه سر پنهان دیگری که آن قوی‌تر (و) جامع بین آن دو است.

۳/۲۰۲ پس ممکن است گفته شود: هر تصویری؛ به واسطه تعلق مخصوص و تقید معقول و یا محسوس؛ تأثر و اثرپذیری است. و ممکن است که گفته شود: تصور اگر فعلی باشد؛ تأثیر

و اثرگذاری را در پی دارد، و اگر انفعالی باشد اثرپذیری را به دنبال دارد، پس بین این دو همبستگی و اتصال برقرار است. و ممکن است گفته شود: هیچ اثرگذاری و اثرپذیری جز به واسطه جمعیت نمی‌باشد، پس اثرگذاری؛ از جهت جمعیت اسمائی؛ و اثرپذیری؛ از جهت جمعیت حقایق کونی است، و معدن و منبع هر دو جمعیت حضرت علم است؛ پس ترکیب از آن و تحلیل نیز بدان بازمی‌گردد، و مقصود از مراتب تأثیر و اثرگذاری؛ مراتب ترکیب و تحلیل است. و ممکن است گفته شود: هر علمی مستلزم عمل است و این همان اثرگذاری و اثرپذیری است، بنابراین مراتبش مانند مراتب آن است. و خدای دانا به مراد کاملان است.

۳/۲۰۳ تائیس و پیوند دادنش بیان خودشان است که گفته‌اند: غایت؛ علت فاعل بودن فاعل است و هر عملی مسبوق به گذشتن به ذهن و سپس میل و بعد عزم و پس از آن قطع و آن گاه اقدام است.

۳/۲۰۴ دو تالی اولی ضروری و لازم است و جزا بر آن دو مترتب نمی‌شود، چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله در مقام دعا اظهار داشته: پروردگارا! این قسمت من نسبت به آن چه که توانائیش را داشته‌ام بوده، مرا در آن چه که تملک و توانائیش را ندارم مؤاخذه و بازخواست مکن.

۳/۲۰۵ و سه تالی دومی اختیاری است، پس اگر (فاعلیت فاعل) به واسطه مانعی خارجی از عمل مقصود واپس ماند؛ پاداش عمل در کار نیک از روی فضل و احسان بر آن (فاعلیت فاعل) مترتب می‌شود و در کار زشت کیفر مقدمات آن (فاعلیت فاعل) از روی عدل بر آن (فاعلیت فاعل) مترتب می‌شود، از این جهت خداوند فرموده: وان تبدوا ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله، یعنی: اگر آن چه را که در دل شما است عیان کنید و یا نهان کنید خداوند شما را برای آن به حساب می‌کشد (۲۸۴- بقره) و اگر به واسطه ترک کردن اختیاری؛ وی از عمل مقصود واپس بماند؛ پاداش مقدمات از روی فضل و احسان بر آن (فاعلیت فاعل) مترتب می‌شود و اصلاً کیفری نمی‌باشد^۱.

۱- یعنی بر مقدمات در کار زشت - در صورت ترک کردن اختیاری وی - اصلاً کیفری نمی‌باشد.

۳/۲۰۶ و از تأییدات و تأییدات این مطلب این که: مراتب ادراکات یا کلی هستند؛ یعنی آنها در واجب و مبادی عالی اصلی هستند و در انسان مستتب و ادراک شده از جزئیات اند، و یا آن که جزئی هستند؛ یعنی به واسطه آلات و افزار بدنی (ادراک می گردند و این جزئیات) یا به واسطه حواس ظاهری ظاهر و آشکاراند و یا به واسطه حواس باطنی باطن و پنهاناند، و جدایی از یکدیگرشان از برخی جهات درست است.

فصل نهم

در این که اثر برای هر موجودی تنها از جهت وجودش نمی باشد

۳/۲۰۷ تأیید این سخن نخست آن که: تأثیر و اثر گذاری به حسب اقتضا است؛ و وجود از آن جهت که وجود است اقتضای خصوصیت نمی کند، چون وجود عام ترین عامها است و هر عامی اختصاصش از جانب ذاتش نیست.

۳/۲۰۸ دوم این که: اگر وجود اثر بگذارد یا در همانند و یا ضد خود می گذارد، در حالی که این دو از وی منتفی اند، چگونه منتفی نباشند؟ در صورتی که وی را نه همانند است و نه مساوی، زیرا وی مثل مساوی است و ضدی ندارد، برای این که غیر وجود یا عدم خالص است و یا چیزی است که وجود بدان تعلق دارد (یعنی عارضش شده) پس اولی (یعنی غیر وجود) چیزی نیست و صلاحیت اثر را ندارد، و دومی (یعنی چیزی که وجود بدان تعلق دارد) وجودی است که نسبت عارض آن شده و نسبت هم عدمی است، بنابراین در وجود جز وجود باقی نخواهد بود.

۳/۲۰۹ سوم آن چیزی است که حضرت شیخ قدس سره بیان داشته که: هر اثری نسبت بین اثرگذار و اثرپذیر است، و هر نسبتی تحقق و ثبوتش به غیر خودش - یعنی به دو طرف نسبت - می باشد، پس تحقق اثر به واسطه تحقق اثرگذار است، و جایز نیست که نسبت به واسطه تحقق وجود تحقق یابد، زیرا نسبت عدم است و از وجود، عدم صادر نمی شود.

۳/۲۱۰ چهارم این که: وجود اگر اثرگذار یا در وجود مطلق می گذارد؛ که این خود

تحصیل حاصل است، و یا در وجود مقید اثر می گذارد؛ و این را هم از جهت اطلاقش اقتضا نمی کند، و یا آن که در عدم اثر می گذارد؛ و این (عدم) صلاحیت اثرپذیری وجود را ندارد.

۳/۲۱۱ بنابراین گوییم: پس ناگزیر از انضمام و پیوستن امر پنهان دیگری است، یعنی قید و اعتبار نسبی عدمی به وجود، زیرا نسبت خود عدم است که همان؛ در تعیین اثرپذیر و خصوصیتش مؤثر است، و این در صورتی است که ما امتیاز مراتب و مظاهر را اعتبار کنیم^۱، و یا آن که اثرگذاری وجود متوقف بر آن (امر پنهان دیگری) باشد - توقف مشروط بر شرط - چنان که در نفحات تصریح بدان دارد. مانند نسبت های اسمائی متعین به حسب تعیین قوایل و مراتب، و این (یعنی قول به توقف و شرط بودن) در صورتی است که ما امر حقیقی را اعتبار کنیم نه نسبی را، یعنی اثر گذار و مؤثر حقیقی حق متعال باشد و بقیه؛ شرطها و زمینه سازها.

۳/۲۱۲ اگر گویی: هر یک از دو امر (یعنی مؤثر بودن و شرطی بودن) در اولین مخلوق - مانند قلم اعلا - تصور نمی گردد؛ زیرا در آن جا دیگری نیست که بدان ضمیمه شود.

۳/۲۱۳ گفته هم نمی شود که تعیین از جهت حقیقت قلم اعلا نسبتی اسمی است، لذا وجود به واسطه انضمام این نسبت در آن اثر می گذارد.

۳/۲۱۴ چون گوییم: سخن را به تعیین آن از غیب حق تعالی و اطلاقش باز می گردانیم، زیرا تعیین آن^۲ اگر وجودی باشد؛ از وجود هم همانند آن تعیین می پذیرد؛ و اگر عدمی باشد ضد آن هم از وجود تعیین می پذیرد، و مراد ما از اثر؛ جز تعیین نمی باشد؟

۳/۲۱۵ گوییم: سخن تمام در این باره این که: چون تعینات علمی که به نام حقایق ازلی نامیده شده اند غیر مجعول اند، بنابراین تعینات اسمائی که به حسب آنها هستند نیز ازلی و غیر مجعول اند و آثار نامیده نمی شوند.

۳/۲۱۶ سپس (گوییم:) حقایق به واسطه عدمی بودنشان در نفس خودشان متصف به اثر بودن و جعل نگردیده و در وحدت حق متعال قدح و اشکالی وارد نمی آورد؛ و به واسطه وجود علمی آنها است که ملاک های تعینات اسمائی درست می شود و آنها اعتبارات نسبی اند

۱- یعنی این امر دیگر در صورتی مؤثر است که ما امتیاز مراتب و مظاهر را از صاحب مراتب و مظاهر اعتبار کنیم و قائل به علت غیر باشیم. ۲- یعنی تعیین نسبت اسمی از جهت حقیقت قلم اعلا.

که در حصول مرتبه الهی انضمامشان به وجود معتبر است که بدان و به نسبت‌های آن (مرتبه الهی) که تعبیر از آنها به اسماء می‌شود تعینات عینی بر مراتب خودشان از آن ظاهر گردیده است.^۱ و حضرت شیخ قدس سره که این امر را توصیف به خفا و پنهان بودن نموده اشاره‌ای است به اضافه و نسبت دادن این وسایط به آن دو جهت^۲، و تمثیل حسی آن چنان که گفته آمد تعین تابش از خورشید در دیوار است - نه مطلقا - بلکه در مقام انضمام مقابله؛ که مقابله خود نسبتی علمی است.

۳/۲۱۷ از این روی گوئیم: چون شأن عالم هستی منحصر بین وجود و مرتبه است و اضافه و نسبت اثر تنها به وجود - با آن جوهری که گفته آمد - غیر ممکن است، اضافه و نسبت به مرتبه وجود مطلق تعین یافته است که از آن تعبیر به الوهیت شده و تفسیر به بی نیازی از تمام اغیار گردیده و تمامی موجودات به سبب فقر و نیاز (امکانی) بدو استناد دارند. از این روی مشتمل بر جلال و جمال و کمال است، و مرتبه‌اش - چنان که تحقیقش در آینده خواهد آمد - این که: موجودیت هر موجودی به واسطه وجود است و وجود وجود؛ بستگی به غیر خودش ندارد؛ و گرنه دو وجود با هم جمع می‌آیند، پس وجود به ذات خود موجود است؛ و هر چه که وجودش به ذات خودش باشد؛ نسبت به تمام آن چه وجودش بستگی به غیر خودش دارد الوهیت دارد، لذا بالوهیت و نسبت‌های اسمائی آن آثار - به دو اعتبار گفته شده^۳ - مستند می‌گردد.

۳/۲۱۸ و ما از آن جهت گفتیم شأن عالم هستی منحصر بین وجود و مرتبه است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گفته: هر موجودی که هست دارای ذات و مرتبه است^۴، ذاتش به اعتبار این که محل حقایق تابعه است حقیقتش می‌باشد، و مرتبه نیز حقیقتش می‌باشد؛ ولی نه از جهت تجردش؛ بلکه از جهت معقول بودن نسبت‌های جامع آن؛ که بین حقیقت آن موجود و بین وجود مظهر؛ که حقیقت را ظاهر می‌سازد می‌باشد که حقیقت به وجود واحد ظاهر

۱- یعنی از حق تعالی تعینات عینی بر مراتب خودشان به واسطه الهی و نسبت‌های آن که تعبیر از آن نسبت‌ها به اسماء می‌شود ظاهر گردیده است. ۲- یعنی بعد میت نفسی و به وجود علمی. ۳- یعنی اعتبار مؤثر بودن و زمینه سازی و شرطی بودن. ۴- این تعریف مرتبه کونی است نه الوهیت.

گردیده و در مراتب آن و به حسب آن تعیین پذیرفته است^۱، سپس (گوییم): هر ذاتی دارای احوالی است و هر مرتبه هم دارای احکامی، پس احکام، آثار مرتبه است و آثار این احکام در ذات صاحب احکام احوال است.

۳/۲۱۹ سپس گوییم: حق سبحان دارای ذات و مرتبه^۲ است که عبارت از معقول بودن نسبت «اله» بودن وی است، و آثار حق متعال از جهت الوهیت در مألوه (مخلوق)؛ احکام الوهیت است و آثار این احکام در ذات خداوند سبحان - نه از جهت تجردش چون در آن جای سخن نیست بلکه از جهت تعلقش به خلق و از آن جهت که خلق مظاهر اویند - احوال است؛ مانند رضا و خشنودی و فرح و اجابت و امثال اینها؛ و نیز از جهت استناد آنها^۳ به مرتبه الوهیت (صفات) است^۴ - مانند قبض و بسط و زنده کردن و میراندن و لطف و قهر و غیر اینها - تا اینجا سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۲۲۰ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نصوص گوید: حقیقت حق متعال صورت علمش به نفس خویش - از جهت تعینش در تعقل نفس خود - به اعتبار اتحاد علم و عالم و معلوم است؛ و صفت ذاتی او که مخالف ذات او نمی باشد احدیت جمعی است که آن سوی آن نه جمعیتی و نه اعتباری تعقل نمی گردد، و تحقق به شهود این صفت و معرفت آن تماماً بستگی به این معرفت دارد که حق تعالی در هر متعینی قابل و پذیرای حکم بر خود است^۵ با

۱- یعنی حقیقت در حد نفس خود به وجود واحد ظاهر گردیده و در مرتبه حقیقت و به حسب حقیقت تعین و تعدد پذیرفته، جز آن که اگر آن را مجرد اعتبار کنیم در نفس خود تعدد می پذیرد. در تفسیر چنین آمده: هر موجودی که هست دارای ذات و مرتبه است و مرتبه احکامی دارد که در وجود متعینش به حقیقت ثانوی ظاهری می شود و آثار آن احکام را در ذات صاحبش احوال می نامند، و مرتبه عبارت است از حقیقت هر چیزی - نه از جهت تجردش - بلکه از جهت معقول بودن نسبت جامع آن که بین آن و بین موجودی که مظهر آن است می باشد، و حقایق تابع آنند، زیرا گفتیم که بعضی از حقایق تابع بعضی دیگراند و تابع بودن احوال است برای متبوع، و این که موجودات زائد بر حقایق مختلف که بوجود واحد ظاهر شده و در مراتب آن و به حسب تعین و تعدد پذیرفته اند نمی باشند، نه این که وقتی مجرد از جفت شدن به این حقایق اعتبار شود در نفس خود تعدد می پذیرد، اندیشه کن تا معنی عبارت را دریابی، و در نقل شارح اختلال به چشم می خورد. ۲- یعنی مرتبه عبارت است از معقول بودن نسبت «اله» بودن وی. ۳- یعنی از جهت این که خلق مظاهر او هستند. ۴- یعنی از جهت استناد آنها به مرتبه ای که آن مرتبه الوهیت است صفات می باشد. و لفظ صفات از نسخه نزد ما افتاده و سخن هم ناتمام است. ۵- یعنی به واسطه احکامش پذیرای حکم بر خودش است. م

علم به این که او در تعیین حدود پذیر و محصور نبوده و از آن روی که او است، حین حکم بر او به تعیین - به واسطه نارسائی ادراک^۱ - غیر متعین است، و این همان صورت علم او به خودش است.

۳/۲۲۱ و حقیقت خلق عبارت است از صورت علم پروردگارشان به ایشان، و صفت ذاتی که فقر و نیاز است و خود ثمربخش هر غنا و بی‌نیازی مطلق است هر فقری نیست^۲. نیک اندیشه کن. پایان سخنش.

۳/۲۲۲ اگر گویی: مرتبه وجود که مؤثر است؛ شکی نیست که غیر از حق سبحان می‌باشد، بنابراین اثر است؛ پس آن مرتبه را ناگزیر باید مرتبه‌ای دیگر باشد^۳ و همین‌طور ادامه یابد، لذا تمام مراتب که مؤثراند باید دارای مرتبه مؤثری باشند که آن مرتبه با هم؛ هم خارج باشد و هم داخل که این امر محال است، ناچار مؤثر در آن (مرتبه) غیر از مرتبه است؟

۳/۲۲۳ گویم: مراتب تمامی اموری معقول‌اند که در اعیان (ذات) خودشان غیر موجوداند و جز در علم تحقق و ثبوتی ندارند، مانند اعیان ممکنات پیش از رنگ پذیریشان به وجود عام مشترک، و به واسطه این امر (معقول بودن مراتب) از ارواح و صورتهایی که در اعیان خویش دارای وجوداند امتیاز و جدایی می‌یابند، برعکس مراتب و نسبت‌های اسمائی، بنابراین مطالبه و درخواست مؤثر در آن (مرتبه) معنی ندارد، و چون اثر جز برای مرتبه^۴ معقول باطنی و یا به اعتبار آن نیست^۵، لذا هیچ اثری از چیزی در چیزی جز به واسطه باطن در ظاهر نمی‌باشد، حتی اگر به واسطه پیچیدگی سر باطن و دشواری ادراک آن؛ بدون ظاهر چیزی به ظاهر نسبت داده شود؛ در حقیقت بازگشتش به امری باطن از آن و یا باطن در آن (مانند مجردات) می‌باشد.

۳/۲۲۴ سپس گوئیم^۶: اصل و منشأ اثر الهی در ایجاد عالم - که آن (اثر الهی) سرچشمه تمام آثار و معدن آنها است و آثار از آن (اثر الهی) جاری و ساری می‌گردد - باعث و

۱- تعلیل برای حکم به تعیین است نه به قرار دادن نارسائی ادراک. ۲- یعنی فقری که از صفت ذاتی آنان است مطلق فقر نیست، یعنی هر فقری که می‌خواهد باشد، مانند فقر از مال و جاه و مناصب و غیر اینها از کمالات، بلکه فقر مخصوصی که ثمربخش مطلق غنا و بی‌نیازی است، اندیشه کن. ۳- چون فرض شده این بود که هر اثری مستند به مرتبه می‌شود. ۴- بنابراین اعتبار مؤثر بودن. ۵- بنابراین اعتبار شرط و زمینه‌ساز بودن. ۶- تفصیل مقام در فصل اول این باب است.

انگیزه آن همین محبت الهی است که از بیانش به دست می‌آید که فرمود: دوست داشتم شناخته شوم (و آن محبت الهی) حکمش در وجود عام که جفت با اعیان ممکنات است ظاهر است. و آن (محبت الهی) جلا و استجلا است که گاهی از حکم آن تعبیر به عبادت و گاه دیگر به معرفت تعبیر می‌شود، چنان که بیان الهی: و ما خلقت الجن والانس الالیعبدون، یعنی: پریان و آدمیان را جز برای عبادت نیافریدم (۵۶ - ذاریات) تفسیر بدان (عبادت) شده.

۳/۲۲۵ و اما تفسیر دو کمال^۱ بیانی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر دارد که: کمال جلا^۲ همان کمال ظهور حق متعال به انسان کامل است؛ و کمال استجلا عبارت است از جمع حق متعال بین شهود خودش به خودش در خودش و در آن چه که از وی ممتاز و جدا است^۳، پس به سبب امتیاز غیر نامیده می‌شود، در حالی که قبلاً این چنین نبوده^۴، و همین‌طور عبارت است از مشاهده غیر خودش^۵ را به خودش از جهت غیر بودنش و کسی^۶ که از وی امتیاز دارد بعین^۷ او و عین^۸ کسی که از وی امتیاز دارد.

۳/۲۲۶ و اما توجه ایجاد الهی که محبت آن دو (یعنی کمال جلا و استجلا) باعث بر آن است سرچشمه تمام آثار است، برای این که حضرت شیخ قدس سره در این باره چنین گفته: از آنجائی که عالم و آن چه که در آن است سایه حضرت حق متعال و مظهر علم او است؛ حکم در تمام آن چه تابع علم است ساری و جاری است.

۳/۲۲۷ گویم: و بر این؛ قاعده‌ای^۹ مبتنی^{۱۰} می‌شود که در تفسیر بیان داشته و آن این که: هر موجود جامعی دارای صفات گوناگونی است که وصول اثر آن به هر قابلی به حسب آغاز امر باعث بر آن؛ و به حسب غلبه صفت حکم بر آن - در حال تأثیر - و به حسب حال قابل و استعداد آن تعیین می‌پذیرد، و چون توجه به واسطه غلبه یکی از این امور سه‌گانه^{۱۱} تعیین

۱- یعنی هم چنان که بیان الهی: و ما خلقت الجن... تا پایان آیه تفسیر به معرفت شده است. ۲- یعنی حضرت وحدانیت او. ۳- یعنی بین شهودش مر خودش را در آن چه که از وی ممتاز و جدا است. ۴- یعنی پیش از امتیاز غیر نبوده. ۵- یعنی عبارت است از مشاهده این غیر ۶- یعنی کسی که حق را به حق مشاهده می‌کند. ۷- یعنی بعین غیر ۸- یعنی مشاهده غیر کسی را که از او امتیاز دارد به عین کسی که امتیاز دارد. ۹- یعنی موجود مؤثر که نسبت به باقی صفات او حال تأثیر و حکم کردن در قابل حاکم است. ۱۰- یعنی درباره اما تفسیر دو کمال... ۱۱- یعنی امور سه‌گانه بیان شده؛ از آغاز امر باعث بر آن و غلبه صفت حال تأثیر و استعداد قابل و حال آن.

پذیرفت؛ حکم دو امر دیگر باقی خواهد ماند و احکام باقی صفات تابع آن (یکی) خواهند بود^۱، و همین طور صورت نتیجه این توجه تابع حکم غالب خواهد بود، و حکم باقی صفات نسبت بدان امر؛ پنهان خواهد ماند^۲.

۳/۲۲۸ و اما بعث (باعث و انگیزه) محبت آن دو (یعنی جلا و استجلا) و محبوب بودن آن دو مبتنی بر آن چیزی است که باز در تفسیر بیان داشته و آن این که: حق متعال هر چیزی را از عین علم خودش به ذات خود می‌داند^۳، به علم خود که همان نورش می‌باشد^۴ در حضرت غیب ذات خویش نظر فرمود؛ نظری تنزیهی در کمال و جود ذاتی مطلق که ثبوتش برای خود متوقف بر امری خارجی نبود، چون در آن حضرت چیزی خارج از او نیست، و به واسطه نظر مذکور کمالی دیگر مشاهده کرد که در غیب هویتش پنهان بود و این غیر از کمال اولی بود، در این مقام رقیقه و اتصالی لطیف و ظریف بین دو کمال بر قرار شد، یعنی اتصال تعشق (عشق ورزی) تمام؛ و این (یعنی کمال پنهان دیگر) کمال جلا و استجلا است^۵، لذا این نظر علمی که از جهت نسبت شهودی که از آن تعبیر به اسم «البصیر» شده و دور از احکام حدوث است درخواست برانگیختگی تجلی غیبی دیگری را داشت، لذا این تجلی برای خودش - متصف به صفت حُبی^۶ - تعین یافت که تعلق داشت به آن چه را که علم به واسطه طلب ظهورش - به سبب تقدم مرتبه علم بر مرتبه محبت - مشاهده کرده بود، چون مجهول دوست داشتنی نیست.

۳/۲۲۹ و چون تجلی باعث حُبی مقدمه واحدی است^۷ و واحد در مقام واحد بودن خود

۱- یعنی دو امر دیگر به حکم تبعیت باقی بر آن یکی غالب خواهند بود. ۲- یعنی حکم باقی صفات و نسبت ها در این صورت نسبت به آن امر غالب پنهان و تابع آن خواهد بود. ۳- یعنی آن طلب الهی که تجلی حُبی به صفت فعل و دیگری یعنی طلب استعدادی کونی به صفت قبول را در بر دارد، پس به واسطه حصول و تناکح آن دو؛ مطلوب ظاهر می‌گردد. ۴- شارح این مطلب را در اصل هفتم از فصل اول از باب - با نقل تمام از تفسیر و همراه توضیحش - بیان داشته. ۵- یعنی ظهور نفس اقدسش به این کمال پنهان در غیب هویتش و شهود نفس اقدسش در آن؛ کمال جلا و استجلا است، و مسلم است که این دو کمال غیر از آن دو کمالی است که پیش از این بیان داشت: کمال جلا عبارت است از کمال ظهور حق به انسان کامل... تا آخرش، زیرا آن در حضرت علم و اعیان ثابت در غیب هویتش به مقتضای جمع آمدنشان به احدیت ذات او برای تمامی کمالات است، و این در حضرت عین و اعیان موجود است. ۶- پس تجلی حبی از تجلی ذاتی کمالی که موجب شهود علم مر کمال جلا و استجلا راست برانگیخته شده است. ۷- در این صورت حکم سلطنت وحدت و غنا نافذ نشده و همین طور اتصال احکام تجلیات پایان پذیرفته، زیرا امر دیگری هست که مظهر حکم او است که فعل نامیده می‌شود، سپس باز می‌گردد.

نتیجه کثرت نمی‌دهد و کمال مطلوب (یعنی کمال جلا و استجلا) بدون کثرت حاصل نمی‌گردد و آن چه که مطلوب جز بدان حصول نیابد خود مطلوب است؛ حکم تجلی بازگشته و مستقر و جایگاه خویش را از غیب مطلق درخواست می‌کند، زیرا از نسبت تجلی است که (حکم تجلی) - هنگام پایان پذیری زمان حکمش به سبب نداشته مناسبت با عالم کثرت - منضم به اصل خودش می‌گردد. هم چنان که در تجلیات تفصیلی؛ پس از متلب شدن به احکام تجلی شده بازگشت به غیب دارد، چنان که در بیرون آمدنهای ارواح کاملان از نشأت و عوالم - پس از استکمال بدانها (تجلیات تفصیلی بازگشت به غیب دارد)، و در تصورات نیز چنین است (یعنی بازگشت به غیب دارد). بنابراین به واسطه این بازگشت دوره مقدس شوقی حصول می‌یابد که حکمش در آن چه از حقایق اسمائی و کونی را که از غیب فراگرفته سرایت دارد، این تجلی در بازگشتش بر تمام تعینات علمی گذر کرده و آنها را به این حرکت قدسی شوقی حرکتشان می‌دهد، لذا به واسطه این حرکت انگیزه و بواعث عشقی از تمام حقایق پدید آمده و از حق تعالی ظهور اعیان خود و آن چه را که در اعیان از (ظهور) کمالات است می‌طلبند^۱. و این بازگشت است که کلید دیگر حرکات دوری احاطی و فراگیر - یعنی آشکار کننده پنهانی‌ها و بیرون آورنده آن چه که در قوه امکان موجودات است به فعل - می‌گردد.

۳/۲۳۰ سپس گوئیم: و پدید آمدن این اثر به حسب مرتبه الوهیت و نسبتهای آن است که تعبیر از آنها به اسماء می‌شود، و این نسبتها در مرتبه امکان به اعیان ممکنات - چه فرعی باشد و چه اصلی و چه جزئی و چه کلی - تعین می‌یابد، زیرا نسبت الوهیت از جهت مصدر و معدنش - مانند تجلی الهی از لحاظ صفت - وحدانی و از نظر وصف هیولانی است، و در این حال اسماء ذاتی نامیده می‌شوند؛ چون عین ذات‌اند، و تعددشان جز به اعتبار متعلقات آنها که عبارت از حقایق^۲ موجودات‌اند نمی‌باشد، از این روی حقایق^۳ صور نسبت‌های

۱- یعنی حقایق از حق تعالی ظهور نفس و اصل وجودشان را می‌طلبند، و ظهور آنها همان کمال آنها از علم و قدرت و غیر اینها به حسب استعداد و قابلیت است، در این صورت دو مقدمه حصول می‌یابد: یکی طلب الهی که متضمن تجلی حقیقی به صفت فعل است و دیگری طلب استعدادی کونی به صفت قبول. ۲- حقایق یعنی اعیان ثابت و ماهیات اشیا. م ۳- چون آنها معین و مخصص‌اند.

اسمائی می‌باشند، هم چنان که ارواح صور حقایق‌اند و اشباح مثالی و حتی صور ارواح.

فصل دهم

در قاعده‌ای کشفی که حکمش در اصول مسائل شریف جاری می‌شود

۳/۲۳۱ و آن این که: هر چه را که جهات و نواحی فرا نمی‌تواند بگیرد و در قوتش هست که در جهت ظاهر شود - یعنی غیر جسم و جسمانی از فلکی‌ها و عنصری‌هایی که در درون مُحدِّد الجِهات (نواحی محدود شده جهان)‌اند - و این اعم از آن است که به نفس خودش (بدون واسطه شرط و جودی خارجی) ظاهر شود - مانند حق تعالی - و یا به واسطه غیر خودش ظاهر شود - مانند غیر او (تعالی) از معانی غیبی و حقایق کلی و فرشته و جن از روحانی‌ها و کاملان از انسان و روحانی شدگان - حکمش این است که یا به نفس خود بدون واسطه شرط وجود خارجی ظاهر شده و یا آن که ظهورش متوقف بر شرط و یا شرطهایی این گونه باشد.

۳/۲۳۲ سپس (گویم:) این ظهور نفسی و یا شرطی اقتضای اضافه و نسبت یافتن وصف به آن ظاهر را - مانند امکان به یک وجه در عقل اولی که وجود در آن بدون واسطه ظاهر شد - دارد، و یا نسبت یافتن اوصاف (به آن ظاهر) را - مانند احکامی امکانی در آن چه پس از آن است - دارا می‌باشد، به گونه‌ای که هیچ چیز از آن وصف یا اوصاف مقتضی ذات او (یعنی ظاهر) نباشد، یعنی اگر آن مظهر نباشد مقتضی ذات او نباشد، زیرا سزاوار نیست که این اوصاف مطلقاً از آن ظاهری که موصوف گردیده نفی شود؛ و آن (اوصاف) چیزی است که جهات و نواحی فرایش نمی‌گیرند و مطلقاً هم برای او اثبات نمی‌گردد، بلکه سزاوار است که برای او به واسطه شرط و یا شرطهایی اثبات و برقرار گردد - و همین‌طور هم از وی نفی گردد - پس آنها برای او در دو حالت ثبوت و نفی صفت کمال‌اند، چون آن اوصاف از جهت انتفا؛ اثر بی‌نیازی و استنغای ذات او و نهایت پاکی و بسیط و ناب بودن او است؛ و از جهت ثبوت؛ نشانه‌های قدرت و گواهان برتری احاطه و صفات کمال اویند - ولی به شرط قابل بودن محلّهای آنها - و چون این اوصاف به غیر او نسبت داده شود؛ ثبوتش نکوهش است و نفیش

ستایش - و یا برعکس - برای این است که غیر او؛ نه قیاس با او - و نه برعکس - نمی شود، چون آن قیاسی با فارق و یا بدون جامع است.

۳/۲۳۳ اما آنها نسبت به حق تعالی صفات کمال اند یعنی: آن چه که بدانها صفات کمالی به دست می آید، چون حضرت شیخ قدس سره در کتاب نصوص گفته: حق تعالی را کمالی ذاتی؛ و کمالی اسمائی است که ظهورش متوقف بر ایجاد عالم است، و هر دو کمال با هم - از جهت تعیین حق تعالی در تعقل که حاکم به هر دو است - دو کمال اسمائی اند، چون حکم بر او بدین جهت که دارای کمال ذاتی است درخواست تعقل ذات حق را به غنای خودش در اثبات وجود خودش برای خودش از غیر خودش می کند^۱، و شکی نیست که هر تعینی از جانب او اسمی برای او است، زیرا اسماء در نزد محقق جز تعینات حق تعالی نیستند، اما از جهت پدید آمدن اسماء حق تعالی از مقام وحدتش؛ آنها از اقتضای ذات او هستند، زیرا تمام کمالاتی که بدانها توصیف می گردد کمالات ذاتی است.

۳/۲۳۴ و چون این ثابت شد گوییم: هر کس که به ذات خود این کمال را برای ذات خود دارد؛ وی به واسطه عوارض و لوازم خارجی - در بعضی از مراتب - نقص و کاستی پیدا نمی کند، یعنی در کمالش عیب و نارسائی ای تو هم نمی شود که به واسطه آنها (یعنی عوارض و لوازم خارجی) کمال یابد، مانند خالق بودن به واسطه مخلوق، بلکه در بعضی از مراتب به واسطه آنها (عوارض و لوازم) وصف اکمل بودن آشکار شده و ظهور می یابد و از آن جمله است معرفت آن کس که این شأن را دارا است. این سخن حضرت شیخ قدس سره (در نصوص) بود.

۳/۲۳۵ و اما عدم جایز بودن قیاس؛ برای این که هر مظهري عبارت است از صورت حقیقتی مخصوص؛ و مستند به اسمی مخصوص از اسماء الهی که ظهور احکام حقیقت و مرتبه آن مظهر - از جهت کمال برای او - در آن (اسم) است؛ و اگر چه نسبت به آن کس که ملایم و مناسب

۱- حتی کلمه «هو» - او - که اشاره به غیب هويت است از اسماء ذاتی است، زیرا مقام ذات اصلا قابل اشاره نیست که نه اسم دارد و نه رسم و نه اشاره، پس هر گاه که عاقلی تعقل کرد و اشاره کنندم‌ای اشاره نمود؛ آن تعینی از تعینات و اسمی از اسماء و مظهري از مظاهر او است، لذا آن هموست و هم غیر او.

نیست نکوهش و نقص است؛ و عدم ظهور آن (اسم) و یا تباهی و رخنه در آن برعکس است؛ مانند هدایت نسبت به انبیا و اولیا و کاملان و شیطنت (گمراهی) نسبت به شیاطین، و هر یک از آن دو از آن روی که کمال نسبی اند - یعنی نسبت به یک دسته از خلائق نه نسبت به هر کس که مقابل و ضد آنها است - اصل سپاس و نکوهش خصوصیت محلش است که مناسبت و عدم مناسبت از آن جا برمی خیزد، پس هر کس که دارای خصوصیت اقتضا نباشد؛ بلکه به ذات خود از همه بی نیاز بوده و به حسب شرطهای خود مقتضی و موجب همه باشد؛ همگان در محل خود مقتضی و خواهان حکمت او و دلیل قدرت وی و برتری احاطه و نشانه کمال او؛ همراه با نهایت تنزیه و پاکداشت جلال و عظمت وی هستند. پس قیاس با فارق؛ علت خصوصیت و عدم آن است، و مناسبت و عدم مناسبت؛ قیاس با وجود فارق و یا عدم جامع است.

۳/۲۳۶ توضیح آن این که: صاحب کمال که تمام وجوه و جهات وجود را احاطه دارد اگر به وصف مظهري از مظاهر خود توصیف نگردد؛ در فراگیری احاطه او نقص و عیب وارد شده و وصف برای او کمال بوده است^۱، جز آن که موصوف بودن بدان - چون از فضایل کمال شخص فراگیر است - غیر از موصوف نبودن بدان وجه است^۲، و دو جدای از هم حکمشان از جهت غیر بودن جدای از هم است، پس متصف به خصوصیت نسبت اگر قیاس بر متصف بدان - به مقتضای احاطه کمالی و یا برعکس - شد، هر آینه قیاسی با تفاوت بسیار در معنی مؤثر است، بلکه از جمله قیاسهایی است که اصولیان آن را «فساد وضع» می نامند. و مثال این از جهت شرع؛ زدن یتیم - از آن جهت که بی پدر است - می باشد که از ناحیه ستودن و نکوهش - به حسب ادب کردن و آزار رسانیدن - متفاوت است؛ نه از جهت قادر و توانا بودن بر او، چنان که شاعر گفته:

شکیباست و شکیبایی زینت بخش صاحبش است

(با این همه) باشکیبایی و حلم در چشم دشمن مهیب و سهمناک است

۳/۲۳۷ زیرا شکیبایی داشتن و نداشتن از جانب قادر و توانا - چه از جهات شرع و چه از

۱- یعنی در حالی که وصف برای او کمال بوده. م ۲- زیرا نسبت کمال به ظاهر ذاتی حقیقی است و نسبت تعین و نقص بدو عرضی مجازی است - و اگر چه تمامی از او و به سوی او است - آن چه نیکی به تو می رسد از جانب خدا است و هر چه بدی تو را می رسد از سوی خودت است. و اگر چه تمامی از جانب خدا است.

نظر عقل - کمال است، زیرا آن حکم اسم «العدل» است که مقام جمعیت الهی و ملاکی کمالات انسانی روحانی و جسدانی؛ و جمعیت بین آن دو می‌باشد.

نتیجه گیری قاعده و بیان بازدهی آن

۳/۲۳۸ و آن از جهاتی چند است: وجه نخست آن که: هر کس آن را شناخت راز آیات و اخباری که گمان تشبیه در آنها می‌شود شناخته است، بنابراین در پرتگاه تأویل - چون حقیقتاً از جهت مظاهر هموست - و پرتگاه تشبیه - چون حق تعالی از جهت غیب احدیت و کمال و جوبش از آنها منزّه و دور است - نخواهد افتاد، و این قاعده بنایش بر آن اصلی است که بیانش از کتاب نصوص پیش از این گفته آمد و آن این که: صفت ذاتی حق متعال احدیت جمعی است که آن سوی آن نه نسبتی و نه اعتباری تعقل نمی‌گردد، و تحقق به شهود این صفت و معرفت آن تماماً بستگی به این معرفت دارد که حق تعالی در هر متعینی قابل و پذیرای حکم بر خود به واسطه احکامش است، یا این که او در تعین محصور و محدود نشده و از آن روی که او است؛ حین حکم بر او به تعین - به واسطه نارسایی ادراک - غیر متعین است، و این همان صورت علم حق است به خودش. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود. و از آن احکامی عالی و اصولی مطلوب دانسته می‌شود:

۳/۲۳۹ نخست آن که: هر متعینی از جهت دلالتش بر آن که به تعین او تعین یافته عین او است، و اگر چه از جهت مفهوم تعینش غیر او است^۱.

۳/۲۴۰ دوم این که: هر اسمی در حال تعین؛ به واسطه تعینش نشانه‌ای می‌شود نسبت به آن که تعین ندارد؛ از جهتی عین مسمی است و از جهتی دیگر غیر او است، چنان که شیخ اکبر رضی الله عنه در فص ادریسی گفته است: اسم از جهت ذات عین مسمی است و از جهت آن

۱- یعنی حقیقت تعین، مقصود این که متعین از جهت ذات و کمال عین او است و از جهت تعین و نقصان غیر او است، و این حکم جاری در اسماء و صور اسماء است که آنها در نزد محقق عبارت از اعیان است و همین‌طور جاری در مظاهر کونی هم هست.

نمید جملی / ۱۳۱

چه که بدان اختصاص می‌یابد - یعنی از معنایی^۱ که از آن اشتقاق می‌یابد - غیر مسمی است^۲ .
۳/۲۴۱ سوم این که هر اسمی از جهت دلالتش بر ذات دارای تمام اسماء است و از جهت دلالتش بر معنایی که بدان منفرد است از غیر خود امتیاز می‌یابد^۳ ، پس هر اسم الهی به تمام اسماء نامیده شده و بدانها توصیف می‌گردد، چنان که در همین فص از ابوالقاسم بن قسّی صاحب کتاب خلع النعلین نقل نموده است، و از آن دانسته می‌شود که ذوق هر شئی‌ای در آن تمام اشیا هست، و این مقام خاصّ محمدیان است^۴ .

۳/۲۴۲ چهارم این که متعینات از جهت ذات احدی واحداند، و این شهود مفصل در مجمل و کثرت در وحدت است، و از جهت معانی مخصوص خود که بدانها تمایز و جدایی دارند متعدداند، و این شهود مجمل در مفصل و واحد در عدد است.

۳/۲۴۳ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نصوص گفته: تعقل حقایق بر دو گونه است: نخست تعقل آنها از جهت استهلاک کثرتشان در وحدت حق متعال؛ و آن تعقل مفصل است در مجمل، مانند مشاهده عالم در یک هسته آن چه از شاخه‌ها و برگ‌ها و میوه‌ها که - در هر یک آنها همانند آن چه که در هسته اولی هست تا بی‌نهایت - بالقوه می‌باشد.

۳/۲۴۴ و دیگر تعقل احکام وحدت است - دسته‌ای پس از دسته دیگر - پس هر دسته‌ای را نسبت به آن چه از ماهیات که مشتمل بر آنها است تعقل می‌کند، یعنی ماهیاتی که صور آن تعقلات شمرده شده نسبت به وجود واحداند، و این عکس اولی است، زیرا آن استهلاک وحدت در کثرت است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۱- یعنی مصدر. م ۲- در فصوص این گونه است: پس اسم از جهت ذات عین مسمی است و از جهت آن چه که بدان اختصاص می‌یابد - یعنی از معنایی که از آن ساخته می‌شود - غیر مسمی است. ۳- از جهت ذات یعنی از جهت ظهور ذات در او، پس ذات به سبب حقیقت احدیت جمع خود ظاهر در هر اسمی است، پس هر اسمی در آن تمام اسماء حقیقتاً موجوداند و اگر چه امتیاز به اعتبار ظهور و بطون است. بنابراین اسم «الرحمن» رحمت در آن ظاهر است و غضب در آن باطن، و «قهار» بر عکس است، پس بهشت در ناکامی‌ها نهفته و دوزخ در شهوات در نوردیده شده، و هر چیزی نزد صاحبان پیش نشانه اسم جامع «الله» است، هیچ چیز ندیدم جز آن که «الله» را پیش او و با او دیدم، یعنی با اسم جامع او - چنان که از امام علیه‌السلام روایت شده - ۴- زیرا آنان صاحب برزخیت کبری هستند و اینان همان است وسط اند و این سرّ ختمیت است، یعنی تمام دایره وجود و ختم سیر نور در غیب و شهود.

۳/۲۴۵ و بنابراین شیخ اکبر رضی الله عنه در فصوص گفته: مصطفین و برگزیدگان کسانی‌اند که کتاب جمع و وجود را به میراث برده‌اند و آنان سه دسته‌اند، پس ظالم کسی است که عدد یک را به سبب مشاهده افزونیش به شمار آورد، این شخص جاودانه دارای ضلال و حیرتی مطلوب است، چون کمال او بر طرف کردن عین (ثابت و حجاب خود) - به واسطه دوری راه - از میان است، بنابراین این بنده یگانه به احدیت عین آن کس که پرستش می‌شود و پرستش می‌کند نظر کرده؛ جمع الوهیت را به واسطه جدا کردنش؛ و نفس خویش را به واسطه گمراه کردنش و سرگشته نمودنش در صور فرق حجابی؛ ظلم کرده است^۱؛ ولی این ظلم را برای خود (و به خود) کرده؛ یعنی الوهیت را در یکی منحصر ننموده؛ هم چنان که در مظهري هم منحصر و محدودش ننموده است، بلکه در همه مراتب، بین کثرت نسبت‌ها و وحدت ذات حیرت زده و سرگشته است.

۳/۲۴۶ پس ظالم بنابراین مطلب، برگزیده‌ای است که حق تعالی را در هر حقیقتی حقش را می‌دهد^۲.

۳/۲۴۷ و سابق کسی است که عدد را انفراد بخشد و الوهیت را در یک؛ که مقابل کثرت و فزونی است منحصر و محدود کند، و شکی نیست که اینان نزدیک کنندگان به جمع احد (یگانگی) و دور کنندگان از پراکندگی و کثرت عدد (یک)‌اند.

۳/۲۴۸ و مقتصد کسی است که جامع بین دو شهود باشد: شهود کثرت در وحدت (احد) و شهود واحد در اعیان عدد، یعنی کثرت نسبت‌های عدمی در وجود؛ و بین وحدت ذات در خالق و مخلوق، و تأویل و تعبیر این وجوه در کتاب نصوص؛ رحمت و غضب و مکر و ریشخند و قرار گرفتن - البته به بعضی از معانی آن - و وجه و قدم و مرض و خوشحالی و مالیده شدن و دو دلی و صورت و غیر اینها آمده، و تمام اینها همان گونه که گفته‌اند نیاز به تأویل و تعبیر ندارد و منجر به تشبیه - چنان که پنداشته‌اند - نخواهد شد؛ البته اگر بنا بر این اصل باشد.

۱- قیصری گوید: ظالم کسی است که حقوق نفس خود را به واسطه تکمیل شدنش به او ندهد، چه رسد بهره‌هایش را دهد، بنابراین ظلم شبیه نگرهش است، و قیصری خود ظالم را به فانی در ذات و مقتصد را به فانی در صفات و سابق به خیرات را به فانی در افعال تفسیر کرده است. ۲- و یا آن که حق تعالی در هر حقیقتی حقش را می‌دهد.

۳/۲۲۹ وجه دوم آن که: هر کس این قاعده را دانست؛ تجسد ارواح فرشتگان و غیر آنها مانند جبرئیل و میکائیل را خواهد دانست - چنان که در حدیث آمده: آنان گریه می کردند و سلاح برای جنگ کردن برداشته بودند و این که یکی و یا هر دو آنان در قسمت راست اطاق عایشه - به اتفاق نظر محققان - جای گرفتند، با این که گریه - به صورت معلومش - نزد ما مقتضی نشاء و عالم فرشتگان نیست و ارواح جای گیر نیستند، با وجوب قائل بودن به این سخن که داخل به اطاق عایشه و غیر آن از مکانهای یادشده حقیقتاً جبرئیل بوده است، و گرنه مفاسدی را بار می آورد که پنهان نیست، و کمترین آن رفع اعتماد از سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله است و بر هم خوردن اصل دین و اسلام، و این همان گونه است که گفته شد، یعنی او جهات را فرا نمی گیرد ولی در نیرویش هست که در مکانها ظاهر شود - و اگر چه به قدرت ^۱ حق تعالی است -

۳/۲۵۰ وجه سوم این که: هر کس این قاعده را دانست؛ خواهد دانست که مظهر اسم جامع را - مانند انسان کامل از قطب و غیر قطب - جایز است که در او کمالات الهی ظاهر گردد؛ ولی غیر قسم اول از اقسام سه گانه بیان شده در تفسیر فاتحه؛ یعنی غیر آن چه که اختصاص به جناب حق متعال - مانند وجوب وجود و ازلیت و احاطه و دوری از اصل جهت امکان - دارد، زیرا اینها در حقیقت خاص خداوند است - مانند وجوب وجود و ازلی بودن - و اگر چه در صورت ظاهر شده باشد، چون جمعیت صورت، صورت جمعیت است. پس معنی سخن پیغمبر صلی الله علیه و آله روشن شد که فرمود: خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید - و یا بر صورت رحمان - یعنی بر صورت اسم جامع و یا صورت لازم علمی او که آن (صورت علمی) از آن جهت که خاص او است عین او است، و معنی بیان الهی که فرمود: ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله، یعنی: کسانی که با تو پیمان می بندند در حقیقت با خدا پیمان بسته اند (۱۰ - فتح) روشن شد، چون تو صورت اویی؛ و این اصلی است که دارای پوشیدگی و سختی ادراک - از مذاهب و نظریات - می باشد؛ به طوری که سکوت از بیان آن در برخی مواضع لازم می آید، با این همه در برخی مواضع (حضرت شیخ قدس سره) به عجیب تر از این عجایب تصریح نموده است.

۳/۲۵۱ تائیس و پیوند دادن این مطلب سخن آنان است که: حقیقت از آن جهت که حقیقت است نه واحد است و نه کثیر و نه هیچ یک از مقابلات، یعنی حقیقت مطلق ناب. و حقیقت از آن جهت که حقیقت است صدق نمی‌کند، که نه واحد باشد و نه کثیر، چون مقصود نفی اقتضا است نه اقتضای نفی، پس شأن حقیقت آن است که با هر یک از آنها به شرطی ظاهر شود، با این که از همگان - در هر حالت از آن جهت که حقیقت است - منزله و دور است، یعنی غیر مقتضی است، پس اگر هر یک از مقابلات به حقیقت مطلق و ناب نسبت داده شود صادق است، چون آن صفتش است؛ و آن چه دلالت بر قصور و نارسایی در برخی افراد دارد - مانند ناشنوایی و نابینایی - نقصان حقیقت انسان نمی‌باشد؛ چون آن (حقیقت) به حسب برخی از افراد متصف به عدم آن قصور می‌شود، بلکه تحقیق آن است که این قاصر و نارسا اگر به کامل دیگری منضم شود؛ اقتضای وصفی فوق کمال می‌کند؛ نه نقصان نکوهش^۱، زیرا به اعتبار این که هر منتهی شونده‌ای آن چه که محل؛ آن را می‌پذیرد و وصف کمال و جمال است و تحت آن در می‌آید - در آمدن جمال در جلال - و عکس آن در آمدن کمال در آن دو است.

مرکز تحقیقات کویتهای علوم اسلامی

فصل اول

تمهید جملی در تصحیح^۲ نسبت‌ها و اضافاتی که بین ذات و صفات است

مقدمه

در نظم و ترتیب مسائل آن

۳/۲۵۲ و آن این که: چون ما تصدیق به موضوعیت موضوع علم‌مان را پیش از این در مقدمات شروع بیان داشتیم و تصور آن باقی ماند، چون آن همان گونه که شناخته شده از

۱- حقیقت مقدس الهی با ظهور و تجلیش در تمام آنه‌های وجود در غیب و شهود، از تمام تعینات میرا؛ و از همه نارسائیه‌ها دور است، با تمام اشیاء است - نه به داخل شدن در آنها - و غیر همه اشیاء است - نه به جدایی از آنها -
 ۲- یعنی مشخص و معین کردن. م

مبادی است و تصدیق به «هلیت» و ثبوت آن است؛ چون نزد همگان آن را اجزای علم است، زیرا اثبات احکام شئی فرع ثبوت آن است و همان گونه که گفته آمد - نزد ما - از مسائل است و اکنون هدف چگونگی ارتباط بین آن و بین صفات است؛ مناسب حال تحقیق این است که اینجا تصور وجود حق مشخص شود، چون این موضوع است و اشاره به «هلیت» آن، و این نزد ما اولین از مسائل است.

۳/۲۵۳ سپس ۱ چگونگی «هلیت» آن از وحدت کامل است تا روشن شود که او مبدئی حقیقی برای هر کثرتی است، چون متعدّد به واسطه واحد پیشی گرفته است.

۳/۲۵۴ سپس ادراک موضوع به هر صورتی که امکانش هست.

۳/۲۵۵ سپس چگونگی نسبت وجود به ذات حق متعال و حقایق صفاتی او و حقایق وجودی و آن چه که به هر اعتباری معنای او است .

۳/۲۵۶ سپس این که فایض نخستین است که واسطه بودنش بین او و کثرت درست می شود.

۳/۲۵۷ سپس این که این فایض نسبتش به تمام مخلوقات برابر است.

۳/۲۵۸ سپس این که به چه سبب مناسبت با اول داشت که فایضی غیر مخلوق باشد و به چه سبب مناسبت با مخلوقات داشت تا مترتب بر آنها گشت. نتایج آن از جهت نزدیکی و دوری و قوه و ضعف و برتری و پستی مختلف است و بستگی به اختلاف استعدادها و قابلیت‌ها دارد؛ و این تازه علت آن نیست؛ چون غیر مجعول است.

۳/۲۵۹ سپس این که کدام مرتبه از آنها منبع است که کثرات از آن صادراند؟

۳/۲۶۰ سپس این که اعتبار مبدء بودن حق تعالی از اعتبار وحدت و غنا و بی‌نیازیش -

با وجود ثبوتش در دو حال - چگونه ممتاز و جدا می‌شود؟ این ده مقام است:

۱- یعنی پس از مسأله هلیت چگونگی آن از ... است و سپس‌های بعدی هر یک مطالبی است که بعداً عنوان می‌شود. م

مقام اول

در اشاره به تصور وجود حق و هلئت آن

۳/۲۶۱ و آن این که: حق متعال عبارت است از وجود خالص و نابی که هیچ اختلاف و ناسازگاری‌ای در او نیست، یعنی وجود حق عبارت است از وجود خالص و ناب؛ و همان وجود است که حضرت شیخ قدس سره در این فصل در اعتبار پیشین بر اعتبار مبداء بودن حق تعالی آن را تفسیر نموده و گفته: او وجود است و بس، در آن هیچ کثرت و ترکیب و صفت و وصف و اسم و رسم و نسبت و حکم اعتبار نمی‌شود؛ بلکه وجودی خالص و ناب است.

۳/۲۶۲ گویم: معنی وجود بحث و خالص یعنی وجود مطلق که در آن اصلاً قیدی اعتبار نمی‌شود. و اگر چه احتمال آن را دارد که با بودن و نبودن قیدها گرفته شود. و آن (وجود) مأخوذ بدون شرط (یعنی وجود لا بشرط) است، نه آن چه که (حتی) به واسطه اطلاق قید یافته باشد، یعنی مجرد از قیدها مأخوذ به بی شرطی (یعنی بشرط لا) زیرا محض یعنی خالص و ناب از هر چیز؛ و این وجود خالص از هر اعتبار و قیدی می‌باشد.

۳/۲۶۳ اما این که گفتیم: اختلافی در آن نیست؛ یا اشاره به این تفسیر است؛ یعنی اصلاً قیدی در آن نیست، چون قیود است که اصل و ریشه اختلاف و لازمه آن است، پس چون لازم - که اختلاف است - نباشد؛ ملزوم - که قید است - نخواهد بود، بنابراین صفتی آشکار کننده برای اطلاق ناقص - حتی از قید اطلاق - خواهد بود. و یا این که اشاره به «هلئت» آن است، چون معنای آن یعنی هیچ اختلافی در ثبوت آن نیست، و این بدان سبب است که در وجود موجود هست و در ثبوتش ثبوت مطلق وجود است، و یا این که اختلافی در وجودش نیست، یعنی از جهت حقیقت، و اگر چه از جهت ظاهر در آن اختلاف است.

۳/۲۶۴ و این بدان سبب است که جمهور بین محقق؛ یعنی قائل به این‌اند^۱ که وجود موجود به وجودی است که عین خودش است - و ما به زودی بر این مطلب به وجوهی چند

۱- یعنی صاحبان نظر درباره وجود بر چند گروه‌اند: نخست محققان و صاحب نظران و متکلمان. م

تمهید جملی / ۱۳۷

برهان اقامه خواهیم کرد - و بین صاحب نظر، که قائل است حقیقت حق وجود خالص او است و آن (حقیقت) موجود است؛ پس همین طور او (هم موجود است) و چون مقید پیدا شد؛ مطلق که محمول بر آن است - به حمل هوو - موجود خواهد بود، پس این که گفته اند مطلق معقول ثانوی است خطا و اشتباهی بزرگ است، خداوند از آن چه که شایسته مقام قدس او نیست برتر و والاتر است؛ و نیز بین متکلم که قائل است وجود عین هر موجودی است، مانند ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری، این هم مانند همان است که گفته آمد (یعنی حقیقت حق وجود خاص او است) و یا صفتی زائد در تمام (موجودات) است، ولی مخالف دیگر صفات، یعنی وجود دیگر صفات بستگی به موصوف خود دارند و این صفتی است که موصوف بدان را به وجود می آورد، وگرنه پیش از وجودش موجود بوده است، و شکی نیست که سبب وجود؛ موجود است؛ پس وجود موجود است.

۳/۲۶۵ تأیید و یاری آن به برهان محکم این که: حق تعالی؛ یعنی واجب الوجود که پدید آورنده تمام مخلوقات است عبارت از وجود مطلق است، و این برهان از جهات و وجوهی چند است:

مرکز تحقیقات کتب و تالیفات اسلامی

برهان اول

۳/۲۶۶ این که اگر او نبود؛ یا عدم بود و یا معدوم و یا موجود و یا وجود مقید.

۳/۲۶۷ دوتای اولی که باطل است؛ چون آنها (عدم و معدوم) مطلقا دارای اثر نیستند، و اهل نظر گفته اند: عدم معلول به واسطه عدم علت است؛ یعنی؛ عدم تأثیر نه تأثیر عدم، یعنی حقیقت امر در مقام عدم علت؛ عدم معلول است، پس لازم مجازی است، چنان که در این بیان آمده: بزائید برای مردن و بسازید برای خراب شدن؛ جز آن که دو ترتب از جهت فرق بین سبب فاعلیت و سبب غایی بودن بر عکس هم است، یا این که از نو می گوئیم: برای این که آن دو (عدم و معدوم) در وجود اثر نمی گذارند.

۳/۲۶۸ و اما سومی - یعنی موجود: (این هم باطل است) چون موجودیت موجود به

سبب وجودی است که آن غیر او است، زیرا یا صفت موجود است - چنان که نظر نارسای اهل ظاهر این است - و یا موجود صفت وجود است - چنان که این ذوق (مکاشفه) اهل تحقیق است - و هر چه که موجود شدنش به واسطه غیر باشد واجب الوجود نیست ^۱.

۳/۲۶۹ گفته نمی شود: وجود عین موجود است - یا مطلقاً (وجود عین موجود است) - مانند اعتقاد دو شیخ اهل کلام ^۲ - و یا فقط در واجب - مانند اعتقاد حکیم - بنابراین از موقوف بودن موجود بودن واجب بر وجود؛ موقوف بودن او بر غیر خود لازم نمی آید، زیرا در این مقام سبب بودن اعتباری است، چون هیچ حقیقتی بین شئی و ذات خودش وجود ندارد، چنان که گفته می شود: قائم به ذات خودش است.

۳/۲۷۰ چون گاهی از راه جدل گوئیم: اعتقاد دو شیخشان مبنی بر اشتراک لفظی در وجود است و این قطعاً باطل است و در جای خودش به عدم زوال مطلق آن هنگام زوال اعتقاد خصوصیت آن و این که مورد تقسیم معنوی است آمده، و مذهب حکیم گفتار او را باطل می کند که: مطلق آن معقول ثانوی است که در مقام موجود شدن برابر آن چه که در خارج به ازای او است پدید می آید، و این که تخصیص دهند و وجود که عین واجب تعالی است؛ اگر ذاتی واجب باشد مرکب بوده و اگر عین واجب هم باشد او (واجب) معروض تخصیص قرار گرفته است، پس حقیقت واجب وجود مطلق است نه آن گونه که گفته، و این خلاف فرض است.

۳/۲۷۱ گفته نمی شود: خصوصیت او به واسطه عدم اقتران و جفت بودن ماهیتی از ماهیات است، پس حقیقت واجب نزد آنان مجرد است نه مطلق، با این همه قید عدمی مفید ترکیب وجودی نیست.

۳/۲۷۲ چون گوئیم: معروض تخصیص و مخصوص شدن همان مطلق است، و پیش از این بیان داشتیم که ماهیت مجرد - به اتفاق همگان - وجودی ندارد؛ و حق متعال - به اتفاق

۱- زیرا یا صفت وجود است یعنی این که وجود به ذات خود قائم است و مفهوم موجود بودن مصدری از آن جدا می شود، و گرنه به حسب واقع و نفس الامر موجود و وجود یک چیزاند و اصلاً بین آن دو جدایی و فرقی نیست.

۲ یعنی ابوالحسن اشعری و ابوالحسن بصری م.

همگان - موجود است. و همین طور مجرد؛ ضد آمیزش و مخالف آن است، و قیدِ عدمی مفید ترکیب در عقل است - و اگر چه مفید آن در خارج نباشد - و حق متعال از هر دو منزّه و دور است. و همین طور شئی مؤثر در ضد و مخالف خود نیست، و این که وجود چون امکانش هست که عین موجود باشد؛ لذا ثبوت وجود برای وجود درست و به جا است، و این مستلزم آن است که اهل تحقیق قائل بدانند و آن این که: حق تعالی عین وجود مطلق است.

۳/۲۷۳ و تحقیق دیگر این که وجود دارای دو معنی است: یکی مخالف عدم و نقیض آن است و آن اسم است و وجود حقیقی نامیده می شود، و دوم این که مصدر «وَجَدَ» است که به معنی موجودیت استعمال می شود، یعنی شئی دارای وجودِ اوّل - و یا موقع و یا محل آن - می باشد و به نام وجود اضافی نامیده می شود، مانند کتک خوردن که عینِ زدن نیست؛ و گرنه نسبتش به زننده جایز بود، بلکه تحقیق این است که زدن نسبتی است بین زننده و زده شده؛ و نسبت؛ خود نسبتی است به نسبت داده خود، و نسبتِ زدن به کتک زننده به نام کتک زدن؛ و به زده شده به نام کتک خوردن نامیده می شود و هر یک از آن دو به نام حاصلی مصدر - نه مصدر - نامیده می شود، بنابراین موجودیت به معنی اول به وجود نسبت داده شده و از آن حاصل است، مانند کتک خوردن به واسطه زدن و آن مخلوقات را حاصل است^۱، و اول (تعالی) موجودی است که وجود از ذات؛ و بلکه عین ذات او می باشد، و این مسأله دقیق است که هر کس در آن اندیشه کند بر اصل اشتباهات گمراهان - از فیلسوف نماها و لاف زنان که تحت طبقه بیهوده کاران و بطلان اند - پی خواهد برد.

۳/۲۷۴ و اما چهارم - یعنی وجود مقید باشد - پس اگر واجب هر دو امر باشد (یعنی وجود و قید) در این صورت مرکب خواهد بود، پس یا وجود است - که آن مطلوب است - و یا قید، (اگر قید باشد) ناچار وجود یا معروض و یا عارض آن است، پس اگر واجب قید باشد معروض واقع شده و وجود واجب در خارج معلول قرار می گیرد؛ چون سخن در عروض خارجی است، پس ممکن بوده و همان گونه که در شأن عارض خارجی بیان شده؛ علت - به

۱- این شبیه مذهب ذوق الثأله و یا عین آن است، و شاید محقق دوانی مذهب و روشش را از اینان یعنی اهل ذوق و عرفان - گرفته باشد، و یا ذوقش مطابقت با ذوق اینان یافته باشد.

واسطه وجود - بر آن پیشی دارد، و این فرض؛ محالاتی را لازم می‌آورد که برخواییم شمرد. و اگر قید واجب باشد؛ عارض شده است و نفس واجب در خارج محتاج و معلول قرار می‌گیرد، زیرا عروض؛ خارجی است، در نتیجه خلاف فرض و امکان واجب لازم می‌آید.

برهان دوم

۳/۲۷۵ اگر حقیقت حق متعال وجود مطلق نباشد؛ یا وجود خاص خواهد بود - مانند نظر دو شیخ متکلم - و یا این که وجودش زاید باشد - مانند نظر همگان - یعنی زیادی در خارج، چون زیادی در عقل را قائلان به عینیت اعتراف دارند، و دو نظر آخری باطل است و حقیقت همان نظر اولی (یعنی وجود مطلق) است.

۳/۲۷۶ اما عینیت وجود خاص، برای این که آن چه که بدان دارای خصوصیت است اگر داخل در آن (وجود) باشد؛ واجب مرکب خواهد بود؛ و اگر خارج باشد؛ واجب عین آن چه که وجود است - یعنی مطلق - خواهد بود و خصوصیت صفتی عارضی می‌شود که بیانش گذشت، پس ناگزیر از امتیاز و جدایی آن در ذاتش می‌باشد، و جایز نیست که امتیازش به واسطه نبودن مقارن و جفت بودن باشد، و گرنه خصوصیت عارضی - چنان که می‌پندارند - مقارنش نمی‌باشد، پس مشخص شد که امتیازش به واسطه نبودن اعتبار مقارن بودن می‌باشد و همین مطلوب است.

۳/۲۷۷ اما زیاد بودن وجود در خارج؛ این با وجود شهرت بطلانش و لازم داشتنش مر بسیاری از محالات را از قبیل پیش بودنش بر وجود به واسطه وجود در خارج و تعدد وجودات آن - در حالی که فرض وحدت آن است - و بلکه متناهی نبودن وجودات ثابت و محقق در هر موجودی روشن است؛ چون وقتی که به تمام وجودات خارجی نسبت داده شود؛ عدم وجود برای او در ذاتش لازم آمده و در نتیجه به واسطه مخلوقی خودش حصول پیدا کرده و تأثیر معدوم در وجودات لازم می‌آید، لذا در این باره گوئیم: جایز نیست هر یک از عارض و

معروض که موجود در خارج‌اند واجب باشند؛ وگرنه واجب تعدد پیدا می‌کند، و هر یک از آن دو که ممکن باشد علمش جایز است، و جایز بودن عدم ماهیت و عدم وجود، - هر یک - مخالف وجوب است، چون وجوب جز به این دو تحقق و ثبوت نمی‌یابد.

۱۴/۲۷۸ اگر گوییم: هر یک از این دو واجب‌اند ولی به معنای دیگری، پس ماهیت به ذات خود - یعنی به نفس خود - واجب است و وجود هم به ذات خود واجب است، و آن ماهیت است - به واسطه اقتضایش مر وجود را -.

۳/۲۷۹ گوییم: این اجتهاد در صدق واجب به ذات خود است - بر هر یک از آن دو به هر یک از دو اعتبار - و صادق به هر یک از دو اعتبار اگر واجب مطلوب باشد؛ در این صورت (واجب) تعدد یافته، و اگر مطلوب، واجب به یکی از دو اعتبار باشد، بنابراین به اعتبار دیگر ممکن است و زوال و نابودی در ذات وی جایز؛ و محالی که گفته شد درباره‌اش جایز است.



۳/۲۸۰ ما شکی نداریم که صورتها آثار معانی‌اند و حقایق در آنها اثر گذارنده‌اند - اگر چه به اعتبار نسبت‌های اسمائی که به حسب آنها تعیین یافته‌اند باشد - دلیل بر این استدلال پزشکان به واسطه اعراض بر صحت و درستی (که جوهر است) بوده و استدلال داروشناسی به واسطه رنگها و مزه‌ها و غیر اینها بر طبایع دواها و مزه‌ها، و استدلال علمای فراست و قیافه‌شناسی به واسطه مشاهده ظاهر پی‌برخوها و مزاج و اصل و نژاد بردن است، و تجربه و وجدان قوی‌ترین دلیل است بر این که حرکت ظاهری را انگیزه‌ای باطنی است، خواه شعور و آگاهی به برانگیزنده باشد یا نباشد. و چون ثابت شد که حقیقت اثر گذارنده در صورتها است؛ پس آثار عمومی مستند به حقایق فراگیراند (که بر آنها احاطه دارند) و اگر حقیقت اثر گذارنده را در تمامی موجودات جويا باشیم؛ مشخص خواهد شد که حقیقتی فراگیر آنها را فرا گرفته است، و این جز حقیقت وجود مطلق نمی‌باشد - و همین مطلوب است -.

برهان چهارم

۳/۲۸۱ وجود مطلق موجود است؛ برای صدق سخن ما که گوئیم: وجود موجود است، یا به واسطه صحت حمل شئی بر خودش - و اگر چه غیر مفید باشد - و یا آن که به واسطه ذات است، زیرا ماهیات غیر مجعول اند، و یا به واسطه ضرورت، به سبب محال بودن سلب شئی از خودش؛ خواه این سلب ذهنی باشد و یا خارجی و یا سلب مطلق (پس ثبوتش برای خودش ضروری است)

۳/۲۸۲ گفته نمی‌شود - چنان که در کتاب مواقف و مقاصد گفته شده - : سلب شئی وقت عدم و نبودنش از خودش جایز است - به واسطه صدق سلب به عدم موضوع -

۳/۲۸۳ چون گوئیم: این اشتباه بزرگی است که ناشی از فرق نگذاشتن بین اخذ موضوع مطلقاً؛ و بین اخذ موضوع «موجوداً» سرچشمه گرفته، در حالی که فرق قطعی است، و گرنه ماهیات معدوم؛ خواه ماهیت ممکنات باشد و یا ممتنعات؛ نبود، و همین طور نه قضیه ذهنی و نه طبیعی تحقق نمی‌یافت^۱، و از نفی مقید - یعنی ماهیت مخلوط^۲ - نفی مطلق ماهیت^۳ و غیر اینها از مفاسد و تباهی‌ها لازم می‌آمد.

۳/۲۸۴ و یا^۴ برای این که موجود بودن هر موجودی به واسطه وجود است و سبب موجود بودن - به اتفاق نظر اثبات کنندگان صنایع و ادراک کودکان و یا حیوان - موجود است، بر عکس سبب مضروب و گتک خورده، چون آن^۵ مضروب نیست، زیرا معنی مضروب کسی است که ضرب بر او واقع شده، نه آن چه که دارای ضرب است، و معنی موجود چیزی است که دارای وجود است.

۳/۲۸۵ این دلایل چهارگانه قائم‌اند بر این که وجود موجود است. و آن چه را که بهشتی گفته: از جهت لزوم ترکیب در آن چه که موجود است؛ مورد پذیرش نیست، زیرا ترکیب در

۱- چون با فرض عدم ثبوت آن برای خودش هیچ چیز اصلاً برای آن ثابت نمی‌شود. ۲- یعنی موجود. ۳- زیرا با عدم مقید سلب ماهیت از خودش صدق می‌کند و در نتیجه نفی آن لازم می‌آید. ۴- عطف به یا به واسطه صحت حمل شئی ... است، یعنی این دلیل چهارم است بر این که وجود موجود است. ۵- یعنی سبب. م

مفهوم آن مقتضی ترکیب در آن چه که صدق بر آن می‌کند نمی‌باشد، وگرنه اصلاً بر بسایط صدق نمی‌کرد و در نتیجه بر مرکبات هم صدق نمی‌کرد، چون موجود بودن مرکب لازمه‌اش موجود بودن بسایط است. آری! مفهومش اقتضای آن را دارد که موجود - یعنی چیزی که دارای وجود است - غیر وجود باشد، ولی عقلاً؛ به واسطه محال بودن موضوع داشتن شی برای خودش؛ نه خارج؛ به جهت فراگیرش مر آن چه را که دارای وجود غیر زاید است.

۳/۲۸۶ سپس گوئیم: هر موضوعی که دارای محمول است دارای وجود است، و هر چه که دارای وجود است؛ موجود است.

۳/۲۸۷ و از جمله استدلال‌ات بر این مطلب اتفاق نظری است که دو شیخ متکلم و حکما دارند و آن این که: وجود واجب عین ماهیتش است و ماهیتش موجود است، همین‌طور او^۱. و این بدان جهت است که موجود یعنی چیزی که دارای وجود است نه کسی که وجود از او صادر شده - برعکس مثلاً نویسنده - وگرنه بر مخلوق صدق نمی‌کرد، و نه آن چه که وجود بر آن واقع شده - مانند مضروب و کتک خورده - وگرنه بر خالق صدق نمی‌کرد.

۳/۲۸۸ اگر گوئیم: چیزی را که بر آن اتفاق نظر دارند این است که وجود خاص او عین ماهیتش است نه وجود مطلق، بنابراین جز این که وجود خاص موجود باشد لازم نمی‌آید.

۳/۲۸۹ گوئیم: پس از آن که به واسطه برهان روشن ثابت گشت که وجود مطلق بر وجود خاص واجب که نزد آنان عین حقیقت موجود است صدق می‌کند؛ و هر چه بر چیزی که خود عین وجود است به «هوهو»^۲ صدق کند موجود است، پس وجود مطلق موجود است.

۳/۲۹۰ سپس گوئیم: شکی نیست که وجود برای وجود ضروری است، چون گفته شد که ماهیات غیر مجعول‌اند و سلب شی از خودش محال است؛ چون ذاتی او است و گفته‌اند: هر حکمی که برای چیزی به واسطه امری ثابت می‌شود؛ برای آن امر ذاتی است، مانند قَدَمِ قَدَمِ و حدودِ حدود و تعینِ تعین و غیر اینها، همین‌طور وجودِ وجود؛ ذاتی بدون علت است، برای این که ذات شی ثبوتش علت بردار نیست، هم چنان که از جهت اثبات برهان بر آن اقامه

۱- یعنی وجود واجب موجود است. م ۲- یعنی خودش خودش است. م

نمی‌شود، و ما پیش از این از قول محقق طوسی قدس سره نقل کردیم که: هر ماهیتی وجودش عین خودش است و برای ذات خودش واجب است، و هر چه که وجودش ضروری باشد واجب است، پس آن (وجود) واجب است، سپس گوییم: هیچ واجبی جز او نیست - به جهت محال بودن تعدد واجب - و امکان آن هست که از این برهان براهین بی‌شمار ارزشمندی استنباط و استخراج گردد.

برهان پنجم

۳/۲۹۱ اگر وجود مطلق موجود نباشد؛ معدوم خواهد بود، وگرنه آشکارترین بدیهیات دروغ خواهد بود و اعتماد از امور علمی بر خواهد خاست، ولی اگر معدوم به معنی متصف به عدم باشد؛ اتصاف وجود به عدم و اجتماع دو نقیض لازم خواهد آمد، ولی اگر مطلقاً به معنی برخاستن باشد؛ پس اگر وجود مطلق برخاسته شده و نابود گردد؛ هر وجودی - حتی واجب - نابود خواهد گشت، هم چنان که اگر مطلق انسانیت از بین برود؛ هر انسانیتی از بین رفته و انسانی باقی نخواهد ماند، پس برخاستن و نابودی وجود واجب محال است، و همین‌طور برخاستن و نابودی وجود مطلق هم محال است، و هر چه که برخاست و نابودی وجودش محال باشد واجب است؛ و این مطلب در مباحث عقلی اثبات گردیده است.

۳/۲۹۲ گفته نمی‌شود: در این دو شک است: نخست آن که واجب بالذاتی که مورد بحث است چیزی است که برخاست و نابودی وجودش برای ذات خودش محال است؛ و اینجا سخن از برخاست و نابودی وجود موجود مطلق است، چون برخاست و نابودی وجود واجب را لازم دارد، زیرا مطلق لازم آن (وجود) است و برخاست و نابودی لازم؛ ملزوم برخاستن ملزوم است، و این مانند برخاستن عقل اول است که نزد آنان لازم واجب با لذات است، و شکی نیست که وجوب آن به غیر است نه به ذات.

۳/۲۹۳ چون جوابش این است که: برخاستن حقیقت کلی که ذات افراد و قوام بخش آنها است عین برخاستن و نابودی افرادی است که از آن جمله وجود واجب می‌باشد، چون

فرق بین ذاتی و لوازم دیگر این است که گفته‌اند: برخاستن افراد عین برخاستن ماهیت است؛ برعکس برخاستن لوازم دیگر مانند عقل اول نسبت به واجب؛ بنابراین فرق مشخص شد و حقیقت آشکار گشت.

۳/۲۹۴ دوم نقض^۱ به مطلق تعین است، زیرا برخاستنش موجب برخاستن تعین حق است که آن (تعین) - همان گونه که دانسته شد - عین حق متعال است، در این صورت لازم می‌آید که مطلق تعین؛ حقیقت حق متعال باشد، در حالی که این چنین نیست، بلکه تعینات مجالی و محل‌های ظهور تنزلات اویند.

۳/۲۹۵ چون جوابش این است که: تعین حق عبارت است از نسبتی که آن (تعین) عین حق متعال است، یعنی وجودی غیر وجود حق نیست، نه این که وی را - مانند وجود - حقیقتاً وجودی است که آن عین وجود حق متعال است.

۳/۲۹۶ اگر گویی: بنابراین هر تعینی نسبت است و به این معنی عین متعین می‌باشد، پس چه انگیزه‌ای برای فرق بین تعین حق و تعین غیر حق می‌باشد؟
۳/۲۹۷ گویم: این فرق است که هر تعینی از تعینات که غیر نامیده می‌شود؛ بر اعتبار کردن آن باعث و انگیزه‌ای است، مانند اجتماع حقایق، خواه حسی باشد و یا مثالی و یا روحی، برعکس تعین حق احدی (یکتا) و یا واحدی (یگانه)

۳/۲۹۸ اما اولی عبارت است از صورت علم او به خود و حضرت شیخ قدس سره آن را تعبیر به غیر متعین بودن در نفس خود کرده و گفته قابل این است که به حکم هر تعینی و به حسب هر صاحبی تعینی بر آن حکم شود - با این که او در نفس خودش در حال حکم بر وی به آن (حکم) غیر متعین است - زیرا این در مرتبه تعین اولی به آن الحاق می‌شود؛ یعنی مرز جدایی بین کمال اطلاق - حتی قید احدیت - و بین آن چه که در تحت عالم شهادت و ظاهر درج گردیده چون پیش از آن وی را نه وصفی است و نه حکمی بر وی جاری - نه به واسطه احدیت و نه به نبودن احدیت -

۱- جواب اولی را داد و این ایراد اشکال مقدر دیگری است که گفته نمی‌شود نقض به مطلق تعین است... و جوابش را پس از این داده. م

۳/۲۹۹ اما دوم به اعتبار اتصاف احاطی و فراگیر اوست به تمام کمالات جمالی و جلالی، پس معنی واحدیت او و تعیین وی بدان این است که در مجموعی که آن مجموع را احدیت جمعی است تعدد و شماری نمی‌باشد؛ یعنی آن سوی آن احدیت جمعی تصور وصف و مرتبه نمی‌شود. بنابراین این دو تعیین او متوقف بر ملاحظه غیر؛ که باعث بر اعتبار این دو تعیین‌اند - یعنی به واسطه امکان اتصاف او به هر دو - نمی‌باشد؛ و اگر چه غیری تحقق و ثبوت نیافته باشد.

۳/۳۰۰ اگر گویی: این دو تعیین که به نام تعیین اول و دوم نزد اهل این فن نامیده شده؛ همان گونه که گفته شد نسبتی بیش نیست، لذا معروض نسبت؛ در نفس خودش از هر دو خالی است. و نیز آیا وی را بدون آن دو تحقق و ثبوتی هست، تا چه رسد به غیر آن دو، در حالی که گفته‌اند: عام را تحقق و ثبوتی بدون یکی از خواص آن نمی‌باشد؟ و یا آن که بدون آن دو وی را تحقق و ثبوتی نیست، پس چگونه نفی شئی - یعنی وجود مطلق - از خودش درست می‌باشد؟ و در اینجا محالات پیشین که گفته شد پیدا می‌شود.

۳/۳۰۱ گویم: هر چه جز وجود که دارای ماهیت و هویت است؛ جفت شدن و اقتراش به وجود جز به واسطه تعیین قابل تصور نیست، چون این اقتراش به واسطه خود وجود است - برعکس آن چه که و را غیر وجود ماهیتی نیست - زیرا وی در نفس خود و اتصافش به وجود از تعیین منزّه و دور است، یعنی اصلاً نیازی به غیر ذات خود ندارد، برای این که همین نیاز منبع و معدن تمام نیازمندها و اصل و ریشه تعیینات است، پس آن جا که گفت: عام را تحقق و ثبوتی بدون یکی از خواص آن نمی‌باشد، این در قسم نخستین قابل تصور است و قسم دوم از این بری و برتر است. پس در مقام تحقیق مطلب - آن گونه که سزاوار آن است - ثابت خواهد شد که حق تعالی واجب الوجود است و وجودش ازلی و ابدی بوده و مطلقاً از تعیین بی‌نیاز است، و مخالف بودن این؛ متوقف بودن ظهور بعضی از کمالات اسمائی او بر برخی از تعیینات کلی و یا جزئی است که آن تعیینات عبارت از شئون و اوصاف و مقتضیات ذات اویند؛ ولی به حسب شرطهاشان برای مظهر بودن، و با این (تحقیق) به قلّه تحقیق توحید ذاتی و اسمائی و افعالی - اگر موفق شدی - بالا خواهی رفت.

۳/۳۰۲ بدان که منکران این مطلب که: حقیقتِ حق متعال همان وجود مطلق است، یعنی اهل نظر و متکلمان را شبهه و شک‌هایی است که صاحب کتاب مقاصد آنها را در شرح خودش جمع کرده و خشنود بدانها است^۱، پس برای دفع دو دلی و شک خردهای ضعیف ناگزیر از رفع و ابطال آنها است، و نیز برای کسی که می‌پندارد پس از تباهی و فساد که بدین عمل انجام داده به بالاترین مقام ریاست حکما و علما رسیده آگاهی و هشدار است که وی در اطراف معرفت و شناخت حقایق اشیا مطلقا نگشته است. به خداوند جلیل از جهل مرکب پناه می‌بریم؛ چه رسد که با الفاظ پشت هم قطار کرده لاف زنییم. پروردگارا! ما را ببخش و بیامرزد در ظاهر و باطن ما را به خودمان وامگذار و به آن چه که در پیدا و پنهان خشنود از آن نیستی ما را مبتلا و گرفتار مفرما و امور ما را از جهت اندیشیدن و ذکر و یادآوری خودت اصلاح کن^۲.

۳/۳۰۳ شبهه و اشکال اول این که: مطلق جز در ذهن تحقق ندارد، و واجب کسی است که وجودش در خارج واجب و ضروری است.

۳/۳۰۴ جوابش این که در اصول پیشین گفته آمد: حق وجود کلی طبیعی است در خارج؛ به واسطه یکی از دو قسم آن وجود مخلوط است^۳، و در جای خودش شبهه و اشکال منکران آن پاسخ داده شده است.

۱- مسعود بن عمر بن عبدالله تفتازانی حنفی ملقب به ملا سعدالدین و معروف به ملا سعد تفتازانی با سید شریف جرجانی دانشمند معروف و صاحب شرح مراقف و رساله تعریفات و غیره معاصر بوده است، سید شریف با آن همه جلالت علمی در بدایت امر به وی احترام می‌گذارد - چون هر دو حنفی بودند - ولی در نتیجه یک بحث علمی که در مجلس تیمور لنگ در میان ایشان در گرفت به شدت از وی برتافت و در زده و طعن تألیفات وی و خودش اهتمام فراوان به کار برده و فروگذاری نمی‌کرد. او - یعنی ملا سعد - کتابی به نام مقاصد الطالبین دارد که خود شرحی بر آن نوشته که فقط یک بار در سال ۱۲۷۷ هجری در ترکیه چاپ شده است، وی به شدت از اهل بیت علیهم السلام منحرف بوده و نوهیناتی فراوانی به امامان و علمای شیعه دارد که در شرح مقاصدش مشهود است و زمان از تکرارش معذورم^۲ - یعنی از امثال سعد تفتازانی و اوهام خرافی او به تو پناه می‌بریم و ما را چون او به خود واگذارمان مفرما. م^۳ این شبهه ناشی از آن جا شده که مفهوم ذهنی به حقیقت خارجی مشتبّه شده، ولی اطلاقی که ما درباره حق تعالی قائلیم عین وجود صریح خارجی است که نه تعیین دارد و نه ماهیت، بلکه نور و حقیقت خالصی است که نه راهی برای بطلان آن و نه طریقی برای نفی آن که همان تعیین و یا لازم آن هست می‌باشد، اما اطلاق مفهومی؛ نزد همگان خارج از حقیقت حق متعال است، یعنی نسبت حقیقت حنفی الهی اطلاقی با مفهوم وجود مطلق؛ نسبت ماهیت است با افرادش. دیگر آن که مخلوط را وجودی نیست ولی طبیعی را وجود است، یعنی از راه حمل طبیعی بر افراد خارجی، و حمل مقتضی اتحاد است؛ یا از جهت مفهوم که معنی ندارد، و یا از جهت وجود که همان مدعای ما است.

۳/۳۰۵ اگر گویند: موجود همان هویت است نه ماهیات کلی.

۳/۳۰۶ گوئیم: هویت همان ماهیت است با تشخص، در حالی که تشخص نسبتی اعتباری است، بنابراین جز معروض آن متحقق و ثابت نخواهد ماند.

۳/۳۰۷ گفته نمی‌شود: موجود چیزی است که بدان تشخص حاصل است^۱، چون هویت موجود همان انضمامها است.

۳/۳۰۸ چون گوئیم: آن چه بدان تشخص حصول^۲ می‌یابد دارای ماهیت است، در حالی که فرض بر آن است آن (ماهیت) موجود نیست، لذا تشخصش باقی می‌ماند و انضمامها هم که نسبتهای اعتباری‌اند، بنابراین عین هویت موجود نمی‌باشند، بلکه آنها را در این امر مدخلی است. و تحقیق آن که وجود برای موجود به حسب مرتبه‌اش می‌باشد^۳ و ماهیات و هویات نسبت‌های وی، و صفات تنزلی او - از کلی و جزئی - هستند.

۳/۳۰۹ شبهه و اشکال دوم این که: عام را جز در ضمن خاص تحقیق نیست. پس (واجب) جز در ضمن غیر خود تحقیق نخواهد داشت و این محال است.

۳/۳۱۰ جوابش این که: پس از دفع شبهه اول، پیش از آن گفته شد که تحقیق آن (عام) موقوف بر اختصاص و تقید به خصوصیتی از خصوصیات است، یعنی آن چه که دارای ماهیت و یا هویتی غیر وجود باشد؛ جز با جفت شدن و اقتران ماهیت و یا هویتش به وجود خویش متحقق و ثبوت نمی‌یابد. اما آن چه که وجودش عین خودش (یعنی ذاتش) هست؛ وجود او ذاتی او و ضروری وی است و عدم آن سلب شئی است از خودش، و غیر ممکن بودن این مطلب آشکار است، حال چنین ذاتی چگونه متوقف بر شئی است؛ اگر چه (متوقف) بر تعیین اولی احدی جامع؛ نسبت به حق متعال باشد؟ آری! امکان آن هست که هویتش از جهت کمالات اسمائی وی متوقف بر مظاهر باشد، ولی به واسطه شرط بودن نه علت بودن.

۳/۳۱۱ و خلاصه کلام در این باره این که: حقیقت آن است که ذات مطلق یا متوقف بر تحقیق و ثبوت صفات و یا حالات مشخص خود است - بدون عکس آن - و یا آن که عکس هم

۱- یعنی دارای تشخص است. م ۳- یعنی برای موجود ذاتی است و تعیینش به حسب مرتبه‌اش می‌باشد. م

همین گونه است، و یا آن که متوقف بر دو طرف نیست و یا هر کدام به گونه‌ای بر دیگری متوقف می‌باشد.

۳/۳۱۲ اولی که محال بودنش روشن است، چون متوقف بودن تحقق و ثبوت ذات بر تحقق و ثبوت حالات آن دور است و مقتضی آن است که ذات و حال برعکس فرض شده باشد.

۳/۳۱۳ دومی هم مقتضی آن است که ماهیت پیش از آن (ذات) تعینی شخصی داشته باشد، در این صورت کلی نخواهد بود و این خلاف فرض است.

۳/۳۱۴ سومی هم محال است، زیرا وصف و حال تابع وجود است، و سرّش این که: عدم متوقف بودن بر دو طرف؛ و بلکه بر یکی از دو طرف سریان سرّ جمع احدی الهی را مانع می‌شود و در نتیجه موجود نمی‌گردد.

۳/۳۱۵ و حقیقت چهارمی است و آن این که: حالات در انتساب وجود بر ذات متوقف‌اند و ماهیت در تعیین؛ بر حالات.

۳/۳۱۶ گفته نمی‌شود: ماهیت پیش از تعیین وجود می‌یابد.

۳/۳۱۷ چون گوئیم: آری! در آن چه که وجودش عین خودش است، ولی در آن چه که غیر خودش است، آری! اگر یکی از تعینات لازم آن نباشد، و تقدّم ذات در آن؛ تقدّم ذاتی - مانند تقدّم حرکت دست بر حرکت انگشت - نباشد لازم می‌آید، و از عدم وجود ملزوم - بدون لازم آن - متوقف بودنش بر آن لازم نمی‌آید، مانند سه بودن بدون یک، و جسم بدون جا و مکان، و این نسبت همان است که در بین هیولی و صورت و جوهر و عرض در شخص ساری و جاری است؛ و این راز سریان وجود حق متعال در مظاهر است، زیرا تقیدی که بدان از کمال ذاتی اطلاقی خود به حقایق علمی - که نسبت به ذات او غیر مجعول‌اند^۱ - به حسب استعدادها از جهت صورت و اعیان ظاهری تنزل نموده؛ به گونه‌ای شرطی بر نسبت‌های اسمائی متوقف است، بنابراین توقف (یعنی موقوف بودن) اگر چه به گونه شرطی باشد؛ فقط

۱- و یا آنکه: نسبت به ذات او عین او و مجعول‌اند.

نسبت به بعضی از اسماء و صفات او به بعضی دیگر است، نه برای ذات غنی و بی نیاز او که از هر جهت مستغنی است. این مطلب را نیکو بیندیش تا از هر دو پرتگاه تشبیه و تنزیه رهایی یابی .
 ۳/۳۱۸ شبهه و اشکال سوم این که: اگر وجود مطلق واجب باشد باید هر وجودی - حتی وجودات پلید و خوکان و افعیان - واجب باشد، خداوند از هر چه شایسته مقام تنزیه او نیست برتر و بالاتر است.

۳/۳۱۹ جوابش همان بود که گفته آمد، یعنی: وجود اضافی برای حقایق ممکنات - به معنی موجود بودن - نسبتی خاص است به وجود حق متعال، نه این که عین وجود او است، و از وجوب شئی در ذات خودش؛ و جواب انتسابش به چیزی مخصوص لازم نمی آید.
 ۳/۳۲۰ و این مطلب این گونه رد نمی شود که: وجوب وقتی مقتضی ذات باشد لازم هم هست، بنابراین هر کجا که باشد همراهش است.

۳/۳۲۱ زیرا (جواب داده می شود): مقتضی ذات تحققش در خودش و یا در همه است، نه این که تحققش از جهت نسبت مخصوص است، هم چنان که حقیقت جسم اقتضای نوعی تجسم و جدایی (از دیگری) را دارد، پس این دو (تجسم و جدایی) لازم حقیقت جسم اند نه دو مخصوص (اختصاص یافته) آن.

۳/۳۲۲ و تحقیق آنکه: متعدد به حسب تعدد ماهیت جنسی و یا نوعی و یا شخصی و یا عرضی؛ عبارت از موجودات اند، مجلاها نسبت های وجوداند نه خود وجود. سپس نسبت های اسمائی است: از آن جمله: جمالی لطفی است که متعلقات آن اسماء نسبت به ما پسندیده است، و از آنها (یعنی نسبت های اسمائی) جلالی قهری است که متعلقات آن اسماء در نظر نارسا و کوتاه ما ناپسند است، مانند هلاک کننده و یا آزار رساننده و یا ناملایم اند، در حالی که تمامی (نسبت های اسمائی) نسبت به احاطه قدرت و حکمت و فراگیری علم و قوه او - همان گونه که در فصل دهم گفته آمد - کمال اند.

۳/۳۲۳ آیا نمی بینی که اینان آفریدن امثال افعی و خوک و پلیدیها را در واقع به او نسبت می دهند - اگر چه در تصریح بدان از بی ادبی (نسبت دادن به حق) خودداری می کنند؟ - پس چنین امری بعینه همان انتسابی است که ما قائلیم، یعنی منتسب به اسمائی از قبیل «القاهر»

و «الضار» و «المنتقم» و «المذل» و غیر اینها از اسماء جلالی می‌باشد، و شکی نیست که تحقق کمال بستگی به مجموع جلال و جمال دارد.

۳/۳۲۴ شبهه و اشکال چهارم این که: وجود (شخص) موجود نیست، هم چنان که نوشتن (شخص) نویسنده نمی‌باشد و سیاهی (شخص) سیاه نیست، تا جایی که گفته‌اند: مبدأ محمول از افراد نقیض خودش است، مگر این که مقصودشان از این که می‌گویند: وجود موجود است، این باشد که: وجود وجود است، نه این که دارای وجود است، ولی این که ما می‌گوییم: واجب موجود است؛ مقصود دومی است نه اولی.

۳/۳۲۵ اگر گویی: اگر وجود موجود نباشد باید معدوم باشد، در این صورت انصاف شئی به نقیض خود لازم می‌آید.

۳/۳۲۶ در جوابش گفته‌اند: ممتنع عبارت است از انصاف شئی به نقیض خود؛ یعنی حملش بر آن به گونه مواظات باشد، مانند این که گوییم: وجود عدم است ولی نه به واسطه اشتقاق، یا: وجود معدوم است، چون این مانند این است که بگوییم: نوشتن مانند نویسنده‌اش نیست.

۳/۳۲۷ از این روی فلاسفه گفته‌اند: وجود مطلق از معقولات ثانوی است، و قائلان به حال از متکلمان گفته‌اند که وجود از مقوله احوال است.

۳/۳۲۸ و جوابش این که: همانطور که گفته شد موجود چیزی است که دارای وجود باشد، نه مانند کسی که نوشتن از وی صادر می‌شود، چون تحقیق این است که نویسنده یعنی کسی که دارای ملکه نوشتن است نه کسی که نوشتن از وی صادر می‌شود، وگرنه هر اسم فاعلی این گونه بود - در حالی که این چنین نیست - مانند رونده و پیشرو - و این که گفتیم: چیزی که دارای وجود باشد، این اعم از آن است که دارای وجود زاید و غیر آن و یا خارجی و عقلی باشد، و وجود چیزی است که دارای وجود غیر زاید باشد، به واسطه غیر ممکن بودن سلب شئی از خودش، پس اثبات برای شئی لازم و ضروری است، از این روی فلاسفه گفته‌اند: وجود واجب الوجود عین او است، و اشعریان هم درباره هر موجودی چنین قائل‌اند، و این اشعریان و بیشتر از خرد و ران معترف‌اند که وجود به شکل (قضیه منطقی) اول موجود

است و گفته‌اند: وجود عین ماهیت موجود است و هر چه که عین موجود باشد موجود است، و همین‌طور نویسنده به معنی کسی که دارای ملکه نوشتن است؛ و اگر غیر زاید بود به حسب مفهوم وصفی بر نوشتن صدق می‌کرد، جز آن که عُرف مشهور به اطلاق آن - بر یکی از دو قسم خود - می‌باشد و آن کسی است که دارای ملکه نوشتن زاید باشد، و این منافی عموم حقیقت لغوی دو قسم نمی‌باشد، بنابراین بیهوده و باطل بودن سخنِ قائلان به این که: وجود حال و یا معقول ثانوی است آشکار شد و خداوند از این (نقایض و نارسائی‌ها) برتر و والاتر است، مگر آن که مقصودشان انتساب وجود به ماهیت باشد، چون این از امور عقلی است و محققان هم قائل به همین‌اند.

۳/۳۲۹ شبهه و اشکال پنجم این که: وجود مطلق تقسیم به واجب و ممکن و قدیم و حادث می‌شود؛ و تقسیم شده به چیزی - و غیر آن - عین آن نمی‌باشد؛ چه رسد به اینکه تقسیم شده به ممکن واجب باشد و به حادث؛ قدیم؟

۳/۳۳۰ جوابش این که: وجوب و امکان و قدیم و حدوثِ اسماء نسبت‌های وجوداند - یعنی موجودات - نه از اسماء ذاتی؛ یعنی نسبت‌هایشان به متقابل‌ها برابر است، پس تقسیم در واقع مربوط به نسبت‌های او است نه مربوط به ذات و وجودش.

۳/۳۳۱ شبهه و اشکال ششم این که: وجود به واسطه تکثر و فزونی یافتن مجلاها تکثر می‌پذیرد، و تکثر واجب نمی‌تواند باشد - چون وحدتش لازم و ضروری است -.

۳/۳۳۲ جوابش این که: متکثر و متعدد نسبت‌ها و شئون اویند نه عین اویند، چون گفته‌اند: وجود در مقام انضمامش به ماهیات غیر از وجود نیست، بلکه او همیشه همان است، ولی به واسطه انضمام، غیر نامیده شده است، بنابراین وجود در حد ذات خودش با تمام تعینات؛ واحد بالشخص (یعنی واحد شخصی) است و در هر لحظه و آنی به واسطه دگرگونی و تغییرات تعینات در شأنی - و بلکه شئونی - می‌باشد، پس از تعدد تعینات تعدد موجودات و امور موجود - یعنی نسبت‌های وجود - لازم می‌آید نه تعدد خود وجود.

۱- این اشکال و شبهات اصولاً از باب اشتباه وجود مطلق با مطلق وجود است، چون وجود مطلق واجب است و مطلق وجود مفهومی عام و بدیهی است که لازم حقایق اعیان وجودی و صادق بر آنها است، البته صدق عرضی.

۳/۳۳۳ گفته نمی‌شود: پس مطلق و کلی و مشترک - هم چنان که شأن واحد شخصی است - نمی‌باشد، حتی اگر کلی بودنش را هم ملتزم شویم در خارج موجود نخواهد بود، پس واجب نیست.

۳/۳۳۴ چون گوئیم: بهشتی جواب این را داده که وجود به حسب خارج، شخصی است؛ و کلی بودن آن در ذهن عارض می‌شود، بنابراین منافاتی بین آن دو نیست

۳/۳۳۵ و گفته: به این دلیل آن چه گفته‌اند: اگر کلی بود واجب واحد بالذات بود نه بالشخص؛ نیز دفع خواهد شد، زیرا جایز است که در خارج واحد شخصی باشد و در ذهن واحد نوعی، و اینجا محل تأمل و اندیشیدن است (یعنی پذیرفته نیست) زیرا تعیین وجود واجب در ذات خودش عین ذاتش می‌باشد. پس اگر تعیین یافته به این تعیین شخصی باشد؛ کلی و نوعی بودنش از جهت ذهن تصور نمی‌شود، مانند تعیین زید، و اگر این تعیین نوعی کلی باشد؛ در این صورت شخصی نخواهد بود. آری! تعیین حقیقت جزئی غیر تعیین ذات او است، از این روی اولی کلی است و دیگری جزئی، و وجود واجب را در ذات خویش جز یک تعیین که آن هم عین خودش (یعنی ذاتش) می‌باشد نیست.

۳/۳۳۶ جواب این که: حقیقت همان بود که گفته شد، یعنی تعیین غیر وجود بستگی به جفت شدن و اقتران وجود به ماهیت و یا هویت اختصاص یافتنش بدان دارد، اما وجود مطلق؛ تعیینش عین وحدتش و وحدتش عین حقیقتش می‌باشد، و آن چه که ذاتی است نه جدا می‌شود و نه نابود می‌گردد، بنابراین تعدد و اشتراک جز در نسبت‌های جزئی و یا کلی آن تصور نمی‌شود، و ذات اقدس او همان گونه که بوده و هست و خواهد بود در تمام احوال یکسان است (و تغییری نمی‌پذیرد) پس وحدت او در نهایت کمال است به طوری که اصلاً کثرتی در مقابل آن تصور نمی‌شود، بلکه وحدت او هم - چون عین حقیقت و ذاتش می‌باشد - در مقام تحقق و ثبوت عین کثرت است، و آن وحدتی که تقسیم به جنسی و نوعی و شخصی می‌شود؛ وحدت عددی است که در مقابل کثرت تصور می‌شود، در حالی که وحدت حق متعال در ذات خویش از اینها بسی دور است، یعنی از آن روی که هست نه به کلی و نه به جزئی و نه به نوعی و نه به شخصی توصیف نمی‌شود، و اینها که گفته می‌شود حالات نسبت‌های علمی اویند، لذا تعیینات

دیگر حقایق وجودی جز به یکی از اینها (یعنی وحدت) ثبوت نمی‌یابد، مگر آن که مراد از وحدت شخصی وحدت ذاتی باشد که در عین تعین داشتن موضوع آن، اشتراک (در آن) محال باشد، مانند تعین نخستین مر ذات حق متعال را؛ که احادیث حق را در بر می‌گیرد.

دلیل بر این سخن بیانی است که حضرت شیخ قدس سره در نصوص دارد و آن این که: اطلاق اسم ذات بر حق تعالی جز به اعتبار تعینش که در تعقل خلایق - غیر از کاملان - دون اطلاق است و از جهت نعت، مجهول؛ صدق نمی‌کند^۱، و آن تعین نخستین است که ذاتاً مشتمل بر اسماء ذاتی است که همان مفاتیح غیب‌اند، و احدیت وصف تعین است نه وصف مطلق معین، چون مطلق نه اسمی دارد و نه وصفی، و از جهت این اسماء؛ یعنی از حیث مخالف و مغایر نبودنشان با ذات گوئیم: حق متعال با لذات اثرگذار است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۳/۳۳۸ حضرت شیخ قدس سره در تعقل غیر کاملان فرموده: بدان جهت که تعین نخستین در تعقل کاملان؛ نسبت به هر تعقلی مطلق است، برای این که حضرت شیخ قدس سره در جای دیگر از کتاب نصوص گفته: این تعقل تعینی اگر چه پس از اطلاق - که بدان اشاره شد - می‌آید، ولی نسبت به تعین حق متعال در تعقل هر تعقل کننده‌ای مطلق است و پهناورترین تعینات است که مشهود کاملان می‌باشد، و این همان تجلی ذاتی است که دارای مقام توحید اعلاست، و مبدئیت حق تعالی پس از این تعین است، و مبدأ یعنی اصل اعتبارات ظاهری و

۱- تقید به تعقل غیر کاملان برای اشاره به این مطلب است که این تعین اگر چه دون اطلاق است ولی نسبت به تعین حق در تعقل هر تعقل کننده‌ای و نسبت به تعین هر چیزی در هر عالمی - آن گونه که کاملان تعقل می‌کنند - دارای اطلاق است، ولی در تعقل غیر کامل دارای اطلاق نیست، چون آنان او را در واقع و آن گونه که هست تعقل نمی‌کنند، چون تعین اول در تعقل کاملان نسبت به هر تعقلی مطلق است، چون شیخ قدس سره باز در کتاب نصوص گفته: این تعقل تعینی اگر چه دون اطلاق است ولی نسبت به تعین حق در تعقل هر تعقل کننده‌ای مطلق است، و آن وسیع‌ترین تعینات است و هم مشهود کاملان، و آن عبارت از تجلی ذاتی است و دارای مقام توحید اعلا، و مبدئیت حق تعالی دون این تعین است. پایان سخن او. شاید مقصود حضرت شیخ قدس سره اشاره به تعینی باشد که در تعقل کاملان دون اطلاق است، و آن احدیت جمع و وحدت حقیقی جامع است، ولی در تعقل غیر کامل؛ احدیت خالص است که مقابل و احدیت می‌باشد، و شکی نیست که این وصف سلبی است، بنابراین از سخن او روشن می‌شود که نخستین مراتب و تعینات - پس از اطلاق لا تعینی نزد همگان - احدیت خالص است، اما نزد کاملان؛ احدیت جمع و وحدت مطلق حقیقی جامع می‌باشد.

باطنی، و سخن در آن ^۱: این که او وجود مطلق واجب واحد یگانه است؛ عبارت از تعیین وجود در نسبت علمی ذاتی الهی می‌باشد، و حق تعالی از جهت این نسبت نزد محققان مبدأ نامیده می‌شود - نه نسبتی غیر این - پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۳/۳۳۹ شبهه و اشکال هفتم این که: وجود در موجودات مقول به تشکیک است، یعنی در علت قوی‌تر و قدیم‌تر و سزاوارتر از آن در معلول است، و محال است که واجب بر غیر خود مقول به تشکیک باشد، چون مشکک زاید است و زاید بر حصه‌های وجودی عین آن نمی‌باشد ^۲.
۳/۳۴۰ جوابش این که: مقول بودن؛ نسبت وجود است، همان گونه که تعدد جز در آن تحقق نمی‌پذیرد؛ تشکیک هم جز در آن واقع نمی‌گردد، یعنی به واسطه اختلاف قابلیتات متعلقات و یا آن که اختلاف به سبب ذاتی و عرضی بودن وجود است.

۳/۳۴۱ حضرت شیخ قدس سره در رساله هادیه گوید: آن چه گفته‌اند حقیقت مطلق در چیزی به واسطه قوی‌تر و یا قدیم‌تر و یا سزاوارتر بودن اختلاف پیدا می‌کند؛ تمام اینها در نزد محقق؛ به ظهور - به حسب استعدادها قابلان - بازگشت دارد، بنابراین حقیقت در تمام موجودات یکی است و تفاوت بین ظهور آنها به حسب مقتضای تعیین آن حقیقت است.

۳/۳۴۲ شبهه و اشکال هشتم این که: اشتراک وجود بین واجب و ممکنات معنوی است ^۳، پس اگر وجودی یافت شود یا به واسطه وجودی زاید است و یا به واسطه وجودی که آن وجود خودش است، لذا هر کدام که باشد اطلاقش بر تمام موجودات - به این معنی - نیست، بنابراین مشترک معنوی نمی‌باشد و این خلاف فرض است.

۳/۳۴۳ جوابش این که: اشتراک برای مطلق نسبت کلی است؛ وگرنه ذاتش از کل عالمیان بی‌نیاز است، و این که ما موجود را به چیزی که دارای وجود است تفسیر نموده‌ایم؛ اعم و فراگیرتر از آن است که زاید و یا عین خودش باشد، بنابراین معنایی را حاصل کرده

۱- یعنی سخن در میدئیت این که آن منبع اعتبارات و کانون نسبت‌ها و اضافات ظاهری و باطنی در وجود - در پهنه تعلقات و اذهان - است. ۲- تشکیک خاصی که در آن ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است اقتضای زیادتی ندارد، بلکه حقیقت وجود دارای پهنه فراخی است که مراتب کامل و ناقص دارد، کمال؛ عین حقیقت است و نقص خارج از آن حقیقت و هویات هم بسیط‌اند. ۳- اشتراک معنوی که روح وحدت وجود است منافی این که وجود دارای مراتب باشد نیست، بلکه حقیقت دارای مراتب مؤکد وحدت حقیقی است.

که بدان اشتراک بین کلیه موجودات را نصحیح و مشخص می‌کند.

۳/۳۴۴ شبهه و اشکال نهم این که: دلیل آنان در اثبات زیاد بودن وجود بر ماهیت این است که گویند: ما ماهیت را تعقل می‌کنیم و در وجودش شک می‌کنیم، پس معقول غیر (از وجود) است و غیر معقول در وجود وجود جاری شده، پس به این دلیل آن عین وجود نیست.

۳/۳۴۵ شبهه و اشکال دهم این که: مفهوم وجود که وجود عام است برای هر کسی معلوم است، تا جائی که قابل به بداهتش شده‌اند، و حقیقت واجب غیر معلوم است، پس آن نباید این باشد ^۱.

۳/۳۴۶ جواب هر دو این که: تعقل کُنّه حقیقت وجود محال است؛ چه رسد به بداهتش، و اگر بداهت پذیرفته شده؛ آن در باب تعقل وجود مر خودش راست. سپس (گوییم): کون عبارت است از نسبتش به موجودات از مجلاها و مظاهرش؛ نه از حقیقتش، بلکه سخن ما - چنان که در مفتاح الغیب خواهد آمد: او وجود است؛ برای تفهیم و فهمانیدن است نه این که این اسمی حقیقی برای او است.

۳/۳۴۷ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فاتحه گوید: خلافتی در محال بودن شناخت ذات خداوند سبحان - از جهت حقیقتش نه به اعتبار اسم و یا حکم و یا نسبت و یا مرتبه - نمی‌باشد.

۳/۳۴۸ سپس گوید: و تحقیق تام این نتیجه را به ما می‌دهد که هر کس بویی از شناخت و معرفت او برد؛ این بُو بردن پس از فنای رسم و محو شدن حکم و تعیین و اسم وی؛ و مستهلک شدنش در تحت غلبه انوار حق متعال و تابشهای وجه کریم ^۲ او می‌باشد، در این حال؛ وی عالم و متعلم و علم (علم و عالم و معلوم) است در مقام وحدانیت او، اینجا است که

۱- وجود چون در واجب هین ماهیت است لازم این است که مطلق باشد، پس نفی هینیت ملازم نفی اطلاق بودن است. ۲- این همان مشاهده حضوری است که برای اولیا و عرفای کامل - پس از ریاضات معنوی - حاصل می‌شود و این بالاترین و برترین شناخت است، زیرا اکتفاء با قدم فکر در وجود غیر معقول است، و در آن چه هم که جایز است باز علمی ناقص است از فکری که ترتیب امور می‌دهد تا تحصیل چیز دیگر کند، و این در واقع انگیزه و باعث کثرت و غیرت است، و غیر هم جز غیر را نمی‌شناسد - برعکس علم شهودی و معرفت حضوری - چون آن ملاکی وحدت و هو هویت و نفی غیرت - حتی رسمهای تعینات ماهوی - می‌باشد.

شبهات و اشتباهات برداشته شده و حقیقت شناخت و معرفت لاله الآلهه العزیز الغفار تحقق و ثبوت یافته است:

۳/۳۴۹ اگر گویی: نفی معرفتی که در اینجا آمده اموری است که از جهت احاطه و غیر اینها مربوط به خداوند سبحان می‌شود، وگرنه منافای آن چه که کاملان واصل در مواضع مختلف بدان تصریح کرده‌اند بود؛ که ایشان را علم به آن چه در حضرت علم از حقایق آن گونه که تعینشان در علم الهی هست - حاصل می‌باشد، و از جمله آن حقایق حقیقت حق حقیقی است، بنابراین واصل به مرتبه کشف ذات - به سبب ارث محمدی - سزاوار است و را معرفت او بر صورت علم حق تعالی به خودش حاصل شود، دلالت بر این همان مطلبی است که پیش از این از حضرت شیخ قدس سره در مورد صورت علم حق تعالی به خودش نقل نمودیم،

۳/۳۵۰ گویم: اگر این حاصل گشت، از جمله صورتهای مخصوصی به حالتی که در تحقیق اتم بیان شد می‌باشد و منافات با آن ندارد - تنها خدا می‌داند و بس - .

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی
شاخه و فرعی از تعریف پیشین همراه با توصیفی دلنشین

و در آن فصلهایی چند است:

فصل اول

۳/۳۵۱ چون محقق شد که حق تعالی همان وجود است و وجود هم ماهیتش می‌باشد (گوییم:) ماهیت غیر مجعول است، پس وجود هم غیر مجعول است و هر وجود غیر مجعولی واجب است، همین‌طور انتساب چیزی به عین و ذات خودش که باشد؛ وجود ذاتی او می‌باشد، و هر حقیقتی وجودش ذاتی آن باشد؛ آن حقیقت واجب است و وجوبش عین خودش است، چون آن (وجوب) نسبت شئی است به خودش، و همین‌طور تعینش هم عین خودش (یعنی ذاتش) است، برای این که حضورش برای خودش است نه برای غیر وجودش، و این به سبب تعقل این که خودش خودش است می‌باشد، پس او وحدتش ذاتی و علمش هم

ذاتی است، در نتیجه همگی عین ذات اقدسش می‌باشند.

فصل دوم

۳/۳۵۲ این وحدت از آن جهت که ذاتی است هیچ ترکیبی در آن نیست - نه خارجی - وگرنه بخش خارجی سزاوارتر به وجوب بود - و نه عقلی - زیرا عقل عاقل و مقید است؛ در حالی که آن جا قیدی نیست، بنابراین برای وجود نه جنس است و نه فصل و نه حد، و غیر وجود همگی عدم‌اند، پس وجود را مثلی نیست؛ و مقابلش عدم محض است، پس نه ضد دارد و نه همتا، چون مثل و همتا مساوی و برابر می‌باشد.



۳/۳۵۳ و به جهت اطلاق نامش - حتی از قید اطلاق - و را تقیدی نیست، بنابراین (به جهت تقید نداشتن) اختصاص به دوری و یا جهت و یا نشانه حسی و یا وهمی و یا عقلی به حقیقت و گنه او، و به مجرد بودن و یا جسمانی و یا روحانی ملک و غیر اینها بودن، و یا عقلی و نفسی و مثالی و حسی جوهری؛ و یا عرضی قازی و یا غیر قازی؛ و یا مکانی و یا فلکی و یا عنصری و یا بسیط و یا مرکب، و یا جمادی و یا حیوانی و یا انسانی و یا پدری و فرزندی و یا غیر اینها بودن ندارد، بلکه همگی نسبت توجه او و احکام عنایت و التفات وی‌اند، و هر یک از این عنایات و توجهات - چون نوع است قیدی برای او است و تنزلی از مرتبه عنای ذاتی وی - صفت نسبی و نسبت اسمی او می‌باشد، برای این که تعیین علامت و نشانی است بر هر چه که تعیین نداشته؛ و همگی صور تعینات اسمائی و تجلیات ذات او به حسب خودشان می‌باشند، پس آنها از جهت ذاتشان عین اویند - چون تعیین نسبت او است - و اگر چه از جهت متعلقاتشان امتیازی نسبی دارند، بنابراین هر متعین؛ به تعیینی که در ذاتش است - در مقام حکم به تعیین بر آن - غیر متعین است و عین او بودنش از وی جدایی ندارد، و این تعیین

ذاتی و احدیت است، و هر موجودی که تعینش ملازم وی باشد - و بلکه ذاتش باشد - هم ازلی است و هم ابدی، و به جهت مطلق بودنش همیشه بوده و هیچ چیز با او نبوده است، و گرنه به آن تقید پیدا می‌کرد، چون وی در حال الحاق تعین در ذاتش غیر متعین بوده؛ لذا اکنون هم همان گونه است که (در مقام مطلق بودنش) بوده.

فصل چهارم

۳/۳۵۴ و به جهت اطلاقش دارای معیت ذاتی با هر موجودش هست، و حضورش با اشیا عبارت است از علمش به آنها، و اشیا عبارت است از تعینات تعقلات او؛ هم چنان که حقایق اشیا تعقلات تعینات آنها است، بنابراین از علم او هم سنگ ذره‌ای نه در زمین و نه در آسمان پنهان نیست، لذا علم او به کلی؛ کلی است و به جزئی جزئی؛ و به هر چیزی همان گونه که آن چیز هست - حتی به خودش - می‌باشد. و علم او به خودش عین علم او به تمام معلومات است^۱، پس تمام علوم او - مانند دیگر صفات - تعلقشان ازلی است، هر تعقلی عبارت است از شأن مخصوص او در لحظه و آن مخصوص خود که نسبتهای علم او می‌باشد، کلیات آن (تعقلات) ماهیات، و جزئیات آن؛ هویات ازلی غیر مجعول نامیده شده است، چون آن جا نه وجودی غیر او راست و نه جا علی برای آن چه که در ذات وی است، زیرا علم او در ذات اقدس احدیتش از جهت نعمت وحدانی و از نظر وصف هیولانی است، یعنی اختلاف در نسبتهای او به حسب اختلاف متعلقات است، و این سبب تبعیت علم او بر معلومات راست - ولی نه مستنبط گرفته شده از افراد - بنابراین علم او فعلی^۲ است نه مانند علوم مردمان که انفعالی می‌باشد.

۱- بلکه علم او به کلی و جزئی و محیط و محاط و عقل و هیولا کلی محیط است - بدون اختلاف حیثیت و تقدم - یعنی او جزئیات را به گونه احاطه و کلی می‌داند، تقیید و جزئی بودن از ناحیه معلوم است نه عالم، و علم او تابع معلوم نیست - نه در علم ذاتی - که روشن است، و نه در علم ظهوری فعلی، زیرا فیض اشراقی و وجود منبسط مقدم بر ماهیات و تعینات است. ۲- علم فعلی علمی است که وجود خارجی مستفاد از آن است، در مقابل علم انفعالی که از ارتسام اشیا در نفس حاصل می‌شود. م

فصل پنجم

۳/۳۵۵ و به واسطه تقید نداشتنش به زمان، تمام لحظات و آنات نزد وی حاضراند، و به واسطه این حاضر بودنشان آن چه هم که در آنها است (یعنی در ظرف آن لحظه و آن تحقق می‌پذیرد) نزد وی حاضراند، پس تمامی موجودات با وجود و حالاتشان - که نسبت به خودشان منقسم به سابق و حاضر و لاحق می‌شوند - و همین‌طور نسبت‌هایی که مابین آنها است نزد او حاضراند، لذا اگر در کلام و یا افعال الهی قیدی به زمان و یا مکان و یا حال اعتبار شده، به اعتبار حال غیر - یعنی مخاطبان - می‌باشد.

فصل ششم

۳/۳۵۶ و به واسطه اطلاقش - از جهت رحمت - تمام موجودات را فرا گرفته است، یعنی از جهت وجود و علم، لذا وقوع آن چه که مخالف علم او باشد امکان ندارد، بنابراین سرّ قدر و تابع بودن اراده مر علم او را درست است، هم چنان که قدرت؛ اراده را - به واسطه آشکار کردن آن چه را که اراده معین کرده - تبعیت و پیروی دارد، و از برخورد این دو؛ کلام و تأثیر و ایجاد آشکار می‌گردد^۱، و این تعیین وجود است - به حسب هر نسبتی علمی - که عبارت است از حقیقتی از حقایق؛ به صورتی که آن حقیقت آن را اقتضا می‌نماید، و این همان معنی سریان وجود؛ و تخصص و نشر و انبساط و رشد (به معنی پراکندگی) وجود است، و این مطلق خلق و ایجاد است. اصولاً ابداع و اختراع نه دارای ماده است و نه مدت، جز آن که

۱- این همان کلام فعلی ظهوری در مقام فیض و تجلی فعلی است، اما کلام ذاتی نفسی عبارت است از آشکار نمودن آن چه که در غیب ذات او در حضرت اسماء و مقام احدیت؛ که تابع تجلی ذاتی علمی و حب ذاتی و اراده ذاتی است می‌باشد، بلکه از نظر تحقیق عرفانی و ذوق شهودی: خداوند متعال در مقام احدیت متکلم است و تکلمش فیض اقدس و تجلی اعلای ارفع می‌باشد و مخاطب آن اسماء ذاتی در مرحله نخست، و حضرت و احدیت و اسماء و صفات در مرحله دوم می‌باشند، پس او در مقام و احدیت متکلم است و تکلمش تجلی به مقام اسم «الله» به وجه ظاهر آن است و مخاطب آن اعیان ثابته - یعنی نخست عین انسان کامل و سپس بقیه که تابع آنند - می‌باشند.

ابداع مناسب قدرت (نه ماده و نه مدت) است و اختراع مناسب حکمت (یعنی دارای مدت است) سپس تکوین است که ماده دارد و مدت ندارد، و حوادث و پدیده‌های نو دارای هر دو اند. این نزد صاحبان نظر است، ولی در مقام تحقیق: تکوین شامل همگی است^۱، برای این که هر مخلوقی در آن (تکوین) دارای ماده و صورتی مخصوص و یا غیر مخصوص - به حسب اقتضای مرتبه اش - می‌باشد، و چون تعیین وجودی صورت تعیین علمی است، پس مادام که علم تعلق به وقوعش نگرفته؛ واقع نخواهد گشت، و آن چه را که علم ابای از وقوعش دارد جزو ممتنعات و امور غیر ممکن بوده و وقوع نخواهد یافت، و هر چه را که تعلق به وقوعش گرفته؛ اراده و قدرت و کلام به آن توجه نموده و وجود می‌یابد، و عالم وجود به این نظام و آراستگی انتظام می‌یابد.

فصل هفتم

۳/۳۵۷ و به واسطه این که علم او هم گذشته و هم آینده را فرا گرفته، قطعی است و هیچ گونه شک و تردیدی در آن نیست. حکم او هم حتمی و قطعی بوده و قلم از نوشتنش خشک شده (تغییر پذیر نیست) و امر بین و جوب و عدم تقسیم شده؛ نه برای این که ذات او موجب است، زیرا او از هر حاجت و نیازی و موجبی بی‌نیاز است، و به واسطه این غنا و بی‌نیازی اختصاص به قدم دارد، و نشانه هر چیزی غیر او به واسطه حدوث و پدید آمدن از عدم است.

فصل هشتم

۳/۳۵۸ و برای این که وجود هر موجودی دارای حقیقت و رتبه‌ای است، و سهم و بهره

۱- بلکه در مقام تحقیق ابداع شامل کل است، چون ایجاد حق تعالی مبرای از آن چه که توهم ماده و مدت و غیره که از صفات مخلوقات است می‌باشد، چون این امور از ناحیه مخلوق است نه خالق، پس ایجادش به واسطه فیض مقدس است که مبرای از هر تکوین و تدریج است. پس تمامی جهان مبدع است، و اگر به برخی از قسمتهای آن خلق مثلاً گفته می‌شود به اعتبار جنبه خلقی آن است - نه امری -.

مظهر، مجاز آن (وجود) است نه حقیقتش، بنابراین هر نعمتی فضل و بخششی از جانب او است، چون آن عنوان و نشانه جمال او است، و هر نعمت و دردی عدلی از جانب او است، چون آن بیانگر جلال او است، و هر دو برهان کمال وی، جز آن که این پراکندگی موجود به حسب استعداد قابل است، پس هر کس را که خیری رسید خدای را سپاس گوید و هر که نه، جز خودش را نکوهش نکند، هر کس برای انجام مقصودی که به جهت آن آفریده شده دارای توانائی است.

مقام دوم

در این که حق تعالی دارای وحدت حقیقی است که در مقابل آن کثرت تعقل نمی شود و سخن در آن درخواست آوردن مقدماتی را دارد.

مقدمه اول

۳/۳۵۹ توحید در لغت یعنی تفرید (یگانه گردانیدن) و در اصطلاح اهل ذوق (مکاشفه) عبارت است از علم به تفرید و یگانه کردن وجود خالص به گونه‌ای که مبادی و ترتیب در عظمت قیومی او در نور دیده گردد، و معنی عظمت او عبارت است از احاطه اش به همه چیز و حضور هر چیز نزد او و نهایت قرب شئی نزدیک بودنش به او است، چون وجود برابر شیئیت (وجود داشتن) است، بنابراین هیچ چیزی بدون آن (وجود) تحقق و ثبوت نمی پذیرد، یعنی وجود عینی و خارجی برابر شیئیت وجود است، و وجود علمی برابر شیئیت ثبوت است. درباره بیان اول (خداوند فرموده:) لم یکن شیئاً مذکوراً، یعنی: چیز قابل ذکری نبود (۱ - انسان) و درباره بیان دوم فرموده: انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون، یعنی: سخن ما به هر چیزی وقتی اراده وجود آن را بکنیم این است که بدو گوئیم: باش؛ دردم وجود می یابد (۴۰ - نحل) و اما مدعی تفرید بدون علم و وجود - که هر دو نسبت ظاهری و باطنی نوراند - با عقل خود ستیز می ورزد، در حالی که معنی قیومیت دوام قیام است و عدم تعلق وجود به غیر خود، بلکه تعلق غیر او به مطلقاً به واسطه علیت و غلبه است و از این روی گفته اند: قیوم کسی

است که به ذات خود قائم است و برپا دارنده غیر خود، پس معنی مبالغه؛ اثر در تعدیه (و نافذ گردانیدن) است، هم چنان که در ظهور است^۱.

مقدمه دوم

۳/۳۶۰ در اقسام وحدت از ذاتی و وصفی و فعلی با اعتبارات آنها می باشد که بیان آن مشتمل بر سه شاهد است که برخی از آنها برتر از بعض دیگر است، و آن مطلبی است که حضرت شیخ قدس سره در فک ختم فص هودی احدی بیان داشته که وحدت دارای سه مرتبه است:

۳/۳۶۱ مرتبه اول اعتبار آن از آن جهت که خودش خودش است، مغایر و ضد احدیت نبوده بلکه عین آن است و نعت و وصفی برای واحد نیست، و این مقصود محققان راسخ از احدیت ذاتی است، و برای هر چیزی احدیتی ذاتی - از جهت عدم مغایر و مخالف بودن هر شأن الهی برای ذات احد - می باشد.

۳/۳۶۲ مرتبه دوم اعتبار آن از جهت نعت و صفت بودنش برای واحد است که به نام وحدت صفات و نسب و اضافات نامیده می شود و از جهت اسم «الله» - که منبع صفات و اصل وحدت و کثرت که نزد همگان مشخص و معلوم است - به حق متعال اضافه گردیده و نسبت می یابد.

۳/۳۶۳ مرتبه سوم اعتبار آن از جهت احکام لاحق است که خود بر دو نوع است:

۳/۳۶۴ نوعی از احکام هست که در وحدت تعقل می شود و ظهورش موقوف بر یک و یا چند شرط است؛ با این که وحدت بالقوه بر آنها اشتمال دارد^۲.

۳/۳۶۵ نوع دیگری هست که وحدت بر آن اشتمال نداشته، بلکه الحاق امور خارجی

۱- یعنی ظاهر به خود (خویشتاب) و ظاهر گرداننده غیر خود. ۲- مانند سریان حقیقت وجود که عبارت است از وحدت حق حقیقی، چون آن از احکام حقیقت وحدت است ولی نیاز به مجالی و آئینه هایی به حسب ظهور - به صفت کثرت - دارد.

است که از معقول بودن صرافت و نابی وحدت آن را بیرون می آورند، چنان که گوئیم: یک نصف دو است و یک سوم سه، و این همان مبداء تعدد نسبی و یا وجودی است که ضد کثرت است و اختصاص به مرتبه افعال دارد، مانند وحدت فعل و فاعل - با کثرت مجالی آن - و این اختصاص به ذوق حضرت هود علیه السلام داشت که گفت: انی توکلت علی الله ربی و ربکم، یعنی: من به خدای یگانه - پروردگار خودم و پروردگار شما - توکل دارم. (۵۶ - هود) و راز آن عدم اعتبار وسایط و سببها است، از این روی اخذ - یعنی گرفتن - را به هویتی که عین ذات است نسبت داد و نه دستی و نه صفتی و نه غیر اینها را بیان نداشت، آنجا که گفت: و ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها، یعنی: هیچ جنبنده ای نیست مگر آن که خدا از موی پیشانیش گرفته است. (۵۶ - هود) و این مشهد متوسطان از محققان است، چون مقتضی ذوق آنان این است که: وسایط معدّات و آماده ساز هستند نه مؤثرات و اثرگذار، و هر فعلی که اثر حق متعال است اصلش یکی است ولی از محل های متعددی فراهم می آید، در نتیجه کیفیاتی سودمند و یا زیان آور را در کوتاه؛ و یا دراز مدت در پی دارد که اثرش - یعنی سود و زیان - گاهی به انسان؛ از جهت روحش و گاه دیگر از جهت جسمش و دیگر گاه از جهت صورت و نشأه و عالمش و گاهی هم از حیث مجموع اینها باز می گردد.

۳/۳۶۶ گروهی بالاتر هستند که ذوقشان این است که فعل وحدانی و یگانة الهی که در اصل مطلق از توصیف است تعینش به واسطه تأثیر و اثرپذیری کیفی به حسب مراتبی است که از آن مراتب دسته ای از احکام و جوب و امکان در قابل و پذیرای هر دو حصول می یابد، پس اگر غلبه احکام و جوب بر احکام امکان ظاهر و آشکار گردد، فعلی پس از تقید و قبولش مرتعد را؛ طاعت و فعلی پسندیده و نیک است، و اگر غلبه با احکام امکان و دو چندان شدن خواص و وسایط باشد؛ از جهت تقیدش معصیت و زشت نامیده می شود^۱. و پسندیده و زشت به آنچه که مناسب مرتبه شرع و یا عقل؛ و یا ملایمت از جهت طبع و غرض دارد باز می گردد؛

۱- دسته اول نفع و ضرر را به علل معده نسبت می دهند و این دسته نفع را به جهت وجوب و ضرر را به جهت امکان نسبت می دهند، و زیانشان: ما اصابتک من حسنة فمن الله و ما اصابتک من سيئة فمن نفسك، و دسته سوم همه را به خدا نسبت می دهند و زیانشان: قل كل من عند الله، و ما ریت اذرمیت ولكن الله رمی، است.

و زبان شرع بیانگر نیکویی و زشتی و معرّف نتایج آن دو؛ و چگونگی تدارک و تلافی زیان معصیت و یا ارزشمندی سود عمل نیک و پسندیده است .

۳/۳۶۷ و باز گروهی برتر هستند که نتایج ذوقشان این است که تمام سبب و شرط و واسطه‌ها تعینی از تعینات حق متعال می‌باشد، و فعل و حدانی و یگانۀ او به حیثیت هر تعینی باز می‌گردد، و آن که فعل را ظاهراً به او نسبت می‌دهد؛ حکم فعل و نتیجه آن را - به حسب شهود او و معرفتش و نسبت آن به اصل و احدیت تصرف و تصرف کننده و رنگ پذیری افعالش به حکم وجوب و راز پیشی گرفتن قلم (جف القلم به ما هو کائن) ^۱ و مقتضای آن که به واسطه ضعف بوده و یا عدم آن - به وی اتصال می‌دهد ^۲ . و هر کس این مشهد را نچشیده و ذوق این کشف را نیافته سرّ بیان الهی را در نیافته که فرموده: و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی، یعنی: و چون پرتاب کردی تو نبودی که پرتاب کردی بلکه خدا پرتاب کرد (۱۷ - انفعال) و این سرّ دیگر را هم در نیافته که فرمود: ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله، یعنی: کسانی که با تو پیمان می‌بندند در حقیقت با خدا پیمان بسته‌اند. (۱۰ - فتح) و همین‌طور سرّ بیان رسول الهی را که فرمود: خداوند بر زبان بنده‌اش فرمود: خدا سپاس کسی را که ستایشش کرد شنید، و سرّ بیان الهی را که فرمود: من گوش و چشم و دست بنده می‌شوم را در نیافته؛ و این سرّ را که بعد از همه این‌ها است که فرمود: قاتلوهم یعدّ بهم الله بایدیکم، یعنی: با آنان بجنگید که خدا به دستهای شما عذابشان می‌کند (۱۴ - توبه) هم در نیافته است؛ و نمی‌داند ^۳ که از چه جهتی

۱- یعنی قلم به آنچه که باید پدید آید آسوده گشت و خشک شد. ۲- دست اولی افعالی را بدون واسطه منسوب به حق تعالی می‌دارند و وسایط را معدّات دانسته و اصلاً دارای تأثیر نمی‌دانند، گویند فعل حق تعالی واحد است ولی به واسطه محلّهای مختلف تعدد می‌پذیرد و به واسطه این تعدد متصرف به کیفیاتی زیان‌مند و سودمند و نیکو و زشت می‌گردد. دست دوم وسایط را سبب‌ها و تأثیر گذارنده‌های حقیقی می‌دانند، گویند فعل حق تعالی واحد و یگانه است و به اثرپذیری توصیف نمی‌شود، ولی وقتی در مجالی و مراتب ظاهر گشت؛ فعل منسوب به وسایط می‌شود نه بدون واسطه به خدا. و دست سوم بین نسبت افعال به خدا و وسایط جمع کرده و گویند: فعل از جهت تعین و اثر تعین؛ اثر حق تعالی است از آن جهت که مرتبۀ حق تعالی و تنزلی از تنزلات او و افزاری مروی راست، هم چنان که دیدن انتساب به چشم دارد، به این اعتبار که آلت نفس است و مرتبه و صفتی از مراتب و تعینات نفس است، و باز دیدن به نفس هم انتساب دارد، یعنی به اعتبار ظهور آن به واسطه تعین چشم و تنزلش در مرتبۀ آن - نه جبر است و نه اختیار بلکه چیزی بین آن دو است. ۳- یعنی هر کس این مشهد را نچشیده م.

نسبت افعال به حق تعالی - از جهت اصالت و از حیث احدیت جمع آن - درست است و از چه جهتی نسبتش به او از آن حیث که متعدد است درست می‌باشد، این چیزی بود که حضرت شیخ قدس سره گفته است.

مقدمه سوم

۳/۳۶۸ وحدت از جهت دیگری به حقیقی و عددی تقسیم می‌گردد:

۳/۳۶۹ وحدت حقیقی وحدتی است که موقوف با مقابله کثرت - نه از جهت عقلانی و نه از ناحیه وجودی - نمی‌باشد، و این یا ذاتی است و یا نسبی، ذاتی که همان احدیت است عبارت از چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بدان اشاره کرده و گفته: واحد فقط برای خودش واحد است؛ یعنی بدون تعقل این که وحدت صفت و یا حکمی برای او باشد، بلکه خودش برای خودش است؛ و بین غیب هویت و این تعیین فرقی جز خود تعیین نیست - این سخن او بود - بنابراین مرادش از وحدت؛ وحدت ذاتی است که در حق تعالی - و یا پس از سرپايش در غیر او - اعتبار گردیده، برای این که یا عین ذات و یا مقتضی خود ذات و یا لاحق بدون واسطه - مانند عدد - می‌باشد.

۳/۳۷۰ اما وحدت نسبی عبارت است از وحدت نسبت‌ها و یا احکام؛ ولی به سبب نسبتش به ذات؛ نه به سبب اعتبار مفهومات آن^۱ لذا وحدت وصفی و فعلی را فرا می‌گیرد، و این همان وحدتی است که حضرت شیخ قدس سره درباره‌اش گفته: حکم دیگر واحد این که: خود را به خودش می‌داند و وحدت و مرتبه و علم خود را بدان می‌داند و این که وحدت نسبت و صفت است می‌داند و این نسبت؛ حکم واحد از جهت نسبت‌هایش است و از آن کثرت سرچشمه می‌گیرد، و از اینجا نسبت تعلق حق تعالی به عالم و نسبت بی‌نیازی او از عالم از جهت اولی است^۲.

۱- زیرا آن در مقام واحدیت و حضرت اسماء و صفات کثیر است، و اما حقیقتش واحد است - یعنی وحدت حق حقیقی است - که منزّه از کثرات و احکام کثرات است. ۲- یعنی از جهت وحدت حقیقی ذاتی.

۳/۳۷۱ و اما وحدت عددی وحدتی است که از جهت تعقل و وجود توقف بر مقابله با کثرت دارد، و حضرت شیخ قدس سره در این باره نیز بیانی دارد که گفته: حکم وحدت نسبت به عدد یعنی شأنش این که به واسطه آن (وحدت عدد را) فنا می‌کند و یا آن که عدد را ظاهر می‌سازد، نه این که از آن (یعنی عدد) سرچشمه می‌گیرد - این سخن شیخ قدس سره بود - .

۳/۳۷۲ پس فرق بین وحدت حقیقی و بین دو وحدت دیگر (نسبی و عددی) این است که: وحدت حقیقی از تمام جهات عین ذات است - در حالی که آن دو به یکی از دو اعتبار (یعنی اعتبار نسبت آنها به ذات) عین ذاتند. و این وحدت حقیقی است که در هر حقیقت و تعینی ساری است، یعنی به واسطه وجوب سریان جمع احدی به هر متعینی - برعکس آن دو - چون نسبت‌های مندمج (در وحدت حقیقی برعکس نسبی) و مقابله به سبب ممانعت ضدی جایز است که (در وحدت حقیقی برعکس عددی) اعتبار نشود. برای این که در وحدت حقیقی تعدد - چه از نظر قوه و چه از جهت فعل برعکس آن دو - ملاحظه نمی‌شود. و این وحدت حقیقی منافی مبدء بودن کثرت است، در حالی که آن دو (نسبی و عددی) مصحح و ملاک مبدئیت کثرت‌اند. این‌ها چهار وجه وحدت حقیقی هستند.

۳/۳۷۳ و فرق بین این دو وحدت آخری (نسبی و عددی) این که: وحدت نسبی مشتمل بر کثرت معقول بالفعل است و وحدت عددی معقول بودنش بر امور خارجی متوقف است، و وحدت نسبی همراه با کثرت - نه در مقابله با آن - تعقل می‌شود و وحدت عددی در مقابله با آن (کثرت) - از ممانعت دو ضد - تصور می‌شود. وحدت عددی تقسیم به وحدت عددی جنسی و نوعی و شخصی؛ و به گونه مشابه و برابر و مطابق بودن و غیر اینها، از اقسام وحدتهایی که در علم نظر بیان شده - نه دوتای اولی - می‌گردد، و اگر چه وحدت ذاتی - از جهت عموم سریانش - در تمام (وحدتها) تحقق دارد.

۳/۳۷۴ چون این‌ها ثابت شد گوئیم: حق متعال واحد است و وحدتش حقیقی می‌باشد، و مراد ما از این وحدت حقیقی همانطور که گفتیم چیزی است که در مقابل کثرت تعقل نمی‌شود، یعنی تحقق و ثبوت آن در ذات خودش؛ و همین‌طور تصورش در علم صحیح موقوف بر تصور ضد آن نمی‌باشد، مانند کثرت و یا علم - در تحقق و ثبوت - چون اگر توقف

داشت، آنگاه وحدت؛ وحدت عددی می‌بود - هم چنان که در اذهان پوشیدگان از حق این گونه (یعنی عددی) متصور است، بنابراین علم صحیح محقق صحتش دوری از آنچه که در آنها شک است می‌باشد، زیرا (آن گونه اندیشیدن) یا فاسد است و یا صحتش - به واسطه عدم کشف و مشاهده - غیر محقق است، و این وحدت حقیقی - غیر عددی را - از ذاتی و وصفی و فعلی شامل است، و معنی حقیقی بودن آن؛ عدم توقف آن بر آنچه که آن سوی حقیقتش است - که غیر و یا ضد نامیده می‌شود - می‌باشد، و این وحدت منشأ احد بودن حق تعالی در ذاتش، و واحد بودن او در صفات و افعالش می‌باشد.

۳/۳۷۵ پس احدیت مقام سقوط اعتبارات است و واحدیت؛ تعلق آن در ظهور ذات ۱ و متعلق احدیت بطون ذات و اطلاق و ازلی بودن ذات است، پس نسبت اسم «احد» به سلب؛ سزاوارتر است از نسبتش به ثبوت.

۳/۳۷۶ اما متعلق واحدیت - یعنی اعتبار نسبت‌های بی‌پایان در آغاز مرتبه ذات و تحقیق تفصیلی تعینات آنها در مرتبه بعدی که از این وحدت اعیان کثرت سرچشمه می‌گیرد - ظهور ۲ ذات و وجود و ابدی بودن آن است و نسبتش به ثبوت است نه سلب، و در واقع هیچ مغایرت و اختلافی بین دو اعتبار نمی‌باشد، چون در آنجا هیچ کثرتی بالفعل نیست ۳ از این روی

۱- اما ذات از آن جهت که ذات است نه احدیت و نه واحدیت و نه دیگر از صفات در آن اعتبار نمی‌شود، پس در واقع اسقاط تمام تعینات و اعتبارات بازگشت به آن (ذات) دارد نه به احدیت، زیرا در آن اعتبار اسماء ذاتی - به گونه‌ای که در آغاز کتاب آمده - می‌باشد. ۲- خبر اما متعلق واحدیت است. ۳- ما برای روشن‌تر شدن مطلب بخشی از کتاب مدارج الفتره فی شرح مهر النبوة خود را در اینجا نقل می‌کنیم: باید دانست که باطن بودن حق تعالی به اعتبار نسبت احدیت او؛ و ظاهر بودنش به حسب نسبت واحدیت او است، و چون کائن بالذات بود در ازل الازال و غیب هویت در حالی که هنوز نه خلقی بود و نه اسمی و نه رسمی و نه اسم فعلی و نه رسم غیبی و آخریتی، زیرا همه این نسبت‌ها به اعتبار غیر ملاحظه می‌گردد، یعنی عقل چون نسبت وجود حق را با ممکنات حادثه ملاحظه نماید اعتبار غیبیت و شهود و اولیّت و آخریت و ظاهریت و باطنیت می‌نماید و همه این نسبت‌ها و اعتبارات عقلی - حتی احدیت و واحدیت - در تحت سطوت احدیت ذات مخفی و مستهلک‌اند، لذا معصوم علیه‌السلام تعبیر به: کان الله ولم یکن معه شیء نموده است، یعنی خداوند بود و با او چیز دیگری نبود، و این نبودن به این معنی نیست که مثلاً اکنون هست، بلکه الان کما کان، یعنی حال هم چیزی در جنب وجود او نیست. زیرا وجودات ممکنات مجازی و اشراقی و از باب اضافه هستند.

همه هرچه هستند از آن کمتراند که با نام او نام هستی برند

پس در مرتبه غیب‌الغیوب نه نامی و نه نشانی و نه رسمی و نه عبارتی است، بلکه منقطع‌الاشارات و -

بعضی بزرگان از محققان حکم کرده‌اند که: واحد احد یک اسم مرکب است؛ مانند بعلبک - این سخن فرغانی بود -.

۳/۳۷۷ اما وحدت عددی منشأ کثرت و یا عاَدَ کثرت است، یعنی فنا کننده آن، و آن با آن (یعنی وحدت عددی با کثرت) همراه است، از این روی وحدت هر چیزی نسبت با مثال خودش از جنس خودش می‌باشد، پس وحدت شخص نسبت به اشخاص است و وحدت نوع به انواع و جنس به اجناس و عدد «۱۰» به دهگان و همین طور یکصد بیک هزار و جذر به مجذور و مربع به مربعات و امثال این‌ها می‌باشد، لذا دو متضایف دو متکافی (همانند و همطراز) می‌باشند و از جهت تضایف عقلی و وجودی ملازم و همراه هم‌اند (یعنی لازم و ملزوم یکدیگراند) از این روی علمای علم اصول گفته‌اند: جزء چیزی - از آن جهت که جزء و بخش است - از جهت تعقل و وجود موقوف بر کل است، ولی کل ذاتاً بر جزء موقوف است و از این دو حیثیت تضایف^۱ دارند.

۳/۳۷۸ بدان که وحدت حقیقی دارای خواصی چند است:

۳/۳۷۹ از آن جمله: سرپايش در هر موجود حقیقی، چون ثابت گردیده که حکم جمعی احدی الهی چیزی است که به واسطه سرپايش، هر متحقی تحقق می‌پذیرد، از این روی وحدت او که مصحح وجودش است دلیل وحدت موجد و پدید آورنده‌اش که همان مطلق وجود است می‌باشد.

۳/۳۸۰ و از آن جمله: وحدت شئی ذاتی و عین تعین آن شئی است، پس اقسام تعین مانند اقسام آن (وحدت) جزئی و کلی و اصل بودن و تابع بودن می‌باشد، پس شامل‌ترین تعینات مانند شامل‌ترین وحدتها است که دارای جمعیت تمام تعینات باشد و آن سوی آن تعینی تصور نگردد، هم چنان که آن سوی مطلق وجود، وجود و وحدتی تصور نمی‌گردد، پس

۱- مسکوت عنه است، لذا تعبیر از آن مقام به حضرت هاهوت و هویت مطلقه و غیب الهویه و حقیقه الحقایق و منقطع الوجدان و الاشارات، و لفظ «هو» و الوتر و ذات بلا اعتبار صفات و باطن کل باطن و غیره نموده‌اند. م
۱- نسبت میان دو امر وجودی که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری باشد تضایف گویند و آن دو امر را متضایفان می‌نامند، مانند نسبت میان پدر و پسر، که پدر بودن و پسر بودن باشد که نسبت مکرره است. م

سزاوار است که مداوم و ازلی و ابدی و منبعی برای تمام تعینات باشد تا هر تعینی دلالت بر آن داشته باشد.

۳/۳۸۱ و از آن جمله: بیان شد که توقف بر غیر ذات خودش ندارد، برعکس محل‌های سریان و قوابل آن، زیرا احدیت آن موقوف بر منبع خودش است که از آن سرچشمه گرفته است، پس از آن جهت که ساری است دانسته می‌شود که ثابت و مثبت (استوار) است نه مثبت (استوار شده) مانند احدیت اغیار (غیرذاتی) چنان که حضرت شیخ قدس سره اشاره به این مطلب دارد.

۳/۳۸۲ اگر گویی: مفهوم از وحدت این است که آن به واسطه عدم کثرت صفتی برای واحد می‌باشد، پس چگونه اثباتش - بدون مقایسه با کثرت - تصور می‌شود؟

۳/۳۸۳ گوییم: این که گوییم واحد است مقصود وحدتی است که منزله است از این که با او غیر او اعتبار شود، چون خداوند بوده و هیچ چیز با او نبوده و اکنون هم همان است که بوده (و هیچ چیز با او نیست) زیرا هر مقید و متعددی مسبوق به مطلق واحد است - و نیز (این که گوییم واحد است) برای بزرگداشت است، یعنی آگاهی دهنده به عدم ناتوانی و نیاز و یاری خواستن و معلول بودن و دیگر صفات جلالی (و سلبی) نه این که لفظ وحدت دلالت بر مفهوم آن که قیاس با کثرت است دارد، هم چنان که در اذهان پوشیدگان از حق متصور است، یعنی مراد از وحدت حق متعال نفی کثرت و تعدد او است و بیان این که او را در الوهیت شریکی نیست، زیرا پس از اثبات این که حق تعالی همان وجود مطلق است نیازی بدان نیست، چون امکان این نیست که همانند او یافت شود؛ یا در ذات او و یا در جمعیت او؛ و یا در انتساب تمام وجودات خاص به او؛ و یا در بی‌نیازی ذاتیش از هر نوع خصوصیتش و یا در قیومیتش به ذات خود؛ و یا غیر این‌ها از کمالاتش.

۳/۳۸۴ و به واسطه بی‌خبری و غفلت اذهان محجوب از این اصل؛ در اثبات وحدت عددی و لازم گردانیدن آن را بر غیر پیروان خود به جهاتی که همگی آن جهات مشتمل بر مقدماتی بی‌ارزش است تکلف به خرج داده و بر خود رنج هموار کرده‌اند، و اینجا بیم این می‌رود که طرفداران وحدت عددی پندارند به این قله بلند دست یافته و آن را گشوده‌اند، بلکه

هدف اینان رونق دادن بازار بی رونق؛ به سبب شوق پی‌درپی است، در حالی که در گذشته و همین‌جا آگاهی داد نهایی که دلالت بر وحدت خداوند سبحان، در هر تعینی از تعینات دارد پیش آمد که مطلب را روشن و مدلل کرد، چنان که گفته‌اند:

اورا در هر چیزی نشانه‌ای است که دلالت دارد وی یگانه است

۳/۳۸۵ و منظم‌ترین چیزی که در اثبات وحدت و یگانگی (حق متعال) بیان داشته‌اند این است که اگر آن تعدد داشته باشد کمترین‌شان دو است: یا این است که یکی از آن دو بر ضد مراد دیگری و خلاف او توانایی دارد و یا این که ندارد، دوم این که در جایی که امکانش بوده ناتوانی از غیر داشته که این (عجز) منافی الوهیت است - برعکس ناتوانی از جمع بین دو نقیض و مخالف هم - چون این ناتوانی به واسطه ناموافق بودن محل در ذات خود و عدم امکان آن است^۱ - برعکس ناتوانی از خلاف مراد خود - مانند ناتوانی از ایجاد سکون زید - در حال ایجاد حرکت او - چون این از ناتوانی ذات خودش (زید) است نه از غیر، پس مُنجز به جمع بین دو نقیض می‌شود و هر چه که مُنجز به محال و غیر ممکن شود محال و غیر ممکن است.

مرکز تحقیقات فلسفه اسلامی
مقام سوم

در این که ادراک شونده از حق سبحان که موضوع علم است و مطلوب در آن احکام و نسبت‌های علم و صفات او از جهت اقتراثش با ماهیات است نه کُنه حقیقت او

۳/۳۸۶ ذات حق سبحان از جهت وحدتش که بر آن آگاهی داده شده؛ یعنی وحدت حقیقی ذاتی نه عددی؛ و از جهت تجرّدش از اوصاف آن (وحدت عددی) و نسبت‌های لاحق آن از جهت مظاهر و ظهور در آنها نه قابل درک است و نه سزاوار وصف، و این از دو جهت است: یکی به اعتبار حال مدرک (درک شده) انسان است و دیگر به اعتبار حال ادراکش.

۳/۳۸۷ اما اولی: زیرا هر چه انسان در موجودات - یعنی در مظاهر - ادراک می‌کند،

۱- این در حقیقت عجز و ناتوانی نیست بلکه جمع بین دو نقیض از مستنعات ذاتی است که غیر قابل وجوداند و منافی عموم قدرت و سران فیض نیست.

یعنی هر چه از اکوان موجود به واسطه عقل و یا خیال و یا حس مشاهده می‌کند؛ غیر آن چیزی است که از حقایق مجزود در مقام غیبتشان به واسطه کشف ادراک می‌کند، چون این نوع ادراکیات، یا رنگها و یا نورها و یا سطحهای گوناگون که دارای کیفیت و کمیت مختلف‌اند و همگی در عالم محسوسات‌اند بوده و یا امثله آنها است که ظاهر در عالم خیال و مثال متصل به انسان و یا در عالم مثال مطلق و خیال منفصل او از وجهی می‌باشد، و اگر چه از جهت جمعیت انسان و به واسطه این که خیال وی جدول و جویی از آن است متصل به او است، خواه این امثله، امثله صورتهای روحانی - نزد کسی که قائل است ارواح در آنها تجسد پیدا می‌کنند - باشد و یا امثله صورتهای جسمانی که اجساد در آنها تروح پیدا می‌کنند، خواه این‌ها امثله صورتهای متحقق در خارج باشند که قوه خیال آنها را حکایت می‌کند و یا مفردات آنها متحقق در خارج باشند و قوه خیال با آنها ترکیب یافته و حکایت‌شان می‌نماید، و هر یک از این محسوسات و متخیلات کثرتش محسوس است و وحدتش معقول - اگر به ترتیب مبادی حصول یافته باشند - و گرنه حدسی است، و هر چه که کثرتش محسوس باشد نفس وجود حق متعال نمی‌باشد، چون حق متعال از هر جهت واحد است، بلکه این‌ها (محسوسات) احکام وجود و صور نسبت‌های علم و صفات لازم آیند که از جهت اقتران و جفت شدن‌شان به هر عین و ماهیتی - به واسطه سر ظهور وجود در آنها^۱ - بر آنها حکم به موجودیت می‌شود، زیرا آنها آینه آیند و ظهور او به آنها است^۲ یعنی به واسطه متوقف بودن تعین او بر آنها به سبب شرط بودن، و بر مرتبه‌شان به واسطه شرط و یا علت بودن. و ظهور او برای آنها است، برای این که وجود آینه‌ای برای احوال آنها باشد. و ظهور او به حسب آنها است، یعنی به مقدار قابلیت آنها مر او را.

۱۳/۳۸۸ اما دومی: برای این که ادراک انسان فقط از جهت کثرتش برای او تحقق یافته و درست می‌شود، و هر ادراکی که شأنش این چنین است به واحد - از جهت بودنش - تعلق نمی‌گیرد. اما صغرا (ی قضیه): گفته شد که شیئی جز از آن جهت که حقیقتی است متصف به

۱- یعنی در هر عین و ماهیت موجود. م ۲- یعنی وجود و ظهور او راست. م

وجود و حیات، و علم و اراده قیام به آن دارد؛ و مناسبت بین آن و بین هر چه که مقصدش است و ادراک آن را می‌طلبد ثابت است - یعنی با برخاستن موانعی که مانع ادراکش هستند - ادراک نمی‌گردد، پس ادراک شئی از جهت وحدتش دشوار و سخت است، با این که احدیت جمعی الهی ساری در آن است، چنان که در این باره عبارت فکوک پیش از این آورده شد که: برای هر موجود ثابت و محققى احدیتی است که اختصاص به آن موجود دارد که (آن احدیت) ساری از این احدیت است، مگر به واسطه جهت خاصی از جهات قلب و عین موجود که ثابت در حضرت غیب الهی است، زیرا به واسطه احدیت این جهت، معرفت حقایق بسیط به وسیله کشف برای او حاصل خواهد شد.

۳/۳۸۹ خلاصه این سخن آن که: ذات حق سبحانه از جهت وحدتش؛ مطلق و بی‌نیاز از تمامی قیدها است، در حالی که انسان از جهت استعداد و مرتبه و احوالش مقید است، لذا مقیدی همانند خود را می‌پذیرد، چون بارها گفته شد که ادراک شئی از آن جهت که مخالف شئی است امکان‌پذیر نیست، ولی از جهت احدیت به واسطه عین ثابت شئی در حال فنا؛ که محو کننده غیریت بین ادراک کننده و ادراک شونده و ادراک است؛ در این مطلب حرفی نیست. ۳/۳۹۰ و تحقیق این مطلب سخنی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر دارد که: ذوق (مکاشفه) صحیح و تمام این بهره را دارد که مشاهده حق متعال اقتضای فنائی را دارد که با مشاهده کننده هیچ مزیتی باقی نمی‌ماند که بدان آنچه را که درک کرده ضبط و نگاهداری نماید. و تحقیق کامل‌تر این که: اگر کسی هنگامی که حق متعال را مشاهده کرد، وی را به واسطه آنچه که در خود از حق است مشاهده می‌کند، و آنچه که در خود از حق است یعنی تجلی غیبی^۱ او که تجلی شونده به واسطه احدیت عین ثابت خود که متعین در علمی است که بدان - از جهت خاص و بدون واسطه - از غیر خود امتیاز می‌یابد؛ آن تجلی را می‌پذیرد و بدان برای قبول آنچه که برایش از تجلیات آشکار می‌شود آماده می‌شود، یعنی تجلیاتی که پس از این به واسطه مظاهر صفاتی و اسمائی ظاهر و آشکار می‌شود.

۱- تجلی غیبی عبارت است از تجلی وجود مطلق احدی که در هر متعینی هست و در ذات خودش غیر متعین است.

۳/۳۹۱ با این بیان؛ جمع بین سخنان عرفا و گفتار ما حاصل می‌آید، آنان گفته‌اند: خدای را جز خدای نمی‌شناسد. و ما گفته‌ایم: ادراک شئی از آن جهت که مخالف شئی است امکان پذیر نیست؛ همین‌طور بین ادعای عارف که خدای را از راه معرفت ذوق و شهود شناخته؛ و بین این که گفته‌اند: تجلی در احدیت محال است؛ با این که بر احدیت حق و دوام تجلی برای هر کس از بندگانش که بخواهد - بدون تکرار تجلی - اتفاق نظر دارند. و هر کس که سرّ قرب فرایض و نوافل را - و آنچه که ما در این باره بیان داشتیم - دانست؛ به آنچه که بدانها اشاره کردیم پی خواهد برد. در هر حال ما از جهت استعداد و مراتب و احوال مان مقیدیم، لذا مقیدی جز همانند و به مقدار خودمان را نمی‌پذیریم، و تجلیات وارد بر ما خواه ذاتی باشد و خواه اسمائی و صفاتی؛ خالی از احکام قیده‌های بیان شده نیست^۱. این بیان حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۳۹۲ فرغانی گوید: هرگاه چیزی از ذات دانسته و یا مشاهده شد^۲ یعنی در مقام تجلی ظاهر و یا باطن و یا جمعی او در سیر مُحبّی و قرب نوافل و پیش افتادن سلوک بر جذبه؛ و فنا بر بقا؛ بطوری که در مقام فتح آشکار شود که حق تجلی کننده آلت ادراک بنده‌ای است که بدو تجلی شده - یعنی آنجا که حق فرمود: به من می‌شنود و به من می‌بیند^۳. و همین‌طور در سیر

مرکزیت کتب و تالیفات علمی

۱- حضرت شیخ قدس سره در اوایل تفسیر فائحه گوید: قلب وقتی که از تمام علایق و وابستگی‌ها به کلی پاک شد؛ حتی از توجه به حق به اعتقاد خاص و التجا بردن به او از جهت اسمی مخصوص و یا مرتبه و مقامی معین؛ خورشید ذات بر قلب پاک و مقدس او می‌تابد و بنده در پی حجاب غیب پروردگارش باقی می‌ماند و با چشم پروردگارش خدایش را مشاهده می‌کند - نه از آن جهت که خودش است - و حق متعال هر چه را که بخواهد - از اسماء و حقایق مجرد بسیط - تعلیم او می‌دهد. ۲- اینجا باید جمله محذوفی را در تقدیر گرفت و آن این که: این ذات قدس و غیب هویت و اطلاق ازلی که حکم ابدی در آن مندرج است اصلاً نه قابل مشاهده است و نه ادراک، و از جهت تعیین هم دانسته نمی‌شود و تحت حکم تعیین‌پذیر هم قرار نمی‌گیرد، مگر آن که حکمی سلبی باشد (حال از اینجا جمله متن یعنی گفتار فرغانی است): هرگاه چیزی از ذات دانسته و مشاهده شد... الی آخر ۳- زیرا بنده وقتی فانی در حق شد؛ حق گوش و چشم و دست او می‌گردد و دیگر بنده را گوش و چشمی نیست (جز گوش و چشم او) و این قرب نوافل است که برای سالک مجذوب حاصل می‌شود، یعنی همان که در حدیث قدسی آمده: بنده به واسطه نوافل به من تقرب می‌جوید تا آن که دوستش می‌دارم... و چون بنده در مقام شمول توفیق الهی به بقای خدا باقی گشت؛ در اینجا بنده گوش و چشم حق می‌شود که خداوند به او می‌شنود و می‌بیند، زیرا مقامش در وقت بازگشت به سلبکش مقام مشیت الله ظاهر است، و این قرب فرایض است که برای مجذوب سالک حاصل می‌شود، یعنی همان که در بیان معصوم علیه‌السلام آمده: رضای خدای متعال رضای ما اهل بیت است. و باز فرموده: من دست خدا و چشم خدا هستم، و امثال این تعبیرات، مولوی معنوی در مثنوی اشاره به مقام اول کرده و گوید: از عبادت می‌توان الله شد. و به مقام دوم: می‌توان موسی کلیم الله شد.

محبوبی و قرب فرایض - و تأخر سلوک از جذب و تقدّم بقاء اصلی از فنا، آشکار شود بنده‌ای که بدو تجلی شده آلت ادراک حق تجلی کننده است - یعنی آنجا که حق تعالی بر زبان بنده‌اش می‌فرماید: *سمع الله لمن حمده* (خدا سپاس آن که را که ستایشش کرد شنید) - و هنگام پایان یافتن دو سیر و جمع بین دو حکم - در آغاز و انجام - به گونه‌ای دو حالت پشت سرهم و یا با هم ظاهر گردد - یعنی آنجا که فرموده: *و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی* (تو نینداختی وقتی که انداختی بلکه خدا بود که انداخت) - در هر حال^۱ این ادراک و شهود و تجلی از جهت تعین و مشیت و علم اقدس او به ذات خودش از حیث واحدیت آن کثرت است؛ نه از حیث اطلاق و احدیت آن (یعنی کثرت) پایان سخن فرغانی.

۳/۳۹۳ از سخن حضرت شیخ قدس سره در تفسیر دو وجه دیگر فهمیده می‌شود، یعنی به واسطه عدم شهود انسان مر حق تعالی را، و بلکه حقایق الهی را - مگر در مظاهر و به حسب مظاهر - لذا خواستیم این قسمت از اشاره بدان دو وجه خالی نباشد:

۳/۳۹۴ نخست: غایت ظهور حق تعالی است به خالص نورانیت و بساطتش، چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله به عایشه فرمود: نور است چگونه مشاهده‌اش کنم؟ چون در فکوک آمده که: نور حقیقی ادراک نمی‌گردد ولی بدان ادراک تحقق می‌پذیرد، و ظلمت برعکس آن است، یعنی ادراک می‌شود ولی بدان ادراک حاصل نمی‌گردد، و ضیاء از آمیزش این دو حاصل آمده، یعنی هم ادراک می‌شود و هم بدان ادراک تحقق می‌پذیرد، و تعین یافته از آمیزش نور و ظلمت عالم مثال است، از این روی ضیاء صفت ذاتی او است،

۳/۳۹۵ و مؤید آنچه که از تفسیر بیان شد این که: بساطت حجاب او است و به واسطه ترکیبی که همان ترکیب؛ پرده‌ای است بر روی حقایق، حجاب برخاسته می‌شود، و اگر چه جز معقول بودن جمع آن را - که وجود ندارد - نمی‌افزاید. و این از شگفت‌ترین شگفتی‌ها است.

۳/۳۹۶ دوم: نهایت قرب او است، چون او به ما از رگ گردن نزدیک‌تر است، زیرا وجود به هر موجودی نزدیکتر از هر نزدیک است، برای این که بینایی - مانند بینش - جز متوسط

۱- این جواب هر گاه چیزی از ذات دانسته و یا مشاهده شد می‌باشد، یعنی خبر آن مبتد است.

و میانه بین نزدیک و دور و کوچک و بزرگ را ادراک نمی‌کند، بنابراین چشم؛ دور را - مانند حرکت حیوان کوچک از مسافت دور و حرکت قرص خورشید و ستارگان را - و نزدیک را - مانند هوای متصل به کاسه چشم و یا خود چشم خانه را - ادراک نمی‌کند، و همین‌طور از ادراک اشیاء کوچک و ریز - مانند ذرات غبار - و از ادراک اشیاء بلند - مانند قرص خورشید در حال تمام نور در بالای سر - عاجز و ناتوان است، چون او (اگر لحظه‌ای به خورشید مثلاً نگریم) گمان می‌کند که در آن سیاهی‌ای است، این به واسطه عجز و ناتوانیش از ادراک خورشید است، با این که وسط؛ کانون نور است (نه سیاهی) همین‌طور بینش‌ها از ادراک معقولات کوچک - مانند مزاجهای جزئی و تغییرات جزئی از نمو و پژمردگی و غیر این‌ها که در هر لحظه‌ای واقع می‌گردد - عاجزند، و همین‌گونه از ادراک حقایق عالی - مثل ذات حق و حقایق اسماء و صفات او - عاجزاند، مگر با عون و مدد حق.

۳/۳۹۷ بنابراین با این بیانات توفیق بین سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله - هنگامی که از او پرسیده شد آیا خدایت را دیده‌ای؟ - فرمود: نور است چگونه مشاهده‌اش کنم؟ یعنی نور مجرد امکان مشاهده‌اش نیست، و بین آنچه که از ابن عباس از دیدن رسول خدا (ص) پرسیده شده بود داده می‌شود که گفت: خدایش را دیده بود؛ و این سخن را (یعنی سخن ابن عباس را) به عایشه خبر دادند و عایشه سخن اول را گفت (و سخن عایشه را به ابن عباس گفتند) گفت: وای بر تو! این در مقامی است که تجلی در نور خودش کند (یعنی تجلی ذاتی) که خودش هم در نورش است، یعنی مشاهده - به اعتبار مجرد ذات از مظاهر - محال است، ولی در مظاهر و از آن سوی حجاب و پرده‌های مراتب؛ ادراک امکان پذیر است، چنان که گفته‌اند: مانند خورشید که آشکاری چهره‌اش ترا از مشاهدات باز می‌دارد

ولی اگر ابرنازکی آن را بپوشاند امکان مشاهده‌اش هست

۳/۳۹۸ و بیان حق تعالی بدین امر - ظهور نورش در مراتب مظاهر - اشاره دارد که فرموده: الله نور السموات و الارض - یعنی خدای نور آسمانها و زمین است - سپس فرموده: نور علی نور - نوری بر نوری - پس یکی از دو نور ضیاء است و دیگری نور مطلق اصلی، از این روی سخن را تمام کرده و فرموده: یهدی الله لنوره من یشاء - خداوند به نورش هر که را

خواهد هدایت می‌کند (۳۵ - نور) - یعنی به نورش که متعین در مظاهر است به نور مطلق احدی خود، و بدین امر رسول خدا صلی الله علیه و آله - نیز در بیان مشاهده اهل بهشت که شباهت به مشاهده خورشید و ماه دارد - از حال بهشتیان حکایت کرده و فرموده: آنان پروردگارشان را مشاهده می‌کنند، چون بین حق تعالی و بین آنان در بهشت عدن حجابی جز جُبه کبریائی و عظمت که بر رویش است نمی‌باشد، پس بر باقی ماندن رتبه حجاب که عبارت از رتبه و مقام مظهر است آگاهی داده، و این مطلب در فک فص یوسفی نوری هم آمده است.

مقام چهارم

در نسبت وجود به حقیقت هر موجودی به همانند بودن و غیر بودن

۳/۳۹۹ گوئیم: نسبت وجود به حق تعالی به این است که عین او است؛ و نسبتش به غیر او به این است که زاید بر او است، و این مطلب در خواست مقدمه‌ای را می‌کند و آن این که: حقیقت شیئی عبارت است از نسبت تعینش در علم پروردگارش، یعنی کیفیت و چگونگی تعین او در علم حق تعالی از ازل تا ابد، و این همان کیفیت علم او است به آن شیئی، و شکی نیست که علم حق تعالی صفت او است و کیفیت صفت او صفت او است، بنابراین حقایق صفات حق؛ و صور نسبت‌های علمی و تعینات غیبی و تعلقات؛ تعینات وجودی و تجلیات نوری او هستند، ولی به واسطه نسبت باطنی.

۳/۴۰۰ و گفته‌اند: حقیقت شیئی خصوصیت وجود او است، و اگر بدان خصوصیت علم را می‌خواهی؛ مقدور همین است، و اگر خصوصیت خارجی آن را می‌خواهی، آن از لواحق حقیقت است - نه عین آن - و گرنه حقایق ازلی غیر مجعول نبودند؛ و اگر چه قائلش چنین اعتقادی دارد ولی این تفسیر به مجعول بودن آنها مناسب‌تر است و ما بزودی بطلان آن را ثابت خواهیم کرد، چون اگر درست بود ماهیات معدوم ماهیات نبودند، مگر اصطلاح شده باشد بر تخصیص حقیقت به ماهیت محقق و ثابت، در این صورت گفتگو لفظی خواهد بود، و یا آن که مقصود از خصوصیت وجود خصوصیت مُقَدَّر باشد نه محقق، در این صورت به اولی باز می‌گردد.

۳/۴۰۱ سپس (گوییم): تفسیر ما اقتضای شیئیت ثبوت برای هر حقیقتی دارد، نه شیئیت وجود، از این روی محققان آن را عین ثابت نامیدند و غیر آنان ماهیت و معدوم معلوم و شئی ثابت نام نهادند، پس درستی این‌ها (یعنی اصطلاحات) با هم همگامی دارد، خواه قائل به عدم وجود بشویم و خواه قائل به آن؛ ولی در هر حال وجودی غیر اصیل است، یعنی نسبت به عالم (و نسبت به خارج غیر اصیل است) نه در واقع و نفس الامر.

۳/۴۰۲ و اما تفرّری که معتزلیان بین وجود و ثبوت علمی قائل‌اند، یعنی تفرّز ممکن معدوم در نفس (ذات) خود، حضرت شیخ قدس سره گفته که این اعتقاد قطعاً و محققاً باطل است، چون بین وجود و عدم اصلاً واسطه‌ای نیست، و چنگ زدنشان به امتیاز؛ آن هم باطل است، زیرا مقتضای آن ثبوت در علم امتیاز دهنده و یا در علم حق تعالی است نه در ذات این شخص، به دلیل حقایقی (اعیان و ماهیاتی) که ممتنع‌اند و جدای از هم (که در خارج تفرّز ندارند)

۳/۴۰۳ گوییم: تأیید این مطلب این‌که: وجود در حق تعالی عین حقیقتش است - با آنچه که گذشت - زیرا حقیقت حق چون کیفیت نعین وجود در نزد خودش؛ و آن خودش خودش بودن است، از این روی وجود عین حقیقت او گشته^۱ و این با این‌که در نهایت آشکاری و وضوح است برهان بر آن اقامه کرده و گفته‌اند: اگر زاید بر حقیقتش باشد؛ و هر دو حقیقتی باشند؛ و خوب یکی اقتضای امکان دیگری را دارد؛ به واسطه محال بودن تعدد واجب، و اگر هر دو امکان داشته باشند؛ برخاستن وجود واجب و یا حقیقت او لازم آمده که منافی و خوب حق تعالی است، دیگر این‌که اگر وجودش زاید (بر حقیقتش) باشد مُعلّل قرار می‌گیرد - اگر چه به واسطه ماهیتش باشد - و این روشن است که بر وجودش هم به واسطه وجود تقدم پیدا

۱- حضرت شیخ قدس سره در نصوص گوید: حقیقت حق عبارت است از صورت علم او به خودش از جهت تعینش در تعلقش مر ذات خود را - به اعتبار وحدت علم و عالم و معلوم - یعنی عبارت است از نسبت معلوم بودن خودش برای خودش و جدا بودن آن (نسبت) در آن مقام؛ به طوری که عالم و معلوم و علم یکی بشود (پایان سخن حضرت شیخ) هر کس دقت نظر و اندیشه به خرج دهد از این بیان چنین می‌فهمد که آن (نسبت) عین عین ثابت او است نه عین وجود خارجی او، غایت آن فهم استلزام وجود او است، بنابر این وجود عین حقیقت او بودن غیر واضح است تا چه رسد به غایت و وضوح؟

می‌کند (یعنی ماهیت حق انیت و حقیقتش است) یعنی زیادتی در خارج است (در ذهن است نه در ذات) و گرنه در آن محالات پنج گانه گذشته لازم می‌آید، بنابراین هیچ وجهی برای اعتراض به اینکه تقدم ماهیت به واسطه وجود است نمی‌ماند، این اعتراض وقتی لازم می‌آید که حقیقت غیر آن را به او داده باشد، در آن صورت زاید بر او است اما اگر خودش را داده باشد و بر آن زاید باشد، این گونه نیست، و فارق (امتیاز دهنده) در دو موضع؛ ضرورت است، و این به واسطه لزوم تأثیر معدوم در خودش است و این هم از جهاتی که روشن است محال می‌باشد.

۳/۴۰۴ خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره گوید: اگر حق را وجود و ماهیتی بود باید هر یک از آن دو را مبدئی جدا باشد، و هر دوئی نیازمند به یک است که مبداء دو است، و محتاج به مبداء؛ مبداء کل نخواهد بود.

۳/۴۰۵ اگر گویی: ماهیت موصوف به وجود است؛ و به واسطه تقدمش برای مبداء متعین است.

۳/۴۰۶ گویم: ماهیت بر فرض تقدمش بر وجود نه موجود است و نه معدوم، در این صورت مبداء موجودات غیر موجود خواهد بود و این محال است.

۳/۴۰۷ و اما این که وجود بر غیر حق تعالی - از موجودات - زاید است برای این است که حقایق موجودات صفات و شئون و صور نسبتهای او هستند، و هر موصوفی زاید بر صفت و نسبتهای خود است.

۳/۴۰۸ و به زبان و اصطلاح اهل نظر این که: وجود ممکنات مستفاد از واجب تعالی است، و مستفاد چیزی از غیر؛ عین آن غیر نمی‌باشد، و این بر فرض مجعول نبودن حقایق است، و یا این که مجعول بودن حقایق عین مجعول بودن وجودات اضافی آنها است صحیح است، اما بر فرض مجعول بودن حقایق به واسطه جعل دیگری غیر از مجعول بودن وجودات اضافی آنها صحیح نیست، و در این مطلب بعضی از محالات گذشته و آینده وجود دارد.

۳/۴۰۹ و اما در مقام تحقیق: بارها گفته شد که مشترک بین موجودات و یا مشکک بین آنها و عارض بر آنها همان موجودیت است، یعنی نسبت اسمی برای وجود حق تعالی به

ماهیت ممکنه، بنابر آن اصل که اشیا صور تعینات علمی اویند، و آن صور؛ صور نسبت‌های اسمائی وجود به ماهیات است، و نسبت‌های وجود به ماهیت موجودیاتی‌اند که به نام وجودات اضافی نامیده شده‌اند^۱ و گرنه ذات حق از آن جهت که او است برتر از آن است معروض قرار گیرد و یا تعدد پذیرد و یا نیازمند به علّی باشد که او را قیام و با بقا و یا تغییر دهد، بلکه همگی شاخه‌ها و شئونات و ظهورات نسبت‌های اسمائی اویند.

۳/۴۱۰ و به این تحقیق سئوالاتی را که حضرت شیخ قدس سره در کتاب مفصحه بر

اثبات این که وجود عین حق است به واسطه نظر بیان داشته دفع می‌گردد.

۳/۴۱۱ سئوال اول این که: مفهوم وجود واحد است، و آن از آن جهت که وجود است

اگر اقتضای عارض شدن به ماهیتی را کند، پس هر وجودی عارض است و وجود واجب صفتی برای حقیقتش می‌باشد - نه عین حقیقتش - و اگر اقتضای «لا عروض» کند، هر ممکنی با عین آن است، در این صورت مفهوم واحدی نمی‌باشد - و این خلاف فرض است - و یا این که عارض است و وجود زاید بر ممکنات، در این صورت موجود نمی‌باشد، و اگر اقتضای هیچ یک از این دورا نکند؛ تجرّد وجود واجب به واسطه سببی جدا (ی از ذات) است، در این صورت واجب به غیر است - و این خلاف فرض است -

۳/۴۱۲ زیرا عروض به سبب ذات خودش نیست بلکه به واسطه نسبت‌های اسمی و غنای

به ذات خود است با این همه گوئیم: هر ماهیتی اقتضای «لا عروض» نسبت به خودش را دارد، چون غیر مجعول است و سلب آن از آن ماهیت محال و ممتنع است و اقتضای عروض به غیر خود را دارد یعنی انتساب به آن (غیر خود) به واسطه شرط و یا سببی - و همین طور وجود -.

۳/۴۱۳ خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره جواب داده که: آن مشکک است و مشکک

را اختلاف مقتضیاتش جایز است، مانند نور که در خورشید اقتضای روشنایی چشمان شب

۱- یعنی اشیا خارجی تعینات تعلقات اویند، هم چنان که حقایق تعلقات تعینات اویند، بنابراین مقول بر غیر حق جز وجود مطلق که عین حق است - یعنی موجودیت - نمی‌باشد، یعنی همان نسبت اسمی برای وجود حق نسبت به ماهیات ممکنه، و نسبت‌های وجود به ماهیات عبارت است از همان وجودیات که به نام وجودات اضافی نامیده شده، زیرا ذات حق از آن جهت که او است برتر از آن است که... تا آخر.

کور را دارد - نه در چراغ - . پیش از این گفته شد که حضرت شیخ قدس سره تشکیک و اختلاف اقتضا آن را رد می‌کند و می‌گوید: اختلاف در نسبت‌های ظهور آن حقیقت واحد، به حسب قابلیت محل‌های ظهور آن حقیقت است، و آن هم در نزد اهل نظر؛ حق تعالی است.

۳/۴۱۴ سؤال دوم این که: وجود واجب متعین در عقل است و تمامی خردمندان متفق‌اند که حقیقت او مجهول است، و معلوم؛ غیر مجهول می‌باشد، و معلوم بودن از جهتی و مجهول بودن از جهتی اقتضای تعقل دو جهت مختلف در آن را دارد، در حالی که او از تمام وجوه واحد است.

۳/۴۱۵ زیرا مجهول حقیقت او است و معلوم نسبت او که به نام کون و موجودیت نامیده شده است، اولی تصور است و دومی تصدیق، و از معلوم بودن حصول وجود معلوم بودن گنه و حقیقت وجود لازم نمی‌آید، چون تصدیق اقتضای تصور گنه اطراف^۱ را نمی‌کند، سپس (گوییم): تعدد اعتباری به سبب لحوق نسبت منافی کمال و وحدت حقیقت نمی‌باشد.

۳/۴۱۶ حضرت شیخ قدس سره در کتاب مفسحه گوید: حق تعالی در هر متعینی - چه از جهت عقل و یا ذهن و یا حس - غیر متعین است، نه آمیختگی و نه همانند و نه قیدی دارد، جز از جهت امتیاز حقیقتش از هر چیزی به واسطه وجود و اول بودن و امثال اینها، بنابراین دانستیم که تعین حق در هر تعقلی امکان ندارد مطابق آنچه حق در ذات خودش - و برای خودش در نزد خودش - هست باشد. پس هر حکمی که بر این تعقل - چه از نظر سلب و چه از جهت اثبات - مرتب می‌شود؛ آن حکم نسبت و اضافه به این تعین تشخیص یافته در تصور تعقل کننده دارد؛ نه مضاف به حق - از جهت علمش به خودش - می‌باشد، و چون مطابقه‌ای وجود ندارد پس هیچ علمی و هیچ حکمی (در آن حضرت) درست نیست.

۱- اکتناه و علم به حقیقت غیر شهود حقیقت و حضور نزد او است، هم چنان که نور مشهود هر کس هست ولی برایشان غیر معلوم است، همین طور حقیقت وجود مشهود هر کس و حاضر نزد همگان است به طوری که هیچ چیز جز بدان شهود نمی‌شود، او مبدا هر ادراک و شهود و علم است، با این همه اکتناش محال و برای هیچ کس معلوم نیست، و با این بیان بسیاری از اشکالات دفع می‌شود.

۳/۴۱۷ سؤال سوم این که: مبداء بودن او یا به واسطه این است که او وجود است؛ در این صورت باید هر وجودی این گونه باشد، و یا به واسطه این است که او وجود همراه با سلب است، بنابراین سلب جز و علت ثبوت است.

۳/۴۱۸ و این به آن دلیل است که مبداء بودن او به اعتبار نسبت علمی فراگیر او؛ یعنی به اعتبار این که علم او به خودش و در خودش؛ عین علم او به تمام موجودات است می باشد. در حالی که هر وجودی این گونه نیست، زیرا این خاص حقیقت وجود - از آن جهت که وجود است - می باشد و لازم نمی آید که هر نسبتی از نسبتهای آن این گونه باشد، و اگر به پذیریم که مبداء بودن خاص خود وجود است؛ باز لازم نمی آید که نسبتهای این چنین باشد. سپس (گوییم:) جایز است که سلب؛ شرط علت باشد نه جزء علت؛ مانند اقتضای حرکت جسم طبیعی به سوی مرکز خودش - به شرطی که در آن نباشد -.

۳/۴۱۹ سؤال چهارم این که: افراد یکی طبیعت به سبب تخلف (واپس ماندن) اختلاف ندارند، و وجود از آن جهت که یکی طبیعت است به واسطه نیاز و بی نیازی اختلاف ندارد.

۳/۴۲۰ این بدان سبب است که گفتیم بی نیازی او از جهت ذات و کمال اطلاق (و مجرد) او است، و نیاز از جانب نسبتهای او و کمال اسماء وی است. سپس (گوییم:) آن هم افتقار و نیاز شرط است نه نیاز و افتقار علت، و بارها گفته شد که کُل وجود؛ اقتضا شده ذات اقدس او است - اقتضایی واحد - که به حسب عدم نیاز به شرط دارای اقسام گوناگون و متنوع است، و نیاز به یک شرط و یا بیشتر بر سه گونه است که حضرت شیخ قدس سره در رساله الهادیه این گونه ثابت کرده.

۱۳/۴۲۱ نظر جوابش را این گونه داده اند: آنچه افرادش اختلاف ندارند طبیعت نوعی است نه هر طبیعتی، و طبیعت وجود عرضی است، ولی فرود آمدن افراد آن در طبیعت امتدادی جسمانی است، و آن که گوید طبیعت نوعی است سخن وی خالی از اشکال نیست، ظاهراً این که طبیعت جنسی است نه نوعی، و تشکیک در جواب: جایز بودن اختلاف مقتضیات طبیعی در مقام تشکیک؛ گذشت.

۳/۴۲۲ فرغانی گوید: حقیقت وجود عبارت است از یافت عین (ثابت) خودش را در خودش؛ و یا در غیر خودش، و یا غیر خودش را در غیر خودش - از محل و مرتبه و امثال این‌ها - و نور داشتنش عبارت است از آشکار شدنش مر پنهان را، سپس (گوییم): علم عبارت است از ظهور عین برای عین، به گونه‌ای که اثر ظاهر (ظهور کننده) در کسی که برایش ظاهر شده (یعنی مظهر) - از جهت ظهور - حصول پیدا کند، و شهود عبارت است از حضور با مشهود، و علم از جهت احدیت در عین اول؛ ظهور عین ذات است برای خود به واسطه داخل شدن اعتبارات واحدیت - با تحقق آنها - بنابراین متعلق آن یک مفعول است و آن فقط ذات احدیت است. و اما از جهت مرتبه دوم؛ یعنی واحدیت، عبارت است از ظهور ذات برای خود؛ به واسطه شتون ذات از جهت مظاهر شتون که به نام صفات و حقایق نامیده شده؛ و آن متعدی به دو مفعول است، زیرا او به ذات خود با صفاتی از حیات و علم و غیر این‌ها ظاهر گشت، بنابراین برای علم در این مرتبه کثرتی حقیقی و وحدت نسبی مجموعی می‌باشد.

۳/۴۲۳ و چون این ثابت شد (گوییم): وجود به حسب این دو مرتبه دو قسم است: در احدیت چیزی است که بدان (وجود) ذات خود را در خود - به اعتبار اندماج و دخول اعتبارات و احدیت در آن - ادراک می‌کند؛ ادراکی مجمل که تفصیل در آن مندرج است و کثرت و امتیاز و غیریت منفی. در واحدیت هم دو نوع است: یکی از آن جهت که مجلای ظهور برای حق متعال است، و دوم از آن جهت که مجلای ظهور برای کون و وجود است.

۳/۴۲۴ پس وجود ظاهر از جهت نخستین عبارت است از چیزی که بدان ذات خود را از جهت ظهور و ظهور صورتش که به نام ظاهر اسم «الرحمن» نامیده می‌شود؛ و ظهور صور تعیناتش را که به نام اسماء الهی نامیده می‌شود - با وحدت غیبی حقیقی و کثرت نسبی - ادراک می‌کند، زیرا هر اسم الهی عبارت است از ظاهر وجود؛ که خود عین ذات است، لذا وحدتش حقیقی است، و نسبت به تقید و تمییز؛ برای هر معینی غیر می‌باشد، لذا کثرت نسبی است.

۳/۴۲۵ اما وجود ظاهر از جهت دوم^۱ عبارت از چیزی است که بدان هر صورتی که از تعیین یافته (و یا: صورت هر تعینی از آن) - خودش و مثلش - ادراک می‌گردد، خواه موجودی روحانی باشد و یا مثالی و یا جسمانی، که در هر مرتبه به حسب آن ظاهر است، پس تأثیر در تنوعات و گوناگون بودن تعینات وجودی بستگی به حقایق دارد، و نامیدن حقایق را عین و

۱- ما برای روشن‌تر شدن مطلب شیخ بزرگوار - فرغانی - قسمتی از کتاب مدارج الفتوة فی شرح مهر النبوة خودمان را در این باب نقل می‌کنیم: صور علمیه اشیا به مانند ظلال و سایه‌اند نسبت به صفات ذاتیه الهی، پس مجلای ظاهر علم ظاهر وجود است و مجلای ظاهر وجود ظاهر علم است، یعنی ظهور وجود باری تعالی مجلای علم او با عیان ممکنات واقع شده، یعنی همان اعیان موجوده در خارج، و همچنین ظهور علم باری تعالی مجلای وجود است با صفات و کمالات حمیده، پس هر یک از ظهورات علم مطلق و وجود مطلق نسبت به دیگری مظهر و ظل می‌باشند، و هر یک از علم و وجود را ظهوری و بطونی است، پس ظاهر وجود را در نزد عرفای الهیین دو اعتبار است: او را کثرتی است نسبی و وحدتی است ذاتی، چه خود بالذات یگانه است ولی به اعتبار نسبت و اضافات کثرت نسبی حاصل می‌نماید، پس وحدتش به بطون ذات و احدیت برمی‌گردد، و این شئون را حروف اصلی و کلیات اسماء الهی خوانند، و شئون که گفتیم مقصود انوار صفات حمیده الهی است لیکن بدون امتیاز - چنان که در مقام احدیت گذشت - پس حق تعالی بر خلایق با این اسماء حسنیای خود تجلی فرمود، تجلی واحد ولی به اعتبار تعدد مجالی و مظاهر در ظهور کثرت پیدا کرده. و چون در ظاهر وجود دو اعتبار بود در ظاهر علم نیز دو اعتبار است، پس او را وحدتی است نسبی و کثرتی است حقیقی، وحدتش به حسب اعیان ثابت است که به صفت وحدت؛ علم الهی بر آنها محیط است و از آن صور علمی ثابت بحروف مفردات و حروف بسیطه و کلیات اسماء کونیه تعبیر می‌کنند و این مرتبه را بطون علم نامند. اما کثرت در علم به اعتبار تعلق او به اعیان است، زیرا اینجا اعیان را وجودی است خارجی، یعنی در این مرتبه علم الهی به حسب صور از یکدیگر تمایز دارند، لاجرم به حسب کثرت متعلقات؛ در علم مطلق کثرت اعتباری واقع شده است. عارف و اصل سید قطب الدین نیر نیریزی قدس سره در کتاب فصل الخطابش گوید: حروف عالیات عبارت است از شئون الهی که عبارت از باطن وجود و ظهور اسم اعظم است، و حروف مفردات عبارت از اعیان ثابته و اعیان مرکبه و کلمات الهی است، اعیان ثابته مطلقاً در بطون علم‌اند و ظهور اعیان ثابته در قوس ظاهر علم است که اعیان خارجی‌اند. به وجهی دیگر: حروف عالیات شئون ذاتیه است و در آنجا امتیازی نیست؛ بلکه امتیاز در حروف مفردات است که اولین ابداع می‌باشند، و اعیان ثابته علمی به فیض اقدس واقع‌اند که آنها را کلیات اسماء کونی هم گویند و ظهورانش را اعیان کونیه گویند، و هر شئی عین ثابتش ظل هر اسمی از اسماء که هست در آخر رجوع به همان اسم می‌کند که مبداء اصلیش می‌باشد، از تقابل آینه وجود و آینه علم مراتب نامتناهی منعکس می‌گردد. پس در مرتبه ذات حروف عالیات است و شئون ذاتی، و در مرتبه تجلی اسماء الهیه‌اند و در مرتبه باطن علم؛ اعیان ثابته، و در مرتبه ظاهر علم؛ اعیان کونیه‌اند و منشأ تمام؛ ذات اقدس الهی است.

پس ظاهر وجود را که وجود مطلق است و وجوب وصف خاص او است - یعنی واجب بوجود حق است - او را وحدتی است ذاتی و کثرتی نسبی از لحاظ معنی واحدیت که به معنی قیومیت اشیا است، و باطن ظاهر وجود را وحدتی است حقیقی از لحاظ معنی احدیت که شئون ذات و حروف عالیات است در مقام غیب النیب، و ظاهر علم را کثرتی است حقیقی فرقی از جهت تعلق آن به ممکنات، و باطن ظاهر علم را وحدتی است نسبی جمعی به اعتبار اعیان ثابته در آن، پس اعیان ممکنات در هر مشهد و مرتبه از مراتب وجود و شهود ظهورات علم ازلی‌اند.

یا غیر برای مراتبی است که عبارت از محل های معنوی اند و همگی در ذات خود اموری
عدمی اند، اثر معدوم را - اگر چه علمی است - به گونه ای در عین وجود و در آنچه که از تمام
وجوه موجود است بنگر؛ شگفت ترین شگفتیها و حیرت خرد خردمندان را خواهی دید. پایان
سخن فرغانی.

مقام پنجم

در این که از حق سبحان چرا به واسطه وحدت حقیقی ذاتش جز یکی صادر نگردید؟

۳/۴۲۶ این یکی (واحد) نزد اهل نظر عبارت از قلم اعلاست که به نام عقل اول نامیده
شده و نزد ما وجود عام است که افاضه و تابش بر اعیان موجودات کرده، یعنی آنچه که علم بر
وجودش پیشی گرفته - خواه تا حال موجود شده باشد و یا بعداً موجود شود - و این تجلی
ساری و رزق منشور و نور مرشوش است، پس ناگزیر از بیان دومطلبیم: (یکی) درست بودن این
که وجود صدوری است و اولین متوسط در صدور کثرت است. (و دومی) بطلان سخن آنان
که گویند عقل اول می باشد.

۳/۴۲۷ اما اول: برای این که وجود عام چون در ذات خود - مانند اول تعالی - به عینه
بیست است، اگر تقیدش به نسبت عموم هم نبود صادر بودنش از او درست بود، و به واسطه
اعتبار نسبت عموم - یعنی نسبتش به هر ماهیت قابلی از عقل اول تا بی نهایت - رابط بودنش به
وجود مطلق که متعین مطلق است (یعنی حق تعالی) درست می باشد، زیرا عموم (بودنش) در
واقع به واسطه نسبت ظهورش است، پس او دارای احدیت وجود ظاهری و کثرت نسبتهای
مظهری - که موجودیات مظاهراند - می باشد، مانند یک نگرش به چند مورد نگریستن، و همان
گونه که مطلق وجود احدی در هر متعینی؛ بر اطلاق خود در ذات خود و بر احدیت خود و این
که خودش خودش است می باشد؛ همین طور تعین احدی او در هر تعینی جزئی بر خالص
اطلاق و اطلاق ناب خود و این که خودش خودش است در ذات خود می باشد، اگر چه حکم
به واسطه احکام مخصوص درست است؛ ولی تعدد حقیقی در نسبت آن دو می باشد، یعنی

موجود بودن و متعین بودن، و همین طور حکم صفات مطلق و مراتب اصلی و حقایق کلی با جزئیات و مظاهرشان.

۳/۴۲۸ مادوم: بطلان صادر اول بودن عقل اول که (گویند) صادر اول است از چند وجه:

۳/۴۲۹ وجه اول این که: عقل اول مانند دیگر ممکنات مشتمل است بر ماهیت ممکنی قابل وجود مقبول، پس صادر از واحد حقیقی یا مجموع است - از آن جهت که مجموع است - و در آن کثرت است، و یا وجود است از جهت خصوصیتش به واسطه اقتراش به آن ماهیت، پس اگر خصوصیت جزء صادر باشد؛ دارای کثرت است، و گرنه صادر همان وجودی^۱ است که او را هیچ خصوصیتی به ماهیت ممکنی قابل نمی باشد، از این روی از مراتب الهی می باشد - نه کونی - و چون چنین باشد؛ پس وجودی است که اشتراکش بین ماهیات با دلایل گوناگون اثبات شده، و عارض شدن آن (وجود) بر آنها نسبتش است نه ذاتش.

۳/۴۳۰ وجه دوم این که: در نظر تحقیق هر وجود متعینی وجودش عین خودش - از جهت ماده و صورت متعین و یا متعدد که مناسب مرتبه اش هست - نمی باشد، پس در ذات خودش یگانه و واحد نیست - برعکس وجود عام - زیرا در حقیقت وجودش عین خودش می باشد، اگر چه از جهت نسبت غیر آن می باشد.

۳/۴۳۱ وجه سوم این که: نزد آنان هر ممکنی عبارت است از ماهیتی غیر مجعول و وجودی خاص که زاید است؛ و آن را خصوصیتی جز به واسطه اقتران و جفت شدنش با ماهیت نمی باشد، در حالی که اقتران نسبتی غیر مجعول است، لذا اگر وجود مشترک مجعول نباشد؛ پس هیچ مجعولی وجود ندارد، بنابراین مجعول اول عبارت است از موجودیت مشترک، چون در اعتبار اشتراکش اعتبار وحدتش می باشد که بدان؛ مناسبت با جاعل پیدا می کند، زیرا اشتراک شأن واحد است - برعکس موجودیت خاص - برای این که منشأ و اصل خصوصیت اعتبار تمیز و تعدد است که منافی مناسبت وحدت و تفرّد است.

۱- نه از آن جهت که وجود است، و گرنه از حق مثل آن صادر شده بود، پس مشخص شد که از جهت نسبتهای عموم او است، در این صورت صادر، وجود عامی است که اشتراکش بین ماهیات با دلایل گوناگون و عارض شدنش بر ماهیات اثبات شده و همین مطلوب است.

۱۳/۴۳۲ اگر گویی: حضرت شیخ قدس سره در رساله مفصحه براین سخن که صادر اول وجود عام است شکوکی را بیان داشته، در حالی که این (یعنی صادر اول وجود عام است) اعتقاد و رأی او است و این آگاهی دادن است بر نارسایی روش نظر و استدلال، جواب آنها چیست؟

۳/۴۳۳ اول آنکه: وجود عام یا ممکن است و یا واجب، دومی محال است، به واسطه محال بودن صدور واجب و متعدد بودنش. و اما بنابر اول: اگر (وجود عام) مشتمل بر ماهیتی غیر از وجود باشد، در صورتی که اشتراک بین ماهیات مجموع وجود و ماهیت است؛ در این صورت مشترک بین آنها ممکن است به ماهیت و وجودش، در حالی که چنین نیست^۱ و اگر اشتراک با ماهیت نداشته باشد و فقط وجود باشد؛ در آن صورت صادر اول از ممکنات عبارت از قلم اعلا است، و اگر مشتمل بر ماهیتی غیر از وجود نباشد همان واجب است - چنان که وجوهش گذشت^۲ - زیرا ممکن در استفاده وجودش صرف فقر و نیاز است و این در وجود خود بی نیاز، چون ذاتش وجود است.

۳/۴۳۴ دوم این که: تعیین فرق بین وجود واجب و وجود عام است، برای این که هر دو بسیط اند و بی نیاز و غیر مجعول.

۳/۴۳۵ سوم این که: چون وجود عین او است پس واجب است و صادر و فایض دربارهاش درست نیست.

۳/۴۳۶ چهارم این که: لازم می آید که از حق تعالی هیچ وجودی افاضه نشود، چون این غیر مجعول است، بنابراین فیضانش بر ممکنات اگر مقتضی ذاتش باشد؛ در این صورت او فایض به استقلال است، و اگر به شرط مؤثری غیر خود - یعنی حق تعالی - باشد، لازم می آید که تأثیر حق تعالی اقتران و جفت کردن وجود باشد به ماهیت - نه افاضه اش - در حالی که

۱- یعنی ممکن واحد باشد از جهت وجود و ماهیت و چنین چیزی نیست، زیرا اشیا متعدد و ممتاز از هم اند و در تمام جهات واحد و مشترک نیستند. ۲- جواب از این و از دیگر شبهات آنکه: وجود مفاض ماهیتی ندارد، بلکه وجودی خالص و ناب است و تعلق به واجب تعالی دارد و ربط محض و تعلق صرف و معنی حرفی است، و به این جواب بین او و بین واجب تعالی جدایی داده می شود، زیرا واجب به ذات خود قیوم است و در هویت خویش مستقل، و وجود عام که مقوم به او است، ذاتاً صرف احتیاج و محض فقر و نیاز است.

اقتران نسبت است، بنابراین از حق تعالی هیچ وجودی اصلاً افزوده نشده است.

۳/۴۳۷ این آن شکوکی بود که برای مراتب عقل - امتحانی - بیان داشته بود.

۳/۴۳۸ گفته نمی شود: وجود عام مانند دیگر کلیات موجود نیست، چه رسد به آن که ممکن و یا واجب باشد، بلکه این یک معنی از شأن او است که ماهیات غیر مجعول به واسطه انتسابشان بدان مجعول می گردند، هم چنان که کوری معنی عدمی است که انسان به سبب انتسابش به آن کور می گردد. و به این دلایل که گفته اند معقول ثانی است.

۳/۴۳۹ چون گوئیم: هیچ مجعولی در آن حال نیست؛ نه ماهیت و نه وجود و نه اقتران آن دو، اما اگر وجود موجود باشد؛ تعیینش درست است که مجعول - یعنی فایض - باشد، و این مثل کوری نیست، چون کوری عدمی است و کور را موجود نمی کند، بلکه فقط کوری بدان منسوب است.

۳/۴۴۰ گوئیم ۱: وجود عام از حقایق الهی و مراتب کلی اسمائی است که به ذات خود؛ ذات واجب است ۲ و نسبت عموم و اشتراکش از جهت فیض؛ صفت او است، پس اعتبار صادر بودن او به اعتبار تعیین نسبت عموم او است که منافی واجب بودن و بسیط و غنی بودن در ذات خود نیست، و به این بیان فرق گذاردن (بین واجب تعالی و وجود عام) آسان می شود. دیگر این که صادر اول از ممکنات قلم اعلا نیست، و به این (دلیل پیشین) اشکالات برطرف می شود، زیرا این وجود مشترک بین او و دیگر موجودات است و تقدم و تأخر در ظهور به واسطه قابلیت ماهیت برای متقدم؛ و نقصان و نارسائیش برای متأخر می باشد، پس این که

۱- جواب اگر گویی صفحه ۱۸۷ است. ۲- وجود عام را امکان اشاره کردن بدان و حکم کردن بر آن نیست، نه عین حق تعالی است و نه غیر او، نه مفیض است و نه مفاض، نه از اسماء الهیه است و نه از امیان کونی، بلکه، هر وقت اشاره بدو شود که او است، او غیر آن است، زیرا وجود عام صرف ربط و محض تعلق است، و هر چه که چنین باشد آن معنی حرفی است که امکان ندارد بر او مطلقاً حکم به چیزی شود، از این روی ذوق التأله اقتضا می کند که ماهیات مجعول و مفاض و ظاهر باشند، و اما وجود؛ نسبت مجعول بودن بدان باطل است، با این که مشهود هر کس است؛ جز او مشهود نیست، امکان حکم بر آن که مشهود و با موجود و ظاهر و غیر اینها از صفات و اسماء است نیست، و با این بیان بین قول به اصالت وجود و مجعول بودن ماهیت، و بین قول عرفای شامخین که قائل اند ماهیت مجعول است و بین قول بعضی از صاحبان معرفت و بعضی از صاحبان تحقیق که قائل اند وجود مجعول است و ماهیات اعتباری جمع کردیم، بدان و گرامی شمار.

گفته‌اند عقل اول در ایجاد ممکنات واسطه است درست نیست، زیرا در نزد محققان جز حق و عالم نمی‌باشد؛ و عالم هم چیز زایدی بر حقایق معلوم حق تعالی نیست، یعنی حقایقی که نخست معدوم بودند و سپس انصاف بوجود پیدا کردند، و تمام حقایق در ذات خودشان غیر مجعول‌اند، چه رسد به اینکه متوسط در جعل باشند، پس نه فایض و نه مجعول و نه متوسط باقی نمانده؛ آنچه که باقی مانده نسبت‌های وجود - از جهت اصل و تبع - است، بنابراین اصل همگان همان متوسط برای همگان است.

۳/۴۴۱ اگر گویی: وجود و اعتبارات آن که به نام اسماء و صفات و نسبت‌های آن دو نامیده می‌شوند اموری علمی هستند و هیچ کدامشان امر موجود محقق و ثابت نیستند - و همین طور اجتماع و جمع احدی - پس چگونه حصول این اشیاء و نوشد نشان ایجاد آنها است و محدود شدنشان عبارت از تعیین خارجی؟

۳/۴۴۲ گویم: این همان چیزی است که باعث حیرت خردها و ادراکها، و محور اختلاف بزرگان علم است، با این همه - خدا دانا است - به این سنگینی هم نیست، زیرا این دارای اصل قابلی است که چندین مسأله درست از آن منشعب می‌گردد، زیرا این مطلب بر کسانی که معتقدند ماهیات غیر مجعول‌اند و وجود معقول ثانوی است - مانند فلاسفه و برخی از معتزله - مشتبه شده، زیرا اگر معدومی به معدوم دیگر ضمیمه شود؛ نه وجود و نه هویت خارجی پدید نمی‌آید.

۳/۴۴۳ اما نزد کسی که قائل است وجودات با هم اختلاف دارند و هر وجودی عین ماهیت موجود است و همان موجود است؛ پس ماهیات مانند وجودات مجعول‌اند، و یا ماهیت؛ خصوصیت وجود است - مانند اشعریان - و یا گوید وجود حقیقتاً همان موجود است و موجود بودن ماهیات عبارت است از انتساب وجود به آنها؛ به سبب انصافش به تعیین - که حاصل از آنها است - و ظهور احکام وجود در هر مرتبه به حسب آنها است. ظهور در حقیقت برای وجود است ولی به صورتی که این تعیین باطنی به نوعی که مرتبه اقتضا می‌کند حکایت می‌نماید، پس اشتباهی نمی‌ماند، زیرا موجود بودن نسبت‌ها عبارت است از انتساب مخصوص وجود - که حقیقتاً موجود است - به آنها (ماهیات)، و بعید هم نیست، زیرا انضمام

معدوم بوجود موجود آن را منسوب بوجود می‌کند و موجود بر آن صدق می‌نماید.

۳/۴۴۴ و از جمله مسایل آن این که: وجود جسم از هیولی و صورت که هر دو معقول‌اند - و یا از جواهر فرد غیر محسوس - و جسمیت طبیعی از کیفیات چهارگانه که معقول‌اند و سیاهی؛ که در مازو^۱ و زاج محسوس است و سیاهی آن دو نامحسوس؛ تشکیل یافته^۲ و عامل در ظهور همگی وجود است که در تعیین آن؛ اختصاص حقیقت و مرتبه مورد شرط است. این قابل اشکال است، جز آن که ثبوت اشتراک وجود - با برهان محکم - اولی (یعنی در تعیین حقیقت مورد شرط است) را دفع می‌کند، از این روی گفته‌اند: تأثیر حق تعالی و ایجاد او عبارت است از بخشیدن او مر آنچه را که باعث وحدت حقایق کونی و وجودی است، یعنی به واسطه اضافه و نسبت تعیینی از جانب خود به آنها، و ظاهر کردن احکام آنها به مقدار اضافه شده در هر مرتبه‌ای به حسب آن حقایق کونی، پس تمامی موجودات کونی صور نسبت‌های علمی‌اند که عبارت از صور نسبت‌های اسمائی می‌باشند.

۱۳/۴۴۵ اگر گویی: حاصل این که تأثیر حقایق و مراتب در وجود به واسطه تعیین است، هم چنان که تعیین در ظاهر شدن آنها هم اثر دارد، بنابراین حیرت هم چنان باقی است، زیرا این اثر معدوم است در وجود.

۳/۴۴۶ گویم: سخن از نوعی سهل انگاری بیرون نیست، زیرا مقصود تأثیر حقایق است در نسبت وجود به واسطه تعیین - نه در ذات وجود - چون بارها از کتابهای حضرت شیخ قدس سره نقل نموده‌ایم که: حق تعالی در هر متعینی - حال حکم بر آن متعین به احکام تعیین - در ذات خود غیر متعین است، در این سخن تمام توضیحات و همه درستی‌ها هست که: ذات حق متعال در متعین هیچ اثری نگذاشته، بلکه تأثیر از شئون حق تعالی است در حصول پیدا کردن نسبت‌های او، و هر دو عدمی‌اند.

۱- نوعی از درخت بلوط که از آن مازو می‌گیرند، و مازو ماده‌ای است که به وسیله حشرهای مخصوص در روی درخت تولید می‌شود و به شکل دانه‌ای به اندازه فندق در می‌آید، این دانه‌ها را از روی تنه و شاخه‌های درخت جمع می‌کنند و برای رنگ کردن و دباغی کردن پوست حیوانات بکار می‌برند، در طب هم استعمال می‌شود. م^۲ یعنی جسم از هیولی و صورت و جسمیت طبیعی ... و سیاهی ... تشکیل یافته م.

مقام ششم

در این که این وجود عام نسبتش به عقل اول و تمام مخلوقات برابر است

۳/۴۴۷ نه آن گونه که اهل نظر از فلاسفه گفته‌اند: عقل اول واسطه وجود دیگر مخلوقات است، زیرا در وجود جز حق سبحان و عالمی که عقل اول از جمله آن است نمی‌باشد، و عالم با تمام اجزا و جزئیاتش چیز زایدی بر حقایقی که معلوم خداونداند نیستند؛ حقایقی که نخست معدوم بودند و سپس اتصاف بوجود پیدا کردند، بنابراین عقل اول هم در ذات خود معدوم بوده و نیاز به وجود مفاض دارد، پس آن (وجود مفاض و عام) متوسط بین حق سبحان و عقل اول است. هم چنان که غیر آن (عقل اول) هم این چنین بوده است، زیرا حقایق نزد محققان از اهل کشف و نظر به دو وجه مجعول‌اند که حضرت شیخ قدس سره بیان داشته:

۳/۴۴۸ وجه اول آنکه: اگر در ازل مجعول بودند، یعنی موجود بوجود خارجی بودند؛ باید علم قدیم را در تعیین معلوماتش در خارج اثری باشد؛ در حالی که این اثر موجود نیست، زیرا شأن علم - از آن روی که علم است - عبارت است از استجلا و آشکار کردن کیفیت معلوم و حکایت نمودن آن - نه تأثیر - ولی اگر به گونه استنباط از جزئیات نباشد فعلی نامیده می‌شود؛ نه برای این که مؤثر است.

۳/۴۴۹ اگر گویی: در این صورت تأثیر لازمه آن است - اگر چه عین آن نباشد - هم چنان که گذشت: مبداء بودن برای مرتبه علمی - به ویژه کسی که در قدرت کامل است - یعنی کسی که فرمانبرداریش شمول داشته و جهل درباره‌اش محال است و به واسطه عزم و قطع بر مصالح و عواقب امور شک و دودلی در او راه ندارد، به این اعتبار علم فعلی می‌باشد.

۳/۴۵۰ گویم: حقایق (ماهیات) به ذات معدوم‌اند و آنها را ثبوتی جز در نفس عالم به آنها نمی‌باشد، پس اگر آن وجودی خارجی برای آنها باشد؛ اگر قدیم بوده؛ برابری آنها در وجود - با حق تعالی که عالم به آنها است - لازم می‌آید، و در این صورت ذات ازلی تعدد می‌یابد و این امر ممتنع و محال است. و اگر حادث بوده؛ عالم به آنها مؤثر از خودش در خودش بوده و ظرف برای غیر خودش می‌باشد، و تمام این‌ها نقص در خالص و ناب بودن

وحدت او است. از این روی گوئیم: تأثیر ماهیات و مراتب در نسبت‌های حق تعالی است نه در ذاتش.

۳/۴۵۱ وجه دوم آنکه: ماهیات اگر در ازل مجعول بودند؛ باید هنگام عارض شدن وجود مفاض - پیش از آن - موجود می‌بودند، و این امر تحصیل حاصل است و محال می‌باشد.

۳/۴۵۲ اگر گوئیم: احتمال این را دارد که حاصل - هنگام عارض شدن - غیر آن چیزی باشد که در ازل بود.

۳/۴۵۳ گوئیم: پس برای هر موجودی دو وجود باید باشد، در حالی که این چنین نیست، بلکه وجود واحد است و آن مشترک بین همگان که مستفاد از حق سبحانه است.

۳/۴۵۴ حضرت شیخ قدس سره در رساله مفصحه گوید: چون اگر دوتا بود ما فرق بین آن دو را؛ و فایده متعدد بودنشان را می‌خواستیم.

۳/۴۵۵ وجه سوم این که: مشهور بین اهل نظر این است که ماهیات اگر مجعول بودند؛ ماهیات این ماهیات نبودند - البته بر فرض عدم جاعل - ولی ثبوت شئی برای خودش واجب (لازم و ضروری) است و سلبش از آن محال.

۳/۴۵۶ گفته نمی‌شود: اگر مجعول نبودند جعل تحقق نمی‌پذیرفت، زیرا برای هر پیوسته و پیوستگی‌ای ماهیتی است، در حالی که در هیچ کدام از آن دو جعلی حقیقتاً وجود ندارد، نه برای این که جوابش داده شده هم چنان که در مواقف جواب داده به اینکه: مجعول همان هویت است و عدم مجعول بودن ماهیت منافی آن نمی‌باشد، زیرا هویت جز ماهیات به هم پیوسته و منضم نیستند تا آن که به مرتبه حس برسند، و چون ماهیات و انضمامات و مراتب موجود در حس نیستند؛ پس هویت محسوس چگونه از معدومات محض حاصل شده است؟

۳/۴۵۷ چون گوئیم: جعل به واسطه اقتران و جفت شدن وجود به آن ماهیات علمی تحقق می‌یابد^۱ و اگر چه اقتران خود علمی است، برای این که گفته شد: امور علمی به واسطه

۱- شاید مراد صاحب مواقف از جعل هویت جعل وجود باشد، زیرا هویت اطلاق بر موجود متعین می‌شود، در این صورت آنچه که شارح فاضل در رد آن بیان داشته وارد نیست.

تمهید جملی / ۱۹۳

انتساب وجود و تعلقش به آنها است که بر آنها موجودات صدق می‌کند (یعنی آنچه که وجودات آن را دارند)

۳/۴۵۸ وجه چهارم این که: باز از سخن حضرت شیخ قدس سره مستفاد است که: آنها اگر مجعول بودند، اگر وجودی نبودند؛ لازم می‌آمد که حق سبحانه مصدر عدمهای بی‌پایان باشد و خودش علت تمیز و جدایی بعضی از آنها از بعضی دیگر باشد، چون ذات حقایق علت تمایزشان نمی‌باشد و گرنه از جانب او تأثیر معدوم - از آن جهت که معدوم است - در معدوم لازم می‌آمد و تعدد - که وجودش ثابت است - وصف برای آنچه که وجود ندارد می‌گردید و این محال است، و اگر وجودی باشند، آنچه که درباره دو وجود - از بیان فرق و تعیین فایده از آن دو - که پیش از این بیان داشتیم لازم می‌آید.

۳/۴۵۹ اگر معارضه شود به این که اگر مجعول نباشند یا وجودی‌اند؛ در این صورت برابریشان در وجوب وجود و صرافت وحدت ذاتی با واجب لازم می‌آید و به واسطه خالی بودنشان از امکان و فقر؛ واجب خواهند بود، و انصافشان بوجود در مرتبه دوم نیز تحصیل حاصل است، چون فرض این بوده که ممکنات را وجودی جز وجود واحد نیست، زیرا استکمال ممکن بوجود مستفاد از واجب است و در نتیجه انتقال تمامی ممکنات از وجوب به امکان؛ و از بی‌نیازی ذاتی به حادث و پدیده نو لازم می‌آید، و روشن است که باقی بودن بر بقا از حالت نخستین اولی‌تر است. و یا این که علمی‌اند^۱؛ در این صورت تمایز بین عدمها لازم می‌آید؛ در حالی که غیر حق را وجودی نیست که علت تمایز آنها باشد، بنابراین تمایز اگر وجودی باشد؛ انصاف ماهیات معدوم با هر وجودی لازم می‌آید؛ و اگر علمی باشد؛ حق سبحانه مصدر عدمهای بی‌پایان خواهد بود؟

۳/۴۶۰ گویم: آنها در ذات خودشان نه مجعول‌اند و نه وجودی، بلکه علمی‌اند و اضافه و نسبت‌های علمی، و نسبت‌ها - هر چند متعدد باشند - او (یعنی ذات) نامیده نمی‌شوند و تمایزشان را آثار نمی‌گویند، چنان که در اصول گذشته بیان شد، چون مخلوقیت شیثیت وجود

۱- یعنی شق دوم معارضه به اینکه اگر مجعول نباشند یا وجودی‌اند... و یا این که علمی‌اند.

است نه شیثیت ثبوت، و متحقق در نسبت‌های علمی و روابط اسمائی دومی است نه اولی.

مقام هفتم

در این که این وجود هم از جهت وحدت مناسب اول تعالی است و فایض از او و از جهت کثرت
مناسبت با ممکنات داشته و مترتب بر آنها است

۳/۴۶۱ زیرا این وجود در واقع مغایر و مخالف وجود حق باطن - که مجرد از اعیان و
مظاهر است - نیست؛ مگر به واسطه نسبتها و اعتبارات که آنها (یعنی اعتبارات) صفاتی است
که به سبب تعلق به مظاهر ملحق به آن وجود می‌شود، مانند ظهور و تعین و تعدد که به واسطه
اقترانس به مظاهر و قبول حکم اشتراک بین آنها و غیر اینها از احکام مظاهر حاصل شده است،
و مقصود از حق باطن؛ تجلی احدی ذاتی در مرتبه تعین اول است - چون باطن است - زیرا
هیچ فرقی بین او و بین غیب هویت و کمال اطلاق - جز به اعتبار حضورش برای خودش که به
نام تعین اول نامیده شده است - نمی‌باشد، برای این که این مرتبه بر مرتبه شهود الهی مر خودش
را به خودش - در مرتبه ظاهر شدن نخستین - پیشی دارد؛ پس مجرد از مظاهر تفصیلی که
اعیان اند می‌باشد.

۳/۴۶۲ و ما از آن جهت صفات را به آنچه که به واسطه تعلق به مظاهر الحاق به او
(وجود عام) می‌شود مقید ساختیم تا از نسبت صفاتی که به واسطه تعلق به بواطن الحاق به او
می‌شود - مانند بطون و تعین علمی و تعدد معانی و حقایق و امثال اینها - دور و مبرا باشیم،
زیرا این وجود عام را مدخلی در آن صفات نمی‌باشد، بلکه آنها (صفات) را مدخل در تعینات
تعلقات این وجود است، این از آن جهت است که آن (وجود عام) در حقیقت عین وجود حق
است و درست فایض از او، ولی نه از حیثی که او است، و گرنه از حق سبحان همانند او هم
فایض می‌شد؛ بلکه به اعتبار تعینی است که به سبب عموم نسبتها و اعتبارات وارد شده، پس به
واسطه نسبت داشتنش به او؛ احدیت عینی است، و به سبب نسبت داشتنش به حقایق قابل؛
دارای غیریت و مابینت است که جوهری چند دارد:

۳/۴۶۳ نخست مناسبت بین فیض و فیض دهنده در وحدت و غنای ذاتی.

۳/۴۶۴ دوم غیر بودن تقییدی که تا طرف دیگر فیض مشخص باشد.

۳/۴۶۵ سوم تعدد اعتباری، یعنی حاصل در مرتبه واحدیت به اعتبار تعلقات به قوایل؛

که مشخص کننده انتساب واحد حقیقی به کثرت معین باشد، مانند مسأله ده دیدنی را به یک نگریستن.

مقام هشتم

در این که چشمه و منبع مظاهر وجود به اعتبار اقترانش بدانها «عماء» است

۳/۴۶۶ اینجا ناگزیر از تحقیق عماء (یعنی ابر نازک) هستیم، سخنان قوم درباره عماء

مختلف است.

۳/۴۶۷ کاشانی (شیخ عبدالرزاق) گوید: عماء عبارت است از حضرت احدیت؛ زیرا

آن را هیچکس جز حق متعالی نمی شناسد؛ پس در حجاب جلال است، و گفته اند: عماء

عبارت است از واحدیتی که (واحدیت) منشأ اسماء و صفات است، زیرا عماء یعنی ابر نازک؛

و ابر چون حایل بین آسمان و زمین است؛ این حضرت هم حایل بین آسمان احدیت و زمین

کثرت حقیقی (و یا خلقی) است. و گوید: حدیث نبوی (ص) این را تأیید و یاری نمی کند،

زیرا در آن آمده که پیش از آفریدن آفریدگان، این حضرت متعین به تعین اول است، چون آن

مقام محل ظهور حقایق (اعیان ثابتات) می باشد، و هر چه متعین شد مخلوق است، پس او

همان عقل اول است از این روی این گوینده سخن این مقام را حضرت امکان و حضرت جمع

بین احکام و جوب و امکان و حقیقت انسانی نامیده و همگی اینها از مخلوقات و آفریدگانند.

۳/۴۶۸ گویم: در این از چند وجه اشتباه است: نخست این که: احدیت و واحدیت و

الوهیت و نفس رحمانی و ام الكتاب و غیر اینها از مراتب الهی را متعیناتی مصاحبت دارند و

چیزی از اینها مخلوق نمی باشد.

۳/۴۶۹ دوم این که: حضرت جوب و حضرت امکان و حضرت جمع بین آن دو؛

مراتب کلیات غیبات اند، چگونه مخلوق می‌باشند؟

۳/۴۷۰ سوم این که: حقیقت انسانی - به اینکه حقایق مطلقاً غیر مجعول اند - مصاحب حضرت جمع و حقیقت الحقایق که جامع آنها است می‌باشد، چگونه مخلوق می‌باشد؟ روشن است که دوری بین حقیقت و مظهر آن نزد آن کس که اشتباه کرده (و اشکال نموده) مشخص نبوده. پناه به خدا از امثال این اشتباه.

۳/۴۷۱ چهارم این که: حضرت واحدیت عبارت است از تعین دوم، هم چنان که به زودی روشن خواهد گشت.

۳/۴۷۲ پنجم این که: حکم بر حضرت و مقامی که گفته شد منشأ اسماء الهی یعنی عقل اول است اقتضای تخصیص اسماء را به سبب تعینات خلقی می‌نماید؛ در حالی که آنان معتقدند عقل اول منشأ همه چیز است و چیزی از آنها هم نیست.

۳/۴۷۳ استنباطی از سخن شارح فرغانی دارم که می‌گویم: وجود مطلق از آن جهت که ذات حق سبحان است اقتضای آن داشت که دارای تعینی باشد که بدان بر ذات خود تجلی نماید، یعنی برایش ظاهر شود و به ذات خود در ذات خود آن را داند و به نام تجلی احدی ذاتی نامیده شود که متضمن شعور کمالی که حقیقت آن حصول آنچه که شایسته است باشد، و همین طور به ذاتی مجمل و حدانی (نامیده شود) و آن مستلزم غنای مطلق است که عبارت است از شهود ذات مر خود را از حیث واحدیتش به تمام شئون و اعتبارات خود؛ با احکام و لوازم و به تمام مورد مظاهر معنوی و روحانی و مثالی و حتی آن (ذات) یعنی اصول و فروع آن صور؛ جنس و نوع و شخص؛ آغاز و انجام؛ پائین آمدن و بالا رفتن، دنیا و برزخ و آخرت باشد، چنان که در مراتب وجود این امر - دفعی و پای در پی - ثابت و جاری است، چون نسبت به شهود غیر اعتبار است و از آن جهت که کُل نسبت به شهود حق و احدی یک عین است؛ شهود مفصل است در مجمل، مانند شهود مکاشف در یک هسته؛ درختها و میوه‌های فراوانی را.

۳/۴۷۴ سپس (گوییم:) این شعور و شهود مستلزم شعور کمال اسمائی است که به نام کمال جلا نامیده می‌شود، یعنی ظهور ذات بر خودش به احدیت جمع آن - با شئون و

اعتبارات و مظاهر آن بطور مفصل و یا مجمل پس از تفصیل - ولی در مظهر کلی جامع بالفعل که عبارت است از انسان کامل و بر هر یک از جهت نفس و مثالش. این ^۱ تجلی و شعور؛ تجلی دیگری را برای ظهور کمال اسمائی به سبب رقیقه عشقی تنزیهی که متصل بین دو کمال است باعث آمد، سپس این تجلی؛ حرکتی غیبی و مقدس - به گونه ظهورش - کرد که تعبیر از آن به «احییت ان اعراف - دوست داشتنم که شناخته شوم» کرد و چون محل قابلی برایش نبود - زیرا آنجا غیری وجود نداشت - لذا به نیروی آن میل عشقی به اصل خویش بازگشت نمود، ولی به واسطه این نیروی عشقی حکم ظهور که تعبیر از آن به رحمت ذاتی می شود غالب آمد؛ آن رحمتی که عین باطن وجود مطلق - بر حکم لاطهور ^۲ - است؛ و از آن تعبیر به ملابسه خفای حقیقی که باطن غضب است - یعنی مقلوب و برگشته به باطن رحمت - می شود، پس بازگشت کرد؛ در حالی که متعین بود به تعینی قابل برای تحقیق مطلب عالی و غایی؛ که آن خود عین کمال اسمائی است.

۳/۴۷۵ بنا بر این تجلی اول حضرت احدیت جمع وجود است و تعینش تعین اول و قابل اول، و مقام «اودانی» کنایه از آن است. مرکز تحقیقات علوم اسلامی

۳/۴۷۶ و تجلی دوم متضمن تمیز و جدا شدن حقایق و مراتبی است که در حضرت تعین اول حکمشان مستهلک و نابود بود و مانند نفس (ناطقه) ظاهر و گسترده، این تجلی صورت تجلی اول است.

۳/۴۷۷ و سایه و ظل جامع آن که فراگیر تمام اعتبارات و تعینات است به نام رتبه الوهیت و حضرت «قاب قوسین» نامیده می شود و تعینش تعین دوم و قابل دوم است که جامع

۱- این خبر و جواب : اقتضای آن داشت ... ۱۴ سطر بالا می باشد. ۲- چون محبت اصلی که تعبیر به «احییت» شده حامل این تجلی اول است و باعث آن بر توجه، تا آن که این کمال اسمائی تفصیلی تحقق یابد، و توجهش محل قابلی را - در مقام توجه - نیافت، نیروی این توجه شوقی و میل عشقی باصل خود بازگشت و حکم ظهور و بطون نسبت به آن برابر ماند، جز آن که به واسطه این قوه عشقی حکم ظهور که تعبیر از آن به رحمت ذاتی می شود و خود عین باطن وجود مطلق است و معتر به «ان اعراف»؛ بر حکم لاطهور که تعبیر از آن به ملابسه حقیقت بطون و خفای حقیقی که باطن غضب و مسبوق و مغلوب به باطن رحمت است غلبه و پیشی یافت، لذا این تجلی که ظاهر و متعین است بازگشت به قوه محبت اصلی که لازم آن است و باطن در آن نمود، و بدون نسبت واحدیت حامل تعینی است که آن قابل تحقیق مطلب غائی او که خود عین کمال اسمائی است می باشد.

بین طرف اجمال و وحدت^۱ می‌باشد، و مقابل آن دو تفصیل و کثرت است، برای انتساب به واحدیت و وقوعش در رتبه‌های دوم تعینات آنها؛ که عبارت از صورت تعین اول و سایه و ظلّ آن می‌باشد.

۳/۳۷۸ کلیات آنچه که این تعین اشتمال بر آن دارد مراتب نامیده می‌شود؛ ولی از جهت محل بودن آنها؛ به واسطه ثبوت باقی حقایق، و آنها مانند حضرات پنجگانه و مراتب اعتدالات مولدات و میزان آنها که عبارت از مرتبه انسانی است می‌باشند، هم چنان که کلیات تعینات این تجلی عبارت از اسماء هفتگانه می‌باشد.

۳/۳۷۹ سپس (گوییم:) این تعین دوم نفسی از آن جهت که اصل ظهور تعینات و بازگشتگاه آنها است؛ و تجلی‌ای که بدان ظاهر شده اصل تمام اسماء و بازگشتگاه آنها است؛ تعین؛ قابل مرتبه الوهیت؛ و تجلی؛ به اسم «الله» نامیده شده، و به اعتبار تحقق تمام معانی کلی و جزئی در آن؛ به نام عالم معانی نامیده شده؛ و به اعتبار ارتسام کثرت نسبی که منسوب به اسماء الهی است و همین طور به اعتبار کثرت حقیقی کونی در آن؛ به نام حضرت ارتسام نامیده شده؛ و به اعتبار برزخیتی که بین وحدت و کثرت حاصل است، یعنی به واسطه اشتمال آن (برزخیت) بر این حقایق کلی اصلی از جهت صلاحیت اضافه و نسبت آنها به حق تعالی بطور اصالت؛ و به موجودات به گونه تبعی، و پدید آمدن انواع و جزئیات آنها از آن (برزخیت) بطور مفصل؛ به نام حضرت عماء^۲ نامیده شده؛ و به اعتبار در آمدن این حقایق کلی اصلی در عین (ذات) آن برزخیت - با تحقق و ثبوت اثری پنهان از آنها (حقایق) در آن (تعین) - به نام حقیقت انسانی کمالی نامیده شده است، و به اعتبار معلوماتی که در آن است؛ ما بین واجب، که ظهورش به ذات خودش است و ممتنع؛ که تحقق و ثبوتش در ذات خودش محال است؛ و متوسط بین آن دو که نسبتش بدان دو مساوی است؛ به متوسط مرتبه امکان نامیده شده است.

۱- مقام قاب قوسین عبارت است از تعین دوم و قابل دوم برای این تجلی دوم که جامع تمام اعتبارات است، هم چنان که مقام تدلی (دنی فتدلی) عبارت از قابل فیض منبسط ظهوری و وجود بسیط نوری است. ۲- حقیقت عماء عبارت است از فیض اقدس و تجلی غیبی احدی اول؛ و آن باطن اسم «الله» که اسم اعظم است می‌باشد، یعنی از جهت ناحیه غیب و باطن آن، و ظاهرش حضرت اسم «الله» است از جهت احدیت جمع اسماء الهی.

۳/۴۸۰ سپس (گوییم:) این تعین و تجلی ای که متعین بدان شده یعنی ظاهر وجود که به اعتبار مرتبه به ظاهر اسم «الله» و به اعتبار وجود عام به ظاهر اسم «الرحمن» نامیده شده دارای وحدت و کثرت و برزخی است که حد فاصل و در ضمن جامع بین آن دو می باشد، اما وحدت آن^۱ مضاف به تجلی دوم است که نسبتش به احدیت ذاتی قوی تر؛ و مظهریتش بدان سزاوارتر است - ولی به واسطه سرایت اثر واحدیت - اما سرایت حکم واحد به واسطه پدید آمدن کثرت نسبی اسمائی ثبوتی و سلبی است از آن، اما سزاوارتر بودنش به انتساب به احدیت ذاتی به واسطه نفی احکام و نسبت ها است از اسماء سلبی او، مانند ازلی که اول بودن از آن نفی شده، و غنی که احتیاج - در قیام کمال بدان و ظهورش - مطلقاً از آن نفی شده، و فرد که از آن هر چه که جفت پذیر است از مثل و مانند و شبیه و نظیر، و یا مانند وجود دیگری در مقابل وجود آن؛ نفی شده است، و اثر که از آن هر چه که در صفات با آن جفت می شود - مانند حیاتی مثل حیات او و غیر این ها - نفی شده، و قدوس که از آن صفات نکوهیده مانند ظلم و دروغ و بیهوده کاری و امثال این ها نفی شده، و سلام که از آن کشمکش ظهور صفات نفی شده؛ به گونه ای که غضب در مقام رضا و اراده انتقام در مقام عفو و عکس این ها کشمکش و ستیز ندارند، و متبوح که از آن هر چه که در فرد و قدوس و سلام نفی شده؛ نفی گردیده، و همین طور متعالی و غیر این ها از اسماء سلبی.

۳/۴۸۱ اما طرف کثرت تعین دوم مظهر واحدیت ذاتی است؛ ولی به واسطه سرایت حکم

احدیت.

۳/۴۸۲ اما حکم مظهریت واحدیت به واسطه پدید آمدن کثرت تعینات الهی و کونی

می باشد.

۳/۴۸۳ اما حکم سرایت احدیت از دو جهت است:

۳/۴۸۴ نخست این که هر یک از اعیان این کثرت را وحدتی است جمعی که آن وحدت

اصل و منشأ آن می باشد، و مثال این وحدت در عبارات الهی نخست تجلی است و سپس

۱- وحدت آن عبارت است از ظاهر وجود؛ و وجوب صفت او است و به نام حضرت وجوب نامیده می شود، پس وحدتش حقیقی و کثرتش - به واسطه حکم واحدیت در آن - نسبی است، همان منشأ اسماء الهی و تعینات وجودی است.

اسم «الله» و «الرحمن» بعد از آن اسم «الحی» و «الحق» است و سپس مانند دیگر اصول. و از کونی (یعنی پدید آمدن کثرت تعینات کونی) مانند حقیقت قلم اعلا و وجود آن، سپس مانند حقیقت روح اعظم و وجودش، بعد از آن مانند حقیقت طبیعت و بعد مانند حقیقت جسم و وجودش؛ تا منتهی به حضرت آدم علیه السلام شود.

۳/۴۸۵ دوم این که هر یک از این اجناس و انواع و اشخاص را احدیتی ناب و خالص است که هیچ مشابهت و مشارکتی با غیر خود در آن ندارند.

۳/۴۸۶ و اما برزخی که در واقع پدید آورنده دو طرف و معین کننده این دو؛ و سپس جامع و گردآورنده بین آنها است؛ عبارت از حقیقت انسانی است که دارای دو اعتبار است: یکی غلبه حکم وحدت و اجمال است بر آن، و دیگری غلبه حکم کثرت و تفصیل است، پس به اعتبار اجمال به نام حقیقت محمدی نامیده می شود و به اعتبار تفصیل به نام حضرت عماء.

۳/۴۸۷ در دیباچه (فرغانی) گوید: به اعتبار سیر تجلی اول و سرایتش در تعین دوم و ظهورش به صورت نفس پخش شده و گسترده به نام حقیقت الحقایق و حضرت عماء و خیال مطلق نامیده شده است.

۳/۴۸۸ گویم: آنچه از سخن حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فهمیده می شود این است که آن تعین اول است، چون در آنجا می گوید: هر گاه که برزخ اول و حضرت اسماء و حد فاصل و مقام انسان کامل و حضرت احدیت جمع و وجود و اولین مراتب تعین و مصاحبت احدیت و آخرین مراتب غیب و اول مرتبه شهادت؛ نسبت به غیب مطلق و محل نفوذ و اجرای مقدرات را متذکر شدی.

۳/۴۸۹ پس تمامی اشاره به عمائی دارند که همان نفس رحمانی است؛ و آنچه در مفتاح الغیب آمده که «الرحمن» اسم صورت وجود الهی - از جهت ظهورش برای خودش - می باشد^۱ و این که «الرحمن» به اعتبار انبساط نورش بر ممکنات و ظهورش بدانها - با وحدتش در ذات خود - نفس نامیده می شود، چنان که در حدیث نبوی آمده، و این که این نفس

۱- چون رحمت عین وجود است.

نسبت به مطلق نشأه کلی وجودی و موجودات کونی که صادر از خداوند سبحان‌اند و کلمات نَفْسِ او و حرفش هستند؛ بُخار عامی است که نتیجه اجتماع بین اسماء ذاتی بوده و نخستین مولودی است که از آن ظاهر گردیده و حکم کردن بر این که نَفْسِ رحمانی عین عماء است؛ دلیلی^۱ ظاهر است که عماء پس از تعیین اول نمی‌باشد^۲ چون در آن امری زاید بر غیب حق تعالی - مگر تعیین آن - اعتبار نمی‌شود، و خودش خودش بودن و علم او به خودش و اعتبار انبساط نور وجود بر ممکنات و ظهور آنها بدان، و تولدش از اسماء؛ منافی آن باشد.

۳/۲۹۰ و نظر من این^۳ است که تعیین دوم چون برزخی جامع بین احدیت و واحدیت است؛ لذا از جهت وحدت مشتمل بر قوه نسبت احدیت - همراه با سرایت واحدیت - و از جهت کثرت مشتمل بر نسبت واحدیت - همراه با سرایت احدیت از دو جهت - می‌باشد؛ پس اعتبار عماء بودن که عبارت از برزخیت جامع حقایق الهی و کونی در هر یک از دو تعیین است درست می‌باشد، و اعتبار حکم یکی از دو تعیین در دیگری نیز درست است، بنابراین اولی منبعی مجمل برای همگان است، و اعتبار عماء بودن برای تعیین در یکی از آن دو - هر کدام که باشد - نیز درست است، زیرا اولی منبعی مجمل برای همه است و دومی منبعی مفصل برای همگان، چون وجود عام فایض نخست از جهت ذات؛ اول (تعالی) را پیروی دارد و دوم از جهت تعلق، برای این که صورت اول (تعالی) و ظاهر او است، ولی به واسطه قوه نسبت احدیت؛ و این که تکوّن از جهت سرایت آن (احدیت) است. لذا حضرت شیخ قدس سره آن

۱- خبر شش سطر بالا: در مفتاح الغیب آمده می‌باشد. ۲- از تفسیر چنین مفهوم است که نَفْسِ رحمانی عین عماء است و آن هم اولین مرتبه تعیین است. کلام در اینجا مغشوش است و در مصباح آمده: ان العماء ما بعد التعمین الاول، این «ما» را نافیہ گرفتیم و ترجمه همان شد که در متن است و دو کتاب تفسیر و مفتاح با هم اختلافی ندارند، ولی سخن شارح و محققین این است که حضرت شیخ در تفسیر گفته عماء عین تعین اول است و در مفتاح گفته پس از تعین اول، و اگر «ما» را موصوله بگیریم با مطالب بعد نامازگاری دارد. و الله اعلم به حقایق الامور. م ۳- حقیقت عماء و نَفْسِ رحمانی دارای حقیقت و رقیقت و باطن و ظاهر و غیب و شهادت است، هم چنان که در تمام حقایق الهی و اسماء ربوبی است، پس حقیقت و باطن و غیب آن دو عبارت است از فیض اقدس و تجلی اول که به اعتبار برزخیت و احدیت جمعی بدان عماء گفته می‌شود و به اعتبار ظهور در کثرت اسمائی ذاتی بدان نَفْسِ رحمانی و رقیقت گفته می‌شود، و ظاهر و شهادت آن دو عبارت است از تجلی ظهوری فعلی و فیض مقدس و وجود منبسط، ولی به اعتبار برزخیت بدان عماء می‌گویند و به اعتبار انبساط و ظهور در مراتب تعینات نَفْسِ رحمانی. این را نیک فهم کن و از شاگردان باش و غافل مباش.

(عماء) را در تفسیر در تعین اول اعتبار کرده، زیرا نخستین مراتب تمییز و ظهور در درجات است، هم چنان که در مقام عروج و در تعین دوم - در مفتاح الغیب - آخر اعتبار کرده، چون افتتاح مبدئیت از آن است.

۳/۴۹۱ گوئیم: عمائی که در حدیث نبوی آمده سرچشمه و منبع مظاهر وجود است، یعنی اصل اعیان مظهري، و آنچه که از آن پدید می آید یا به واسطه تفصیل یافتن مجمل آن و باز شدن بسته آن است - اگر مراد بدان تعین اول باشد - و یا به واسطه حکایت تفصیل غیبی آن در وجود عینی، به حسب مرتبه روحانی و یا مثالی و یا جسمانی آن و یا غیر اینها است - اگر مراد بدان تعین دوم باشد - و این همان معنی بیان ما است که گفتیم: به اعتبار اقتران و جفت شدنش، یعنی سرچشمه و منبع بودنش مر مظاهر را به اعتبار اقتران وجود است به ماهیات، اما از آن جهت که خودش است؛ بی نیاز از سرچشمه بودن است، بلکه سرچشمه ای برای تجلیات وجودی گردیده، چون آن (عماء) حضرت و مقام تجلی ذاتی او؛ و منزل تعین نخستین وی و فرود آمدنش از غیب اطلاقی است، پس آن اولین مراتب تجلی و تعین و تدلی و فرود آمدن مجمل است در تعین اول؛ و مفضل علمی است در تعین دوم، زیرا آن مقام ارتسام و معانی می باشد، لذا نسبت به غیب هویت و حجاب عزت انیت مقام نزل ربانی می باشد، چون جامع تمام وجوه آن از جهت جمع و تمییز است و روان کننده جود و بخشش ذاتی رحمانی؛ به واسطه روان گشتن وجود عام از آن - چه از جهت ذات و چه از جهت تعقل -

۳/۴۹۲ و در حدیث به لفظ عماء آمده، زیرا عماء در لغت به معنی ابر نازک است که از بخار پدید می آید، و در آن پس از آن که بخار بوده تکاثف و غلیظی اعتبار می شود، و از انواع آن نفس انسانی است که از باطن برخاسته و متعین به تعین اجمالی است و صلاحیت آن را دارد که محل ورود هر تعین تفصیلی - به اعتبار محل های قابل و یا مراتب جدای از هم - قرار گیرد و این که از آن حروف و کلمات پدید می آیند، و چون اعیان موجودات کلمات الهی و حروف او هستند و به واسطه نظر به اصل آنها در حدیث لفظ عماء و نفس الرحمن آمده؛ این مرتبه به اعتبار برزخیت و روان بودنش عماء، و به اعتبار انبساطش به نام نفس رحمانی نامیده شده است، هم چنان که تجلی ای که در آن است به اعتبار وجود صوری و ظهورش برای خود؛

تهجد جملی / ۲۰۳

رحمانی نامیده شده است. و اما درباره اسم «الاه» گفته شده: اسم است برای مرتبه الوهیت، و ظاهر این است که آن اسم وجود و تجلی است. به اعتبار آن مرتبه جامع^۱ -

۳/۴۹۳ سپس گوئیم: در مرتبه عماء مرتبه نکاح اول - از نکاحات پنجگانه که در آینده گفته خواهد شد - تعیین و تحصیل می یابد، و آن نکاح غیبی ازلی است که بازگشای حضرات و مقامات و مراتب اسماء الهی می باشد، و مقصود از نکاحات اجتماعات نتیجه بخش است، هم چنان که اجتماع اسماء الهی حقایق و معانی را نتیجه می بخشد؛ و اجتماع معانی ارواح را؛ و اجتماع ارواح اشباح و اجسام طبیعی بسیط عنصری و غیر این ها را؛ و اجتماع بسایط مولدات را؛ و پنجمی اختصاص به انسان دارد، و حضرات اسماء الهی عبارت از همین نتیجه ها است، پس اجتماع اول که در غیب الهی بین اسماء ذاتی که به نام مفاتیح اولین نامیده شده واقع شده؛ در این مرتبه واقع گردیده است، و ما از آن جهت آن را غیب نامیدیم که نتیجه اش وجود علمی غیبی است - نه شهودی عینی - از این روی گاهی حضرت شیخ قدس سره آن را از مراتب نکاح به شمار نیاورده و در برخی از حواشی حکم نموده که سبب این است که آن نسبت به وجود ظاهری نکاح مجازی بوده است، گویی نکاح بالقوه می باشد^۲ .

مقام نهم و دهم

در نسبت دادن صفات حق تعالی با و به اعتبارش در ذات خود - از آن جهت که خودش است^۳ - و به اعتبارش از جهت تعلقش به مظاهر که هر دو اعتبار اطلاق و تقیید و یا وحدت و کثرت و یا وجوب و امکان و یا غنا و تعلق و یا تنزه و تشبیه است.

۳/۴۹۴ اما به اعتبار اول^۴؛ مبنای آن بر اصولی چند استوار است:

- ۱- اسم «الله» اسمی است برای احدیت جمعی اسمائی؛ به اعتبار جهت ظهور در عالم اسماء و صفات، و صورت آن عین ثابت انسان کامل است، هم چنان که مقام الوهیت مقام ظهور اسم «الله» است در اعیان کونی و وجودی و مظاهر خلقی؛ به اعتبار احدیت جمیع، چنان که مرتبه تدلی و نزول الوهیت؛ و مرتبه جمیع جمع آن عبارت است از فیض مقدس که باطن الوهیت است، همان گونه که باطن اسم «الله» و مقام غیب آن عبارت است از فیض مقدس، پس مقام الوهیت باطن آن است و ظاهرش مظهر اسم «الله» به واسطه باطن و ظاهر آن. ۲- یعنی در شأن وجود ظاهری.
- ۳- یعنی اعتبارات از او مسلوب است. ۴- یعنی به اعتبارش در ذات خود از آن جهت که خودش است.

۳/۲۹۵ اصل اول این که: نسبت هر مطلق به مقیدات خود این است که در ذات خود - از آن جهت که خودش^۱ است - احد است و به واسطه نسبتهاش^۲ - از جهت جمعیتش مر آنها را - واحد است، و بسیطی است که با او - در هر یک از آنها - هیچ چیزی اعتبار نمی‌شود، و مرکبی است که با او - در هر یک از آنها - چیز دیگری اعتبار می‌شود، و او در هر یک از آنها خودش خودش است - با تقیدش از حیث آنها - پس انصافش به غنا (بی‌نیازی) و تعلق - به دو اعتبار - و ترتب احکام آن دو جایز است. و چون حقیقت وجود موجود است و چنان که گفته شد فراگیر موجودات است؛ زیرا هر موجودی همان وجود است همراه با قیدی؛ و گرنه آنچه که درش آن قید نباشد مباین با آن (وجود) است و (وجود) فراگیر آن نخواهد بود، بنابراین وجود از آن جهت که وجود است منزّه از هر قید داخل و یا خارج می‌باشد، پس توابع قید داخل - مانند ترکیب و انضمام و انقسام به اجزاء - از آن منتهی؛ و همین طور توابع قید خارج - از کثرت و تعدّد و تمییز - چه عقلی و چه ذهنی و چه حسی از آن منتهی می‌باشد، و لازمه‌اش این است که تعیین وجودی و یا عقلی و یا حسی و یا خیالی و یا وهمی آن را احاطه نمی‌کند، لذا نه بحدّ و نه به رسم تعیین نمی‌پذیرد و گنه و حقیقت آن را هیچ مفهومی مطابقت ندارد و هیچ عبارت و یا اسمی آن را فرا نمی‌گیرد.

۳/۲۹۶ اصل دوم این که: شأن مطلق آن است که همراه هر یک از مقیداتش باشد؛ ولی نه به واسطه ظرف بودن و یا حلول و داخل شدن و یا مجاورت و همسایگی و یا تماس و به هم ساییدگی و امثال اینها، و گرنه در مقام اشاره از آن مقیدات امتیاز و جدایی پیدا می‌کند، و نه به واسطه اتحاد؛ و گرنه احکام آنها - مانند اشتراک و اختصاص - اختلاف پیدا نمی‌کرد، و نه به واسطه ممازجت و آمیختگی؛ و گرنه تحقق هر یک بدون دیگری امکان پذیر بود، و نه این که به حسب خود (مطلق بودن) تجزیه و بخش پذیر گردد؛ و گرنه تقسیم به اجزاء و بخشهای متعدد می‌شد، بلکه تحقق و ثبوت مقیدات بر آن (مطلق) است و تعیین آن (مطلق) بر آنها،

۱- یعنی اعتبارات از او منسوب است. ۲- یعنی جامع به تمام نسبتهاش است و تعدد مجموع در اجزایش نیست، چه رسد تعدد در منسوب به مجموع.

چنان که در منطق در باب مناسبت بین جنس و فصل آمده: توقف بر جنس در تقوّم است و بر فصل در تخصّص؛ و در فلسفه مناسبت بین هیولی و صورت مثل این است، پس وجود مطلق نسبت به هر موجودی چنین است، از این روی نسبت بدان ساقط شده و تمامی بر وی صدق می‌کند - ولی بدون محدود شدن - بنابراین نظر نیز بر آن صدق می‌کند.

۳/۴۹۷ اصل سوم این که: مطلق به واسطه احاطه معنویش به احتمالات خود و حضورش با آنها؛ حقیقتش با حقایق آنها دنباله‌رو توابع و لوازم آنها است، لذا در عالم معانی که تعیین دوم است همسایه و مجاور آنها است، پس این مطلق حاضر چون از شأنش آگاهی و آشکاری است حضورش با این دو برای همه مفید است، بلکه متضمن احاطه قدسی معنوی بر همه است، بنابراین به عین علمش به خودش؛ بر همه عالم است، چون علمش به واسطه نبودن هیچ پرده و حجابی علم تام است؛ و تمام بودنش به واسطه فراگیری تمام جهات و احتمالات است به تمام اوصاف آنها در آنچه که دارای یک شرط و یا شروط مختلف که تعلق بر آن دارد - و در آنچه که اصلاً شرط ندارد - می‌باشد، و همین طور است ازلی بودن این مجاورت و همسایگی؛ چون حکم حقیقت غیر مجعول است و این نسبت به کسی که در باره‌اش پرده و حجاب تصور نمی‌شود؛ ازلی ابدی است.

۳/۴۹۸ اصل چهارم این که: امثال آن از مطلقها^۱ که در آنها قید و تمیزی از انواع امتیازات اعتبار نمی‌شود؛ وقتی در آن به هم رسیده و برخورد نمودند اتحاد پیدا می‌کنند، چون اگر اختلاف در آن اعتبار شود به واسطه تعینات تمایز می‌یافتند، در حالی که در اعتبار اول فرض عدم آنها (تمایزات و تعینات) می‌باشد، اما اگر به حسب متعلقات آنها اعتبار شود؛ تمایز و احکام آن از ضدیت و ملازمه داشتن و متوقف بودن بعضی بر بعضی دیگر - بدون عکس آن - به آن (مطلق) الحاق و پیوسته می‌گردد، و از لوازم آن این که: کُل را در هر متعلق به واسطه وجود اصل آن پدید می‌آورد؛ و اگر چه بقیه در مقام غلبه یکی از آنها (یا احدیت کُل) حکمش مستهلک و یا مغلوب و ضعیف آن می‌باشد، پس اگر به این سبب نقص و یا عیبی پدید آمد

شایسته جمال اصل نمی باشد، چون این (عیب و نقص) به واسطه خصوصیت نوع است، و گرنه نسبت به اصل محیط اقتضای کمالش می باشد؛ و این هم به سبب حکمتی است که آن حکمت؛ اقتضای آمیزش جمالش را به جلال وی دارد.

۳/۴۹۹ اصل پنجم این که: صور علمی از جهت تمایز علمی با هم جدایی و تباین دارند؛ ولی از جهت عالیم متحداند و از جهت معلوم مختلف و از پی هم آینده، پس حقیقت مطلق از حیثیت اول مباین است، و بر این اصل - صفات تنزیه او از آن امور - بنا می گردد، و اگر چه از جهت تحقق و ثبوت عین آنها است، بنابراین در مقام جمع بین دو اعتبار، بین تنزیه و تشبیه جمع می گردد، و از این جهت است که از برخی از اهل علم از حقیقت پرسیده شد؛ جواب داد:

آبادرست است که مفید است و مطلق در آن نیست در نزد محقق و شریعتمدار فقیه؟

۳/۵۰۰ ظاهر این است که چنین امری محال است، پس به چه نوعی باید توجیه آن بشود؟ جواب دادم:

درست است که صورت مجرد شده در ذهن بخلاف صورت مفید شده است

زیرا مطلق در ذهن قسیم آن دو است این همان توجیه درست بودن تفرید است

بگونه آن که وجودش ذاتی است شأنش این است که غیر خود را بر تو حید پدید آورد

۳/۵۰۱ اصل ششم آنکه: مطلق اگر وجودش عین خودش باشد - مانند وجود - لازم است درست بودنش بر کاملترین وجه باشد، چون وجود اصل اشیا است، کمالش هم به وجودی بودن کمال تمام اشیا بستگی دارد، پس حاصل، چون نسبت به او؛ غیر نامیده می شود؛ شأنش آن است از آن جهت که متصف به غیر شده؛ مرتبط به غیر خود نیز باشد و از جهت امتیازش به غیر خود مرتبط نباشد، و این جهت تعدد و نقصان و یا تغیر و نو شدن است، مگر از آن جهت که آن غیر به او انصاف می یابد.

۳/۵۰۲ و چون اینها ثابت شد گوییم: وجود مطلق را - یعنی مأخوذ «به لاشروط» را اگر فهمیدی و از دو قسم آخری که وجود مخلوط یعنی مأخوذ «به شرط شئی» و وجود مجرد یعنی مأخوذ «به شرط لاشئی» جدا کردی - دو اعتبار است: یکی اعتبار وجود بودنش

است و بس - یعنی بدون اعتبار تجرید و تخلیط^۱ - این وجود حق سبحان است؛ و وجود حق تعالی از این جهت کثرتی در آن نیست، چون آن (کثرت) حکم تعدد را دارد؛ در حالی که او در صرافت و ناپی وحدت است و هیچ ترکیبی در او نمی‌باشد، چون آن (جزء) حکم قید داخل را دارد و هیچ صفتی به واسطه اشتقاق و هیچ وصفی به سبب برابری حمل بر او نمی‌شود، چون آن دو از احکام قید خارج‌اند، و همین‌طور هیچ اسمی و هیچ رسمی، چون آن حکم تعیین عقلی و یا خیالی ذهنی است، پس هیچ نسبت و هیچ حکمی نیست، چون آن دو از حکم تعلق به غیر سرچشمه گرفته و آنجا گیری نیست بلکه وجود بحث و خالص است، یعنی اعتبار قید در آن نمی‌شود - نه داخل و نه خارج - نه این که در آن عدم قید اعتبار می‌شود.

۳/۵۰۳ اگر گویی: پس مفهوم وجود مانند کون (موجودیت) در عقل دارای تعینی است و وجود اسم آن می‌باشد و دارای رسم است و همان گونه که گفته آمد چیزی است که بدان ادراک حاصل می‌شود، پس این اشیاء چگونه از آن نفی می‌شود؟

۳/۵۰۴ گوییم: این که وجود گفته می‌شود برای تفهیم است، چون در عبارات هیچ چیزی بیشتر از آن به موجودات احاطه ندارد و هیچ مفهومی در عقول که وجود عین آن و ذاتش باشد؛ جز او (حق تعالی) تعیین نمی‌یابد، نه آن که این برایش اسم حقیقی است، و گرنه از دیگر مفهومات - اگر چه در وجود علمی باشد - متمایز بود و متعین بدان تعین، در حالی که این گونه نیست، زیرا او به این اعتبار بی‌نیاز از هر تعین است - چنان که در اصل اول گفته شد - بلکه اصلاً امکان ندارد که در علم نظری ما اسمی حقیقی باشد، چون اسم او معنایی است که به وی قائم است، پس او صفت است و صفت او عین ذات او است - البته اگر در ذات اعتبار نمایی -.

۳/۵۰۵ اگر گویی: چگونه ممکن است اسم او عین ذات او باشد، در حالی که کمال

اسمائی او قسیم و بخش کننده کمال ذاتی او است و قسیم شئی مابین و جدای از شئی است؟

۱- و اعتبار دیگرش از جهت افتراق و جفت شدنش است به ممکنات و تابش نورش بر اعیان موجودات که خود عین اعتبار دوم است که شارح در آینده بدان اشاره می‌کند و می‌گوید: و اما اعتبار دوم عبارت است از تعلقش به موجودات (صفحه ۲۳۰) و تکثر نسبت‌هایش به واسطه جفت شدنش با ممکنات... تا آخر آن. هم چنان که اعتبار وجود بودنش است و بس، این اعتباری است که شارح سابقاً بدان اشاره کرده و گفته: نه بر اعتبار اول، بنابراین مبنایش بر اصولی چند است.

۳/۵۰۶ گوئیم: این در صورتی است که در اسماء امتیاز نسبیشان اعتبار شود و این از احکام اعتبار دوم است، اما در اعتبار اول که سخن ما در آن است: کمال او عین وجود ذاتی او است که از جهت ذاتش برای خود ثابت است - نه از جانب غیر ذات خود - و پیش از این از نصوص حضرت شیخ قدس سره نقل نمودیم که کمال اسمائی به اعتبار ذات؛ ذاتی است، مانند عکس آن - به سبب اعتبار تعین علمی - و کدام کمالی برتر از وجود ذاتی و جوبی احدی است که به تمام احتمالات خود احاطه داشته باشد؟ از این روی همان حیات و قدرت او است - البته اگر در ذاتش از آن جهت که بر کمال اطلاقش است اعتبار کنیم - و پیش از این در اصل چهارم گفته شد که مطلقهای نام و کامل چون برخورد به هم کردند اتحاد پیدا کرده و هر عین علم او می‌شوند و علم او به اشیاء در ازل عین علم او به ذات خودش است، یعنی او اشیاء را به عین علم خودش به ذات خودش - همان گونه که در اصل سوم گفته آمد - می‌داند و در آن (وجود) تضادها و گونه‌گونها اتحاد پیدا می‌کنند، مانند نگریستن‌های متعدد نسبت به چشم که در اصل دوم بیان شد^۱.

۳/۵۰۷ و از آن (وجود) وجودات متکثر برانگیخته و صادر می‌شوند؛ ولی نه از آن جهت که واحد است و وجود است، بلکه از جهت علم او به اشیاء که عین علم او به ذات خودش است، لکن بدون آن که او را متعینات فراگیرد و یا او متعینات و متکثرات را فراگیرد، چون در اصل دوم محال بودن ظرف و مظهر بودن ذات گفته شد؛ و نیز بدون این که موجودات او را از پنهان بودن پیشین آشکارش نمایند، چون پنهان بودن و ظاهر بودن او نسبت به خودش عین خودش است و تنها در ذهن‌های ما نسبت به ما امتیاز پیدا می‌کند، زیرا اگر چیزی نبود که غیر نامیده شود؛ تحقق و ثبوت نمی‌یافت که برای چه کسی ظاهر است و از چه کسی پنهان، پس هر دو؛ دو نسبت‌اند که بدون دو نسبت داده شده تحقق نمی‌یابند، و همین طور بدون آن که اشیا را از ذاتش جدا گردانند، زیرا درباره‌اش گفته شده که تجزیه‌بردار نیست، بلکه هر

۱- یعنی موجودات متعدد نسبت به وجود مطلق حکم لفظ را دارند و آنچه بین آن موجودات از احکام امتیاز، یعنی تخالف و مقابله و غیر اینها است، بر همگی صدق می‌کند - ولی بدون محدودیت - بنابراین نظر نیز بر آنها صدق می‌کند.

تمهید جملی / ۲۰۹

چه که شئی نامیده می‌شود عبارت از صورت نسبتی است از نسبتهای علم او که تجلی مخصوص نامیده شده است.

۳/۵۰۸ و چون دانسته شد که حقیقت مطلق؛ با این که نسبتها و قیدهایی بدان الحاق گردیده؛ به سبب آنها حصه (بخش) نامیده شده و به واسطه حصه شدن از این که خودش خودش است خارج نمی‌شود، پس خودش خودش بودن یعنی وحدت و تعین ذاتیش با این کثرت باقی است، از این روی مترجم حقیقت حق (جنید بغدادی قواریری از اقطاب اریکه عرفان) - چون این سخن را شنید که: خدا بود و با او چیزی نبود - گفت: اکنون هم همان گونه است که بود، پس وحدتش عین هر کثرت است و بساطتش عین هر ترکیبی است که خواه مرتبه اول باشد و یا آخر، زیرا غیر بودن؛ حکم اعتبار تعینات و قیدها است برای هر وجودی در هر موجودی.

۱۳/۵۰۹ اگر گویی: وحدت ضد کثرت است، بنابراین اثبات یکی از آن دو در قوه سلب دیگری است، پس حکم به اجتماع هر دو تناقض است - چه رسد به اتحادشان -

۳/۵۱۰ گوییم: مقصود وحدت حقیقی ذاتی است نه آنچه که مقابل کثرت است، و اگر بپذیریم؛ آن دو؛ دو نسبت‌اند که به اعتبار تعینات عارض و وارد شده‌اند، و مطلق از آن روی که مطلق است - چنان که تحقیق و ثابت شده - هیچ‌یک از متقابلات - اگرچه در علوم نظری باشد - نیست، و هر چه که درباره غیر خود تناقض و اختلاف داشته باشد به واسطه خصوصیات اعتبار تناقض می‌یابد و این درباره‌اش به کاملترین وجه ثابت است - یعنی به واسطه اطلاقش نزد او - و مطلق کامل است؛ چون احاطه و فراگیری دارد و این مطلب در اصل چهارم گفته شد.

۱۳/۵۱۱ اگر گویی: اثبات امور مخالف هم بر ناطق از جانب حق مشتبه است^۱، چون آن امور درباره غیر او مشتبه (نامعلوم) تعقل نمی‌شود و از وی (حق متعال) نفی می‌شود، چون گفته

۱- یعنی اثبات امور مخالف هم بر ناطق از جانب حق تعالی مشتبه است، چون بطل آن را در غیر خودش تعقل نمی‌کند، پس نفی ناطقیت از حق تعالی اثبات امور مخالف هم از جانب حق تعالی موجب و پسندیده است، زیرا کودنی و حمق در اعتقاد آن کس که برهانی بر آن ندارد کمتر از انکار آن کس که برهان بر آن دارد نمی‌باشد. دیگر آن که چون حق تعالی تعقل نمی‌شود، پس اثبات چیزی بر او مشتبه است، و اگر ضمیر را برای اثبات امور متناقض بگیریم معنی این می‌شود که این اثبات درباره غیر حق تعالی - در عقلهای ما - تصور نمی‌شود، پس از او نفی می‌شود و برای او مشتبه و نامعلومی اثبات نمی‌شود.

شد کودنی؛ در اعتقاد آن کس که برهانی بر آن ندارد؛ کمتر از انکار آن که برهان بر آن دارد نمی‌باشد.

۳/۵۱۲ گوئیم: هر کس که با عقل و فکر خود از آن سخن گوید - نه بدان - یعنی متحقق به مرتبه فبی یسمع و بی‌ینطق^۱ نباشد و هر امر مشتبهی که بر عقلش وارد می‌شود از او نفی کند، و این هم در صورتی است که خداوند سبحان را از جهت ذات و یا صفات و یا افعالش در آلت ادراک عقلی خود و مشرب و روش نظری خویش محدود کند؛ او ناطق به چیزی است که در خور او نیست که از آن سخن گوید، چون تحقق و ثبوت بدان مقام پیدا نکرده، و اگر درباره خود گمان نبرده که درست فهمیده؛ او در حقیقت زبان بسته ساکت است، زیرا وجود هر چه که دارای حقیقت نیست، مانند عدمش می‌باشد، مثلاً مانند جراحی، و اگر گمان بُرد که درست فهمید، او نادان فخر فروش است که به نادانی خود پی نبرده، زیرا پیش از این در اصل دوم گذشت که منافات و تضاد و مقابله از احکام اعتبار قیدها و مخصص‌ها است، و در اصل اول نیز گفته شد که احکام قیدها در مقام اعتبار نکردنشان منتفی و مرتفع می‌شوند، چنان که در مطلق نیز این گونه است، در این حال کل؛ بر آن و در آن صدق می‌کند، چون برخاستن سبب منحصر؛ ملزوم برخاستن سبب است.

۳/۵۱۳ و از فروع شاخه‌های آن این که: وحدت حق سبحان عین کثرتش است و بساطتش عین ترکیبش و ظهورش عین بطونش و آخر بودنش عین اول بودنش، چون این‌ها اعتباراتی هستند که به جهت سببی از سبب‌ها؛ غیر نامیده می‌شود؛ به او الحاق می‌گردند، زیرا اگر آن (سبب) نبود چیزی از آنها (اعتبارات) پیوستگی و الحاق نمی‌یافتند. تمام این‌ها به واسطه عدم تعین خاص وجودی او است. اما از جهت عدم تعین عقلی وی؛ او به حسب اعتقاد عاقل است؛ نه آن گونه که در حقیقت امر آن چنان است، بنابراین در هیچ مفهومی از مفاهیم مانند مفهوم وجود و وحدت محدود نمی‌گردد، و به واسطه عدم تعین شهودی برای هیچ مشاهده کننده‌ای و در هیچ مشاهده شونده‌ای محدود و منحصر نمی‌گردد، بلکه شأن او همان است که (خود) گفته.

۱ حدیث قدسی است و پیش از این هم معانیش گفته شد، یعنی به من بشنود و به من سخن گوید. م

۳/۵۱۴ پس واجب این است اعتقاد کند هر گونه اراده کند ظاهر می‌شود، از این روی وقتی پرسیده شد: مقصود حق تعالی از آفریدن چیست؟ در جوابش گفته شد: بر آنچه که هستند، یعنی محدود نکردن در اطلاق که موجب محدودیت او می‌شود و مقابلش تقیید می‌آید، و همین‌طور محدود نکردن در مقید که مقابلش انصاف به اطلاق و تجرید - و یا مقید شدن به غیر این تقیید - می‌آید، زیرا اولی موجب نقص در جمالش است و دومی در جلال و یا جمالش، و هر یک از آن دو تباهی در گستره کمال او است، لذا خداوند سبحان منزّه است، چون معنایی دارد که به تمام حروف احاطه دارد، یعنی حقیقتش حقایق و ذاتها را شامل و فراگیر است، هم چنان که کمالش فراگیر تمام اوصاف و کمالات است.

۳/۵۱۵ بدان که مکاشف حقایق در حضرت معانی این‌ها را با لوازمشان آن گونه که در علم حق تعالی تعیین پیدا کرده می‌داند، و می‌داند آنچه که در آنها از حقایق و مراتب و اسماء ذاتی می‌باشد همگی دلایل جمال و نشانه‌های جلال و مقتضیات کمال اویند، از این جهت هیچ نقصی در آنها همان گونه که در اصل پنجم گذشت - نمی‌باشد، پس آنچه که از نظر محجوبان و پوشیدگان از حق خوبی و نکویش پنهان است و در آن پندار عیب و نقص می‌رود - مانند افعی و کژدم و خوک و پلیدبها - هر گاه که راز آن آشکار گردد، یعنی از جهت علم تحقیق و شهودی بداند که هر وجودی از آن جهت که وجود است خیر می‌باشد و عدم شرّ است، خواهد دانست که بازگشت این عیب و نقص از ناحیه ظلمت عدمی است که به واسطه قابلیت نداشتن محلی که بهتر از آن باشد (یعنی عدم قابلیت ممکن) حاصل و پدید آمده است، و در نتیجه این دلالت حاصل می‌آید که اگر محل قابلیت پذیرش آن را داشت؛ در حیطه قدرت بخشنده مطلق - که مطلقا بخل و خستی در دهش فیض او نیست - بود که فیضش را بر آن موجود افاضه کند، پس در این مطلب آگاهی دادن به کمال حق متعال (که وجود از او افاضه می‌شود) است و این همان تحمید و سپاس است و این که نقصان و شرّ از او نیست و این همان تسبیح و تزیه است؛ چنان که فرموده: و ان من شی الا یسبح بحمده، یعنی: هیچ موجودی نیست مگر همراه ستایش او تسبیح گو است (۴۴ - اسراء) و رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: پروردگارا! همه نیکی‌ها به دست تو است و بدی از تو نیست، و امثال این‌ها.

۳/۵۱۶ و برتر از این مشهد (محل شهود حقایق) ذوق و مکاشفه محمدیتین است، یعنی علم به این که هر وجودی (یعنی کُلّ وجود) در حقیقت خاص حق متعال است، چون از آن جهت که وجود است هیچ تعددی در آن نیست، برای این که تعدد از آثار حقایق (ماهیات و اعیان) و نتایج مراتب (نزول) است، و او پیوسته هموست، یعنی همیشه خودش خودش است (و مراتب و ماهیات تأثیری در وحدت او ندارد) و وجود حق درش نه نقصی و نه عیبی است، بلکه کمالاتش همیشه بالفعل حاصل است، پس از آن جهت که وجود است و خودش خودش، هیچ نقص و عیبی بد و منسوب نمی‌شود، بلکه (نقص و عیب) از آن جهت است که مرتبه اقتضای استهلاک و نابودی حکم بعضی از آنها را؛ و یا تباهی و یا ضعف آن (مرتبه) را به واسطه اقتضای اول بودن امر و غلبه بعضی به سبب آن امر را - آن گونه که به زودی خواهی دانست - می‌کند.

۳/۵۱۷ پس از جهت این ذوق بوده که گفته‌ایم: وقتی که درستی نسبت آن چه که در آن نقص و عیب است به خداوند سبحان ادراک شد؛ در آن صورت کمال یافته می‌شود. و از جهت ذوق اول گفته‌ایم: و خواهد دید که آن منصفه است، یعنی جایگاهی بلند برای ظهور تجلی جلال به واسطه تسبیح و تنزیه او، و ظهور تجلی جمال برای تحمید و ستایش وی، تمام این‌ها به زبان حال و مرتبه و حکمت او (مکاشف) است.

۳/۵۱۸ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات گوید: هر نقص و دردی که در ممکن مشاهده می‌شود یا پنهان است؛ مانند نادانی و از این قبیل، و یا ظاهر است مانند دروغ و ظلم و غیر این‌ها، و هر قصور و نارسایی به هر چه که تحققش به اوصاف کمال به تعویق می‌افتد توصیف می‌گردد، و این از ناحیه احکام امکان آن ممکن و ظلمت نسبت عدمی او است، چون دانستی که اقتضای حقیقت هر ممکنی این است که دارای دو جهت است: جهتی به سوی وجود و جهت دیگر به سوی عدم؛ و این دو جهت ذاتی او هستند؛ از این روی نیازش به برتری دهنده ذاتی او است، و برتری دهنده هم حق تعالی است که دارای کمال ذاتی می‌باشد، بلکه اصلاً کانون هر کمالی است، پس از او جز خیر محض صادر نمی‌گردد، اما کمی و زیادی نقایص و نارسائی‌ها از ناحیه جهات امکان است که موجب و سبب آن کمی و زیادی و سایط

می‌باشد، و اما تعیین درجات موجودات در پستی و بلندی به جهت قوه مناسبت است که خود مقتضی قرب به درجه تمام؛ و (قوه مناسبت) به حسب دوری از آن درجه است. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۵۱۹ بدان همان گونه که پیش از این سرایت و احدیت در احدیت دانسته شد^۱؛ و حضرت شیخ قدس سره هم در کتاب نصوص گفته: احدیت وصف تعیین است نه مطلق معین^۲ و واحدیت برای حق متعال از جهت علمی که خود لازم ذات است ثابت است؛ با هم اختلافی جز اختلاف نسبی ندارند، و در آن (واحدیت) مرتبه الوهیت و تمام مراتب و اسماء ذاتی که به هیچ وجه مغایرت و اختلافی با ذات ندارند تعیین می‌پذیرد - با این که اصل کثرت^۳ معنوی و محل ظهور آنها است - این بیان حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۵۲۰ دانسته شد که تمام اسماء و صفات نزد حق تعالی؛ و از آن جهت که حق است

- در عین وحدتی که آن وحدت عین او است - متکثراند، نه از آن چه که برای او از اسماء جلالی ثابت است تنزیه می‌شود و نه از آن چه به واسطه اسماء جمالی آشکار می‌سازد پوشیده می‌شود تا کمال یابد.

۳/۵۲۱ اگر گویی: پس معنی پوشیدگی و عزت و غنا و قدس او چیست؟

۳/۵۲۲ گوییم: اینها امتیاز و جدا کردن حقیقت او است به واسطه کمال اطلاق و وجوب وجود وی از هر چه که با حقیقتش تضاد و ناسازگاری دارد؛ به واسطه اقتضای حقیقت امکانی آن چیز که عدم و نقص و عیب است که بنیاد اشیا بر آن قرار دارد، البته به حسب مرتبه و دوری و نزدیکی اشیا امکانی از حق تعالی. و نیز عبارت است از عدم تعلق حق - از جهت اطلاقش - به هیچ موجودی؛ چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: خدا بوده و با او هیچ چیز نبوده. و نیز عبارت است از عدم نیاز و احتیاجش در ثبوت وجود و بقایش به هیچ

۱ یعنی به واسطه پدید آمدن کثرت نسبی اسمائی سلبی و ثبوتی و تعینات وجودی. این جواب بیانی است که در پاراگراف بعدی یعنی: دانسته شد که تمام اسماء و صفات نزد حق تعالی ... خواهد آمد. ۲- معین به صیغه فاعل - نه مفعول - یعنی مشخص کننده. م ۳- با این که علم مغایرت و اختلافی با ذات؛ جز مغایرت نسبت اصلی خود را ندارد.

موجودی، با این که هیچ موجودی به ذات خودش تحقق و ثبوت نمی‌یابد و به غیر خودش هم - جز حق تعالی - ثبوت نمی‌یابد.

۳/۵۲۳ شیخ اکبر قدس سره در فتوحات گفته: مجموع عدم نیاز و احتیاجش در وجود و بقا به غیر؛ و احتیاج غیر به او در آن دو؛ عبارت از معنای الوهیت است^۱.

۳/۵۲۴ گویم: خلاصه سخن شیخ اکبر این جا - آن چنان که من فهمیده‌ام - این چنین است که: وحدت اسماء و صفات با ذات است و عدم تنزه و پوشیدگی از جهت عین وجود حق سبحان است و پوشیدگی و غنا از جهت تفصیل - به واسطه امتیاز و جدا کردن علمی - از جانب حقایق (اعیان و ماهیات) است.

۳/۵۲۵ و این مطلب به واسطه نهایت پیچیدگی و اعضالش جز با بیان حضرت شیخ قدس سره که در کتاب نفحات ایراد داشته تحقق و ثبوت نمی‌یابد و آن این که ایشان از کتاب *عَلَمُ الْعِلْمِ* خود در باب: تنبیه ربانی نقل می‌کند که: صور اشیاء در علم؛ از آن جهت که علم صفت وجود حق تعالی و یا نسبتی از نسبت‌هایش است؛ مانند صور اشیا در وجود حق - آن گونه که گفته‌اند: اشیا همیشه در ذات وجود حق مرتسم‌اند - نمی‌باشد، زیرا صور اشیا در وجود حق یک صورت بیشتر ندارد و آن صورت هم از جهت وحدت صورت در وجود موجود است - بدون تعدد چیزی از آن صور در او - و همان در حضرت علم موجود است؛ یعنی به گونه موجود بودن تعین و تفصیل - تنها نسبت به عالم - و وجود هر کدام آن‌ها از جهت معقول بودن تعین او و اختصاصش در آن چه که بعداً می‌آید با آن‌ها موجود است، لذا حکم آن (وجود) در آن حال حکم آنها (صور) است. این را نیکو ادراک کن.

۳/۵۲۶ و مطلق ظهور از جهت حکم؛ خاص اشیا است و مطلق ظهور از جهت عینیت، خاص وجود است و تعین ظهور حکمی به سبب تمیز مشهود است، و تعین ظهور وجودی در هر مرتبه از مراتبی که علم اشتمال بر آن مرتبه دارد نسبت به وجود مطلق از جهتی

۱- الوهیت فعلی ظهوری که مظهر اسم «الله» است عبارت است از قیومیت حق تعالی نسبت به هر شیئی ای مطلقاً، و لازم آن عدم احتیاجش به غیر است مطلقاً، و همین‌طور احتیاج غیر هم به او، نه این که حقیقت الوهیت عبارت از مجموع دو امر باشد، چنان که از ظاهر عبارت حضرت شیخ اکبر این چنین نوهم می‌شود.

مخالف ظهور تعین آن در مرتبه دیگری است، و حکم آن نیز در مرتبه‌ای مغایر حکم آن در مرتبه دیگر می‌باشد، و اگر اشتراک در دو ظهور به واسطه امر جامعی - غیر آن چه که بدان هر یک از دیگری امتیاز پیدا می‌کند - حاصل آید؛ در آن صورت ثابت برای شئی در شئی از شئی؛ به شرط و یا شرطها و یا منفی از آن می‌باشد، همین‌طور هم به واسطه عدم شرط و یا شرطها از شئی نه چیزی برایش ثابت می‌شود و نه از آن نفی می‌گردد، خواه شرط مرتبه باشد و یا حال و یا زمان و یا مکان و یا غیر این‌ها، و تجدد و نو شدن گاهی صفت شئی ممکن است نسبت به ادراک خاص آن شئی در نشأه و عالمی خاص و یا حالتی معین و یا زمانی موقت، و گاهی صفت وجود است، ولی نه مطلقاً، بلکه به شرط ارتباطی خاص به عین ممکنی از ممکنات که آن را نهایی نیست.

۳/۵۲۷ این بیان حضرت شیخ قدس سره بود که از آن دو مطلب بزرگ - یعنی فرق بین دو اعتبار وجود - ثابت می‌شود:

۳/۵۲۸ یکی فرق بین وحدت و صفات و ذات و نبودن تنزه و پوشیدگی و بین بی‌نیازی و پوشیدگی.

۳/۵۲۹ دیگری فرق بین جهت نسبت دادن حوادث و پدیده‌های نو و لوازم امکان به ممکنات؛ و بین جهت نسبت دادن آن‌ها به حق تعالی است.

۳/۵۳۰ گوئیم: چون انیت حق سبحان این گونه است؛ یعنی مشتمل بر احدیت و واحدیت است بطوری که خرده‌ها و اندیشه‌ها او را درک نمی‌کنند، یا برای این است که ادراک این احدیت مطلق جامع در محدودیت و توان عقل که معقول به واسطه تعین پذیرش مجعول قرار می‌گیرد نمی‌باشد، چنان که در (فصل سوم از فاتحه) اوایل کتاب گفته آمد، و یا به واسطه عدم قدرت او بر احاطه بی‌نهایت از جهت واحدیت است، و به سبب نداشتن تعین شهودی (و یا مشهودی) نه جهات و نه نواحی او را فرا نمی‌گیرند و بینش‌ها و بینائی‌ها به مشاهده او احاطه پیدا نمی‌کنند، تمام این‌ها از آن جهت است که او از ناحیه حیثیت مطلق؛ منزّه از قیدهای صوری و معنوی است و مبرّای از هر محدودیت که تعلق به مقدار و مدت و یا لوازم و فاصله کم و زیاد و یا چگونگی شدت و ضعف دارد و برتر از احاطه‌های حدسی و فهمی و منطقی و

علمی است، چون هر یک از این‌ها شأن عقل و توجّه آنها پذیر زایل شونده است، چگونه می‌تواند احاطه به ازلی ابدی کامل داشته باشد؟

۳/۵۳۱ و چون دانسته شد که حجاب و پوشیدگی او امتیاز حقیقتش است، پس او به کمال حقیقت خود و نور عزّت خویش از تمام خلق خود - به واسطه وجوب نقصان هر یک به سبب امکان حقیقت و ظلمت عدمی خود - محتجب و پوشیده است، به طوری که بطون او به واسطه بساطت - یعنی به سبب نهایت ظهورش - پوشیده است و ظهورش به سبب پوشیدگی ترکیب و حجاب عین بطونش است، و این شگفت‌ترین شگفتی‌ها است، و این حکمی است که شامل کامل از آن دسته و ناقص و روی آورنده بدو - به گمان خویش - و روی برگرداننده است، چون هیچ‌گیزی برای مخلوق از جهت امکانی که اصل نقصان و تغییر و نو شدن است نمی‌باشد.

۳/۵۳۲ اگر گویی: با محال بودن این ادراک‌ها خردمندان را چه ملاکی است (چگونه رسد) که تنزیهات مسلم عقول را بپذیرند؟

۳/۵۳۳ گوییم: تمام تنزیهات آن‌ها از جهت افکارشان سلبی است و بهره‌ای از شناخت حقیقت او ندارد، با این که آن‌ها اگر به نهایت آن چه که در وسع خودشان است برسند - نه آن چه که شایسته جلال و سزاوار قدس و کمال او است - به واسطه متناهی بودنشان دون مرتبه او و مندرج در تحت اویند، و هر چه از غیر متناهی جدا شود؛ نسبتش با آن چه که باقی مانده نسبت متناهی است به نامتناهی، و (ملاک پذیرش تنزیهات مسلم عقول) برای این است که (عقل) آن سوی پرده است، برعکس آن چه که به واسطه کشف برای صاحبان خرد ادراک می‌شود.

۳/۵۳۴ سپس گوییم: منشأ واصل تعلق علم او به عالم؛ از عین علم او است به ذات خودش، چنان که گفته شد: او خودش (یعنی ذاتش) را به خودش (به ذاتش) می‌داند و اشیا را به عین علم خودش به خودش می‌داند، و تحقیق این مطلب نیاز به تحقیق حقیقت علم دارد، البته آن گونه که حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات - در نفعه‌ای که متضمن تعریف حقیقت علم است - بیان داشته.

۳/۵۳۵ بدان که حصول علم به هر چیزی که باشد و کمال معرفت و شناخت آن چیز؛ موقوف بر اتحاد با آن معلوم است، و اتحاد به چیزی موقوف بر برطرف شدن هر چیزی است که بدان چیز عالم از معلوم امتیاز و جدایی می‌یابد، زیرا در وجود هیچ چیزی نیست جز آن که بین آن چیز و چیزهای دیگر امری حقیقی و الهی است که اقتضای اشتراک می‌نماید نه مفایرت و جدایی، و امور دیگری هست که اقتضای جدایی این چیز را از غیر خودش می‌کند، این چیزی است که هیچ شکی در آن نیست، و گاهی نیز به این امر حقیقی (وجود) مناسبات دیگری از جهت صفات و مکان‌ها و عوالم و نشآت؛ و یا مراتب و زمان‌ها و غیر این‌ها انضمام می‌یابد.

۳/۵۳۶ بدان که علت جهل انسان به موجودی از موجودات عبارت است از غلبه (حکمی از) احکام آن چه که بدان از هم امتیاز می‌یابند و وقتی غلبه (حکم) آن چه که بدان به هم اتحاد می‌یابند ظاهر و غالب شد، طالب شناخت آن چیز - پس از اراده شناختش - آن را خواهد شناخت، سپس اگر احکام آن چه که از هم امتیاز می‌یابند به کلی از میان برداشته شود؛ معرفت و شناخت کامل می‌شود؛ و گرنه از جهت و یا جهاتی غیر جهت و جهات دیگر معلوم می‌گردد.

۳/۵۳۷ اگر گویی: علت جهل چیزی به خودش - با این که از خودش امتیاز ندارد -

چیست؟

۳/۵۳۸ گوئیم: بدان که تجلی حق سبحان در هر موجودی ساری است و در هیچ شیئی بخصوصی متعین نیست و به هیچ اشاره‌ای خواه عقلی و خواه حسی باشد در نخواهد آمد، و این همان سرّ معینی است که حق متعال در کتاب‌های آسمانیش بیان فرموده و بندگان برگزیده خویش را از آن آگاهی داده است، پس هر چیزی از جهت آن سرّی که آن سرّ سبب وجود او و برپا دارنده - یعنی قیوم - آن است نامتناهی است^۱ و مقید به اسم و یا صفت و یا مرتبه و غیر این‌ها نیست، و آن چیز از جهت تعینش و تعیین اشاره به آن - چه از نظر عقل و یا حس و

۱- این همان سرّ سخن محققان است که گفته‌اند: خداوند جزئیات را به واسطه علم کلی شاملی غیر مقید می‌داند، و مردمان او را آن گونه که باید بشناسند شناختند و حقایق را تبدیل نموده و برعکس کردند (البته سخن با افرادی است که می‌گویند خداوند عالم به جزئیات نیست)

یا جمع و یا فرد - احکام و اعتباراتی به آن الحاق می‌گردد که ذات آن چیز اقتضا می‌کند؛ این‌ها یا به یک شرط و یا شرطهای دیگر به حسب حال و مرتبه آن شئی است، و احکام و اعتباراتی که بدان اشاره می‌شود به حق تعالی - از آن جهت که اله و یگانه است - نسبت داده می‌شود؛ ولی از جهت اطلاق و احدیتش از وی سلب می‌شود و به غیر او (یعنی ممکن) از جهت خصوصیت آن ممکن نسبت داده می‌شود، و این احکام و احوال که اختصاص به یک‌یک موجودات دارد؛ خودش مانع از شناخت حقیقت آن موجود - بدون لوازم - می‌باشد، ولی وقتی حکم حقیقت؛ از حیث حقیقت خود بر احکام لوازمش غالب آمد، خویش را از جهت امتیاز حقیقی که بین خود و بین حق متعال ثابت و همیشه برقرار است متعین می‌یابد، پس معرفت به مرتبه حق تعالی و احکام آن برای انسان از راه معرفت نسبت مرتبه خود به مرتبه حق تعالی حاصل می‌شود و احکام به واسطه احکام - این را نیکو بفهم ^۱.

۳/۵۳۹ این سخن حضرت شیخ قدس سره بود، و از این بیان دانسته می‌شود بین تمام اشیا سرّی الهی و مشترک است که مطلقاً و به هیچ وجه تعین پذیر نمی‌باشد، و شکی نیست که آن تجلی الهی ذاتی احدی است، و چون حصول علم به واسطه اتحاد (عالیم و معلوم) است - البته اگر مانعی وجود نداشته باشد - پس خداوندی که هیچ کاری او را از کار دیگر باز نمی‌دارد و دربارهاش هیچ مانعی تصور نمی‌شود؛ به واسطه احدیت این تجلی هر چیزی را به عین علمش به ذات خود - یعنی این تجلی - می‌داند، و همان‌طور که خود را می‌داند؛ یعنی علمی کامل و فراگیر به تمام جهات و احتمالات خود؛ همین‌طور از علم او هم سنگ ذره‌ای - نه در زمین و نه در آسمان - پنهان نمی‌ماند.

۳/۵۴۰ سپس گوئیم: چون ثابت شد علم او که تعلق به تمام اشیا دارد از عین علم او

۱ - یعنی احکام به واسطه معرفت به مرتبه احکام - م. وقتی حکم حقیقت غالب شد و کوههای انبیا هنگام ظهور نور الهی و تجلی کمال ربوبی ویران گردید و حکم تعینات و لوازم امکانات در مقام قهر کبریای حق تعالی و بروز احدیتش مقهور گشت؛ سالک نفس خویش را منکک مشاهده می‌کند که به عزّ قدس او آویخته و تحت نور پروردگارش نابود گشته، و این هنگام قیامت کبری است و این تعبیرات از تنگی مجال و میدان سخن است، و این سرّ بیان رسول الهی (ص) است که گفته: پروردگارا اشیا را همان‌گونه که هستند به من بنما، و فرمود: هر کس خویش را شناخت خدایش را شناخت.

به ذات خود؛ از جهت احدیت محیط خودش است؛ چون خود فرموده: واللہ بکل شیء محیط، یعنی: خداوند به تمام اشیا احاطه دارد (۱۲۶ - نساء) و باز فرموده: ان الله قد احاط بکل شیء علما، یعنی: علم خداوند به همه اشیا احاطه دارد (۱۲ - طلاق) لذا دانسته می‌شود که ظهور این تعلق علمی؛ یعنی استجلای او در یکی از مراتب ظاهر در نفوس اشیا^۱ مانند مرتبه روحانی و مثالی و حسی؛ بستگی به ظهور نسبت‌های علم او در آنها دارد، و نسبت‌های علم او عبارت از خصوصیات علمی است که به نام معانی و حقایق و اعیان ثابت نامیده می‌شود.

۳/۵۴۱ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نصوص گوید: این‌ها (حقایق اشیا) عبارت است از تعلقات تعینات، هم چنان که اشیا تعینات تعلقات اند، سپس گوئیم: این نسبت‌ها که به نام حقایق نامیده شده‌اند عبارت از معلومات اند، هم چنان که خصوصیات وجود و نسبت‌های آن به نام موجودات نامیده می‌شوند، همین‌طور نسبت‌های علم و خصوصیات آن به نام معلومات نامیده می‌شود، از این روی گوئیم: حقیقت هر چیزی عبارت است از نسبت تعین آن چیز در علم حق تعالی.

۳/۵۴۲ سپس گوئیم: حق تعالی به هر چه که بی‌انتهاست عالم است، یعنی به واسطه متناهی نبودن احتمالات محاط او که بیشتر از عقلی و وهمی است، و اگر چه بوی وجود به مشامشان (یعنی احتمالات محاط او) نرسیده ولی متناهی اند؛ و این که او مصدر و اصل هر چیز است، پس اقتضای تمام اشیا را یا از جهت ذات خود و یا به واسطه شرط و یا شرط‌هایی - همان گونه که گفته شد - می‌کند، پس تمام اشیا لازم؛ و یا لازم لازم اویند تا بی‌نهایت. پس صانعی که او را کاری از کار دیگر بازش نمی‌دارد؛ و علیم و خبیری که به واسطه غنا و بی‌نیازیش هیچ کمالی از او فوت نمی‌شود ناگزیر باید ذات خود؛ و لازم ذات خود؛ و لازم لازم آن را چه از جهت جمع و چه از جهت فرد؛ و چه اجمال و چه تفصیل - تا بی‌نهایت - بدانند.

۳/۵۴۳ و نیز هر چیزی را همان گونه که هست می‌داند و این همان معنی تابع بودن علم

۱- یعنی ظهور ذاتش برای ذاتش در تعینات.

او است مر معلوم را - نه بعد از وقوع شئی - مثلاً آن چه حق تعالی به تعیینی جزئی با شرط و با سبب می‌کند؛ و یا تعیین مرتبه کلی آن را با شرط می‌داند - مانند خوردن گوشت به شرط پخته شدنش - و یا با سبب - مانند پختن گوشت در مجاورت آتش - و یا به شرط و سبب و لازم آن چیز می‌داند، البته اگر علم حق سبحان به این مرتبه کلی و یا تعیین داشتن این ترتیب جزئی به این وجه پیشی گرفته باشد، و اگر آن را موکول به شرط و یا سببی تعیین نکرده باشد، آن را به ذات اقدس خود - آن گونه که خواسته - می‌داند.

۳/۵۴۴ خلاصه این مطلب این که: علم الهی ازلی تابع معلوم معین است؛ آن مقدار که حقیقت و استعداد و شرط‌های استعداد و مرتبه و احکام آن (معلوم معین) اقتضایش را می‌کند، خواه غیر موقوف بر سببی و شرطی دیگر باشد و یا موقوف بر یک (سبب و یا شرط) و یا بیشتر باشد، سپس (گوییم:) اراده ذاتی الهی تابع علم است و هر گونه که علم تعلق گرفته آن هم بدان تعلق می‌گیرد، سپس (گوییم:) قدرت آن چه را که اراده معین نموده ظاهر می‌سازد، سپس کلام مؤثر در ایجاد آن (معلوم) به واسطه برخورد آن دو پیشان تعیین می‌پذیرد، و این همان چیزی است که علما می‌گویند: تقدیر ازلی به مجموع نظام؛ که به واسطه اسباب و مسببات واقع می‌شود تعلق می‌گیرد، راهی برای اعتراض جاهلان نیست که اگر فلان کار وقوعش مقدر شده واقع می‌شود و هیچ نیازی به پدید آمدن سبب‌های آن نیست، مانند دعاها و اعمال نیک در کار آخرت و سبب‌های عادی از معالجات و غیر این‌ها در کار دنیا، و گرنه هیچ کوششی برای دست آویزی به سبب، فایده و سودی ندارد.

۳/۵۴۵ و بنابراین اصل بود که از پیغمبر صلی الله علیه و آله هنگامی که قاعده تقدیر را بیان داشت پرسیدند: پس عمل چه می‌شود؟ فرمود: کار کنید؛ زیرا هر کسی برای انجام مقصودی که به جهت آن آفریده شده دارای توانائی است، یعنی عمل کنید، بسا که حصول پاداش مقدر به تقدیر سبب عادی آن که همان عمل شما است باشد.

۳/۵۴۶ اگر گویی: بعضی از علوم حق تعالی اگر متعلق به معلوم؛ آن هم به واسطه شرط و یا سبب جدید باشد؛ پس علم او نیز جدید است و لازم می‌آید که محل حوادث و پدیده‌های نو قرار گرفته و به برخی از امور در بعضی اوقات بی‌اطلاع باشد و به واسطه حصول علمی که

نداشته است کمال پیدا کند و هر یک از این دو در صرافت و خالصی و وحدت و وجوب و کمال او نقص وارد می‌آورد؟

۳/۵۴۷ گویم: تعلق مخصوص مسلم است؛ ولی او را نه علمی تجدد می‌یابد و نه درباره‌اش چیزی که در آن انحصار و محدودیت یابد تعیین می‌پذیرد - و همین‌طور هیچ حکمی معین (درباره‌اش جاری نمی‌شود) - یعنی از تعلق (گرفتن علم) ازلی که شأنی کلی است؛ به شئون و حقایق جزئی اضافی او که ظهورشان مشروط به زمان‌های معین خودشان است؛ حادث و نو بودن تعلق لازم نمی‌آید، زیرا همان‌طور که گذشت: آن که نه زمانی است و نه مکانی و به تمام معلومات و موجودات عالم علم دارد؛ تمام لحظات و زمان‌ها و مکان‌ها نزد او حاضراند و چون به تمام موجودات احاطه دارد، هر چه که در آنها (مکان‌ها و زمان‌ها) از گذشته و آینده موجودات؛ و آن چه از نسبت‌های سببی و یا شرطی و یا وقتی و یا لحظی و یا کیفی آنها؛ غیر این که واقع می‌شود می‌داند، پس درباره‌ او کاری جز کار دیگر و حکمی غیر حکم دیگر تعیین نمی‌پذیرد، بلکه تمام کارها به واسطه شئون او - نسبت به زمان‌های خودش - حاصل است، و چیزی که از جانب حق سبحانه تعلق به تمام موجودات دارد یک تجلی است و یک اقتضا و یک حکم و بس؛ که به حسب قابلیت موجودات و شئون جزئی او تعلق می‌گیرد، پس با این بیان سازگاری و توفیق بین فرموده الهی: کل یوم هو فی شأن، یعنی: او هر روز (هر لحظه) در کاری است (۲۹ - رحمن) و فرموده دیگرش: و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر، یعنی: کار ما یک کار است مانند یک چشم بر هم زدن است (۵۰ - قمر) حاصل می‌شود.

۳/۵۴۸ و این همان راز قدر است که تجربه کار وارد آن را تصدیق کرده و حضرت شیخ قدس سره در نفعات گفته: واردی که مأمور به تعلیم و یادآوری و فهمانیدن است گفت: هنگامی که طلب‌ها و عتاب‌های الهی و با کونی ترا از جای برکنند؛ پروردگارت را مورد خطاب قرار ده و در حضورش نه از روی مجادله و دلیل آوردن؛ بعضی از آن چه را که از روی نعمت بر تو بخشیده مطرح ساز و بگو: پروردگارا! این چیزی که می‌بینی و از من صادرش کردی، اگر تو جاعل و پدید آورنده آنی؛ به من نسبتش مده، زیرا امکان ندارد از من جز آن چه که در کتاب وجود من به امانت گذاردی و دفینه کردی صادر شود، زیرا من نه مالک سود خود

هستم و نه زیانم، مگر آن چه را که خواستی نسبتش را به من دهی - آن طور که نظر و اراده‌ات بود - اگر آن چه که در وجود من است به واسطه جعل تو نیست - با اثبات این که خدایی غیر تو وجود ندارد - پس آن از اقتضای حقیقت من است که علم تو در ازل به حسب آن بدان تعلق گرفته است - بدون اثری حاصل و یا تازه از علم خودت در آن - زیرا مرا امکان این که خلاف آن چه که حقیقتم اقتضا می‌کند رفتار کنم نمی‌باشد، پس با ظاهر شدن از من آن چه را که معمول در وجود من نیست و غیر مجعول است مطلب، و چگونه حقیقت من و احکام آن توصیف به جعل می‌شود؟ در حالی که حقیقت من عبارت است از صورت علم پروردگارم به من از ازل تا ابد؛ بدون زیادی و کمی، و به حکم و جوب دور از هر امکان است.

۳/۵۴۹ بلکه گویم: حقیقت من عبارت است از صورت علم او به مطلق ذات خودش؛ که اطلاق آن به توصیف ثبوتی تعین نمی‌پذیرد، و دیدنش مر آن را (ذات را) در شأنی جامع بین این نسبت اطلاق معروض و بین صورت‌های دیگر شئون او و احکام آن که بی‌انتها و نامحدود است می‌باشد.

۳/۵۵۱ و به این شأن جامع این اشاره‌ها می‌شود «بی - به من» و به «یاری - ای پروردگارم» و به «نا - ما» و «لی - برای من» و این نخستین مفاتیح غیب است که از آن چهار^۱ (شأن) منشعب می‌شود که از جهتی مخالف آن (شأن جامع) اند و این شأن به هیچ وجه با آنها مخالفت و مغایرت ندارد، و آن چه که از آن تا ابد و بی‌نهایت منشعب می‌شود مخالفت و مغایرت (با آن شأن جامع) ندارد، پس این از هر جهت آنها است و آنها از هر جهت این نمی‌باشند، بلکه از برخی جوه‌اند، بنابراین حقیقتی که شأنش این است چگونه رواست که نام جعل بر آن صدق کند؟

۳/۵۵۱ و اگر به زبان برخی احتجاجات گفته شود: حقایق اشیا اگر چه منشعب از شأن جامع و لوازم مذکوره (چهارگانه) اش هستند؛ ولی آنها اصول و مقدمات؛ و پدران و مادران (یعنی اصول و ریشه و تبار) و زبان‌های خطاب‌اند، و صورت‌های باقی و صوری که پدید آمده

۱- این چهار عبارت از وجود و نور و شهرد و علم‌اند. م

و ناشی از اعمالی هستند که به سبب آنها عتابها و سرزنشها واقع می‌شود و طلبها متوجه آنها است نتیجه و میوه‌هایند، پس مجعول در تو چیزی است که از جهت عمل و صفت تشخیص می‌یابد که پیش از این او را چنین وصف و صفتی نبوده، بلکه نزد تو بوده و کیف و چگونگی و مقدار پذیرفته و حکم و وصف کسب کرده و از صفتی که از هر جهت تقدیسی است به آن چه که وی را کیفیت می‌بخشد و بدان رنگ می‌گیرد خارج شده است.

۳/۵۵۲ گویم: رنگ آمیز من چون پس از تعین یافتن من در من فرود آمده، پس او را کیفیت‌دار و رنگ‌دار بیرون می‌دهم. آیا او امری وجودی مجعول در من است و یا آن که خود چیزی غیر مجعول است؟ اگر امری وجودی باشد؛ برای چه آن را بدین گونه پذیرفتم؛ وقتی که از او بوده و هر چه می‌گویند و یاد می‌کنند به واسطه‌ی همو است؟ و سخن در امر پسندیده و مقبول از او هم به آن گونه که گذشت باز می‌گردد. و اگر چیزی غیر مجعول است؛ چاره و تدبیر من در این کار چیست؟ هیچ راه فراری از آن ندارم، زیرا آن اقتضای حقیقت و وجود (هویت) من است. و نیز گرفتم این که چنین چیزی را از کسی که نمی‌داند و نکند روزی بداند پنهان کنم و به موجب فرمان و حکمت در او اشتباه افکنم، آیا این را از توهم پنهان کنم، در حالی که تو آن را در وجود من به من نمایانندی و نشانم دادی و سپس بارها و بارها آن را از راه شهود و کوشش^۱ به من شناساندی. این راز قدر تو است و آگاه بر آن نه می‌طلبی و نه مورد اعتراض قرار می‌گیرد^۲. و اگر حقیقت امر این چنین نیست؛ هیچ فایده‌ای از آگاهی بر این راز مترتب نیست و امتیاز بین کسی که این را مشاهده کرده و دانسته و با کسی که مشاهده نکرده و ندانسته نیست.

۳/۵۵۳ نهایت چیزی که در این باره می‌توان گفت این است که: این چیزی که به زبان امر و حجت و عتاب و طلب و تعریف و بیم دادن و بشارت رسانیدن و غیر اینها که گفتیم؛ اینها از اقتضای حقیقت ما است که هیچ‌گیزی از حکم نافی (باقی) آن در مقابل آن چه که حقیقت تو یاد (ذکر) و فعل او را اقتضا می‌کند نمی‌باشد.

۱- یعنی عملی استدلالی. ۲- در حدیث آمده که: اگر مردمان راز فضا و قدر را بدانند هیچ کس دیگری را سرزنش نمی‌کند.

۳/۵۵۴ گویم: من دلایل خودم را آشکارا گفتم، چون جزء تابع کُل است و فرع به صورت اصل ظاهر است، از این روی برای ما گفته‌اند: آدم انکار کرد و فرزندانش نیز انکار کردند، آدم فراموش کرد و فرزندانش نیز فراموش کردند، و اگر حوا نبود هیچ زنی به شوهر خودش تمایل پیدا نمی‌کرد، در این صورت هیچ گریزی از احکام حقیقت و هیچ بازگشتی از آن و هیچ تبدیلی در آن جا نیست، محققاً کلمه (الهی) تحقق و ثبوت یافته و حکم لازم گردیده و به شهود^۱ امثال این و شناختش و استدلال بدان مصداق: قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون، یعنی: بگو آیا کسانی که می‌دانند با کسانی که نمی‌دانند برابراند؟ (۹ - زمر) آشکار می‌گردد.

۳/۵۵۵ سپس حضرت شیخ قدس سره در پایان وارد گفته: (الهی) این ترجمه‌ای است که متضمن برخی از احسان‌ها و نیکی‌ها و بخشش‌هایت درباره من است که به زبان شکر و یادآوری و مشورت می‌باشد؛ نه مجادله و ستیز و پیروزی خواستن، پس ترا سوگند به حقی که بر خوداری و به حق آن کس که دوست داری او به تو سوگند داده شود و یا به واسطه او به تو توسل کرده شود؛ از اسماء و صفات و مُبدعات و موجودات، آن چه که از آن‌ها دانسته شد و هر چه که دانسته نشده، و سوگند به حق عنایتت درباره من که همانندش را ندیده‌ام و نشنیده‌ام، که از گستاخیم درگذری و بر ناتوانی و خواریم که آن را جز تو کسی نمی‌داند رحمت آوری، چون اگر این ناتوانی نبود از بعضی از اقتضاهای حقیقت خودم که مناسبت با بعضی از مراتب - از برخی جهات - نداشت بیرون آمده بودم و لباس آن چه که مناسبت با شرطی دارد که متضمن رضا و خشنودی کامل و اعلای تو است؛ در بر کرده بودم، ولی کلمه (مشیت و امر تو) تحقق و ثبوت یافت و کار لازم آمد. و نزد من غیر واقع محال است - اگر چه فرض امکان و یا وجوب آن (یعنی بالغیر) شود. والسلام.

۳/۵۵۶ سپس گوئیم: پیش از این گفتیم که کمال عبارت است از حصول آن چه که شایسته؛ برای آن چه شایسته؛ آن چنان که شایسته است می‌باشد و آن دو قسم است: ذاتی و

۱- یعنی چگونه ممکن است که آن‌جا غیر این باشد و این فرعی است تابع که به حسب اصل تابع و ظاهر است، آری به واسطه شهود امثال...

اسمائی، و اگر چه هر دو از جهتی ذاتی‌اند^۱ و از جهتی اسمائی^۲ و هر حصولی تابع وجود است، پس کسی که وجودش عین ذات خودش است؛ لازم می‌آید کمالش که تابع وجودش است به ذات خودش باشد.

۳/۵۵۷ اما کمال ذاتی او روشن است^۳؛ و اما کمال اسمائی او: برای این که آن به ذات خود لازم اول است برای اولین لازم، و آن علم است؛ علمی که به حسب اراده؛ قدرت لازم آن می‌شود. از این روی برخی از علما مانند رازی را می‌بینی که در تفسیر کبیر خود کمال را منحصر در علم و قدرت کرده است. و برای این که کمال اسمائی از جهتی ذاتی است، چنان که گذشت، و این که وجودش بالفعل باشد نه بالقوه؛ به واسطهٔ وجوب ثبوت شئی برای ذات خودش؛ و به وجوب باشد نه به امکان، به واسطهٔ ممتنع بودن سلب شئی از ذات خودش، و این که از تغییر و دگرگونی معلوم و نو شدن و تجدد منزّه و دور است، و آن تغییر و دگرگونی به واسطهٔ حوادث و پدیده‌های جدید و تازه است که در زمان‌های محدود مشاهده می‌شود؛ بخصوص عارض شدن عدم کمال؛ مانند بیماری بعد از سلامتی و دیگر موارد پنج‌گانه که در حدیث آمده است، و مقصود وارد شدن تغییر بر او و دگرگون شدن امر در او است، اما تحوّل و دگرگون شدن حق سبحان به واسطهٔ کمال ذاتیش در مراتب شئون و اسماء و مظاهرش چنان که فرموده: کل یوم هو فی شأن، یعنی: او هر روزی در کاری است (۲۹ - رحمن) که درخواست ظهورش را در هر لحظه و آنی در هزاران هزار مظهر و یا بیشتر می‌کند؛ این محال نیست.

۳/۵۵۸ و فرقی این است که اولی اقتضای تنوع و گونه‌گون بودن در ذات او را نمی‌نماید و این در خالص و ناب بودن وحدت او عیب و اشکال وارد می‌آورد، و دومی اقتضای تعدّد در نسبت‌ها و اضافات او را می‌نماید؛ و لازم می‌آید که محدثات و پدیده‌های جدید را - اگر چه به وجهی عقلی باشد - فرا نگیرد، به واسطهٔ محال بودن این که متناهی در نامتناهی ننگند، پس (محدثات) او را فرا نمی‌گیرند تا آشکارش کنند، برای این که آغازش از ذات خودش است، و نه برای این که او را حفظ و نگهداریش کنند، زیرا بقای او به واسطهٔ

۱- اگر هر دو اسمائی وجودی ملاحظه شوند. ۲- اگر ذاتی عقلی ملاحظه شود اسمائی می‌گردد. ۳- یعنی کمال ذاتی او که به ذاتش می‌باشد روشن است، اما کمال اسمائی او به ذات خودش است؛ آن لازم اول است.

و جوب وجود خودش است، و وجود بخشیدنش به موجودات نه برای نیاز به غیر خودش است، چه در وجودش و چه در بقایش، برای این که هر دو آنها ذاتی‌اند. و نه در کمالاتش^۱ چون آنها لوازم وجود کامل او در ذاتش هستند، و اگر چه به گونه شرطی متوقف بر مظهری قابل (در عقول) و استعداد آن (مظهر در مادیات) است، و این به واسطه تحصیل خصوصیت توجه بخشنده مطلق است نه به واسطه توقف مطلق فیض بر آن. و این که تکوین غیر بر او وارد نمی‌شود، و گرنه مبداء موجودات آن غیر بود^۲. و چون توقف او بر مظهر و یا استعداد برای تحصیل خصوصیت توجه است، ارتباط اشیا به او از جهت وجهی است که از آن وجه نسبت‌ها و صفات او - از حیث تعیین او در صور احوال ذاتی او - حصول می‌یابد؛ نه از حیث وجود و بقا، و خداوند سبحان از حیث امتیاز اشیا - به سبب تعددشان از او - به اشیا ارتباط پیدا نمی‌کند، چون ارتباط او به اشیا عبارت است از ایجاد آنها و ظاهر کردنشان و انبساط و گسترش تجلی بر آنها.

۳/۵۵۹ و در امهات اصول گفته شد: تأثیر از جهت مناسبت است نه از جهت امتیاز و جدایی و دوری، و چون ارتباط او به اشیا از جهت نیاز داشتن به آنها در وجودش نبوده؛ بلکه در این امر از آنها بی‌نیاز است - چون عین وجود است - لازم می‌آید وجود اشیا - که حاصل برای خودشان است - متوقف بر او باشد، زیرا موجودیت هر موجودی به واسطه وجود است و وجودش بر آن (موجودیت) متوقف نیست، چون آن (وجود) ذات او (ذاتیش) است، و به واسطه حقیقت خودش از هر چیزی بی‌نیاز است، و اگر چه در تعیین اسمی خود نیاز به حقایق اشیا و ظهورات آنها دارد؛ ولی به واسطه شرط بودن نه علت بودن، هم چنان که هر موجودی در وجودش نیاز بدان (یعنی علت) دارد، و لازم می‌آید که بین او و بین اشیا هیچ نسبتی - به واسطه غنا و بی‌نیازی ذاتی او از اشیا - جز عنایت ذاتی ازلی به تعلقات آنها وجود نداشته باشد، هم چنان که گفته‌اند، ولی به حسب زمان‌های معین خودشان.

۱- یعنی نیاز به غیر و موجودات، خدش‌های در کمالاتش وارد و لازم می‌آورد. م ۲- عدم ورود تکوین غیر اعم از آن است که غیر شریک حق تعالی در تکوین باشد و یا مستقل باشد. یعنی تکوین غیر بر او وارد نمی‌شود، به این معنی که او محل ورود تکوین نمی‌گردد، و گرنه این غیر مبداء تکوین می‌بود و این هم (بطلانش) روشن است.

۳/۵۶۰ اگر گویی: ارتباط عنایت چون از ازل ثابت است و آن همان افاضه نور وجود

است، پس باید بین افاضه کننده و افاضه شونده (فیض گیر) حجاب و پرده‌ای نباشد.

۳/۵۶۱ گوییم: هیچ حجاب و پرده‌ای جز جهل بافاضه کننده و پوشیده شدن اسماء به

مسمیات و حقیقت پنداشتن تعینات و تعددات را که همان نسبت‌های وجودی‌اند و موجود

نیستند نمی‌باشد، این را حضرت شیخ قدس سره در آخر نصوص نقل نموده. چگونه ممکن

است موجود باشند؛ در حالی که آنها آثار حقایق غیر مجعول علمی‌اند، و اثر عدم وجود

نمی‌باشد؛ و اعتبار موجود بودن در آنها نمی‌شود جز آن که وجود بدان‌ها منضم گردد، اما آن

جهل: یا به واسطه نهایت قرب و نزدیکی هست، هم چنان که چشم هوا را، و نفس مردمک

چشم را؛ و عقل دگرگونی‌های جزئی مزاجی را درک نمی‌کند. و یا به واسطه نهایت عزت و

بزرگی و بلندیش است، هم چنان که چشم چشمه خورشید را - با نهایت نورش - درک

نمی‌کند، بلکه در آن سیاهی و تاریکی توهم می‌کند، با این که کانون نور است؛ و همین‌طور

عقل حقایق انوار عالی - از ارواح و نفوس را هم چنان که گذشت - درک نمی‌کند.

۳/۵۶۲ سپس گوییم: این عنایت را حکما تفسیر به علم ازلی فعلی کرده‌اند که تعلقش به

کلیات کلی است و به جزئیات نیز کلی است؛ چیزی نیست؛ چون علم فعلی علم مؤثر نیست،

بلکه علمی است که از جزئیات استنباط نمی‌شود، برای این که آن از آن جهت که علم است

حکایت کننده است و تابع معلوم؛ خواه کلی باشد و خواه جزئی؛ و همان گونه که دانسته شد

نسبت‌های علمی تغییرپذیر نیستند. و اگر هم بپذیریم از تغییر نسبت تغییر ذات لازم نمی‌آید، و

این که کاشانی (شیخ عبدالرزاق) در رساله قضا و قدر آن را، یعنی عنایت^۱ ازلی را تفسیر به

۱- گفته‌اند کاشانی عنایت ازلی را تفسیر به مجموع آن دو نکرده بلکه تفسیر به احاطه علم حق تعالی به کل موجودات آن

گونه که علم او است کرده، یعنی به کلی کلی و به جزئی جزئی و شامل قضا و قدر قرار داده، یعنی به واسطه اشتمال

احاطه علم او به کلی همان گونه که هست حصول صور تمام موجودات در قضا کلی است، و به جزئی آن گونه که

هست حصول صور تمام موجودات در قدر جزئی است، و محل قضا قلم اعلا است و محل قدر لوح محفوظ، و نزد

آنان در این که صورت‌های ثابت در قلم به گونه اجمال است و در لوح به صورت تفصیل؛ ازلی می‌باشد شکی نیست،

پس شارح محقق چگونه گفته ظهور تفصیلی ازلی نیست؟ آری! اگر مقصود کاشانی از این سخن کلاً ظهور تفصیلی به

وجود خارجی باشد کلام شارح موجه است.

مجموع آن دو (یعنی قضا و قدر) کرده چیزی نیست، زیرا ظهور تفصیلی (که در قدر است) ازلی نیست، و گذشته از این تعیین احکام از خصوصیات حقایق و مراتب آنها - همان گونه که گذشت - می‌باشد، نه از جانب حق متعال آن چنان که او است، زیرا شأن او فیض است و ظهور؛ موافق با نسبت‌های علم او است.

۳/۵۶۳ حقیقت این که: عنایت او - اگر چه به گونه‌ای دیگر تفسیر شده - مجاز است و حقیقتش در نزد ما افاضه نور و جودی او است بر آن کس که در آینه عین (ثابت) او نمودار می‌گردد؛ و حضرت علمی صورت آن (نمودار آینه عین و یا غیب) است که عبارت از نسبت معلومیت او می‌باشد که (آن نمودار) استعداد و آمادگی قبول ایجاد و مظهریت او را دارد - ولی به حسب همان استعداد - چون به اعتبار آن استعداد است که بهره و نصیب ایجاد تعیین می‌پذیرد، پس خداوند متعال از جهت حقیقت غنی و بی‌نیاز خود و اطلاق ذاتیش با هیچ چیزی همانندی ندارد؛ یعنی: لیس کمثله شئی (۱۱ - شوری) است، ولی از نظر تعلقش به موجودات و نیاز موجودات در وجود به او؛ و متوقف بودن خصوصیت ظهورش در هر مظهري بر نسبت معلومیت آن (مظهر) نزد او؛ و هو السميع البصير (۱۱ - شوری) یعنی: همو شنوا و بینا است، پس اولی به ظاهر تنزیهی است که متضمن تشبیه است - به سبب تصویر مثل بودن - البته اگر کاف (کمثله) را در آیه غیر زاید بدانیم، و دومی به ظاهرش تشبیهی است که متضمن تنزیه است - به سبب حصر - زیرا حقیقت شنوایی و بینایی و مطلق آن دو خاص او است، بلکه عین او است، چنان که در بطن هفتم اوایل کتاب گفته آمد ۱.

۳/۵۶۴ و مناسب است که در اینجا به حقیقت فیض و اقسام تنزیه اشاره شود:

۳/۵۶۵ نخست این که حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات گوید: فیضی که از حق تعالی به آن چه که به نام غیر نامیده می‌شود می‌رسد عبارت است از صورت صفت اکمل بودن حق تعالی، و این حکمی است که زاید بر کمال ذاتی است، و هم چنان که کمال هر ظرفی به واسطه پُر شدن آن ظرف است و اکمل بودن آن ظرف به آن چه که پس از پُر شدن افاضه و

۱ بلکه شنوایی و بینایی در بطن هفتم عین ذات‌اند و هر یک از آن دو عین دیگری است، زیرا بطن هفتم اختصاص به صاحب ارث محمدی دارد.

ریخته می‌شود است، فیض ایجاد می‌نیز این چنین است، ولی آن حضرت برتر و منزّه از ظرف و مظهر بودن است، پس پر شدن - در آنجا - عبارت است از غنای ذاتی از جهت وجوب وجود و عدم نیاز به غیر و (نیز عبارت است از) سرّ صمدیت، زیرا در آن حضرت نه خالی بودن و نه نیاز و نه آسودگی است، و آنجا کمال دوّمی است که عبارت از کمال اسمائی و صفاتی است که جفت با وجود فیض بر موجودات است - به موجب اثر اکملیت - پس ایجاد نتیجه کمال او است نه این که ایجادش باعث کمال او شده است. خداوند سبحان کامل بود ایجاد کرد؛ نه این که ایجاد کرد تا کامل شود، بنابراین کمال اسمائی صفات خداوند است از حیث تعینش در صور حالات ذاتی خویش - یعنی اسماء و صفات - و موجب اختلاف ظهور و گونه‌گون بودن او همان اختلاف حقایق شئون او است که ذات او مشتمل بر آنها است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۳/۵۶۶ اما دوّم: باید دانست که تنزیه الهی سه گونه است: عقلی و شرعی و کشفی.

۳/۵۶۷ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نصوص گفته: بدان که نتیجه تنزیه عقلی

عبارت است از جدا کردن حق تعالی از هر چه که غیر نامیده می‌شود به واسطه صفات سلبی - برای تنزیه حق متعال از نقایص و نارسائی‌های فرضی که در ذهن‌ها می‌آید و در وجود واقع نمی‌شود (چون در وجود هیچ نقصی نیست) -.

۳/۵۶۸ و تنزیهات شرعی نتیجه‌اش نفی تعدّد وجودی و اشتراک در مرتبه الوهیت است

و آن (یعنی نتیجه تنزیه عقلی) شرعاً ثابت است (چون هر چه که در وجود وارد شد خیر محض است) البته پس از تقریر و اثبات اشتراک با حق در صفات ثبوتی برای نفی مشابهت و برابری، و بیان الهی که: خیرالرازقین، یعنی: بهترین روزی دهان (۱۱ - جمعه) خیرالغافرین، یعنی بهترین آمرزگاران (۱۵۵ - اعراف) احسن الخالقین، یعنی: بهترین آفریدگاران (۱۴ - مؤمنون) ارحم الراحمین، یعنی: رحیم‌تر رحیمان (۴۴ - یوسف) الله اکبر، یعنی: خدای برتر از هر چیز است (۴۵ - عنکبوت) و امثال این‌ها اشاره بدین مطلب دارد.

۳/۵۶۹ اما تنزیه اهل کشف عبارت است از اثبات جمعیت برای حق متعال؛ با نبودن

حصر (محدود و منحصر نبودن)، و نیز اثبات جدا کردن احکام اسماء - بعضی از بعضی دیگر -

زیرا اضافه و نسبت دادن هر حکمی به هر اسمی صحیح نیست، بلکه برخی از اسماء هستند که اضافه و نسبت برخی از احکام به آنها محال نیست، اگر چه برای دیگر اسماء (این نسبت محال) ثابت است، و همین طور در صفات نیز کار همین گونه است. و از نشایح تنزیه کشفی نفی غیر است با بقای حکم عددی^۱ بدون فرض نقصی^۲ که سلب شود و یا تعقل کمالی که به واسطه اثبات اثبات کننده نسبت به حق متعال داده شود. والسلام.

۳/۵۷۰ و اما بنا بر اعتبار دوم^۳: و آن تعلق او است به موجودات و تکثر نسبت هایش به واسطه جفت شدن به ممکنات و فرود آمدنش به سبب تابش نورش بر اعیان موجودات؛ که مبنا و پایه این نیز بر اصولی چند استوار است:

۱/۵۷۱ اصل نخست آن که: تعلق و جفت بودن نسبت است و هر نسبتی تعلق به نسبت داده شده‌ها پیدا می‌کند، بنابراین جایز است که برای هر یک از آنها - به اعتبار هر کدام از نسبت داده شده‌ها - مستقلاً اسمی باشد، هم چنان که نسبت بین برانگیزنده و برانگیخته شده - به اعتبار فاعل - ایجاب، و به اعتبار مفعول؛ و جوب نامیده شده است، و همین طور تحریم و حرمت، و یا ایجاد وجود اضافی، پس نام‌گذاری تعین وجود حقیقی - به اعتبار اصل احدی و محل اطلاقی خود - حق یگانه، و به اعتبار جدایی و تمیزی که ساری و جاری است و تکثری که عارض است و تغیر و دگرگونی‌های پی‌درپی و یا متوازی؛ خلق بی‌شمار است. شیخ اکبر - رضی الله عنه - گفته:

حق تعالی از این جهت خلق است این را متذکر باش

و از آن جهت خلق نیست این را هم فراموش مکن

جمع کن و جدا کن، زیرا یک حقیقت بیشتر نیست

که آن حقیقت هم کثیر است و هیچ چیزی را باقی نمی‌گذارد

۱- به واسطه ظهور حق تعالی به واسطه احکام آینه‌ها که همان اعیان ثابت‌اند. ۲- هم چنان که اهل تنزیه عقلی چنین می‌پندارند، و همان طور که پیش از این اشاره شد؛ برای دور بودن از نقایص فرض شده است، یعنی غیر فرض نقصی تا این که سلب شود، خلاصه یعنی غیر سلب نقص فرض شده. ۳- اعتبار اولش را در صفحه ۲۰۲ بیان داشت و این اعتبار دیگر است.

۳/۵۷۲ اصل دوم این که: امر عدمی اعتباری را جایز است که احکامی خارجی پدید آورد، مانند مقابل قرار گرفتن سنگها برای انعکاس نور و جمع آمدن فرد فرد لشکر برای نیرومندی و ریسمان کشی برای شکل بخشیدن پایه و اطاق و دیوار، و از آن جمله برخی گفته‌اند: مانند گرد آمدن هیولی و صورت معقول برای محسوس شدن اجسام و عرضی شدن انوار، بنابراین جایز است تعیناتی که باعث چند برابر گشتن احکام امکان می‌شوند چندین برابر شوند تا به جایی رسند که نتیجه‌اش تعدد حسی در مرحله سوم از مراتب اطوار باشد، این از آن جهت است که اجتماع با این که مظهر جمعی احدی اصلی است که بدان ظهور و اظهار تحقق می‌بخشد، چنان که گفته‌اند:

جمع حالی است و ذاتش را وجودی نیست و حکم کردن او را سزا است نه یک‌یک را

۳/۵۷۳ با این همه مقداری از سر ترکیب را که نور احدی بدان امتزاج دارد می‌بخشد. و ظلمت امکانی بر پهنه انوار - در حال اعتدال - بین زیادی و کمی قرار داشته تا بتواند در دایره حواس ضعیف؛ از شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها داخل شود، و در نسبت دادن نور خورشید به دیدگان شب پرگان و نور چراغ بدیده کوران آگاهی دادن درستی است بر اعتدال مقدار، و در (نسبت دادن) شیشه آینه و قوس قزح - از جهت شرط بودن ظلمت آمیخته (به نور) پشت آنها - تمثیل آشکاری است برای عالم مثالی که الفنجگاه آشکاری‌ها و نهانی‌ها و مرتبه کاملان بزرگ است.

۳/۵۷۴ اصل سوم این که: مانند این تعلق چون زاید بر کمال احدیت ذات معروض (حق تعالی) است؛ در ذاتش جز تقید و تعین که از تجربه و حلول و اتحاد با معلول فرض شده (که همه فرضی و اعتباری است چیز دیگری) اثر نمی‌گذارد، هم چنان که در یک نگرش ده چیز مشاهده شود، بنابراین ذات اقدس او بر کمال احدی اطلاق خود باقی است و لوازم تعلق و احکام آن از جهت تعین اطلاقش عارض می‌گردد، لذا برزخ بین حکم دو متضاد (اطلاق و تقید) و جامع بین دو مختلف و جدا کننده و ممیز بین آن دو - به دو اعتبار - می‌باشد، و تمام این‌ها به اقتضای ذاتش می‌باشد، یا بدون واسطه و یا به واسطه صفاتش و آن چه که بدان‌ها از مظاهرش تعلق می‌گیرد، پس او افاضه کننده بر تمام موجودات است نخست به واسطه گسترش و بسط تجلیش؛ و دیگر باز گیرنده و قابض است به واسطه برخاستن حکم تدلی و فرود آمدن

او، و همگان محکوم مشیت و محبت او؛ و مقهور قبض و بسط وی اند.

۳/۵۷۵ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: حضرات کلی که حضرات پنج گانه بدانها منتهی می شوند سه اند: حضرت الهی که دارای غیب است و حضرت کونی (وجود خارجی) که دارای شهادت است و سرّی که جامع بین هر دو است، و همین طور امر کلی هم سه است، بخشی خاص حق متعال است و بخش دیگر اختصاص به کون و موجودات دارد و دیگر بخش مشترک بین آن دو است که در مقام نفسی عمائی که عبارت از سرّ جامع است وقوع می یابد.

۳/۵۷۶ آن چه که خاص حق متعال است یا ثبوتی است و یا سلبی، ثبوتی مانند احاطه وجودی و علمی؛ و پیش بودن وجودش بر هر موجودی که انصاف به وجود دارد؛ و اول بودن اراده و طلب و قبول (و مؤثر بودن) آن در هر وقت و حال و مظهري؛ و مرتبه هر حکمی به حسب آن مرتبه می باشد، و جمع بین وجوب وجود و وجوب ثبوت همیشگی و علی الدوام است. و سلبی مانند این که حق تعالی نه نقیّد پذیر است و نه تمیّز پذیر، انحصار نمی پذیرد و وجودش را اول بودن نیست و احاطه پذیر نمی باشد این ها از مقتضیات ذات او است نه این که او را از جهت مظاهر وجودی عارض می شود.

۳/۵۷۷ و آن چه که اختصاص به کون و موجودات دارد؛ عدم آن چه که (در بالا) بیان شده می باشد، یگانگی به وجوب ثبوت است - نه وجوب وجود - مانند حدوث و دگرگونی حالات بر آن (کون) برعکس حق سبحان، چون او را دگرگونی حالات نیست.

۳/۵۷۸ و هر چه غیر از این دو قسم از صفات است در برزخ اول آشکار می شود، و آن (برزخ اول) مشترک است و دو جهت دارد، و به اعتبار این دو جهت نسبت دادنش به دو طرف درست است، ولی ثبوت آنها برای حق متعال به نسبت اشتراک است؛ آن چنان که ذات او (طرف) قبول آن را به این شرط اقتضا کرده است، و هر حکمی از احکام آن (اشتراک) به حسب شرایط او است.

۳/۵۷۹ بدان که متجدد و نو؛ ظهور این امور است و شناخت آنها است نه ثبوت شان در عالم اعیان ثابته - البته (ثبوتش) برای کسی که آن امر برایش اثبات می شود و یا نفی از

کسی که از او نفی می‌شود - زیرا ثبوت و نفی آنها جز در عمائی که گفته شد میان غیب و شهادت است ظاهر و آشکار نمی‌گردد، پس ثابت برای حق و غیر حق هر چه که هست عبارت است از آن چه که ذات آن کس ازلاً برایش ثابت؛ و یا نفیش از آن دو (حق و غیر حق) ثابت شده اقتضا کرده است.

۳/۵۸۰ سپس بدان که این برزخ را مرتبه ضیاء است، اما آن چه که بدان حق از خلق امتیاز می‌یابد؛ آن مرتبه غیب و نور محض است و شأنش آن است که بدان ادراک حاصل می‌شود و خود قابل ادراک نیست و قائم به حق مظهریت او «سابق ۱» است و آن (برزخ) را عبادت روزانه، و عباداتی که دارای اول بودن است می‌باشد.

۳/۵۸۱ و اما مرتبه کیانی؛ ظلمتی دارد که شبیه ظلمت مرتبه امکان و (شبیه) عدم معقول است و شأنش آن است که ادراک می‌شود ولی چیزی بدان ادراک نمی‌گردد و آن (مرتبه کیانی) را عبادات شبانه و عباداتی که دارای آخر بودن است می‌باشد و از قائمان به حق مظهریت مقامات کلی «ظالم ۲» است.

۳/۵۸۲ و اما برزخ موصوف به ضیاء که به نام عماء نامیده شده شأنش آن است که هم ادراک می‌شود و هم بدان ادراک حاصل می‌گردد و آن (برزخ) را عبادات جامع؛ مانند مغرب و صبح و آن چه که مقید به اول و آخر بودن نیست می‌باشد و از وارثانش که قائمان به حجج و دلایل الهی‌اند و حق مظهریت مقامات بزرگ «مقتصد ۳» است که قائم در وسط می‌باشد و حق هر صاحب حقی را به تمامه می‌دهد؛ مانند پروردگارش: الذی اعطی کل شیء خلقه، یعنی هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد (۵۰ - طه) و این مقام فردیت نخستین است که نتیجه‌گیری و تناسل به واسطه نکاحات پنج‌گانه^۴ در آن واقع گردیده است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۱- اشاره به آیه پیشین است که: و منهم سابق بالخیرات، یعنی: از آنان کسانی‌اند که بر نعمتها می‌شایند. ۲- اشاره به بیان الهی است که: فمنهم ظالم لنفسه (۳۲ - فاطر) یعنی: برزخی از ایشان ستمگر خویش‌اند. ۳- باز اشاره به آیه پیشین است که: و منهم مقتصد، یعنی: و برخی از آنان معتدل‌اند. ۴- نکاحات پنج‌گانه: غیبی و روحانی و طبیعی و عنصری و جامع بین تمامی آنها؛ چنان که در تفسیر بیان فرموده است می‌باشد.

۳/۵۸۳ چون اینها ثابت شد - و پیش از این هم گذشت که اولین لازم وجود از جهت الوهی علم است، زیرا حیات شرط وجود است نه علت، و نسبتش به علم تعیین یافته و آخر آن کلام تعیین می‌یابد - گوئیم: هر گاه حق تعالی را غیر او ادراک کرد و یا مشاهده نمود و یا مورد مخاطبه قرار داد و یا مورد خطاب قرار گرفت، اینها از آن جهت که وی در مرتبه ذات خودش است نمی‌باشد، چون عزت و بزرگیش به واسطه اینها است نه به سبب نسبت باطنی، زیرا نتیجه آنها قبض است نه بسط، بلکه از آن سوی حجاب و پرده عزت او که در این مرتبه است - به نسبت ظاهر بودن او و حکم تجلیش در منزل تدلی و نزول او - می‌باشد؛ نه به واسطه حکم بلند بودنش تا مرتبه تعالی و برتریش، و این نسبت ظاهری از جهت جفت شدن وجود تام (عام) او به ممکنات ثابت است، زیرا نقصان به سبب اقتران ممکنات - یعنی حقایقشان - (و جفت شدن به وجود تام و عام او) در ذات وجود محال است، ولی برای آشکار کردن احکام آنها؛ و یا به واسطه اعیان ممکنات ظاهر شده (نقصان مشاهده می‌شود) در حالی که اینها آثار حقایقی هستند که عبارت از تعینات اند، این بدان جهت است که در آخرین نص کتاب نصوص گفته: ذات (عین و ماهیت) حقایق هیچ وقت نه ظاهر شده‌اند و نه می‌شوند.

۳/۵۸۴ و یا از جهت تابش نور حق تعالی است (یعنی به واسطه جفت شدن به وجود تام و تابش نورش نقصان در ذات وجود وارد نمی‌آورد) یعنی نسبت ظهور و ظاهر کردنش بر اعیان موجودات - نه حقایقشان (چون ذات حقایق نه ظاهر شده و نه می‌شود) و اعتبار تعلقش به غیر جز این که گفتیم - یعنی از نسبت ظاهر بودن او از جهت بیان شده - نمی‌باشد.

۳/۵۸۵ سپس (گوئیم:) اگر به حق سبحان از این وجه تعلق ظهوری نظر شود؛ تعیین وجودش مقید به انواع قیود است.

۳/۵۸۶ نخست به واسطه صفات که برای هر یک از اعیان تعیین یافته ممکنات لازم است، برای این که این صفات - چه از جهت جمع (به واسطه انسان) و چه از نظر تک (در غیر انسان) - نسبت‌های علمی مخصوصی هستند، و اینها همان حقایق متبوع و ذاتی آنها بوده که نزد متکلمان به نام صفات نفسی نامیده شده است.

۳/۵۸۷ دوم به واسطه آن چه که این صفات از اموری که خارج از حقایق اصلی‌اند در

پی دارد، خواه عوارض باشند که شامل غیر آنها است و یا خواصی غیر شامل و یا شئونیه که اعم از هر دو است.

۳/۵۸۸ سوم به واسطه آثار؛ که برای اسم «الدهر» که از اسماء حق تعالی است ثابت است؛ و این احکام به نام اوقات نامیده شده است، برای این که اوقات مظاهر آن و اسم «الدهر» روح آن است.

۳/۵۸۹ چهارم به واسطه مراتب و مواطن است که تفسیر آن (در وصل نهم از سابقه تمهید) گذشت، و حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آن را به مواضع تعین نشأت تفسیر نموده و نشأه را به چیزی که بدان ذات شئی ظاهر می‌گردد تفسیر کرده است.

۳/۵۹۰ گویم: حضرت شیخ قدس سره حال شئی را بدان چه که شئی بدان تلبس و آمیزش پیدا می‌کند؛ و مقامش را بدان چه که در آن فرود می‌آید و یا بر آن گذر می‌کند؛ و مکانش را به محل استقرارش از آن جهت که دارای تحیز و محل است تفسیر کرده، و شکی نیست که این سه را نیز مدخلی در تقیید وجود است و گویی این‌ها را در اینجا بیان نداشته است، چون اینجا بنای تمامی وجوه تقیید نیست؛ بلکه تمثیل به برخی از آنها است، سپس (گوییم:) این تعین و تشخیص به نام خلق و غیر نامیده می‌شود، و به زودی راز آن را خواهی دانست که مضاف به وجود خواهد شد، زیرا آن تعین حاصل و معتبر هر وصفی از اوصاف موجودات است، مانند: یدالله فوق ایدیهم، یعنی: دست خدا بالای همه دست‌های آنان است - پس از آن که فرمود: ان الذین ینا یعونک انما ینا یعون الله، یعنی: آنان که با تو بیعت می‌کنند در واقع با خداوند بیعت می‌کنند (۱۰ - فتح) - و به هر اسمی از اسماء آنان نامیده می‌شود، مانند: مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی، یعنی: تو تیر را نینداختی وقتی که انداختی بلکه خدا بود که تیر انداخت (۱۷ - انفال) و هر حکمی از احکام آنان را می‌پذیرد، مانند: مرضت ولم تعدنی، یعنی: بیمار شدم مرا عیادت نکردی (حدیث نبوی) و در هر مقامی به هر رسمی متقیید می‌شود، مانند: ولنبلونکم حتی نعلم المجاهدین، یعنی: شما را حتماً آزمایش خواهیم کرد تا مجاهدان را معلوم کنیم (۳۱ - محمد) و به هر یک از مشاعر چشم و گوش و عقل (بینایی و شنوایی و ادراک) ادراک می‌گردد، چنان که گفته: ما رأیت شیئا الا و رأیت الله فیه، یعنی: هیچ

چیزی را مشاهده نکردم جز آن که خدای را در آن دیدم (حدیث علوی) یعنی به سز معیت (در آن چیز) و: قَبْلَهُ؛ یعنی: پیش از آن چیز خدای را دیدم، یعنی: به واسطه غلبه احدیت، و: بَعْدَهُ؛ یعنی: پس از آن چیز خدای را دیدم، یعنی: به واسطه توحید یکی کردن کثرت و یا به سبب قرب نوافل، و تمام این انصافات به واسطه سریان او به سبب تجلی احدی غیر متعین او است در تمام اشیاء، و آن نور ذاتی وی است که از هر تجزیه و بخش شدن و حلول و در آمدن در ارواح و اجسام - هم چنان که در اصل سوم گفته شد - مقدس و مبرا است.

۳/۵۹۱ سپس گویم: در تحقیق این موضوع هیچ چاره‌ای از بیان قواعدی که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر؛ در تحقیق تعین و اوصاف و احکام آن ذکر نموده نیست:

۳/۵۹۲ نخست این که: مبداء تعین تمام موجودات مقام احدیت جمعی است که آن سوی آن نه اسمی هست و نه رسمی.

۳/۵۹۳ دوم تعین اسماء است از این مقام به حسب احکام کثرتی که این مقام بر آن اشتمال دارد و آن (احکام کثرت) اسمائی هستند که منسوب به کون و وجوداند.

۳/۵۹۴ سوم این که: در تجلی کثرت و احکام آن عقول نظری متلاشی شده و از درک سز وحدت و حُسن و زیبایی که پنهان در آن است پوشیده می‌شوند و از اضافه احکام آن به حق متعین نزد آن (عقول) اِبا دارند، با این که آنها احکام کثرت را بر آن (وحدت) باز گردانیده و نمی‌دانند، و سببش این است که آنها (عقول نظری) وحدت حقیقی را که مقابل آن کثرت نمی‌باشد مشاهده نکرده‌اند، یعنی وحدتی که نسبت آن به کثرت و وحدتی که نزد محجوبان معلوم و مشخص است برابر می‌باشد، چون آن (وحدت حقیقی) منبع و کانون آن دو و احکام آنها می‌باشد، البته با عدم تقید به تبعیت و غیر آن.

۳/۵۹۵ چهارم معقول بودن نسبت؛ که جامع احکام کثرت از جهت وحدتش است حقیقت عالم می‌باشد، و تعین حق از جهت آن نسبت جامع وجود عالم است، چون وجود هر چیزی تعین حق از حیثیت آن چیز است، بنابراین موجودات تعینات شئون او است و او از جهت تقلب و گردیدنش در آنها صاحب شئون است، و مثال آن - ولله المثل الاعلی، خدای را مثل برتر است (۶۰ - نحل) - گردش واحد در مراتب اعداد برای آشکار کردن اعیان آن اعداد

و نیز برای آشکار کردن عین خودش از حیثیت آنها است، پس واحد است که عدد را پدیدار می‌سازد و فصل عدد واحد است.

۳/۵۹۶ پنجم این که: حقایق اسماء و اعیان عین شئون او است؛ شئونی که از او جز به واسطه تعین‌شان از او - از آن جهت که غیر متعین است - امتیاز ندارند.

۳/۵۹۷ ششم این که: وجود منسوب به حقایق عبارت از تلبس و آمیزش شئون او است به وجودش.

۳/۵۹۸ هفتم این که: تعدد شئون او و اختلاف آنها عبارت از خصوصیات آنها است که پنهان در غیب هیت او است، و آن خصوصیات را موجب و سبب و انگیزه‌ای نیست، چون غیر مجعول‌اند.

۳/۵۹۹ هشتم این که: آن چه که دیده می‌شود و ادراک می‌گردد همان حق است که به حسب شأنی از شئونس که حکم به تنوع و تعدد او می‌کند ظاهر شده، یعنی با این که در کمال احدیت خود در ذات خویش می‌باشد ظاهر است^۱. به احدیت صورت جسمی که چشمت مشاهده می‌کند بنگر؛ و فواصل^۲ آماده ساز را برای مطلق صورت جسمی بنگر که اموری پنهانی و غیر قابل ادراکند، مانند فاصل (جدا کننده) بین سایه و خورشید و سیاه و سفید و سختی و نرمی، و هر برزخ و حد فاصل بین دو چیز که آن دو را از هم جدا می‌کند حکمش را ظاهر خواهی دید، ولی خود پنهان است و هیچ وقت آشکار نخواهد شد، جز آن که فواصل برزخی همان شئون الهی‌اند.

۳/۶۰۰ و حضرت شیخ قدس سره در حواشی تفسیرش گفته: وجود همان گونه که از حیث حقیقتش واحد است و تقسیم بردار نیست؛ همین‌طور از حیث صورتش هم یگانه و واحدی است که جای خالی ندارد (توپُر است) و فاصله‌ها که آماده ساز این صورت‌های وجودی که مورد مشاهده همگان هستند بر دو بخش‌اند: بخشی هست که در نگاه اول غیر

۱- یعنی وجود با کمال احدیتش تجلی به شئون ذاتی خود نموده و تعینات وجودی ظاهر گردیده، بنابراین تعینات مظاهر شئون الهی‌اند و آنها (شئون الهی) مظاهر احدیت جمعی، پس ظاهر همان حق است به واسطه تعینات شئونس.

۲- مقصود از فواصل ممیزاتی هستند که خواه نفسی باشند و خواه خارجی

ممکن بودن ادراک آن دانسته می شود؛ مانند خط فاصل بین نور آفتاب و سایه و بین رنگ های مختلف پهلوی هم. و بخشی هست که گمان می رود دیدنی و قابل ادراک است، هم چنان که بین اجسام از لطافت و انبوهی و نرمی و خشنی و امثال این ها هست، و در واقع فرقی بین دو بخش؛ در این که آنها معانی مجردی هستند که اثرشان ظاهر می شود نه عین شان، نمی باشد، و ظاهر شده یک صورت بیش نیست و به واسطه بخش بخش شدن حکمی بر آنها نمی شود مگر از جهت احکام این معانی جدید؛ برای امتیاز و جدایی بخشیدن - به واسطه تجزیه و بخش کردن - در یک امر واحدی که در ذات خودش قابل تقسیم و تجزیه نیست، بنابراین وجود؛ یک حقیقت گسترده و پخش است و فاصله ها برزخ ها و فواصلی معقول اند که دارای احکامی مشهود می باشند.

۳/۶۰۱ نهم این که: عالم از جهت تعیین دارای سه بخش است:

۳/۶۰۲ یک بخش آن جانب وحدت و بطون بر وی غالب است؛ مانند ارواح.

۳/۶۰۳ و بخش دیگر احکام کثرت بر وی غالب است، مانند اجسام مرکب.

۳/۶۰۴ و بخشی واسطه میان آن دو بخش دیگر است که این نیز خود به سه بخش دیگر

تقسیم می شود:

۳/۶۰۵ یک قسم آن حکم روحی و مجمل ظهور بر وی غالب است، مانند عرش و

کرسی. قسم دیگر نسبت جمع برای کمال ظهور تفصیلی دیگر بر وی غالب است، مانند

مولدات سه گانه، و قسم میانین قسمی است که از آن انشعاباتی جدا می گردد که مشتمل بر

درجاتی است که هر درجه از آن دارای اهل و افرادی می باشد، مانند آسمان های هفت گانه و

عناصر چهارگانه، و آخرین که به صورت همگی - در مقام احدی که پیش از آن هیچ اول بودن

و غیر اول بودن تعیین پذیرفته بود - ظاهر گشت انسان بود که «عماء» خاص او است.

۳/۶۰۶ دهم این که: شئون بر دو قسم است: تابع و متبوع:

۳/۶۰۷ تابع اعیان عالم اند.

۳/۶۰۸ و متبوع نیز دو قسم است: قسمی است که از جهت احاطه و فراگیری تمام

است؛ آنها اسماء حق تعالی و صفات اویند، قسم دیگر احاطه و فراگیری ناتمام است، آنها

اجناس عالم و اصول و ارکان آن است، و اگر بخواهی می‌توانی آنها را اسماء تالی تفصیلی بنامی، و تحقیق روشن این که تمامی، شئون و اسماء او - از آن جهت که او دارای شئون است - می‌باشند، در این مطلب به اشتباه نیفتی.

۳/۶۰۹ یازدهم این که: اصول شئون همان اعتبارات اصلی هستند.

۳/۶۱۰ پس حق تعالی به اعتبار معقول بودن تعیین اولش به حال وجودی - نه به اعتبار

ظهورات تفصیلی خودش - واحد نامیده می‌شود.

۳/۶۱۱ و به اعتبار ظهورش - در حالتی که مستلزم تبعیت حالات دیگر خود را که باقی

مانده است دارد - ذات نامیده می‌شود.

۳/۶۱۲ و به اعتبار تعیینش در شأن خود که حاکم بر شئون خویش است و به خود و از

خود آثار و احکام خود را قابل است «الله^۱» نامیده می‌شود.

۳/۶۱۳ و به اعتبار گسترش و انبساط وجود مطلق او بر شئونش - که به واسطه ظهورش

ظاهر گردیده - رحمان نامیده می‌شود.

۳/۶۱۴ و به اعتبار این که هر موجودی را به رحمت عامه اختصاص می‌بخشد رحیم

نامیده می‌شود.

۳/۶۱۵ و به اعتبار ظهورش از جهت حالتی که مستلزم آگاهی بر احکامی که برخی‌شان

به برخ دیگر از جهت تأثیر و تأثر (اثر گذاری و اثر پذیری) و تناسب و تباین و غیر این‌ها اتصال

و پیوستگی دارند علم نامیده می‌شود، پس او از این جهت و به این اعتبار که خود را و آن چه

که در هر حال و به حسب خود بر آن در نور دیده شده ادراک می‌کند؛ خویش را عالم^۲ نامیده

است.

۳/۶۱۶ و به اعتبار سریان ذاتی شرطی او از جهت تنزه و دوری از غیبت و دوام ادراک

به نام «حی» نامیده می‌شود.

۱- فرق بین اعتبار ذات و اعتبار «الله» این است که اولی مجرد استلزام احوال است نه علیت - برعکس دومی - زیرا

در دومی علیت برخی از شئون بر برخ دیگر هست. ۲- علم صیغه مبالغه است - برعکس عالم - و مبالغه آن به

واسطه تعلق به غیر نفس واجب است، برعکس عالم که آن منحصر در نفس واجب است.

۳/۶۱۷ و به اعتبار میلی که از برخی شئون اتصال به سر ارتباط و مناسبت برتری دهنده دارد؛ برای آشکار کردن اختصاص ثابتی که علم است به شئون دیگر؛ مرید نامیده می‌شود.

۳/۶۱۸ و به اعتبار ظهور اثرش در حالات خود به ترتیبی که اقتضای تخصیص مذکور را دارد به نام قادر نامیده می‌شود، بنابراین امر وجود به این شئون انتظام و ارتباط یافته و باطل رخت بر بسته و نابود می‌گردد.

۳/۶۱۹ سپس گوئیم: ولی تمام این‌ها؛ یعنی تجلی و جفت شدن وجود او با ممکنات به واسطه تدلی و فرود آمدن و تعینش به مقید شدن به صفات مظهری و تعددش به مشخصات خلقی، هر زمان است که دوست دارد و آن گونه که خواهد، ولی به واسطه محبت اصلی که ساری است و به سبب مشیت ذاتی ازلی که جازم و قاطع است، و در این باره ناگزیر سخن باید گفت (یعنی در مشیت ذاتی ازلی جازم) اما محبت اصلی و مجمل و خلاصه‌اش همان است که در بیان الهی آمده: فاحبیت ان اعرف، یعنی: دوست داشتم که شناخته شوم.

۳/۶۲۰ حضرت شیخ قدس سره در کتاب فکوک گوید: متعلق حُبِّ حق تعالی ایجاد عالم است و موجب آن حُبِّ کمال مشاهده حق است مر خود را به گونه اجمال؛ از حیث مرتبه وحدت خود، و به گونه تفصیل از حیث ظهورش در شئونش، و چون شئونش ذاتی است و استجلای نام برای ذات جز به واسطه ظهور در هر شأنی از آن (ذات) به حسب آن (شأن) حاصل نمی‌شود؛ و مشاهده او مر خود را از این شأن به مقداری است که از اطلاقش می‌پذیرد، از این روی کمال مشاهده موقوف بر ظهور در تمامی شئون است، و چون شئون مختلف و غیر منحصر است؛ لذا دوام تنوعات ظهور خداوند ایجاب می‌کند که بی‌نهایت باشد، از این روی تا ابد و جاودانه خلاق و آفریننده است، و اما مشیت ذاتی عبارت است از اختیار ثابت برای حق سبحان.

۳/۶۲۱ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات (در فرق بین دو اختیار) گوید: اختیار حق تعالی که در (نزد اهل) کشف مشهود است؛ آن گونه که از اختیار خلاق تصور می‌گردد نیست، یعنی تردد و دودلی‌ای که بین دو امری که هر دو در نزد او وقوعش امکان‌پذیر است واقع می‌شود و او یکی از آن دو را برای فایده بیشتر و یا مصلحتی که در نظر گرفته برمی‌گزیند،

این چنین اختیاری درباره حق تعالی بعید است و قابل قبول نیست، چون وی ذاتش احدی و صفاتش واحدی است؛ امر و فرمان او واحد است و علم او به خودش و اشیا یک علم است، لذا تردّد و شک در آن حضرت روا نبوده و امکان دو حکم مختلف هم در حضور او جایز نیست، بلکه غیر آن چه که معلوم و مورد اراده او باشد امکان پذیر نیست، و این از قبیل جبر - هم چنان که سست خردان می‌پندارند - نیست، برای این که آنجا غیری نیست، پس جبر کننده چه کسی است؟

۳/۶۲۲ اگر صاحب پنداری این گمان برایش پیش بیاید که جبر کننده همان علم است، برای این که وقوع خلاف تعلق آن امکان پذیر نیست.

۳/۶۲۳ گوئیم: علم آشکار کننده است نه اثر گذارنده، و تعلقش به معلوم به حسب معلوم است، پس اگر صاحب پنداری این را جبر پندارد، معلوم را بر (معلوم) خویش قیاس و تصور کرده - نه بر حق تعالی - چون محال است که چیزی در ذات حق تعالی اثر گذارد، بلکه در مقام تحقیق هم محال است که چیزی در چیزی که مغایر و ضد او است؛ یعنی از آن جهت که ضد او است اثر گذارد، و اگر به این مطلب قائل شویم (که علم جبر کننده است) لازم می‌آید که حق تعالی در ذات خود هم اثر گذارد و هم اثر پذیرد و هم فاعل باشد و هم قابل، در حالی که علم حق تعالی در مشرب توحید و نزد محققان اهل نظر عین ذاتش است، پس هم جابر است و هم مجبور (پس اگر آن گونه که گفته‌اند باشد در این صورت واحد نمی‌باشد) یعنی از تمام جهات واحد نمی‌باشد، بنابراین اختیار الهی بین جبر و اختیاری که مفهوم مردمان است می‌باشد، و معلومات او - خواه وجودشان مقدر شده باشد و یا نشده باشد - در پهنه علم او از ازل تا ابد مرتسم است و به صورت هر چیزی و بر حد و مرز خود آن چیز و به ترتیبی ازلی که در واقع کامل‌تر از آن امکان پذیر نیست تعیین پذیرفته است، و اگر چه این امر بر بسیاری پنهان و پوشیده است، پس اولویت بین دو امر؛ امکان توهم وجود هر یک از آن دو را نسبت به توهم کننده متردّد و دو دل پدید می‌آورد، ولی در حقیقت؛ واقع شده؛ واجب (در مقابل امکان) است و غیر واجب تحقق وجودش محال و غیر ممکن است، اگر چه محجوب و پوشیده از حق حکم به امکان آن دهد، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۶۲۴ اگر گویی: ما گفتیم: وقتی که دوست دارد و آن گونه که خواهد؛ آگاهی و اشعاری است به امکان این که (یا) واقع معین را دوست دارد، و یا (واقع معین را) دوست نمی‌دارد - اگر چه آن را خواسته - و یا (واقع معین را) نمی‌خواهد - اگر چه به گونه‌ای دیگر آن را خواسته است - و در شرح فرغانی بر قصیده (نایب ابن فارض مصری) استدلال به بیان الهی کرده که: الم ترالی ربک کیف مدالظل، یعنی: آیا نمی‌نگری که پروردگارت سایه را چگونه گستراند - یعنی سایه وجود را بر موجودات - ولو شاء لجعله ساکنا، یعنی: اگر می‌خواست ساکنش می‌کرد (۴۵- فرقان) - یعنی گسترشش نمی‌داد - (اشکال کننده در مقام استدلال گوید): اگر حق تعالی ایجاد عالم را نخواست بود ظاهر نشده بود، و او را این (اختیار) هست که نخواهد؛ پس ظاهر نمی‌شود، و تحقیق نفحات مناسب این (مطلب) نیست.

۳/۶۲۵ گویم^۱ این که گفته‌اند: اگر نخواست بود واقع نشده بود سخن درستی است؛ برای این که در حدیث آمده: هر چه را نخواست و وجود نیافته، ولی صدق (قضیه) شرطی اقتضای صدق مقدم و یا امکان آن را نمی‌کند، لذا قاعده ایجاب منافی آن نیست؛ چه رسد به اختیار جازمی که گفته شد، پس در ایجاد کلی عالم که گفته‌اند: او را این (اختیار) هست که نخواهد پس ظاهر نمی‌شود، این یا برای نفی توهم جبری است که گریبان‌گیر خرده‌های سست و بی‌مایه می‌شود و یا برای این است که خداوند به اعتبار ذات احدی اش از همه جهانیان بی‌نیاز است، و بر فرض اگر درباره خداوند در امور جزئی مانند اختیار بندگان قایل شویم؛ این به اعتبار تعلق او است به عالم و ظهور آثارش در مظاهر جزئی و نسبت اوصاف آنها به او است. و دور نیست که سخن ما^۲ در اینجا حمل بر این شود.

۳/۶۲۶ اما تحقیق نفحات: عدم جبر به نسبت وحدت خالص و غنای کامل و تام او از جهانیان است و جزم اختیار به سبب احدیت امر کامل او و قطع علم فراگیر وی می‌باشد.

۳/۶۲۷ و تحقیق فرقی بین دو اعتبار را حضرت شیخ قدس سره در نفحات بیان داشته و

۱- البته به صورت جدل، و اما جواب تحقیقی را به زودی از نفحات نقل می‌کند که حق تعالی را دو نسبت است: نسبت وحدت و نسبت... ۲- یعنی سخن مصنف قدس سره که فرمود: متی احب و کیف شاء، یعنی: هر زمان که دوست دارد و آن گونه که خواهد.

گفته: حق تعالی را دو نسبت است: نسبت وحدت خالص که بیانش: ان الله غنی عن العالمین، یعنی: خداوند از جهانیان بی نیاز است (۹۷ - آل عمران) و نسبت تعلق به عالم و تعلق عالم به او - از آن جهت که «إله» است نه از حیث محض ذات اقدسش -

۳/۶۲۸ و چون تعلق و ایجاد عبارت از تجلی خداوند سبحان است در ماهیات غیر مجعولی که آن ماهیات مرآینه‌هایی برای ظهور اویند، از این روی اختیار با دو حکم ظاهر گشت، ولی محجوبان و پوشیدگان از حق جز آن چه را که بخودشان مربوط است (از اختیار) ادراک نمی‌کنند، و چون شنیدند که آن (اختیار) نسبتی به حق دارد و ندانستند به چه اعتباری نسبتش به حق تعالی درست است؛ آن گونه که در خود تعقل می‌کردند به حق نسبت دادند. و نسبت این نوع از اختیار به حق تعالی از دو جهت دیگر هم امکانش هست:

۳/۶۲۹ یکی از جهت مرتبه احدیت جمع او که حکم می‌کند خداوند سبحان دارای کمالی است که هر وصفی را فرا می‌گیرد و از هر حکم کننده‌ای بر وی و در هر مرتبه هر حکمی را می‌پذیرد، چون وی معنایی است که به هر کلمه و حروف و ظرف و مظهر و هر ظاهر و باطنی؛ خواه نسبی باشد و یا خالص احاطه دارد.

۳/۶۳۰ و دیگر این که نسبت ماهیات غیر مجعول به نور وجودی او نسبت آینه است به آن چه که در آن نقش گردیده، و از شأن متجلی آن که به حسب جلوه‌گاه و مجلا ظاهر می‌گردد نه به حسب خود، و چون حق تعالی در چیزی و یا مرتبه و یا عالمی تجلی کرد؛ احکام آن (تجلی) لازم آن (مجلا) است و جایز است که اوصاف آن به حق سبحان انتساب داده شود - ولی نه مطلقا - بلکه از حیث ذاتش، و بلکه از حیث تجلیش در آن چه که در آن تجلی کرده. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۳/۶۳۱ سپس گوئیم: چون در قواعد اصولی ثابت شده که حق سبحان در هر متعینی هست، با این که آن (متعین) قابل احکام او است، ولی در ذات خود مطلق و غیر متعین است، و گفته شد که تمامی موجودات مانند یک صورت مفصل است برای این مطلق که به ذات خود موجود است و در هیچ یک از اشیاء محدود نشده و قابل انحصار نمی‌باشد.

۳/۶۳۲ و از لوازمش آن که حق سبحان در هر وقت و حال پذیرا و قابل دو حکم نسبت

اطلاق و تقييد و يا دو نسبت و حدث خالص و كثرت مظهری و يا دو نسبت مرتبه و جوب و امکان - هر چه كه گویي - می باشد نه غير او (یعنی او قابل است نه غير او) چون او است كه در صورت های شتون و احوال خود - در حالی كه ظاهر كننده غیب ذات خود است - به كمال وحدت و اطلاق خویش آشكار و ظاهر می گردد، و دو حكم کلی دو ضد هم اند، برای این كه لازم آن دو بی نیازی و نیاز است؛ و منافی دو لازم؛ ملزوم منافی دو ملزوم است، ولی تضاد؛ خصوصیت را حكم به قید و یا عدم قید کرده، پس منزله از این دو قابل و پذیرای هر دو است و قبولش مر آن دو را به ذات خود به این معنی است نه به امری زاید، و اگر چه حصول یکی از آن دو - یعنی حكم اطلاق - به واسطه احدیت او است و دیگری كه حكم تقييد است به سبب احدیت وی است ^۱، یعنی به واسطه حقایق وجودی برای اثرپذیری و نسبت های اسمائی الهی برای اثر گذاری، هم چنان كه قابلیت انسان برای حرفه نوشتن ذاتی است و حصولش بدنی، پس ذات خداوند سبحان كه همان وجود مطلق است جامع بین هر دو امر مختلفی كه هست - از جهت جمع بالفعل و شمول متحقق - می باشد، پس او هم غایب است و هم حاضر و هم آینده است و هم رونده و هم اول است و هم آخر و هم باطن است و هم ظاهر، بنابراین او را از جهت جمع بین آن دو (ضد) احكامی است:

۳/۶۳۳ نخست این كه: اگر به مشیت ذاتی خواست در هر صورتی ظاهر می شود و اگر نخواست ظاهر نمی شود، تحقیق معنای این با وجوه مختلفش گذشت.

۳/۶۳۴ دوم این كه: تشخص او به صورتی است كه منافی اتصاف او به دیگر صفات - از حیث كمال اصلی و جود و بخشش ذاتی و عزت احدی و قدس اطلاقش - نمی باشد.

۳/۶۳۵ سوم این كه: ظهور او به قیود اشیاء و آشكار كردن تعین و تقييدش به آنها و به احكامشان منافی علو و بلندی او - از آن جهت كه آن (علو) مرتبه او است - و همین طور اطلاقش از تمام قیود و بی نیازی به ذات خود از تمام اوصاف موجود نمی باشد، بلکه خداوند

۱- بلکه اطلاق و تقييد و اول بودن و آخر بودن و ظاهر بودن و پنهان بودن و غایب بودن و حاضر بودن؛ همگی به يك حیث - به حسب مقام جمعیت الهی و برزخیت کلی ذاتی - می باشد، و اما مقام احدیت؛ در آن جز اعتبار اسماء ذاتی كه اطلاق ضد تقييد و باطن مقابل ظاهر آن باشد نیست.

سبحان به تمام حقایق احاطه دارد؛ خواه حقایق تماثل داشته باشند و یا تخالف، وقتی تعین پیدا کردند اولین تعین شان در خودشان است، یعنی بعضی نسبت به بعضی دیگر امتیاز پیدا می کنند - نه فقط نسبت به حق تعالی - در این حال نشأه و عالم روحانی پدید می آید، پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: روح ها سپاهی گرد آورده شده اند، آن چه آشنا شود از آنها با هم؛ یعنی تماثل و همانندی و یا تخالف و ضدیت داشته و مناسبت یافتند؛ دوستی گیرند، و آن چه که بیگانه شوند از هم؛ یعنی تباین و جدایی داشته باشند؛ دور شوند، زیرا احدیت جمعی که مصحح و ملاک وجود است نتیجه مناسبت مرکبات است، پس با نبودن مناسبت و بودن مابینت و جدایی این احدیت حصول پیدا نمی کند، در نتیجه وجود مرکب هم حصول پیدا نمی کند.

۳/۶۳۶ چهارم این که: تجلی وجودی او که همان تخلیق (ایجاد و پدید آوردن) است سبب ظهور آثار حقیقی برای حقایق است، و تدلی و نزول اسمائی که همان ترزیق (روزی رسانیدن) است سبب گردش برکات بر حقایق است، و تمام اینها از حیث اسماء «الباسط» و «المبدئ» و امثال این دو؛ مانند خالق و باری و مصور؛ دلالت بر انبساط و گسترش وجود و گردش کمالات او دارند، اما بر طرف شدن حکم تدلی و فرود آمدن او؛ نتیجه اش پنهان شدن و نابود شدن موجودات است که تمام اینها به واسطه دو اسم «القابض» که به سوی خود می کشد و «المعید» که به سوی او باز می گردد و امثال این دو است که دلالت بر به هم آمدن و طلب منبع احدی او دارد.

۳/۶۳۷ پنجم این که: او به واسطه عزت و بزرگی و غنا و بی نیازی ذاتیش از تقیید و تنزل؛ غفور است، یعنی پوشنده حقایق است به واسطه استهلاک اعیان غیر در احدیتش، و این منبع صفات جلالی او است، و این که دوست دارد که شناخته شود تنزل کرده و نزدیک شده و در آن چه که خواسته و آن گونه که خواسته ظاهر گشته، هم چنان که تحقیقش با اعتباراتش گذشت، یعنی به واسطه مشیت ذاتی و یا جمعی و یا مظهری او، و او و ذود است به و ذی اصلی و میل اولی آلی؛ سپس به میل جمعی و یا مظهری، و این منبع صفات جمالی او است.

۳/۶۳۸ بدان که مقصود در اینجا آن گونه که شایسته تحقیق است تحقق نمی یابد، مگر با اشاره ای کوتاه و مختصر به حقیقت محبت الهی و کونی وجودی و فراگیری حکم الهی و اقسام آن.

۳/۶۳۹ اما محبت الهی آن گونه که در مفتاح الغیب (در اصل ششم از فصل اول از باب) خواهد آمد؛ طلب اولی آلی - از جهت اجتماع اسمائی به واسطه توجه ذاتی - می باشد، و این طلب برای اسماء حالی ذاتی است نه به واسطه موجب و انگیزه ای خارجی، چون آنجا خارجی وجود ندارد، و آن (یعنی طلب اول آلی از مقام جمع و وجود) میل الهی معنوی است به واسطه حرکتی غیبی از یکی از حقایق اسمائی اصلی به نیروی نسبت جامع^۱؛ برای ظهور^۲ حکم اتصال بین دیگر آنها (یعنی تمامی حقایق) تا صورت همه آنها ظاهر گردد و حق تعالی از حیث تعینش در مرتبه جامع آنها از غیبش ظاهر گردد، و این میل^۳ همان اراده است؛ و تعلقی که از نسبت جامع حاصل است ظاهر کننده حکم میل از یکی از حقایق در همه است و همان باعث محبت است، آن محبتی که تعلق به کمال جلا و استجلا دارد، جلا و استجلایی که حصولش متوقف بر ظهور در انسان کامل است، و این میل همان است که در سرّ اول بودن به «احیبت ان اعرف - دوست داشتم که شناخته شوم» آمده و متعلق ضمیرش نسبت رب بودن است به صفت طلب برای مریوب - به موجب تضایف هر دو - و صورتی که به ذات خود از این اجتماع اول اسمائی ظاهر شده است صورت رحمان است و تجلی از «الله» مسمای اسماء است و مرتبه تجلی همان حقیقت الحقایق می باشد؛ و در مقام تحقیق عبارت است از مرتبه انسان کامل که به نام حضرت احدیت جمع نامیده می شود، این بیان حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۶۴۰ و اما مراتب و اقسام آن همان است که فرغانی در شرح قصیده بیان داشته که حُب؛ به موجب حکم: فاحیبت ان اعرف؛ یعنی: دوست داشتم که شناخته شوم؛ اصلی در هر توجهی به هر امری و از جانب هر توجه کننده ای^۴ که می خواهد باشد هست، با این که تمامی افعال منسوب به حق تعالی است و بنابراین اعتقاد درست مطابق با کشف روشن، مخلوق خدا است.

۳/۶۴۱ و چون محبت حکم مناسبت و اتحاد بین محب و محبوب است و مناسبت ها هم

۱- یعنی جامع حقایق است، چون نیرو به حسب جمعیت است. ۲- یعنی به واسطه ظهور صورت تمامی حقایقی که حکم اتصال و اجتماع دارند. ۳- منسوب به اسماء ذاتی. ۴- خواه حق باشد و خواه خلق.

محدود در پنج قسم اند؛ بنابراین اقسام محبت هم پنج است؛ ولی بازگشت آنها در ابیات صدیقه صغری - رابعه عدویه - به دو قسم گفته شده است:

دوست دارم ترا دو دوست داشتن؛ یکی دوستی هوی (عشق ورزیدن به تو)
و دوست داشتن دیگر آن که شایسته آنی (شایسته و سزاوار دوست داشتنی)
و اما آن که دوستی هوی (و عشق ورزیدن به تو) است

یاد تو است در درون تا آن که بینمت

و اما آن دوست داشتن که تو سزاوار آنی

مشغول بودن من بیاد تو از هر کس که غیر تو است (مرا فراموش شده)

مرا نه در این و نه در آن (درد و عشق) مدحی نیست

و ترا هم در این وهم در آن ستایش و سپاس است (چون هر دو نخست از تو سرزده)

۳/۶۴۲ گویم: محبت ذاتی که همان حکم مناسبت ذاتی است و سبب و اصلش هم

دانسته نیست؛ یاد کردن تو مراست در عالم سر - یعنی عالم حقایق و حضرت معانی - به سبب توجه حُجّی برای طلب ظهور و ظاهر کردن و در آمدن در درجات انوار؛ تا آن که شهود تو مر خودت را در مظهر من - به چشم خودت در مظهریت من - بر آن مترتب شود.

۳/۶۴۳ و محبت صفاتی این که: تو مرا با یاد خودت از غیر خودت - برای طلب وصول

اصول اسمائی و بالا رفتن از نردبان اسرار - باز داشته‌ای تا خودت به هر نوع از یاد کردن؛ هم ذاکر باشی و هم مذکور، پس سپاس مر ترا در اول و آخر و کم و زیاد آن باد.

۳/۶۴۴ سپس (فرغانی) گفته: علت محدود بودنش در پنج این است که این نسبت که به

نام محبت نامیده شده است؛ اگر از عین ذات محب و محبوب - بدون اعتبار معنی و یا صفتی زاید - ناشی شده باشد؛ این مناسبت و محبت ذاتی است، و اگر از ذات از حیث اعتبار معنی و یا صفتی ناشی شده (خود دارای سه بخش است):

۳/۶۴۵ یا آن که اثر این معنی و یا صفت به غیر می‌رسد؛ در این صورت (محبت) فعلی

است - هم چنان که نخست بین نویسنده و نوشته‌اش می‌باشد -

۳/۶۴۶ و یا آن که برای این معنی پایداری و دوامی - در هر چه که در آن ظاهر شده -

نمی‌باشد؛ در این صورت (محبت) حالی است، چنان که در حال وجد و سماع بین دو نفر آشکار می‌شود و به واسطه پایان یافتن آن حالت پنهان می‌گردد، و یا آن که برای آن (معنی) دوام هست.

۳/۶۴۷ و یا آن که حکم مرتبه - حال تحقق نسبت حُبی - ظاهر و غالب است؛ در این صورت (محبت) مرتبتی است، هم چنان که بین دو مؤمن از جهت ایمان وجود دارد، و از آن جمله متحابون فی الله (دوستی‌شان برای خدا) می‌باشند، و گرنه مانند دیگر تعلقات و وابستگی‌های حُبی محبت صفاتی است.

۳/۶۴۸ و چون حال و فعل و مرتبه بازگشت به صفات دارد، بنابراین اصل آن (محبت) صفاتی است، پس محبت محدود در دو قسم می‌شود: ذاتی و صفاتی، جز آن که فعل به صفت؛ خصوصیت شدیدتری دارد، برای این که صفت^۱ تکوین بر آن قرار گرفته است، لذا قسم سوم جدا می‌شود و محبت تقسیمش - مانند تقسیم تجلی - سه‌گانه می‌شود، این بیان (فرغانی) بود.

۳/۶۴۹ بدان که بیان شده در ادبیات (رابعه) دو قسم است:

۳/۶۵۰ نخست ذاتی است، یعنی آن چه که در مرتبه احدیت است، و آن نه قابل و صفت است و نه رسم، بلکه آن (محبت) عین ذات است و از آن - مانند دیگر حقایق اصلی - امتیاز و جدایی ندارد، و در این باره گفته شده:

عشق از ادراک مردان و از تعریف جدایی و وصال برتر است

هرگاه چیزی از خیال برتر شد از فراگیری و همانندی نیز برتر می‌شود

۳/۶۵۱ رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: در نعمت‌ها و پدیده‌های الهی اندیشه کنید و در ذات الهی مطلقاً میندیشید.

۳/۶۵۲ دوم صفاتی است، یعنی اسمائی در مقام واحدیت، و آن مانند دیگر صفات از ذات امتیازی نسبی دارد، و آن از امور وجدانی و ادراکی است و آن چه که قوم در تعریفات‌شان بیان داشته‌اند جز آگاهی دادن به لوازم و یا برخی اعتبارات آن نمی‌باشد، چنان

۱- برای این که اثر صفت فعل در مفعولها آشکارتر و روشن‌تر از غیر آنها از صفات می‌باشد، برای این که بیشتر اسمای الهی به این صورت سه‌گانه - اسماء ذات و صفات و افعال - ظاهر شده‌اند.

که بعضی از حکما گفته‌اند: ابتهاج و سروری است به واسطه تصور حضور آن چه که برای ادراک کننده کمال است، زیرا ابتهاج و سرور؛ لازم آن (کمال و تصور حضور) است - نه مطلقا - بلکه در مقام تصور محبوب. و برخی دیگر گفته‌اند، کور شدن عاشق از دیدن عیب معشوق، و این لازم است و اختصاص به محبت کونی و جودی دارد. حسین منصور حلاج گفته: (محبت) صفتی سرمدی و عنایتی ازلی است. و عمر بن عثمان مکی گفته: رازی است که خداوند در دل‌های مخلصان به امانت گذارده است.

۳/۶۵۳ پس محبت الهی دارای دو قول شده؛ با این همه (یعنی این که محبت وجدانی و ادراکی است) بهتر این است که به الهی - یعنی ذاتی - و یا صفاتی - با اقسام چهارگانه‌اش - و به کونی که آثاری نامیده می‌شود و در واقع منسوب به پدید آورنده‌اش می‌باشد تقسیم شود، چنان که گفته‌اند:

تمام جهات (شش گانه) محل تابش خورشید زیبایی تو است

و هر صاحب‌دلی اشتیاق به سوی تو دارد

ای کسی که زیبایی شگفت‌آور را به اهلش می‌دهی

در واقع همگی عشق به زیبایی تو می‌ورزند

۳/۶۵۴ ابن فارض گوید:

هر زیبایی زیبائیش از جمال و حسن اوست

و نزد آن زیبا امانت است، و بلکه زیبایی همه زیبارویان^۱

۳/۶۵۵ پس این (حب و عشق) کونی و جودی اگر تعلق به ذات حق که منبع کمالات

است بگیرد، محب عاشق؛ کامل مکمل است و اگر به آثار - از آن جهت که آثار اسماء و

صفات اویند - تعلق بگیرد، محب عاشق عارفی است که مشاهده جمال حق را در مظاهر خلقی

می‌کند، چون نکاح صوری مظهر نکاح روحانی است که آن نیز مظهر نکاح اسمائی است، و

اگر به آثار؛ یعنی از جهت اعیان آنها تعلق بگیرد؛ و با این که اعیان اغیاراند محب عاشق

۱- و زیبایی همه زیبارویان از او است و نزد اینان به امانت است و امانت روزی به صاحبش باز می‌گردد. م

محبوب است و از این جهت صاحبش را سرزنش کرده و در مراتب بهیمی و حیوانی رهايش می‌کند؛ برعکس بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: از دنیای شما سه چیز برای من دوست داشته شده: عطر و زن و... تا پایان حدیث.

۳/۶۵۶ سپس بدان که برترین مراتب آثاری مرتبه‌ای است که بین ارواح عالی که فرشتگان مقرب‌اند می‌باشد، سپس آن چه که بین نفوس آسمانی و فرشتگان (موکل بر) طبیعت عنصری و غیر عنصری است می‌باشد، سپس آن چه که بین نفوس ناطقه - به حکم مناسبات روحانی - می‌باشد، سپس آن چه که بین ملکوت موجودات عنصری است می‌باشد که خواه مانند جمادات پنهان است و خواه مانند حیوانات ظاهر، بنابراین در وجود هیچ چیزی نیست جز این که دارای عشق و محبت است، برای این که هر یک را کمالی است که آن کمال؛ محبوب او است؛ و چون تجلی تکرار پذیر نیست گویی هر کمالی خاص و خالص آن فرد است؛ و تمام کمالات در واقع خاص خداوند متعال است.

۳/۶۵۷ بدان که از قواعدی که دانستن آن در اینجا مفید و با ارزش است قاعده‌ای است که حضرت شیخ قدس سره در کتاب مفتاح الغیب بیان داشته و آن این که: هیچ چیزی غیر خودش را بدون مناسبت طلب و جستجو نمی‌کند؛ و آن (مناسبت) همان امر جامع بین آن دو است که با هم در آن اشتراک دارند؛ اشتراکی که موجب برطرف شدن امتیاز و جدایی می‌گردد؛ البته نه مطلقاً؛ بلکه از جهت آن چه که هر یک از آن دو به آن امر جامع همانندی پیدا می‌کنند و از آن جهت که در آن با هم اشتراک دارند، و برای هر مناسبت ثابتی بین طالب و مطلوب رقیقه‌ای بین آن دو است که آن مجرای حکم آن^۱ (مناسبت) و صورت آن (حکم) می‌باشد^۲. که گاهی از یک طرف و گاه دیگر از دو طرف پدید می‌آید، از طرف بنده با حق تعالی؛ به نام توجه به وسیله سیر و سلوک به سوی حق تعالی - به گمان سالک - و یا به سوی آن چه که از او می‌باشد^۳ نامیده می‌شود، و از طرف حق تعالی به نام تدلی و تنزل به سبب دوست داشتن و اجابت نامیده می‌شود.

۱- و این نیز از جذبۀ الهی در حضرت اسمانی برای عین ثابت سالک است که موجب جذبۀ و کشش خلکی است، و ما اصابک من حسنة فمن الله، هر چه خوبی به تو می‌رسد از جانب خدا است. ۲- یعنی مجرای صورت حکم، یعنی این رابطه مظهري برای حکم مناسبت است. ۳- یعنی از حق تعالی؛ و آن تجلیات و قربات و امثال اینها است.

۳/۶۵۸ و اگر زمان هر دو انبعاث و برانگیختگی یکی باشد؛ هر یک از آن دو هم محبت است و هم محبوب، و این لقاء و دیدار منازل نامیده می‌شود، و اگر در وسط نباشد به هر یک از دو جهت که نزدیکتر باشد به صاحب آن حکم به اول بودن در مرتبه محبویی می‌شود و به آخر بودن در مرتبه محبتی، خواه این امر بین خلایق باشد و یا بین حق و خلق.

۳/۶۵۹ و اگر به سالک نزدیک‌تر باشد^۱ تنزل نامیده می‌شود.

۳/۶۶۰ و اگر لقا پس از گذشتنش از مرتبه وسط حاصل شود؛ درباره بنده تدانی؛ و درباره حق تدلی نامیده می‌شود، و مقصود از اجتماع ظهور کمال است که حصول متوقف بر آن است؛ و این (اجتماع) تمام نمی‌شود مگر به حرکت حُبی معنوی برای الحاق نمودن فرع به اصل (از طرف بنده) و تکمیل کل^۲ به واسطه جزء.

۳/۶۶۱ و باز (در کتاب مفتاح الغیب) گفته: محبت دارای نام‌ها و صفات دیگری مانند عشق و هوی و اراده و امثال اینها است که تمامی به یک حقیقت بازگشت دارند و اختلاف هم بازگشتش به اعتبارات نسبی است که آنها رقایق محبت‌اند که به حسب حالات محبان و استعدادات‌شان تعیین می‌پذیرد. پایان کلام حضرت شیخ قدس سره.

۳/۶۶۲ چون این ثابت شد گوئیم: هر یک از ابداء (آغازیدن) و اعاده (بازگردانیدن) پایه و بنیانش بر میل است، یا برای بسط و درجات و یا برای قبض و عروج، و گاهی هر دو عروج نامیده می‌شود و گاه دیگر معراج ترکیب و معراج تحلیل نامیده می‌شوند.

۳/۶۶۳ پس اول میل ظهور و آشکار کردن است تا مقتضی نورانیت انوار کمال یابد.

۳/۶۶۴ و دوم میل جزئی به کلّ خودش، یعنی فرع به اصل خود و مقید به مطلق خویش، از این روی گفته‌ایم: به واسطه محبت موجودات پدید می‌آیند، یعنی از جهت محبت بودنش به محبت جمالی که تعبیر از آن به «احببت ان اعرف - دوست داشتم شناخته شوم» و: ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، یعنی پریان و انسان‌ها را نیا فریدم جز برای پرستش (۵۶ - ذاریات)

۱- یعنی التقاء و برخورد، پس توجه به وسیله سیر و سلوک در رتبه بنده سالک منزل نامیده می‌شود - مادامی که التقاء و برخورد در وسط واقع نشده باشد - لذا التقاء در منزل عبارت است از تنزل از جانب حق تعالی به بندماش؛ نظیر عروج از جانب بنده. ۲- یعنی تکمیل حقیقت الحقایق جامع به واسطه ظهور هر جزئی از آن.

یعنی: برای این که مرا بشناسند؛ گردیده است، و این محبت را بعینه برای موجودات آشکار می‌سازد؛ یعنی به واسطه کمالات اسمائی که معرفت ذات بدان‌ها بستگی دارد به آنان می‌شناساند، و نیز به واسطه محبت از جهت مُحَبِّ بودن خداوند سبحان به محبت ذاتی جلالی؛ و محبوب بودن برای مستکملان؛ یعنی متوجّهان به سوی او به واسطه نسبت‌های اسماء و صفات خود آن چه را که ابتدا و آغاز کرده باز می‌گرداند، پس برای اختصاص زندگانی دنیا به ضرورت؛ و انقسام مرگ به ضروری و اختیاری - چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: موتوا قبل ان تموتوا، یعنی: پیش از آن که بمیرید خود بمیرید - ابداء را اختصاص به محبت خودش داده و بازگردانیدن را معلق به هر دو امر؛ یعنی محب بودن و محبوب بودن گردانیده، و چون بازگردانیدن به محبت جلالی تمام موجودات را فرا گرفته فرمود: کل شئی‌ها لک الا وجهه، یعنی: همه چیز جز ذات وی فانی است (۸۸ - قصص) لبید شاعر عرب زبان گفته:

آگاه باشیدا هر چه جز خدا باطل است و هر نعمتی ناگزیر از بین رونده و زایل است

۳/۶۶۵ برای این که همه موجودات تحت قدرت او - به جهت نیرو و قوت فعلش و

ضعف و مستی فعل پذیر - مقهور و مغلوب‌اند.

۳/۶۶۶ حال گویم: مظهر قدرت عام ایجادی او و آلت حکمت او در افعال عادی - نه

در مطلق افعالش چنان که در خلق عرش و ارواح عالی جاری است - و یا آن چه که آلت بودن آن بر روش سنت الهی بر فعل - به واسطه مظاهر - جاری است؛ نه به سبب عجز و ناتوانیش از اثرگذاری بدون آن - هم چنان که در مردمان معمول و جاری است - (عرش مجید و لوح محفوظ است) پس بنا بر اول «فی» یعنی لفظ فی^۱؛ برای بیان محل آلت است و بنا بر دوم^۲ «فی» برای بیان سبب توسط بودن آلت است، چنان که خداوند فرموده: ولکم فی القصاص حیوة، یعنی: شما را در قصاص بقا است (۱۷۹ - بقره) و محل ظهور سَرِّ قبض و

۱- یعنی لفظ «فی» در آنجا که گفته: در افعالش؛ به معنی اول است، یعنی در افعال عادی نه در مطلق افعالش - چنان که در خلق عرش و غیره جاری است، این برای بیان محل آلت است و محتمل است که «فی» برای سبب باشد چنان که فرموده: ولکم فی القصاص حیوة، یعنی: شما را در قصاص بقا است. ۲- و یا آن چه که آلت بودن آن بر روش سنت الهی بر فعل - به واسطه مظاهر - جاری است.

بسط (گرفتن و دادن) است، چنان که پس از بیان: *تولج اللیل فی النهار و تولج النهار فی اللیل*، یعنی: شب را به روز در می‌کنی و روز را به شب در می‌کنی - جمع بین آن دو (قبض و بسط) کرده و فرموده: - *تخرج الحی من المیت و تخرج المیت من الحی*، یعنی: زنده را از مرده (نطقه و تخم) پدید می‌آوری و مرده (نطقه و تخم) را از زنده پدید می‌آوری (۲۷ - آل عمران) و نیز سر آشکار کردن و پنهان کردن (در عرش و لوح است) و بنای دو ایلاج (دو در کردن روز به شب و شب به روز) و سر غیب و شهادت بر آن استوار است، از این روی غیب بعضی و شهادت بعضی - به واسطه سر دوری آن - آشکار می‌شود، و نیز سر کشف و حجاب (آشکار شدن و پوشیده شدن) صوری نسبی (نیز به واسطه سر دوری آن آشکار می‌شود) از این روی بر شب و روز غلبه خواب و بیداری - نه حجاب معنوی - مترتب می‌شود، برای این که رؤیای صادقه از نظر عقل و شرع و کشف حق آن است (یعنی عرش و لوح) و مخالفت معتزلیان ارزشی ندارد، این مظهر و آلت آن چیزی است که خداوند سبحان هر چه را که گفتیم بدان انجام می‌دهد؛ ولی نه مطلقاً، چنان که در خلق عرش - که همان عرش مجید است - انجام داد، و از آن روی مجید توصیف شده که مجد در صفات الهی به معنی عظمت فعلی است، و عرش مظهر افعال عادی است، چون فرموده: *الرحمن علی العرش استوی*، یعنی: خدای رحمن بر عرش استیلا دارد (۵ - طه) و رحمانیت - همان‌طور که گفتیم - صورت وجود است از جهت ظهورش برای خودش که عبارت از ایجاد است، بنابراین به وصف ظاهر شونده در آن توصیف می‌گردد.

۳/۶۶۷ و از اینجا دانسته می‌شود که افعال حق سبحان دو قسم است: یکی سبب بودن آن بستگی به آلت دارد؛ و آنها اختصاص به چیزی دارند که به نام جریان عادت نامیده می‌شود؛ و آنها موجوداتی‌اند که داخل در تحت انتظام اسباب و مسببات‌اند و پایه علوم عادی (نظری)‌اند، و گمان می‌رود که قطعی‌اند؛ چون خداوند می‌فرماید: *ولن تجد لسنة الله تبديلاً*، یعنی: و در روش الهی تغییری نخواهی یافت (۶۲ - احزاب) و آن در هر چه که دانسته شد سببی عادی است و از قسم دوم که بستگی به اسباب و وسایط ندارد نیست؛ درست و صحیح است، و آنها افعالی هستند که به واسطه وجه خاصی که هر موجودی با حق تعالی دارد حاصل می‌گردد، آن وجهی که محققان را بر آن آگاهی بخشیده، از این روی خردها آن افعال را ضبط و نگاهداری نمی‌تواند بکند.

۳/۶۶۸ و از آن جمله آن چیزی است که به نام خاصیت می نامندش و از شناخت علت و سبب آن عاجز و ناتوانند، مانند جذب آهن ربا مرآهن را؛ و خواص سنگها و غیر اینها، و این فعلی است که اختصاص به خلق نفوس اسباب (جمع سبب) و آلات؛ و به امور کشفی خارقی عادات که به نام معجزات و کرامات نامیده می شود دارد، برای این که افعال سببی - از ابداء و اعاده (آوردن و بردن) و غیر اینها که می دانی - بستگی به عرش مجید دارد.

۳/۶۶۹ خداوند سبحان اساساً راز این کار را آغاز کرده و فرموده: لمن كان له قلب، یعنی: برای هر کس که خردی دارد - یعنی تعقل می کند نه برای کسانی که دل دارند و بدان خردوری نمی کنند - او القى السمع، یعنی: یا با حضور قلب گوش فرا دارد - شنیدنی که حق را به پذیرد نه کسانی که گوش دارند و شنوایی ندارند - و هو شهيد، یعنی: با حضور قلب بشنود (۳۷- ق) یعنی: آن چه را که می شنود و حاضر باشد نه غافل و بی خبر باشد و نه نادان و کم هوش، و فرمود: ان بطش ربك لشديد، یعنی: عذاب پروردگارت شدید است - پیش از این قهر و چیرگی او را بر هر چیزی به واسطه قوت خداوند و ضعف آن چیز گفتیم - انه هو يبدئ و يعيد و هو الغفور الودود، یعنی: او است که خلق را پدید آورده و باز می گرداند و همو آمرزنده و دوستدار است (۱۲-۱۴- بروج) - یعنی به واسطه معانی پیشین - ذوالعرش المجید، یعنی: و دارای عرش مجید است (۱۵- بروج) - که همان آلت عذاب شدید او است.

۳/۶۷۰ اگر گویی: چه نیازی به آلت است؟ چون او بدون آلت می تواند هر فعلی را انجام دهد؛ همان گونه که با آلت انجام می دهد، و فرموده: فعال لما يريد، یعنی: و هر چه بخواهد می کند (۱۶- بروج) یعنی در دو مرتبه اطلاق و تقیید؟

۳/۶۷۱ گویم: برای این که اراده او تابع علم و حکمت او است؛ و مقتضی حکمتش این که هر چیزی را در جای خودش قرار می دهد و همه را از دو نسبت وحدت و کثرت - هر چه که اقتضای آنها است - عطا می فرماید، و همان طور که مقتضی حکمتش - به سبب وحدت اطلاق ذاتی او - این است که بدون یک واسطه چیزی از او صادر نشود و هر چه که به واسطه این واسطه صادر می شود جهت وحدت بر آن غلبه دارد و به مرور جهت کثرت بر آن غالب می شود؛ همین طور (حکمت او) این اقتضا را دارد که کثرت جز با آلات و وسایط صادر نشود،

ولی از جهت وحدت عین ثابت آن (عرش) در مقام وحدت حقیقی جایز است، بنابراین آنجا که خداوند فرمود: فعال لمایرید، یعنی: هر چه بخواهد می‌کند (۱۶- بروج) جواب پرسش مقدر است، چون می‌داند که از اعتراض کننده پوشیده و محجوب از معرفت، این مهم مطلوب سر می‌زند.

۳/۶۷۲ بدان که اینجا موضع مناسبی است برای نقل آن چه که حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفعات در فایده خلق عرش بیان داشته؛ این مطلب را در ضمن نفعه‌ای که حاوی بیان کیفیت دریافت امداد و یاری‌های حق تعالی است بیان داشته که هر موجود مرکب و یا بسیطی آن را با چه صفتی می‌گیرد؛ و نیز راز بقا و فنا و دوام و متناهی بودن و غیر اینها را بیان داشته است.

۳/۶۷۳ گفته: بدان که هیچ امر و فرمانی از جانب حق سبحان - جز از جهت مقام جمع و وجود - به عالم نمی‌رسد، و هیچ امری از آن مقام به هیچ یک از اشیا - جز به سبب احدیت - تقید پیدا نمی‌کند و هیچ چیز در هر چه که از جهت ضدیت ضد او است اثر نمی‌گذارد، پس هیچ چیزی از مقام وحدانیت جمعی قبول اثری را نمی‌کند؛ مگر به واسطه وحدتی که بدان اتصاف بیابد و بدان استعداد - برای قبول اثر آن - کمال یابد و بدان؛ مناسبت بین آن و بین امر و مقام ثابت گردد.

۳/۶۷۴ و چون عالم به صورت کثرت آشکار است و رنگ کثرت به خود گرفته است؛ خداوند سبحان غالب‌ترین چیز بر هر شئی را در هر لحظه‌ای؛ حکم یکی از اشیائی قرار داده که از آن ترکیب کثرت آن شئی سرچشمه می‌گیرد، و غیر آن از اجزای آن شئی - اگر مرکب است - و یا قوای معنوی آن شئی - اگر بسیط است - تابع این امر غالبی که محل نفوذ اقتدار و امر او است می‌باشد.

۳/۶۷۵ و در پی آن چه که بیان داشتیم در انسان دو شاهد است: یکی ظاهر؛ و آن غلبه یکی از کیفیات او و حکم آن بر باقی آن چه که از او است و نشأه او ترکیب یافته؛ مانند صفرا و یا حرارت و یا غیر این دو، و دیگر باطن؛ و آن یکی شدن اراده قلب و متعلق آن در هر لحظه‌ای از هر صاحب اراده‌ای، زیرا قلب در یک لحظه جز یک امر را گنجایش ندارد؛ اگر چه در نیروی آن هست همه چیز را فرا گیرد ولی به صورت پی‌درپی و به تدریج، و به این جهت است که حق سبحان را می‌تواند فرا گیرد و غیر آن نمی‌تواند.

۳/۶۷۶ و چون صورت‌های زیرین در فعل تابع صورت‌های بالائین - به امر

پروردگارسازند و آن عبارت است از تمکین و خودداری از آشکار کردن فعل؛ و خداوند سبحان از ازل می‌دانست که هر فلک و ستاره و هر مرتبه‌ای از مراتب آسمانی را خواصی مختلف و قوایی گوناگون است، و هر حقیقت و قوتی از آنها به زبان نیازمندی از پروردگارش کمال خود؛ و آشکار کردن آن چه را که بدان تمامی و کمال می‌یابد طلب و درخواست می‌کند، و این جز به واسطه ایجاد حق امکان پذیر نیست و ایجاد هم جز به واسطه نفوذ امر حاصل نمی‌شود و امر هم نفوذ نخواهد کرد مگر آن که محل نفوذ اقتدار تعیین پذیرد و آماده تأثیر الهی شود؛ و استعداد هم برای هیچ چیزی جز به مواجهه و روبرویی با حق تعالی به صفت وحدانی حاصل نمی‌شود.

۳/۶۷۷ از این روی خداوند عرش محیط را که دارای صفت و صورت و حرکت وحدانی است آفرید و در آن امر احدی خویش را به امانت گذارد و از خواص آن باز گردانیدن صورت وجودی برین و زیرین را از صفت کثرت و اختلاف به صورت وحدت و هم بستگی قرار داد، پس هیچ نفسی از نفس‌ها و هیچ لحظه‌ای از لحظات نیست مگر آن که امر واحد - یعنی آن که فرموده: و ما امرنا الا واحداً کلمح بالبصر، امر ما یکی بیش نیست؛ مانند چشم به هم برزدن (۵۰ - قمر) - از حق تعالی به تمام موجودات به واسطه حرکت عرشی می‌رسد تا برای شئی استعداد پذیرش این امر وارد واحد از جانب حق تعالی حاصل گردد، لذا بهره و نصیب هر موجودی از هر حرکتی از حرکات آن این است که حکم صفت وحدتی که از حرکت پیشین بدان متلبس و پوشیده شده بر آن موجود باقی بماند، این همین‌طور ادامه دارد تا آن که امر بالا رفته و به شیئیت ثبوت و وحدت خود که در ازل در علم حق تعالی بوده و بدان وجود را در اولین بروز و تجلیش از مقام علم پذیرفته منتهی گردد.

۳/۶۷۸ سپس (گوییم:) این امداد و یاری که به واسطه حرکت عرشی حاصل شده دارای فایده‌هایی فراوان است: از آن جمله دوام آمادگی به واسطه صفت وحدانیت برای پذیرش امر الهی که موجب بقای صورت وجودی است، چون عالم در هر نفسی ذاتاً به حق تعالی نیازمند است تا به وجودی که بدان عین (ثابت) او باقی می‌ماند یاری و مدد شود، وگرنه عدم در هر زمان - به حکم امکانیت علمی آن - و را می‌طلبد، لذا هر موجودی به واسطه این آمادگی امری که به واسطه حرکت عرشی می‌رسد نور تجلی احدی الهی وجودی را تا زمان

معین برای برخی؛ و غیر معین برای برخی دیگر می‌پذیرد، و چون خداوند فنای چیزی را مقدر فرمود؛ غلبه حکم کثرت بر وصف احدی که مستولی و غالب بر ذات مرکب است آشکار می‌گردد، از این روی از بین رفته و ترکیبش از هم پاشیده و کثرتش به واسطه عدم نگهدارنده واحدی نابود می‌شود، و این همان سبب و علت است که کافر؛ اگر چه در دنیا عمل نیک فراوان به جای آورده است نتیجه آن را در آخرت نمی‌یابد، و نهایت آن است که پاداش آن اعمال را در دنیا بگیرد، برای این که صورت‌های عملی به واسطه فزونی و بسیاری اعمال بدنی و اختلاف طبیعی ظاهر می‌گردد، و چون با عمل کننده روح قصد و نیتی که مستند به توحید حق معبود است همراه نباشد نابود می‌شود، چون آنها نسبت‌ها و عرض‌هایی بیش نیستند که نیازمند به اصل احدی الهی‌اند که (آن اصل احدی الهی) آنها را حفظ کرده و باقی می‌دارد، و اسم «الحی القيوم - زنده پاینده» را در این مقام سلطنت و غلبه بزرگی است و من در خلوت چنین مشاهده کردم. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.



وصل

در بیان این که مبدأ بودن حق تعالی و احکام تفصیلی که شناخته شده و کلام در آنها وقوع پیدا می‌کند به چه اعتباری از دو اعتبار برای حق ثابت می‌شود؛ اعتبار حقیقت او از آن جهت که او است و مرتب‌اش که الوهیت است و عبارت از نسبتی که جامع نسبت‌های الهی و علمی است و همان حقایق موجودات می‌باشد.

۳/۶۷۹ گوئیم: خداوند سبحان از جهت حقیقتش در حجاب و پرده عزت‌ش است؛ یعنی در هویت غیبی اطلاق لا تعینی خود که هیچ نسبتی بین او و غیر او نمی‌باشد، برای این که هر نسبتی اقتضای تعینی را دارد و فرض شده در این باره مطلقاً عدم تعین است، پس فرو رفتن در آن و اشتیاق در کشف آن امکان‌پذیر نیست، زیرا آن درخواستی است که امکان بدست آوردنش جز به گونه اجمال نمی‌باشد، و آن این که آن سوی هر چه که تعین دارد امری است که بدان هر صاحب تعینی ظاهر می‌گردد، از این روی خداوند به زبان ارشاد و راهنمایی فرموده:

و يحذرکم الله نفسه والله رؤف بالعباد، یعنی: خداوند شما را از خودش می‌ترساند در حالی که خدای به بندگانش رؤف و مهربان است (۳۰-آل عمران) و پیغمبر صلی الله علیه و آله از اندیشیدن در ذات الهی نهی فرموده. و از لطف و رأفت الهی این که راحتی آنان را خواسته و از کوشش در راه چیزی که حصول پیدا نمی‌کند باز داشته.

۳/۶۸۰ و اما به اعتبار دوم^۱ که اعتبار مرتبه^۱ او است؛ او را ظهور در نسبت‌های علم او که همان حقایق موجودات است می‌باشد، برای این که صور نسبت‌های اسمائی الهی حقایق می‌باشند که همان نسبت‌های علمی‌اند و صور حقایق؛ ارواح‌اند و صور ارواح اشباح‌اند، و وجود به هر کدام از آنها به سبب عروض - که همان موجود بودن است - و به واسطه ظهور - که مظهر بودن است - نسبتی دارد، و به سبب اعتبار آنها (عروض و ظهور) دارای احکامی است که در شناخت تفصیل آن احکام شناخت حقایق اشیاء و لوازم و توابع آنها که همگی شئون حق تعالی است می‌باشد.

۳/۶۸۱ و اما آن سوی آن (در مرتبه ذات) آشکار کردن؛ پرده انداختن است، زیرا این کار به قید آوردن چیزی است که تفهیم بردار نیست، و روشن کردن؛ به اشتباه انداختن است، چون این کار تعین و توصیف کردن چیزی است که نه تعین دارد و نه صفت.

۳/۶۸۲ حال گوئیم: ما برای تعیین مرتبه مبدأ بودن حق تعالی ناگزیر از نقل برخی از کلمات حضرت شیخ قدس سره هستیم تا بدان این مطلب حاصل شود.

۳/۶۸۳ در کتاب نصوص گفته: غیب هویت حق اشاره به اطلاق او - به اعتبار لاتعین و وحدت حقیقی وی که محوکننده تمام اعتبارات است - دارد، و اضافات و نسبت‌ها عبارت است از تعقل حق تعالی مرخودش را به خودش؛ و ادراکش مرخودش را از جهت تعینش، و این تعین اگر چه از مرتبه اطلاق که گفتیم پائین‌تر است؛ ولی نسبت به تعین حق تعالی در تعقل هر تعقل کننده‌ای مطلق است و آن وسیع‌ترین تعینات و مورد مشاهده کاملان بوده و آن همان تجلی ذاتی است، و مبدأ بودن حق تعالی پائین‌تر از این تعین است، و مبدأ بودن یعنی اصل اعتبارات و منبع

۱- اعتبار اول اعتبار حقیقتش از آن جهت که او است بود و حکمش را فرمود که هیچ نسبتی بین او و غیر او نمی‌باشد، و اعتبار دوم اعتبار مرتبه او است.

نسبت‌های ظاهری در وجود و کانون نسبت‌های باطنی در پهنه تعلقات، و سخن در آن این که آن وجود مطلق واحد واجب است و عبارت از تعین وجود است در نسبت علمی ذاتی الهی. ۳/۶۸۴ و در جای دیگر از کتاب نصوص گفته: تعین اول ذاتاً مشتمل بر اسماء ذاتی است که همان مفاتیح غیب‌اند، و مسمای ذات به هیچ وجه مغایر اسماء خودش نیست، ولی برخی از اسماء با برخ دیگر - از جهت ذات شامل - مغایرت و اتحاد دارند، احدیت و صف تعین است نه مطلق معین، و ما از حیثیت این اسماء - به اعتبار مغایر نبودن ذات با آنها - گوئیم: حق تعالی ذاتاً اثر گذار و مؤثر است و وحدانیت برای حق تعالی به اعتبار لازم آن که علم است ثابت است و مغایرتی جز مغایرت نسبی نداشته و بدان و در آن؛ مرتبه الوهی و غیر آن از مراتب و معلومات تعین می‌پذیرد، و آن اصل کثرت معنوی و کانون آن است.

۳/۶۸۵ و در آغاز کتاب نصوص گفته: نسبت وحدت به حق تعالی و همین‌طور مبدأ بودن و اثر گذاری و امثال اینها نسبت و اضافه‌اش به حق تعالی به اعتبار تعین درست می‌شود، و اولین تعینات تعقل شده نسبت علمی ذاتی است، ولی به اعتبار تمیز و جدایش از ذات؛ یعنی امتیاز نسبی نه حقیقی، و به واسطه نسبت علمی ذاتی وحدت حق و وجوب وجود و مبدأ بودنش تعقل می‌شود؛ و به ویژه از جهت علم خودش به خودش و در خودش؛ و این که علم او به خودش سبب علم او به تمام اشیاء است.

۳/۶۸۶ و حضرت شیخ قدس سره در رساله هادیه گفته: تعین حق تعالی به وحدت؛ اعتباری است پائین‌تر از لاتعین و اطلاق؛ و پائین‌تر از اعتبار وحدت مذکور اعتبار دانستن حق است مر خودش را به خودش و در خودش، و آن پائین‌تر از اعتبار پیشین است که تعقل وحدت را از آن جهت که فقط وحدت است می‌بخشد، زیرا حاصل از آن - در تعقل - جز عین متعین نیست، ولی بالفعل نه به واسطه فرض تعقلی، و اعتبار این که خودش را به خودش در خودش می‌داند بسیار عالی است و دروازه اعتبارات را می‌گشاید، و این نزد محققان کلید مفاتیح غیبی است که در کتاب عزیز بدان اشاره شده، و این کلید عبارت است از تمیز نسبی نه حقیقی - هم چنان که قائلان به زیادتی صفات (بر ذات) می‌پندارند - و نه به اعتبار احدیت؛ چون حق را از این جهت نه نسبی است و نه وصفی، پس نسبت علمی را مقام وحدانیت است

که دون مقام احدیت است و آن احدیت هم دون مقام اطلاق است که مجهول و غیر متعین می‌باشد، و از جهت این نسبت علمی است که مبدأ بودن واجب و بخشنده و افاضه کننده وجود بودن او تعلق می‌گیرد و از آن اعتبارات فزونی می‌گیرد.

۳/۶۸۷ پس حق تعالی در مرتبه این لازم علمی؛ دیگر لوازم کلی را که اول آنها فیض وجودی گسترده بر تمام ممکنات است و لوازم آن لوازم را تعقل می‌کند، و همین‌طور فرود می‌آید تا بی‌نهایت، و چون بالا رونده اعتبار شود منتهی به لازم اول که تعبیر از آن به نسبت علمی می‌شود می‌گردد، و این تعقل الهی ازلی و ابدی بوده و بر یک طریقه و نهاد است و ماهیات صور آن (تعقل) است. سپس تعقل کثرت اعتباری است در پهنه علم؛ به اعتبار امتیاز آنها از ذات که اشکالی در وحدت علم وارد نمی‌آورد، زیرا آنها تعقلاتی هستند که از علم در آن تعین پذیرفته، و آنها از آن جهت که تعقل حق‌اند کثرت‌شان در وحدت او مستهلک است و در آن حال شأن آنها (کثرات) شأن او (وحدت او) است، بنابراین کثرت از جهت امتیازش به سبب حقایق موجودات می‌باشد، این بیان حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۶۸۸ گویم: از این کلمات چنین مفهوم می‌شود که نخستین اعتبارات عرفانی - چنان که در تفسیر بدان عنوان داده - غیب هیت حق و اطلاق لانهینی او است که بحثی در آن نیست، چون از نظر عقل و وهم او را تعینی - جز به اشاره اجمالی سلبی - نیست و تحقیق این مطلب در آغاز کتاب گفته شد.

۳/۶۸۹ سپس (گویم:) نخستین مراتب معلوم - که به نام منوعات نامیده شده - مرتبه جمع وجود است که تعبیر از آن به حقیقت الحقایق و مقام احدیت جمع می‌شود؛ هم چنان که در کتاب مفتاح الغیب بدان عنوان داده، و آن مقام تعین اول است که موصوف به احدیت ذاتی است و بین آن مقام و مقام قبلی آن جز به واسطه تعین فعلی - نه فرضی - فرقی نیست، و در تفسیر - به اعتبار علم او به خودش و این که او برای خودش است و پس - تعبیر از آن مقام به «هو» کرده، یعنی بدون تعقل تعلق و اعتبار حکم و یا تعین، غیر این یک اعتبار، که حکمش نفی کننده هر چیزی که غیر او است و مستند غنا و بی‌نیازی و کمال وجودی ذاتی و وحدت حقیقی خالص و ناب می‌باشد، و بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله که فرمود: کان الله ولاشی معه،

یعنی: خدا بود و با او چیزی نبود؛ این مقام است، و به زودی بیان خواهیم کرد که عدّه بسیاری حضرت احدیت جمع و حقیقت الحقایق را بر مطلق وحدتی که فراگیر احدیت و واحدیت - به هر دو طرف آنها - است اطلاق می‌کنند.

۳/۶۹۰ سپس (گوییم:) اولین تعینات تعقل شده - چنان که در کتاب نصوص به آن عنوان داده - عبارت است از نسبت علمی ذاتی، ولی به اعتبار تمیّز و جدا بودن آن از ذات نسبی - نه حقیقی - و همان گونه که گفته شد در احدیت قابل اعتبار نیست، و این همان مقام واحدیت و وحدانیت و واجبیت و واهبیت و مبدئیت موجودات و متعیناتی است که در وجود ظاهراند و در پهنه تعلقات پنهان؛ و نیز اصل و معدن عبارات و کلید مفاتیح غیب است، و در تفسیر تعبیر از این مرتبه به مرتبه شهود او خود را به خودش در مرتبه طاهریت نخستین و به اسماء اصلی خودش شده، و این اولین مراتب ظهور نسبت به غیب ذاتی مطلق است، و تمام این تعینات از تعینات ظاهر شونده به خود و برای خود - پیش از آن که برای غیر عینی و یا برای مرتبه‌اش حکمی ظاهر گردد - می‌باشد، این بیان حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۶۹۱ پس به واسطه تقیید یافتنش اینجا خود را به خودش به واسطه شهود در مرتبه طاهریت خودش دانست، و این خلاصه آن چه که در رساله است بود و توافق بین دو بیان (حضرت شیخ قدس سره) حاصل گشت، و این همان چیزی است که به نام تعین دوم و حضرت ارتسام و معانی - هم چنان که در سخن فرغانی گذشت - نامیده شده است.

فصل دوم

از تمهید جملی در تشخیص نسبتی که بین خداوند به اعتبار اقسام اسماء صفات و بین وجود یافتن اعیان موجودات می‌باشد

۳/۶۹۲ پوشیده نیست که این نسبت همان اقتران و جفت شدن وجود و عارض شدنش بر اعیان ثابته است که ظهور مترتب بر آن است؛ و نیز تعین عینی (خارجی) است که حکایت کننده تعین علمی می‌باشد، لذا احکام آن به حسب مراتب وجودی مختلف است، سپس (گوییم:)

هر ظهور و حکمی مستند به مرتبه‌ای الهی و جمعیت اسمائی است که آن «زب ۱» او است و بدان استناد به اسم جامع پیدا می‌کند، سپس (گوییم:) مطلق اسماء دارای سه مرتبه کلی می‌باشند، برای این که اسماء افعالی تکوینی مستند به صفاتی اند و صفاتی مستند به ذاتی؛ سپس شهود الهی - که مترتب است بر اقتران مذکور به اعیان ثابته که (اعیان) عبارت از معلومات او و صور آنها مخلوقات وی‌اند - تقسیم به شهود علمی در ذات او سبحانه، یعنی شهود آن چه که لازم ذات او می‌شود که به نام شهود مفصل در مجمل^۲ و درخت خرما و توابع آن در هسته خرما نامیده می‌شود، و شهود وجودی عیانی در آن چه که از وی فقط به واسطه تعینش امتیاز دارد^۳، و شهود علمی در حضرت علمی^۴ برای هر قابل و پذیرائی که دارای صلاحیت قبول و پذیرش تعین وجودی را داشته و متوقف بر سبب و یا سبب‌هایی هست می‌گردد، و این شهود در مرتبه امکان است، پس مقصود فصل (دوم) در چهار مقام ترتیب می‌یابد:



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

۳/۶۹۳ بدان که وجود الهی را از جهت اقترانش با اعیان ثابته که عبارت از حقایق علمی وجودی‌اند و تعینش بدان‌ها؛ ظهوری است که مستلزم احکامی چند می‌باشد، و این احکام تابع حقایق دارای صلاحیت تعین و ظهور^۵ به حق‌اند، یا در برخی از مراتب وجودی - مانند اول بودن و قرب و نزدیکی تمام نسبت به کسی که قبول و پذیرشش مر وجود را متوقف بر

۱- برای این که هر مرتبه خاص و وجود عینی متعین بوده و تحت تربیت اسمی از اسماء الهی واقع است، و گاهی ممکن است تحت تربیت دو اسم و یا اسمائی چند باشد، لذا شارح گفت: و جمعیت اسمائی که رب او است، و به سبب استناد موجود عینی به این اسم خاص، مستند به اسم الهی - استناد این اسم به آن - می‌شود. ۲- یعنی در مراتب مجمل که مراد وجود واجب است، نه این که اجمال در علم حاصل است، برای این که اجمال در علم بودن نشانه نقصان علم است - برعکس وجود - برای این که اجمال در آن (یعنی شدت) کمال و تمامیت وجود است، چون وجود هر چه که بسیط تر و مجمل تر باشد شدیدتر است. ۳- یعنی مفصل را به واسطه تفصیل وجودی عینی آن مفصل؛ شهود کردن. ۴- یعنی مفصل را به واسطه تفصیل علمی آن - نه اثباتی مفصل - شهود کردن. ۵- برای این که صلاحیت این ظهور از حالات محکوم است نه خود محکوم، پس این مراتب الهی نسبت به احوال بنده همان ظهور در مراتب و مراتب بنده است، چون در تمامی مراتب متعینه ظاهر او است.

غیر حق تعالی نباشد - و یا در تمام مراتب وجودی - مانند امکان ذاتی و احکام آن - و این (یعنی ظهور در مراتب) معنی آن چیزی است که از بیان حضرت شیخ قدس سره بارها نقل کرده‌ایم که گفته: تو آینه اویی و او آینه حالات تو^۱.

۳/۶۹۴ شیخ اکبر (محبی‌الدین) - که خدای از وی خشنود باد - در فص ادریسی گفته: او عین واحد است و او عیون بسیار است و تعدد جز از حکم محل بر نمی‌خیزد، در حالی که محل عین عین ثابت است که در آن حق تعالی در مجلا تنوع و دگرگونی می‌یابد و در نتیجه احکامی بر آن متفرع و منشعب شده و هر حکمی را می‌پذیرد، پس بر آن جز عین آن چه که در آن تجلی کرده حکم نمی‌کند.

۳/۶۹۵ جنیدی در شرح این فقره گوید: یعنی علم عارف محقق در دو مشهد - همه‌اش - بازگشت به عین ثابتی دارد که وجود واحد به حسب آن (عین) در آن ظاهر شده و یا اعیان ثابتی در آن (وجود) به حسب آن (عین) ظاهر گردیده‌اند، چون وجود حق را هیچ خصوصیتی (با چیزی) نیست، برای این که او حتی هر حقیقت است و اعیان در حقایق خودشان و به واسطه احکام و خصوصیت‌ها و آثار خود؛ به او (وجود حق) تحقق و ثبوت می‌یابند.

۳/۶۹۶ گویم: از این شرح دانسته می‌شود که احکام اعیان به واسطه وجود تعین می‌پذیرد و اعیان به وجود تحقق و ثبوت می‌یابند.

۳/۶۹۷ اما این که اعیان ثابتی به واسطه وجود تعین می‌پذیرند، در بیان این دو بزرگوار دلالتی بر آن نبود، این بدان جهت است که وجود حق متعال به واسطه اعیان تعین می‌پذیرد، و اگر اعیان به وجود - از آن جهت که وجود است - تعین پذیرد دور پیش می‌آید و تعین خود اعیان - یعنی تعین علمی علمی آنها - به ذات خودشان می‌شود، اگر چه تعین وجود - نه ظهورش - بدان‌ها است، چون آنها علمی‌اند.

۳/۶۹۸ و اما صلاحیت تعین احکام به آن (وجود) از آن جهت که او خودش خودش (هوهو) است نمی‌باشد، چون آن (وجود) را جز اظهار و آشکاری نیست، بلکه از جهت تعین

۱- یعنی به اعتبار ظهور در مراتب، هم چنان که حق تعالی در تمام مراتب مظهر و آشکار کننده است.

خداوند سبحان است در مراتب آن؛ که از حقایق ترتیب یافته حاصل شده است، از این روی شیخ اکبر (محبی الدین) - که خدای از وی خوشنود باد - گفته: در آن حق تعالی در مجلا تنوع و دگرگونی می یابد و در نتیجه احکامی بر آن متفرع و منشعب می شود، و این را در شرح روشن کرده و گفته: و یا اعیان ثابته در آن (وجود) به حسب آن (عین) ظاهر گردیده اند، جز آن که نسبت دادن شارح ظهور را به اعیان از بعضی جهات و اعتبارات است؛ چون گفته شد که حضرت شیخ قدس سره در کتاب نصوص گفته: اعیان نه ظاهر گردیده اند و نه تا ابد ظاهر می گردند، و این موافق سخن مفتاح الغیب است در اینجا که ظهور را به اعیان و یا احکام اعیان نسبت نداده، بلکه صلاحیت تعیین به وجود حق را به احکام نسبت داده است، پس ظهور جز برای حق تعالی و یا آن چه که ویژه حقایق و یا مراتب است نمی باشد، پس تعیین جز این که یا برای وجود باشد و یا برای احکام - به توسط تعیین او - نیست، لذا گفته: تو آینه اوی و او آینه حالات تو، برای این که تعیین نقش شده در آینه جز به حسب آینه نیست، و ما صلاحیت را از ناحیه احکام زیادتر توضیح دادیم تا آگاهانیدنی به قابلیت آنها باشد، برعکس جهت وجود حق سبحان؛ چون او فاعل است.

۳/۶۹۹ سپس گوئیم: مراتب وجودی و یا اعیان - به حسب خودشان - به گونه ای از

قسمت کردن تقسیم به دو قسم می شوند: قسمی که هیچ حکمی از ناحیه امکان در آن - جز از یک جهت - نمی باشد، یعنی از جهت حقیقت امکانیش، لذا قبولش مر وجود را از پدید آورنده اش موقوف بر شرطی غیر حق سبحان نیست، و گرنه حکم امکانش با واسطه تعدد می پذیرفت، و از احکام این قسم این که دارای اول بودن وجودی و قرب و نزدیکی تام به حق تعالی در مقام احدیت؛ و دوام - به حسب دوام خداوند سبحان - می باشد، و به این (قرب تام)؛ از ارواح ملکی دوا و از روحانیات بشری نیز دو گروه اختصاص دارد.

۳/۷۰۰ اما اول ملکی قلم اعلا است که همان عقل اول می باشد و تعریفش گذشت، چون

آن نخستین عالم تدوین و تسطیر است و (در رتبه ایجاد) هیچ واسطه ای بین او و حق تعالی نیست، از این روی رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: نخستین چیزی که خدا آفریده قلم است، و در روایت دیگر: عقل است، و در روایت دیگر: نور من است، یعنی او در نظام

موجودات اولین است، برای این که منبع نقش‌های آنها و عاقلی (تعقل و ادراک کننده) کمالات خالق خودش است، و اصل ظهور که مقصود از آن کمال جلا و استجلا است بستگی به ظهور کمال محمدی دارد.

۳/۷۰۱ و اما دوم: فرشتگان مهیمین‌اند، و آنان از جهت نبودن واسطه بین‌شان و بین حق سبحان (در نظر شهودشان مر پروردگارشان را) در مرتبهٔ قلم اعلا هستند، و اگر چه شأن آنان این است که فقط به پروردگارشان علم دارند نه به خودشان و نه به هر چه که از او امتیاز و جدایی دارد - برعکس قلم - و هر چه پس از او است از وی بسیط تر است، گویی که به وحدت نزدیک‌تر است، و به این دو اعتبار بوده که حضرت شیخ قدس سره گاهی به پیش بودن مهیمان بر قلم؛ و گاه دیگر به مساوی بودن‌شان در رتبه با آن حکم کرده است^۱.

۳/۷۰۲ بدان که تهیم شدت هیمان و سرگشتگی و الهی و جز به سوی محبوب - در هر جهتی که می‌خواهد باشد بدون تعیین - تمایل پیدا نکردن، فرشتگان مهیمین فرشتگانی‌اند که خداوند در جلال جمالش بر آنان تجلی کرده و در آن جلال جمال متحیر و سرگشته گشته و از خودشان غایب شده و جز حق را نمی‌شناسند؛ و بر جهت خلقی‌شان حقیقت تجلی غلبه کرده و آنان را مستهلک و هلاکشان کرده است.

۳/۷۰۳ آری! این گاهی تحقق و ثبوت می‌یابد و در کاملان - مانند حضرت خلیل علیه‌السلام - آشکار می‌شود بطوری که از پدرش و از کسانی دوری می‌گزیند و فرزندش را در راه خدا می‌کشد و از تمام ثروت فراوانش دست می‌شوید و می‌گذرد، از این روی در فصوص حکمت تهیم به او نسبت داده شده است، و مظاهر آنان^۲ افراداند که خارج از حکم قطب‌اند^۳.

۱- بدان که مهیمان دارای دو اعتباراند: اعتبار غلبهٔ وحدت و هیمان (و الهی و سرگشتگی) در جمال الهی؛ به این اعتبار از مرتبهٔ وجوبی به شمار می‌آیند و داخل در ناحیه حق‌اند، اعتبار دیگر این که بین آنان و حق متعال هیچ واسطه‌ای نیست، به این اعتبار در مرتبهٔ قلم اعلا قرار دارند، و به این دو اعتبار است که حضرت شیخ قدس سره گاهی بر قلم اعلا پیشی‌شان می‌دهد و گاه دیگر در رتبه و مقام با قلم برابر و مساوی‌شان می‌دارد، و به این سخن توفیق بین کلمات مختلف حضرت شیخ قدس سره داده می‌شود. ۲- یعنی مظاهر فرشتگان مهیمین کاملان‌اند و نسبت این مظاهر به قطب مانند نسبت فرشتگان مهیمین است به قلم اعلا طابق النعل بالنعل. ۳- و قطب واسطه فیض آنان نیست بلکه آنان نزد خدا مقامی چون قطب دارند؛ جز آن که مانند او متصرف در عالم نیستند، بلکه از برخی وجوه مظاهر تهیم‌اند.

۳/۷۰۴ حضرت شیخ قدس سره در کتاب فکوک گوید: تهیم و شیفنگی اقتضای عدم امتیاز صاحبش را به صفتی که مقیدش گرداند می‌نماید، و این همان مقام خُلت (دوستی) نخستین است که از برداشته نشدن پرده و حجاب‌ها حاصل آمده است؛ و این خُلتِ ابراهیمی دارای اول بودنِ ظهور به صفات الهی ثبوتی می‌باشد، به این معنی که او ذات را به صفات پوشانید، از این روی در صحیح (حدیث نبوی) آمده: نخستین کس از خلایق که روز قیامت لباس می‌پوشد (و یا پوشانیده می‌شود) ابراهیم علیه‌السلام است، زیرا این پاداش مناسبی است، و وی را ظاهریت برزخ نخستین است^۱ و او نخستین کسی است که به وی کلیات احکام و جوب در مرتبه امکان کمال یافت و هر حکمی کلی از آن (احکام و جوب) با قابلیت که بدان؛ اثر آن حکم کلی در وجود ظاهر گردیده تقابل یافت، و آنها کلماتی هستند که تمام‌شان کرد^۲.

۳/۷۰۵ و اما خُلت بزرگ که اختصاص به پیغمبر ما محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله دارد؛ هیچ پرده و حجابی با آن نیست، زیرا اقتضای اولی مقابل شدن تعینات مخصوصی از تعینات حق تعالی که به نام صفات نامیده می‌شوند با قابلیت ذاتی که غیریت دارند می‌باشد و آنها لوازم حقیقت قابل اند، برعکس خُلت مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله، برای این که مقابله در آن بین صفات ظاهر و بین صفات باطن بودن حق تعالی - با احدیت عینی که عبارت از هویت موصوف به ظهور و بطون است - واقع شده، از این روی پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله شبیه‌ترین خلایق به ابراهیم علیه‌السلام بود و زنده کننده دینش، زیرا به سبب تحقق یافتن به هویت دو طرف - یعنی ظاهر و باطن - دو طرف زندگی و تعین می‌یابد، و آن دو طرف ظاهر است و باطن، و اسم باطن اولین تعینات هویت است؛ و هیچ ظهوری نیست جز از بطون، پس استناد آن دو به آن «هویت الله» روشن گشت، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۷۰۶ و افراد چنان که گفتیم مظاهر تهیم (یعنی فرشتگان مهمین) هستند و تمثیل به این دو (کاملان و افراد) از تمام وجوه مانند دوتای اولی نیست بلکه از بعضی جهات است و آن

۱- و آن برزخیت دوم است، زیرا برزخ اول تعین اول است که حد فاصل بین غیب مطلق و تعین دوم است، و برزخ دوم تعین دوم است که حد فاصل بین حق و خلق است، برزخ اول دارای ظاهر و باطن است و ظاهر برزخ اول ظاهر تعین دوم است، بنابراین معنی ظاهر برزخیت اول روشن است. ۲- و از پی اتمام آنها امام بر مردم آمد.

جهت روحانیت آن دو؛ که احدیت جمعی و یا تهیمی است می‌باشد؛ نه جهت جسمانی آن دو گروه که به واسطه قوای حسی (حیوانی) واسطه بسایط زیرین و زبرین و مولدات است.

۳/۷۰۷ و قسم دیگر در ذات خود ممکن است و وجودش متوقف بر امری وجودی

- غیر محض وجود حق - می‌باشد، بنابراین تعلقش به خداوند از دو جهت است:

۳/۷۰۸ نخست جهت وسایط؛ یعنی شرطها و مسببها و احکام آن دو.

۳/۷۰۹ دوم از جهت وجه خاص؛ که محققان از اهل نظر بر آن آگاهی دارند؛ و پیش از

این گفته شد که هر موجودی را جهنی است که آن عین ثابت آن موجود است در حضرت علم،

که قابل و پذیرای وجود است و ظاهر کننده آن وجود به حسب خود (یعنی به حسب عین ثابت

خود) برای این که نسبتی که بین هر مطلق و مقیدی هست؛ غیر آن دو واسطه‌ای در آن نیست ^۱.

۳/۷۱۰ سپس (گوییم:) این قسمی که دارای دو جهت است - به دو نسبت - تقسیم به سه

بخش می‌شود:

۳/۷۱۱ اول: موجودی است که هیچ واسطه‌ای بین او و حق سبحانه جز یک امر

نمی‌باشد؛ مانند لوح با قلم که بزودی روشن و بیان خواهد شد.

۳/۷۱۲ دوم موجودی است که بیش از یک واسطه دارد و وجودش متوقف بر آنها است

و کثرت ترکیبی هم در ذاتش ظاهر نگردیده؛ بلکه حکم آن در آن موجود به گونه معقول باقی

مانده است، مانند فرشتگانی که تحت مرتبه طبیعت‌اند - برعکس مهیمین و قلم اعلا - و مانند

مظاهر فرشتگان مثالی - نه جسمانی - و مانند عرش و کرسی و آن چه که آن دو از صور بسایط

فلکی و عنصریات فرا گرفته‌اند ^۲، برای این که حکم ترکیب در آن (کثرت) هست؛ اگر چه از

هیولا و صورت و یا جواهر فرد که معقول‌اند باشد، از این روی در شمار اجزای عقلی آمده و

نه آن و نه ترکیب در مرتبه حس از هم امتیاز ندارند، آیا توجه به آن چه گذشت نداری که در

مقام تحقیق هر مخلوقی شامل ماده نفسی و صورت تعینی است که مناسب مرتبه او می‌باشد؟

۳/۷۱۳ سوم موجودی است که دارای وسایطی چند هست و وجودش متوقف بر آنها

۱- بلکه توسط و واسطه بودن در آماده سازی قابلیت است که آن شرط ارتباط خاص است. ۲- یعنی تحت پوشش

است و کثرت ترکیبی در ذات او ظاهر گردیده، برای این که از مرکب و بسایط - مانند ترکیب اول^۱ - و یا از مرکبات و بسایط - مانند ترکیب دوم^۲ و آن چه پس از آن است - پدید آمده، و متهای این بخش را که آخرین بخش است اگر متنازل اعتبار کنیم؛ ترکیب فزونی و تضاعف می‌یابد و کثرت انسان نیز متوقف بر اجتماع تمام حقایق اسمائی و سبب‌ها و توجهات تمام نسبت‌های الهی و کونی وجودی - از تمام مراتب که کلیاتش محدود در مراتب پنج‌گانه است - می‌باشد.

۳/۷۱۴ از این جهت بود که انسانه نمونه همه (مراتب) گشت و شایستگی جامع خلافت حق تعالی را یافت، در این حال چه شایستگی‌ای برتر از این که مانند مولا و سرور خودش باشد؟ او است که بالا برنده و پائین آورنده است. و اما اگر از جهت بالا رفتنش به سبب تحلیل ترکیب و تقلیل وسایط اعتبار شود، پایان کار قلم اعلا و مهیمون از هر جهتی، و کاملان و افراد - از برخی جهات - است.

۳/۷۱۵ و مناسب این مقام بیان مراتب پنج‌گانه را که مراتب کلی تعینات و چگونگی شمول و فراگیری آنها است لازم می‌آورد.

۳/۷۱۶ اما مراتب را حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات بیان داشته و گفته: خداوند سبحان مرا در مشهدی عالی و شریف و نورانی بر حقیقت علم و مراتب تفصیلی و احکام پنهان و آشکار و دینی بلند مرتبه و لدنی عالی آن آگاهی بخشید که مراتب اصلی آن محدود در مراتب پنج‌گانه کلی الهی است؛ و این همان غیبی است که مشتمل بر اسماء و صفات و اعیان ممکنات و معانی مجرد و تجلیات است، و در مقابل آن مرتبه شهادت و حس و ظهور و آشکاری است؛ و بین آن دو؛ وسطی است که جامع بین هر دو طرف بوده و اختصاص به انسان دارد، و بین غیب و این وسط مرتبه ارواح عالی و روح اعظم و آن چه که به فرمان عالی - از آن جهت که قلم نامیده شده - نقش گردیده می‌باشد، و بین شهادت و وسط نیز مرتبه عالم مثال مقید و مقام صُحف الهی و کُتبی که از کتاب ربانی متفرع و منشعب شده

۱- ترکیب اول از عناصر چهارگانه مانند اخلاط و یا معادن است. ۲- برای این که عضو مرکب از اخلاطی چند است که آن از عناصر است، و ترکیب انسان را از اعضاء - که در مرتبه سوم است - قیاس بر این کن.

می‌باشد که اختصاص به آسمان دنیا دارد، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۳/۷۱۷ و اما چگونگی شمول و فراگیری آن (مراتب) را در این منازل و مشهد بیان داشته و گفته: دیدم که هر موجودی - به موجب احکام مراتب پنج گانه - دارای پنج مرتبه است: ۳/۷۱۸ نخست اعتبار آن موجود از جهت عین ثابتش که عبارت از صورت معلوم بودن او در علم حق ذاتی که از ازل تا ابد بر یک طریق است، و این اعتبار را احکامی لازم است؛ یعنی از جهت این که آن موجود در ذات حق معلوم است و نسبت به خود معدوم.

۳/۷۱۹ بعد از آن اعتبارش از جهت روحانیت او است، چون هیچ چیزی نیست جز آن که دارای روحانیت است، یا سلطنت و حکمش ظاهر است - مانند فرشته و انسان و حیوان - و یا پنهان است، مانند نبات و معدن (گیاه و جماد) و غیر اینها از صورت‌های عنصری و امثال آن. سپس اعتبارش از جهت طبیعت و صورت او است.

۳/۷۲۰ سپس (گویم:) صورتی که لازم هر روحانیتی است بر چند نوع است: اگر شأن آن روح این باشد که به صورت‌های متعدد در یک زمان در آمده و تلبس نماید - مانند فرشتگان و جن و بزرگان از انسان‌ها - او دارای حکم است. و اگر چه شأن آن روح این باشد که مقید به یک صورت معین باشد و از آن تجاوز نکند، مانند تمامی مردم و حیوانات؛ البته بر رأی آنان که می‌گویند حیوانات دارای ارواحی مفارق‌اند، و بنابر دو تقدیر، روحانیت دارای احکامی پنهان است که به حسب مظاهرش ملازم آنها است، چون به واسطه آن مظاهر و به حسب آنها ارواح تعیین پیدا می‌کنند.

۳/۷۲۱ و در این جا اعتبار دیگری هم هست و آن اعتبار شئی است از حیث تجلی وجودی که در مراتب سه گانه مذکور ساری و جاری است.

۳/۷۲۲ سپس وصف و حکم است که جامع بین این چهار بوده و معرفت آن بستگی به تعقل هیئت و شکلی معنوی داشته که از اجتماع این چهار حاصل گردیده است و آن حکم آخری کمالی و نفسی رحمانی است، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۱۳/۷۲۳ اگر گویی: اگر این مراتب پنج گانه برای هر موجودی حاصل است - هم چنان که گفته شده: در هر چیزی همه چیز هست - بنابراین هر موجودی جامع (همه مراتب)

است، پس معنی جمعیت انسان - نه غیر او - چیست؟

۳/۷۲۴ گویم: فرق بین جمعیت حقایق بنا بر ظهورات احکام آنها یا به واسطه اعتدال حقیقی الهی است - چنان که در انسان کامل هست - و یا به واسطه انحراف و کجی از میزان اعتدال است، هم چنان که برای غیر انسان کامل هست. و یا آن که فرق بین جمعیت حقایق بدین گونه نیست، بلکه همراه با استهلاک احکام بعضی حقایق - بلکه بیشترشان - می باشد.

۳/۷۲۵ اگر گویی: چرا حضرت شیخ در مقام بیان شمول و فراگیری آنها (مراتب) مثال مقید را ذکر نکرد و به جای آن تجلی و جودی را بیان داشت که در مراتب سه گانه جاری و ساری است؟

۳/۷۲۶ گویم: خدا دانا است و بس - برای این که این مراتب مراتب تجلی ساری است و تجلی ساری در مراتب سه گانه قابل تصور نیست مگر آن که به تمام مراتب مقید شود - نه به هر یک از آنها - بنابراین صورتش مثال مقید جامع است - مانند جمع مثال مطلق؛ البته اگر فرق بین آن دو به اطلاق و تقید نباشد به جای آن می نشیند، حضرت شیخ قدس سره در دو جای تفسیر چنین بیان داشته؛ و گرنه تجلیات در ذات خودشان از مقام معانی صادر شده اند. هم چنان که در مرتبه نخستین نص بر آن صدور یافته، و اگر این گونه نبود باید مراتب شش می شد.

۳/۷۲۷ اگر گویی: آیا قلم در مرتبه جامع - مانند انسان کامل - احاطه به تمام تعینات شمرده شده - چه جمع و چه تک - و نیز احکام آن را به گونه تفصیل دارد؟

۳/۷۲۸ گویم: احاطه ندارد، چون حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفعات گوید: جمعیت در حال حصولش - پس از آن که نبوده - موجب حدوث چیزی که برایش وجود نداشته می شود، و این تعین تجلی ای را از مطلق غیب ذات به حسب این جمعیتی که دارای درجه مظهریت است بدست می آورد، به طوری که هیچ تعینی در هیچ مرتبه ای از مراتب اسماء و صفات بر آن پیشی نگرفته است، پس نه به این جمعیت^۱ بوده و نه آن چه که این علم آن را

۱- یعنی اگر در درجه و مرتبه ای از مراتب اسماء و صفات بر آن پیشی نگرفته است، بنابراین نه به واسطه این جمعیت بوده و نه به آن چه که علم و عالم آن را در پی دارد، برای این که حیثیت عالم بودن حیثیت احاطه است؛ به ویژه که علم شهود باشد.

در پی دارد^۱، البته اگر امکان احاطه علم به آن چه که اقتضای هر فرد؛ از اعتبارات و اعیان ثابت - چه جمع و چه تک - از احکام و آثار و صفات و لوازمی که تا بی نهایت بدان تلبس و پوشیدگی پیدا می کند دارد، چگونه (امکان احاطه علم) هست؟ در حالی که از این امر محالی لازم می آید، زیرا از اموری که بر آنها حکم به جمعیت شده همان وجود مطلق است که به تنهایی تعینی ندارد، یعنی تعینی که امکان معرفت و یا شهود آن؛ و یا ادراک احکام و صفاتی که عین آن - به تنهایی و حال جفت شدنش به چیزی دفعتاً و یا به تدریج - بر آن اشمال دارد هست، و همین طور هر یک از افراد هر جمعیتی از این؛ صورت تعلق علم به معلومات معدوم و موجود - به گونه کلی و تفصیلی و مشخص - می باشد، و فرق در تمام اینها بین علم حق تعالی و غیر او است، این را نیک بیندیش، این آن چیزی بود که حضرت شیخ قدس سره بیان داشته بود.



۳/۷۲۹ هر ظهوری از مراتب ظهورات روحانی و یا مثالی و یا جسمانی؛ و نیز هر حکمی را اثری است که ظهوری از ظهورات آن مراتب را در پی دارد، یعنی هر تعینی از تعینات حق - خواه متبوع و خواه تابع - را استنادی به مرتبه الهی است که در آن ارتباط آن (تعین) به حق متعال حاصل می آید، بلکه این اثر آن (مرتبه) است، و به واسطه نسبتش به حق جواد مطلق و سبب دلالتش بر او و از آن جهت که نشانه او است اسمی از اسماء الهی نامیده می شود، و اگر چه به اعتبار قابل بهره ور طالب خلق نامیده شده است.

۳/۷۳۰ از این روی حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گفته: مجموع عالم مظهر وجود بحت و خالص (الهی) است و هر موجودی معین نیز مظهر او است؛ ولی از جهت اسمی خاص و در مرتبه ای مخصوص.

۳/۷۳۱ و باز در تفسیر گفته: هر چه که در وجود ظاهر است و از (مرتبه وجود)

۱- یعنی علم به این جمعیت و به آن چه که آن را در پی دارد، به گونه ای که امکان علم و احاطه آن به آن چه که اقتضا دارد... تا آخر، در حالی که امکان ندارد.

غیب‌الهی امتیاز دارد - با اختلاف انواع ظهور و امتیاز - آن اسمی است و فایده‌اش - از نظر تابع بودن نسبت به آن چه که پیش از آن بوده به واسطه مرتبه و یا وجود چه جمع و چه تک - دلالت و تعریف است، یعنی دلالتش بر اصل خودش است، و از این روی است که اسم عین مسما است و تعریفش به حقیقتش می‌باشد و حقیقتش همان چیزی است که از او امتیاز می‌یابد، به این اعتبار غیر او می‌باشد، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۳/۷۳۲ میس گوئیم: برترین نسبت به این مراتب الهی و نسبت‌های ربانی به هر موجودی که مراتب را در او ظاهر کرده حکمی است که به حسب آن (مراتب) و به سبب آن نسبتی که دارای حکم غالب‌تر بودن است حاصل می‌گردد و (آن موجود) پروردگارش را جز از آن جهت نمی‌شناسد، و این بدان جهت است که خود مرتبه اقتضای وجود متعین او را از حقایق مختلف دارد، پس آن (مرتبه) است که از وی حکم غالب‌تر بودن برای یکی از حقایق - به قهر و غلبه آن - حکم باقی آن (مراتب) در این موجود حصول پیدا می‌کند، و در هر موجودی ناگزیر از غلبه یکی از اجزای حقایق است - اگر مرکب است - و یا یکی از قوای معنوی آن - اگر بسیط است - و بقیه تابع‌اند؛ یا اثر مستهلک است و یا مغلوب اثر است.

۱۳/۷۳۳ اگر گوئیم: چه برهانی قائم بر لزوم غلبه یکی از حقایق است و برای چه اجتماع؛ به گونه اعتدال خالص؛ که در آن قوا برابر باشند حصول پیدا نمی‌کند؟ و سبب در غلبه یکی از حقایق معین بر باقی آنها - پس از ثبوت این مطلب که شأن همگی آن است که اثرگذار باشند - چیست؟

۳/۷۳۴ گوئیم: جواب قسمت اول آن است که حضرت شیخ قدس سره در نفعات گفته: خداوند سبحان^۱ وقتی که اجتماع دسته‌ای از حقایق را که دارای قوای مختلف‌اند در مرتبه‌ای از مراتب مُقَدَّر فرمود، ناگزیر در صورت متحصّل و پیدا شده از آنها باید غلبه در آن (صورت) از جهت حکم و یا وصف و یا قوه با یکی از آنها باشد، هم چنان که در صورت مزاجهای طبیعی کار این گونه است و تکوین با اعتدال خالص حاصل نمی‌شود و این حکم در تمام انواع اجتماعاتی که در مرتبه روحانی و حسی؛ و نیز مثالی که متوسط بین آن دو است واقع می‌باشد

۱- این مقدمه جواب است و اصل جواب در پاراگراف بعدی است که می‌گوید: از جانب حق تعالی هیچ امری...

جاری است، خواه مرتبه حسی اختصاص به عالم جلوی داشته باشد و یا به عالم عنصری که مراتب اجتماعات آن نزد علمای طبیعت سه - یعنی معدن و نبات و حیوان - و نزد ما پنج است؛ و آنها (یعنی اجتماعات عالم عناصر) آخرین مراتب اجتماعات کلی هستند که خداوند آنها را آشکار کرده که نظایری برای اسماء ذاتی اولی‌ها که مفاتیح غیب‌اند باشند و مفاتیح غیب سبب هر تعین علمی و با وجودی هستند، و آنها (یعنی مراتب اجتماعات عالم عناصر) سه هستند و پس از آن مرتبه انسان‌های حیوانی است؛ یعنی کسانی که از حقیقت انسانی بهره‌ای جز صورت ظاهری ندارند؛ سپس مرتبه کاملان است که عموماً به احکام حقیقت انسان ظاهراند و جامع بین احکام و جوب و امکان جمعیت تام احاطی‌اند، و آنها مظاهر ذاتی هستند که ذات مصاحب آن اسماء است.

۳/۷۳۵ و این ^۱ بدان جهت است که از جانب حق تعالی ^۲ هیچ امر و فرمانی به عالم - جز از جهت حضرت جمع و وجود - نمی‌رسد و هیچ امر و فرمانی از جانب او در هیچ موجودی جز به واسطه سرّ احدیت جاری نیست، زیرا هیچ چیزی در چیزی که منافی و مخالف آن است - یعنی از آن جهت که ضد آن است - اثر نمی‌گذارد، پس هیچ چیزی قابلیت قبول اثر الهی را جز به یک صفت که بدان استعدادش برای قبول امر حق تعالی تمامی می‌یابد و بدان برایش مناسبتی بین او و بین امر و حضرت برقرار می‌شود ندارد.

۳/۷۳۶ و چون عالم به صورت کثرت ظاهر است؛ خداوند سبحان غالب بر هر شئی‌ای از عالم را در هر لحظه‌ای حکم یکی از اشیائی قرار داده که از آن کثرتش ترکیب یافته است، و غیر این از اجزایش اگر مرکب است؛ و یا قوای معنویش - اگر بسیط است - تابع این یک غالبی که محل نفوذ اقتدار او و مظهر حکم جمع احدی او است می‌باشد، و در ظاهر انسان غلبه یکی از کیفیاتش - مانند گرمی و سردی و صفرا و سودا - و در باطنش یگانگی اراده قلب و متعلق آن در هر لحظه‌ای از هر صاحب اراده‌ای بدان (یک غالب) گواهی می‌دهد، زیرا قلب در یک لحظه جز یک امر را فرا نمی‌گیرد، و اگر چه در قوه او هست که هر چیزی را فراگیرد - ولی نه

۱- یعنی لزوم غلبه یکی از حقایق و عدم حصول تکوین از اعتدال خالص. ۲- این همان جواب مأخوذ از نفعات است، گفته شده: این اشکال سؤال را برطرف نمی‌کند.

یکجا - بلکه به صورت تدریج، و اگر غلبه وصف احدی - به سبب جمعیت تامی که جز برای انسان حصول نمی‌یابد - بر قلب انسانی؛ و تحقق آن (قلب انسان) به حکم او (حق متعال) نبود؛ امکان نداشت که حق تعالی را فراگیرد و محال بود که محل تجلی او باشد.

۳/۷۳۷ و جواب قسمت دوم چیزی است که همین جا در مفتاح الغیب آمده و آن این که غلبه یکی از حقایق به واسطه مناسبت است و از آن مناسبات چهار وجه را در اینجا بیان داشته:

۳/۷۳۸ نخست مناسبت عینی است ^۱ و آن بین دو عین از احکام ظهور است که از جهت شروط و معدّات (جهات آماده سازی) ویژگی داشته و متوسط بین آن (عین) و بین حق سبحان می‌باشد، و بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله ناظر به این است که فرمود: پسر سز پدرش است.

۳/۷۳۹ دوم مناسبت غیبی است و آن مانند مناسبت روحانی و یا مرتبتی ^۲؛ و یا آن چه که از احکام وجه خاص است می‌باشد، آن وجهی که هر موجودی داشته و واسطه بین او و حق تعالی است، و از آن جمله مناسبت در خاصیات است ^۳.

۳/۷۴۰ سوم مناسبت حالی از احکام حقایق است که تابع این موجود است، مثلاً کسی را که خداوند تعالی تسلطش را مقدر کرده است ناگزیر باید وجودش به واسطه غلبه صفت قدرت و قهر تعین یابد، و آن چه را که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر - در ترجیح اول بودن امر باعث - بیان داشته، تمایل بدان دارد، و محل اجتماع این سه وجه شأن الهی می‌باشد، البته در آن چه که به حسب شأن و آن الیهین به حصر گفته می‌شود ^۴.

۳/۷۴۱ چهارم مناسبت وقتی است، از جمله بیانی است که حضرت شیخ قدس سره

۱- یعنی به واسطه تحقق مناسبت بین این موجود عینی خارجی با احدیت شانی، برای این که به واسطه مناسبت؛ اشیاء تحقق پیدا کرده و موجود می‌شوند؛ و مناسبت را مدخلیتی تمام در اصل تحقق و وجود است و در جای خودش مبرهن شده که مباین - از آن جهت که مباین است - از مباین صادر نمی‌شود. ^۲- مقصود از مرتبیت که خود از مراتب مرتبه خاص را دارد غیر روحانیت است، چنان که از تفسیر مرتبه ظاهر می‌شود. ^۳- برای این که مناسبت در خاصیت از مناسبت در مقتضی خاصیت پرده بر می‌دارد و مقتضی خاصیت همان حالت پنهان در شیئی خارجی است. ^۴- یعنی در کلام به گونه حصر با ذکر ادوات حصر گفته می‌شود.

دارد: طالع غُلُوق (مرگ) اقتضای امور باطنی مخصوصی را دارد و طالع ولادت اقتضای امور ظاهری مخصوصی را در انسان و غیر انسان دارد.

۳/۷۴۲ سپس گوییم: و در این مرتبه‌ای که گفته شد آن مرتبه اقتضای تعین وجودش را دارد، مبدأ ظهور آن موجود مشاهده می‌شود، یعنی آغاز آن از جهت جمع و ترکیب بین اسمائی که متعین در آنند (یعنی در آن مرتبه)، برای این که تعین ظهور مستند بدان است و آن (تعین ظهور) استنادش به مرتبه است و در پایان کار تحلیل و گردش سیرش بدان منتهی می‌شود. چنان که به زودی با خواست الهی روشن خواهد شد. و در اینجا چاره‌ای جز اشاره به تحقیق مراتب و سپس بیان مناسبت و انواع آن و پس از آن بیان چگونگی در آمدن این انواع در چهار مرتبه مذکور نمی‌باشد:

۳/۷۴۳ اما مراتب را حضرت شیخ قدس سره در کتاب نصوص بیان داشته که عبارت از تعینات کلی‌اند که علم ذاتی^۱ ازلی^۲ اشتمال بر آنها دارد، و آنها مانند محل‌هایی هستند که از مطلق فیض ذات - به اعتبار مغایر نبودن فیض با فیض بخشش - بر آنها می‌گذرد، و آنها در حقیقت تأثیر - نه مطلقاً^۳ - مداخلیت دارند، یعنی از آن جهت که گفتیم مانند محل‌هایند^۴، و هر مرتبه‌ای برای دسته‌ای از احکام و جوب و امکان که منشعب از اسماء ذاتی و اصول اسماء الوهی و اسمائی که پس از^۵ اسماء الوهی‌اند محلی معنوی هستند، و مراتب در پهنه علم و تعقل دارای اعیان ثابته‌ای هستند که مستقلاً دارای اثری نیستند و اثرشان به واسطه وجود است، و شأن وجود هم با مراتب این گونه است، و مراتب هم مانند نهاییات نسبی است برای سیر فیض ذاتی و تجلی وجودی در درجاتی که بین ازل و ابد - تا پایان و قرارگاه - متعین است.

۱- لازم واحد ذاتی که همان علم است مشتمل بر آنها است. ۲- برای این که به واسطه علم مرتبه تعقل شده و تحقق می‌یابد، و علم نیز از مرتبه است - هم چنان که گذشت - زیرا علم از اسماء است و اسماء بدان تحقق می‌یابند. ۳- یعنی نه در حقیقت منطبع، بلکه در مثال و ظهورش، پس آنها تأثیر در کیفیت منطبع - از درازی و گردی و غیر اینها - دارند نه در حقیقت منطبع، و تفصیل این چیزی است که در عنوان نص هشتم بدان اشاره کرده و گفته: نصی شریف و کلی است که حاوی اسرار بزرگی است، بدان مراجعه کن. ۴- یعنی از جهت ظهور، و به عبارت دیگر: مداخلیت مراتب به اعتبار وصفی از اوصاف است که همان ظهور است؛ نه به اعتبار اصل دارای تأثیر، این را نیک اندیشه کن. ۵- مانند خالق و باری و مصور و امثال اینها.

۳/۷۴۴ پس روشن شد که مراتب، محل اجتماع دسته‌ای از احکام و جوب و امکان است که در آنجا استقرار دارند و همین مراتب ظاهر کننده نتایج آن اجتماعات اند؛ ولی به حسب مراتب^۱ نه به حسب احکام و نه به حسب مطلق فیض، و حکم آن حکم شکل‌ها و قالب‌ها است با هر شکل پذیر و قالب‌پذیری که بدان شکل و قالب در می‌آید و در آن فرود می‌آید، این اثر مراتب است و دارای عین ثابت؛ و نتایج احکام در پایان کار بدان‌ها باز می‌گردد، چون مراتب هم محل صدور اند و هم بازگشت، این را نیک بیندیش، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۷۴۵ و اما مناسبات؛ حضرت شیخ قدس سره (در کتاب نصوص) گفته: اشتراک در امر حاکم (مانند وجود که مشترک بین موجودات است) به واسطه برطرف شدن احکام مغایرت و تضاد از چهره مثبت (اتحاد) است برای مناسبت، و برترین مناسبت ذاتی است و سپس مرتبتی.

۳/۷۴۶ اما ذاتی؛ یا بین حق و انسان است و یا بین مردمان، و هر یک از آن دو از دو جهت اثبات می‌شود:

۳/۷۴۷ آن دوئی که بین حق و انسان است؛

۳/۷۴۸ یکی از آن دو از جهت ضعف تأثیر آینه بودن آن است در تجلی‌ای که متعین نزد او است^۲، به گونه‌ای که هیچ وصفی که خللی در تقدیس و تنزیه او وارد آورد به خود نگرفته باشد؛ مگر قید تعین؛ که اشکالی در عظمت حق و جلال و وحدانیت و یکتائیش وارد نمی‌آورد، و تفاوت درجات مقربان و افراد نزد حق تعالی از این جهت است.

۳/۷۴۹ و دوم به حسب بهره‌وری بنده است از صورت حضرت الهی، و این بهره‌وری به حسب تفاوت جمعیت (یعنی جفت شدن وجود با ماهیت) تفاوت می‌یابد، لذا مناسبت - به حسب تنگی و گشادی فلک جمعیت انسانی از جهت قابلیتش - قوی و ضعیف گردیده و از این

۱- یعنی به حسب مراتب، برای این که حکم و فیض قطع نظر از مراتب ظهوری ندارند. ۲- برای این که ضعف آینه در تأثیر در تجلی کاشف از عدم تقید و اطلاق و وسعت آینه است، به گونه‌ای که تجلی مقید به اعتبار مجلا شده و به رنگ محل لاقید تعین امکانی در آمده و اشکالی وارد نمی‌آورد؛ چنان که شارح پس از این آن را بیان داشته است.

حیث بهره‌وری‌ها کم و زیاد می‌گردد، و فراگیر^۱ - چون شامل مقام وجوب و امکان از صفات و احکام است و امکان ظهور بالفعلش در هر بُرهه و زمانی با ثبوت مناسبت از وجه اول (یعنی تجلیه) نیست - نیز دارای کمال است، و آن (فراگیر) محبوب حق تعالی و برزخ برزخ‌ها^۲ و آینه ذات و الوهیت - با هم - و لوازم آن است^۳، اما صاحب مناسبت ذاتی از وجه اول محبوب مقرب است نه غیر این^۴.

۳/۷۵۰ و اما آن دو که بین مردمان است؛ آنها دو مثال برای دو الهی مذکوراند:

۳/۷۵۱ یکی از جهت اشتراک در مزاج؛ به معنی وقوع مزاج هر دو در یک درجه از درجات اعتدالات انسانی، و یا این که مزاج یکی از آن دو در درجه؛ مجاور مزاج دیگری است^۵، و این در مقام تحقیق اصل بزرگی است، چون تعینات ارواح مردمان از عوالم روحانی است و تفاوت درجات آن عوالم در شرف و بلندی مقام از جهت کم و زیاد بودن واسطه‌ها است که اقتضای کمی و زیادی تضاعف وجوه امکانی را دارد^۶، و موجب آن - پس از قضا و قدر الهی - مزاج است که به حسب خود مستلزم تعین روح می‌باشد، بنابراین نزدیکترین نسبت به اعتدال حقیقی که نفوس کاملان^۷ تعین می‌پذیرد مستلزم قبول روحی به نسبت برتر و عالی‌تر از عقول و نفوس عالی می‌باشد.

۳/۷۵۲ دوم مناسبت روحانی که با مناسبت ذاتی ثابت پنهان مشابهت دارد^۸، و آن

تابع مناسبت مزاجی مذکور است، چون گفته شد که روح به حسب مزاج تعین می‌پذیرد.

۳/۷۵۳ و چون این را محققانه دانستی؛ مبدأ تعین برترین روحها - یعنی ارواح کاملان -

را ام‌الکتاب^۹ خواهی دید و مبدأ تعین برخی را - از جهت علم و وجود تنها - ذات قلم اعلا

۱ - یعنی تحت پوشش قرار دهنده. ۲ - زیرا آن بین تعین و لاتعین است، چون مظهر تعین اول است که جامع همه تعینات است، یعنی بین وجوب و امکان و بلکه احدیت و واحدیت. ۳ - یعنی از وحدت و تنزیه که هر دو لازم ذات‌اند و فراگیری تمام اسماء که لازم الوهیت است. ۴ - یعنی مقام مجبوبیت و مقرب بودن برای صاحب مناسبت ذاتی - از وجه اول - نیست. ۵ - تفصیل این در نسط سوم از کتاب اشارات آمده است. ۶ - کثرت و وسایط مقتضی کثرت وجوه امکان است و کمی و وسایط به واسطه کمی وجوه امکان است. ۷ - نفوس کاملان در نقطه مرکزی دایره او (ص) اند، یعنی دایره اعتدال حقیقی که مرکزش روح محمدی (ص) است. ۸ - یعنی مناسبت روحانی دارای دو وجه است: نخست مناسبتش با مزاج و دیگر مناسبتش با حق تعالی از جهت برخاستن و وسایط. ۹ - یعنی حضرت علم، برای این که آن اصل تمام لوح‌ها و کتابها است و هر چه در آن نوشته می‌شود به حسب علم است، و ام‌الکتاب حقیقی که مبدأ تعین کامل‌ترین کاملان و ختم کاملان (ص) است آن تعین اول است که مبدأ اصلی جملی جمعی می‌باشد.

که به نام عقل اول و روح کلی نامیده شده است، و برخ دیگر را لوح محفوظ و بعضی را عرش اسرافیلی و بعضی را میکائیلی - یعنی از مقام کرسی و روحانیت آن - و بعضی را جبرئیلی - یعنی از مقام سدرة المنتهی - خواهی دید و همین طور تا آخرین اجناس این اصول روحانی که اختصاص به اسماعیل صاحب آسمان دنیا دارد و حکماء مشاء تعبیر از آن به عقل فعال کرده‌اند.

۳/۷۵۴ اما مرتبت از چند جهت است:

۳/۷۵۵ یکی از جهت معادن اصلی آن که عبارت از مبدأ تعینات است و هم اکنون بدان اشاره شد^۱، و دیگری از جهت مظاهر مثالی آن است، زیرا ارواح با اختلاف مراتب‌شان - نزد همه محققان - خالی از مظاهری که بدان‌ها ظاهر گردند نیستند، و نخستین مظاهر ارواح مردمان - غیر از کاملان^۲ - عالم مثال مطلق و صورت‌های بهشتی است^۳، و اگر چه مواد ایجاد آنها لطایف (و خلاصه) قوای این نشأه طبیعی و جواهر پاک آن است که صفات ارواح را پوشیده است، پس آن (صورت‌های بهشتی) نیز به حسب روحانیت و قوا و خواص مظاهر مثالی خود ظاهر می‌شوند، و منازل اهل بهشت مظاهر مراتب ارواح - از حیث منزلت‌شان^۴ نزد حق - و از حیث مظاهر مثالی اولین‌شان است و بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله اشاره به این مطلب دارد که فرمود: یا علی! إن قصرک فی الجنة فی مقابلة قصری، یعنی: ای علی! کاخ تو در بهشت مقابل کاخ من قرار دارد^۵، و درباره عباس هم نزدیک به این مضمون فرمود.

۱- در بالا بدان اشاره کرد که: مبدأ مقام آنها در تعین لوح محفوظ است. ۲- برای این که مظاهر ارواح کاملان فوق عالم مثال است. ۳- مقصود از صورت‌های بهشتی ملکاتی است که از افعال نیک در قوس صعود حاصل می‌شود؛ و این ملکات ناشی از قوای طبیعی است - نه مطلقا - بلکه وقتی که قوا صفات روح را می‌پوشد و محکوم به طبیعت آن می‌گردد - البته اگر طبیعت به حکم روح نباشد. زیرا قوا به حکم روح است و تا پاک نشده در مرتبه بهیمیت و حیوانیت است و از آن افعالی غیر حیوانی صدور نمی‌یابد و افعال حیوانی هم از اقتضای شهوت و غضب و عدم مناسبتش با صورت‌های بهشتی روشن است، از این روی شارح اصل ایجاد آنها را لطایف قوای این نشأه گرفته و بیان لطایف اشاره به این مطلب دارد، برای این که امور بهشت توابع ارواح و قوای آن و خواص مظاهر مثالی آن است، و هر چه که روح و قوا و خواص مظاهرش قوی‌تر و شدیدتر باشند؛ ظهور صورت‌ها به حسب آن شدیدتر و قوی‌تر است، و حد تعین این که صورت‌های بهشتی از ملکات پنهانی‌اند و ملکات از توابع ذات؛ چونکه ذات - بطور تحقیق - علت و پدید آورنده آن ملکات است. ۴- از حیث منزلت و از حیث مظاهر مثالی آن ارواح. ۵- این استشهاد دلالت بر مناسبت بین آن دو دارد.

۳/۷۵۶ و اما بازار بهشت^۱؛ مشتمل بر صورت‌های زیبای انسانی است که اهل بهشت به هر کدام از آنها که بخواهند در می‌آیند؛ از بعضی (بازار بهشت) جدول و راههای باریک عالم مثال مطلق است که خود کانون مظاهر و منبع آنها است، و آن محل جریان مدد و فیضی است که از عالم مثال به مظاهر ارواح اهل بهشت می‌رسد و (آن محل جریان مدد) محل پیدایش خوردن و آشامیدن و پوشیدن اهل بهشت؛ و نیز آن چه که بدان در زمینه مراتب اعمال و اعتقادات و اخلاق و صفات و درجات اعتدالات‌شان تنعم و بهره‌مندی پیدا می‌کنند می‌باشد.

۳/۷۵۷ و اما خلعت‌ها و تحفه‌هایی که فرشتگان از جانب حق تعالی برای عموم اهل بهشت می‌آورند - حال حمل کردن‌شان مر آنان را به کشیب (بلندی) رؤیت برای زیادی (اعطای) حق و مجالست با او - عبارت از مظاهر احکام اسماء و صفاتی است که زائران در واقع بدان تکیه دارند و آنها دارای درجه ربوبیت بر آنان‌اند - اگر چه این را نمی‌دانند - و هنگامی که سلطنت اسماء و صفاتی که مقابل احکام این اسماء - که اقتضای اجتماع دارند - قرار دارند ظاهر گردد؛ احکام اینها پایان پذیرفته و احکام حاکم به امتیاز ظهور پیدا می‌کند، در نتیجه بعد و دوری و حجاب پدید می‌آید، در این هنگام خداوند متعال - در پایان مجلس زیارت - به فرشتگان امر می‌کند که اینان را به کاخ‌هایشان بازگردانید.

۳/۷۵۸ و اما تفاوت مراتب آنان در حال مجالست با حق؛ به حسب تفاوت مراتب‌شان در ذات حق؛ و به حسب درستی عقایدشان درباره خداوند و مشاهدات درست‌شان و از خود گذشتگی‌شان در (دنیا) در قبال حق تعالی به غیر او می‌باشد، و بر این منوال زمان مجالست دراز و کوتاه است و شرف^۲ و برتری در آن چه که بدان مخاطبه می‌کنند تفاوت دارد.

۳/۷۵۹ و اما حال کاملان - که خداوند ما را از ایشان بهره‌مندی عنایت کند - بر عکس آن چه که گفته شد می‌باشد، زیرا آنان از مراتب اسماء و صفات و تجلیاتی که بدان‌ها اختصاص داشتند گذشته و به پهنه تجلی ذاتی رسیده‌اند^۳، حال آنان همان است که

۱- در خیر آمده که در بهشت بازاری است که جز صورت‌هایی از مردان و زنان خرید و فروش نمی‌شود، و چون کسی صورتی را خرید بدان در می‌آید. ۲- یعنی در خواست‌شان از حق تعالی حضورش در نزد آنان به حسب استعدادات‌شان است. ۳- یعنی کاملان که به مقام اطلاق رسیده‌اند مقید به اسماء و صفات و خصوصیات آنها نیستند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله خبر داده و فرموده: گروهی از اهل بهشت هستند که پروردگار از آنان نه پنهان می‌شود و نه پوشیده، زیرا آنان در بهشت و غیر بهشت از عوالم و مراتب محصور و محدود نیستند، و اگر در برخی از مظاهر که می‌خواهند ظاهر شوند با این همه از تمام قیدها مانند سرورشان (حق تعالی) منزّه و دوراند، بلکه هر جا که او است با اویند، در حالی که برای زیارت نه جایی می‌باشد و نه جرم و نه جهت و نه حجاب و نه انتقال و نه برای حکم وقت انتهى و یا اسم و یا صفتی هست، این را نیک بیندیش و آرزومند باش که با آنان پیوسته و ملحق گردی و یا در برخی از مراتب عالی ایشان شراکت داشته باشی.

۳/۷۶۰ و اما مناسبات بین مردم از جهت مراتب برزخی؛ برای کسی که مراتب کشفش نشده خلاصه‌اش آگاهی بخش مفصلش می‌باشد و آن همان است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیث معراج و دیدنش مر آدم را در آسمان دنیا بیان داشته که در ناحیه راست او پیشوایان از سعدا و نیک بختان از فرزندان او، و در ناحیه چپش رؤسا و سردسته‌گان از اشقیاء و بدبختان از فرزندان او، و او چون به طرف راستش می‌نگرد می‌خندد و چون به طرف چپش نگاه می‌کند به گریه می‌افتد.

۳/۷۶۱ این اشاره به مراتب عموم بدبختان و نیک‌بختان دارد، و اهل شقاوت کسانی‌اند که در حال مرگ درهای آسمان بر آنان باز نگردیده است؛ و آنان نیز دارای مراتبی هستند، لذا پیغمبر صلی الله علیه و آله از ارواح بعضی از اشقیاء خبر داده که در برهوت^۱ جمع می‌شوند و مبدأ مراتبشان گودی آسمان دنیا است که در آن حضرت آدم علیه السلام است و پائین‌ترین درجه‌اش آن چیزی است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان داشته است (یعنی در برهوت جمع می‌شوند)، و مراتب تمام سعدا و نیک‌بختان در برزخ آسمان دنیا - بر درجات گوناگون - است که یک مرتبه آنان را گرد آورده و فرا می‌گیرد، و مراتب خواص آنان همان است که رسول خدا صلی الله علیه و آله در حدیث معراج بیان داشته، یعنی پس از آن که فرمود: آدم در آسمان اول است فرمود: عیسی در آسمان دوم و یوسف در سوم و ادریس در چهارم و هارون

۱- برهوت را گویند که اسم چاهی است در بابل؛ هاروت و ماروت در آنجا در بنداند، و گفته‌اند برهوت و حلتین دو بیابان و دو صحرائی در حضر موت‌اند و نیز نام شهری در شام است.

در پنجم و موسی در ششم و ابراهیم در هفتم است، و شأن مشارکان و وارثان آنان نیز چنین است. ۳/۷۶۲ زیرا این اخبار از رسول خدا صلی الله علیه و آله به اعتبار آن چه که در یکی از معراج هایش از پیامبران نامبرده مشاهده کرده می باشد، در حالی که او را سی و چهار معراج بوده که ابو نعیم حافظ اصفهانی آنها را جمع آورده است، و چگونه ممکن است این حال در این پیغمبران هفت گانه نامبرده محدود شود؟ و روشن است که رسولان و انبیا بسیاراند و در میان شان کاملانی - به تعریف الهی - مانند داود علیه السلام وجود دارد که نص صریح و روشن بر خلاقش آمده؛ و همین طور غیر او، بنابراین مراتب برزخی آنان کجا تعیین می یابد؟ در حالی که جز دو عالم بالا و پائین عالم دیگری وجود ندارد، پائین محل تعینات مراتب اشقیاء است؛ پس مشخص می شود که تعینات مراتب انبیا و کاملان در مراتب آسمانی است و این مشاهده خاص از پیغمبر صلی الله علیه و آله نسبت به این پیغمبران هفت گانه در آن حال موجبش مناسبات صفاتی و یا فعلی و یا حالی بوده - نه غیر اینها - مانند یحیی علیه السلام که گاهی با عیسی علیه السلام است و گاه دیگر با هارون علیه السلام، و این جز به واسطه امری که اقتضای اشتراک آن دو را می کند نمی باشد، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۷۶۳ پس آن چه که حضرت شیخ قدس سره در کتاب نصوص بیان داشته مشتمل بر بیان مناسبت مرتبیت بر جوهری چند - از جهت معادن اصلی و مظاهر مثالی مطلق و مظاهر مثالی بهشتی آن (مناسبت مرتبیت) و بازار و خلعت ها و تحفه های گوناگون و مظاهر کثبی (بلندی) با تفاوت شان از حیث طول و شرف و غیر اینها و مرتبه کمالی، و از مناسبت بین مردمان به حسب مراتب سعادت و شقاوت عموماً و خصوصاً - می باشد.

۳/۷۶۴ اما بیان چگونگی اندراج این انواع در چهار تالی گفته شده:

۳/۷۶۵ و اما عینیت؛ در آن مزاجیت از نظر دوری و نزدیکی مرز اعتدال و از جهت توابع مزاج از شرطها و سبب های آماده ساز نهفته شده است، خلاصه تمام وسایط بین حق تعالی و بین او در کاراند تا استعداد او (بنده) برای قبول آن (فیض او) کامل گردد.

۳/۷۶۶ و اما غیبت؛ در آن جوهری چند نهفته:

۳/۷۶۷ نخست مناسبت روحانی که تعینش به حسب تفاوت مزاج نامبرده تفاوت می کند.

۳/۷۶۸ دوم مناسبت از جهت ضعف اثر پذیری ماهیت آینه‌گیش در تعین تجلی.

۳/۷۶۹ سوم مناسبتی که به حسب بهره‌وری حقیقت بنده از جهت قابلیتش نسبت به صورت جمعیت الهی حاصل است.

۳/۷۷۰ چهارم مناسبت از جهت معادن اصلیش که عبارت از مبدأ تعینات ارواح است.

۳/۷۷۱ پنجم مناسبت از جهت مظاهر ارواح مثالی مطلق.

۳/۷۷۲ اما حالی؛ در آن حالات تازه و متجدد نهفته است، چنان که خداوند می‌فرماید:

کل یوم هو فی شأن، یعنی: هر روز او در کار و شأنی است (۲۹ - رحمان) یعنی هر لحظه‌ای در خلق جدیدی است، چنان که فرموده: افعینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید، یعنی: آیا ما از خلق اول ناتوان بودیم؟ بلکه آنان از خلق جدید به شبهه‌اند (۱۵ - ق) و از مناسبات حالی مناسبات از جهت مظاهر مثالی به سبب اعمال و اخلاق و صفات آنان است که به مرور زمان تحول پیدا کرده است.

۳/۷۷۳ و اما وقتی؛ وقت را مدخلیتی در تعین آن نیست؛ هم چنان که در دو طالع

(علوق و تولد - مرگ و ولادت) گذشت، و اگر چه اعتقاد بر این باشد که تعلق اثر به سبب وقت و حال به گونه جاری بودن عادت و تأثیر حقیقتاً از حق متعال است، و پیغمبر صلی الله علیه و آله به غلبه وقتی - به حسب مناسبت مخصوص - اشاره کرده و فرموده: ان الله فی ایام دهر کم نفحات الا فتعرضوا لها، یعنی: خدای را در تمام عمرتان نفحه و بوهای خوش چندی است؛ آگاه باشید خود را در معرض وزش آن نسیم‌ها قرار دهید.

۳/۷۷۴ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات گوید: تعرض دو قسم است: بدون

عمل و آمیخته با عمل، بدون از عمل هم خود به دو نوع است: تعرض به واسطه استعداد ذاتی غیر مجعول - و آن بالاترین تعرض است - و پس از آن تعرض به واسطه صفای روحانی و وسعت فلک معقول آن است، و به حسب قوه روح و شرف و برتری جوهر آن و بلندی مرتبه و حالی که هنگام تعرض غالب بر آن است تفاوت پیدا می‌کند. و فرق بین آن دو این که دومی از بهره و نصیب وجودی خودش که از حق تعالی به واسطه استعداد کلی اولش استعدادی جزئی و متجدد را پذیرفته که حکم جعل بر آن صدق می‌کند به دست می‌آید، و آن ثمره و نتیجه وجود

است که برای روح حاصل است، و اگر چه از جهتی حکمی از احکام استعداد کلی می‌باشد. ۳/۷۷۵ و اما آمیخته با عمل نیز دو قسم کلی است: یکی تعرض با محبت و عشق و دیگری تعرض بدون محبت، اولی ناگزیر ملازم با فقر است، آن هم یا فقر مطلق و یا فقر مقید. ۳/۷۷۶ و اهل محبت و عشق هم بر درجاتی چنداند: اهل درجه نخستین آن کسانی‌اند که نسبت به حق تعالی متعرض به صفت محبت خالص مطلق‌اند، نه از جهت علم‌شان به او و یا آگاهی دادن یکی از ایشان به دیگران از او، بلکه نمی‌دانند چرا او را دوست دارند و از جانب او هیچ مطلوبی بر ایشان مشخص نشده است، و این تعرضی است که موجب مناسبت اصلی ذاتی است؛ شبیه است به آن چه که در آن عمل نمی‌شود و از آن هیچ امتیازی ندارد؛ جز ادراک میل و انجذاب و کشش و اشتیاقی که توان دفع و برطرف کردن آن را نداشته و برای آن سبب مشخصی نمی‌شناسد و نمی‌داند برای چه هست و نداند که چگونه است، این همان مناسبت ذاتی است.

۳/۷۷۷ و اما فقر مقید؛ از (خصوصیات) آن تعرض به محبت است برای اموری معین - چه جمع و چه تک - مانند علم به او و شهود او و یا قرب و نزدیکی به او، و این اولین درجات فقر مقید است.

۳/۷۷۸ و پس از آن تعرض به محبت است؛ نه به آن چه که از جانب حق تعالی از امور مذکور است؛ بلکه برای مطالب مخصوص دیگری - چه جمع و چه تک - می‌باشد، مانند دست‌یابی به سبب‌های سعادت از جهت تشخیص آنها در ذهنش به موجب اخبار درست و یا آگاهی از برخی جهات، و این قسم با آن همه تفصیل فراوانش یک حکم بیشتر ندارد و آن طلب جلب منفعت و دفع ضرر - چه در حال و چه در آینده و چه موقت و چه غیر موقت - می‌باشد، و در آن انواع تشویقات و ترسانیدنها نهفته است و متعلق آن طلب استکمالی است که متوقف بر حاصل کردن مطلب و یا مطالبی می‌باشد، و آن قسمی که بدون محبت است تعرض به صورت‌های وسایل است، مانند اعمال و توجهات و صور دعاها و امثال اینها، و تعرض را مرتبه‌ای کلی غیر آن چه که بیان داشتیم نیست، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۳/۷۷۹ سپس گوئیم: این امری که بدان اشاره شد؛ یعنی تعینی که برای هر موجودی از

اقتران وجود به ماهیت (به حسب عقل) حاصل است و این اقتران به نام موجودیت و وجود اضافی نامیده شده دارای دو وجه است؛ و اگر چه از حیث هوو (این همانی) امر واحدی است که از امثال خود امتیاز دارد.

۳/۷۸۰ یکی وجه نسبتش به وجود حق تعالی و دیگری وجه نسبت تعینش می باشد که حاصل از امری است که وجود عارض آن شده است؛ و آن ماهیت مخصوص است که مقید به خصوص ظهور می باشد، پس حکم این حقایق گرد آمده در آن نیز دارای دو تعین است، پس در اینجا امری چند حصول می یابد:

۳/۷۸۱ یکی از آنها خود اقتران است، و دوم تعین آن از حیث وجود، و سوم تعین آن از حیث معروض وجود - یعنی ماهیت - است، و چهارم مجموع معنی که متعین بین آن سه است، و پنجم معنی کلی که جامع و فراگیر تمام نسبت های وجود است، و ششم معنی کلی که جامع و فراگیر تمام نسبت های ماهیت است، اولی نسبت جامعی را که فراگیر احکام فعلی و تأثیری (اثر گذاری) است لازم می آورد و دومی نسبت جامعی را که فراگیر احکام قبولی تأثیری (اثر پذیری) است لازم می آورد.

۳/۷۸۲ و خود اقتران اسمی از اسماء الهی است، به جهت این که نشانه ای برای آن چه که از وی تعین می پذیرد باشد (برای این که به سبب اقتران تعین حاصل می گردد) و تعین آن از جهت نسبتش به وجود؛ دلالت اسم است بر ذات، و از جهت نسبتش به ماهیتی که عارض آن شده به نام خلق نامیده می شود، برای این که وی به واسطه تقدیری که بر او پیشی دارد مقدر شده است، چون هر مخلوقی به حسب وجود لاحق است - اگر چه به حسب علم سابق است - چنان که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گفته: اول مرتبه بودن در علم برای وجود است و (اول مرتبه بودن) در وجود برای حق است، و این بدان جهت است که علم به عالم - به حسب آن چه که حقیقتش اقتضا دارد - تعلق می گیرد، جز آن که حق تعالی حقایق اشیا را از ذات خودش - به سبب ارتسام آنها در وی - می داند، بنابراین وی را علمی که از خارج به دست آمده شده باشد نیست، لذا تقدم و تأخر او در مرتبه به سبب نسبت است نه غیر این.

۳/۷۸۳ بنابراین زبان تقدم وجودی: الله خالق کل شیء، یعنی: خالق همه چیز خداوند

یکتا است (۱۶- رعد) هو الاول والاخر والظاهر والباطن، یعنی: همو اول و آخر و ظاهر و باطن است (۳- حدید) و بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله: کان الله ولم یکن معه شیء، یعنی: خدا بود و با او هیچ چیز نبود، می باشد و زیان تأخر: ان تنصروا الله ینصرکم، یعنی: اگر خدای را یاری کنید یاری تان کند (۷- محمد) و: سیجزیهم و صفهم، یعنی: به زودی خدای سزای وصف (ناحق) شان را می دهد (۱۳۹- انعام) و بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله: ان الله لایمل حتی تملوا، یعنی: خداوند ملول و دلتنگ نمی شود تا آن که شما ملول شوید، و: من عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هر که خود را شناخت خدای خویش را شناخته است، و: من تقرب الی شبراً تقربت الیه ذراعاً... تا پایان حدیث، یعنی: هر کس یک و جب به من نزدیک شود من به او یک ارش نزدیک می شوم... تا پایان حدیث می باشد.

۳/۷۸۴ و اما مجموع (معنی) که متعین بین سه است آن چیزی می باشد که بدان اسم از دیگر اسماء - یعنی از معنایی که بدان اختصاص دارد - امتیاز می یابد، و اما امری که شامل و فراگیر معانی اسماء الهی است، یعنی معنی کلی که جامع و فراگیر نسبت های وجود است عبارت است از الوهیت که فراگیر تمام نسبت های اسمائی و صفاتی است، و امری که شامل و فراگیر نسبت های ماهیت است عبارت از عبودیت می باشد، و نسبتی که جامع احکام فعلی است و آن خود لازم اولی است مقام و جوب است، و نسبتی که جامع احکام انفعالی است و آن خود لازم دومی است مرتبه امکان است.

۱۳/۷۸۵ اگر گویی: اینجا این طور مفهوم است که همان نفسی اقتران اسم نامیده می شود و این مخالف آن چیزی است که در جایی از تفسیر گفته: هر تمیز و تعددی که تعقل شود؛ به گونه ای که از آن (تعقل) حقیقت امر اصلی امتیاز دهنده دانسته شود - با این که تمیز به مرتبه بر تعدد پیشی دارد - همان اسم است، زیرا آن (اسم) نشانه و راهنمای بر اصل است و تمیز و تعدد؛ دو حکم آن (اسم) اند، و لفظی که دلالت بر معنی امتیاز دهنده؛ که خود دلالت بر اصل دارد بکند؛ آن اسم اسم است.

۳/۷۸۶ و باز در تفسیر گفته: هر چه که در وجود ظاهر گشته و از غیب امتیاز پیدا کرده - با آن همه اختلاف انواع ظهور و امتیاز - همان اسم است، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۷۸۷ پس مفهوم از سخن اولش در تفسیر این است که اسم عین تمیز و تعدد است؛ و از سخن دومش مفهوم این است که هر موجودی ممتاز و جدا است.

۳/۷۸۸ و آن چه در تفحات گفته فراگیرتر از این سه است، آنجا گوید: بدان که مبدئیت حق تعالی از جهت تعین - یعنی تعین که دون مرتبه اطلاق او است و فراگیر همه تعینات - دارای احکام و اوصافی است که آنها در وحدت حق مستهلک‌اند و در آن پنهان، و جز از حیثیت تعینات اعتباری که منشعب از تعین جامع مذکوراند؛ و نیز از حیثیت تعینات وجودی که عارض بر موجود واحدی از ماهیات ممکن الوجوداند و قابل و زمینه‌ساز آن موجودند ظاهر نمی‌گردند، این احکام و اوصاف نزد ما نیز به نام اسماء نامیده می‌شود، زیرا اسماء الهی دارای اقسامی چنداند:

۳/۷۸۹ یکی از آنها ماهیاتی است که خالی از وجود است و آنها در مقام تحقیق؛ شتون‌اند. دوم اسماء تعینات وجودی‌اند که به واسطه ماهیات حصول پیدا می‌کنند. و سوم - که از جهت مرتبه برتر است - تعیناتی هستند که نتیجه اقتران وجود به ماهیات است، و این بر دوتای اولی پیشی دارد. و چهارم نسبت‌ها و اضافاتی است که بین مطلق حق و مطلق امکان و ممکنات؛ و بین هر دو قسم از این اقسام - که خود دارای اقسام بی‌نهایتی است - متشأن است. این عین لفظ حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۷۹۰ گویم: خلاصه همه اینها این که: هر تعین و خصوصیتی و هر چه که تعین بدان است و هر مجموعی که به جهت دلالتش بر مورد مطلق آن - چه عقلی و چه خارجی - بر مرتبه اسم و علامت آن پیشی دارد متعین است و مراتب کلی آن منحصر به همان چهار مرتبه است که گفته شد؛ یعنی تعینات علمی که عبارت از حقایق‌اند، و تعینات وجودی که عبارت از اعیان‌اند، (یعنی اعیان خارجی) و تعینات صفات الهی؛ مانند مفاتیح نخستین و توابع آن که نتیجه اقتران وجود به ماهیت است؛ و این بر دوتای اولی پیشی دارد، برای این که نتیجه نکاح اول صور حقایق است که از جانب خداوند به تمام استعداد آنها وجود لایق و فیض موافق افاضه شده است.

۳/۷۹۱ و حضرت شیخ قدس سره به این مطلب اشاره کرده و گفته: ظهور حکم دو قسم

اخیر - یعنی دو قسم اسماء صفات و افعال - به واسطه تعینات است که از اجتماع احکام قسم اول - یعنی اسماء ذات - می‌باشد، یعنی تعینات وجودی که احکام اسماء افعال اند تابع تعینات علمی اند که احکام نکاح اول می‌باشند، یعنی اجتماع اسماء صفات؛ که خود سَدَنَه (حاجب و خادم) اسماء ذات و سایه‌های آنند که از ذات به واسطه امتیاز نسبی که به سبب اعتبار تعلقات حاصل می‌شود ممتاز و جدایند. و چهارم (از مراتب کلی منحصر در چهار) تعینات نسبت‌های مطلق بین حق تعالی و صفاتش؛ و بین افعال او و مخلوقاتش و غیر اینها است.

۳/۷۹۲ لذا گوئیم: نفسِ اقترانِ وجود به ماهیت تعین وجودی است؛ بلکه معین کننده اسم فاعلِ وجودی است؛ لذا اسم می‌باشد. و اما تمیز و تعدد؛ ممکن است مراد از آن دو سبب آنها باشد، و آن چیزی است که بدان تمیز و تعدد و یا مسبب آن دو و محل آنها که متمیز و متعدد است (حصول پیدا می‌کند).

۳/۷۹۳ دلیل بر اولی سخن حضرت شیخ قدس سره است که پس از آن گفته: لفظ دلالت کننده بر معنی متمیز که دلالت بر اصل دارد همان اسم اسم است. و دلیل بر دومی آن است که گفته: هر چه که به نوعی از امتیاز جدایی پیدا می‌کند همان اسم است.

۳/۷۹۴ اما احکام تعین جامع (که بعد از اطلاق است) و اوصاف آن؛ عبارتند از تعینات جزئی که در واقع همان اسماء اند، و الفاظی که دلالت بر آنها دارند اسماء اسماء اند، و آن طور نیست که امام ابو حامد غزالی در کتاب مقصد اقصی گفته: مراد از اسماء الله اسماء نحوی است که مقابل افعال و حروف اند، زیرا آنها عین الفاظ اند، و نه آن گونه که (شیخ عبدالرزاق) کاشانی در کتاب تأویلاتش بیان داشته که مراد از اسماء الهی آن چیزی است که حکما صورت نوعیه نامیده‌اند که عبارت از جواهر خاص منوعه است^۱، برای این که اسماء اعم و فراگیرتر از اینها است، چون متعینات متبوع و تابع و ذاتی و عرضی و ذهنی و خارجی را فرا گرفته است.

۱- صورت نوعیه منشائیت آثار هر نوعی است که کمال آن نوع به آن است و آن را صورت خاصی هم گویند؛ از جهت آن که هر نوعی از انواع را صورت نوعیه خاصی است غیر از صورت نوعیه دیگر - بر حسب اختلاف آثار و عوارض و خصوصیات - و آن را مثل افلاطونی هم گویند. و فصل منوع و مقسم جنس است. م

مقام سوم

در تقسیم اسماء به سه کلی که عبارت از اسماء ذات و صفات و افعال است

۳/۷۹۵ اسماء اگر حکمشان عمومی باشد؛ یعنی قابل تعلق به امور متقابل و صفات متباین - مانند قدم و تحیز (محدودیت مکانی) و تناهی و اضداد اینها - باشد؛ آنها اسماء ذات‌اند، و از آن جهت به ذات نسبت داده می‌شود که حقایق لازم وجود حق سبحانه‌اند؛ یعنی از آن جهت که وجود است، چون این اعتبار درخواست عین ذات احدیت بودن آنها را دارد، زیرا آن (ذات) اعتبار اطلاق آنها و عدم تعلق آنها است، پس اگر از ذات امتیاز داشتند باید به سبب قیدهایی امتیاز بیابند؛ در نتیجه بر کمال اطلاق خویش باقی نبودند و این خلف است. از این روی حکمشان عمومی است، زیرا خصوص حکم از خصوصیات تعلقات است، و چون نبود پس نیست، و از اینجا فایده تقیید در مثال‌هایش - مانند حیات از آن روی که فقط حیات است - دانسته می‌شود، یعنی بدون اعتبار تعلق آن به مظهری و تقییدش به قیدی - حتی به قید عموم تعلق و اطلاق - وگرنه بر اطلاق خود که مقصود است باقی نمی‌ماند، و همین‌طور علم - از آن جهت که فقط علم است - و آزاده و قدرت و موجودیت و نوریت، یعنی ظاهر بودن در ذات خود، برای این که آنها از حیث هی‌می (این همانی) از اسماء ذات‌اند و از حیث تعلقات متعدد متعین‌شان - حسب تعدد متعلقات و تعین آنها - از اسماء صفات‌اند، و همین‌طور وحدت ذاتی شئی، یعنی هوهو (این همانی) بودن او؛ نه وحدتی که برای واحد؛ صفت اعتبار می‌شود، زیرا آن از صفات است - یعنی برای خبر دادن صفت است بدان - به سبب وجود داشتن نسبت‌های فراوانی را که شامل است و هم‌اش را اسم «الله» فرا گرفته، و خبر دادن به کثرت - بدون آگاهی یافتن به تأثیر - از خصوصیات اسماء صفات است.

۳/۷۹۶ و این بدان جهت است که در کتاب فکوک گفته: اعتبار وحدت از آن جهت که وحدت است مغایرت با احدیت نداشته بلکه عین آن می‌باشد و این همان وحدت ذاتی است، اما اعتبار آن از آن جهت که صفتی برای واحد است به نام وحدت نسب (نسبت‌ها) و اضافات نامیده می‌شود و به حق تعالی از حیث اسم «الله» که اصل اصول اسماء و صفات و نهاد و ریشه

وحدت و کثرت که معلوم همگان است نسبت داده می‌شود، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۷۹۷ سپس (گوییم) از نتایج و ثمرات احاطه این اسماء بودنشان با قدیم قدیم و با حادث حادث و با متناهی متناهی و با متحیز متحیز است - بر عکس اسمائی که مقابل آنهایند - بنابراین با این همه تکرار و تفریر و تحریر که گذشت یاران تصور نکنند که این اسماء همان گونه که به حقایق خود قدیم‌اند به واسطه تعلقات کلی و جزئی‌شان - که به اعتبار آنها داخل در اسماء صفات می‌شوند - قدیم‌اند، و قدیم بودن تعلق باز بهتر از دو طریق اهل نظر معقول و منقول است، و این که قدم آنها به واسطه تعلقات آنها از حیث اعتبار آنها از جانب وجود؛ منافی اتصاف آنها به صفات حدوث - از حیث تبعیت آنها مر علم را که تابع معلوم است - نمی‌باشد، و این که هر یک از دو اعتبار را زبانی در کتاب و سنت است:

۳/۷۹۸ زبان اول فراوان و بسیار است؛ برای این که حق تعالی تمام اشیا را از ازل از جهت علمش به ذاتش می‌داند و در آن (دانستن) تمامی نسبت‌های اسمائی - با اقتضایاتشان - مندرج و نهفته است.

۳/۷۹۹ اما زبان دوم مانند: ولنبلونکم حتی تعلم المجاهدین منکم والصابرین، یعنی: شما را می‌آزمائیم تا مجاهدان و صابران شما را معلوم کنیم (۳۱- محمد) و: ان الله لایعمل حتی تملؤا، یعنی: خداوند ملول و دل‌تنگ نمی‌شود تا آن که شما ملول شوید، و همه همین طور است؛ برای این که قول و تکوین (کن فیکون) به حسب قدرت است که به آن چه اراده معین کرده - یعنی اراده‌ای که تابع علم است و علم تابع معلوم - تعلق گیرد، پس رنگ‌پذیری تعینات تعلقات ازلی است مر صفا ترا به خواص حوادث و پدیده‌ها، از این روی منافی قدم آنها در ذاتشان و از جهت محلشان نیست، و بنابراین کلام حق تعالی - چنان که حضرت شیخ قدس سره در آغاز تفسیر گفته - صفتی است که از برخورد غیبی بین دو صفت اراده و قدرت حاصل می‌شود منافی قدم آن نمی‌باشد، و قدم تعلق آن رنگ‌پذیری تعلق آن است به آن چه که حالات مخاطبان - مانند عبرانی و عربی - و احکام اسم «الدهر» - مانند گذشته و حال و آینده - اقتضا می‌کند، زیرا آن رنگ‌پذیری‌ای است که از اعتبار دوم پدید می‌آید. با این (بیان) بسیاری

از شُبّهائی که بزرگان اهل نظر از حل آن ناتوان بودند بر طرف می‌گردد؛ مانند الفاظ قرآنی که: حروف و اصواتی مترتب و حادث‌اند، با این که اگر کسی متکرر شود که آنها کلام الهی‌اند و یا آن که (همان حروف) فرو فرستاده شده کافر است، مانند اقتضای قدیم بودن: انا ارسلنا نوحاً، یعنی: ما نوح را فرستادیم (۱- نوح) قدم نوح لازم می‌آید^۱.

۳/۸۰۰ و تحقیق دفع آن این که: قدم هر حادثی نسبت به حضورش با تمام کلیات و جزئیاتش با وجود حق تعالی - حق متعالی که او را از آن جهت که او است نه قیدی به زمان دارد و نه حال - و نیز آگاهی بر این حضور - یعنی آگاهی لازمی که مطلقاً از ذاتش تفکیک و جدایی ندارد - قابل انکار نمی‌باشد.

۳/۸۰۱ تائیس و پیوند دادنش از جهت عقل - نخست این که: در بیان خواجه نصیرالدین طوسی قدس سره گذشت که: معلومات عالم مقید به زمان و یا مکان نبوده و تمامی معلومات با تمامی نسبت‌هایشان نزد او حاضراند و او بر همه آنها آگاهی دارد.

۳/۸۰۲ دوم آنکه در حکمت اشراق و غیر آن ثابت شده که جهات نسبی - هر جهتی که می‌خواهد باشد - وقتی جزئی از محمولات قرار گرفت؛ تمام قضایا (ی‌منطقی) ضروری ازلی‌اند، برای این که فراگیرترین جهات که امکان است خاص هر ممکن است و اطلاق برای هر مطلق ضروری ازلی است؛ و گرنه انقلاب حقایق لازم می‌آید و این امر محالی است.

۳/۸۰۳ و حضرت شیخ قدس سره در جای دیگری از تفسیر گفته: چون هر اسماء و صفات متعینی بر اصلش که بی‌تعین است حجابی است؛ و کلام از جمله صفات است لذا از جهت نسبت علم ذاتی او حجاب بر متکلم است، و کلام حق تعالی تجلی‌ای است از غیب و مرتبه علم او در عمائی که عبارت از نفس رحمانی و منزل تعین مراتب و حقایق و مقام اسماء می‌باشد، لذا حکم این تجلی به سبب توجه ارادی ایجاد و یا خطایی - از جهت مظهر مرتبه و اسمی که اقتضا دارد نفس بدان انتساب یابد - تعین می‌یابد، در نتیجه حکمش به مخاطب - به سبب تخصیص ارادی و قبول استعدادی کونی وجودی - جاری و ساری می‌شود؛ و سر آن

۱- یعنی قدم این کلام اقتضای قدم نوح را - بر این تقدیر که کلام الهی قدیم است - دارد، و دفعش به این است که گوئیم: آن به صورت عقلیش در علم قدیم قدیم است و به صورت حسیش در الفاظ و حروف حادث و جدید است.

(یعنی سرّ این تجلی کلامی) در هر شنونده‌ای - با رنگ پذیرش به حکم حال کسی که بر وی وارد شده و چیزی که بدان از مراتب و احکام وقتی و موطنی و غیر اینها گذر کرده - ظاهر می‌گردد؛ البته اگر امر الهی اقتضای سلسله ترتیب را داشته باشد؛ ولی اگر از وجه خاص به او رسیده باشد جز به حکم (حال) کسی که بر وی وارد شده - و حکم وقت و موطن و مقامش - رنگ نمی‌پذیرد، پس کلام در هر مرتبه‌ای جز به واسطه وجود حجابی بین دو مخاطب ممکن نیست، همان گونه که خداوند سبحان در کتاب عزیزش خبر داده کمترین آن یک حجاب می‌باشد و آن نسبت مخاطبه بین آن دو است.

۳/۸۰۴ سپس گوئیم: و اگر حکمش - به معنی مذکور - عمومی نباشد؛ اگر مشعر و مخبر به نوعی تکثر معقول و یا ملحوظ - یعنی محسوس - است؛ آنها اسماء صفات‌اند و اشعار به آن دارای جوهری چند است:

۳/۸۰۵ نخست دلالت بر جمعیت نسبت‌ها و تعلقات دارد، مانند وحدت وصفی که برای واحد اعتبار می‌شود، زیرا عبارت است از وحدت صفات از آن جهت که برای ذات است، و اگر از آن امتیاز بیابد؛ از جهت متعلقات تعدّد می‌پذیرد، مانند این که ده چیز دیدنی را به یک دیدن یک دفعه ببیند، و شکی نیست که این وحدت مشعر به کثرت صفات است - اگر چه به اعتبار متعلقات و به تعدّد حیثیات و تعلقات باشد.

۳/۸۰۶ دوم دلالت بر تعلق کثرت - از آن جهت که کثرت است - دارد، مانند کثیر؛ فقط از حیث اسماء و نسبت‌ها، و یا از حیث آثار و صور و مظاهر؛ و یا مانند محیط؛ از جهت وجود و علم و تعلق و حکم و ظهور و بطون و معیت ذاتی و قرب و امثال اینها، ولی از جهت معنایی که عرفاً معلوم است؛ اما از جهت حقیقت؛ هیچ تعدّدی وجود ندارد، بلکه یک صورت‌اند برای یک حقیقت، از آن جمله (اسم) «المحصی - شمار کننده» است - البته از جهتی - و او کسی است که در علمش حدّ و مرز هر معلومی و شمار و آنجایی که باید برسد کشف و آشکار شده است.

۳/۸۰۷ سوم دلالت بر تعلق به مظاهر دارد، مانند «القهار - غالب و چیره» و «اللطف - سازگار و مهربان» و «السمیع والبصیر - شنوا و بینا» و از آن جمله: «حی و علیم و مرید و قادر

و متکلم است - البته اگر مراد تعلق آنها باشد - خواه به همه باشد؛ مانند: ان الله بكل شئی علیم، یعنی: خداوند به همه چیز آگاهی دارد (۲۰ - بقره) و: والله علی کل شئی قذیر، یعنی: خداوند بر هر چیزی توانایی و قدرت دارد (۲۸۴ - بقره) و یا به بعضی باشد، مانند: ان الله بما تعملون خبیر، یعنی: خداوند به آن چه انجام می‌دهید آگاهی دارد (۲۹ - لقمان) و: هو علی جمعهم اذا یشاء قذیر، یعنی: خداوند بر گیرد آوردن آنان - اگر خواست - توانایی و قدرت دارد (۲۹ - سوری).

۳/۸۰۸ سپس گوئیم: و اگر از آنها (اسماء) معنی اثر بخشی و ایجاد و زنده کردن و بردن و میرانیدن و حجاب و برطرف کردن حجاب و پرده و امثال اینها فهم شود؛ اینها اسماء افعال اند.

۱۳/۸۰۹ اگر گویی اینجا سئوالاتی پیش می‌آید:

۳/۸۱۰ نخست این که شیخ اکبر (محبی الدین بن العربی) - که خداوند از وی خشنود باد - در جدول اقسام سه گانه از (کتاب) انشاء الدوائر بیان داشته که: قهار و محصی و قادر و امثال اینها از اسماء صفات اند، و دو تا اولی را در اینجا از اسماء افعال به شمار آورده و سومی را در شرح حدیث حکم داده که آن اسم اعظم - از اسماء افعال - است. و نیز «حسیب - حسابرس» را در جدول از اسماء افعال به شمار آورده و «رقیب - نگهبان» را از اسماء ذات محسوب داشته است و در شرح حدیث هر دو را از اسماء صفات - از پرده داران اسم «العلیم» - بر شمرده، مطابقت بین اینها (که بیان داشته) چگونه می‌شود؟

۳/۸۱۱ دوم این که: در این قسمت یک دسته از اسماء افعال را مانند: تجلی و حجاب و کشف و سر و اذهاب؛ بیان داشته و در جدول بیان نداشته و در اسماء احصاء هم - همان گونه که در جدول بیان داشته - بر شمرده نشده است، مانند: «رب» که از اسماء احصاء نیست، علت این چیست؟

۳/۸۱۲ سوم این که: چرا اسماء را در کتاب مفتاح الغیب به مبادی شان که صفات اند توصیف کرده است، در حالی که اسماء محمولاتی هستند که از آنها (مبادی) اشتقاق و انشعاب می‌یابند.

۳/۸۱۳ گوئیم: شیخ اکبر (محبی الدین ابن العربی) - که خدا از وی خشنود باد - پس از

آوردن این اسماء در جدول^۱ گوید: برخی از این اسماء حُسنی دلالت بر ذات الهی دارند و گاهی هم با این دلالت بر ذات؛ دلالت بر صفات و افعال او - و یا با هم - دارند، آن چه که دلالتش بر ذات آشکارتر است؛ آنها را از اسماء ذات قرار دادیم و در اسماء صفات و اسماء افعال - از جهت آشکارتر بودن - همین طور رفتار کردیم؛ نه این که آنها را مدخلی در غیر جدول خودشان نیست - مانند «رب» - برای این که معنی «رب» یعنی: ثابت، و آن ویژه ذات است و به معنی «مصلح» از اسماء افعال است و به معنی «مالک» از اسماء صفات است.

۳/۸۱۴ و باز در آن (کتاب انشاء الدوائر) گفته: بدان که ما درباره اینها (یعنی اسماء حسنای در زیر صفحه) اراده محدودیت اسماء را نداریم و نه این که غیر اینها دیگر اسمی نیست، بلکه این ترتیب را برای آگاهی بخشیدن آوردیم، پس هر گاه اسمی از اسمای حُسنای او را دیدی آن را به آشکارترین (جدول) الحاق کن.

۳/۸۱۵ حال گویم: پاسخ اولی این است که: آشکارتر بودن را در (اسمائی که) احتمال مختلف بودن می رود جایز است اعتبار کنی؛ بنابراین دو ایراد؛ اختلاف پیدا می کنند؛ و بر جایز بودن اختلاف داشتن دو ایراد؛ شیخ ما - که خداوند از وی خشنود باد - در اینجا آگاهی داده که اصول اسماء الوهی - مانند حیات و علم و قدرت و غیر اینها - از اسماء ذات به شمار می آیند؛ یعنی از آن حیث که ذاتی اند اعتبار کنی؛ نه این که صفت برای واحداند، ولی اگر تعلقات آنها را و این که وحدت صفت است اعتبار کنی؛ از اسماء صفات است.

۱- اسماء ذات عبارتند از: الله و رب و الملك و القدوس و السلام و المؤمن و المهیمن و العزیز و الجبار و المتکبر و العلی و العظیم و الظاهر و الباطن و الکبیر و الجلیل و المجید و الحق و المتین (المبین) الواحد و الماجد و الصمد و الاول و الاخر و المتعالی و القنی و النور و الوارث و ذو الجلال و الرقیب.

اصول ائمه هفت گانه اسماء عبارتند از: الحیوة و الکلام و القدره و الاراده و العلم و السمع و البصر.

اسماء صفات عبارتند از: الحئی و الشکور و القهار و القاهر و المقتدر و القوی و القادر و الکریم و الغفار و الرحمن و الرحیم و الغفور و الودود و الرؤف و الحلیم و الصبور و البتر و العلیم و الخبیر و المحصی و الحکیم و الشهید و السميع و البصیر.

اسماء افعال عبارتند از: المبدئ و الوکیل و الباعث و المجیب و الواسع و الحسب و المقیت و الحافظ و الخالق و البارئ و المصور و الوهاب و الرزاق و الفتاح و القابض و الباسط و الخافض و الرافع و المعز و المذل و الحکم و العدل و اللطیف و المعید و الممیت و المحیی و الولی و الثواب و المنتقم و المقسط و الجامع و المغنی و المانع و القسار و النافع و الهادی و البدیع و الرشید.

۳/۸۱۶ پس بر تو باد به ضبط و نگهداری اصول و بیرون آوردن فصول، برای این که امر کلی مادامی که در آن تعلق و یا امتیاز نسبی اعتبار نشده؛ اسم ذات است، و اگر در آن تعلق اعتبار شد - و اگر چه تعلقش تعلق تأثیر و اثرگذاری باشد - اسم فعل است؛ و گرنه اسم صفت است، و اشکالی در این که شرط در تأثیر است - مانند «حی» - وارد نمی‌آورد. شیخ ما - که خداوند از وی خشنود باد - گفته: آن (یعنی اسم حی) «دزاک فعال» است و آن شرط کُلّ (یعنی شرط کلی است که بدون آن هیچ چیز انجام نمی‌شود) است، و (اسماء دیگر) مانند علیم و مرید و قادر؛ شرطهای تأثیر و اثر گذاری‌اند.

۳/۸۱۷ سپس گویم: اسمائی مانند «قادر و قدیر» و از سَدَنه و پرده داران آنها اسم «قهار و قاهر» و اسم «محصی» که از سَدَنه و حاجبان «علیم» است و معنایش پیش از این گفته شد؛ جایز است که به اعتبار تعلقش به اغیار از اسماء صفات باشد و به اعتبار این که قدرت او اصل و منبع تفصیل تأثیراتش است - یعنی هنگام اعتبار تنوع در تعلقات آنها که این تنوع شامل محروم شدن برخی از بعضی کمالات می‌باشد و آن «قهر» است - و نیز به اعتبار احاطه او به حدّ و مرز هر مقدوری و شمار و به نهایت رسیدن آن مقدور - که عبارت از احصاء و شمار در «قدرت» است - جایز است که همگی را از اسماء افعال شمرد، پس بر تو باد در اندیشه کردن در اعتبار نمودن هر یک از «رقیب» و «حسیب» که به زودی از شرح آنها آشکار خواهد شد.

۳/۸۱۸ اگر گویی: شیخ اکبر - که خداوند از وی خشنود باد - «قدوس و سلام» را از اسماء ذات شمرد و غزالی گفته: اسم «سلام» خاص کسی است که ذاتش از عیب و صفاتش از نقص و افعالش از شرّ و بدی خالی و سالم باشد. و بعضی از مشایخ گفته‌اند: «قدوس» کسی است که ذاتش از حاجات و نیاز دور باشد و «سبوح» کسی است که صفاتش از تباهی و فساد دور باشد، آیا درست است که امثال اینها را مانند «فردیت و ازلیت» و غیر این دو از اسماء سلبی؛ از اسماء صفات و افعال - اگر چه به برخی از اعتبارات باشد - برشمرد؟

۳/۸۱۹ گویم: در اعتبار کردن هیچ اشکالی ندارد، ولی درست همان است که او (شیخ اکبر رضی الله عنه) انجام داده، برای این که وصف ذات به این اعتبارات اقتضای نسبت چیزی را به آنها که افاده کثرت داشته باشد نمی‌کند، چون ذات یعنی حقیقتی که دارای غنا و بی‌نیازی

مطلق از جهانیان است؛ و آن (ذات) کانون نزاهات و دور بودن (از کثرات و غیر) را داشته و اصل همه تنزیهات است، پس نسبت (ذات) به آنها (اسماء) چیزی است که سزاوار به قبول است و شایسته نزد خردمندان.

۳/۸۲۰ و از دوم^۱ این که آن دو (حضرت شیخ اکبر و غزالی) پس از شمارش اسماء احصاء آگاهی دادند که کلیات اسماء - همان گونه که همگان اجماع دارند - محدود در آن (احصاء) نمی شود.

۳/۸۲۱ اما اسماء توقیفی: روایت شده که «احد» بذل «واحد» است و «قاهر» بدل «قهار» است و «شاکر» بدل «شکور» است، و مانند: هادی و کافی و دائم و نصیر و نور و مبین و جمیل و صادق و محیط و قریب و قدیم و وتر و فاطر و علام و ملک و اکرم و مدبر و رفیع و ذی طول و ذی معارج و ذی فضل و ذی قوه و خلاق؛ و مانند: مولی و غالب و رب و ناصر و شدیدالعقاب و قابل الثوب و غافر ذنب و مولج (فرورنده) لیل در نهار و مولج نهار در دلیل و مخرج حی از میت و مخرج (بیرون آورنده) میت از حی.

۳/۸۲۲ و در خبر نیز آمده که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: «السید» همان «الله» است، گویا قصد آن حضرت مدح کردن در حضور خود انسان است؛ و گرنه فرموده: انا سید و ولد آدم و لافخر، یعنی: من سید و سرور فرزندان آدمم و هیچ افتخاری هم نیست، و باز در خبر آمده: دبان و حنان و متان (همان الله تعالی است) و باز پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده: نگوئید رمضان آمد؛ چون رمضان نامی از نام های الهی است، بلکه بگوئید: ماه رمضان آمد.

۳/۸۲۳ و از اسمایی که علما بر آن اتفاق و هم آهنگی دارند: مرید و متکلم و موجود و شی و ذات و ازلی و ابدی است.

۳/۸۲۴ پس (گوییم:) اگر اشتقاق و جدا کردن نامها از افعال جایز باشد؛ مانند: ویکشف السوء، یعنی: بدی را برطرف می کند (۶۲ - نمل) و: نقذف بالحق علی الباطل، یعنی: حق را بر باطل می زنیم (۶۲ - انبیا) و: یفصل بینهم، یعنی: میان شان امتیاز می دهد (۱۷ - حج)

۱- عطف بر پنج پاراگراف قبلی است که: حال گویم: پاسخ اولی این است که... و این هم پاسخ دومی است. م

و: قضینا الی بنی اسرائیل، یعنی: به فرزندان اسرائیل اعلام کردیم (۴ - اسراء) و: علم القرآن، یعنی: قرآن را تعلیم داد (۲ - رحمن) از حصر و احاطه بیرون می‌رود، و آگاهی دهنده کلی بر عدم حصر و احاطه بیان رسول الله صلی الله علیه و آله است که فرمود: او استأثرت به فی علم الغیب عندک، یعنی: یا (آن اسمائی که) آنها را در علم غیب خودت - نزد خویش - برگزیده‌ای. ۳/۸۲۵ و اما اسماء توفیقی: همان گونه است که حضرت شیخ - که خداوند از وی خشنود باد - از تجلی و سیر و حجاب و غیر اینها که اهل تحقیق آنها را استعمال می‌کنند بیان داشته است، و حق هم به جانب آنها است، چون الفاظ؛ اسماء اسماء اند و اسماء در حقیقت عبارت از تعینات و تعیین یافته‌هایی اند که کلیاتشان مراتب پنج‌گانه است و خواهیم گفت که آنها مفاتیح اولین اند، و آنها همان گونه که جزئیاتشان قابل انحصار و محدودیت نیست؛ گردش بر آنها هم انحصار پذیر و محدود نیست، چون هیچ مانعی در عبارت - مادام که مانعی عقلی و یا شرعی و همان گونه که آنها را بر شمردیم باز نمی‌دارد - نمی‌باشد.

۳/۸۲۶ اگر گویی: فایده اختصاص دادن به نود و نه اسم؛ و یا یکصد بدون یک چیست؛ (و بگویی:) اینها به مفهوم عدد گفته شده است و احتمال کمی و زیادی را - همان گونه که در تخصیص سه قروء (سه ظهر و پاکی زن در عده طلاق) دانسته می‌شود - ندارد، و نیز (گویی:) فایده احصاء و بر شمردن - همان گونه که ابوهریره از رسول الله صلی الله علیه و آله روایت کرده - چه می‌باشد؟

۳/۸۲۷ گویم: اما اختصاص دادن آنها به نود و نه - اگر چه معین و مشخص شده باشد - منافی جواز زیاد کردن نیست، یعنی به سبب جواز این سخن رسول خدا که فرمود: احصائها، یعنی: شمارش آنها؛ صفتی برای آنها (اسماء) است و اختصاص دادن آنها به عدد و یا به تعیین و تشخیص به اعتبار این صفت نه منافی زیاد بودن اسماء در وجود است و نه منافی حدیثی که (ص) فرمود: آنها را در علم غیب خودت - نزد خویش - برگزیده‌ای.

۳/۸۲۸ اما اختصاص دادن آنها به این صفت به واسطه وحی می‌باشد؛ مانند اختصاص دادن آنها به این عدد - نه به واسطه عقل - و یا برای برتر بودن این اسماء - نه مطلقا - می‌باشد، بلکه نسبت به اسمائی است که همگان آنها را می‌دانند، پس منافی بیرون بودن اسم اعظم از

آنها نمی‌باشد، با این که احادیث اسم اعظم دلالت داخل بودن در آنها را دارد؛ ولی خداوند آنها را - جز بر نبی و یا ولی - پوشانیده است، و به زودی سخن حضرت شیخ قدس سره را در این باره خواهی شنید.

۳/۸۲۹ و اما احصاء و شمردن آنها یکی یکی؛ در دو روایت مختلف از ابوهریره آمده و واحمد بیهقی (صاحب سنن) گفته کسی روایت کرده که در روایتش ضعف و سستی مشهود است، و ابو عیسی ترمذی (صاحب سنن) به چیزی از این اشاره دارد؛ و همین طور غزالی هم گفته.

۳/۸۳۰ و اما (پاسخ سؤال) سومی این که: تمثیل اسماء به صفات بر این پایه است که آنها اصول تعینات اند که به واسطه تعلقات حاصل می‌شوند، و دلالت متعینات بر مطلق پیشین به سبب دلالت تعینات است، پس آنها سزاوار به تمثیل اند؛ و اگر چه (تمثیل) به متعینات نیز (چنان که در جدول گفته شده) درست است.

۳/۸۳۱ و مناسب مقام چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در شرح احادیث اسم اعظم بیان داشته، چون در بیان او فواید عالی و بهره‌های وافیه است، گفته: آن چه را که شهود کامل می‌رساند این است که حق تعالی به اعتبار اطلاقش هیچ حکمی چه به سلب و یا اثبات و یا حصر و محدودیت - در آن جمع (اطلاقی) و یا غیر آن - بر او تعین نمی‌پذیرد، مانند تعقلی اقتضای ایجاد و یا مبدئیت، بلکه او را (در آن مقام) تحقق و ثبوت به تمام احکام و اوصاف می‌باشد، و همگی اینها از حیثیت تعین مشتمل بر تمام تعینات و اعتبارات اند و نسبت وحدت و کثرت از او منشعب می‌شود، پس نه در او حصر و محدودیتی است و نه تنزیه و دور بودن از حصر و محدودیت، بنابراین همه آنجا هستند و در آنجا نه کل است و نه جزو و نه آنجایی، و خداوند به این مطلب آگاهی داده و فرموده: و هو معکم اینما کنتم، یعنی: هر کجا هستید او با شما است (۴ - حدید) و: بکل شیء محیط، او به هر چیزی احاطه دارد (۵۴ - فصلت) او به ظاهر هر ذره و آن چه که از آن کوچکتر است؛ و نیز به باطن آن احاطه دارد، با این که با هر چیزی به حسب آن چیز است، و شکی نیست که همراه هر گاه مقید الذات باشد ملازم هم با تقیید او را همراه است، از این روی فرمود: اینما کنتم، یعنی هر گونه که هستید، جز آن که این

امر نه در او و نه در غیر او قابل انحصار و محدودیت نیست.

۳/۸۳۲ از این روی گویم: حق تعالی با هر متعینی متعین است و مطلق غیر متعین می‌باشد، از این جهت شناخت گنه و حقیقت او به تمامی محال و غیر ممکن است و خود فرموده: ولایحیطون به علما، یعنی: و خلق به چیزی از علم او احاطه ندارند (۱۱۰ - طه) پس علم را از حیث تعینش نفی نکرده، بلکه احاطه به او را و محال و غیر ممکن بودن احاطه را - از جهت اطلاق او - نفی کرده است. اما بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله: ما نتوانیم ستایش بر تو را بر شماریم و به آن چه که در تو است برسیم؛ این نفی احاطه است نه نفی معرفت و شناخت. پس بر بینای دانا پنهان نیست؛ ذاتی که شأنش چنین است؛ نام گذاری آن؛ به طوری که دلالت بر حقیقت ناب و خالصش داشته باشد - دلالت مطابق تام نه دلالت تضمینی^۱ (از وصف و یا حکم و یا مرتبه و یا اعتبار) که معنایی زاید بر آن است - غیر ممکن است، با این که هیچ عبارتی جز از متعین پدید نمی‌شود و اطلاق حق از حیث «لا تعین» است.

۳/۸۳۳ سپس (گویم): ترا به جااست که بدانی محال است خدای را چنین اسمی (لا تعین) باشد، چون او را اسماء بزرگی در مراتب افعال و صفات و نسبت‌ها و احکام الهی هست که تعبیر از آنها به اعتبارات شده است.

۳/۸۳۴ حال گویم: اسماء الهی به نوعی از قسمت؛ به پنج قسم تقسیم می‌شوند: قسمی است که هیچ نوع مدخلیتی در لفظ و نوشتن ندارد، و آن - همان گونه که در پایان این کتاب خواهد آمد - انسان کامل است، اولین اقسام از چهار دیگر مفاتیح است که بدان اشاره کرده و فرموده: و عنده مفاتیح الغیب لایعلمها الا هو، یعنی: گنجینه‌های غیب نزد او است، جز او کسی آنها را نمی‌داند (۵۸ - انعام) و آنها دارای پنج مرتبه‌اند که عبارت از مراتب پنج‌گانه مشهوراند، و بیان الهی که: لایعلمها الا هو، یعنی: جز او کسی آنها را نمی‌داند، یعنی آنها را

۱- دلالت لفظی بر سه قسم است: مطابقی و تضمینی و التزامی، دلالت لفظ بر تمام معنی خود را دلالت مطابقی گویند، مانند دلالت لفظ انسان بر حیوان ناطق، و دلالت آن را بر جزئی از موضوع له خود دلالت تضمینی نامند؛ مانند دلالت کلمه انسان بر حیوان تنها و یا ناطق تنها، و دلالت لفظ را بر لوازم وجودی موضوع له دلالت التزامی خوانند؛ مانند دلالت لفظ انسان بر لوازم وجودی خود از قبیل قدرت کتابت و قابلیت تعلیم و تعلم؛ و یا دلالت کلمه خورشید بر روشنایی و حرارت.

هیچ کس به ذات خود و از جانب ذات خودش نمی‌داند ولی به واسطه معرفی و اعلام خدا می‌داند، برای این که برخی از بندگان خدا هستند که خداوند بر آنها آگاهی‌شان می‌بخشد، و ما برخی از اهل الله را دیده‌ایم که می‌داند چه موقعی می‌میرد و در رحمها چیست؛ بلکه - به خدا سوگند - پیش از بارداری می‌دانند، با این که پیغمبر صلی الله علیه و آله در حدیث قیامت - هنگامی که از پنج چیز که جز خدا آنها را نمی‌داند مورد پرسش قرار گرفت - این آیه را تلاوت فرمود: ان الله عند علم الساعة و ينزل الغيث و يعلم ما فی الارحام و ما تدری نفس ما ذاتکسب غداً و ما تدری نفس بائی ارض تموت ان الله علیم خبیر، یعنی: علم قیامت نزد خدا است که باران فرود آورد و آن چه را در رحمها است بداند، کسی چه داند که فردا چه کسب می‌کند و هیچ کس نمی‌داند به کدام سرزمین می‌میرد، اما خدا دانا و آگاه است (۲۴ - لقمان) مطابقت این بستگی به آن چیزی دارد که بیان داشتیم.

۳/۸۳۵ و یا این که مقصود آن است کلید و کیفیت گشودن آنها را نمی‌داند ولی حقیقت آنها را - از آن جهت که حقیقت آنها است - نادان نیست، برای این که فتح اول واقع شد و گذشت، چون آن عبارت از ایجاد است، بنابراین شاهد و گواه اکنون - اگر حق تعالی بر مفتاحها و فتح آگاهی‌ها داده باشد - فتحی مانند فتح اول - نه عین آن را - مشاهده می‌کند.

۳/۸۳۶ بدان که مفتاحهایی که بدان اشاره شده از اسماء ذات‌اند و از جهات بسیاری دلالت بر ذات دارند، و اگر چه از تمام جهات دلالت مطابقه - جز قسم پنجمی که آن را جز کاملان نمی‌دانند و برای هیچ کس بازگو نمی‌کنند - نداشته باشد، و از حیث این اسماء است که راز مبدأ بودن حق تعالی آشکار شده است و از آن اعتبارات و اضافات و مراتب منشعب و جدا می‌گردد.

۳/۸۳۷ و شایسته‌ترین مراتب ذات از حیثیت این اسماء همان الوهیت است که همانند سایه‌ای نسبت به مقام ذات می‌باشد، و اصول اسماء الوهی که عبارت از: حی و عالم و مرید و قادر است نیز مانند سایه‌هایی نسبت به اسماء ذات که گفتیم می‌باشد، پس اعظم و بزرگترین اسماء حقیقت الوهی اسم «الله» است؛ و از اصول اسماء اسم «الحی» می‌باشد و دیگر اسماء الوهی تابع آن چهار اسم‌اند که گفته شده؛ و اسم «الله» موضوع برای تعریف حقیقت الوهیت - از حیث احدیت جمع آن - می‌باشد.

۳/۸۳۸ بدان که اسم اعظم در مرتبه افعال اسم «القادر والقدير» است، چون اسم «الخالق والبارئ والمصور والقابض والباسط» و امثال اینها به مانند سَدَنَه و پرده دار اسم «القادر» اند، و همین طور سه اسم باقی^۱، پس اسم «الرؤف» والعطوف والودود» و امثال اینها تابع اسم های «المريد والحسيب والرقيب والشهيد» اند و امثال اینها تابع اسم «العلیم» اند، و در اسم «حی» این احکام جمع می آید؛ و بلکه - به واسطه جمعیتش - از آن متفرع و منشعب می شوند، برای این که «حی» عبارت از دَرَاکِ فَعَالِ است - برای این که در همه شرط (حی) می باشد -.

۳/۸۳۹ و شیخ ما قدس سره (در کتاب شرح حدیث) بیان داشته که «الحی القيوم» در تحقیق اسمی است که مرکب از دو اسم است، و آن از بعضی اجزای اسم اعظم است که دارای اثر عمومی است، و همین طور «الف ودال و ذال و راء و زای و واو» از اجزای اسم اعظم اند.

۳/۸۴۰ و من می گویم: باید دانسته شود که این حروف - با «الحی القيوم» - و بقیه اجزای اسم مانند آینه ای ثابت اند برای معنی قدرت؛ و مانند اسم اند که دلالت بر چیزی - به گونه مطابقه - داشته باشد، از این روی در هر چیزی که بدان توجه کند اثر می گذارد، از این جهت درباره اش گفته شده که آن از غیر خودش از اسماء اثر گذار اعظم و بزرگتر است، چون آن در تمام انواع و اشخاص دارای اثری عام و فراگیر است، نه مانند اسماء اثر گذار دیگری که اختصاص به هر نوعی دارد، پس بدان که اسم اعظم نسبت به هر موجودی عبارت است از صورت اسمی که از معنی حیثیتی که از جهت آن حیثیت این موجود استناد به حق تعالی پیدا می کند - خواه انسان باشد و یا جن و یا فرشته و یا غیر اینها - بازگو می کند؛ تا معنی بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله را - هنگامی که شنید عده ای خدای را یاد می کنند و از او حاجت می طلبند - بدانی که فرمود: اینان خدای را به اسم اعظمی خواندند که اگر بدان اسم خوانده شود اجابت می کند - با این که اسماء با هم اختلاف دارند - و کار این چنین نیست که در ذهن مردمان جای گیر شده که اسم اعظم یکی بیش نیست، پس امکان جمع بین این مفهومات مختلف چگونه است؟

۱- یعنی از اصول اسماء الرهی - از چهار اسم بالا - که عبارت از: عالم و مرید و حی است.

نمید جملی / ۳۰۱

۳/۸۴۱ بدان که برای اعظم و بزرگتر بودن اسم مرتبه دیگری است که اختصاص به تعریف دارد، پس هر اسمی که تعریفش از غیر خودش تمام تر باشد؛ این از دیگری اعظم و بزرگتر است، چنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره بیان الهی که: والهکم اله واحد، یعنی: خدای شما پروردگار یکتا است (۱۶۳ - بقره) و درباره آغاز سوره آل عمران و اوایل حدید بیان داشته است^۱، پس بزرگتر بودن در آنها (یعنی در آن آیات) از جهت تعریف (رسول الهی) است نه از جهت تأثیر و اثر بخشی، بلکه بزرگتر بودن (اعظمت) در تأثیر پیش از این گفته شد.

۳/۸۴۲ و نیز سزاوار است که بدانی اعظمت که اختصاص به تعریف و دلالت دارد بخش به دو قسم می شود: قسمی داخل در مرتبه لفظ و نوشتن است که در آیات گذشته بدانها اشاره شد، و قسمی خارج از آنها است، و آن قسم پنجم است و اختصاص به انسان کامل دارد، چون او از حیث کمال دلالتش - یعنی از حیث جمع واحدیت و برزخیتش - دارای دلالت کامل بر حضرت حق متعال - از جهت ذات و صفت و فعل و مرتبه - دارد، جز آن که این دلالت در دو مرتبه لفظ و نوشتن داخل نمی شود. تا اینجا سخن حضرت شیخ قدس سره در شرح حدیث بود.

۳/۸۴۳ شیخ مؤیدالدین جندی در شرح فصوص گوید: بدان که اسم اعظمی که نامش مشهور است و خبرش مطلوب؛ پیچیدن و پنهان کردن آن واجب است و پخشش حرام؛ از جهت حقیقت و معنی از عالم حقایق و معانی است و از جهت صورت و لفظ از عالم صور و الفاظ.

۳/۸۴۴ اما حقیقتاً؛ عبارت است از احدیت جمع تمام حقایق جمعی کمالی به تمامه. و اما معنأ؛ عبارت است از انسان کامل در هر عصر و زمانی؛ و آن قطب الاقطاب است که حامل امانت الهی و خلیفه و جانشین خدا و نایب او می باشد که به صورتش ظاهر گردیده است.

۱- یعنی در روایات بیان داشته که در این آیات اسم اعظم هست. م

۳/۸۴۵ و اما صورتش؛ عبارت از صورت کامل همان عصر است، و علم او بر دیگر از امت‌ها حرام است، چون حقیقت انسانیت تاکنون در صورتی کامل‌تر از صورت او ظاهر نگردیده است، بلکه ظهور آن (صورت) فقط به حسب قابلیت کامل آن عصر می‌باشد، و چون معنی اسم اعظم و صورت آن به وجود رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌ایجاد و وجود یافت، خداوند علم به او را - از جهت بزرگداشت او - مباح و جایز کرده است.

۳/۸۴۶ و اما صورت لفظی آن (اسم اعظم) ترکیب یافته از اسماء و حروفی خاص و به گونه‌ای که ویژه آن است می‌باشد، و آن را هر کس که خداوند بدون واسطه آموختش می‌داند؛ یا از راه خواب و یا کشف و یا تجلی و یا به واسطه مظهر کاملش. و در آن اختلاف کرده‌اند و درستش این است که خداوند علم آن را بر بیشتر از این امت پنهان کرده است، چون در این امر حکمت‌ها و مصالحی است و کاملان را اجازه نداده است که آن را معرفی کنند؛ جز بعضی از نام‌ها و حروف آن که اشمال بر ترکیب خاص آن اسم دارد و نتیجه‌اش هم انواع تسخیرات و تأثیرات از دادن دولت و ثروت و گرفتن و میراندن و زنده کردن و غیر اینها می‌باشد.

۳/۸۴۷ و از نام‌های این اسم «هو الله المحیط والقدير والحي والقيوم» است و از حروفش «ادذرزو» است که شیخ اکبر - که خداوند از وی خشنود باد - در سئوال حکیم ترمذی بیان داشته است.

۳/۸۴۸ و (جندی) در جای دیگر گوید: «الف» عبارت است از نفس رحمانی که عبارت از وجود منبسط است، و «دال» عبارت از حقیقت جسم کلی است و «ذال» متغذی است و «راء» حساس متحرک است و «زای» ناطق است و «واو» عبارت از حقیقت مرتبه انسانی، و حقایق عالم ملک و شهادت که به عالم کون و فساد نامیده می‌شود منحصر و محدود در این حروف است، گوید: این‌ها (حروف) اتصال به غیر خودشان ندارند، چون حقایق اجناس عالی‌اند ولی اشخاص در پایان - از جهت عین آنها و از آن چه پذیرفته‌اند - بدان‌ها اتصال می‌یابند، چون علم به عالم ملک و شهادت - نسبت به عالم - متقدم بر علم به ملکوت و الواح ارواح می‌باشد.

مقام چهارم

در اقسام شهود حق سبحانه به حسب اقسام تعینات اسمی او

۳/۸۴۹ چون تعینات وجودی - خواه روحانی باشد و یا مثالی و یا خیالی و یا حسی - صور تعینات علمی و احکام آنها می‌باشند که به حسب اختلاف مراتب آنها اختلاف پیدا کرده است، و چون تعینات علمی صور جمعیت نسبت‌های صفاتی و احکام آنها هستند؛ ظهور احکام اسماء افعال از اجتماع احکام اسماء صفات می‌باشد.

۳/۸۵۰ و چون احکام اجتماع اسماء صفات - یعنی حقایق علمی که در واقع شئون حق‌اند - حاصل از اجتماع توجهات (اسماء) ذاتی است که همان مفاتیح نخستین و سَدَنه و پرده‌داران آنها می‌باشند؛ و این در نکاح اولین است که در شمار نکاح‌ها - از وجهی غیر وجه دیگر - آمده؛ لذا ظهور اسماء صفات از اجتماع احکام اسماء ذات می‌باشد، و همین‌طور ظهور حکم اسماء افعال، چون حاصل از حاصل چیزی؛ حاصل از آن است.

۳/۸۵۱ و چون این را دانستی گوئیم: شهود حق سبحانه و رؤیتش مر این مفصل - یعنی فقط تعینات اسمی - را سه قسم است: یا شهود مفصل است مر مجمل را در احدیت، و آن شهود علمی ذاتی است که گفتیم خداوند تمام اشیاء را از عین علم خودش به ذات خویش می‌داند، و یا شهود مفصل است به گونه مفصل، و این یا به واسطه تفصیل وجودی - یعنی شهود عیانی وجودی - است و یا به واسطه تفصیل علمی - یعنی شهود حقایقی که در مرتبه علمی هستند از حیث قابلیت‌شان در مرتبه امکان - و شهودش یا در ذات خودش است و یا در آن چه که از او در وجود - به واسطه تعینش - امتیاز دارد، و یا در آن چه که فقط در علم از او امتیاز دارد.

۳/۸۵۲ و فرق بین امتیاز وجودی و علمی از چند جهت است: از جمله این که در امتیاز وجودی شهود متمیز مر خودش و امثال خودش را از متمیزات؛ درست و جایز است، ولی در امتیاز علمی - جز شهود عالم - جایز نیست، لذا گوئیم: آنها به ذات خودشان معدوم‌اند و موجب کثرت وجودی در ذات نیستند، و یا گوئیم: شهود مفصل یا از تمام جهت در وحدت است و یا از تمام جهات در کثرت است - بدون وجهی غیر وجه دیگر - و آن کثرت علمی

امتیازی نسبی است، برای این که علم؛ به اعتبار ذات حق سبحان - همانند خود او - احدی و یگانه است و کثرتش نسبت به متعلقات می‌باشد.

۳/۸۵۳ پس گوئیم: شهود حق تعالی در ذاتش تمامی حقایق و لوازم آنها را - با واسطه و غیر واسطه - است تا منتهی شود به اسماء افعال و صور اعیان و جودی؛ یعنی تعیناتی که از اقتران وجودی حاصل شده است؛ و نیز آن چه این حقایق و لوازم از تداخل احکام اسماء صفات و افعال تناسب و تباین - با اختلاف انواعشان - در پی دارند، و این که از چه جهتی ارتباطها محدود و منحصر می‌شود و در چند امر منحصر می‌گردد و از چه جهتی شهود ذاتی علمی - یعنی شهود درخت و میوه‌های آن و آن چه (از لوازم و برگ و شاخ) در پی دارد در یک دانه و هسته - منحصر نمی‌گردد، یعنی شهود ذاتی علمی که با کاشتن آن؛ همگی حاصل می‌شود، البته برای کسی که توانایی بر کشف و غیر آن دارد که این را نه در عین خارجی و نه در صورت مرتبه علمی به تفصیل می‌بیند.

۳/۸۵۴ و اما شهود خداوند سبحان در موجودات را در صورتی که از او متمیز و جدایند؛ شهودی است که فقط تعلق به تعینات آنها داشته و یا تمیزی است که به واسطه تعین آنها و یا به سبب تعین حق تعالی به آنها حاصل آمده است، یعنی نه این که شهود و یا امتیاز کردن به واسطه امری بوده که بین آن و بین حق هیچ واسطه‌ای نبوده؛ مانند قلم اعلا - البته آن گونه که اهل نظر می‌پندارند - برای این که نسبتی که بین حق و هر موجود متعینی که از آن نسبت به «قرب و ریدی - از رگ گردن نزدیکتر» و «معیت ذاتی» تعبیر می‌شود نسبت مطلق و تعین وارد بر او است، و هیچ واسطه‌ای در این نسبت که محققان وجه خاص می‌نامندش نمی‌باشد؛ و چون این را اهل نظر نیافتند پنداشتند که علم حق تعالی به تعینات جزئی وجودی بر وجه کلی است، چون آن به واسطه عقل اول است که تمام صور اشیاء در او مرتسم است - ولی به وجهی کلی -.

۳/۸۵۵ و حقیقت آن است که واسطه همان وجود عامی است که آن - در وجود - غیر ذات حق نیست؛ ولی در اعتبار کردن برای «إلاه». سپس (گوئیم): این واسطه در صدور کثرت است نه در شهود آن، پس وقتی گفتیم: فقط به سبب تعین حق تعالی، پرهیز از آن چیزی است

که می‌پندارند تعیین جزئی برای مشاهده حق - اگر عقلی که هیچ امکانی در آن جز به یک وجه نیست واسطه نباشد - جایز نیست.

۳/۸۵۶ این شهود وجودی عیانی است و نسبتش در این امر به قلم اعلا و بعد از قلم اعلا برابر است. آری! در ذات قلم اعلا که خود معنایی است جامع و فراگیر تمام حقایق؛ صور آنها را از حیث لوازمش مشاهده می‌کند، و در وجود لوح محفوظ و آن چه از آن دو نازل شده - مانند عرش و کرسی و غیر این دو - صور آنها را مفصل مشاهده می‌کند^۱، مانند شهود فرزندان آدم علیه السلام - شهودی تفصیلی - هنگامی که آنها را از پشتش ظاهر ساخت، چنان که فرماید: و اذا خذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم واشهد هم علی انفسهم الست بریکم قالوا بلی شهدنا ان تقولوا یوم القیامة انا کنا عن هذا غافلین، یعنی: و چون پروردگارت از فرزندان آدم - از پشتهاشان - فرزندانشان را بیاورد و آنها را بر خودشان گواه کرد که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند آری! گواهی می‌دهیم تا روز رستاخیز نگوئید که از این نکته غافل و بی‌خبر بوده‌ایم (۱۷۲ - اعراف) و آوردن «ذات» در قلم اعلا و «وجود» در لوح محفوظ و پس از آن؛ آگاهی دادن بر این نکته است.

۳/۸۵۷ و قسم سوم از اقسام شهود عبارت از شهود در مرتبه امکان است و آن دو نوع است: جزئی و کلی، جزئی عبارت از تعلق علم است به چیز جزئی در مرتبه علمی - از حیث صلاحیت آن برای قبول توجه الهی و تعیین وجودی - خواه این شهود بستگی به یک سبب و یا سبب‌های فراوانی داشته باشد، و این شهود این چیز است در مرتبه امکان آن چیز. و کلی عبارت است از مطلق این تعیین (و یا تعلق) به گونه‌ای که بیان شد، و این شهود اشیاء است به‌طور اطلاق در مرتبه امکان، پس فرقی بین شهودهای سه‌گانه این که؛ این شهود به حسب نسبت علمی نه به حسب امور وجودی - مانند دومی - تکثر و فزونی می‌پذیرد.

۱- یعنی شهود در مرتبه قلم اعلا؛ شهودی کلی که تعلق به صور اشیاء - از آن حیث که لوازم آنهاست - دارد، و در مرتبه لوح و پس از لوح شهود صور آنها است بطور مفصل، و این که مصنف قدس سره در مفتاح فرموده: نحوهما (مانند آن دو) عطف بر قلم است، چون عرش مظهر قلم است، پس کلمه در عرش واحد است و اشیاء در آن به گونه اجمال مصوراند، ولی کرسی مظهر لوح است و کلمه در آن تقسیم می‌پذیرد، لذا محل تدللی قلمین است و اشیاء در آن به گونه تفصیلی مصوراند، و اگر (نحوهما) عطف بر لوح باشد، یعنی صور اشیاء در این سه مفصل‌اند.

۳/۸۵۸ اما شهود و علم او در مرتبه احدیت ذاتش - یعنی قسم اول - به سبب امری زاید بر ذاتش نیست، چون در آنجا به هیچ وجهی کثرت وجود ندارد، خداوند منزّه است از هر چه که شایسته شأنش نیست.

۳/۸۵۹ سپس گوئیم: این موجودات مشهود دو قسم اند: یکی از آن دو موجودی است که دارای هیچ مرتبه از حکم امکانی و یا واسطه زمانی از ترکیب و تقیید زمانی نمی باشد، و آن عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب است. و دوم آن چه که این احکام را دارد؛ و آن عالم خلق و ملک و شهادت است.

۳/۸۶۰ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر فاتحه گوید: ظهور احکام در عالم صور؛ که مظاهر حقایق و ارواح اند این است که تقید به مزاجها و حالات عنصری و احکام آنها می یابد، و زمان موقت دو طرف دارد و آن عالم دنیا است؛ و هر چه که چنین نباشد - و اگر چه محل ظهور حکم آن تعیین پذیرفته باشد - آن از عالم آخرت است، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود، و از آن دانسته می شود که تقسیم سه گانه است و آن چه که در تفسیر آمده دو قسم عالم خلق می باشد.

مرکز تحقیقات کویتهای علوم اسلامی

و اما خاتمه تمهید کلی جملی

در بیان متعلق طلب ما به اجمال است و این که به کدام اعتبار مراتب استکمال بی پایان می باشد.

۳/۸۶۱ اما اول این که متعلق معرفت هر عارفی؛ و آن چه که امکان ادراک حکم آن از جانب حق سبحان می باشد همان مرتبه او است که عبارت از الوهیت و احدیت آن است؛ نه گنه و حقیقت ذات او و نه احاطه صفات وی، و به این مطلب اشاره شد، یعنی به آن چه که کامل ترین خلاق از جهت مرتبه و استعداد دستور یافته (که طلب کند) و آن بیان الهی است که: فاعلم انه لا اله الا الله، یعنی: بدان که خدایی جز پروردگار یکتا نیست (۱۹ - محمد) و اینجا ناگزیر از بیان اموری چند است:

۳/۸۶۲ نخست این که ادراک گنه و حقیقت ذات او امکان پذیر نیست. دوم معنی الوهیت

است که همان مرتبه وی است. سوم بیان وحدانیت الهی او است.

۳/۸۶۳ بیان اول را وجوهی چند است:

۳/۸۶۴ وجه اول این که ذات او - همان گونه که گذشت - عبارت است از وجود مطلق و هویت ذاتی مطلق که به حقیقت اطلاق و ذات احدیت خود این اقتضا را دارد که نه دانسته شود و نه محدود و منحصر و نه متناهی شود، و این معنی کبریا و عظمت او است؛ و هر معلوم محاط محدودی از غیر خودش ممتاز و جدا است، و بیان شد که چیزی وقتی امری را به ذات خودش اقتضا کند؛ با دوام و بقای آن چیز؛ آن امر دایم و پایدار می ماند.

۳/۸۶۵ وجه دوم این که علم به او اگر چه به واسطه دلالت لفظ است. ولی هر لفظی مقید به ترکیب خاصی است؛ و در قوه و نیروی مقید نیست که غیر آن چه را تقیدش اقتضا می کند به ویژه که وضع مدخلیت در آن داشته باشد - به بخشد^۱، بلکه وضع در آن چه که با حس و یا تخیل در وهم و یا تصور در عقل ادراک می شود نیاز به آن علم دارد، و عقلی که از این سه (حس و تخیل و وهم) احاطه اش بیشتر است عاقل آن چیزی است که به آن تعلق می یابد، چون آن را هیچ علمی (و یا عملی) جزء به واسطه تقیید و تمییز نمی باشد، پس حال علم - اگر به دلالت عقل^۲ باشد - دانسته می شود.

۳/۸۶۶ وجه سوم این که علم؛ خواه به حق نسبت داده شود و یا خلق؛ نسبتی از نسبت های ذات است که از غیر خودش ممتاز و جدا است و در قوت نسبت ذات نیست که به گنه و حقیقت ذاتی که احاطه پذیر نیست احاطه پیدا کند، و گرنه قلب (و دگرگون شدن) حقایق، و تخلف و سرپیچی ذات از مقتضای خودش لازم می آید.

۳/۸۶۷ اگر گویی: این در علم خلق مسلم و ثابت است اما علم حق تعالی عین او است و امکان احاطه به ذات را به او می دهد.

۳/۸۶۸ گویم: احاطه به این اعتبار خاص ذات است نه برای نسبتش، و از اینجا دانسته

۱- خواه واضح؛ خدا باشد و یا بشر، انسان در فهم معنی وضع شده برایش نیاز به مدارک مذکوره دارد. ۲- چون عقل عقال و بند است و به عالم اطلاق نمی رسد، و ممکن است کلام این گونه باشد که: علم به او اگر به دلالت لفظ باشد این است و اگر به دلالت عقل باشد این است.

می‌شود که ذات حق را از حیث هویتش علمی^۱ نیست، پس لفظ جلاله «الله» دارای اشتقاق اصل^۲ به وجوه آتی^۳ و علمی غالب است؛ ولی نه از آن حیثی که او است (یعنی هویت ذاتی) بلکه از حیث مرتبه الوهیت، لذا توحید از کلمه شهادت فهمیده می‌شود و قائل به علمی بودن آن در جمله از قول خلیل و سیبویه - از پیشوایان علم عربی - و از ابو حنیفه و شافعی و غزالی و رازی و ابوزید بلخی و غیر اینها - از علمای شریعت و نظری - درست است.

۳/۸۶۹ اگر گویی: چرا جایز نباشد که حق تعالی خودش را به اسمی بنامد که دلالت بر ذاتش - به (دلالت) مطابقت - داشته باشد و ما را به آن اسم آگاهی دهد و ما هم آن اسم و حکمش را به تعریف او بدانیم - اگر چه از تصور و تصویر آن عاجز و ناتوان باشیم - ؟

۳/۸۷۰ گوییم: این نه از جهت نقل و نه از راه عقل جایز نیست، اما از جهت نقل: بیان کامل‌ترین خلاق؛ و کسی که علم اولین و آخرین به او داده شده در دعایش می‌گفت: یا آن چه را که بدان در علم غیبت - از آن چه که از او استشمام می‌کنی^۴ - برگزیده‌ای، پس سؤال از حق تعالی به گرامی‌ترین اسماء و شایسته‌ترین نسبت به او (تعالی) در اسباب اجابت و رسیدن به مقصود مؤکدتر و محکم‌تر است؛ و این همان است که دلالتش بر وی کامل‌تر است، و چون این را نیافتیم؛ دلالت بر عدم ظهورش از جانب حق تعالی دارد.

۳/۸۷۱ و اما از راه عقل؛ برای این که تعریف حق مر خودش را جز با واسطه امکان‌پذیر نیست.

۳/۸۷۲ اما از راه شرع؛ بیان الهی است که: و ما کان لبشران یکلمه الله الا وحياً او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء، یعنی: در خور هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید مگر به وحی (در خواب) و یا از پس پرده‌ای و یا آن که فرستاده‌ای فرستد و به اجازه او هر چه خواهد وحی آورد (۵۱ - شوری).

۳/۸۷۳ و اما از جهت ذوق (مکاشفه)؛ برای این که کمترین چیزی که خطاب بر آن متوقف است یک حجاب است که عبارت از نسبت مخاطبه است و خطاب از لوازم تجلی

۱- به دلالت مطابقت بر او. ۲- اصل یعنی اسم «الله». ۳- به وجوهی که پس از این گفته خواهد شد. م ۴- و یا: برمی‌آسای.

است، و تجلی جز در مظهري و رنگ پذیری به احوال مظاهر امکان پذیر نیست، و مخاطب باید مقید به استعداد خاص و مرتبه و روحانیت و حال و صورت و موطنی (خاص) و غیر اینها باشد که هر یک از اینها - در آن چه که از جانب حق وارد می شود - دارای اثری هستند، پس ادراک ما مر او را جز به حسب ادراک ما درست نیست^۱، این سؤال و جوابش مستنبط از تفسیر فاتحه (حضرت شیخ قدس سره) بود.

۳/۸۷۴ و اما آن چه که قائلان به علمی بودن اصل (اسم الله) بدان چنگ زده اند این است که دیگر اسماء به آن نسبت پیدا می کند، چنان که می فرماید: ولله الاسماء الحسنی، یعنی: الله را نام های نیکو است (۱۸۰-اعراف) و این (الله) به نام های دیگری توصیف می گردد؛ برعکس اسماء دیگر، و با این که آن دو (الله و رحمان) معارض هم اند؛ چنان که فرموده: او ادعوا الرحمن، یعنی: یا رحمان را بخوانید (۱۱۰-اسراء) و فرموده: قل من رب السموات السبع و رب العرش العظيم سیقولون لله، یعنی: بگو رَبِّ هفت آسمان و رَبِّ عرش بزرگ کیست؟ خواهند گفت الله (۸۶-۸۷-مؤمنون) پس همان طور که می بینی جایز است الوهیت صفتِ احدیتِ جمعی جامعِ حقایقِ مخصوصی به ذاتِ پدید آورنده و موجد باشد.

۳/۸۷۵ گفته نمی شود: معنی لا اله الا الله یعنی: لا اله فی الوجود (یعنی هیچ خدایی در هستی جز الله نیست) می باشد، و از آن تمام توحید مفهوم نمی شود، چون منافی این نیست که در امکان؛ الهی غیر او - مانند خورشید - باشد؛ و تمام توحید بستگی به نفی این نیز دارد.

۳/۸۷۶ چون گوئیم: بلکه نفی وجود کافی است، چون آن از جهت شرع برای رد کردن گمان تعدد - که از منکران وحدانیت و یگانگی حق سر می زد - وارد شده و نفی امکان کافی نیست، چون ثابت برای استثنا شده (إلا الله) در آن حال امکان الوهیت است و از آن وجودش لازم نمی آید، چون ما وقتی اراده آن (لا اله الا الله) را کردیم این معنی و حقیقت را مقدر می گیریم که: لا اله فی الوجود و الامکان الا الله، یعنی: هیچ الهی در وجود و یا امکان جز الله

۱- یعنی نه به حسب او، بنابراین اسمی که مطابقت مطلق و اطلاق نام داشته باشد (به حسب ما) نمی باشد.

نیست، و در علم اصول (فقه) بیان شده که «او - یا» در محلّ نفی به معنی «ولا - و نه» می‌باشد، پس هر دو سؤال با هم دفع می‌شوند^۱، و این برعکس «و او^۲» است چون (و او) برای جمع آن دو می‌باشد، پس هر دو سؤال رد می‌شوند.

۳/۸۷۷ بیان دوم در بیان معنی الوهیت است که عبارت از اسم مرتبه می‌باشد.

۳/۸۷۸ گفته‌اند: آن عبارت است از حقیقتِ احدیتِ جمعِ تمام صفاتِ حُسنی^۳ و اسماءِ عُلیا، و غزالی و بسیاری از صاحب‌نظران به این سخن تمایل پیدا کرده و گفته‌اند: برای جمعیتِ این (اسم‌الله) تصور مشارکتی در آن به هیچ وجه - نه از جهت حقیقت و نه از راه مجاز - نمی‌رود و دیگر اسماء به اسم «الله» نسبت می‌یابند، و به واسطه این دو امر (یعنی جمعیت و عدم تصور مشارکت و نسبت یافتن دیگر اسماء بدان) شباهت به این دارد که همان اسم اعظم باشد.

۳/۸۷۹ و گفته‌اند: آن احدیتِ جمعیتِ تمام معانیِ مذکور^۴ در اشتقاقِ اسم «الله» است که عبارت از ذاتِ این احدیت است، و این هنگامی درست است که الوهیت از لفظ جلاله «الله» اشتقاق یافته باشد؛ نه از اصول معانی آن (به واسطه نداشتن جمعیت).

۳/۸۸۰ و وجه و علتش این است که: حق سبحان از آن جهت که افاضه کننده وجود بر هر موجودی هست و مبداء کل می‌باشد؛ دارای رفعت و بلندی ذاتی و مرتبه و شرف و وجود ذاتی است، نه بلندی به سبب مکان، بلکه از باب «لاه» به معنی ارتفاع و بلندی یافتن است، و به واسطه کمال کبریا و عظمتش از خرده‌های بشری پوشیده است، یعنی «لاه» به معنی احتجاب و پوشیدگی هم هست، و او ملجأ و پناهگاه همگان و فریادرس همه است، چون «آله» به معنی

۱- چون از جهت نفی امکان از آن تمام توحید فهمیده می‌شود و از جهت نفی وجود از آن وجود الوهیت لازم می‌آید.
 ۲- یعنی «او» به معنی یا در فارسی است و در محلّ نفی به معنی «ولا - و نه» می‌شود، ولی اگر گفتیم: لاله فی الوجود والامکان الاالله، و او برای جمع می‌آید، یعنی در وجود و در امکان جز الله نیست و هر دو یک مفهوم تمام توحید است. م ۳- چون از جهت نفی امکان و وجود - هر دو - مستلزم نفی امکان است - بدون این که موجود باشد - و محتمل است که ممکن باشد و موجود - از جهت خارج - نباشد، پس از آن تمام توحید مفهوم نمی‌شود. و اما سؤال دوم، یعنی امکان الوهیت در استثناء شده بدون لزوم وجود و ورودش محلّ تأمل و پنهانی است، چون در این حال برای استثناء شده امکان و موجودیت با هم جمع می‌آید، پس تأمل کن. ۴- یعنی از رفعت و احتجاب و ملجأ و تحیر و وله و غیر اینها، نه احدیتِ جمعِ تمام صفات و اسماء - چنان که پیش از این گفته شد -

ترسید و فریاد رسی کرد، و او محب و محبوب و طالب و مطلوب است، پس در او عالمان و عالمان و له دارند، یعنی دوست دارند، و خردها در او به حیرت افتاده‌اند از «آله» است به معنی تحیر و سرگشتگی، و «وله» به معنی وُلع است که همگان با زاری و درخواست از او ولع و حرص و علاقه دارند، و «آله» به معنی معبود در هر مکان و محمود (پسندیده) در هر زبان و مسجود هر عابدی است، و «آله» به معنی بنده هم می‌باشد، و «آلهت» به معنی ایستادن است، پس او را دوام ازلی و بقای سرمدی و ثبات ذاتی است، و «الهة» به معنی قادر است، پس او قادر بالذات بر ابداع مُبدعات است و مقتدر بر ایجاد ذوات و اختراع صفات. و از این معنی اراده گذشته و آینده نشده، و این (الهة) شایسته‌ترین وجوه است برای حق تعالی.

۳/۸۸۱ و گفته‌اند: اصل این اسم «هاء» نوشتنی بوده که اشاره به هویت غیبی ذاتی او دارد، سپس «لام» مُلک به آن اضافه گشت، چون او در حقیقت مالک همگان است، چون خالق‌شان است، لذا «له» گشت، سپس حرف تعریف یعنی (ال) از جهت تعظیم و بزرگداشت به آن اضافه شد، یعنی برای تأکید این معنی آن را تَفخیم و بزرگی داشتند (والله شد).

۳/۸۸۲ شیخ اکبر - که خداوند از وی خوشنود باد - در کتاب فتوحات مکی گوید: افتقار و نیازمندی ممکن به واجب ذاتی است و استغنائی ذاتی واجب راست نه ممکن را، لذا «إله» نامیده می‌شود. و باز در آن کتاب گفته: الوهیت مرتبه‌ای است خاص ذات، و شایستگی آن را جز الله ندارد، لذا مستحق خودش (یعنی الوهیت) را می‌طلبد و مألوه او (إله) را می‌طلبد و او (إله) مألوه را می‌طلبد، و ذات بی‌نیاز از همه است، پس اگر این رازِ رابطنی که گفتیم زائل شود الوهیت باطل و بیهوده می‌شود؛ ولی کمال ذات باطل نمی‌شود، و این سخن قُشیری است که: الوهیت را سیرّی است که اگر زایل شود الوهیت باطل و بیهوده می‌گردد، پس از این بیان معنی الوهیت دانسته می‌شود، و آن اسم مرتبه است و ملاک ایجاد به سرّ تضایف، و این که اعمال به حسب مقتضی است.

۳/۸۸۳ بدان که أَلَهت و الوهت و الوهیت به یک معنی است (و آن احدیتِ جمعِ تمام کمالات و اسماء است) و بعضی فرق گذاشته و گفته‌اند: أَلَهت به معنی عبادت، یعنی معبودیت است، و الوهیت به معنی تعرّز و ارجمندی به معبودیت است، و الوهت یعنی تحقق ذاتی به

کمالات، هم چنان که قشیری در مقابل آنها بین عبادت و عبودت و عبودیت فرق گذارده است.

۳/۸۸۴ گفته: عبادت برای عموم مؤمنان؛ و یا برای کسی که دارای علم الیقین است و یا برای صاحبان مجاهدات و یا برای کسی که نزد نفسش ذخیره می‌کند، و عبودیت برای خواص؛ و یا برای کسی که دارای عین الیقین است و یا برای سختی‌کشان و یا برای کسی که به قلب خود بر آن دریغ می‌ورزد، و عبودیت برای خواص خواص؛ و یا برای کسی که دارای حق الیقین است و یا برای صاحبان مشاهدات و یا برای کسی که به روحش بر آن دریغ نمی‌ورزد، این سخن او مشتمل بر فرق بین آنها به چهار وجه می‌باشد:

۳/۸۸۵ بیان سوم بیان وحدانیت الهی او است؛ از جهت ماهیت و وجود، و آن این که جمعیت مذکور آن جز در آن چه که به ذات خود موجود است و وجود غیر او به او بسته است قابل تصور نیست، و این همان وجود مطلق است و بس، چنان که در آغاز کتاب با پنج وجه - و بلکه بیشتر - ثابت کردم، و وحدت ذاتی او است، چون در او تعدد قابل تصور نیست - نه از حیث داخل و نه از خارج - و گرنه دارای امتیاز و تقید می‌بود و این خلاف فرض است، پس هر چه از تعدد که مشاهده و یا تخیل و یا تعقل می‌شود؛ آن موجود و یا وجود اضافی است - نه وجود حقیقی مطلق - آری! مقابل آن عدم است و آن چیزی نیست. و در بیان توحید وجودی به زبان اهل نظر آن چه که برای انصاف دهنده کافی بود گذشت، اما اثبات توحید ماهیت بر روش اهل نظر ظاهری؛ در آن برخی از اشکالات است.

۳/۸۸۶ سپس گوئیم: معلوم است که الوهیت مرتبط به مألوه است و برعکس - به واسطه سرّ تضایف^۱ - و همانطور که گذشت اگر این سرّ زایل شود الوهیت زایل می‌شود، و نیز دانسته می‌شود که آن یکی است، از اینجا روشن می‌شود که متعلق طلب ما - از آن جهت که ما عاجز و ناتوان از احاطه‌ایم - گنه و حقیقت ذات نیست.

۱- نسبت میان دو امر وجودی که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری باشد تضایف گویند و آن دو امر را متضایفان می‌نامند، مانند نسبت میان پدر و پسر که پدری و پسری است که نسبت مکرره است، و آله و مألوه و غیر اینها، و برهان تضایف یکی از براهین ابطال تسلسل است. م

تمهید جملی / ۳۱۳

۳/۸۸۷ حضرت شیخ قدس سره در اقسام حیرت کاملان در آخر تفسیر گوید: از گنه و حقیقت پروردگارت ستوال مکن، چون از فرو رفتن و اندیشه در آن باز داشته شده‌ای و ناامید گشته‌ای؛ پس زبان درازی مکن؛ اکنون شادمان باش و چوب دستی سفر را کنار بگذار که: پس از عشا بوی خوش گیاه عرار نیست، بلکه نهایت آن چه می‌طلبیم - پس از موفقیت مان - معرفت نسبت مألوهیت خودمان است به الوهیتی که جامع اسماء است؛ و نیز معرفت حکم آن (الوهیت) در خودمان به واسطه نسبت‌هایی که تعبیر از آنها به اسماء می‌شود.

۳/۸۸۸ و باز حضرت شیخ قدس سره در آخر تفسیر گوید: اشیائی هستند که از جهت علمی - یعنی از حیث احکام و مراتب و صفات شان - شمرده می‌شوند ولی نه مشاهده می‌شوند و نه رؤیت می‌گردند، و برخی از آنها هستند که مشاهده و رؤیت می‌شوند، یعنی از آن حیث که قابل شهوداند و نیز از حیث تعلق و تقید آنها به شئون او که به اعتباری صفات؛ و به اعتباری اسماء و مراتب و امثال اینها نامیده می‌شود، این با غیر ممکن بودن احاطه به او و حکم به محدود بودن بر او است، و بهره و نصیب ما از حق سبحان این قسم است، و برخی چه نیکو سروده‌اند:

عیان رفعت و بلندی ترا تحقیقاً یافت
و خوردها به گنه تو بدرستی احاطه نیافتند

۳/۸۸۹ این بیان حضرت شیخ قدس سره بود، پس معرفت نخستین^۱ معرفت چگونگی ارتباط جهان مألوه به پدید آورنده‌اش «الاه» است، و دوم^۲ معرفت ارتباط پدید آورنده‌اش به آن، و از این دو (الاه و مألوه) چیزی حصول نمی‌یابد جز از نسبت تجلی و جودی منبسط او بر اعیان ممکنات که به نام وجود عام و فیض و جودی الهی نامیده می‌شود، پس به واسطه نور او است که اعیان را رنگ‌پذیری که به نام وجود اضافی نامیده می‌شود حاصل می‌آید، و ما گفتیم: دو ارتباط^۳ جز از آنجا حاصل نمی‌شود، برای غیر ممکن بودن غیر^۴ این از جانب حق سبحان، یعنی از آن حیث که وجودش است، چنان که بارها این مطلب گفته شد و باز

۱- و آن معرفت نسبت مألوه بودن ماست به الوهیت او که جامع اسماء است. ۲- یعنی معرفت حکم آن درما؛ به سبب نسبت‌هایش که تعبیر از آنها به اسماء شده است. ۳- یعنی ارتباط «الاه» است به جهان و ارتباط جهان است به «الاه» ۴- یعنی تجلی و جودی، و مقصود از غیر خصوص تعین است.

هم در مباحث خاتمه در طی سئوال پرسش کننده خواهد آمد که می‌گوید: آیا به او (انسان) از حیث عین و یا مرتبه‌اش استعانت می‌شود و یا او از حیث آن دو (یعنی حقی و انسانی) استعانت جسته و آیا استقلال برای هر دو طرف (حقی و انسانی) حاصل است و یا اصلاً محال است؟

۳/۸۹۰ و نیز از قول حضرت شیخ قدس سره خواهد آمد که گفته: استقلال در وجود از حیث عینش، خاص حق سبحان است، غیر او را نه وجودی^۱ است و نه غیر او موجودی است، و اعیان ممکن را جز قبول وجود به گونه مخصوص و به حسب^۲ استعدادشان نیست؛ و این که (اعیان و استعداد) شرط در ظهور وجود بر این گونه‌اند، اما اثر (یعنی تعیین صوری) ویژه مراتب و حقایق غیبی است و به حق تعالی - از حیث وجودش - اضافه و نسبت داده نمی‌شود، بلکه از حیث احدیت جمع هویت غایب و پنهان او است از مدارک، یعنی به اعتبار غیر ممکن بودن معرفت کُنه و حقیقت او و احاطه به وی؛ و نیز از حیث مراتب اسماء و صفات او - به اعتبار عدم مغایرت آنها با او - اما ارتباط اثر به وجود و وجود به اثر - از حیث هر موجودی - مشترک است، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۸۹۱ اما نسبت واحد در حقیقت است و نسبت دو (مُثَنَّا) در اعتبار، که گاه نسبت مألوهیت از الوهیت نامیده می‌شود و عبارت از ارتباط جهان است به موجد و پدید آورنده‌اش و دیگر گاه حکم الوهیت است در ما به واسطه اسمائی که عبارت از ارتباط موجد و پدید آورنده جهان است به آن، و این همان چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بدان اشاره کرده و گفته: تو آینه اویی و او آینه احوال تو است، و این که گفته: تو آینه اویی؛ مشتمل بر قواعدی کلی و حکمی است که در تفسیر و غیر تفسیر آنها را بیان داشته است.

۳/۸۹۲ نخست این که: موجودات تعینات شئون خداوند سبحان‌اند و او دارای شئون است.

۳/۸۹۳ دوم این که: وجود هر چیزی تعیین حق تعالی است از جهت آن چیز.

۱- زیرا موجودیت غیر عبارت از تعیین وجود حق است از حیث او - چنان که بارها این گفته شد - ۲- یعنی به حسب استعداد خاصی که اعیان ممکن دارند و به نام غیر نامیده می‌شود.

۳/۸۹۴ سوم این که: معقول بودن نسبت جامع به احکام کثرت از حیث وحدت آنها
حقیقت عالم است و تعیین حق از حیث آنها وجود عالم است، خواه جانب وحدت بر آن
غالب باشد؛ مانند ارواح؛ و یا احکام کثرت غالب باشد؛ مانند اجسام مرکب، و یا متوسط بین
آن دو باشد، و این یا به واسطه غلبه حکم روحانیت و مجمل ظهور است؛ مانند عرش و
کرسی، و یا غلبه ظهور تفصیلی است، مانند مولدات سه گانه، و یا متوسط بین دو غلبه است
- اگر چه مشتمل بر درجاتی مانند آسمانهای هفت گانه و اسطفسات و عناصر چهارگانه
باشد -.

۳/۸۹۵ چهارم این که: از حق سبحان هیچ علم و شهودی ادراک نمی گردد؛ جز آن چه
که از جانب او - به حسب اعیانی که به آنها و به حسب آنها ظاهر شده - تعیین یافته است.
۳/۸۹۶ و این که حضرت شیخ قدس سره گفته: و او آینه احوال تو است؛ اشاره است به
ارتباط او به عالم و حکمش در آن به اسماء؛ که خود حاوی قواعد دیگری است:
۳/۸۹۷ نخست این که: او به نفس خود تعیین نمی پذیرد؛ بلکه به واسطه مراتب و اعیانی
که قابل و برای او معین اند تعیین می پذیرد، پس او تابع مجلا و مرتبه و صفت آن است.
۳/۸۹۸ دوم این که: حقایق اسماء و اعیان عین شئون اویند که از او جز به واسطه
تعیین شان - از آن حیث که او غیر متعین است - امتیازی ندارند.

۳/۸۹۹ سوم این که: وجود منسوب به آنها عین تلبس و آمیزش شئون او است به وجودش.
۳/۹۰۰ چهارم این که: تعدد و اختلاف آنها عبارت از خصوصیا آنها است که پنهان در
غیب هویت او است و موجبی برای این خصوصیات نیست، چون غیر مجعول اند، و تعدد آنها
جز به واسطه تنوعات ظهور او - که ظاهر کننده اعیان آنها است - ظاهر نمی شود، و این بدان
جهت است که جهت اتحاد آنها با او و امتیازشان که اقتضای نامیدن شان را به غیر و سبوی
دارد دانسته و شناخته شود، نظیر این واحد و عدد است، یعنی واحد است که عدد را پدید
آورده است ولی عدد واحد را جدا می کند.

۳/۹۰۱ پنجم این که: هر چه که مشاهده می شود حق است که به حسب شأنی از شئون
متعدد و بی شمارش ظاهر است، یعنی از حیث احکام این شئون ظاهر است - با کمال احدیتش

در نفسش - مانند احدیت صورت جسمی؛ با فواصل بی شمارش.

۳/۹۰۲ ششم این که: هر برزخ و فاصله‌ای که بین دو چیز است؛ آن دو را از هم جدا می‌کند، حکم ظاهر او دیده می‌شود و خودش غیب و پنهانی است که هیچ آشکار نمی‌شود (مانند حدفاصل آفتاب و سایه) جز آن که فاصله‌های برزخی عبارت از شئون الهی‌اند؛ خواه متبوع نام باشد - مانند اسماء حق و صفاتش - و یا آن که غیر نام باشد - مانند اجناس عالم و اصولش - و آنها اسماء تالی تفصیلی؛ و یا مانند اعیان عالم تابع‌اند، و مبدأ تعیین همگان مقام احدیت جمعی است که آن سوی آن نه اسمی هست و نه رسمی و نه صفتی و نه حکمی.

۳/۹۰۳ تمام اینها منقول از الفاظ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بود، و از این جا دانسته می‌شود که هر ظهوری برای هر تعینی از او و برای او است، و این که هر تعینی برای هر ظاهر شونده شأنی برای اوست که به حسب اقتضای قابل وارد می‌شود و به او (ظاهر شونده) - با احدیتش در ذات خودش - انتساب می‌یابد، و این معنی بیان حضرت شیخ قدس سره است که گفت: و تو آینه اویی و او آینه احوال تو است، و این که اسمائی که حاکم بر مایند عین شئون اویند که شئون او هم عبارت از تعینات مخلوقات و صور تجلیات او است که از خصوصیات غیر معمولی او که پنهان در غیب هویتش هستند حاصل آمده است.

۳/۹۰۴ اگر گویی: شیخ اکبر - که خداوند از وی خشنود باد - در فصّ شیشی گفته: عطایای ذاتی ابدی نمی‌شود - مگر از تجلی‌ای الهی - و تجلی از ذات ابدی نمی‌شود مگر به صورت استعداد آن که بر او تجلی شده، در این صورت تجلی شده غیر صورتش را نمی‌بیند، یعنی عین ثابتش را در آینه حق، و حق را نمی‌بیند؛ هم چنان که تو آینه را (در مقام دیدن صورتت در آن) نمی‌بینی، با این که می‌دانی صورتت را جز در آن (آینه) ندیده‌ای، لذا خداوند این (آینه) را مثالی برای تجلی ذاتی خودش آورده و آشکار نموده، و چون این را چشیدی؛ غایت و نهایتی را که بالاتر از آن غایت و نهایتی - درباره مخلوقات - نمی‌باشد چشیده‌ای، پس خودت را در بالا رفتن به سوی آن چه که پس از آن عدم محض است به رنج مینداز، چون او آینه تو است در دیدنت مر خودت را و تو آینه اویی در دیدنش مر اسماء خود را و احکام ظهور آنها را، پس جز عین او نیست، لذا امر در هم آمیخت، برخی متحیر و سرگشته شده و گفتند:

نمید جملی / ۳۱۷

ناتوانی از درک ادراک؛ ادراک است، و برخ دیگر دانستند و به آنها علم سکوت داده شد - نه عجز و ناتوانی - این دسته بالاترین عالمان بخدایند.

۳/۹۰۵ شیخ مؤیدالدین جندی در شرح این فقره گوید: حاصل ذوق این است که حق را در تجلی ذاتیش - جز به حسب خصوصیت عین ثابت خودت و به صورت آن - مشاهده نکنی، ولی در آینه وجود حق، و این بالاترین درجات کشف است نسبت به مثل تویی، مگر آن که عین ثابت تو عین تمام اعیان ثابتات باشد و دارای هیچ خصوصیتی که موجب حصر و محدودیت شود نباشد، بلکه خصوصیت احدیت جمعی برزخی کمالی را دارا باشد، در این صورت حق تعالی مانند تعین خودش در ذات خودش؛ برای تو تعین می‌یابد، بلکه عین تعینش برای خودش است، بلکه تو عین اویی.

۳/۹۰۶ و پیش از این دو شهود، شهود تو است مرحق را در پرده‌های صور وجودی، یعنی پرده‌های صور نوری آنها و مثالی و روحانی و عقلی و نفسی و حسی و عنصری و طبیعی و خیالی و ذهنی و برزخی و حشری و جنانی آنها و غیر اینها از صور وجودی، و تمام اینها به حسب تجلی آنها است از عین تو - نه از عین غیر تو - سپس (گوییم:) در هم شدن و اختلاط امر عبارت از این است که بر هر یک از حق و خلق صدق می‌کند که مظهر و ظاهر و غیب و شهادت باشد، ولی به واسطه مشتبه شدنش بر بیننده؛ از شهود و از تجلی پنهان است، لذا اقتضای حیرت و سرگشتگی می‌کند، اما حیرت کاملان؛ حقیقتش عدم تمایل و انحصار به جهتی معین - در چیزی که منحصر و محدود در جهت نیست - می‌باشد، و علم نداشتن به آنچه که دانسته نمی‌شود عبارت از جهل است به آن چه که شأنش این است که علم به او احاطه نکند، و این نهایت علم به او است، چون او می‌داند که دانسته نمی‌شود، و این معنی: ناتوانی از درک ادراک، ادراک است.

۳/۹۰۷ این چیزی بود که از سخن شارح فصوص (جندی) استفاده شد، حال گوییم: سخن شیخ اکبر - که خداوند از وی خشنود باد - مشعر بر دو ارتباط است؛ یعنی یکی این که حق آینه نفس خلق است و دیگر؛ خلق آینه اسماء حق و احکام آنها است - برعکس آن چه از قول شیخ ما قدس سره فهمیده می‌شود - پس مطلب چیست؟

۳/۹۰۸ گویم: - خدا دانا است - از آن چه شارح (جندی) بیان داشته فهمیده می‌شود که بر هر یک از حق و خلق صدق می‌کند که او ظاهر و مظهر و غیب و شهادت (پنهان و آشکار) است و هر یک از آن دو آینه دیگری است، و نیز از قول شیخ اکبر دانسته می‌شود که تو آینه اویی در مشاهده‌اش مر اسماء خود را و ظهور احکام آنها، و این جز عین او نیست؛ یعنی مظهر اسماء او عین مظهر عین او است و عکس آن نیز لازم می‌آید، برای این که عین عین؛ عین است، چون در قواعد ایشان ثابت شده که هر موجودی - هر چه می‌خواهد باشد - به واسطه وجودش مظهر تجلی ذاتی او است و به سبب خصوصیتش مظهر اسماء مخصوص او است، اما عموم مظهریت به اعتبار تعلق است؛ ولی از طرف خلق، و چون تعینات اعیان ثابتة خلق عین تعینات اسماء حق است؛ ظهور نفس خلق در حق عین ظهور احوال آنان است، برای این که ذات اعیان ثابتة ایشان که عبارت از نسبت‌های علم حق است همان شئون و صفات اویند، پس فرقی بین این که حق آینه نفس خلق باشد و یا آینه احوال ایشان باشد نیست جز به اعتبار متبوع بودن برخی از احوال آنان؛ مانند حقایق ایشان و تبعیت بعضی از آنها، چون در حقیقت هیچ ذاتی حق نیست، پس آینه بودن اگر چه از دو طرف صادق است؛ به هر یک از دو اعتبار صدق می‌کند، ولی فرقی بین دو اعتبار در این است که آینه بودن از طرف خلق اعتباری است، هم چنان که شئون متعدد که به نام اسماء نامیده می‌شود در طرف حق اعتباری است، پس برای آگاهی دادن بر این دو راز مهم حضرت شیخ قدس سره عبارت را تغییر داده و گفته: تو آینه اویی و او آینه احوال تو.

۳/۹۰۹ سپس (گویم): بدان که حکم اسماء در عالم به یکی از وجوه سه گانه می‌باشد:
 ۳/۹۱۰ یا به واسطه تعلق آنها است که به همه تعلق گرفته، چون هر موجودی - ذات باشد و یا صفت و یا فعل - مقدر قدرت او است، برعکس (نظر) کسی که از دفتر مخاطبان محو شده است، و همین طور معلوم علم او^۱، برعکس نظر برخی از اهل نظر (که گویند) در جزئیات به وجه جزئی است، و دلایل بطلان این مطلب گفته شد، و همچنین مُراد ارادة^۲ او که

۱- یعنی به معلوم علم او تعلق گرفته است. م ۲- تعلق گرفته است. م

از امرش انفکاک‌پذیر نیست، چون مراد؛ اراده ذاتی او است و آن غیر اراده امری تکلیفی وی می‌باشد، و باز همین‌طور تکوّن تکوین او^۱، و هیچ اعتنایی به خلاف در اراده بدی‌ها و تکوین اختیارات بنده - به واسطه کشیده شدنش به دوگانگی و ثنویت و غیر اینها - نمی‌باشد.

۳/۹۱۱ و یا به واسطه تخلّق به آنها است، چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: به اخلاق الهی خوپذیر شوید، زیرا آنها مظاهر حکمت و آیینه‌های صفات و مجالی قدرت و نشانه های سلطنت اویند، هم چنان که جود و بخشش از ما ظهور پیدا می‌کند، و آن بذل و دهش است در جای خودش بدون عوض و یا هدفی و بدون تکلف و رزی، در حالی که با اختیار و شعور است.

۳/۹۱۲ و از جمله احکام معرفت مألوه بودن ما از الوهیت او است در این مرتبه؛ معرفتی که اختصاص به مرتبه الوهیت - از جهات کمال و جودی او - داشته؛ و معرفتی که اختصاص به ما - از حیثیات نقصان امکانی - دارد، و معرفت نسبتی که بین دو مرتبه مشترک است و به هر یک از آن دو؛ به جهتی که در خور آن است نسبت پیدا می‌کند، چنان که از فصوص دانسته می‌شود که: کسی است که نفس خودش را وقایه و سپری برای حق تعالی - در نسبت دادن به آن چه که شایسته آن حضرت نیست - قرار می‌دهد که به نفسش برسد؛ و حق تعالی را وقایه و سپر نفسش - در نسبت دادن مداخل و ثناها به او - قرار می‌دهد.

۳/۹۱۳ و خلاصه این مطلب همان چیزی است که حضرت شیخ قدس سره به زودی به قاعده آن در فصلی که متضمن ضابطی عزیز و ارجمند است اشاره می‌کند که: هر آحدی را رتبه‌ای الهی است که بدان نسبت ذاتی دارد، و رتبه‌ای هم از حیث این که او «سوی» و غیر است دارد، پس هر امری که از او صادر می‌شود و یا بر او وارد می‌شود ناگزیر نسبتی به هر دو مرتبه دارد، چون آن دو از هم انفکاک و جدایی ندارند^۲، پس بر او است که حاضر باشد و

۱- تعلق گرفته است. م ۲- یعنی عدم انفکاک مرتبه الوهیت و احکام آن از مراتب مألوهین است، پس بر هر کس لازم است در آن چه که از او صادر می‌شود و یا بر او وارد می‌شود نسبتش را به آن مرتبه خالص نماید، اما خلاص کردن دو نسبت به دو مرتبه؛ یعنی الهی و کونی در نفس خودش این است که وجود و کمالات مترتب بر وجود؛ از علم و قدرت و غیر اینها را و هر چه که تعلق به تأثیر و دوری از نقایص و زشتی‌ها دارد؛ در ذات خودش به الوهیت نسبت دهد و نفسش را از ادعای نوعی از ربوبیت نگه دارد و امکان عدمی نقایص و زشتی‌ها و هر چه که تعلق به مرتبه -

نسبت همه را به آن (مرتبه) خالص کند و از عمل و کوشش در نسبت^۱ دادن به خودش دوری و پرهیز کند، بلکه مطلقاً در هر خوب و بدی از عمل و کوشش^۲ (پرهیز) کند، مگر در دو مرتبه شرع و طبع و به زبان آن دو - با عدم غیبت از نسبت اصلی به مرتبه الهی احدی - و خالص شده از هر جمعیتی^۳ - هر چه که هست - دور از تخیل و آمیزش است^۴، و خالص شده از هر جمعیت چیزی از حکم است که اختصاص به هر حقیقتی از حقایق کونی و الهی می‌یابد تا فرع را به اصل - به امتیازی تمام - الحاق نماید، پس این کس تحقق و ثبوت به مقام اخلاص یافته و کسی است که شیطان بر او تسلط ندارد. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۹۱۴ گویم: تا آن جا که گفته... تا مرتبه الهی احدی؛ بیان تخلق به مقام اخلاص است، و تا آن جا که گفته... و خالص شده از هر جمعیتی... تا پایان سخنش؛ بیان تحقق بدان‌ها است.

۳/۹۱۵ و یا به واسطه تحقق به آنها است، و این نزد کسی که متمکن آنها (یعنی متحقق به آنها) است به حدی است که اختیارش در اختیار حق مستهلک است، و اولین مراتب کمال در آن همان است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بدان اشاره کرده و گفته: هر انسانی ذاتاً فقیر و نیازمند است و به سوی پروردگارش - دانسته و ندانسته - متوجه است.

۳/۹۱۶ اما اهل الله - به ذات و فعل و حال - طالب‌اند، پس هر کس وجهه‌ای مقید (به جهتی از جهات) چه ظاهری و چه باطنی (یعنی در امری از معقولات) به حسب اعتقاد معتقدی و یا شهود شاهدهی برایش تعیین یافت، او کسی است که نفسش به غایت خود رسیده

- امکان دارد، یعنی فروتنی و عبودیت و عجز و ناتوانی و خواری و ضعف و جهل را به کونی نسبت دهد و حضرت حق را به نفس خودش از نسبت وجهی از وجوه عبودیت و عیب به او نگهدارد. و اما خالص کردن دو نسبت به دو مرتبه در امور صادر شونده؛ مانند زدن بتیم برای ادب کردن الهی که پاداش دارد و برای کیفر دادن کونی عقاب دارد.

۱- یعنی کوشش و حکم کردن در نسبت دادن حکم به مرتبه، به طوری که اثرش در خارج سرایت کند، یعنی در امری کوشش کند و به موجب آن عمل کند و معتقد باشد که وجوه خیرات - اگر چه به انفاق مال حرام باشد - جایز است و پاداش دارد و با آن حج کند. ۲- خواه اثرش در خارج سرایت کند و به موجبش عمل کند و یا نه. ۳- هر جمعیتی که می‌خواهد باشد؛ ذاتی و یا صفاتی و یا فعلی روحانی و یا طبیعی شرعی و یا عادی. ۴- و آن الحاق فرع است به غیر اصل خود و نسبت دادن جزء است به کلی که غیر کل خودش است.

است، و هر کس برایش در عالم - از آن جهت که عالم است - و نه در حضرت حق - از آن جهت که او معدن خیرات و سبب رسیدن به مرادات و خواسته‌ها است - میلی باقی نماند؛ و به واسطه آگاهی به اطلاق حق و عدم محدود بودنش در برخی و یا در کل^۱ مراتب اسماء و صفات را در نوردید و به فطرت اصلی ذاتی - بدون تردّد و شک - دریافت که وی را مستندی در وجودش هست و به قلب و قالب خود به تمام وجه روی به او آورد و حضورش را با او به گونه‌ای که خداوند سبحان خود را به خودش در خودش می‌داند قرار داد - نه آن گونه که خودش را در غیر خودش می‌داند و یا غیر خودش را می‌داند - در آن هنگام حال او جامع بین سفر الی‌الله و از او و در او می‌گردد^۱، و این حال اولین احوال حیرت‌انگیز است که بزرگان آرزومند آنند و در آن جاودانه - در دنیا و برزخ و آخرت - در حال ترقی و بالا رفتن‌اند. این بیان حضرت شیخ قدس سره بود.

۳/۹۱۷ و در مناجاتش که در پایان کتاب مفتاح‌الغیب آمده (در اول مراتب کمال) گوید:
 پروردگارا! محامد و غیر محامد؛ از صفات جلال... تا پایان سخنش، چون هر چه را که در آن (مناجات) نسبت به حق می‌دهد؛ آن جهت ارتباط او است به عالم، و هر چه را که برای حقایق اثبات می‌کند؛ آن جهت ارتباط عالم است به او، سپس آن را (یعنی مراتب کمال را) به معرفت کاملان از جانب او پایان بخشیده و تمام کارها را به وی - به جانشین شدن (او عوض بنده) - واگذار کرده، چنان که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله گفته: پروردگارا! تو همراه و مصاحب در سفری و خلیفه و جانشین در اهل و عیالی؛ چون در تفسیر گفته^۲: پس از جانشین کردن حق و استهلاک در او - از جهت عین و بقای به او از حیث حکم - هیچ راهی برای هیچ ره‌نوردی باقی نمی‌ماند.

۳/۹۱۸ سپس گوئیم: و به واسطه این رازی که گفتیم متعلق معرفت ما است - یعنی مرتبه حق که عبارت از الوهیت است و جامع تمام نسبت‌های اسمائی تفصیلی - خداوند سبحان رسول خودش را دستور به طلب فزونی علم داد و فرمود: قل رب زدنی علما، یعنی: پروردگارا!

۱- چون او مسافر برای نفس خود نیست؛ و نه به نفس خود و نه در نفس خود و نه به حسب علوم موهبتی و کسبی خود. ۲- یعنی مقام جانشین کردن را آخرین مراتب کمال در تحقق قرار داده است.

علم مرا بیفزای (۱۱۴ - طه) برای این که فزونی در علم؛ به ذاتِ حقِ احدیّ الذات قابل تصور نیست، بلکه در چیزی که دارای وحدت حقیقی نیست و کثرت تفصیلی دارد تحقق می‌یابد؛ و اختلاف اعتبارات از نسبت‌ها و اضافات - حتی اگر زیادت به آن چه که دارای وحدت حقیقی است اضافه و نسبت داده شود - جز به حسب نسبت‌ها و انواع تعلقاتِ اسماء اضافه نمی‌گردد.

۳/۹۱۹ و حضرت شیخ قدس سره در آخر تفسیر قاعده‌ای کلی را برای این مطلب بیان داشته و آن این که: هر چه که به اعتبار شئون مختلف و احوالش دارای چندین وجوه باشد؛ تفاضل و برتری جستن در معرفت آن به حسب شرف و برتری وجوه و بلندی آنها؛ و یا به زیادی وجوه و نسبت‌ها و احکام تفصیلی می‌باشد، یعنی این که علم «زید» به پنج وجه تعلق می‌گیرد و علم «بکر» به ده وجه، ولی در معرفت حقیقت - در نفس الامر و واقع - در آن بین عارفان و واقفان بدان اصلاً نه تفاوت واقع می‌شود و نه تفاضل و برتری، مگر آن چه که از معرفت حق می‌باشد، زیرا آن این گونه نیست، چون ادراک شونده از حق از جهت علم و شهود جز آن چه که از جانب او تعیین پذیرفته و به حسب اعیان - بعضی نسبت به بعض دیگر - تقید یافته و یا آن چه که او به آنها و به حسب آنها ظاهر شده؛ نمی‌باشد.

۳/۹۲۰ این مقدار همان است که از غیب ذات تعیین یافته؛ آن غیب ذاتی که به نفس (به ذات) خود نه تعیین دارد و نه در آن چیزی را برای نفس (ذات) خودش تعیین می‌بخشد، و تعیین پیوسته از غیب غیر متعین بروز و ظهور دارد، چون ممکنات قابل و پذیرای تجلی او و معین و مشخص کننده او را نهایی نیست، و یا بگو: شئون او را که تعیین می‌پذیرد و ظهورش در آنها

۱- هدف از استثناء (مگر) این است که در غیر حق معرفت حقیقی از معرفت وجوه و نسبت‌ها انفکاک و جدایی دارد و تفاضل و تفاوت در معرفت وجوه است نه در معرفت حقیقت، ولی در حق تعالی هر دو معرفت تحقق نمی‌یابد، بلکه معرفت حقیقی درباره او عبارت است آن چه که بدان - به حسب اعیان - تعیین و تقید یافته است، و یا معرفت اعیانی که حق به آنها و به حسب آنها - بر حسب اختلاف نظر و مرتبه عارف - ظاهر شده است، خلاصه آن که ادراک شونده از حق عبارت است از وجوه و نسبت‌ها، نه ذات حق احدی، و چون معرفت حقیقی درباره حق تعالی معرفت به وجوه و نسبت‌ها و تعلقات است؛ پس درباره معرفت حقیقی به جا است که گفته شود: بین عارفان و واقفان بدان تفاوت و تفاضل است.

(تعیّناتِ شتون) تنوع و گوناگونی می‌یابد نهایت نیست، و حق تابع مجلا (جلوه گاه) و صفت و مرتبه خود است، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۳/۹۲۱ و نزدیک به این^۱ آن چیزی است که در دیباچه کشف گفته و آن این که: این چیزی که در آن مراتب علما با هم تباین یافت و کمیت حکما در آن لنگ شد؛ تا به جایی که کار به وهم دور از هم منتهی شد و تا آنجا بالا رفت که هزار به یک شمرده شد، آنها لطایف علوم و صنایع و دقائق آن دو (علوم و صنایع) می‌باشد؛ نه متن و حقایق آنها، چون اقدام صنعت کاران در آن هم‌گرای است و طبقات علما نزدیک به هم.

۳/۹۲۲ سپس در دنباله بحث دو ارتباط که پیش از این بیان شد گوئیم: حق را ارتباط به عالم است و عالم را ارتباط به حق، و ارتباط عالم به حق از جهت کثرت امکانی آن است و این خود از دو جهت است: جهت سلسله و زنجیره ترتیب و وسایطی که آنها منشاء و اصل جهات کثرت و امکان‌اند، و (دیگر) جهت وحدت و وجوب است که آن وجه خاص هر موجود به موجود و پدید آورنده‌اش است که هیچ شئی ممکن در آن (وجه خاص) واسطه نیست، و این جهت از حیث احکام در بیشتر از موجودات - به واسطه غلبه جهت دیگری - مستهلک است، مگر آن کس که از جانب حق متعال به واسطه تعین نقطه حقیقتش به قرب نقطه وسطی الهی اعتدالی که جامع بین اعتدالات معنوی و روحانی و مثالی و حسی است یاری و تأیید شده باشد - تعینی بدون جعل - بلکه به حکم: پذیرفت هر که را پذیرفت - بدون علتی - و وازد هر که را وازد - بدون علتی - و به زودی شرح حال او به طور پراکنده - اگر خدا بخواهد - بیان خواهد شد.

۱- چنین به دست می‌آید که تفاوت و تفاضل در دقائق علوم و محاسن نکته‌ها و لطایف معانی که عبارت از وجوه و نسبت‌ها باشد، نه در اصل طبیعت علم و صنعتی که ملاک وحدت است.

باب کشف سر کلی و ایضاح امر اصلی

این بابی است در تعیین کلیات جهات ارتباطات بین خداوند سبحان و بین عوالم بالائین و عوالم پائینی که بنام کشف سر کلی و ایضاح امر اصلی نامیده شده است

۴/۱ چون دورترین چیزی که از دسترس ادراک پنهان است؛ ذات مؤثر در وجود کُل - یعنی خداوند سبحان - است، و دشوارترین چیزی که امکان درکش هست درک مرتبه او بر وحدت، و روشن کردن امر تأثیرش در کثرت می باشد؛ ما عنوان باب را کشف سر کلی نام نهادیم که اشاره به اولی - یعنی درک مرتبه او بر وحدت - دارد، چون مجموع باب بیان کلیت و وحدت حقیقی او است. و ایضاح امر اصلی؛ اشاره به دومی - یعنی تأثیر آن در کثرت - دارد، برای اینکه اصل تأثیرش به حسب اقتضای خودش می باشد، بر این پایه که وجود یکی از متضایفان - از آن جهت که متضایف است - اقتضای وجود دیگری را دارد، مانند «الاه» نسبت به «مألوه» و «رب» نسبت به «مربوب»، چون در علوم نظری ثابت شده که دو متضایف از جهت ذهن و خارج دو متکافی و همسان اند؛ پس اقتضای آن هم مانند آن به حسب نسبت اضافه است، و گفته شد که هیچ تأثیری جز به واسطه مناسبت نمی باشد، پس مؤثر در ظهور کُل هیچ نسبتی از جهت احاطه به کُل موجودات شدیدتر و محیط تر از وجود نیست، بنابراین تأثیر جامع او اصل هر تأثیری از تأثیرات او است که از او و از شئون جزئی او - که منشعب از این شأن کلی است - پدیدار شده اند، و در این باب فصولی چند است و در هر یک آن فصول، اصولی بنا نهاده شده.

فصل اول

در کشف مرتبه که جامع تمام تعینات است و اصول ترتیب تأثیر آن تا آخر موجودات

۴/۲ چون پیش از این دانسته شد که در تعین هیچ تأثیری جز به واسطه مراتب و حقایق نمی‌باشد؛ هم چنان که هیچ اثری در ظهور جز از حق سبحان نمی‌باشد، و مؤثر در تعینات کل مرتبه حق سبحان می‌باشد که جامع تعینات اصلی و فرعی؛ تا نهایت پائین‌ترین مراتب جزئی - چه دنیا و چه آخرت - می‌باشد.

۴/۳ اول^۱ هر چیز، شروع در اولین مراتب معلوم و مسمای منعوت^۲ کردیم و مقید آن (معلوم و منعوت) شدیم؛ این برای پرهیز از آن چیزی بود که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آن را به اولین مراتب عرفانی که محقق و مثبت غیب هویت است نامیده، و آن اطلاق صرف و خالص است از قید و اطلاق و حصر و محدودیت در امر ثبوتی و یا سلبی، و از آن کنایه و تعبیر به گنج پنهان می‌شود، چون باطن باطن‌ها است و مشتمل بر گرانبهاترین جواهر اسماء است که از آن برخی را در غیب پنهان خود بر می‌گزینند که آنها را جز خودش^۳ و کسی که به واسطه بلندی کینونت و جودیش غیریتش از میان برداشته شده است^۴ - یعنی کسی که کامل‌ترین کاملان در پهنه تجلی اول است نه در غیبت اقدس اعلا - نمی‌داند، و خواهیم گفت که ترتب مراتب الهی زمانی نیست، چون نزد پروردگار نه صبحی هست و نه شبی.

۱- جواب چون پیش از این است^۲ - نعت به معنی صفت است، یعنی موصوف، چون پیش از آن نه نعتی بود و نه صفتی و نه اسمی و نه رسمی^۳ - گنج پنهان عبارت از مقام و احدیت و اسماء و صفات و مقام جمع گنجها و کثرات و علم ذاتی به اسماء و صفات و مقام جمعیت است، ولی مقام اطلاق صرف و خالص از تمام قیدها و حصر و محدودیت‌ها در امر ثبوتی و یا سلبی غیر این است، بلکه غیر مقام احدیت نیز می‌باشد، بلکه آن کینونتی است که مطلق و آزاد از پنهان بودن و گنج بودن و غیر اینها از نعوت جلال است که بازگشت به پنهانی دارد و نعوت جمال که بازگشت به جمال دارد، و آن نه به بطون و نه به باطن باطن‌ها توصیف نمی‌شود و بدان اشاره به اینکه مشتمل بر گرانبهاترین جواهر اسماء است - نه اسماء ذاتی در مقام احدیت و نه اسماء صفتی در مقام و احدیت - نمی‌شود، و اسم برگزیده بازگشت به غیب هویت و بالاترین مقام احدیت دارد. ۴- یعنی کسی که مابینت و غیریتش زایل شده و عینت و وحدتش آشکار شده.

اصل اول

در اولین مراتب منوعت و آن مرتبه جمع و وجود است

۴/۴ از آن جهت به این نام نامیده شده که مرتبه وجود جامع است، هم چنان که از آن تعبیر به حقیقت الحقایق و مقام احدیت جمع و مقام جمع - به واسطه جمعش مر آنها را - شده است؛ ولی کثرت (در آن) مستهلک است و احدیت معتبر (اعتبار شده)، حضرت شیخ قدس سره در تفسیر این گونه بیان داشته و در آنجا این چنین تفسیرش کرده: یعنی به اعتبار علم خودش به نفس خودش و این که او فقط برای خودش خودش است؛ بدون تعقلی تعلق و یا تعیین امری غیر از این یک اعتبار که حکمش از آنچه غیر او می باشد منفی است، و مورد استناد غنای ذاتی و کمال وجودی ذاتی و وحدت ناب و صرف و این که: خدا بود و با او چیزی نبود؛ همین است، و حضرت شیخ قدس سره در تفسیر اشاره به جایز بودن نامیدن آن (مراتب منوعت) به اسمائی که خبر از خاصیت و ویژگیهای آن می دهند کرده است.

۴/۵ اول (مرتبه) برزخ دو مرتبه الهی و کونی بودن است، چون آن (برزخ) مشتمل بر تمام احکام آن دو مرتبه است، با این که آن چیز زایدی بر معقول بودن احدیت جمع آن دو - مانند دیگر برزخها - نیست.

۴/۶ دوم (مرتبه) آینه دو مرتبه بودن است، چون آن آینه غیب ذات و (آینه) آن چه که بدان و در آن تعیین می یابد. است.

۴/۷ سوم (مرتبه) حقیقت انسانی کمالی بودن است، برای این که هر انسان کاملی از حیث صورت ظاهریش مظهر آن و مظهر لوازم آینه آن است.

۴/۸ چهارم مرتبه صورت حق و انسان کامل است بدون شمردن (دوبودن) و صورت حق صورت علم او است به ذات خودش و شئون ذات خودش؛ هم چنان که صورت عالم عبارت از صور نسبتهای علم او است، و صور نسبتهای علم او - در ذوق مقام سخن گوی از جانب او - عبارت است از تعینات وجودش که گفتیم آنها از حیث تعددشان احوال اویند و از حیث توحد و یکتائیشان عین او.

۴/۹ پنجم عبارت است از حدّ فاصل بین آن چه از حق تعین می‌پذیرد و بین آن چه نسبت به آنچه که هنوز از حق تعین نپذیرفته است مجلا است، و ناگزیر از این حدّ (فاصل) است تا اسم «الظاهر» و احکام آن پیوسته باقی بماند، چون اگر آن (حدفاصل) نبود^۱، مسلماً مفصل و جدا شده غیب اول را طلب می‌کرد، چون اشیاء تمایل به اصول خود دارند و جزئیات رغبت و میل به کلیات، و احدیت صفت آن (حدّ فاصل) بود، در حالی که آن معقول غیبی است^۲، و حافظ و نگه دارنده این حد (فاصل) حق تعالی است؛ ولی از حیث نسبت جامع بین ظاهر و باطن مطلق و فعل و انفعال، و آن را وجهی به سوی ظاهر و تعدّد است و وجهی به سوی اطلاق غیبی؛ و آن (حدّ فاصل) عبارت از مرتبه انسان کامل است که برزخ بین غیب و شهادت است و آینه‌ای است که در آن حقیقت عبودت و سیادت (بندگی و آقای) آشکار می‌شود؛ و نام آن در زبان شریعت «عماء - ابر نازک» است و صفت احدیت، و صفات متعین در آن اسماء ذاتی‌اند، و صورت معقولی که از مجموع این اسماء متقابل و احکام آنها - از حیث بطون - حاصل می‌آید عبارت از صورت الوهیت است.

۴/۱۰ ششم (مرتبه) مبدا تعین خداوند سبحان به خودش و برای خودش به دو صفت مظهریت و ظاهریت و جمع آن به سبب برزخیت مذکور بین دو طرف - از حیث انسان کامل - می‌باشد.

۴/۱۱ هفتم (مرتبه) اصل هر تعین و منبع برای هر چه که «شئی» نامیده می‌شود است، خواه نسبت‌های این تعین به حق تعالی باشد؛ یعنی این که آن اسم و یا صفت و یا مرتبه او باشد و یا نسبت به کون و عالم وجود (نسبت) داشته باشد، و یا امر سومی اعتبار شود؛ و آن ظهور حق است از حیث غیب دومش تا آن که از جانب او مجلایی برای تمام تعیناتش

۱- یعنی اگر حافظ و نگه‌دارنده‌ای نبود که مفصلی جدا و ممتاز را از امتزاج و اتحاد به آنچه که از آن پس از تعین و اعتبار جدا شده مانع شود، مسلماً این ممتاز مفصل و جدا شده غیب اول را طلبی ذاتی می‌کرد، چون آن (غیب اول) معدن همه است. ۲- هیچ وقت صفتش آشکار نمی‌شود، و همین‌طور بر حدّ فاصلی که بین دو چیز حاجز و مانع است حکمش آشکار می‌شود نه عینش.

- و سوم و چهارم و تا بی نهایت - برپا شود^۱.

۴/۱۲ هشتم (مرتبه) محل نفوذ اقدار (قدرها و امور تقدیری) و اهداف تیرهای توجهات غیبی (در عالم خارج و ناسوت) است.

۴/۱۳ تمام اینها منقول از سخن حضرت شیخ قدس سره بود که در آن شبهاتی چند است:

۴/۱۴ نخست این که حضرت شیخ قدس سره در رسایل (نامه‌ها) و به ویژه در نصوص گفته: مبدئیت صفت نسبت علمی است که پائین‌تر از این مرتبه است، ولی در اینجا مبدئیت را برای این مرتبه قرار داده است.

۴/۱۵ جوابش این که: مراد به مبدئیت در اینجا؛ مبدئیت اصلی جُملی است نه فعلی تفصیلی، به دلیل آن که در فک ختم فص نوحی (از کتاب فکوک) گفته: اولین مراتب الهی که بدان اولیت حق و مبدئیت او اثبات می‌گردد مرتبه احدیت جمع است و صفت مصدریت و فیاضیت پس از آن است.

۴/۱۶ دوم این که در فک ختم فص آدمی گوید: اختصاص او به الوهیت به سبب اشتراک در احدیت جمع است، چون الوهیت که تعبیر از آن به اسم جامع «الله» می‌شود مشتمل بر خصایص و ویژگیهای تمام اسماء است و بین آن ذات هیچ واسطه‌ای نیست، و همین‌طور حقیقت انسان عبارت از برزخیت جامع است بین احکام و جوب و احکام امکان؛ لذا به هر دو احاطه دارد؛ و اولیت از این وجه و آخریت - از حیث منتهی شدن احکام بدان - مانند پدید آمدن از آن است. سپس گفته: هر کس هنگام بازگشت به این برزخیتی که دارای وحدانیت است و آن وحدانیت تالی مرتبه احدیت می‌باشد منتهی شود؛ او مخلوق در احسن تقویم است و اجرش غیر ممنون (مقطوع).

۱- البته اگر تجلیات ظهوری و بطونی و بسطی و قبضی در هر آتی اعتبار شود، چون خداوند هر آتی در شأنی است، پس آن چه که مجلای تمام تمینات ظاهری او است تحت نور کبریایی او پنهان می‌شود و به واسطه تجلیات اسماء باطنی قبض می‌کند و سپس - برای بار دوم - مجلای تجلی ظاهر و سپس باطنی و بعد ظاهری می‌گردد و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند.

۴/۱۷ این سازگار به آن چیزی است که در این جا نقل کردیم؛ یعنی صورت معقول از اسماء ذاتی که در این مرتبه است همان صورت الوهیت است، ولی مخالف آن چیزی است که در مفتاح الغیب گفته که: مرتبه احدیت جمع پائین ترش مرتبه الوهیت است، و آنجا که گفته: دارای وحدانیتی است که تالی احدیت می باشد، مخالف آن چیزی است که گفتیم: صفت آن احدیت است نه وحدانیت.

۴/۱۸ جوابش این که: مرتبه احدیت جمع و حقیقت برزخیت کمالی انسانی گاهی اطلاق بر مرتبه می شود که در آن تعدد نسبی - نه حقیقی - برای اسماء و صفات که به وحدانیت و الوهیت نامیده شده اند اعتبار شده، و این مرتبه را حضرت شیخ قدس سره در رسایل به تعیین دوم نامیده و فرغانی اصطلاحی مستمر قرارش داده، پس تعیین اول به حقیقت محمدیه اکملیه اختصاص می یابد و در فکوک این^۱ مراد است - نه آن چه در اینجا آمده^۲ - و خدا دانا است. و این که صورت معقول از اسماء ذاتی جایز است که زیر آن مرتبه ای باشد - چنان که به زودی در مفتاح خواهد آمد که گفته: نفس رحمانی عبارت از «عمائی» یعنی ابر نازکی است که همان حقیقت جامع و صورت وجودی است، و آن اولین مولود و نوزادی است که از اجتماع اسماء ذاتی پدید آمده است.

۱- یعنی مرتبه ای که در آن تعدد نسبی اعتبار شده و حضرت شیخ قدس سره در رسایل (نامه ها) آن را تعیین دوم نام نهاده است. ۲- یعنی مرتبه احدیت جمع، و نیز جوابی است برای شبهه تخالف در کلمات حضرت شیخ و اتمامی برای رفع آن، چون مفاد این عبارت به نقل از تفسیر این است که: صورت معقول که همان مرتبه الوهیت است در مرتبه اسماء ذاتی - که در مرتبه احدیت جمع به نام تعیین اول است - مخالف آن چه که در مفتاح آمده می باشد، آنجا گفته: مرتبه احدیت جمع پائین ترش مرتبه الوهیت است. و این مخالفت متوهم به آنچه که پاسخ داده برداشته نمی شود، یعنی (شارح) اول گفته: اطلاق احدیت جمع بر واحدیت و الوهیت که به تعیین دوم نامیده می شوند می شود، بلکه آن توهم به این سخنش که: صورت معقول از اسماء ذاتی که در این مرتبه است همان صورت الوهیت است، بر طرف می شود، و خلاصه آن این که: صورت معقول از اسماء ذاتی است تا دلالت بر آنچه که می گویی و توهم می نمایی داشته باشد، بلکه جایز است این صورت معقول از اسماء ذاتی و تالی آنها باشد، یعنی تالی اسماء ذاتی از حیث مرتبه، پس این عبارت منقول دلالت بر این دارد که مرتبه الوهیت که به نام تعیین دوم نامیده شده؛ حاصل و ظاهر از احدیت جمع - به معنی تعیین اول - باشد، پس با آن چه که در مفتاح آمده مطابقت دارد که گفته: مرتبه احدیت جمع تالیش مرتبه الوهیت است، پس ضمیر بارز «تالیها» - زیر آن - بازگشت به اسماء ذاتی دارد و ضمیر پنهان بازگشت به صورت معقول دارد.

۴/۱۹ سوم این که ما اینجا نقل کردیم مرتبهٔ احدیت جمع و وجود به نام «عماء» نامیده شده موافق آن چیزی است که در آغاز و تفسیر آمده که: مراد از حقیقت الحقایق و نفس رحمانی و اولی مراتب ظهور و «عماء» همین مرتبه است؛ و نیز مطابق آن چیزی است که در مفتاح آمده: انسان تا (رسیدن به) مرتبهٔ کمالش؛ عماء را که عبارت از أم الكتاب و مرتبهٔ جامع است به اسماء الهی و اعیان کونی و منزل تدلی (فرود آمدن) حق و حقیقت الحقایق و محلّ نفوذ مقدرات مستند می‌دارد، و این مخالف آن چیزی است که در پایان تفسیر آمده که: احدیت جمع مقدم بر «عماء» است، و نیز مخالف آن چه که در مفتاح خواهد بیان کرد که: امر از حقیقت الحقایق که به نام مرتبهٔ جمع و وجود است به حرکتی غیبی از مرتبهٔ مرکزیت به نفس رحمانی که موصوف به «عماء» است فرود می‌آید، و باز مخالف آن چه که در شرح فرغانی آمده می‌باشد که: «عماء» عبارت است از تعین دوم و آن نفس رحمانی و عالم ارتسام و معانی - به اعتباراتی - می‌باشد، و نفس رحمانی که «عماء» است همان مراد حضرت شیخ قدس سره در تفسیر است که پس از اعتبار علم او به خودش گفته: و بعد از آن مرتبهٔ شهود خداوند است خودش را به خودش در مرتبهٔ ظاهریت نخستینش به اسماء اصلیش، و این اولین مراتب ظهور است نسبت به غیب ذاتی مطلق؛ به حکم مقام احدی ذاتی و تعین اولی که عبارت از حدّ فاصل است، و این^۱ در مرتبهٔ احدیت جمع که عبارت از «عماء» است می‌باشد.

۴/۲۰ و جواب آن - خدا دانا است - پس از آن که اشاره به تحقیقش به نوعی که آن وقت و حال اقتضای آن را داشت گذشت این که: این مرتبهٔ برزخی کمالی انسانی که عبارت از حقیقت الحقایق و مرتبهٔ احدیت جمع است - و در بیان حضرت شیخ قدس سره هم گذشت -

۱- یعنی شهود خداوند خودش را به خودش در مرتبهٔ ظاهریت نخستینش که از آن اطلاق احدیت جمع بر تعین دوم ظاهر می‌شود، و خلاصهٔ سخن در این مقام این که از بیان حضرت شیخ قدس سره در پایان تفسیر - و در آنچه که در مفتاح الغیب گفته: امر از حقیقت الحقایق... تا آخرش و در این موضع از تفسیر و شرح فرغانی آمده - استفاده می‌شود که اطلاق «عماء» به نفس رحمانی بر تعین دوم و مقام و احدیت است؛ و آن مخالف این چیزی است که ما در وجوه پنجم نقل کردیم و نیز مخالف آن چیزی است که در اول تفسیر آمده و مخالف آن است که در مفتاح - در موضع: انسان تا (رسیدن به) مرتبهٔ کمالش مستند به عمائی... تا آخر آن - آمده که اطلاق «عماء» و نفس رحمانی بر تعین اول و مقام احدیت است.

دارای وجهی به غیب هویت و وجهی به کثرت است، و آن برزخ جامع بین آن دو است که نفس آن عین وحدت حقیقی گردیده که از آن احدیت وجه اول و واحدیت وجه دوم پدید آمده است، هم چنان که شارح فرغانی گفته و حضرت شیخ قدس سره هم در فصلی که به کتابش الحاق کرده آن را بیان داشته است، و به واسطه جمعش بین آن دو گاهی خواص وجه اول بر آن اطلاق می‌گردد؛ مانند احدیت که منافی تعدد وجودی و نسبی است، و مانند عینیت برای اسماء ذاتی و اعتبار دوم بودن آنها برای غیب اطلاق؛ به گونه‌ای که بین آن دو هیچ فرقی جز به واسطه تعینی که فقط او بودن او است نمی‌باشد، و غیر اینها (از فروعات خواص وجه اول).

۴/۲۱ و دیگری خواص وجه دوم است؛ مانند واحدیت که در آن تعدد و امتیاز نسبی برای اسماء ذاتی و احکام آنها اعتبار شده است، و مانند «عماء» بودن از حیث محل بودن تعیین عینی برای اسماء الهی و اعیان کونی و وجودی، از این روی مؤیدالدین جندی (شارح فصوص الحکم) آنها را به اعتبار اول (یعنی اسماء الهی) «عماء» نامیده و به اعتبار دوم (یعنی اسماء کونی) «غماء» نام نهاده، با این که او (تعالی) برای کون در «عماء» ظاهر نگشت^۱ - و گرنه جواب پیغمبر صلی الله علیه و آله درست نبود - و این که آن^۲ عین نفس رحمانی است که به صورت وجودی - از جهت انبساط و گسترش آن - تفسیر شده است، و این که آن اولین مولود و نوزاد اولین نکاح اسماء ذاتی است، پس هر جا که ترتیب بین دو وجه اعتبار شد؛ حکم به تقدم و پیش بودن اول و تفرع و منشعب شدن دومی - و به اصل جامع بین آن دو - داده می‌شود، دلیل آن^۳ چیزی است که در مفتاح الغیب آمده: «عماء» به واسطه ماده امکانی که در آن درنور دیده شده مانند آینه‌ای غیبی می‌باشد و انبساط و گسترش صورت وجودی در آن ماده عبارت از ظاهر حق مانند آینه و مجلا برای باطنش بودن است، این چیزی بود که در این مبحث و مقام می‌دانستم و بیان داشتم.

۱- یعنی حق تعالی برای کون و خلق در مرتبه «عماء» ظاهر نگشت، یعنی در آنجا خلقی نیست، و گرنه جواب درست نبود و مطابق با سؤال هم نبود. ۲- این جمله عطف بر عماء بودن از حیث محل بودن... است و نیز بیان خواص وجه دوم است. و نیز جمله بعدی که خواهد آمد: و آن اولین مولود و نوزاد... است عطف بر اینها است. ۳- یعنی بر تقدم اولی و منشعب شدن دومی و اصل جامع، و دلیل آن بیان او است که: بودن ظاهر حق مانند آینه و مجلا برای باطنش.

۴/۲۲ و مناسب این تحقیق نقل چیزی است که شارح فرغانی (شارح قصیده تائیه ابن فارض) در تعیین تعین اول و دوم بیان داشته است، ما آن را در دو فصل - برای روشن شدن و مشخص گشتن دو حکم که آن دو (تعین اول و تعین دوم) دارند - بیان می‌داریم، و اعتنایی به تکرار برخی از مطالب که بیان شده است - به جهت جا افتادن - نداریم، چون بهترین مواضع آن همین فصل است.

فصل اول

در تعین اول

۴/۲۳ گوید: وحدت حقیقی را که عین تعین اول است و از آن احدیت پدید آمده است دو اعتبار می‌باشد:

۴/۲۴ اولی سقوط و نفی تمام اعتبارات؛ که بدین جهت ذات «احد» نامیده می‌شود و متعلق آن بطون ذات و ازلیت آن است، و نسبت آن به سلب سزاوارتر است.

۴/۲۵ دومی ثبوت اعتبارات غیر متناهی برای آن (وحدت حقیقی) است - با اندراج حقیقی اصلی آن در اولین مراتب ذات - و تحقق تفصیل بیشتر تعینات آن در مراتب دومین است و بدان جهت ذات «واحد» نامیده می‌شود - یعنی نامی ثبوتی نه سلبی - و متعلق آن ظهور ذات و وجود و ابدیت آن است و هیچ مغایرتی بین اعتبارات در اولین مراتب ذات نمی‌باشد، چون در آنجا مطلقاً کثرتی وجود ندارد.

۴/۲۶ سپس اعتبارات مندرج در اولین مراتب ذات است که برخی از آنها کلیات و اصول‌اند - مانند اجناس عالی - که به نام اسماء ذات نامیده می‌شوند؛ و برخی مفاتیح غیب، «واحد احد» اسم مرکبی است مانند «بعلبک» و باطن اسم «الله» وجود است و مرتبه؛ و باطن اسم «رحمان رحیم» وجود است، و مفهوم تمام اسماء ضمائر و برخی از آنها اجناس زیرین و انواع‌اند؛ و همین‌طور ادامه‌نده تا اشخاصی که در درکات و مهاوی جزئی افتاده‌اند و شامل حکم ابدیت و نامتناهی گشته‌اند (البته مراد اشخاص منطقی است).

۴/۲۷ سپس (گوییم:) همگی به صورتهای معنوی خود در مرتبه دوم ثابت‌اند، پس از آن دسته‌ای از آنها در لوح محفوظ بصورت وجودی روحانی تعیین یافته و سپس در مراتب وجودی تفصیل یافته‌اند، یعنی دفعتاً و یک مرتبه - به گونه مجمل در عرش و بطور مفصل در کرسی - تفصیل یافته و بعد از آن در ارکان و آسمان‌ها به صورت تدریج و پشت سر هم - تا آخرین مراتب کون و وجود - در دنیا و برزخ و آخرت تعیین و تفصیل یافته‌اند، و شهود و مکاشفات کاملان و اولیا منتهی بدینجا می‌گردد.

۴/۲۸ بسا که در مرتبه غیبی ازلی اموری باطنی و کلی و یا جزئی باشد که تاکنون تعیین نیافته باشد؛ نه در مرتبه دوم و نه در لوح محفوظ، بنابراین چیزی جز پس از تعیین و وقوعش در خارج دانسته نمی‌شود، و این (مرتبه) باطن‌ترین باطن‌های غیبی و پنهان‌ترین‌شان است که بیان الهی به این مرتبه ناظر است که فرمود: قل ما کنتم بدعاً من الرسل و ما ادری ما یفعل بی و لا یحکم، یعنی: بگو من اولین پیغمبران نبوده‌ام و ندانم با من و شما چه خواهد شد (۹- احقاف)

۴/۲۹ و بیان پیغمبر صلی الله علیه و آله که: لَیْسَ رَبِّ مُحَمَّدٍ لَمْ یَخْلُقْ مُحَمَّدًا، یعنی: ای کاش پروردگار محمد را نمی‌آفرید؛ از این باب است، با این که او از حیث تعیین حالش در مرتبه علمی و لوح محفوظ؛ برینش از جانب پروردگارش است و با تکیه بر این امر (یعنی بینش) فرموده: آدم و من دونه تحت لوائی یوم القیامة و لافخر، یعنی: آدم و هر که بعد از آدم است در روز قیامت زیر پرچم من‌اند و این فخری برایم نیست، و امثال این‌ها، و بیشتر آن چه را که دعا از امور غیبی جاری می‌کند^۱ از این قبیل است، برای این که غیر آن جز نوشته شده ثابت قسمت‌بندی شده در مرتبه علمی نمی‌باشد.

۱- یعنی اکثر آنچه را که دعا جاری می‌کند از اموری است که در مرتبه غیبی ازلی - نه مرتبه دوم - تعیین نیافته است، چون آن‌ها نوشته شده ثابت قسمت‌بندی شده است، و این عبارت از دعایی است که بر گونه احتمال و یکی از اقسام سه‌گانه دعا می‌باشد، چنان که شیخ - که خداوند از وی خشنود باد - در فصوص گفته که سه قسم است: یکی از آنها دعای به گونه استعجال است که دعای عامه می‌باشد و دوم دعای به گونه احتمال است که دعای حکما است که قائل‌اند ممکن است دعا شرط در تحقق بعضی امور باشد، چنان که ابن سینا و امثال او از حکما در کتاب‌هایشان به تفصیل بیان داشته‌اند، و این مطابق آن است که فرغانی گفته، سوم دعای به گونه امثال است و آن دعای عرفا و اولیا است، آنان که خشک شدن قلم را به آن چه که باید تا قیامت وجود یابد مشاهده کرده‌اند. و از اهل بیت وحی وارد شده که دعا عبادت است - در جواب گوینده که عرض کرد شما گفتید قلم خشک شده! پس معنی دعا چیست؟..

۴/۳۰ گویم: آن چه را که در نفعات پیش از این بیان داشتیم ناظر به این مطلب است که: معرفت بسیاری از موجودات متوقف بر وجود جمعیت در وجود است، و در مفتاح نیز آمده و حدیث صحیح فارقی بین دعا و دعا (دیگر) است و سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله به ام حبیبه (زوجه آن حضرت) که فرمود: ارزاق قسمت شده را خواستی، بر پایه این فرق است.

۴/۳۱ سپس گفته^۱: این وحدتی که از آن احدیت و واحدیت پدید آمده؛ تعیین اول و عین ذات و عین قابلیت آن (ذات) مربوطون و نفی اعتبارات است، و به واسطه ظهور آن (ذات) و ظهور اعتبارات ابدیش به صورت اجمال و سپس به تفصیل؛ و به واسطه عین آن (وحدت مرذات را) بودنش؛ اصلی قابلیت آن (ذات) از حیث مرتبه و فاعلیتش از حیث تجلی اول که در آن مانند سخن گوی با نفس خودش - به اقتضای ظهور نفس و کمالات ذاتی و اسمائیش - سخن گفتنی پاک؛ با حرف و صدایی پاک که عین ذات است - هم چنان که یکی از ما با نفس خودش سخن گوید - می باشد، و در آن (تجلی اول) قابلیت میل ذات به شنیدن سخن و قابلیت ملاحظه نور جمال او و قابلیت اثر پذیری از آن سخن می باشد.

۴/۳۲ پس این تجلی اول از جهت این سخن متضمن کمال و احساسی مجمل به آن (ذات) - که باطن حیات است - و احساسی به سرای کمال در تفصیل اعتبارات وحدانیت - که باطن علم است - می باشد، و اصلی میل آن (ذات) به این عبارت از باطن اراده است و اصل طلب تعیین خارجیش عبارت از باطن قول (گن) است، و اثر پذیری اقتضای توجهی به صورت اثربخشی به تحقیق و ثبوت کمال اسمائی - که باطن قدرت است - دارد، و حکم تفصیل کمال و تحصیل شرایط آن اقتضای جود و بخشش را دارد، و حکم برزخیت تعیین اول اقتضای عدل و دادگری را دارد، لذا بطن و باطن هفتمین همه است، یعنی هر چه که در آن است تفصیل عین ذات و عین دیگری است.

۴/۳۳ این ها عبارت از اسماء ذاتی اند که در این مرتبه به گونه اتحاد قرار دارند، و به این (اتحاد و اندماج) باطن هر حقیقتی الهی و کونی شده و به نام حقیقت الحقایق و برزخ البرازخ

اکبر نامیده شده و شریعت به نام مقام «اوادنی» از آن تعبیر می‌کند، برای این که باطن مقام «قاب قوسین» یعنی دو قوس وحدت و کثرت و یا قابلیت و فاعلیت و یا وجوب و امکان می‌باشد، و برخی از آنان (عرفا) تعبیر به حقیقت احمدی کرده‌اند، چون آن نور او است که آشکار کننده رتبه او بوده و قلب نقی نقی او صورت جمعیت وی می‌باشد، هم چنان که مزاج اشرف اعدل او صورت جسمانی وی می‌باشد، و به این مطلب صلی الله علیه و آله - اشاره کرده و فرموده: اولین چیزی که آفریده شد نور من بود.

۴/۳۴ سپس (فرغانی) گوید: این تجلی اول متضمن کمالی است که عبارت از حصول آن چه که شایسته است - آن چنان که شایسته است - می‌باشد و آن دو قسم است: نخست کمالی ذاتی در این جا هست که در مبداء رتبه دوم حیات^۱ می‌باشد که ملازم آن غنای ذاتی است؛ و آن شهود ذات است مرخودش را از حیث وحدتش به تمام ششونش - نزولی و عروجی و دنیایی و آخرتی - شهود مفصل است در مجمل - دفعی و یکباره - مانند شهود مکاشف در یک دانه و هست؛ خرما و میوه‌های بی‌شمار را. دیگری کمال اسمائی است و آن عبارت از ظهور ذات است برای خودش از حیث تفصیل اعتباراتش، یا ظهور مفصل است و یا مجمل بعد از تفصیل؛ از حیث مظهرش آن کلی جامع که عبارت از انسان کامل حقیقی است، و فرق بین آن دو این که این «به شرط شئی» - و بلکه اشیاء - است و تحقق کمالی ذاتی مطلقاً بدون شرط است.

۴/۳۵ و از احکام تجلی آن که در آن از حیث کمال ذاتی اعتبار وجودی می‌شود که حقیقتش عبارت است از ادراک عین خودش را در خودش و یا در غیر خودش؛ یا غیر خودش را در غیر خودش، و نیز (از احکام تجلی) اعتبار نور است که عبارت از آشکار کننده پوشیده شده، و (نیز اعتبار) علم است که عبارت است از ظهور عینی برای عینی دیگر، و (نیز اعتبار) شهود است که عبارت است از حضور با مشهود، یا از حیث کمال اسمائی که از جهت اصل و فرع تعلق به آن (کمال ذاتی) و دیگر اسماء دارد، و از شرط آن تمیّز و مظهر و مرتبه و غیرت به نسبی و یا به حقیقی به حکم محل داشتن است که یا مانند ظروف؛ صوری باشد و یا ۱- یعنی کمال ذاتی باطن حیات که مبداء رتبه دوم است می‌باشد، و چون کمال ذاتی به رتبه دوم فرود آمد؛ نخست به حیات و سپس به دیگر صفات اسماء تعین می‌یابد.

مانند مراتب؛ معنوی، چون رنگ آب رنگ ظرف خودش است، و یا مانند مراتب حس و روح و مثال باشد، اندیشه به کاربند تا اسراری گرانقدر را بیایی:

۴/۳۶ از آن جمله این که: علم به حسب تعین اول ظهور عین ذات است برای خودش به اندراج و بودن اعتبارات و احدیت - با تحقق و ثبوت آنها - و متعدی به یک مفعول می شود که همان ذات است، و به حسب مرتبه دوم ظهور ذات است برای خودش به شتون ذات؛ با مظاهر شتون که به نام صفات و حقایق نامیده می شود و متعدی به دو مفعول می گردد، و چون خودش برای خودش با حیات و علم و غیر اینها ظاهر گشت؛ در انتهای مرتبه دوم کثرتی حقیقی و وحدتی نسبی مجموعی حاصل می شود، و همین طور وجود از حیث مرتبه نخستین عبارت است از ادراک ذات خودش را در خودش به اندراج اعتبارات و احدیت در آن؛ یعنی ادراک مجملی که در آن تفصیلش مندرج است و کثرت و غیریت منفی و ناپود است.

۴/۳۷ و از حیث رتبه دومی هم دو نوع اند: از حیث آن چه که مجلای ظهور حق و یا مجلای ظهور کون و وجود است، پس وجود اول عبارت از ادراک ذات است مرعین خود را از حیث ظهورش به صورتش که به نام ظاهر اسم «رحمان» نامیده می شود و نیز به صورت تعیناتش که به نام اسماء الهی - با وحدت غیبی و اضافه کثرت نسبی به او - نامیده می شود، برای این که هر اسم الهی عبارت است از ظاهر وجود - که همان عین ذات است - ولی از جهت تقیدش به معنی، پس از جهت نظر به ذات وجود و نفس تعین عین او است و از جهت تقید به معنی متمیز، غیر او است، لذا او را وحدتی حقیقی و کثرتی نسبی است. و وجود دوم ادراک صورت هر تعین است از کون و وجود مر خود را و مثل خود را موجودی روحانی و یا مثالی و یا جسمانی؛ که در هر مرتبه به حسب و حکم خود ظاهر است، بنابراین ایجاد و خلق جز دهش و بخشش موجد - یعنی حق تعالی - به حقایق کونی مر ادراکشان را نمی باشد، و آن به واسطه اضافه تعینی است از جانب خود مر آنها را؛ و آشکار کردن احکام آنها در هر مرتبه ای به حسب آنها، پس تأثیر و اثربخشی در تنوعات و گوناگونی تعینات به واسطه احکام حقایق است، و در نامیدنشان عین و یا غیر؛ به واسطه مراتبی است که آن مراتب عبارت از محل های معنوی بوده و آنها نسبت های معنوی (و علمی) هستند که نه در خارج و نه در ذات خودشان

دارای وجودی نیستند، اثر معدوم را در عین موجود - و در آن چه که از هر وجهی موجود است - بنگر تا شگفتی‌های عجیبی که خرده‌ها و خرده‌مندان را حیرت زده و سرگشته می‌کند مشاهده کنی.

فصل دوم

در تعیین دوم

۴/۳۸ گوید (یعنی فرغانی): چون وحدتی که از آن احدیت پدید آمده اولین تعیین ذات اقدس است - بدون شرط - و نیز اولین مرتبه آن و نفس (عین) قابلیت است که نسبت بطون و ظهور بدان برابر است، صرافت احدیت به ذات خود و به حکم قابلیتش برای ظهور در آن پنهان گردیده است، لذا جز تجلی اول و اجمال کمال ذاتی و وحدت آن را - به واسطه اندراج نسبت‌های و احدیت - نمی‌پذیرد، از این روی قابل کثرت - اگر چه نسبی باشد - و پذیرای کمال اسمائی - به واسطه تحقق و ثبوتش بر حکم تکثر - نمی‌باشد.

۴/۳۹ و چون محبت اصلی که تعبیر از آن به «احبت - دوست داشتنم» شده حامل این تجلی اول و برانگیزاننده آن بر توجه - برای تحقق و ثبوت کمال اسمائی تفصیلی - می‌باشد و در توجهش به محلی قابل برخورد نکرد؛ به قوه و نیروی میلی عشقی به اصل خودش بازگشت، جز آن که به واسطه آن قوه عشقی؛ حکم ظهور که تعبیر از آن به رحمت ذاتی شده بر حکم بطون که تعبیر از آن به نهایت باطن غضب که (رحمت بر آن) پیشی دارد غلبه یافت، لذا تجلی - به قوه و نیروی محبت اصلی - از عینی که شبیه و احدیت است تعیین یافت، تعینی که قابل و پذیرای تحقق مطلوب نهایی او - یعنی کمال اسمائی - می‌باشد.

۴/۴۰ و این تعیین همان قابل و پذیرای دوم است که جامع بین دو طرف حکم اجمال و وحدت - و بین مقابل آن دو یعنی تفصیل و کثرت - می‌باشد، لذا در این قابلی که صورت تعیین اول و سایه آن است؛ صورت تجلی اول و سایه آن ظاهر گشت، هم چنان که (تجلی) اول از باطن و حقیقت غیب - که همراه آن اثری از ظلمت غیب و اطلاق هست - ظاهر گشت؛

یعنی^۱ جدا و منفصل از اجمال حقایق قابل وجودی و مضاف به نسبت تعیین دوم و قابلیت آن، و تمام اسماء الهی اثر گذار (غیر از مستأثرات) مضاف به عین تجلی دوم و فاعلیت آنند، لذا هر دو قسم؛ سایه‌ها و صوری برای شتون مندرج در وحدت؛ که در آن (تجلی اول) مجمل بودند و در تعیین دوم مفصل گردیدند، یعنی هر یک به حسب آن چه که بر آنند - نه به حسب علم - متعین گردیدند، از این روی کلیات آن چه که بر آن اشمال دارند به نام مراتب نامیده شده است، ولی از جهت محل بودن آنها به واسطه ثبوت باقی حقایق و ظهور آن چه که پذیرای ظهور از آنها است؛ و نیز از جهت مؤثریت و اثربخشی ذات به آنها و در آنها، مانند مرتبه ارواح و مثال و حس و مراتب اعتدالات مرکبات که به نام مولدات نامیده می‌شوند، میزان و مقیاس آنها مرتبه انسانیت است، هم چنان که کلیات تعیینات این تجلی دوم (نخست) اسماء الهی است که عبارت از اصول هفتگانه و برزخی است که عبارت از پدید آورنده دو طرف احدیت و واحدیت می‌باشد، و نیز جامع بین آن دو - درثانی - عبارت از حقیقت انسانیت است که به اعتبار غلبه حکم وحدت به نام حقیقت محمدی، و به اعتبار غلبه حکم تفصیل و کثرت عبارت از مرتبه «عمائی»^۲ می‌باشد که مشتمل بر حقایق هفتگانه کلی است، پس فراگیر و شامل‌ترین حکم آن حقیقت حیات است، و آن قبول کمالی که فراگیر هر کمال لایق است می‌باشد، و احساس بدان از جهت کلی است.

۴/۴۱ و چون هیچ حقیقتی کلی و جزئی خالی از کمالی که مناسبش باشد نیست و حق تعالی به آنها - همگی - آگاهی دارد؛ اسم «حی» شامل تمام اجزاء است و حیات فراگیر تمام حقایق.

۴/۴۲ و چون علم در مرتبه دوم متعلق به معلومات مفصل است و حیات عبارت است از احساس به آنها - به طور مجمل - و تفصیل داخل در مجمل است، بنابراین علم از این جهت داخل در حیات است.

۱- عطف به: لذا در این قابلی که صورت تعیین اول... تا آخر می‌باشد. ۲- حقیقت محمدی صورت اسم «الله» است که جامع احدیت تمام اسماء می‌باشد، هم چنان که جامع احدیت تمام اعیان است، اما «عماء» عبارت است از وجهه غیبی قدسی برای اسم «الله» که از هر کثرت و تفصیل منزّه و دور است.

۴/۴۳ و چون اراده و میل به مراد و مقصود از جهت اختصاص دادن و یا ترتیب و یا آشکار کردن و یا پنهان نمودن است و نهایت طلب آن ظهور کمال اسمائی به واسطه این ترتیب و به حکم این ظهوری که از خصوصیات علم است می‌باشد، از این روی اراده داخل در علم و پدید آمده از آن است.

۴/۴۴ و چون حقیقت قول (کلام) نفسی است که برانگیخته شده از باطن نفس کشنده می‌باشد و فراگیر معنایی که ظهور خود را و متعین شدن به حسب مرتبه و یا مراتبی که در خارج «مخارج» نامیده می‌شود درخواست دارد، لذا از حیث این طلب و درخواست داخل در اراده است.

۴/۴۵ و چون قدرت عبارت است از تمکن و نفوذ بر تأثیر و اثربخشی در آشکار کردن آن چه که آشکاری می‌طلبید، لذا داخل در قول (کلام) و برانگیخته از آن است.

۴/۴۶ و چون جود و بخشش عبارت از تمکن و توانایی بر قبول اقتضای بذل و ایثار از جهت ذات و صفت؛ به هر چه که در او از کمال و نفع برای هر چه که استحقاق آن را از جهت حال و یا سؤال دارد می‌باشد، لذا از جهت تمکن داخل در قدرت و منشعب از آن است.

۴/۴۷ و چون اقساط (دادگری) بذل و بخشش بهره و نصیب هر چه که دارای قسط و عدالت استعدادی است می‌باشد، بدان از جود آن چه را که می‌بخشد می‌پذیرد؛ لذا داخل در جود است و از آن پدید آمده است.

۴/۴۸ این چگونگی ترتب (اسماء) ائمه هفتگانه است به تفصیل، و موضع جمع تمام این اسماء ظاهر کلمه اسم «الله» از دو جهت است: جهت وجود و جهت حقایق معین آنها (موجودات) چون حقیقتی که عین تعین دوم است ویژه ظاهر کلمه اسم «الله» است که موضع جمع تمام حقایق اصلی و فرعی و کونی و الهی می‌باشد.

۴/۴۹ و ظاهر اسم «رحمان» موضع و مجمع آنها از یک جهت - یعنی وجود - می‌باشد، چون رحمت شامل عین وجود است.

۴/۵۰ و اسم «حی» جامع آنها از حیث کمال فراگیر است.

۴/۵۱ و «علیم» از حیث عموم تعلق.

۴/۵۲ و «مرید» از حیث طلب کمال.

۴/۵۳ و «قائل» از حیث این که هر یک را نفس رحمانی تعیین بخشیده.

۴/۵۴ و «قادر» از حیث جایز بودن اضافه افاضه (نسبت فیض بخشی) تمکن و توانایی

تأثیر به هر اثرپذیری - مناسب حقیقتش - می باشد.

۴/۵۵ و «جواد - بخشنده» از حیث جایز بودن اضافه افاضه وجود به تمام (موجودات) است.

۴/۵۶ و «مقسط - دادگر» از جهت رعایت هر حکم واسطه بین قیام وحدت حقیقی و

نسبی به او است.

۴/۵۷ حال بدان که هر یک از این اسماء اصلی دارای دو جهت است:

۴/۵۸ یکی از آن دو اشمال هر کدام از آنها است بر باقی - با تحقق و ثبوت اثر پنهان از

امتیاز یافتن - پس اشمالش از اثر جمعیت برزخی انسانی و جمعیت حقیقی آن؛ بین حکم

تجلی و وحدت حقیقی و کثرت نسبی آن؛ و بین حکم تعین و کثرت حقیقی و وحدت نسبی آن^۱؛

و یکی کردن احکام دو طرف مذکور می باشد، اما ظهور اثر پنهان از امتیاز یافتن؛ عبارت است

از واقع بودن این برزخیت دوم در تعین دوم، و جهات نسبت های آن به ابدیت است که از

اختصاصی ترین احکام آن تمیز و امتیاز یافتن تا بی نهایت است.

۴/۵۹ و دیگری عکس جهت اول است، یعنی ظهور اثری که اختصاص به هر یک از آن

دو دارد - با اثر پنهان از اشمال مذکور (یعنی امتیاز یافتن) - پس تمیز و امتیاز یافتن آنها به

حکم تفصیل؛ برزخیت دوم که عین مرتبه «عمائی» است می باشد، و اما اثر پنهان از اشمال؛ از

جمعیت این برزخیت و اشمال آن به حکم وحدتش می باشد.

۴/۶۰ و نیز بدان که حقایق انبیای کامل - یعنی رسولان اولوالعزم - در این برزخیت دوم

۱- بلکه جمعیت برزخیت انسانی و جمع آن بین وحدت و کثرت از اثر جمعیت برزخیت کبرا است که نخست برای اسم «الله» که اسم جامع اعظم است - به حسب یکی از دو اعتبارش - ثابت است، و دوم به واسطه صورتش است که عبارت از عین ثابت جامع تمام اعیان - به گونه برزخیت حقیقی - یعنی عدم غلبه حکم عین بر دیگری است، و اما اشمال کل از اسماء اصلی بر باقی عبارت است از جهت گیری و آن عبارت است از وحدت آنها با ذات و استغراقشان در دریای وجود، پس اگر فنا و نابودی آنها - با عدم حکم و اثر - اعتبار شود؛ تمایز رانه عینی می ماند و نه اثری، و گرنه اثر پنهانی از او باقی خواهد ماند، این را نیک اندیشه کن خواهی دانست و از سپاس گزاران نعمت خداوند متعال باش.

ثابت است و به گونه بدل - به حکم یکی از این حقایق هفت گانه اصلی از حیث اشتغال و اثر پنهان از امتیاز یافتن آنها و میل شان به نزول و فرود آمدن - ظاهر است، و حقایق صاحبان کمال از «محمدین» در آن (برزخیت دوم) ثابت است و به صورت قطیبت - از مقام بدلیت - به حکم این حقایق اصلی - از حیث اشتغال - ظاهر است و اثر آنها از تمیز و امتیاز یافتن شان پنهان می ماند؛ ولی از جهت میل و رغبت آنها به بازگشت به اصل خودشان که عبارت از عین مفاتیح و تجلی اول است، و حقایق دیگر از ابدال هفتگانه مندرج در حقیقت قطب است و پدید آمده از آن (حقیقت) و از جهت غلبه حکم تمیز و امتیاز یافتن شان و پنهان بودن حکم اشتغال منبعث و روان در «عما» است.

۴/۶۱ سپس از این هفت اصلی نود و دو پدید می آیند؛ سپس از آنها نود و نه؛ که بدانها حقایق اسماء احصاء تعین می یابد، و از آنها سیصد حقیقت الهی پدید می آید که هر حقیقتی یک خوی الهی را ملازم است، چنان که در خبر آمده: خدای را سیصد خوی و خلق است هر کس به یکی از آنها تخلق بجوید وارد بهشت می شود، ابوبکر گفت: آیا در من چیزی از آنها - یا رسول الله (ص) - هست؟ فرمود: همه آنها در تو هست^۱.

۴/۶۲ و از هر حقیقتی اسمی الهی پدید می آید، سپس در مرتبه «عمائی» از این حقایق؛ حقایق رسولان پدید می آید و منشعب به هزار و یک حقیقت می گردد که از هر حقیقتی انسانی «نبی - پیامبر» پدید می آید و شماره یکصد و بیست و چهار هزار از حقایق انسانی نبوی - و از محمدین (اولیاء امت محمد «ص») چندین برابر آن - کامل می شود، و تمامی اینها تفصیل حقیقت محمدی اند که شامل و فراگیر همه است و به نام حقیقت الحقایقی که ساری در همه است - سریان کلی در جزئیات خود - نامیده می شود.

۴/۶۳ و اما دیگر حقایق انسانی بین تمایل به طرف امکان - مانند حقایق کافران - و بین

۱- یعنی به حکم اضمحلال و نابودی کثرات در مرتبه احدیت و فنای آنها در آن در مقام شهود قیامت کبریا، و به این اعتبار تمام صفات در هر موجودی می باشد، لذا در خبر آمده که خداوند به حضرت موسی وحی کرد موجودی که پستتر از خودت است نزد من آر، موسی پای سگ مرده ای را می کشید که برد، ناگاه متوجه بر خطای خود شد و رهایش کرد، خداوند وحیش کرد که اگر آن را آورده بودی از مقام افتاده بودی.

تمایل به مقام وسط و یا وجوب می‌باشند، و حقایق مؤمنان و اولیا داخل در دایره هدایت‌اند و به حسب این میل استعدادهایشان در قبول نور هدایت تفاوت پیدا می‌کند، پس همه این حقایق الهی و کونی شئون ذاتی و از اعتبارات و احادیث می‌باشند.

۴/۶۴ و نیز بدان که این مرتبه «عمائی» مرتبه‌ای است که در آن حق تعالی به صفات خلق ظاهر شده و از مرتبه اختصاصی خود که مقام وجوب است فرود می‌آید، و در این مرتبه است که هر چه به خلق از خنده و خوشحالی و تعجب و دودلی و غیر اینها - نسبت داده می‌شود به حق تعالی نسبت می‌یابد، و در این مرتبه است که در آن خلق به صفات پروردگارش - در مقام رهایی از قیدهای کثرت - ظاهر می‌گردد، مانند درمان کردن کور و سپس و زنده کردن مرده و اتصاف به صفات حقی و سبحانی^۱ و غیر اینها، و این تجلی دوم وجودی ظاهری در این مرتبه «عمائی» ساری بوده و ظاهر به صورت تربیت (پرورش) و اصلاح می‌باشد نسبت به حقایق اسمائی - به واسطه آشکار کردن آثار آنها در موجودات - و نسبت به حقایق کونی و وجودی - به واسطه آشکار کردن احکام آنها به اضافه کردن وجود عینی به آنها - و این برزخ به اعتبار اجمالی آن عین حقیقت انسانی کمالی است که عبارت است از میزان حقیقت کمال و واقع اعتدالی که از حیث این اجمال؛ حقایق هفتگانه اصلی و حقایق کاملان از انبیا و اولیا - غیر پیغمبر ما - علیهم السلام در آن مندرج است، چون پیغمبر ما صلی الله علیه و آله دارای تعیین اول است که اختصاص به اکمل بودن دارد.

دنباله باقی مانده

در تقسیم مراتب کلی که در این مرتبه دوم از هم امتیاز دارند

۴/۶۵ حقایق معنوی یا اختصاص به حق دارند - مانند الوهیت و رحمت ذاتی - که عبارت از وجود بخشنده و فیاض و وجوب و قیومیت و غنای ذاتی است، و یا اختصاص به کون و وجود دارند - مانند فقر و عدمیت ذاتی و خواری و امکان و کثرت حقیقی - و یا منسوب به حق است به

۱- مقصود انالحق گفتن منصور و سبحانی ما اعظم شأنی گفتن ابویزید بسطامی است که در مقام اتصاف به برخی از صفات ربانی بوده‌اند. م

کشف سزکلی / ۳۴۳

اصالت و به کون به تبعیت، مانند علم و اراده و امثال این دو، لذا در قدیم قدیم است و در حادث حادث، و هر دو هم متبوع (تبعیت شده) اند و هم تابع؛ خواه هر یک از آن دو کلی باشند و یا جزئی.

۴/۶۶ پس کلیات و متبوعات محدود در مبدأ مرتبه علمی و رتبه دوم و لوازم آن - در وسط و پایان آن (رتبه) - می‌باشند.

۴/۶۷ برخی از چیزها ملازم آنها (کلیات و متبوعات) در این مرتبه می‌باشند، مانند قابلیت غیر مجعول و هیأت و شکل‌های معنوی.

۴/۶۸ و از جمله آن چه که تحت احاطه عالم ارواح است، مانند حیات و علم و هیأت روحانی آنها و ظهور و بطون روحانی آنها (ارواح) نسبت به عالم مثال و حس.

۴/۶۹ و از جمله آن چه هم که تحت احاطه عالم مثال است همین طور می‌باشد.

۴/۷۰ و از جمله آن چه که تحت احاطه عالم حس است؛ مانند موجودات و هیأت و شکل‌های حسی و قابلیت وجودی مجعول برای علوم و اعمال، و مانند اضافه و نسبت دادن مقولات ده‌گانه - از کم و کیف و غیر این دو - به آنها.

۴/۷۱ سپس (گوییم:) همه اینها منحصر در پنج مرتبه است که ششمی آنها جامع و فراگیر همه اینها است، چون اینها اگر چه مظاهر و مجالی اند؛ ولی هیچ کدام نیستند جز این که یا فقط برای حق ظاهر می‌شوند و یا برای او و کون (هر دو).

۴/۷۲ اول مرتبه غیبت است؛ به واسطه غیبت هر شی کونی از خودش و غیر خودش در آن، چون در آن هیچ ظهوری جز برای حق متعال نمی‌باشد، و نفی ظهور از غیر او به یکی از دو وجه است: یکی از آن دو به نفی کردن اعیان آنها است به کلی - به گونه‌ای که خداوند بود و با او هیچ چیزی نبود - و این مجلا عبارت از تعین اول است، و دیگری به نفی کردن وجود آنها است، و این مجلا عبارت از تعین دوم و عالم معانی و غیب دوم است.

۴/۷۳ و دوم - یعنی مرتبه‌ای که آن چه در آن ظاهر می‌شود برای کون است - این مرتبه نیز از جهت علم و ادراک سه قسم است:

۴/۷۴ چون ظهور یا برای موجودات بسیط است و در ذاتشان که مرتبه ارواح نامیده می‌شود.

۴/۷۵ و یا (ظهور) برای مرکب است، اما برای لطیف: تجزیه و خرق و التیام (دریدن و به هم پیوستن) نمی‌پذیرد و مرتبه مثال نامیده می‌شود.

۴/۷۶ و یا (ظهور) برای کثیف (انبوه و ماده) نسبت به آن (لطیف) است و یا به حقیقت؛ به گونه‌ای که آن را می‌پذیرد که مرتبه حس و عالم شهادت و اجسام نامیده می‌شود.

۴/۷۷ ششم مرتبه جامع است که عبارت از انسان حقیقی کامل و اکمل است؛ یعنی به حکم مظهریت برای برزخیت دوم و اول. خدا دانا است.

۴/۷۸ سپس گوئیم: نسبت اثر اولین مراتب که به نام مرتبه جمع وجود نامیده می‌شود به آن چه که تحت آن است؛ جمعیتی از اصول حقایق الهی و کونی و کلیات آنها است، مانند وجود عام که آیاتش پیش از این خوانده شد؛ و مانند ام‌الکتاب، یعنی اصل کتاب وجود که به نام «ن» است و آن از جهت لغت به معنی دوات است، چون محل اجتماع مذات (مرکب و ماده نوشتن) مواد نقش‌های عالم است؛ نسبت «نر» است به «ماده» یعنی از حیث این که تأثیر در تعینات و تعددات - خواه کلی باشد و یا جزئی - خاص مرتبه است، این مرتبه احدیت جمعی حاصل شده آثار و تعینات کیانی (طبیعی حادث) امکانی در وجود است که نسبتش به هر موجودی - یعنی مطلقاً صورت وجودی - و در ام‌الکتاب - یعنی نفس رحمانی - عام می‌باشد؛ و حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آن را خزانه جامع و ام‌الکتاب نامیده، برای این که آن (نفس رحمانی) وجودی منبسط و تجلی‌ای ساری و زقی منشور است که مانند (خمیر) مایه گردیده است، یعنی به واسطه انبساط و گسترش صورت وجودی در آن؛ انبساطی که عبارت از بودن ظاهر حق تعالی آینه‌ای مر باطنش راست، و خواهد آمد که مؤثر و اثربخش دارای درجه «نر» بودن است و آن هیئت و شکل قابل و پذیرا؛ دارای درجه «ماده» بودن است و مرتبه دارای درجه محلیت و نتایج آثار و تعینات می‌باشد.

۴/۷۹ مؤیدالدین جندی در شرح فصوص گوید: «نونی» که محل اجتماع مداد (جوهر و یا مرکب نوشتن) مواد حرفی نفسی رحمانی می‌باشد، از آن جهت که ام‌الکتاب است دارای پنج مرتبه می‌باشد: نخستین تعین اول است، و آن جمع تمام حقایق کیانی و ربانی و حروف مؤثر و جویی و متأثر امکانی که ام‌الکتاب است می‌باشد.

۴/۸۰ گویم: این به واسطه اشتمالش بر «نون» های چهارگانه باقی است، از این جهت صورنش عالم انسان کامل است، چنان که در تفسیر گفته: او کتاب جامع است و بین مقام اسماء و مسمی قرار دارد.

۴/۸۱ جندی در جای دیگر (شرح فصوص) گوید: هم چنان که تعیین اول - در اولین جامع - بین حقایق و جوب حقی و بین حقایق امکان خلقى - به گونه جمع احدى - پیش از تفصیل است؛ همین طور پس از تفصیل؛ ارتباط حقایق و جوب به حقایق کتاب در مرتبه امکان است، پس ناگزیر از جمعی احدى است که تمام جمع های و جوبی و امکانی و صورت آنها را جمع آورد، و آن انسان کامل بالفعل است.

۴/۸۲ دوم دوات خمیرمایه ماده حروف الهی نوری و هیولای صور فعلی وجودی و «عمای» ربوبی است که پروردگار ما پیش از آن که خلق را بیافریند در آن بود.

۴/۸۳ شارح (جندی) در جای دیگر (شرح فصوص) گوید: آن أم الكتاب است. و گویم: آن یک چهارم دایره هویت کبرا است که یک دوم آن بر اطلاق خود باقی است و یک دوم دیگر شامل دو «نون» دو قوس و جوب و امکان می باشد.

۴/۸۴ سوم اصول حقایق کونی است که عبارت از احدیت جمع تمام موجودات است، و بدان (ص) اشاره کرده و فرموده: اولین چیزی که خداوند آفرید «دُزّه» بود و آن أم الكتاب است که مسطور در «زَقِّ» وجودی منشور است^۱ و آن «غماء» عبودیت می باشد.

۴/۸۵ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: وجود منبسط عبارت است از نور و آن زَقِّ منشور و انبساط است که تعبیر از آن به نشر شده، و آن بر حقایق ممکنات واقع شده است.

۴/۸۶ چهارم أم الكتاب مبین است، و آن لوح محفوظ است که نزد اهل نظر به نام نفس کلی نامیده می شود و محل تعیینش از اجسام؛ فلک کرسی - کرسی کریم - است که در آن تفصیل تعینات مظاهر کاملان؛ از کتابها و سورهها و کلمات و آیات است.

۴/۸۷ شارح (جندی) در جای دیگر (شرح فصوص) گوید: کتاب مبین عبارت از قلم

۱- اشاره به آیات اولیه سوره مبارک طور است که: والطور و کتاب مسطور فی زَقِّ منشور.

اعلا است و آن کتاب اسم «المُدبِر» می باشد، هم چنان که لوح محفوظ ام‌الکتاب مفصل و ام‌الکتاب مبین است، و آن حقیقت الحقایق و عبارت از «عماء» عالم است.

۴/۸۸ پنجم «نون» اقدار و مقدرات است و آن عبارت از ام‌الکتابی است که در روحانیت روح قمر و روحانیت فلک آن قرار گرفته است، و آن آسمان اسم «المخالق» است و محل اجتماع تابش های عالی و نورهای مختلف و اتصالها و انفصالها است.

۴/۸۹ گویم: از آنجا کتاب محو و اثبات بین جزئیات نقش می پذیرد.

۴/۹۰ اگر گویی: چگونه تعدد در مراتب الهی حق - هم فاعل و هم قابل - تصور می شود به طوری که بین آنها نسبت «نری و مادگی» حاصل می شود؟ در حالی که وحدت؛ پیش از ظهور مظاهر خلقی ویژه ترین صفات آن است.

۴/۹۱ گویم: وحدت حق حقیقی است و این مراتب اموری اعتباری و نسبی اند؛ هم چنان که ترتیب بین آنها نسبی است نه وجودی، پس مجموع در واقع یک امر است و ذاتاً یکی است؛ و آن ذات حق تعالی و تجلی احدی او است که وجوهی چند بر آن دلالت دارند:

۴/۹۲ نخست این که گفته شد: مرتبه جمع و وجود؛ با این که وحدت صرف حقیقی است؛ از جهتی متصف به احدیت و از جهت دیگر به واحدیت متصف می باشد.

۴/۹۳ دوم این که: در نزد محققان «واحد اُحد» یک اسم مرکب است مانند «بعلبک».

۴/۹۴ سوم این که گفته شد: اعتبار فاعلیت به واسطه تجلی و قابلیت به سبب تعین است، با این که هر دو یک چیزاند که به اعتبار سخن گو بودن ذات با خودش - به کمالاتش - حاصل آمده است و از جمله احکام آن (ذات) میل به ظهور و کمال جلا و استجلا می باشد.

۴/۹۵ چهارم چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر «ایاک نعبد» بیان داشته که: انسان کامل در هر عصر و زمانی از حیث یکی از دو وجه این مرتبه است، یعنی وجهی که در مرتبه پائین غیب ذات حق است که با آن نه مغایرت و ضدیتی دارد و نه از آن امتیاز دارد، و از غیب ذات و شئون آن که عبارت از حقایق اسماء است. تعبیر به «نحن - ما» و «انا - من» و «لدينا - نزد ما» و امثال اینها می شود، و از حیث وجه دیگر که در او (انسان کامل) اعیان و احوال آنها نقش می شود؛ از آنها و از او - از آن جهت که آنها - و به زبان آنها؛ و نیز از آن

جهت که او (انسان کامل) است به زبان جمعیت خصوصی، و آن چه که ذات او (انسان کامل) از اجزاء و صفات و قوای روحانی و جسمانی طبیعی در بردارد؛ تعبیر به «نعبد - می‌پرستیم» و «نستعین - یاری می‌خواهیم» و «اهدنا - هدایت‌مان کن» می‌گردد، یعنی به واسطه احاطه مرتبه کمالی او به هر دو طرف، و آن چه که دو طرف از غیب و شهادت و روح و جسم و عموم و خصوص و قوه و فعل و اجمال و تفصیل اشتمال بر آن دارد. این را نیک بیندیش و بازاری و نیازمندی به سوی پروردگارت توبه و بازگشت کن. اگر ترا مهر از این سخن برداشته شود راز ربوبیت و عبودیت را در هر چیزی خواهی شناخت؛ و نیز تحقق خواهی یافت که هر عابدی از حیث خلقتش متوجه به اصل الهی خودش که بدان تعین یافته می‌باشد؛ یعنی از مطلق غیب ذات در آینه کمالی انسانی الهی، به واسطه انعکاس دو حکم که از پهنه امکان به آینه مذکور بازگشت دارد. پس او را می‌پرستیم - با این که هیچ کس جز خدا را نمی‌پرستد - یعنی از حیث این که این آینه کمالی قبله هر موجود و وجه تمام اشیاء از این آینه است، و در آن اصل برابری آن و تعین یافته بدان - از غیب ذات - هست، پس هر کس بهره و نصیبی از حق دارد که آن را از مشکلات صورت این شأن می‌گیرد^۱.

۴/۹۶ سپس گوئیم: برای ذات - یعنی مرتبه وجود حق از حیث این مرتبه احدیت کلی - دو اعتبار است که عبارت از دو نسبت می‌باشد: یکی اعتبار جمع احدی غیبی احاطی او؛ که به این اعتبار مرتبه جمع و مرتبه احدیت جمع نامیده می‌شود، و دیگری اعتبار این که او عین حقایق مذکور است - نه غیر آنها - و این که او بر آنها انبساط و گسترش یافته و در نتیجه صورت جمعیت آنها گردیده، پس به این اعتبار وجود عام و تجلی ساری و نفس رحمانی و خزانه جامع و امثال اینها نامیده می‌شود؛ نامیدنش مرآعم و شامل‌ترین اوصاف او و اولین‌شان از جهت تعین و ظهور برای مدارک، برای این که وصف اعم از آن روی که برای موصوف قید است، بدان (قید) از مطلق فرود می‌آید، ولی به واسطه عمومش به فهم نزدیک گردید و بدان نام نامیده شده است.

۱- یعنی انسان کامل؛ از مشکلات این مرتبه کمالی که در اینجا به آینه نامیده شده است، و آن قسط و بهره و نصیب عبارت است از تعین حق تعالی از حیث شأنی از شئونش، و صاحب قسط صورت این شأن است.

۱۴/۹۷ اگر گویی: پیش از این گفته شد که: ذات حق عبارت است از وجود مطلق، و به واسطه تعیین اولش به این که او خودش خودش است و به واسطه محل بودن اعتبارات، اسم ذات بر آن اطلاق گردیده، پس وجود عام - یعنی مطلق - اسمش مطابق است و حضرت شیخ قدس سره هم گفته: نه این که این اسم مطابق نفس الامر است.

۴/۹۸ گویم: مقید به اطلاق غیر مطلق از اطلاق و تقید است، پس مراد از وجود عام عبارت از اولی است که مقید به عموم می باشد و ذات حق تعالی دومی است، پس مطابق آن نیست، با این که اسم مطابق حقیقت مسما می باشد^۱. و گفته شد که هر تصور شده ای متعین است نه مطلق، و اگر چه هر یک به حسب خودش تصور شود - نه آن گونه که تصور کننده بر آن است - پس مطابقت چگونه می شود؟

۱۴/۹۹ اگر گویی: ذات حق سبحان همان نور است، چنان که فرموده: الله نور السموات والارض، یعنی: خدا نور آسمانها و زمین است (۳۵ - نور) و نور به خود خویش تاب است و آشکار کننده غیر خود، و نیز او (تعالی) ظاهر است؛ چنان که فرموده: والظاهر والباطن، یعنی: هم ظاهر است و هم باطن (۴ - حدید) یعنی جامع (جمع کننده) بین آن دو، و هر چه که ظاهر است عمومی ندارد؛ چگونه حقیقت جامع به نور و ظاهر نامیده شده است؟

۴/۱۰۰ گویم: نور و ظاهر و امثال این دو از: اول و آخر و قابض و باسط و غیر اینها از مقابلات؛ صور احوال نسبی اند برای این ذات؛ و مراتب تعینات و تعددات اند برای آن که به حسب تفاوت قابلیات مظهریت؛ تفاوت می یابند، و در فصول گذشته گفته شد که تعدد نسبتها اثری در تعدد اصول ندارند؛ (و اینها صور احوال نسبی اند) نه اسماء ذات - از آن جهت که ذات است^۲ - مانند اسمائی که نسبت عام به متباینات و ضد یکدیگر دارند که وقتی به ذات نسبت داده شوند عین ذات اند و اطلاق شان مانند اطلاق ذات است؛ مانند اصول - از آن جهت که اصول اند - فرق بین دو قسم را نیکو بفهم تا اشتباه بین دو اسم برطرف شود.

۱- یعنی مطابقت وقتی قابل تصور است که تصور مسما کُنْ حقیقت مسما باشد. ۲- یعنی نور و ظاهر و امثال این دو از اسماء ذات - از آن جهت که ذات است - نمی باشند؛ بلکه صور احوال نسبی برای این ذات اند، با این همه به واسطه عدم مطابقت اشکال برطرف نمی شود.

اصل دوم

در سبب ارتباط بین حقیقت و صور آن که نیاز به مقدمه‌ای دارد

۴/۱۰۱ و آن این که چون دانسته شد سبب تأثیر و اثربخشی طلب و اقتضا است که تعبیر از آن به «احییت ان اعرف - دوست داشتنم شناخته شوم» شده و این که علت غایی آن تحقق کمال اسمائی - بلکه کمال جلا و استجلا - می‌باشد، و پوشیده نیست که محبت، اتصال و پیوستی است که هر چیزی در آغاز آن را اقتضا دارد و همین منشأ تعیین مفاتیح غیب و سپس (منشأ) تعیینات اسمائی است، دانسته می‌شود که هر حقیقت الهی و یا کونی که در مرتبه‌ای از مراتب تعیین یافته به واسطه اقتضای این محبت تعیین یافته و آن (محبت) ساری در آن (مراتب تعیین) می‌باشد، و به حکم این سرایت آثار آن به او (تعالی) نسبت داده می‌شود، چون متعلق کمال جلا ظهور تفصیل اسماء و صفات الهی و کونی و وجودی و علمی می‌باشد، لذا هیچ چیزی از محبت و طلب خالی نیست؛ تا آن که اثر آن به صورت‌های گوناگون - به حسب تنوع و گوناگونی قابل از حیث حقیقت و صفت غالبش در او و مرتبه‌ای که حاکم بر او است - آشکار شود، و این صورت‌ها مانند آرزوها و عشق‌ها و اعراض و خواطر می‌باشند، و چون در همه ساری شد مفاتیح، به حکم این سریان از باطن هر حقیقتی الهی و به حکم تأثیری که مقصود است و از باطن هر حقیقت کونی به وصف قبول و استعداد ظاهر می‌شود و وجود و عالم پر از طلب و شوق و توجه به کمال - از هر دو طرف - می‌شود، و نسبت برخی از اسماء به ظهور متعلقات‌شان - مانند معلومات علم و مقدرات قدرت و غیر این دو و مانند برخی حقایق کونی - به نسبت فیض وجودی‌اند تا آن که احکام و کمالات پنهان در باطن‌شان آشکار گردد.

۴/۱۰۲ چون این را دانستی گوئیم: هر حقیقتی از حقایق کونی و اسماء الهی دارای دو

اعتبار کلی است:

۴/۱۰۳ یکی از آن دو نسبت افتقار و نیاز و طلب است از حیث توقف در ظهور بر غیر، برای این که تمام حقایق اسمائی در ظهور متعلقات‌شان متوقف بر قوایل امکانی‌اند، زیرا هر یک ظهور عین و کمال خودش را دوست می‌دارد، چنان که حقایق کونی در ظهور کمالات

پنهان‌شان متوقف بر تجلیات اسمائی‌اند، یعنی بر تجلی نفسی (رحمانی) ساری و وجود واحدِ فایض بر این حقایق - به حسب خودشان -.

۴/۱۰۴ شارح جندی گوید: مواد و خمیرمایه‌های امدادی به نفس رحمانی که از مراتبِ نوری مذکور در مراتب (اسمائی) و تجلیات و هیأت و اشکال آنها تعیین می‌یابد؛ جز از جانبِ حقایق مرتبه که عبارت از حقایق حروف امکانی و کلمات کیانی‌اند نمی‌باشد، چون مخلوق به مخلوقیت خود خالقیت خالق را تعیین می‌کند، و متفعل به انفعالِ خود فاعلیت فاعل را تعیین می‌کند، پس هر یک از فاعلیت و منفعلیت تحققش متوقف بر دیگری است، این را نیک بیندیش، پایان سخن او.

۴/۱۰۵ دیگری نسبت حکم تعیین و قبول اثر است، برای این که هر تجلی‌ای از تجلیات اسمائی نسبت به اصلِ احدیش عین آن می‌باشد، ولی به حسب اقتضای استعدادِ قابل و غیر آن تعیین را می‌پذیرد، و هر ماهیتی کونی و وجودی قابل و پذیرای تجلی الهی است که بدان پنهانی‌ها و تعیناتش را ظاهر سازد و یا به حسب اقتضای استعداد و مرتبه و موطن و حال و وقتِ خود (ماهیت)؛ قابل و پذیرای تعیینِ تجلی ساری در خود است.

۴/۱۰۶ تأنیس و پیوند دادنِ این اصل به حکمت نظری در دو موضع است: یکی از آن دو در وجود علمی - بین جنس و فصل - است، چون فصل در تقوّم متوقف بر جنس است و جنس در تخصص متقوم بر فصل است. و دیگری در وجود عینی بین هیولا و صورت است، چون هیولا در تقوم و فعل متوقف بر صورت است، چون غیر از نسبتِ قبول به هیولا داده نمی‌شود. و صورت در تشخیص و تعیین متوقف بر هیولا است، برای این که تعیینِ صورت؛ به انفعال و انفصال است و هر دو از لواحق هیولایند.

۴/۱۰۷ و تحقیق این که: این نسبت دوری از دو جهت بین هر مطلق و مقید آن - از آن جهت که مقید است - متحقق و ثابت است، چون مقید آینه مطلق است و مطلق آینه احوال مقید و قیده‌های آن.

۴/۱۰۸ سپس گوئیم: پس طلب از دو طرف تحقق می‌یابد، و طلب - هر چه باشد - مستلزم فقر و نیاز و حاجت است و غنای مطلق - مانند حضرت هیت غیبی و کمالِ اطلاقِ ذاتی - منافی آن است.

۱۴/۱۰۹ اگر گویی: مگر پیش از این ثابت نشد که مقام احدیت جمع و تعین اول مستند و دلیل غنای ذاتی است، چنان که در تفسیر بدان تصریح دارد و آنجا که فرموده: فاحببت ان اعرف، یعنی: دوست داشتم که شناخته شوم؛ محبت و طلب برای کمالِ اسمائی است؛ چگونه می‌گویند طلب - هر چه باشد - مستلزم فقر و نیاز و حاجت است؟ در حالی که آن چه ذاتی است زایل شدنی نیست.

۴/۱۱۰ گوییم: مقصود از غنای ذاتی در آنجا عدم تعلق به غیر ذات است، و فقر گاهی می‌شود که حکمش - با عدم تعلق به غیر - ظاهر است؛ مانند افتقار و نیاز شئی به خودش، این منافی غنای او از غیر خودش نیست - اگر چه از حکم حاجت عاری و خالص نیست - و چون هیچ چیزی بیرون از مفاتیح غیب که عبارت از اسماء ذاتی و شئون اصلی اطلاق آنها که در آنجا متحداند نمی‌باشد، لذا حکم حاجت و نیاز در آنچه که بین آنها است به غیر آنها تجاوز نمی‌کند، و افتقار و نیازمندی بین شئون ذات؛ اقتضای افتقار در ذات را - از آن جهت که ذات است - نمی‌کند، برعکس مراتب نازل که بطور اجمال و تفصیل و یا بطون و ظهور متقابل اند.

۴/۱۱۱ گفته نمی‌شود: وحدت و اجمال نیز در آن (ذات) اعتبار کرده می‌شود پس تقابل - با کثرت و تفصیل - تحقق می‌یابد.

۴/۱۱۲ چون گوییم: وحدت اعتبار شده در آن منشأ وحدت و کثرت متقابل یکدیگراند، هم چنان که آن (ذات) منشأ هر یک از دو متقابل است، پس هیچ چیزی تقابل با آن ندارد، برای این که عدم اعتبار تفصیل به سبب اعتبار عدم تفصیل نیست، سریان و جریان آن را در هر حقیقتی - از آن جهت که حقیقت است - بفهم.

۴/۱۱۳ سپس گوییم: بین دو طلبی که در تفسیر گفته: یکی از آن دو طلب ذاتی است که متضمن آن تجلی حُبی و منبع فعل است؛ و دیگری طلب استعدادی کونی است به صفت قبول که مظهر فعل است فرق‌هایی چند است:

۴/۱۱۴ از جمله این که افتقار در حقیقت از مرتبه جامع الهی به خودش و به برخی از شئون نسبت به بعض دیگر؛ و از مراتب کونی به مرتبه جمع احدی می‌باشد.

۴/۱۱۵ و دیگر این که قبله طلب از مرتبه الهی چیز متعینی نیست، بلکه چیزی است که

استعداد قبول و پذیرش را برای عطاهاى ذاتى و اسمائى بالجمله دارد، و قبله کون معین است و آن مرتبه احدیت جمع و وجود است، خواه طالب بداند که آن قبله او است و یا نداند، و بسا که طلب را هم نمى داند؛ با این که (بدان) تحقق یافته است؛ تا چه رسد به معرفت مطلوب.

۴/۱۱۶ و دیگر این که مطلوب نسبت به مرتبه الهی دارای مراتبى نسبى است که آن را در ذات خود وجودى نمى باشد؛ تا چه رسد که غیر خود را بدان آشکار سازد، بلکه به واسطه تابش نور خورشید حقیقت جامع است؛ اما (مطلوب) برای مرتبه کونی است، پس ظهور حکم جمعی احدی که به نام وجود عینی نامیده می شود موجودیت هر حقیقت کونی و وجودی به او است، و آن (موجودیت) عین صورت نسبت اجتماعی آن است؛ نه امری زاید بر آن (صورت) و (صورت) مناسبت با آن جمعیت دارد؛ خواه عام باشد و یا خاص، کلی باشد و یا جزئی.

۴/۱۱۷ از اینجا دانسته می شود که وجود اضافی که منسوب به عالم وجود و کون است عبارت است از ظهور، و آن نسبتی از نسبت های وجود حق تعالی - مانند بطون - است، پس نه عجیب است و نه بعید این که صورت نسبت اجتماعی که موجود محقق و ثابت شده نیست؛ موجود محقق و ثابت شده باشد، چون از حضرت شیخ قدس سره نقل شد که: بساطت حجاب است و ترکیب با این که ستر و پرده بر حقایق است و امری نسبى و اعتباری می باشد محقق و ثابت نیست که این حجاب را بردارد، و این همان عجیب شگفت آور است و بعید هم نیست.

۴/۱۱۸ تأنیس و پیوند دادن آن به نوعی از مرکبات عینی از مثال کرسی (پایه) و اطاق این که: وجود آن صورت اجتماع اجزای آن است؛ نه امر زایدی بر آن - هم چنان که در جای خودش ثابت شده است -.

۴/۱۱۹ اگر گویی: آیا نه این است که افتقار و نیازمندی به آن چه که موجود نیست و از شأنش هم این نیست که وجود به بخشد افتقار و نیازمندی نیست؟ و این مناسب مرتبه الهیت است؛ و چون از مرتبه الهیت هیچ افتقار و نیازی نیست پس توفقی نمى باشد؟

۴/۱۲۰ گوئیم: حکم توقف هر دو مقام را فرا گرفته، ولی از مرتبه الهیت به نفس خودش و از برخی اعتبارات و شئون خودش به برخ دیگر، هم چنان که دیگر صفات توقف بر حیات دارد.

کشف سزکلی / ۳۵۳

۴/۱۲۱ و دیگر آن چه که حضرت شیخ قدس سره در نفعات گفته: توقف از جانب مرتبه الهیت بر قابلیت که حاصل به واسطه جمعیت است شرطی می باشد و از جانب کونی بر آن (مرتبه الهیت) علی (علت دار) و موجدی است.

۴/۱۲۲ و دیگر این که طلب از جانب مرتبه الهیت برای فعل و تأثیر و اثربخشی است و از جانب کونی برای قبول و تأثیر و اثرپذیری است.

اصل سوم

در نسبت آن چه که بین حقیقت جامع اصلی و حقایق مندرج فرعی می باشد

۴/۱۲۳ چون حقایق عینی صور نسبتهای علمی اند؛ و تعیین اسماء الهی به حسب تعیین حقایق کونی می باشد؛ خواه هر دو کلی باشند و یا آن که جزئی؛ اسماء جزئی مندرج در مرتبه جمع؛ به حسب حقایق داخل در آن می باشند؛ پس اگر هر یک از این حقایق - از حیث احدیت شان نه از حیث جمعیت شان - اعتبار شوند؛ حقیقتی غیبی هستند مشتمل بر حقایق آنها (اسماء) و ذات به اعتبار آنها به اسمی ذاتی از نام های آنها نامیده می شود، ولی نه عین آنها است و نه محمول بر آنها، چون مشمول (فرا گرفته شده) عین شامل (فراگیر) نمی باشد؛ و گرنه یکی از دو مشمول عین دیگری بود، زیرا عین عین؛ عین شی است.

۴/۱۲۴ ولی اگر از جهت اضافه نسبت جامع به آن چه که بعد از آن (در مرتبه) از اسماء ذاتی مجموع در علم - نه در خارج - هست اعتبار شود؛ یعنی نسبت به حقایق غیبی داخل در مرتبه علمی؛ نه نسبت به اعیان وجودی خارجی (اعتبار شود) به نام مقام هویت و مقام ذات و امثال اینها نامیده می شود، چون دلالت دارد که اعتبارات اسمائی نسبت به آن (ذات) عین آنند و نسبت ها در آن اعتبار شده اند، پس معرفت آن عین معرفت این (خارج) است، و ما گفتیم: نه در خارج، چون اعیان خارجی صورت حقایق اند نه نفس حقایق، تا چه رسد که نفس (عین) حقیقت جامع باشند، و در اینجا قواعدی چند است:

۴/۱۲۵ نخست این که: کلی دارای جزئی - از آن جهت که جزئی است - می باشد و

عکسش درست نیست؛ چنان که اهل نظر می‌پندارند؛ یعنی پندارند که جزء بودن ذاتی است نه از عوارض مشخص، لذا خود را در تناقص انداختند.

۴/۱۲۶ دوم این که: هویت موجود از حقایق اجتماع یافته چیزی است که به جزئی هویت می‌بخشد - نه برعکس - هم چنان که می‌پندارند، و تحقیق این که این اجتماع یافته موجودیت می‌بخشد، یعنی انتساب وجود حقیقی - که هویتش عین خودش است - به او (تعالی) و به انتساب یافتن به او انتساب هویت حاصل می‌شود، بنابراین هویت هر چیزی در واقع شعاع و پرتو هویت او است.

۴/۱۲۷ سوم این که: کلی حمل بر جزئی می‌شود، زیرا طبیعت محمول - از آن روی که محمول است - اعم و فراگیر است - نه برعکس - پس کلی عین جزئی می‌باشد - نه برعکس - و به این؛ فرق بین این که گفته شود: ان الله هوالمسیح بن مریم، یعنی: خدا همان عیسی مریم است (۱۷- مائده) و بین این که گفته شود: المسیح هو الله، یعنی: مسیح خدا است - هم چنان که در فصوص گفته - دانسته می‌شود، برای این که معنی اول حصر و محدود کردن الوهیت بود در مسیح و آن کفر بود، و معنی دوم حصر و محدود کردن مسیحیت بود در قدرت الوهیت و وجود او.

۴/۱۲۸ اگر گویی: چون مرتبه ذات عبارت از مرتبه‌ای است که جامع حقایق علمی می‌باشد - و حقایق هم دانستی‌اند - چگونه ذات جاهل (به حقایق) می‌باشد؟

۴/۱۲۹ گوییم: معنی جهل ذات و جوهی چند دارد:

۴/۱۳۰ نخست جهلی است که از مظاهر و مراتب معین کلی و یا جزئی مجرد و رهاست، و آن - در آن مقام - عین هویت غیبی اطلاقی کمالی است و ثابت شد که مطلقاً قابل اشاره نیست، و هر معلوم قابل اشاره عقلی عقلاً متعین است - تعینی که حال عاقل آن را اقتضا می‌کند - و بلکه هر یکی در وحدت حقیقی خود این گونه است، چون تعین عبارت از تعدد آن است نه تمیز آن.

۴/۱۳۱ دوم عدم علم است به تمام آن چه که بر آن در نور دیده شده است؛ یعنی از امور پنهان در غیب گنه و حقیقت آن (هویت غیبی) که امکان تعین و تطوّر و دگرگونی آن دفعتاً و به

یکباره نیست؛ بلکه آهسته و خورده خورده و تدریجی می‌باشد، برای این که وجود الهی و حکم جمعی ذاتی در هر عین و مرتبه دارای تجلی خاصی و نیز دارای رازی می‌باشد که معرفت آن - جز پس از وقوع - ممکن نیست؛ و معرفت آن حال عین ثابت او - پیش از رنگ پذیرش به نور وجود و بدون حصول اجتماع توجّهی اسمائی و قبول کونی بالفعل و ادراک آن ظاهراً - کافی نمی‌باشد.

۴/۱۳۲ و آن چه سخن ما را یاری و تأیید می‌کند مطلبی است که پیش از این از صفحات نقل کردیم که: جمعیت حادث، تعین تجلی‌ای از مطلق غیب ذات را به حسب خود موجب می‌شود، تعینی که در مراتب اسماء و صفات هیچ تعینی بر آن پیشی نگرفته است، نه به این جمعیت تعلق گرفته و نه به آن چه که علم این آن را در پی دارد؛ البته اگر امکان احاطه علم به آن چه که هر یک از اعتبارات و اعیان ثابت آن را چه جمع و چه تک اقتضا دارد باشد؛ یعنی از آثار و لوازمی که بدان تا بی نهایت آمیزش می‌یابد؛ و این محال است، چون از جمله اموری که بر آنها به جمعیت حکم می‌شود وجود مطلق است که به تنهایی تعینی ندارد؛ یعنی تعینی که امکان معرفت و یا شهود و یا صفاتی که غیب عین او بر آن اشتمال و احاطه دارد باشد؛ و هر جمعیتی این گونه است.

۴/۱۳۳ توضیح این سخن بیانی است که از شرح فرغانی (بر قصیده) نقل کردیم که: بسا در مرتبه غیبی اموری هست که هنوز تعین نیافته است، نه در مقام علم (و یا قلم) و نه در مقام لوح، این امور جز پس از وقوعشان در خارج دانسته نمی‌شود.

۴/۱۳۴ اگر گویی: حضرت شیخ قدس سره در اواخر تفسیر - در مقام بیان راز حیرت متوسطان - گوید: بزرگان نسبت به تجلی ذاتی و حکم مقام احدیت جمع دارای جمع و احاطه‌اند، نه به ذوقی مفید می‌شوند و نه به اعتقاد شده‌ای، ذوق هر صاحب ذوقی و اعتقاد هر صاحب اعتقادی را مقرر و ثابت می‌دارند و جهت درست و خطای نسبی را در همه می‌شناسند، این از جهت تجلی ذاتی است که عین هر اعتقاد شده و ظاهر به حکم هر صاحب استعدادی می‌باشد، پس حکم علم و شهود آنان در هر حال و مقامی جاری می‌شود و ایشان صاحب اصل امر مشترک بین مردمان می‌باشند (پایان سخن حضرت شیخ قدس سره) این

دلالت بر احاطه و شمول علم کاملان نسبت به هر چیزی دارد.

۴/۱۳۵ گویم - خدا دانا است - : این شمول و احاطه به حسب مقام احدیت جمع است که به جهت واحدیت آن فراگیر مقام و مرتبه علمی هم هست - نه به حسب کُنه و حقیقت غیب اطلاق - گویا مرادش از شمول؛ شمول نسبی است نسبت به حال غیر آنان، وگرنه باز در تفسیر در بیان راز حیرت کاملان گفته: چون احاطه به حق امکان ندارد؛ نهایت حکم هر حاکمی در آن به حسب خودش است نه به حسب حق تعالی - از آن جهت که برای خودش است - و آن چه که از جانب او هنوز تعیین نیافته، بزرگتر و برتر است از آن چه که نزد حاکم تعیین یافته، چون نسبت مطلق به مقید نسبت نامتناهی است به متناهی، بلکه اصلاً هیچ نسبتی بین آن چه که در مدارک ما از او تعالی تعیین یافته و بین آن چه که او - از سیعت و فراخی و اطلاق و عظمت و بزرگی - بر آن است نمی باشد، کامل ترین خلایق - صلی الله علیه و آله چون از دیدن او مر پروردگارش را مورد سوال قرار گرفت - فرمود: نورائی اراه؟ یعنی: نور است چگونه بینمش؟ و باز فرموده: ما ستایش ترا بر نتوانم شمرد و هر چه در وجود تو است به آن نتوان رسید، و خداوند بر این معنی آگاهی داده و فرموده: و يحذرکم الله نفسه، یعنی: خداوند شما را از خودش بر حذر می دارد (۲۸ - آل عمران) و: وما اوتینکم من العلم الا قليلا، یعنی: به شما جز اندکی علم داده نشده (۸۵ - اسراء) پس گمانت به آن چه که قابل دانسته شدن نیست چه می باشد؟ و عیسی علیه السلام گفت: ولا اعلم ما فی نفسک، یعنی: و من آن چه را در علم تو است نمی دانم (۱۱۶ - مائده) در حالی که او روح الله و از مقربان است - هم چنان که خداوند خبر داده - و به واسطه نسبت روحش به او؛ نزدیک ترین چیز به او است (پایان سخن حضرت شیخ قدس سره در تفسیر)

۴/۱۳۶ از این روی مردمان از اندیشه و تفکر در ذات الهی نهی و بازداشته شده اند، و پیش از این بیان حضرت شیخ قدس سره گذشت که گفت: از کُنه حقیقت پروردگارت سوال مکن... نا آنجا که گفت: بعد از شب دیگر بوی خوش گیاه عرار نمی باشد، این مطلب تفسیر بود.

۴/۱۳۷ اما آن چه که از نفحات مفهوم می شود این است که فرق به واسطه خود احاطه و عدم آن در غیر کاملان است، اما در کاملان؛ فرق به واسطه دوام احاطه و به سبب تقدم و کمال

انبساط است - نه غیر این - و این وجه سوم معنی جهل است، یعنی عدم دوام احاطه و عدم کمال انبساط، چون در آن (نفحات) گفته: بدان که کامل‌ترین علوم و تمام‌ترین شان مضاهات و همانندی به علم حق تعالی است، و این جز برای کسی که ذاتش از هر صفت و نقشی خالی شده است حاصل نمی‌گردد، و (این شخص) در مرکز نقطه بزرگ، که جامع تمام مراتب (و نیز در وسط) وجودات و اعتدال حقیقی که احاطه به اعتدالات معنوی و روحانی و مثالی و حتی دارد قرار دارد، لذا به اطلاق کمال الهی و تعیین اولی که گفتیم اصل تعینات است تحقق یافته تا به جایی که ذاتش مانند آینه‌ای برای هر چیزی از حق و خلق گردیده و در آن هر معلومی - هر چه می‌خواهد باشد - نقش می‌پذیرد و در آینه بودن او - به عین تعینش در خودش و در علم حق - تعیین می‌پذیرد و برای او هیچ تعیین دیگری - خواه مطابق تعین اول او باشد و یا مطابق نباشد - تجدید و تازه نمی‌گردد، و این علم برترین علوم و کامل‌ترین آنها است و علم حق تعالی از این علم امتیازی - مگر تنها به واسطه تقدم و دوام کمال انبساط با انسحاب و همراهی - ندارد.

۴/۱۳۸ و پائین‌تر از این مرتبه علمی؛ علمی است که معلوم در خودش آشکاری می‌جوید و نزد خودش صورت تمامی که مضاهات و همانندی با تعیین اولش که از ازل در علم حق تعالی برای این معلوم ثابت است - بدون رنگ‌پذیری معلوم به خاصیت و واسطه‌ای - تعیین می‌پذیرد، و این همان صورت علم عقل اول است به حق تعالی و به خودش و به آن چه که پروردگارش در او از علم خودش به عالم - که وجودش مقدر است - تا روز قیامت به امانت گذارده است.

۴/۱۳۹ و پائین‌تر از آن علم لوح محفوظ است که نزد اینان (عرفا) به نام نفس کلی نامیده می‌شود و نهایت مرتبه علم انسان تا آن جا است، و آن علمی است که از علم اکمل دو درجه پائین‌تر است: (درجه) اول به سبب تعیین دوم، برای این که آن چه مطابق تعیین اول که از ازل در علم حق تعالی ثابت است می‌باشد، ولی (مانند آینه) بازگو کننده آن است - نه عین آن - و بازگو کننده و حکایت کننده حقیقت عین آن نمی‌باشد. و در درجه سوم نفسی دارای صورت حکایت کننده است که اولی را حکایت می‌کند، و آن در حکایت کننده اول دارای قید

و انفعال است و این جا دارای دو قید و دو انفعال، بلکه در خود ارتسام؛ در لوح انفعال سومی حاصل می‌شود، چون آن گونه که امر به او رسیده نزد وی باقی نمی‌ماند و این محال است.

۴/۱۴۰ سپس مراتب علم و درجات آن به مقدار خروج انحرافی از مرکز نقطه وسطی اعتدالی؛ که ثابت در هم سمتی مرتبه الهی ذاتی کمالی است فرود می‌آید و صور مطابقت و محاکمات بر مقدار فزونی وسایط و فزونی صور حکایت کننده‌ها و بسیاری انفعالات دو چندان می‌شود، پس هر صورت حکایت کننده‌ای از درجه صورت پیشین - به واسطه فزونی احکام امکانی آنها - فرودتر است، و هیچ امکانی چون علم تام نیست، بلکه عبارت از اثبات محض است و یا نفی محض.

۴/۱۴۱ از این روی گوئیم: سبب جهل به حق و به هر چیزی حکمی است که اقتضای امتیاز و جدایی بین انسان و آن چه را که اراده معرفتش را - از نفس امکان و احوال آن که اقتضای تمیز دارد - دارد، و گرنه وجود شامل و فراگیر، موجد و پدید آورنده کثرت است، پس به آن بعضی از آنها (کثرات) بعض دیگر را می‌دانند، پس علم به حسب وجود است و به حسب تفاوت ظهور وجود به نقص و تمام؛ تفاوت پیدا می‌کند، و این به سبب همان است که گفتیم؛ یعنی به واسطه غلبه احکام و جوب بر احکام امکان و برعکس، و به واسطه دوامری که تابع آنند: یکی غلبه احکام وسایط به حسب دو چندان شدن وجوه امکانات آنها، و دیگری به حسب نزدیکی و دوری از نقطه اعتدالی بزرگ که جامع بین احکام و جوب و امکان است، و تمام اینها تابع استعدادهای متفاوتی‌اند که قوایل و پذیره‌ها بدانها موصوف‌اند، ولی همان گونه که گفته شد شایسته است دانسته شود: هیچ چیزی نیست جز آن که ارتباطش با حضرت حق از دو حیث است:

۴/۱۴۲ یکی از آن دو از جهت زنجیره ترتیب و وسایط است، و آن چه از سبب نقص علوم و کمال و کمی و زیادی آن دانستی از این جهت است.

۴/۱۴۳ و دیگری اقتضای ارتباط به حق و گرفتن از او - بدون واسطه ممکن - را دارد، جز آن که این وجه نسبت به بیشتر ممکنات - به واسطه غلبه احکام و جبه دیگر - احکامش مستهلک شده است، پس هر موجودی که برایش مقدر شده نقطه مرتبه او نزدیک به نقطه الهی

بزرگ باشد؛ این وجه او احکامش به کلی مستهلک نمی‌شود، لذا پس از آراستگی به صفات عالی و احوال نیک؛ احکامش رشد کرده و قوی می‌گردد؛ تا به جایی که منتهی به غایتی می‌شود که در آن غلبه حکم و حدتش بر احکام وجه دیگر که اختصاص به زنجیره ترتیب و وسایط دارد آشکار می‌شود، در این حال هر کثرتی در وحدت او مستهلک شده و وحدت او در وحدت حق مستهلک می‌شود، و آن صفت تعین اولی است که عبارت از اصل تمام تعینات و کانون اسماء و صفات و معدن تمام نسبتها و اضافات می‌باشد، لذا به نقطه بزرگ مذکور تحقق یافته و هم سمتی غیبی مستور درباره‌اش درست می‌آید و برایش علم - آن گونه که بدان اشاره کردیم - حاصل می‌گردد.

۴/۱۴۴ سپس (در نفحات) گوید: این را نیک بفهم، برای این که اگر معما و پوشیدگی آن برایت روشن شد و مجمل آن تفصیل یافت؛ راز صورت الهی را (که حق تعالی به خودش نسبت داده) - با تنزیه و دور داشتت مرحق را از محدودیت و تقید به صورت معقول و یا محسوس - خواهی دانست؛ و نیز راز خلافت حق و راز علم اسماء و احاطه به آنها را؛ و سبب سجود فرشتگان به آدم؛ و این که این سجود همیشه و مادام در وجود خلیفه تا روز قیامت باقی است خواهی دانست، و صورت ارتباط حق را به عالم - از یک جهت - چون از تمام وجوه واحد است، و ارتباط عالم را به حق - از دو جهت - چون کثرت از لوازم امکان است خواهی دانست، و باز خواهی دانست که حق تعالی از چه جهتی احاطه به گنه و حقیقتش - با جایز بودن علم به حقیقت او - غیر ممکن است.

۴/۱۴۵ و باز در جای دیگر نفحات گوید: افراد کمی از اهل الله صورت علم خداوند را به خودش در خودش؛ و به خودش در شئونش و احکام شئونش که پروردگارشان در آنان - در مراتب ظهورش به آنان - تعین می‌پذیرد آشکار می‌سازند، و مراتب ظهورات آنان در جناب حق متعال از حیث آن که او آینه ایشان و احوال ایشان است می‌باشد، و نیز صورت علم خداوند را به خودش و به احوالشان که به آنها - پی‌درپی و یکی پس از دیگری - تلبس و آمیزش پیدا می‌کنند آشکار می‌سازند، و علم به پروردگار و حقایق و احوالشان را از حیث تعلق علم موجد و پدید آورنده‌شان به خود و به آنان فرا گرفته‌اند، از این روی علم‌شان با علم

پرودگارشان مغایرت و ضدیتی - جز از حیث قدم و احاطه و کمال انبساط و دوام آن و عدم انفعال - ندارد، چون علم آنان به مقدار آن چه که وسعت دایره مقام و برابری معنوی شان تقاضا دارد می باشد، با این که گفته: نفحای کلی که حاوی راز قبول بزرگان مرنجها و دشواریها راست، ولی رنج و سختی کاملان و انبیاء و اولیا دارای دو سبب است، غیر آن چه علمای رسمی معتقداند:

۴/۱۴۶ یکی وسعت دایره مرتبه ایشان است با درستی برابریشان مرتبه حق را از حیث عبودیت که تعبیر به خلافت و ظلّیت شده، لذا در مرتبه الهیت و امکانیت امری که آن را بیعه و وسعت دایره آنان نپذیرد - و نه چیزی را که منافی استعداد ایشان باشد - وجود ندارد، با این که در قوه و توان آنان قبول و پذیرش تمام نعمت‌ها و قبول آن چه که غیب حق آن را در بردارد هست؛ ولی یکی پس از دیگری؛ به واسطه عدم مساعدت و یاری کردن آلت و افزار، چنان که گفته‌اند:

اگر زمان او تمام زمانها را که فراخ تر از این زمان است - بیاورد چیز تازمائی نیآورده است
 ۴/۱۴۷ پس همان گونه که قابلیت تام آنان اقتضای هر خیری را دارد، همین طور قبول ضدّی را - مادام که مرتبط به این نشأه احاطی اند - اقتضا دارد، و این میر است که سبب بیم کاملان است، و پیغمبر صلی الله علیه وآله فرمود: من با تقواترین شما نسبت به خداوندانم، و فرموده او که: مادری ما یفعل بی و لا بکم، یعنی: نمی دانم با من و با شما چه خواهد شد (۹) - احقاف) برعکس حال پیشینش، زیرا او مادام که در مراتب اسماء بود می دانست به او و به غیر او - اگر خدا بخواهد - چه خواهد شد، از این روی نام‌های پیش قراولان ده گانه و نام‌های قبایل و کسان آنان را؛ و رنگ‌های اسب‌های ایشان را پیش از وجودشان به ششصد سال دانست، و بسیاری از آن چه که در این مشهد بود نمی دانست، بلکه درباره باد فرمود: و شاید همان گونه باشد که قوم عاد گفته: و در بدر فرمود: پروردگارا! اگر این گروه اندک هلاک شوند تو دیگر در زمین پرستش نخواهی شد، با این که پیش از این فرموده بود: زمین برایم آشکار شد... تا پایان حدیث.

۴/۱۴۸ و سبب دیگر که اقتضای رنج و سختی دارد کمال عدل است که بدان آسمان‌ها و زمین برپا است، و آن از نوع عدل کاملی که اختصاص به سعادت باطنی اخروی دارد نیست

که گروهی بهره‌مند از زندگانی دنیا بشوند و هیچ تیرگی و رنجی نبینند و گروه دیگر از تمام اینها به تمام وجه محروم باشند - با درستی این مطلب که دنیا سرای جمع اتم است و هر چیزی ناگزیر در آن همه چیز هست - پس جمع کجا است؟ اما تعطیل و بیهودگی هم محال است، پس ناگزیر از نوعی آمیزش از هر چیزی بالفعل نه بالقوه؛ و بالوجوب نه بالامکان هست، و چیز تمام بالفعل انسان کامل - از حیث بعضی مراتبش - است، لذا در او هر چیزی آشکار و ظاهر می‌شود - اگر چه از جهت احکام کلیش باشد - چون او نمونه جامع است، و از مقامی که زیانش این است؛ راز بازگشت خلق به رحمت - بدون اختصاص دادن و استثنا کردن - دانسته می‌شود، این برهان او.

۴/۱۴۹ و حدیث: رنج‌ها برای فزونی یافتن ترقیات و بالا رفتن درجات و رسیدن به آن

چه که مُقَدَّر شده نخواهد رسید مگر به واسطه عوضی که آن مرض و یا رنج و سختی دیگر است می‌باشد، این (حدیث) اگر چه داخل در دایره جمع است ولی نه سبب حقیقی است و نه غایت و هدف، پس هر کس که بسنده بر این کرد از کوتاهی کنندگان و جاهلان به حقیقت کار و واقع حال است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره - و خدا دانا است -.

مرکز تحقیقات کتب و آثار اسلامی

اصل چهارم

در آنچه که توقف بر آن دارد و سبب شدن از آن است ظهور حکم جمعی است که عبارت از وجود عینی است و آن نسبی است که به نام اجتماع نامیده شده است

۴/۱۵۰ برای این که وجود عینی هم چنان که بیان شد صورت نسبت اجتماعی است،

بنابراین سراسر موجودات صور تجلیات الهی‌اند که متعین به اسماء ربانی - به حسب مراتب عبدانیت - می‌باشند، سپس اجتماع و حکم آن (وجود) از دو امر و به واسطه آن دو ظاهر شده و تعین می‌یابد.

۴/۱۵۱ یکی از آن دو اجمالی عام است، یعنی کلی بوده و شامل تمام وجوه آن (وجود)

می‌باشد، و آن همان گونه که گذشت از طلب پنهان در مرتبه الهی فاعلی و کونی قابلی - با

فرقهای گفته شده - می باشد، و این همان چیزی است که در تفسیر گفته که: عموماً (اجمالی عام) بین اراده کلی الهی و بین طلب و قبول استعدادی از جانب اعیان ممکن می باشد، پس طلب حقایق الهی برای تنزل و تعیین است که منتهی به کمال جلا و استجلا می گردد؛ و طلب حقایق کونی برای ظهور به کمالاتشان که پنهان است - و نیز وجود اضافی - می باشد.

۴/۱۵۲ دومی تفصیلی خاص است؛ و آن تعینات پنهان در غیب ذات حق سبحان است که کثرتشان به واسطه احدیت تعین اول مستهلک است و آن خاص است خصوصاً که جنسی و یا نوعی و یا صنفی و یا شخصی باشد، و این همان چیزی است که در تفسیر گفته است؛ و به خصوص بین نسبت های اراده مطلق از جهت مرتبه هر یک از افراد اسماء و صفات و هر عین از اشخاص ممکنات می باشد که پیش از ظهور حکم جمع و ترکیب که بعداً ظاهر شده؛ پنهان بوده است - یعنی برخی نسبت به برخی دیگر - یعنی این تعینات از برخی از اعیان پنهان اند و برای بعضی ظاهر، و این به واسطه استعدادهای غیر مجعول ایشان است که پیش از این گفته بود: پذیرفت هر که را پذیرفت - بدون علتی - و آزد هر که را آزد - بدون علتی - و یا این که مجعول اند ولی به حکم اقتضای استعداد اول - به حسب مراتب و مواطن و اوقات و شئون و غیر اینها - و متعین به این تعین؛ امری جزئی حقیقی و یا اضافی - به حسب خصوصیات مذکور - می باشد، در تفسیر گفته: آن چیزی است که ظهورش در وجود خارجی - از جزئیات و صور - حادث و پدید آمده است.

۱۴/۱۵۳ اگر گویی: طلب سبب اجتماع نسبی عدمی برای وجود عینی - همان گونه که گذشت - امری شگفت و عجیب است که خردها در آن سرگشته و حیرانند، آیا آن را مثالی حسی و یا عقلی هست که بدان مثال اوهام؛ انس و پیوند یافته و خردها و فهمها در مقابلش گردن نهند؟

۴/۱۵۴ گویم: آری! حضرت شیخ قدس سره این را به وجود جسم حسی - از اجتماع هیولا و صورت غیر محسوس - و به وجود سیاهی - از اجتماع مازو و زاج - مثال زده، و از آن وجود ضوء و تابش از برابری (جسم) تابنده و دیوار پیدا می شود؛ چنان که در عقلیات آمده که مرکب گاهی کاری انجام می دهد که مفردات انجام می دهند.

۴/۱۵۵ سپس گوئیم: امر جامع در سبب ظهور - یعنی وجود عینی - عبارت است از جمعیت و گردآوردن، و تقسیم آن یا گردآوردن معنوی است؛ مانند اجتماع حقایق مفرد و معانی مجرد و رهای از ماده و شبیه ماده؛ به واسطه ظهور صور روحانی، چنان که در تفسیر گوید: و آن (یعنی ترکیب معنوی) عبارت است از اجتماع حاصل برای اسماء - حال توجه برای ایجاد کون - و آن (یعنی آن اجتماع) مبداء تألیف و گردآوردن ربانی است مر حروف علمی را، یعنی طلبی است برای آشکار کردن کلمات اسمائی و حقایق کونی؛ و ماده واصل آن نفس رحمانی است که عبارت است از خزانه و گنجینه جامع و ام‌الکتاب. و یا گردآوردن صوری است و آن خود دو نوع است: یا شبیه به مادی است و یا مادی است:

۴/۱۵۶ شبیه به مادی هم باز دو قسم است: نخست اجتماع ارواح نوری از جهت قوای مؤثرشان که ساری در آنها است می‌باشد که از خواص اسماء و توجهات آنها - برای ظهور عالم مثال - است. و دوم اجتماع صور مثالی است که از جمله آنها مظاهر ارواح؛ یعنی صور آنها است که بدانها (یعنی به صور مثالی) مشاهده می‌شوند، مانند صورت دحیه کلبی و صور دیگر. و توجهات ارواح از جهت این مظاهر - یعنی از حیث تقید آنها به مظاهر مثالی - به حسب صفات و مراتب آنها است، و خواص اسمائی که برای آنها حاصل است برای تولید صور جلوی جسمی - مانند افلاک و ستارگان و دیگر اجسام بسیط - می‌باشد.

۴/۱۵۷ و این دو قسم در اقسام نکاح یک قسم به شمار می‌آیند - چنان که بزودی از تفسیر فاتحه مشخص خواهد شد - برای این که مؤثر در تولید آن دو (قسم) اجتماع ارواح است؛ یا به صور نوری و یا مثالی خود.

۴/۱۵۸ اما گرد آوردن مادی عبارت است از آن چه که بعد از آن (دو نکاح) می‌باشد، یعنی اجتماع و گرد آمدن اجسام بسیط برای تولید صور مولدات سه‌گانه معدن و نبات و حیوان.

۴/۱۵۹ در تفسیر گوید: مبادی عبارت از اجتماع اسماء است و پس از آن ارواح نوری و سپس مثالی و بعداً صور و اجرام بسیط؛ برای نتیجه‌گیری صور طبیعی مرکب (از مولدات سه‌گانه). سپس اجتماع صور مرکب طبیعی است برای پدید آمدن صورت انسان، بنابراین

کلیات تألیف و گرد آوردن سه قسم است: معنوی و صوری مادی و شبیه به مادی.

۴/۱۶۰ حضرت شیخ قدس سره تألیف و گرد آوردن اسمائی ذاتی را بیان نداشته، با این که آن نکاح اول است و اولین مولودی است که از وی صورت وجودی کلی که به نام نفس رحمانی و حقیقت «عما» نامیده می شود آشکار می گردد، زیرا سخن ما در تألیف و گرد آوردنی است که آن خود سبب وجود عینی (خارجی) و ظهور کونی وجودی می باشد، در حالی که این تألیف و این مولود وی از مراتب غیبی الهی است، از این جهت حضرت شیخ قدس سره این را در تفسیر از مراتب نکاح؛ فقط در یک جا بر شمرده و در جای دیگری به شمار نیاورده است. و روایت شده که وی بر آن (مطلب) حاشیه ای نوشته مُشیر به این که به شمار نیاوردنش در موضع دیگر به همان جهتی بوده که ما بیان داشتیم.

۴/۱۶۱ سپس گوئیم: تمام این تألیفات و گرد آوردن های سه گانه در اصل و تحقیق تابع اجتماع غیبی اند که در عالم معانی و حقایق واقع اند و آنها اصل متبوع اند که لازم آنهایند و از جهتی شباهت به ترکیب دارند، چون اعتبار اجتماع آنها زاید بر اعتبار حقایق بسیط آنها - بدون وجهی - می باشد، برای این که آنها حقایق غیر مجعول اند و ترکیب حقیقی خبر دهنده از جعل است:

۴/۱۶۲ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: هر اثری وحدانی از مرتبه جمع و وجود - به حرکتی غیبی که به واسطه احدیت جمع ساری است - واصل می شود، برای این که آن برای حقایق ظاهر - با اختصاص شان به توجه ارادی - انگیزه اجتماعی می باشد که پیش از این نبود، و هر اجتماعی بر این گونه باشد ترکیب است.

۴/۱۶۳ و حضرت شیخ قدس سره در حاشیه آن نوشته: آنجا که گفتیم: هر اجتماعی بر این گونه باشد، نفی است بر این که هر اجتماعی ترکیب نامیده شود، برای این که اجتماع اسماء به واسطه حرکت غیبی است که در آن ترکیب وجود ندارد - مگر وقتی که بین معانی واقع می شود - چون دوؤلد مختلف محل را دنبال می کنند، و در اینجا رازهای مشکل و پیچیده است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۱۶۴ پس دانسته شد که نزد محقق هر اجتماع از اجتماعات سه گانه ترکیب است و

هر ترکیبی دارای صورتی است که عبارت از میوه و نتیجه این ترکیب می‌باشد، و این صورت دارای حکم لازمی است که بدان تنها و یگانه است؛ و اگر چه با غیر خودش در برخی از احکام که عبارت از نسبت‌های مطلق حکم است اشتراک دارد، زیرا هر صورتی دارای خصوصیتی از فصل و ویژگی و تشخیص؛ و عمومیتی از جنس و عرض عام و امور سلبی می‌باشد؛ تا به حدی که گفته‌اند: اشتراک دو بسیط؛ در عارضی ثبوتی - مانند مطلق ظهور - و یا سلبی - که غیر از آن دو را از آن دو سلب می‌کند - نیز جایز است.

۴/۱۶۵ در این جا قواعدی حقانی دانسته می‌شود:

۴/۱۶۶ نخست این که موجودات نعینات شئون حق سبحان‌اند و حقایق اسماء و اعیان عین شئون اویند که از او هیچ امتیازی - جز به واسطه تعین آنها از او - ندارند، و او خودش غیر متعین می‌باشد، و وجود عینی که منسوب به او است عبارت است از تلبس و آمیزش شئون او به وجودش؛ و معقول بودن نسبت؛ که جامع احکام کثرت از حیث وحدت آن است عبارت از حقیقت عالم است، هم چنان که تعین حق تعالی از حیث آن (کثرت) وجود عالم است، پس حق تعالی از حیث هر موجودی تعین دارد.

۴/۱۶۷ دوم این که عالم از حیث تعین سه قسم است:

۴/۱۶۸ آن چه که جهت وحدت و بطون - مانند ارواح - بر آن غلبه دارد، و آن چه که طرف کثرت و ظاهر - مانند اجسام مرکب - بر آن غلبه دارد، و آن چه که میان این دو می‌باشد، و این خود سه قسم است: قسمی است که حکم روحانیت و مُجمل ظهور - مانند عرش و کرسی - بر آن غلبه دارد، و یا نسبت جمع برای کمال ظهور تفصیلی - مانند مولدات - بر آن غلبه دارد، و یا وسط و میانی است که شامل بر درجات است - مانند آسمان‌های هفت‌گانه و یا ارکان و عناصر چهارگانه - و همگی در تفسیر بیان شده و پیش از این هم نقل شد، این تکرار فقط برای تذکار بود.

۴/۱۶۹ اگر گویی: چرا در این قسم عالم مثال را بیان نداشت؟

۴/۱۷۰ گویم: گویا همان است که حضرت شیخ قدس سره در فکوک گفته: متعین بین دو طرف وجود و عدم عبارت از حقیقت عالم مثال می‌باشد؛ و آن وجود عالم است که ظاهریت

حق تعالی است، و این متوسط و میان به وصف طرف غالب توصیف می شود، هم چنان که شأن هر متوسط بین دو چیز این چنین است، مانند وصف عالم ارواح و آن چه که فوق آن از اسماء؛ به سبب نوریت و وجود ابدی می باشد، و وصف صور عالم کون و فساد به تیرگی و ظلمت است، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۱۷۱ پس دانسته می شود که عالم مثال امری است شامل و فراگیر که صور تمام تعینات است، هم چنان که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گفته: مجالی تعینات عبارت از مراتب پنج گانه مشهور است؛ و متوسط به اعتبار دایره وجودی بین مطلق غیب و شهادت - از حیث احاطه و جمع - عالم مثال مطلق است که اختصاص به أم الکتاب دارد که صورت «عما» می باشد، لذا در جای دیگر گفته: آن مرتبه انسان کامل است. بنابراین مانند آن در اقسام متعین از موجودات به شمار نمی آید، بلکه از مراتب کلی است.

۴/۱۷۲ سوم این که هر چه که دارای وجود عینی می باشد مرکب است و هر مرکبی دارای ماده و صورت است که مناسبت با مرتبه اش دارد، پس ارواح و صور مثالی در ذوق تحقیق مرکب از ماده و صورت اند؛ ولی غیر ماده جسمانی بوده و لطیف تر از آن می باشند، پس ترکیب مادی در این جا ماده جسمی است، از این روی اختصاص به اجسام دارد.

۴/۱۷۳ چهارم چیزی است که در تفسیر گفته: هر ادراک شونده ای از صور - هر چه می خواهد باشد - جز نسبت اجتماعی در مرتبه و یا مراتب نمی باشد، پس ترکیب؛ پدید آورنده عین صورت مرکب است و همان شرط در ظهور عین آن است^۱، بنابراین متعلق حدوث و پدید آمدن عبارت است از ترکیب و جمع و ظهور؛ نه اعیان مجرد و حقایق کلی، و همین طور متعلق شهود عبارت از مرکب است؛ با این که چیز زایدی برسایط خود - جز نسبت جمع آنها - نمی باشد، و آن نسبتی معقول است، و همین طور متعلق تبدیل که در وجود به واسطه اجتماع و جدایی و تحلیل و ترکیب و تشکیل واقع است عبارت از صورت و شکل های جزئی است که احکام حقایق اند، شکل های معقول و حقایق؛ از حیث وجود و سر الهی که تعددی در آن

۱- یعنی ترکیب جمعی عین صورتی را که مرکب قصد آشکار کردنش را دارد به واسطه جمع و یا ترکیبی که آن شرط در ظهور عین این مرکب است پدید آورد.

نیست مشترک‌کاند و اختلاف به واسطهٔ صور است.

۴/۱۷۴ پنجم این که باز در تفسیر گفته: آن چه که به نام حدود ذاتی نامیده شده؛ آن برای صور و اشکال ذاتی است نه برای صاحب صورت و شکل، پس متعلق این معرفت نسبت‌ها هستند نه حقایق، و اجزای حدّ هر چیز بسیطی اجزای حقیقت آن نمی‌باشد؛ بلکه فقط اجزای حدّ آن می‌باشند، و آن چیزی است که عقل در مرتبهٔ ذهن فرضش کرده؛ اما در ذاتش غیر معلوم است. ۴/۱۷۵ این بیان او است و از این سخن جایز بودن محدود کردن بسیط فهمیده می‌شود، و اگر حد ترکیب داشته باشد اقتضای ترکیب داشتن محدود را نمی‌کند، و عکس نقیض آن این گونه است: بساطت محدود اقتضای بساطت حد را - بر خلاف آن چه که اهل نظر در مطالب سه‌گانه می‌گویند - نمی‌کند، و چنان که روشن است حق با ما است، برای این که هیچ ملازمه‌ای بین اجزای ذهنی و خارجی نیست.

۴/۱۷۶ سپس گوئیم: ترکیبات در تمام مراتب پنج‌گانه که مجالی تعینات‌اند و در تمام مقامات کلی، بی‌نهایت است. و در تفسیر گفته: ترکیبات جزئی از حروف الهی و انسانی نامتناهی و بی‌پایان است و اصول و کلیات آنها متناهی است، پس نتایج آنها - یعنی صور و کلمات و احکام لازم آنها - نهایی ندارند؛ اگر چه بازگشت به اصول محدوده - مانند اسماء ذاتی که مفاتیح‌اند و کلیات آنها عبارت از مراتب پنج‌گانه‌اند - و (بازگشت) به اصول متناهی - مانند اصول هفت‌گانهٔ اسماء الوهی که پرده‌داران و سدّنهٔ اسماء ذاتی و سایه‌های آنهایند - دارند.

۴/۱۷۷ خلاصهٔ سخن این که: امری که ظهور تجلی ذاتی احدی در صور تعینات بر آن می‌گردد؛ یا اجتماع شماری چند از معانی است که در ترکیب معنوی بوده و یا اجتماع اجزای جسمانی است که در ترکیب مادی می‌باشد و یا حقایق و قوایی روحانی نورانی و یا مثالی است که شباهت به مادی دارد، هر کدام از اینها به گونه‌ای خاص‌اند که پیش از این نبودند؛ تا آن که ظهور به واسطهٔ حدوث و پدید آمدن ترکیب حادث شود.

۱۴/۱۷۸ اگر گوئیم: سخن حضرت شیخ قدس سره در کتاب مفتاح و تفسیر پیش از این اشعار به این نداشت که هر ترکیبی را عدمی پیشین است، و این که هر ترکیب حادثی مسبوق به عدم است، خواه درباره‌اش گفته شده باشد که سبق و پیش بودن زمانی است، و زمان به

صورت نسبت امتدادی اعتبار شده تفسیر شده باشد که صفت وجود حق است و به نام دهر؛ و یا به واسطه نو شدن و تجدد به سبب قدرت او، و یا این که گفته نشده باشد که زمانی است - بلکه ذاتی است - مانند تقدم بعضی از اجزای زمان بر بعض دیگر، و در این شبهاتی چند است:

۴/۱۷۹ نخست لازم آمدن تعطیل (بیهوده بودن) صفات است؛ یعنی عدم تعلق بالفعل بودن آنها - به واسطه عدم متعلق آنها - و پیش از این از نفحات نقل کردیم که تعطیل محال است. ۴/۱۸۰ دوم این که در اصول گفته آمد که تأثیر وقتی بر شرطی متوقف نباشد؛ اثر به واسطه دوام مؤثر ادامه می‌یابد، و اگر (بر شرطی) متوقف باشد؛ به حسب دوام شرط ادامه می‌یابد، پس قلم اعلا از آن جهت که اثر حق تعالی - بدون واسطه کونی - می‌باشد، به واسطه دوام حق تعالی ادامه می‌یابد، و همین طور است آن چه که شرط وجودش این لازم؛ و یا لازمش دایم باشد، و هم چنین ادامه دارد تا آن که دایمی به نوع حادث و جدید خود - به واسطه اجزایش - واسطه گردد، و این پیش از این گفته آمد.

۴/۱۸۱ سوم این که همان گونه که گفته شد: متضایفان - مانند «رب» و «مربوب» «الاه» و مألوه - از حیث اضافه تعقل و وجود متکافئان (برابر) اند، پس مطابقت بین این اصول و آن چه که در اینجا گفته شد و آن چه در فصل‌های گذشته بیان شد چگونه برقرار می‌شود؟

۴/۱۸۲ گویم: درخواست و استدعای عدم پیشین بالذات که لازم امکان است و در ذات خودش اقتضای عدم و قابلیت وجود را نزد وجود مؤثر دارد؛ عین حدوثی است که تعبیر به احتیاج و نیازمندی به مؤثر - در وجودی که معیت در وجود منافی آن نیست - شده است، اما بسنده کردن بر آن و یا نسبت دادن به حدوث زمانی؛ به اعتبار مرتبه‌ای است که در آن ترکیب واقع می‌شود، و حضرت شیخ قدس سره به این مطلب اشاره کرده و گفته: ظاهر می‌شود - یعنی ترکیب - به حسب مرتبه و مقامی که بدان و در آن این اجتماع واقع می‌شود و تمامی می‌یابد.

۴/۱۸۳ تحقیق این که: زمان عبارت است از صورت ترتیب معقول بر تمامی استعدادهای وجودی که از توقف بر عدم واسطه - چه کم و چه زیاد - پس از وجودشان حاصل آمده است، از این روی گفته‌اند: زمان عبارت است از مقدار حرکت فلک اول که ترتیب معقول است؛ در آن چه که بین اجزای حرکات فرض شده و گاهی بر خود ترتیب معقول؛ بین عدم اعتبار کثرت

قیود از جهت تنزل و بین اعتبار آنها از جهت کمی و زیادی - بدون اعتبار عدم آنها از جهت تنزل - نامیده می‌شود، به جهت این که استهلاک کثرت تفصیلی در اطلاق، به منزله استهلاک آن در وجود است، و این مقصود از بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود: خدا بود و با او چیزی نبود؛ تا آنجا که گفته شد: اکنون هم همان گونه است که بود.

۴/۱۸۴ اما این سخن که تعلقات ازلی به اسماء و صفات همیشه به واسطه حوادث و پدیده‌های جزئی است - و با این سخن که ذات حق تعالی مباین و دور از آنها (حوادث جزئی) می‌باشد - سخنی دور از تحقیق است، برای این که اگر مقصود از این تعلقات؛ تعلقات جزئی باشد؛ این که جزئی بودن تعلقات پیش از وجود متعلقات حسنی باشد غیر معقول است و وجود عقلی جزئیت ندارد، و اگر مقصود تعلقات کلی باشد؛ تعیین آنها مطابقت با تعیین جزئیات نداشته و در نتیجه اقتضایی بین آن دو نمی‌باشد.

۴/۱۸۵ در حالی که قائل بودن به ازلی بودن جزئیات تحصیل ندارد، و این برخلاف مطلق است که در ذات خود از قید و زمان مستغنی و بی‌نیاز است، و آن با این که این گونه است ولی با هر جزئی در هر زمانی هست، و همان گونه که گفته شد؛ شهود خداوند سبحان مر جزئیات را بر این منشعب و متفرع می‌گردد، چنان که فرمود: ولادنی من ذلک ولا اکثر الا هو معهم اینماکانوا، یعنی: نه کمتر از این و نه بیشتری نیست جز آن که هر کجا باشند خدا با آنها است (۷ - مجادله) برای این که واسطه بودن چیزی از زمان و یا مکان بین مطلق و مقید آن امکان پذیر نمی‌باشد، و از این آن چه که در بیان حضرت شیخ قدس سره آمده متفرع و منشعب می‌شود که: هر جزئی در مرتبه «عما» تعیین می‌یابد و حادث عبارت از ظهور آن است، یعنی نسبت به کسی که نزد او قدیم و حادث با هم اختلاف داشته و مختلف‌اند، و گرنه وجود اطلاقی برای هر موجودی ازلی است، هم چنان که از سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله دانسته می‌شود که فرمود: قلم (مُرْگَبَش) نسبت به آن چه که برای تو پیش می‌آید خشک شده است، و علم حق تعالی به جزئیات؛ بر وجه جزئی نیز مبتنی بر این پایه است - ولی از حیث ظاهر - چنان که فرموده: و لنبلونکم حتی نعلم، یعنی: شما را خواهیم آزمود تا بدانیم (۳۱ - محمد) و ما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم، یعنی: قبله‌ای را که بر آن بودی بگردانیدیم تا بدانیم

(۱۴۳ - بقره) و با فرقی^۱ بین نسبت علم شئی به او - از آن جهت که آن علم او به ذات خودش است - و اگر چه از حیث مظهر و بین نسبت آن به او از حیث علمش؛ متحقق به تحقق علم مظهریت است، برای این که گاهی دومی مطابقت با اولی ندارد، یعنی به واسطه رنگ پذیری هر ظاهری به حال مظهر - از حیث ظهورش بدان - و بقای اولی بر قدس و پاکی اصلی خویش.

۴/۱۸۶ اگر گویی: از آن چه گفته شد؛ جایز بودن علم به حقیقت حق را به واسطه معرفت حقایق حقیقی جامع؛ که وقتی نسبت به آنها داده شود؛ در علم - همانند آنها - مجموع است دانستی، و در اینجا گفته‌اند: مرکبات در هر مرتبه‌ای - حتی در مرتبه حقایق - غیر متناهی هستند، پس حقایق اشیاء که متناهی‌اند چگونه دانسته می‌شوند؟

۴/۱۸۷ گویم: معرفت هر چیزی از آن جهت که نامتناهی و نامحدود است و در ضبط و نگاهداری نمی‌آید؛ به واسطه معرفت و شناخت این که آن نامتناهی و قابل ضبط و نگاهداری نیست می‌باشد، و گرنه این جهل است نه علم، بنابراین معرفت حق تعالی از جهت اصول شئون و کلیات مراتب او و اصول مراتب محدودده، برای آن کس که موفق به کشف و شهود آنها شده واقع گردیده است، اما معرفت آن (چیز) از جهت ظهورات جزئیش در ترکیبات نامتناهی مراتبش؛ معرفتی است که از آن حیث تناهی و احاطه پذیر نیست، و این نیز واقع است.

اصل پنجم

در کشف و آشکاری رازهای الهی که از اسماء ذاتی به حسب جمع آمدن مراتب و حقایق کونی وجودی و مراتب کلی و یا جزئی تعین یافته‌اند و آنها نشأت و حوالم معنوی‌اند که به واسطه تعینشان به حسب مجالی و مظاهر به واسطه نسبتشان به آنها در هر مرتبه به اسمانی نامیده می‌شوند و نسبت به مراتب ربانی که بدانها ظاهر گردیده‌اند به اسمانی (دیگر) نامیده می‌شوند

۴/۱۸۸ گویم: خداوند سبحان را نه از حیث اطلاقش و نه از حیث ذاتش که بی‌نیاز از

۱- یعنی از حیث ظاهر و با فرقی بین... تا آخر

عالمیان است، بلکه از حیث اسماء ذاتی‌اش که نسبتش به متقابلات عام است؛ یعنی به واسطه کُلی بودنش و اطلاقش که وقتی از جهت مجموع به ذات نسبت داده شود عین ذات است و وقتی از جهت امتیاز نسبی‌اش اعتبار شود؛ هر تأثیری از تأثیرات و اثربخشی‌های متعین؛ در هر مجلایی به آن (ذات) استناد داده می‌شود، اجتماعی^۱ خاص و نشأ‌ای معنوی است که آن شرط تأثیر و سبب تعین معنوی و یا روحانی و یا مثالی و یا حسی او است، (اجتماعی) وحدانی که همگی - به واسطه سریان جمعیت وحدانی اصلی به هر یک از آنها - در ظاهر است نه در باطن؛ (این) به سبب درخواست جمعیت حقایق است مر تعدد آنها را از جهت مظهر، این (اجتماع) از پنهانی‌های راز اسماء است، و آن حقیقت احدیت است که جامع آنها (تعدد مظاهر) بوده و از آن جهت که خودش خودش است مجهول بوده؛ حکم و محدودیت و احاطه بر او تعین می‌یابد، - ولی نه مجهول مطلقاً - چون گفته شد که جایز بودن علم بدان؛ نتیجه خاص و ویژه‌ای در این راز دارد، و نشأ و عالم دیگری است که به اعتبار اثر بودنش حکم نامیده می‌شود و به اعتبار این که تعین آن به حسب مظهر قابل است نه ظاهر فاعل - چنان که گذشت - به ممکن اضافه و نسبت داده می‌شود و به نام وجود کونی و نشأ کونی روحانی و یا مثالی و یا جسمانی طبیعی علوی و یا عنصری آسمانی و یا ستاره‌ای و یا خاکی آتشی و یا غیر اینها از بسایط و یا معدنی و یا نباتی و یا حیوانی و یا - جامع و فراگیر همگان - انسانی نامیده می‌شود.

۴/۱۸۹ و همان گونه که حکم نامیده می‌شود؛ به اعتبار مظهریتش صورت هم نامیده می‌شود، تا جایی که صورت جامع (انسانی) صورت الهی جامع اسماء نامیده می‌شود، و به اعتبار نشأ جامع قوا و حقایق اثربخش بودنش؛ یعنی جمع احدی جدای از تدبیر - نه جدای از فیض - روح است، و به اعتبار این گونه بودن (روح بودن) ولی در کار تدبیر بودن؛ نفس است، و به اعتبار مفضل و ساری در جسم بودنش، روحانی و نفس منطبع است، و به اعتبار نشأ جسمانی احدی بودنش - به واسطه امتزاجی که مناسب با مرتبه‌اش است - مزاج معدنی

۱- خبر خداوند سبحان را... می‌باشد

است - اگر قبول خوردن و رشد آشکار نشده باشد - و اگر این - بدون قبولِ حش - ظاهر شده باشد نبات است و اگر آن چه که گفته شد ظاهر شد - بدون قبولِ ادراکِ کلی - حیوان است، و اگر همه مورد قبول واقع شد انسان است، تمام اینها در صورتی است که نشأه به ممکنِ قابل اضافه و نسبت داده شود؛ بدان سبب که تعیین آن (نشأه) به حسب او است، ولی اگر اضافه و نسبت به ظاهرِ فاعل و (وقوع آن در) مراتب ربانی اضافه و نسبت داده شود؛ وجهِ خاص نامیده می‌شود، یعنی تعیین مخصوصی که خاصِ حق است، و از این باب نامیدن اقسام شئی به وجوهش می‌باشد.

۴/۱۹۰ و نیز تجلی خاص هم نامیده می‌شود، چون آن ظهوری خاص برای خودش است و نیز ظهوری اسمائی، برای این که ظهوری از حیث آنها (اسماء) می‌باشد، هم چنان که سرّ الهی و نشأه اسمائی و غیر اینها نامیده می‌شود، و اصلش این است که هر صورت ادراک شونده‌ای - به واسطه ادراک حشی و یا عقلی - در خود تو است و یا در آن چه که از علمت حاصل شده است، لذا جز نسبت اجتماعی در مرتبه‌ای و یا مراتبی که امر موجودیت به حسب آن (مراتب) اختلاف پیدا می‌کند نمی‌باشد - مگر انسان کامل - چون او دارای جمعیتی است که هر جمعیتی را فرا می‌گیرد و دارای حکمی است که فراگیر تمام احکام می‌باشد، و در مجموع - از آن جهت که مجموع است - تعددی نیست، لذا اختصاص به او دارد و در آن شراکتی نمی‌باشد. پس مجموع کاملان را یک نشأه بیش نیست و آن نشأه جامع است. گفته‌اند از این جهت سلیمان علیه السلام گفت: رب هب لی ملکاً لا ینبغی لاحد من بعدی، یعنی: پروردگارا! مرا مقامی بخش که پس از من هیچکس نداشته باشد (۳۵ - ص) یعنی تصور شرکت غیر کامل در آن نشود، و به زودی آن چه که بدان اشتباه - از حال کاملان - برطرف خواهد شد؛ با خواست الهی بیان خواهد گشت، این فصل را با یاری گرفتن از نور حق اندیشه و تدبر نما؛ تا از کسانی باشی که می‌دانند هر چیزی که با حش و یا عقل ادراک می‌شود تجلی حق و ظهور او است به حسب این قابل؛ و حق را آشکارا در هر چیزی مشاهده کنی، و نسبت او به ممکنِ قابل و نامیدنش به نام وی - بنا بر شرط بودنش در این ظهور - منافی وی نباشد - خدا دانا است -.

اصل ششم

در آشکار کردن راز طلب الهی که ظهور عینی بدان تعیین می‌یابد

۴/۱۹۱ پیش از این دانستی که طلب الهی برای ظهور؛ اولین دو طلب است، از جهت نقل می‌فرماید: یحبّهم و یحبّونه، یعنی: دوست‌شان داشت و آنها هم دوستش دارند (۵۴ - مایده) و (در حدیث قدسی) فرموده: فاحبیب ان اعرف، یعنی: دوست داشتم شناخته شوم. اما از جهت عقل: گفته شد که طلب الهی از جانب اسماء ذاتی بود که از وجهی عین مسماهی موجود حیّ عالم می‌باشد، و (اسماء) کونی در آن مقام قابل تصور نمی‌باشد، برای این که طلب؛ درخواست علم به مطلوب را دارد و بدون شرط علم؛ علمی وجود ندارد، و آن وجود و حیات است.

۴/۱۹۲ و نیز دانستی که این طلب از جانب اسماء الهی در حال ذاتی آنها بوده است، برای این که آنجا خارجی‌ای وجود ندارد، دیگر آن که اسماء؛ نسبت و اضافات‌اند و طلب اضافه و نسبت برای متضایفان ذاتی آنها است - هم چنان که گفته آمد - و سوم این که: منشأ رقیقه عشقی طلبی شهود حق است به نظر علمی ازلی خود - نظر تنزه - مر کمال ذاتی وجودی خود را که در پی دارد؛ برای برانگیخته شدن تجلی غیبی برای کمال دیگری که کمال جلا و استجلا است، و این شهود نخستین شهود اوایل است.

۴/۱۹۳ سپس گوئیم: این طلب اولی آلی از مرتبه جمع و وجود؛ میل معنوی است به واسطه حرکت غیبی اقتضایی از یکی از حقایق اسمائی ذاتی اصلی خود، یعنی آن چیزی که بدون واسطه به نیروی حقیقت (اسمائی) خود که جامع تمام حقایق است می‌باشد، چون نیرو از جهت جمعیت است تا آن که صورت تمام حقایقی را که عبارت از حکم اجتماع بین تمام حقایق آنها می‌باشد - با آن چه از دوری و اختلاف که بین آنها است - ظاهر گرداند و به صورت تمام آنها که به نام حقایق اسمائی نامیده می‌شود - از حیث تعیینش در مرتبه جامع آنها - ظاهر شود، یعنی از حیث عزت و بزرگی غیب و اطلاق و عظمتش، از این روی مشتمل است بر آن چه که ذوق محمدی دارد؛ یعنی هر چیزی بر هر چیزی اشتمال دارد، و این به واسطه اشتمالش

بر غیبِ مطلقِ جامع است - و اگر چه غلبه با بعضی از آنها باشد - و همین طور حقیقتِ مایل که نخست متحرک است، برای این که غلبه به واسطه اول بودنِ طلبِ تحقق می‌یابد، همان گونه که به واسطه ظهور آثار جمعیت و صفتِ غالب تحقق می‌یابد.

۴/۱۹۴ و این - یعنی اشمال همه بر همه - سه نوع است: چون ظاهر از آثار؛ یا این است که آثار برخی از حقایق است و آثار دیگر مستهلک است - و این در غیر انسان است - و یا این که آثار تمام حقایق است - هم چنان که در انسان است - و یا این که به واسطه غلبه بعضی از آثار و مغلوب بودن آثار دیگر - هم چنان که در غیر کامل است - و یا این که به واسطه اعتدال است - هم چنان که در انسان کامل می‌باشد.

۴/۱۹۵ اگر گویی: چگونه در مرتبه جامع اطلاقِ احدی تصور می‌شود که میل و حرکت از جانب یکی از حقایق آن آغاز شود و به سبب آن ظهور صورت اجتماع در بین دیگر حقایق واقع گردد و کار به جایی منتهی شود که مسما به صورت همگان ظاهر آید، در حالی که احدیت اطلاقِ منافی این احوال است؟

۴/۱۹۶ گوییم: آنجا «من - از» و غیر آن؛ یعنی: «فی - در» و «الی - تا» و امثال اینها نیست، بلکه مقصود رسانیدن حقیقت امر است به ذهن و اندیشه‌های پوشیده که مقید به زمان و نسبت‌های مکانی‌اند، تا آن جا که عبارت یاری و کمک می‌کند.

۴/۱۹۷ اگر گویی: علم متکلم و سخن گو که به حقیقت مقصود احاطه دارد شایسته و سزاوار است که در بیان؛ آمادگی آن که مطلب را روشن کرده و مقصود را به تمامه برساند داشته باشد، چنان که گفته‌اند: بیان از معانی کم نمی‌آید.

۴/۱۹۸ گویم: حال مخاطب هم در تعیین بیان و عبارت دخالت دارد - اگر چه سخن‌گو اهل ذوق و کشف باشد - لذا به واسطه قدر مشترک بین دو مخاطب از فهم عبارت - با اختلاف صور آن در پوشیده (از حقیقت) و چشنده (حقیقت) - فایده واقع می‌شود.

۴/۱۹۹ گفته نمی‌شود: دو مخاطب - اگر هر دو اهل ذوق‌اند - سزاوار است که عبارت و بیان، وافی به حقیقت مقصود باشد.

۴/۲۰۰ چون گوییم: دایره معانی از دایره عبارت فراخ‌تر است، برای موقوف بودن دومی

بر وضع و اصطلاح و علم به این دو و غیر این دو از قیده‌های دیگر - برعکس اولی - .

۴/۲۰۱ بیان آن به زبان اهل نظر این که: معانی غیر متناهی‌اند، به دلیل این که اعداد - که از جمله آن (معانی)‌اند - غیر متناهی‌اند، و هر چه که داخل در دایره وضع شد و تصور وضع کننده و وضع شده برایش پیدا شد و یا سخن درباره آن گفته شد؛ متناهی است، و هر غیر متناهی که چیزی متناهی از آن جدا شد، باقی مانده به حسب نسبتش به جدا شده؛ نسبت غیر متناهی است به متناهی.

۴/۲۰۲ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: هیچ یک از این اسماء از حکم باقی اسماء خالی نیستند، با این که غلبه در هر لحظه در هر مظهري جز برای یکی از آنها نمی‌باشد و احکام باقی اسماء مقهور و مغلوب تحت حکم آن اسم است که از جهت آن اسم امر ذاتی الهی به این مظهر می‌رسد و از حیث آن اسم و آن مرتبه - از جهت وجود و عبودیتش - به حق تعالی انتساب می‌یابد و مثلاً می‌گویند: عبدالقادر و عبدالحی و غیر اینها، پس هر کس که نسبتش به یکی از اسماء قوی‌تر نباشد و از وسط جذب نشده باشد؛ البته با قبول آثار تمام اسماء و ظهور به همه احکام آنها - بدون هیچ اختصاصی - مگر آنچه را که حق تعالی از حیث وقت و یا حال و یا موطن اختصاصش داده - با عدم همیشگی بودن حکم تخصیص - این شخص عبدالجامع است و بالفعل فراگیر آن چه را که گفتیم - بدون تقیدش به جمع و ظهور - با تمکن و توانایی آن چه که بخواهد و هر وقت بخواهد، با این که او مظهر مرتبه و صورت؛ به حقیقت عبودیت و سیادت - که دو نسبت دو مرتبه حق و خلق است - می‌باشد، و این همان انسان کامل است و از اسمائی که به مرتبه او نسبت نزدیک دارد «عبدالله» است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۲۰۳ سپس گوئیم: میل اول از جانب اسماء الهی که گفتیم؛ و تعبیر از آن به اقتضای احدی در ذاتش می‌شود و به حسب مراتب و قوابلش متعدد است عبارت از اراده است، و تعلقی که از نسبت جامع حاصل می‌آید - یعنی مرتبه احدیت جمع و حقیقت الحقایق که بدان و به نیروی آن حکم میل از یکی از آنها در تمامشان ظاهر می‌شود یعنی حکم اجتماع بین دیگر اسماء - عبارت از محبت است که انگیزه ظهور داشته و تعلق به کمال جلا و استجلا دارد، و حصول این کمال (جلا و استجلا) بر عالم؛ موقوف تفصیل و ظهور انسان کامل - هم چنان که

حالش در پایان کتاب بیان خواهد شد - به گونه مجمل پس از تفصیل (در قوس صمودی) می‌باشد.

۴/۲۰۴ خلاصه این که: اقتضای ظهور به اعتبار نسبتش به یکی از حقایق اسمائی است که به نام اراده نامیده می‌شود، و به اعتبار نسبتش به حقیقت جامع - که به نیروی آن این حاصل می‌شود و تعلق به کمالِ جلا و استجلا دارد - به نام محبتِ ازلی نامیده می‌شود، و اقتضا در ذاتِ خود یک امر است و آن عبارت از پیوند رابطه بین تجلی اول کمالی ذاتی و بین تجلی دوم کمالی اسمائی است که برانگیخته از آن (اولی) می‌باشد.

۴/۲۰۵ و این اقتضا و طلب و میل همان چیزی است که در رازِ اوّل بودن بدان آگاهی داده شد، یعنی: احببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف، یعنی: دوست داشتم شناخته شوم لذا خلق را آفریدم که شناخته شوم، برای این که محبت اصلاً به هیچ موجودی تعلق نمی‌گیرد - برای محال بودن طلبِ حاصل - بلکه (تعلقش) برای کمالی است که پیش از خلق - مانند ظهورش پس از خلق - آشکار نشده بود، و این معرفتِ ذاتی و یا اسمائی عبارت از ظهور است که تعبیر از آن به عبادت می‌شود، چنان که خداوند می‌فرماید: و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون، یعنی: آدمیان و پریان را جز برای این که عبادتم کنند نیافریدم (۵۶ - ذاریات) یعنی: برای این که مرا بشناسند یعنی: توحیدم کنند (به یکتایی).

۴/۲۰۶ تحقیق این مطلب چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آیه مبارکه: ایاک نعبد بیان داشته که: انسان را دو عبادت است: یکی از آن دو ذاتی مطلق است و آن عبارت است از قبولِ شیبیت ثابت خودش که در علمِ حق متمیز و جدا است و وجود اوّل را از وجود و پدید آورنده‌اش^۱ و پذیرفتنش مرا مر تکوینی متعین به «کن - باش» را، و این عبادت حکمش از حالِ قبولِ اول تا بی‌نهایت ادامه و استمرار دارد، زیرا او از جهت عینش و از حیث هر حالی پیوسته نیاز به وجود دارد، برای این که زمانِ وجود پذیرفته شده در دم دوم از زمان تعینش به پایان رسیده و حق تعالی به وجود مطلقش آن را ادامه و استمرار بخشیده، چنان

۱- یعنی عین ثابت انسان وجود اول را از پروردگارش به امر «کن» پذیرفته است.

که فرموده: بل هم فی لبس من خلق جدید، یعنی: اینان از خلق نو و جدید به شبهه‌اند (۱۵ - ق) و قدم‌ها از لوازم این پذیرفتن است.

۴/۲۰۷ و دوم عبادت صفاتی است که اختصاص به تمام آن چه که از ذات عبادت کننده - از جهت حکم صفات و یا خواص و یا لوازم او از حال و یا زمان - معین دارای آغاز و یا انجام - ظاهر می‌شود دارد، و به این عبادت عبودیت سبب‌های وجودی که در انسان اثر می‌گذارند اختصاص می‌یابد، زیرا قهر و غلبه بندگی می‌آورد، برای این که تو بنده آن چیزی هستی که از آن انفعال و اثر پذیری می‌یابی، از این روی پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: دور باد (مرگ بر) بنده در هم و دینار. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۲۰۸ پس هر بنده‌ای در هر چه که انجام می‌دهد مقهور و مغلوب است و عابد به هر دو عبادت است، و فرق بین دو عبادت از وجوهی چند است:

۴/۲۰۹ از آن جمله این که: در عبادت ذاتی هیچ تکلیفی نیست و از نتایج کار هم نمی‌باشد؛ بلکه متعلق آن عبادت صفاتی است که عبارت است از مهربانی و رأفتی از جانب خداوند و احتیاطی از جانب میلش به جذب کننده یکی از صفاتش از اعتدال - که استکمال موقوف بر آن است - زیرا دلها اگر چه بر معرفت و عبادت او و پناه بردن به وی سرشته شده ولی سرگرمی‌ها و بی‌خبری‌ها که از خواص و ویژگی‌های این جهان و نشأ (مادی) است او را از یاد آن چه که حضورش را دوست دارد سرگرم و مشغول می‌سازد، لذا نیاز به یادآوری دارد، بنابراین بدین امر دستور یافته و رسول خدا صلی الله علیه و آله بدان اشاره کرده و فرمود: هر نوزادی بر فطرت و سرشت (توحید و یکتاپرستی) زائیده می‌شود... تا پایان حدیث.

۴/۲۱۰ دیگر این که: عبادت ذاتی در مقابل رحمت امتنانی است، چون آن مثل دیگری مطلق است و ایجاب (و قبولی) در آن نیست، ولی عبادت صفاتی در مقابل رحمت و جوب است که در آن بوی تکلیف می‌آید، پس رحمت ذاتی امتنانی رحمتی است مطلق که تمام اشیا را فرا گرفته است و از آن جهت حق تعالی خود را به محبت و شدت شوق به دیدار آن کس که دوستش دارد توصیف کرده است، و به واسطه این رحمت است که هر بخششی چه از روی درخواست و یا نیاز باشد و یا از روی استحقاق و یا بدون استحقاق داده می‌شود، و از آثار آن

درجات گروهی است در بهشت - به واسطه رازی که عنایت نامیده شده - که نه به سبب عملی بوده که انجام داده‌اند و نه به واسطه خیریه که پیش فرستاده باشند^۱، و این در کتاب و سنت هم آمده است.

۴/۲۱۱ و اما رحمت صفاتی رحمتی است که فایض از ذاتی بوده و از آن ریزش می‌کند؛ ولی به واسطه قیدهایی که از آن جمله نوشتن است، چنان که خداوند می‌فرماید: کتب ربکم علی نفسه الرحمة، یعنی: پروردگار شما بر خویش رحمت را نوشته است (۵۴ - انعام) و آن مقید به شرطهایی از اعمال و احوال است، و رحمتی که مورد نظر ابلیس است رحمت امتنانی است که موقوف بر شرط و یا قید حکمی و زمانی نیست، حکمی عبارت است از قید قضا و قدر؛ که اولین مظاهر آن دو در موجودات قلم و لوح است، و زمانی، تا روز جزا و رستاخیز است و تا آسمانها و زمین برقرار است در آن مخلد و جاودانند.

۴/۲۱۲ اگر گویی: قبول وجود چگونه ممکن است از جانب بندگان عبادت باشد، در حالی که آنان را در آن حال؛ وجودی نبوده است؟

۴/۲۱۳ گویم: حضرت شیخ قدس سره گفته: قبول از جانب آنان مر وجود او را در حالت ایجاد؛ معونت و یاری کردنی است مر توانایی و اقتدار او تعالی را، چون اگر مناسبت ذاتی غیبی ازلی که کاملاً مقرب آن را مشاهده می‌کنند نبود؛ ارتباط بین «رب» و مربوب درست نمی‌شد، و پیش از این گفته شد که: اثربخش اثری را نمی‌بخشد مگر در آن چه که از جهتی با آن مناسبت داشته باشد، پس ایجاد خدمت و عبادت از جانب خلق است به صورت احسان و نیکی از جانب حق، و عبادت عبارت است از ایجاد صور اعمال از جانب خلق و زنده کردن نشأت و عوالم عبادات از جانب حق؛ تا آن چه که بدان ظاهر شده - یعنی کمالی که پیش از این ظاهر نبوده - به او باز گردد، مانند ظهورش پس از ایجاد، و پیش از این گفته شد که از این استکمالی لازم نمی‌آید، برای این که این کمال - از جهت مظاهر - مقتضی ذاتش است، و کار در طرف دیگر - یعنی کمال اسمائی - هم همین‌طور است، زیرا اگر ظهور آثار اسماء

۱- از این جهت از راه کشف ثابت شده که بهشتی‌ها هم سه‌اند: بهشت اعمال و بهشت میراث و بهشت اختصار، که همگی گفته شد.

نبود کمال آنها دانسته نمی‌شده؛ و اگر نمایشات متعین در آینه جامع - یعنی مجلای تمام آن چه که از غیب ذات امتیاز می‌یابد - نبود، اسماء اعیان ظاهر نمی‌گشت، پس لام عِلَّت در «لیعبدون» آگاهی دهنده بر یکی از دو حکم آنها - که فرمود: و ما خلقت الجن والانس الالیعبدون، یعنی: آدمیان و پریان جز برای عبادتم نیافریدم (۵۶ - ذاریات) - ذاتی در دو طرف است، یعنی در دو طرف دو عبادت ذاتی و اسمائی. تمام این‌ها از سخنان حضرت شیخ قدس سره در تفسیر استفاده شد.

۱۳/۲۱۴ اگر گویی: اگر محبت عبارت از اقتضا و میلی است که عبارت است از رقیقه پیوند دهنده بین دو کمال ذاتی و اسمائی که منسوب به حقیقت جامع است، پس «تا ۱» در «احییت» اشاره بدان است - و فرغانی در شرح قصیده تصریح این چنینی دارد - این چگونه درست می‌شود؟ در حالی که این حقیقت همان گونه که جامع حقایق اسمائی الهی و نسبت‌های ربانی است همین‌طور جامع حقایق کونی و وجودی است، لذا «فخلقت الخلق» به اعتبار دوم مترتب بر این نمی‌شود.

۴/۲۱۵ گوئیم: متعلق ضمیر در تالی «احییت» نسبت‌های ربانی آن است نه هر که به آن نسبت دارد، یعنی از حقایقی که عبارت از نسبت‌های علمی‌اند، چون آنها متصف به طلب از جانب مریوب‌اند، برای این که بارها حکم آن چه که اقتضای تضایف - از حقایق و نسبت‌ها و مراتب و صفات و غیر اینها - دارد دانسته شد، و نسبت ۲ حکم به چیزی صادق است - اگر چه به بعضی اعتبارات آن صدق کند - و این مثل سخن عرب بنوتمیم است که: مهمان را پذیرایی می‌کنی و ناروا را حمایت می‌کنی، البته اگر در میانشان کسی باشد که این را انجام می‌دهد.

۴/۲۱۶ و ممکن است ۳ که گفته شود: احکام مشترک، ممکن است نسبت آنها به حق و خلق به دو اعتبار باشد، هم چنان که ایجاد اعمال اختیاری از جهت صورت نسبت به خلق داده می‌شود و از جهت حقیقت نسبت به حق - ولی از جهت مظاهر - چنان که در عبادت گفته شد، بنابراین نسبت خلق به همه، به اعتبار نسبت بعضی به بعض دیگر جایز است.

۱- مقصود «ت» فاحییت که ضمیر متکلم وحده است می‌باشد. م ۲- این وجه اول است به جهت درستی نسبت حکم، یعنی خلقی به حقی که جامع حقایق الهی و کونی می‌باشد. ۳- این وجه دوم است

۴/۲۱۷ از جمله سخن (عرب بنو تمیم) است که: قوم شهری ساختند، و گفته شد که معونت^۱ مشترک بین دو طرف است، و این وجه سوم است، و در بیان الهی که: فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی: بزرگ است خداوندی که بهترین آفریدگان است (۱۴ - مؤمنون) اشاره است به شرکت؛ به نوعی که جامع بین تشبیه و تنزیه است - هم چنان که پیش از این گذشت -.

اصل هفتم

در کشف و آشکاری راز مطلوبِ اجمالی

۴/۲۱۸ و آن صورت وجودی است که به اعتباری به نام وجود عام - به واسطه عمومش - و نفَس رحمانی - به واسطه اولین ظهورِ بُخاریش - و خزانه جامع و ام‌الکتاب مسطور (نوشته شده) - به واسطه این که ماده و اصل موجودات است - و تجلی ساری - به واسطه سرپانش در موجودات - و زق منشور (پوست گسترده شده) - به واسطه پخش و انبساطش بر موجودات - و رحمت عام و رحمت ذاتی امتثالی - به واسطه اطلاق و عدم توقفش بر قیدی - و صورت «عما» نامیده شده است^۱، چون حقیقت و معنای آن؛ حقایق متعین به تعین علمی است، خواه اسمائی فاعلی باشد تا بدان تعین صوریش ظاهر گردد و یا کونی قابلی تا هر چه از آنها که استعدادش تمام شده آن را قبول کند.

۴/۲۱۹ سپس گوئیم: صورت وجودی الهی که از اجتماع اول برای اسماء ذاتی حاصل شده است؛ از جهت ظهورش برای خودش؛ صورت رحمان است و بدان (اسم) نامیده می‌شود، برای این که مدلول رحمان کسی است که دارای رحمت عامه است؛ و آن رحمتی است که همه چیز را فرا گرفته است، و هیچ چیزی جز وجودی که علم حضوری لازم آن است این چنین نیست.

۴/۲۲۰ اگر گوئیم: نفَس رحمانی عین صورت وجودی است، و اگر مستمای رحمان

۱- یعنی مخارج م. ۲- این خبر: به نام وجود عام... می‌باشد.

باشد چگونه نفس را نسبت به خودش داد؟

۴/۲۲۱ گویم: (جایز است نسبت مسمّا به خودش) همان گونه که مسمّا به اسم خودش نسبت داده می‌شود، چنان که گفته‌اند: حقیقت انسانی و وجود الهی، و چون این صورت (وجودی) عین تجلی ساری است؛ عین تجلی کننده نمی‌باشد، بنابراین تجلی کننده مسمّای «الله» است و مرتبه تجلی عبارت از حقیقت الحقایق است که همان مرتبه احدیت جمع - یعنی تعین جامع که قابل و پذیرای تجلی فاعل است - می‌باشد، پس آن در ظاهر؛ مرتبه تجلی جمعی الهی است و در مقام تحقیق و ثبوت رتبه انسانی کمالی الهی است. یعنی جامع حقایق الهی و کونی، چون برزخ و واسطه بین غیب حق و شهادت او است.

۴/۲۲۲ پس فرقی بین دو اسم جامع این که: اسم «رحمن» اسم وجود جامع است از حیث ظهورش برای خود، و اسم جلاله (الله اسمی است) برای حقیقت جامع وجودی؛ با مرتبه تعینی که جامع تمامی تعینات است، و این از بیان حضرت شیخ قدس سره در اینجا روشن می‌شود که گفته: الوهیت در مرتبه احدیت جمع مندرج است، با بیانی که پیش از این داشته و گفته: الوهیت پائین‌تر از آن است.

۴/۲۲۳ پس دو گفتار؛ به اعتبار دو جهت احدیت این مرتبه بود که تحقیقش گذشت، و کامل گاهی به اعتبار جهت احدیت مرتبه و اسماء ذاتی که آن را شامل است می‌گوید: انا نحن نزلنا الذکر، یعنی: مائیم که قرآن را فرو فرستادیم (۹ - حجر) و: نحن قسمنا، یعنی: مائیم که قسمت می‌کنیم (۳۲ - زخرف) و دیگری به اعتبار جهت و احدیت و کثرت حقایق کونی و وجودیش است که می‌گوید: ایاک نعبد و ایاک نستعین، یعنی: ترا می‌پرستیم و از تو یاری می‌جوئیم (۵ - فاتحه) و: اهدنا، یعنی: ما را هدایت کن (۶ - فاتحه) لذا به واسطه جمعیت این دو اسم که نسبت به دیگر اسماء؛ دو اسم اصلی‌اند؛ هر توجه کننده و رو آورنده‌ای به این دو متوجه شده و روی می‌آورد، یعنی دعای هر دعا کننده و ذکر هر ذکر گوینده‌ای - به هر اسمی که می‌خواهد باشد -.

۴/۲۲۴ از این جهت فخرالاسلام در اصولش گوید: هر ذکری دعایی است، و خداوند اشاره به این مطلب کرده و فرموده: قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایأما تدعوا فله الاسماء

الحسنی، یعنی: بگو الله را بخوانید یا رحمان را بخوانید؛ هر کدام را بخوانید اسماء نیکو از آن الله است (۱۱۰ - اسراء) چون امر بین ظهور و تعین دور می‌زند؛ و ظهور مطلقاً خاص وجود است و تعین خاص مرتبه جامع، اما صفت «ربیت» و نسبت ربانی؛ صورتش پنهان است و حکمش ظاهر، برای این که تربیت از باطن به ظاهر است، هم چنان که حضرت شیخ قدس سره گفته: هیچ تأثیری در ظاهر جز به واسطه باطن صورت نمی‌گیرد، لذا تربیت از باطن آغاز می‌شود و اثرش منتهی به ظاهر می‌شود، اولین ظهور آن به واسطه صورت وجود الهی است که متعین به «ربیت» می‌باشد، و به سبب تعین یافتن بدان، خودش برای خودش آشکار گشت و مسمای اسم «رحمان» شد، پس باطن مسمای رحمان؛ وجود الهی است که از حیث بطونش صفت «ربیت» است، و همان گونه اسم «رحمان» که دلالت بر وجود به «ربیت» دارد ظاهر گشت، همین طور اسم «الله» که دلالت بر وجود - و نیز مرتبه - به «ربیت» دارد ظاهر گشت.

۴/۲۲۵ فرغانی گوید: این با استفاده از اصول حقایقی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بیان داشته است: «رب» مشتمل بر معانی مالک و سید و مُصلح و قریب و لازم و مُزنی - با نعمت و مدد و عهده‌دار شدن آن چه که صلاح مربوب است - می‌باشد و این (مربی) استعمالش بیشتر است، و آن (رب) اسمی کلی است که با تمام معانی در تمام اسماء کلی و جزئی ساری است و در هر اسمی به حسب آن اسم ظاهر است، لذا هر موجودی حقیقتش از حقیقتی الهی - اصلی و یا فرعی تابی نهایت - پدید آمده است، گویی وجود مضاف به او که در مراتب کونی و وجودی ظاهر است؛ از جهت روح و مثال و حس، از مرتبه اسمی که متعین به این حقیقت الهی است تعین یافته است و این اسم «رب» او است که عهده‌دار تربیت و اصلاح کارهای او بوده و پادشاه و سرور و نزدیک و همدم و یاری دهنده او به واسطه وجود - با آنات پیوسته به سبب خلقی جدید - می‌باشد، و این (اسم) بازگشت‌گاه تمام تجلیات او در نشأه دنیوی بوده و مشاهده او در آخرت اختصاص به این (اسم) دارد.

۴/۲۲۶ سپس (گویم): ربوبیت دارای دو حکم خاص و عام است: اما حکم عام خاص اسم «الله» است؛ به واسطه عموم تعلقش از جهت تربیت و وجود که در آن ظاهر است، چنان که خداوند فرموده: الحمد لله رب العالمین، یعنی: سپاس خاص «الله» «رب» عالمیان است

(۱ - فاتحه) و: ان ربکم الله، یعنی: «رب» شما همان «الله» است (۵۴ - اعراف) و (عام) اسم «الرحمن» است؛ فقط به واسطه عموم تعلقش از جهت وجود، چنان که خداوند می‌فرماید: ان ربکم الرحمن، یعنی: «رب» شما همان «رحمان» است. (۹۰ - طه).

۴/۲۲۷ و خاص همان است که گفتیم؛ یعنی آن چه که وجودش از مرتبه اسمی که «رب» خاص او است تعیین پذیرفته است، از این روی آبشخور وجود کاملان - از انبیا و رسولان و اولیا - از دریای تجلی دوم است که حقیقت هر یک از آنها مشتمل بر حقایق همه است ولی با اثری پنهان از حکم امتیاز و اختصاص آن، پس تجلی دوم از حیث این اثر «رب» او است، و از کاملان هر کس که از جهت حیطة و ذوق نزدیک باشد منبع وجود مضاف به او؛ از عین (چشمه) این اصول است - ولی از حیث احکام کثرت آن - با اثری پنهان از حکم حیطة - برعکس اول - لذا این اسم «رب» او می‌باشد.

۴/۲۲۸ و اما کسی که پائین‌تر از این طبقه است آبشخور وجودش از دریاهاى این اصول و یا رودها و یا جویها و یا آبراهه‌ها و یا آبگیرها و یا خُمچه‌ها و یا کوزه‌ها و تا قطره‌های بی‌پایان می‌باشد، لذا تعیین‌شان در آغاز و بازگشت‌شان در انجام به حسب استعداد است.

۴/۲۲۹ و اما پیغمبر ما محمد - صلی‌الله‌علیه‌وآله - دارای آبشخوری اعلا می‌باشد که عبارت از تجلی اول است؛ و آن نور او است در اول و «رب» او است در ثانی، و آن اصل تمام اسماء و تعینات علمی و وجودی و منتهای آنها است، چنان که خداوند می‌فرماید: و ان الی ربک المنتهی، یعنی: منتهی به سوی ربّ تو است (۴۲ - نجم) و فرموده: قل لوکان البحر مداداً لکلّمات ربی لفنّد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثله مددا، یعنی: بگو اگر دریا مرکب کلمات (آفرینش) ربّ من باشد پیش از آن که کلمات (آفرینش) ربّ من تمامی پذیرد دریا تمام شود - اگر چه همانند آن را به کمک آوریم (۱۰۹ - کهف) برای این که «رب» او تجلی اولی است که به نام «هو» و باطن اسم «الله» و منتهای تمام تعینات است و تمام کارها به سوی او باز می‌گردد، و کلمات او اسماء ذاتی است که به نام مفاتیح غیب نامیده می‌شود و آنها اصول اسماء هفت‌گانه ائمه؛ و حقیقت دریائی است که هر چه غیر آن است فناپذیر

می‌باشد، و باطن آن دریای تجلی دوم است که از آن دریاهاى هفت‌گانه پدید می‌آید و از آنها رودها و جویهای بی‌پایان به وجود می‌آید، اینها کلمات آنها (اسماء ذاتی) اند که تعینات فرود آمده آنها می‌باشند، پایان سخن او (فرغانی).

۴/۲۳۰ سپس گوئیم: اسم «الرحمن» - یعنی صورت وجود الهی از حیث ظهورش برای خودش - نورش انبساط و گسترش می‌یابد، چون نوریت حالت خاصی است که لازم وجود است، (و این انبساط نور) بر ممکنات معلوم - یعنی ماهیات ممکنی - انبساطی واقعی در خلاء دارد، چون هیچ ملائی و بلکه هیچ موجودی از ممکنات پیش از انبساط آن (اسم الرحمن) وجود ندارد و ممکنات به واسطه آن ظاهر می‌شوند، لذا تعیین می‌یابد و به حسب ممکنات - با وحدت حقیقی ذاتیش - تعدد می‌پذیرد، برای این که هر چه ذاتی است زایل شدنی نیست و متعدد در واقع اعتبارات و نسبت‌های تعیینی آنها، از این روی گفتیم که تجلی احدی ساری و وجود حق - با قبولش مر احکام مظاهر متعین را و توصیفش به آنها - در ذات خود غیر متعین است، یعنی به واسطه نسبت‌ها (ی مظاهر) متعین و متعدد است؛ نه در ذات خودش.

۴/۲۳۱ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: امداد و تجلیات حق تعالی که در هر نفس به عالم می‌رسد؛ جز از یک تجلی نیست که به حسب مراتب قوایل برای آن (عالم) ظاهر می‌گردد، و استعدادهای آنها تعییناتی هستند که از این جهت تعدد و صفات مختلفی بدان (عالم) الحاق می‌گردد، نه این که امر در ذات خود متعدد است و یا ورودش متعدد و نوشونده، بلکه تقدم و تأخر - مانند تعدد و تغییر - از حالات ممکنات است، و این تجلی احدی غیر از نور وجودی نیست و پیش از وجود و پس از آن - غیر این - از جانب حق تعالی به ممکنات چیزی نمی‌رسد، و غیر این؛ تمامی احکام ممکنات اند، و چون وجود برای غیر حق تعالی ذاتی نیست، لذا عالم در بقای خودش نیازمند به این امداد وجودی احدی - بدون فاصله - می‌باشد، چون اگر به مقدار یک چشم بر هم زدنی قطع و بریده شود؛ عالم یک دفعه و یک‌جا نابود می‌شود، زیرا حکم عدمی لازم عالم است و وجود از جانب موجد و پدید آورنده‌اش عارض آن است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۲۳۲ این صورت وجودی به اعتبار این انبساط همان گونه که وجود عام و تجلی

ساری و زق منشور نامیده می‌شود؛ همین‌طور نفس - چنان‌که در حدیث نبوی آمده - هم نامیده می‌شود، چنان‌که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده: من نفس رحمان را از جانب یمن استشمام می‌کنم، یعنی تجلی احدی ساری باقی بر احدیت خود، و این نامیدن برای فهمانیدن؛ تشبیهی است برای متوجه؛ که متعین به تعین کلی است و بدان از لطافت خود؛ یعنی از غیب هویت و کمال اطلاق به نقص تکائف معقول پاک که به واسطه نفس - به حکم طبیعت در نشأت و عوالم ما - حاصل است بیرون آید. و نیز اعتباری بدان است^۱، یعنی قیاس بر وی، و آن هوای منبسط ممتد تکائف - از جهی - به واسطه توجه حسی و حرکت طبیعی می‌باشد، تا جایی که اگر سورت سرمایی به آن (هوا) رسد؛ حس بینائی آن را ادراک می‌کند.

۴/۲۳۳ شیخ جندی (در شرح فصوص) گوید: حقیقت مطلق که همان حقیقت الحقایق کبرا است و نظیر آن در مطلق سفیدی نقطه است، هنگامی که به ذات خود و در ذات خود فوران و جوش کرد، یعنی امتداد و پهناوری و فرود آمدن طلبد، و برای تفصیل به حقیقت ذات (نفس) - که در مبداء امتداد وحدانی جمعی بوده و مشتمل بر دو حقیقت ظاهری و باطنی و فعل و انفعال بود - امتداد یافت؛ و چون قابل، بیرون از خودش نبود، فیض نفسی بر خودش بازگشت، و به واسطه این بالا رفتن و بازگشتن صورت احاطه به حقیقت فلک اشاره حاصل گشت، بنابراین نصف بالای این فلک - که به احدیت جمع نفس رحمانی و حقایق و جویی ربانی فعلی تفسیر شده - احاطه به «عمای رب» داشته و در آن صورت ربوبیت و اشخاص حقایق الهی نوری و جویی می‌باشد، چنان‌که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله - هنگام سؤال ابی رزین عقیلی از وی که: پروردگار ما پیش از آن که خلق را بیافریند کجا بود؟ - فرمود: در «عما» و نصف پائین «عمای کون» است و نامش «عما» می‌باشد و مشتمل بر صور کیانی و موجودات حقیقی امکانی - مابین معنویت شأنی و مجردات عقلی و نفسی روحانی و طبیعت جسمانی و عنصری آنها - می‌باشد، یعنی آسمانی و زمینی و روحانی ملکی و جئی آنها؛ و غیر اینها از صور مثالی مطلق و خیالی مقید و صور ذهنی و لفظی و رقمی می‌باشد، این را نیک بیندیش، این سخن او بود.

۱- یعنی این نامیدن برای تفهیم و فهمانیدن و اعتبار است، فهمانیدن را بیان داشت حال در مقام توضیح اعتبار است. م

۴/۲۳۴ از این بیان دانسته می‌شود که هویت کُبرا که اوّلِ اوّلین است مانند نقطه است و تعین اول مانند همزه است و نَفَسِ رحمانی مانند «ألف» است، یعنی این آغاز امتداد اُحدی است و با تمام شدن امتداد اُحدی مرتبه «عمای جمعی» حاصل می‌آید، از این روی اشاره به فهم کرد.

۴/۲۳۵ از وجود منبسط تعبیر به «نَفَس» کرد.

۴/۲۳۶ اما اوّلًا: به واسطه اشتراک وجود منبسط با نَفَس که اختصاصی به طبیعت در نشأت و عوالم میزانی و نمایشی ما دارد که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: سَنَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ، یعنی: به زودی نشانه‌های خودمان را در آفاق و در وجود خودشان نشان شان خواهیم داد (۵۳ - فصلت) برای این که همان گونه که نَفَسِ رحمانی که عبارت از وجود منبسط بر موجودات است دلالت بر وجود موجد و پدید آورنده‌اش - به سبب کمالاتش دارد، همین‌طور نَفَسِ انسانی دلالت بر این دارد که محل آن مظهر جمعیت این کمالات - مانند حیات و آن چه که حیات را در پی دارد - می‌باشد، و اگر چه بعضی اثرش مغلوب است.

۴/۲۳۷ و اما ثانیاً این که: صورت وجودی عام - چنان که گفته شد - اولین صادر از حق تعالی است، برای این که آن اولین چیزی است که حالت تکوین را، یعنی اجتماع واقع بین اسماء ذاتی و نکاح اوّل را به سبب توجه الهی غیبی حُبّی ارادی ظاهر می‌سازد، و این اجتماع و توجه در اصل مرتبه مقام اُحدیت جمع صادر شده است تا ماده‌ای وافی و خزانه‌ای جامع برای مواد وجودات ممکنات باشد، لذا نسبت مرتبه اُحدیت جمع بدان، نسبت نری است به مادینگی، و آن (صورت وجودی) مانند ظاهر به واسطه تولد اول - نزد ما - از توجه باطنی غیبی و تحرک هوایی قلبی - که عبارت از بُخار است - می‌باشد.

۴/۲۳۸ گویم: مقصود از اصل در اینجا جهت و اُحدیت مرتبه جامع است - نه اُحدیت

آن - چون حضرت شیخ قدس سره در کتاب فکوک گفته: ایجاد عبارت است از اولین فتح ظاهر و اولین مفاتیح غیب جمع اُحدی که عبارت از برزخ جامع بین احکام و جوب و امکان است، چون هیچ اعتباری از اعتبارات ثبوتی و یا سلبی به وحدت ذاتی و تجلی وجودی اطلاق - مانند اقتضای ایجاد و یا نفی آن و یا مانند اثر - اضافه و نسبت داده نمی‌شود، برای

این که هر تأثیر و اثربخشی موقوف بر مناسبت و ارتباط است و هیچ ارتباطی بین احدیت ذاتی - از حیث دور بودنش از اعتبارات - و بین شئی مطلقاً نمی‌باشد، پس روشن شد که مبدئیت حق تعالی از جهت واحدیتی که پائین مرتبه احدیت است درست می‌شود و آن سرچشمه و اصل صفات و اسمائی است که دارای کثرت نسبی لاحق‌اند که عبارت از احکام و جوهر فاعلیت و احکام امکان قابلیت می‌باشد.

۴/۲۳۹ بدان که اولین مفاتیح - پس از جمع احدی - اسماء ذاتی‌اند که آنها را جز خودش کسی نمی‌داند، و این از بزرگترین اسرار الهی است که آشکار کردن آن حرام و ممنوع می‌باشد، و اصول اسماء الهی که عبارت از حیات و علم و اراده و قدرت‌اند مانند سایه‌ها و سَدَنَه و پرده داران اسماء ذاتی‌اند، و اسماء ذاتی دارای غیب حقیقی‌اند که ذاتاً (آن غیب) ساری (در اسماء) است، و اما مفاتیحی که اختصاص به غیب اضافی دارند آنهایی‌اند که حق تعالی از آنها تعبیر به فطر و فتق و فلق و زرع و خلق و جعل و اخراج (که همگی قریب المعنی‌اند) نمود، این سخن او (جندی) بود و فرق‌های اینها^۱ در کتاب فکوک دانسته می‌شود.

۴/۲۴۰ اگر گویی: چگونه حضرت شیخ قدس سره پیش از این اسماء ذاتی را به حیات - از آن جهت که حیات است - و به علم - از آن جهت که علم است - و غیر این دو مثل زده و این گونه شناسانده که اینها به مقابلات نسبت عام دارند و اینجا گفته شده که اینها از اسراری است که آشکار کردن آن حرام و ممنوع می‌باشد؟

۴/۲۴۱ گویم: آنها اسماء ذات‌اند و اینها اسماء ذاتی، و اگر یکی از آنها اطلاق بر دیگری می‌شود به واسطه نوعی اعتبار است، چون اسرار؛ حقایق گفته شده‌ها است که متحد در تعین اول‌اند و آنها را جز محمدیون نمی‌دانند.

۴/۲۴۲ و اما سوم این که: موجودات کلمات حق‌اند؛ به واسطه ظهورشان به کلام الهی که تعبیر از آن به «گن - باش» - برای هر چه که اراده پدید آمدنش هست - شده، و کلامی که عبارت از تکوین است عین اجتماع مخصوص اسمائی است، و اجتماع امری زاید بر اسماء جمع

۱- یعنی فرق بین اسماء مذکور از فطر و فتق و فلق و زرع... تا آخرش. م

آمده نمی‌باشد، و آن عین موجود است، پس موجود عین کلمه موجد و پدید آورنده است.

۴/۲۴۳ اگر گویی: کلمه او عین او است، پس موجود هم عین موجد است؟

۴/۲۴۴ گویم: کلمه او عین او است - وقتی که مانند صفات نسبت به او پیدا کند - اما به

اعتبار امتیاز نسبی آن و نسبتش به حقیقت کونی قابل - از آن جهت که قابل و پذیرا است - عین او نیست، چون از بیان حضرت شیخ قدس سره نقل شد که گفته: وجود برای غیر حق ذاتی نیست، از این سخن دانسته می‌شود که وجود برای غیر حق ثابت است؛ ولی نسبی و اضافی است، بنابراین هر وجودی او را به حقیقت و ذات است و غیر او را به نسبت‌ها و اضافات.

۴/۲۴۵ سپس (گوییم): اصل کلمات حق و ماده و خمیر مایه آنها این وجود ساری

است که به نام نفس رحمانی نامیده می‌شود، هم چنان که اصل کلمات انسانی عبارت از نفس است که به حکم طبیعت ساری و جاری است، لذا تشبیه به آن شده، و همان گونه که حروف علمی و وجودی - یعنی حقایق بسیط - متعدداند، و نیز کلمات علمی و وجودی - یعنی حقایق مرکب - به حسب فنون برخورد و تقاطع نفس رحمانی و استقرار وجود منبسط در مراتب مخارج (حروف) که حقایق کلی بسیط‌اند متعدداند، یعنی به حسب ترکیب علمی و سپس حسی در اصل وجود؛ به حسب آن چه که در خور او از استقرار معلوم به واسطه کشف و روشن کردن حق تعالی که فرموده: فمستقر و مستودع، یعنی: قرار گاهی و تنگ گاهی (۹۸ - انعام) همین‌طور حروف و کلمات لفظی در ما از جهت حس و ذهن متعدد است، چون ما مخلوق بر صورت الهی هستیم و این مطلب برای اهل کشف و حجاب معلوم و مشخص است، از این روی همان گونه که نفس انسانی مشتمل بر حروف و کلمات و آیات و سور و قرآن و فرقان است، همین‌طور نفس رحمانی در موجودات مشتمل بر حروف و کلمات و آیات است که دلالت بر کمالات موجد و پدید آورنده‌اش؛ و احوال او نزد آنان و احوال آنان نزد او؛ و در آن چه که بین آنان است؛ و سوره‌هایی که عبارت از دسته‌ای از آن آیات‌اند؛ و قرآنی که عبارت از مجموع مجمل آنها (آیات و سور) و فرقانی که مفصل است دارد، این را نیک بیندیش.

۴/۲۴۶ شیخ جنیدی گوید: پس دانسته شد که: ان‌الله احاط بکل شیء علما - و احصی

کل شیء عددا، یعنی: (مضمون آیه) خداوند از جهت علم به همه اشیاء احاطه دارد - و تعداد

همه چیز را می‌داند (۲۸ - جن) زیرا تجلی حُبی الهی در آغاز تجلی ایجاد از باطن قلب تعیین اول خارج شد و در «ألف» نفسی قرار گرفت و بر مرتبهٔ اُحدیت جمع - یعنی جهت واحدیتش - در علم ذاتی؛ بر تمام حقایقِ شئون ذاتی و حقایقِ فعلی الهی گذر کرد تا به نهایت مرتبهٔ امکان رسید، تعیین تجلی؛ محلّ تمامی نیافت و بازگشت به باطن قلب کرد و دورهٔ تجلی پایان یافت و به «ألف» نفس محیط - مانند احاطهٔ تجلی حُبی - نفس کشید.

۴/۲۴۷ و چون هر چه بود شد و آن چه که آشکار شده به واسطهٔ سر این شأن آشکار شد؛ امر - همان گونه که بود - به دوری (گردشی) بازگشت نمود؛ و در وجود جز خداوند بزرگ و صاحب شأن عظیم نماند. کل من علیها فان و بقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام، یعنی: هر چه روی زمین است فانی است و ذات پروردگارت ماندنی است که صاحب جلال و بزرگی است (۲۶ و ۲۷ - رحمان) پایان سخن او.

۴/۲۴۸ و گفته‌اند: از آن جهت وجود نفس کشنده را نفس نامیده‌اند که تعیینش به نفسی است که از تنگنای اطلاق و استهلاک در احدیت تعیین یافته است.

۴/۲۴۹ سپس گوییم: خلاصه این که نفس رحمانی که عبارت از تجلی ساری است؛ نسبت به نشأهٔ وجودی؛ یعنی کلیات و جزئیات آن که کلمات است، نفس «رب سبحان» است و حروفش بُخار عام - به جهت اعتبارش بدان - و آن نتیجهٔ اجتماع عام بین اسماء ذاتی است که در مرتبهٔ وحدت - به واسطهٔ توجه الهی غیبی - واقع گردیده است، چون وجود مظاهر حُبی را پذیرفته، زیرا نام میل نسبت به حقیقت جامع یعنی محبت ارادی، برای این که نسبت به یکی از حقایق خود که در نخست طالب ظهور بود اراده است، و این اجتماعی که بین اسماء ذاتی - برای تولید صور وجودی عام ساری - واقع شده به نام نکاح اول نامیده شده است، چون پیش از آن هیچ اجتماعی نبوده است - و اگر چه حضرت شیخ قدس سره آن را در برخی اوقات از مراتب نکاح نشمرده - چون (این نکاح) غیبی است و نتیجه‌اش وجود عینی نیست، و این را منزل «تدلی - نزدیک شدن» هم می‌نامند، چون محل آغاز فرود آمدن است - به واسطهٔ صدور نخستین - و مرتبهٔ «عما» نیز می‌باشد، چون (عما) مادهٔ تعینات حقایق و مرتبهٔ نفوذ اقدار (قدرها) و اصل هر اجتماع و اصدار و پخش کنندهٔ وجود آثار و دقایق اقدار است.

۴/۲۵۰ اگر گویی: چگونه وجود عام و تجلی ساری به نام مرتبه نامیده می‌شود؟ در حالی که تجلی دارای مرتبه است نه عین مرتبه.

۴/۲۵۱ گوییم: چون آنجاگیری نیست؛ فرقی بین قابل و مقبول و بین تجلی ظاهر و تعین آن جز به نسبت نمی‌باشد؛ و تمامی اعتبارات یک ذات‌اند، لذا بر این تجلی وجودی که وجودش ذاتی است صدق می‌کند که به اعتبار ذاتش وجود نامیده شود؛ و به اعتبار ذات و مرتبه برزخیت جامعش «الله» و به اعتبار ظهورش برای خودش و کلیتش «رحمان» و به اعتبار انبساطش نفس، و به اعتبار مادیت (یعنی اصل و خمیرمایه بودن) شاملش؛ مرتبه «عما».

۴/۲۵۲ شیخ مؤیدالدین جندی (در شرح فصوص) گوید: تعین عبارت است از صورت متعین؛ که بدون متعین (تعین) وجودی ندارد، و آن نفس رحمانی است که خمیرمایه و ماده صور موجودات کونی است، هم چنان که نفس انسان از قلب برانگیخته می‌شود و در قلب دارای تعینی است که از متعین امتیاز و جدایی ندارد، پس برای «آلفی» که عبارت از واحد و یا نفس انسانی و نفس رحمانی و یا وجود ساری است سه مرتبه می‌باشد:

۴/۲۵۳ نخست پیش از امتدادش و آن مرتبه اجمال و احدیت و استهلاك اعداد و شمار او است، بطوری که اعیان آنها (اعداد) نه ظاهر می‌شود و نه امتیازی دارد، و آن اعتبار نفس انسانی است در غیب قلبش، و نفس رحمانی در غیب عین تعین اول است و مقام: خدا بود و با او چیزی نبود، و مقام بودن نفس در اختیار نفس کشنده و استهلاك کثرت اسمائی در احدیت ذاتی، و بدان (اعتبار) «آلف» در نقطه مندرج است، مانند اندراج دیگر حروف در «آلف».

۴/۲۵۴ دوم اعتبار امتداد نفس به اعیان حروف است به واسطه ایجاد - حال تعینات آنها در مخارجشان و بازگشتشان به باطن در بازگشتگاه‌های صعودشان - و بدان وجود عین «آلف» از جهت امتدادش تحقق می‌یابد، یا از پائین‌ترین مراتب به بالاترین بالاها بالا می‌رود، و آن همتای فتحه (زیر) است و فتح همیشه با او است، و یا این که فرو می‌افتد، و آن همتای کسره (زیر) است و یا این که جامع بین بالا رفتن و فرود آمدن است و آن همتای ضمه (پیش) می‌باشد. پس «الف» و «واو» و «پا» صور «آلف» ذاتی وجودی نفسی - در مراتب آن -

می‌باشند، و در تحقیق هیچ جای خارج شدنی برای این حروف نمی‌باشد، و این اعتبارِ واحدیتِ واحد است، چنان که خداوند می‌فرماید: *والهکم الہ واحد، یعنی: پروردگار و الہ شما الہ واحدی است (۱۶۳ - بقره)* و به این جهت است که واحد مبداء برای عدد می‌باشد، و منزّه از کثرت نسبی نمی‌باشد؛ یعنی «رب» مستلزم مربوب است و «الہ» مستلزم مألوه، و واحد از نسبت‌های ذات او و تعینات تجلیات او پدید می‌آید، و این مرتبه بر مرتبه تعین عددی پیشی دارد؛ پیش بودن به واسطه اطلاق ذاتی احدی که اعتبار الوهیت می‌باشد.

۴/۲۵۵ سوم اعتبار تعین نفس در مخارج به صور حروف و تجلیات واحد در اعیانِ یک‌یک و نامیده شدنش با اسماء بی‌شمار می‌باشد؛ و این نیز مراتب تعینات تجلی نفس رحمانی الہی وجودی و فیض ذاتی جوّدی است که از غیب باطن قلب که عبارت از تعین اول است - برانگیخته به مرتبه احدیت جمع الجمع - بر ظاهریت اسم «الظاهر» که مشهود و معهود است - می‌باشد، پس در آنجا جز او؛ که اولِ احد و آخرِ ابد و ظاهر به واسطه عدد و باطن از هر چه که در شمار آید؛ و جامع بین آن چه که *توحد و تجدد و تحدّد و تقید و تعدّد* پذیر است نمی‌باشد، پس وجود واحد حق به اوصاف محدثات متجدّد و پدیده‌های نو ظاهر می‌شود، چون در هر ماهیتی ماهیتی به حسب آن ماهیت است نه به حسب او، و از آنها در حقیقت مطلق خود بیرون است؛ مانند رنگ در انواع خود، با اطلاقش در عین و ذاتش؛ نه در آیین و کجایش، این را نیک بفهم، این سخن او (جندی) بود.

۴/۲۵۶ از آن این چنین مفهوم می‌شود که: *نفس رحمانی مطلق وجود است از آن جهت که متعین به هر تعینی هست، لذا ماده و خمیرمایه همه تعینات است و آن همان «عما» است.*

۴/۲۵۷ پس به واسطه این تحقیق؛ تعین اول بر آن صدق می‌کند - هم چنان که در تفسیر آمده - و نیز مرتبه «عما» و مرتبه احدیت جمع و صورت وجودی - از جهت ظهورش برای تعینش (خودش) - بر آن صادق است، و این که آن از تعین اول برانگیخته شده و بر مرتبه احدیت جمع؛ تا ظاهریت اسم «الظاهر» و غیر این‌ها از عبارات مختلف - به حسب اعتبارات - گذر کرده است، پس در عدم توفیق و مطابقت جز فہمت را مورد اتهام قرار مده.

۴/۲۵۸ سپس گوئیم: این بخارِ نفسی کلّی رحمانی - یعنی وجود عام و تجلی ساری - به

واسطه لطافت الهی و کلی بودن و عموم جمعی احدیش، چیزی نیست که به ظاهر و به صورتی مشخص قابل درک باشد، با این که به حقیقت در هر چه که به وجود می آید ساری است، چنان که خداوند می فرماید: الا يعلم من خلق و هو اللطیف، یعنی: آیا آن کس که آفریده نمی داند، در حالی که لطیف است؛ یعنی به واسطه سریانش در آن چه که آفریده - بدون حلول و امتزاج و انقسام - الخبیر، و آگاه (۱۴ - ملک) یعنی آگاه به چگونگی سریان و حکم آن که به واسطه سریان و آثار آن حاصل است، چون آن (وجود عام) اگر چه صورت متعینی که در ظاهر ادراک گردد ندارد؛ ولی در اثرش شکی وجود ندارد، چون گفته شد که نسبت «ریت» صورتش پنهان است و حکمش ظاهر، پس «رب» را ناگزیر از مربوب است، و در این مطلب کسی که اهل شهود است تحقق می یابد و آن را ادراک می کند، و آن در نزد ما مانند هوا است در این که صورتش دیده نمی شود و اثرش حتم می شود. ولله المثل الاعلی و هو العزیز الحکیم، یعنی: مثل عالی خاص خدا است و او عزیز و حکیم است (۶۰ - نحل)

۴/۲۵۹ اگر گویی: آیا در نشأه جامع انسانی همانند آن را - یعنی چیزهایی که صورتش

دیده نمی شود و آثارش به طور قطع ادراک می گردد - سراغ داری؟

۴/۲۶۰ گویم: اگر این را می خواهی نوشته وجودت را مطالعه کن و بخاری را که به نام

نفس رحمانی نامیده شده همانند بخاری که در دهلیزهای قلب مخروطی شکل در جانب چپ حاصل می شود و توسط رگهای بزرگ و کوچک به تمام بدن پخش می شود و پزشکان روح حیوانی گویندش و محققان حامل و ظاهر کننده آن می دانندش اعتبار کن؛ با این که دارای آثار فراوان و افعال شگفتی هست دیده نمی شود.

۴/۲۶۱ از آن جمله این که به تجویف و درون مغز می رسد و مغز بدان آبادانی می یابد و

منبعی برای خواص قوای نفسانی آن؛ از حس - با انواع ده گانه (حواس ظاهری و باطنی) آن - و حرکت - با اقسامش - مادام که حیات برای صاحبش باقی است می گردد.

۴/۲۶۲ از آن جمله حلولش در تجویف و درون سر است؛ وقتی که درونش از آن پُر شد

و خواب غالب گشت، یعنی بین توجه نفسانی به عالم نفوس و روحانی به عالم ارواح و بین عالم ظاهر؛ به طوری که حواس ظاهری - به واسطه بسته شدنشان به سبب این پُر شدن - او را

از توجه به دو طرف (نفسانی و روحانی) باز ندارد، از قرارگاه قوای مغزی دروازه صور خیالی باز شده و به نقاشی قوه نقش کننده از گنجینه های روح حسی در خیال، و گنجینه های روح عقلی در روح فکری، به صورت هایی که مناسب و حکایت کننده آن چه که در ذات نفس به واسطه دو روح مذکور (حسی و عقلی) نقش شده است؛ می پردازد، یعنی آن چه را که گاه با مقابل شدن با عالم بالا بدست می آورد؛ و آن به سبب برطرف شدن مانع است که اشتغال حسی می باشد - هم چنان که در رؤیای صادق این گونه است - و گاهی هم با مقابل شدن با عالم پائین است - هم چنان که در اضغاث و احلام این گونه است - و گاه دیگر (مقابل شدن) با هر دو عالم است که از هر دو ترکیب می یابد.

۴/۲۶۳ همه این ها گاهی در خواب و گاهی در بیداری - چنان که در الهامات و وسوسه ها هست - اتفاق می افتد، با این که مراتب پنج گانه که در نفس الامر واقع و ثابت اند و از تعینات معنوی و یا روحانی و یا مثالی مطلق و یا مقید درست و یا حسی هستند تغییر نمی کنند؛ چگونه خود مراتب تغییر پذیر باشند؟ در حالی که از آنها مواد و اصول علمی جدا می شود و به زودی روشن خواهد شد که آن عالم معانی و لوح محفوظ و عالم مثال است و از آن جا برای اهل کشف حقایق آشکار می شود و از آن جا کتاب های الهی فرود می آید.

۴/۲۶۴ از آن جمله این که خمیرمایه های کونی و وجودی از آنها جدا می شود، چون خمیرمایه های مولدات (سه گانه) اجسام بسیط اند و خمیرمایه های آنها صورت های مثالی و یا روحانی اند و خمیرمایه های آنها صورت های معنوی اند - هم چنان که در اصل نکاح ها برای روشن خواهد شد - سپس (گوییم:) براهین شهودی همراه با کشف و الهام و براهین نظری عقلی - در آن چه که به افق فهم ها و ادراکات می رسد - مستند به این مراتب است.

۴/۲۶۵ و از آن جمله ظهور عجایب ترکیبات صناعی است که گاهی به صورت های محسوس متصور می شود و گاه دیگر به ذهنی، و هر کدام این ها گاهی به واسطه آلات و افزار مخصوص است و گاه دیگر به غیر آنها، و این به واسطه انتقال است در آن چه که قوه مفکره در آن تصرف دارد - یعنی از نقش های ذهنی مغزی که به این بخار معمور و آبادان است - به صورت های حسی محقق و ثابت و یا فرض شده، این ترکیباتی که اشخاص و افراد بی پایان

دارد بازگشت به قواعدی کلی و محدود دارد که اهل هر صنعتی آنها را ضبط کرده و آنها به واسطه کلی بودنشان نه خودشان و نه آثار جزئی‌شان دیده نمی‌شود، و همین‌طور آن چه را که ما در بیانش هستیم؛ یعنی پُر شدن خلاء متوهم نه محقق (یعنی خلاء پنداری نه واقعی) چون در وجود هیچ تعطیل و بیهودگی نیست و اجزای عالم خالی از آن است، و این امتلاء و پُری به واسطه نفس رحمانی کلی است که به سبب نهایت لطافتش دیده نمی‌شود، و از امثله ظهور تعیین وجود موجودات است به کلام (کُن) ربانی که عبارت از توجه ایجابی نسبی است که عین نسبت اجتماع است، با این که خودش وجود یافته است.

۴/۲۶۶ و از آن جمله تعیین هر فردی از اشخاص اجتماع حقایق کلی است که عبارت از نسبت‌های علمی می‌باشد، و اجتماع نیز خود نسبت است.

۴/۲۶۷ و از آن جمله تعیین هر جسمی از اجتماع هیولا و صورت نامرئی است، این را نیک بیندیش.

۴/۲۶۸ از آن جمله عموم سر این حکم و احاطه کردنش مر تمام موجودات را و به ویژه در نوشته نشأه جامع خودت که نمونه تمام و مثال کامل اعم می‌باشد.

۴/۲۶۹ سپس گوئیم: گفته شد که صورت وجود الهی از حیث ظهورش برای خودش به نام رحمان نامیده می‌شود و مسمای رحمان به اعتبار انبساط و گسترشش نفس نامیده می‌شود، و نفس بخاری عام و شامل است که نتیجه اجتماع عام بین اسماء ذاتی اصلی و اجتماع عام جامع غیب و شهادت می‌باشد، و دو نسبت ظهور و بطون جز در مرتبه احدیت جمع و وجود که دارای دو وجه‌اند نمی‌باشد: یکی وجه غیب آن است که احدیت شأنش سلب اعتبارات می‌باشد، و دیگری وجه شهادت آن است که واحدیت شأنش ثبوت اعتبارات می‌باشد.

۴/۲۷۰ سپس (گوئیم): احدیت نیز دو جهت دارد: از جهت نسبت اطلاق غیب در آن هیچ کثرتی - نه حقیقی و نه نسبی - نمی‌باشد، و از جهت نسبت واحدیت؛ با داشتن وحدت حقیقی دارای کثرت نسبی است که از سریان واحدیت در آن (احدیت) حاصل آمده است.

۴/۲۷۱ و احدیت نیز دارای دو جهت است: از جهت نسبت احدیت - با کثرت نسبی اش - دارای وحدت حقیقی است که از جانب احدیت ساری است، و از جهت نسبت کثرت - با

وحدت نسبی اش - دارای کثرت حقیقی است که در نفس نسبت آن به کثرت - با وحدت اصل آن - حاصل است ^۱.

۴/۲۷۲ از این اعتبارات روشن شد که نفس رحمانی از حیث صورت وجودی در آغاز امتداد و انبساط، اولین مولودی است که از اجتماع اسماء ذاتی از مرتبه باطن نفس و روح آن ظاهر شده است و آن مرتبه احدیت جمع و وجود است که شامل صور معنوی و وجودی و شامل ظهور و بطون می باشد، چون مطلق؛ روح مقید است.

۴/۲۷۳ سپس گوئیم: هر کس که بر این مرتبه جامع - با کشفی که رساننده به درجه کمال در تعیین دوم؛ و یا رساننده به رتبه اکمالت در تعیین اول است - آگاهی یافت؛ مفردات اصلی و حقایق الهی مطلق بسیط اولین را که خمیرمایه نخستین برای ترکیب تمام مقدمات؛ که نتیجه اش صور موجودات است - به حسب مراتب چهار و یا پنج گانه اش - خواهد دانست، و آنها (مفردات اصلی) عبارت از اسماء ذاتی اند که چون بر احدیت شان در تعیین اول اعتبار شوند؛ جز برای اهل اکمالت احمدی کشف و آشکار نخواهد شد، و اگر در تعیین دوم اعتبار شوند؛

۱- ما برای روشن تر شدن موضوع قسمتی از کتاب مدارج الفتنه فی شرح مَهْر النبوة خودمان را در این جا نقل می کنیم: مجلای ظاهر علم ظاهر وجود است و مجلای ظاهر وجود ظاهر علم است، یعنی ظهور وجود باری تعالی مجلای علم او به اعیان ممکنات واقع شده، یعنی همان اعیان موجوده در خارج، و هم چنین ظهور علم باری تعالی مجلای وجود او است با صفات و کمالات حمیده، پس هر یک از ظهورات علم مطلق و وجود مطلق نسبت به دیگری مظهر و سایه می باشند و هر یک از علم و وجود را ظهوری و بطونی است، پس ظاهر وجود را نزد حضرات عرفای الهیین دو اعتبار است: او را کثرتی است نسبی و وحدتی است ذاتی، چه خود بالذات یگانه است ولی به اعتبار نسبت ها و اضافات کثرت نسبی حاصل می نماید، پس وحدتش به بطون ذات و احدیت برمی گردد، و این شئون را حروف عالیات و حروف اصلی و کلیات اسماء الهی می خوانند و حق تعالی بر خلایق با این اسماء حسناى خود تجلی فرموده - تجلی واحدی - ولی به اعتبار تعدد مجالی و مظاهر در ظهور، کثرت پیدا کرده، مانند نور آفتاب که از شیشه های رنگارنگ به درون اطاق تجلی کند.

پس ظاهر وجود را که وجود مطلق است و وجوب وصف خاص او است - یعنی واجب به وجود حق است - او را وحدتی است ذاتی و کثرتی است نسبی - از لحاظ معنی واحدیت - که به معنی قیومیت اشیاء است، و باطن وجود را وحدتی است حقیقی - از لحاظ معنی احدیت - که شئون ذات و حروف عالیات است در مقام غیب الغیب، و ظاهر علم را کثرتی است حقیقی فرقی - از جهت تعلق آن به ممکنات - و باطن علم را وحدتی است نسبی جمعی - به اعتبار اعیان ثابت در آن - پس اعیان ممکنات در هر مشهد و مرتبه ای از مراتب وجود و شهود؛ ظهورات علم ازلی الهی می باشند و به حسب کثرت متعلقات در علم مطلق کثرت اعتباری واقع شده است.

عبارت از اصول اسماء الوهی اند که چهارتای اولین - از حیات و علم و اراده و قدرت - می‌باشند.

۴/۲۷۴ و نیز دانسته می‌شود که حدود این مقدمات نتیجه‌دار؛ احکام این اسماء چهارگانه ذاتی‌اند و حقایق آنها - از آن جهت که حقایق‌اند - عین ذات‌اند، و نتیجه و حاصل آن ترکیب احکام و نسبت‌های آنها می‌باشد، و هر ترکیب نتیجه‌داری دارای حدود چهارگانه‌ای است که یکی از آنها تکرار می‌شود، یعنی بین دو مقدمه در رفت و آمد است (یعنی حد وسط)، پس باقی مانده آنها سه است در صورت؛ و چهار است در معنی، و به واسطه این فردیت صوری که شرط در هر نتیجه‌گیری است حاصل می‌آید، برای این که هر نتیجه‌ای از ظاهر و مظهر و رابطه حاصل می‌آید، و اگر چه رابطه نسبتی پنهان به دو طرف دارد، بنابراین حد وسط - در این سخنی که در آنیم - عبارت است از نسبتی که جامع بین حقایق الهی فاعل، و کونی وجودی قابل می‌باشد - یعنی سرّ احدیت جمع - ولی از جهت سرپاناش به واسطه توجه ارادی در باقی اسماء کلی مذکور، یعنی اراده؛ که به واسطه حکمش سه اسم باقی را رنگ می‌بخشد، و تکراری که گفتیم شرط در هر نتیجه‌گیری است عبارت است از ترداد (رفت و آمد) نکاحی که بیان شد، یعنی سرپان اجتماعی (جمع شدن) با هر یک از سه تا، و به واسطه ترداد است که صورت سه می‌شود و معنی چهار، چون ترداد عبارت است از سرپان یکی از آنها در سه‌تای دیگر و پنهان شدنش در آنها؛ تا به سبب پنهان بودن راز جمعی نکاح کننده جمع شونده؛ حصول نتیجه درست باشد - و اگر چه به سبب نسبت اراده باشد - زیرا ظاهر را از حیث صورتش هیچ اثری نیست، بلکه از جهت غیب و معنای آن است - به سبب سرپان سرّ جمع احدی - .

۴/۲۷۵ و در توضیح این مطلب ناگزیر از تکرار نقل آن چه که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بیان داشته - با برخی از انتخاب - هستیم و آن این که گفته: خداوند سبحان به علمش که همان نور او است در غیب ذاتش - در کمال ذاتی مطلق - نظر افکند و کمال پنهان دیگری را در غیب هویتش مشاهده کرد که عبارت از کمال جلا و استعجال بود، در آن حال رقیقه‌ای بین دو کمال اتصال پیدا کرد - اتصال تعشق تام - و این نظر مقدس و پاک و دور از احکام حدوث؛

تجلی غیبی دیگری را که رنگ صفت حُبی را داشته و تعلق به آن چه که علم آن را مشاهده کرده بود داشته باشد - برای طلبِ ظهورش - درخواست کرد.

۴/۲۷۶ در این حال حاکم در این (درخواست) از دو نسبتِ حُکم و حکمتش - همان دویی که از جانب ما دو مشاهدهٔ چشمی و عقلی است و مظهر آن دو (حکم و حکمت) - نظر افکند و دانست که حصول مطلوب موقوف بر ترکیب دو مقدمه است، چون یک مقدمه نتیجه نمی‌دهد و کثرت از آن ظاهر نمی‌گردد، و مطلوب - یعنی جلا و استجلا - بدون کثرت ظاهر نمی‌شود و در آن حال از مطلقِ تجلی ذاتی غیبی جز یک مقدمه که تجلی انگیزهٔ حُبی است تعیین نپذیرفته است، لذا در آن حال حکم؛ به واسطهٔ غلبهٔ وحدت و غنا روان نبود و در نتیجه اتصالِ احکام تجلیات - بدون امر دیگری که مظهر حکم او باشد و به نام فعل نامیده می‌شود - برقرار نبود، از این روی حکم تجلی بازگشت نمود و قرارگاه خود را از غیب مطلق درخواست داشت، چون آن شبیه تجلی احدی است - هنگام منقضی شدن حکم مظهریش - به واسطهٔ نداشتن مناسبت با کثرت.

۴/۲۷۷ به واسطهٔ این بازگشت بود که حرکت غیبی مقدس و پاکی، و گردش شوقی حاصل آمد که حکمش در آن چه که غیب؛ از حقایقِ آسمانی و کونی در برداشت ساری بود و از آن؛ انگیزه‌های عشقی پدید آمد که از حق متعال - به حکم آن چه که در آنها ساری و جاری است - ظهورِ اعیان خود را و آن چه که در آنها از کمالات‌شان هست درخواست نمودند، این خود کلیدِ دیگرِ حرکاتِ گردش و دوریِ احاطی گشت که آن چه در قوهٔ امکان و غیب و پنهان است به پهنهٔ فعل - از اعیان موجودات - خارج نماید، و نسبتِ جودی (عطایی) از جملهٔ این حقایق بود که تحت قهر و غلبهٔ احدیت مستهلک بود، لذا زبان مرتبهٔ آن برانگیخته به حُبِ ظهورِ عین خود و کمالِ خویش - به جهت درخواست روا کردن (نیاز) نیازمندان - شد و دو مقدمه حاصل آمد: یکی از آن دو طلب الهی است که متضمن تجلی حُبی به صفت فعل است و دیگری طلب استعدادی و جودی است به صفت قبول، لذا نسبتی که نزد ما به نام قدرت است تعیین یافت و متعلقی را که اراده تعیین بخشیده بود طلب کرد و ارکان (چهارگانه) تمامی یافت، چون تجلی ذاتی که برای علم؛ شهودِ کمالِ جلا و استجلا را لازم آورد همان تجلی هویت

است که رنگِ حکمِ نسبتِ حیات را گرفته و ظاهر کننده عین نورِ وجودی غیبی است.

۴/۲۷۸ سپس تجلی حُبی که به واسطه علم از آن برانگیخته شده نسبت اراده را که سرآغاز سِرّ حبی است آشکار و ظاهر ساخت، پس از آن قدرت به آن حالی که گفته شد تعیین یافت و اصولِ ظهورِ نتیجه که دو مقدمه باشند تمامی یافت، هر مقدمه‌ای ترکیب از دو فرد یافته بود که روی هم چهار گشت، و یکی از آنها که سِرّ احدیت جمع است؛ از حیث نسبت اراده که به حکم آن؛ سه اسمِ باقی دیگر رنگ گرفته‌اند - یعنی هنگام پنهان بودنش در سه اسم دیگر برای حصول اثر و کمال آن - در رفت و آمد بود، در این حال فردیت حصول پیدا کرد.

۴/۲۷۹ سپس به واسطه این حرکت غیبی که عبارت از ترداد است سِرّ نکاح آشکار گشت و نتیجه هم در پی آن آمد - از پی آمدن استلزام نه از پی آمدن ظهور - و تعیین مرتبه که عبارت از محلّ نفوذ اقتدار است به واسطه حرکت حُبی باقی ماند تا عین مقصود - به حسب احکام اصول مذکور - یعنی اسماء ذاتی که لازم مرتبه وحدانیت غیبی‌اند و حامل خواص آن (مرتبه وحدانیت) و مظهر (و یا مظهر) رازهای آن؛ ظاهر گردد، و اسماء دیگر غیر این اسماء پائین‌تر از این اسماء‌اند - اگر چه کلی باشند - و گرنه اسماء تفصیلی‌اند که تعلق به عالم تدوین و تسطیر (عالم ترکیب) داشته و در آن متعین‌اند.

۴/۲۸۰ گویم: بیان حضرت شیخ قدس سره در تفسیر روشن کننده مطلب مفتاح است، ولی در آن رازهای پنهان هنوز باقی مانده که نیاز به روشن کردن دارد، این‌ها جز به توفیق الهی - برای کسی که عنایت فتاح یاریش می‌کند - کشف و روشن نمی‌شود، آن چه را که علمم بدان رسیده و فهمم توان درک آن را آورده این است که تجلی حُبی به واسطه برانگیخته شدنش از تجلی ذاتی کمالی که برای علم شهود کمال جلا و استجلا را لازم آورد؛ رنگِ حکمِ حیات را گرفت و «حی» شد، یعنی درّاک فعال، چون معنی «حی» یعنی نور، و شأنِ نور این است که عین نور وجودی را ظاهر می‌کند و او «حی‌القیوم» است، و به حکمِ علمِ عالم است و به سبب اقتضای آن دو، حاوی طلب برای مفعول معلوم است، ولی طلب او یک مقدمه است و تا کنون غیری وجود ندارد، پس هنگامی که این به واسطه طلبش و گردشش بر حقایق قوابل کونی که

برانگیزاننده عشق‌اند پدید آمد؛ مطلوبی را که می‌طلبید یافته^۱ و متعلق آن برایش تعیین پیدا می‌کند و هنگام تعیین طلب کونی نسبت اراده تعیین پیدا می‌کند - تا اراده شده تعیین یابد - .

۴/۲۸۱ سپس نسبت قدرت به حسب خودش؛ با تمام آن چه که موقوف بر آن است - و آن همان سه بود که گفته شد - تعیین می‌یابد و در نتیجه ظهور مطلوب - به واسطه تعیین یافتن دو مقدمه‌اش که هر یک از آن دو از دو مفرد ترکیب یافته - تعیین می‌یابد، تمام این‌ها برای ظهور وجودی عینی است، و این سر به برهان «لمی» - برای ظهور علمی - سرایت کرد، مانند این است که گفته شود: تجلی حُبی احدی، حُی است و عالم است و درخواست ظهور دارد، و هر چه که این گونه باشد ظاهر می‌گردد؛ البته اگر قابل - یعنی درخواست کننده به زبان استعداد خود مر مظهرش را - تعیین پیدا کند، پس تعیین پیدا کرد^۲، و آن سر هر نتیجه‌گیری - به حسب وجود و علم - می‌باشد، پس طلب و درخواست - به واسطه رفت و آمدنش بین تجلی فاعلی - به منزله صغرای قضیه است و تعیین قابل به منزله کبرای قضیه است و تعیین نسبت اراده به منزله حد وسط مشترک می‌باشد، این همان اصلی است که تعبیر از آن به برهان «لمی» شده، چون طلب الهی بر طلب کونی پیشی دارد و مقتضی آن است، هم چنان که در بیان حضرت شیخ قدس سره ثابت شد و سخن صدیقه صغرا (رابعه غدویه) - پس از بیان حب ذاتی و صفاتی - اشاره به این مطلب دارد.

مرا نه در آن و نه در این هیچ سپاسی نیست ولی ترا هم در آن و هم در این سپاس است

۴/۲۸۲ و این مناسبت با مظهریت بنده و قرب فرایض دارد، و تو می‌توانی اعتبار صغرا و کبرا را عکس (مستوی) کنی و گویی: هر ماهیت کونی که قابل و دارای استعداد تام است درخواست ظهور آن چه را که از حق حی عالم جواد بالذات خواسته دارد، و هر چه که این گونه باشد ظاهر می‌گردد؛ به واسطه تعیین اراده و قدرت خداوند سبحان، و این مناسبت برهان «إن» و آیینگی وجود نسبت به احوال خلق و قرب نوافل می‌باشد.

۱- و از حق تعالی به حکم آن چه از اثر تجلی حُبی ساری شده ظهور عین خودش و آن چه از کمالاتش را که در آن است درخواست می‌کند. ۲- این یک قضیه منطقی است، یعنی تجلی حُبی احدی... صغرا، و هر چه که این گونه باشد... کبرا، پس تعیین پیدا کرد، نتیجه آن است. م

۴/۲۸۳ این چیزی بود که در این باره می‌دانستم و خداوند دانا به مقصود خود و کاملان است و عقیده بستگی به این (مقصود خدا و کاملان) دارد نه به آن چه که در فهم من است.

اصل هشتم در مراتب نکاح

۴/۲۸۴ بیان این مطلب دارای اصولی چند است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر و شرح حدیث آنها را بیان داشته و ما به جهت اقتضای مقام بیشتر آنها را در این جا تکرار و نقل می‌کنیم.

۴/۲۸۵ اصل اول این که: توجه حق تعالی به ایجاد از جهت احدیت ذاتش نمی‌باشد؛ چون آن با هیچ چیزی ارتباط ندارد، بلکه از حکم علم ذاتی ازلی است - به واسطه احاطه تعلقش به ذات حق و اسماء و صفات و معلومات او -

۴/۲۸۶ اصل دوم این که: اسباب (جمع سبب) ایجاد به موجب حکم علم عبارتند از اسماء ذاتی که تعبیر از آنها به مفاتیح غیب شده است، برای این که آنها کلید غیب ذات و غیب معلومات (حق) اند، و اصول صفات الوهی که به نام حیات و اراده و قدرت نامیده می‌شوند مانند سایه‌هایی برای مفاتیح غیب‌اند - هم چنان که الوهیت مانند سایه برای ذات است -

۴/۲۸۷ اصل سوم این که: توجه حق تعالی به واسطه تأثیر ذاتی است، و آن در اصل یکی است ولی حیثیات؛ که از آنها تعبیر به مفاتیح می‌شود؛ و متعلقات آنها از اصول حقایق عالم که برای اصول؛ صفات الوهی را معین می‌کنند متعدداند، و این مفاتیح - اگر چه یک چیز آنها را جمع آورده - ولی دارای درجاتی متفاوت‌اند و این تفاوت اگر چه جز برای کاملان کشف و آشکار نشده ولی در صفات الوهی که در مرتبه سایه و ظلیت اسماء ذات قرار دارند قابل تعقل‌اند، مانند شرف و برتری علم نسبت به قدرت - به تقدّم و پیش بودن و فزونی حیطة و فراگیری - از این روی تفاوت توجهات و آثار آنها لازم آمد.

۴/۲۸۸ اصل چهارم این که: از غیب به عالم شهادت هیچ امری از حقایق اسمائی و اعیان کونی ظاهر نمی‌گردد مگر به نسبت اجتماعی که تابع حکم مرتبه جمع - که اختصاص به حد فاصل دارد - می‌باشد.

۴/۲۸۹ اصل پنجم این که: حکم مرتبه جمع؛ احدیت را از غیب در تمام اشیاء - چه معقول و چه محسوس - سریان داده و جاری می‌نماید.

۴/۲۹۰ اصل ششم این که: تعین این اجتماع عموماً بین اراده ذاتی کلی - نخست - سپس طلب و قبول استعدادی کونی - در ثانی - و خصوصاً بین نسبت‌های آن اراده الهی و (بین) یک‌یک از اعیان ممکن می‌باشد که حکم جمع پیش از ظهور پنهان بود و پس از ظهور آشکار، و متعین و مراد از حیث بعضی مراتب - به هر اجتماعی - آن چیزی است که ظهورش در وجود خارجی - از جزئیات و شکل پیدا کردن‌ها - پدید آمده است. و ما گفتیم: از حیث بعضی مراتب، این اشاره به این مطلب دارد که کمال مطلوب متعلق اراده نیست، بلکه اشاره‌ام در این مطلب به سرّ تسویه (آراستن) الهی می‌باشد که حکمش در هر صورتی و در هر چه که صورت به آن مرتبط است ساری و جاری بوده تا استعداد جزئی به واسطه تسویه که از آن تعبیر به استقرار شده حاصل آید، تسویه‌ای که برای همگان از حیث کیفیت مزاجی - از پی حرکات در مراتب نکاح‌های سه‌گانه و حرکات سه‌گانه - حاصل است، و این کیفیت مزاجی یا معنوی و یا روحانی و یا صوری بسیط و یا (صوری) مرکب است. سپس (گوییم): اگر ماده و خمیرمایه انسانی باشد؛ آمادگی قبول نفخ (دم) الهی و پذیرش سرّ کلام الهی: ثم انشأناه خلقاً آخر، یعنی: سپس خلقی دیگری آفریدیم (۱۴ - مؤمنون) را دارد.

۴/۲۹۱ اصل هفتم این که: نکاح عبارت است از اجتماعی که برای اسماء - به واسطه توجه ذاتی الهی برای ظاهر کردن وجود - حاصل می‌آید و آن سبب تصنیف و گرد آوردن الهی به واسطه ترکیب و جمع و دگرگونی - که سریان احکام اجزای بعضی از مرکبات در بعضی دیگر است - شده، و هیچ فرقی بین این مفهوم‌های سه‌گانه - جز در مراتب صور (نه در مراتب ارواح و معانی) - نمی‌باشد و فقط حکم اجتماع است و بس، هم چنان که (حکم مراتب) بین اشخاص - مانند لشکر و صف و بین خانه‌های یک شهر - و نیز حکم اجتماع و ترکیب با هم -

مانند چوب و خشت برای ساختن خانه - و حکم اجتماع و ترکیب و استحاله (دگرگونی) - مانند ارکان و عناصری که بعضی از بعض دیگر جدایند - جاری است به طوری که برای همه کیفیت متشابهی برقرار می‌گردد که آن (کیفیت) کمال این حرکات فعلی و انفعالی است، و آن مزاج می‌باشد که آماده قبول صورت نوعی است.

۴/۲۹۲ اصل هشتم این که: هر اثری وحدانی؛ از مرتبه جمع و وجود - به واسطه حرکتی غیبی که به احدیت جمع ساری (در اشیاء) است - می‌رسد، و برای حقایق که اختصاصشان به توجه ارادی ظاهر است، موجب اجتماعی می‌شود که پیش از این نبود، بنابراین هر اجتماعی که این گونه باشد ترکیب است - نه کُلّ اجتماعات - زیرا اجتماع اسماء موجب ترکیبی نمی‌شود؛ مگر آن که مرتبه‌ای که در آن اجتماع بین معانی واقع شده اقتضای آن را داشته باشد، چون هر فرزندی بین (پدران) مختلف؛ محل را در صورت دنبال می‌کند.

۴/۲۹۳ لذا گوئیم: مراتب نکاح چهار است؛ یعنی مراتب کلی آن منحصر در چهار است و پنجمی ندارد - جز آن چه که اختصاص به انسان دارد - و آن نوعی از نکاح است که اجسام مرکب را پدید می‌آورد، اما جزئیات آن بی‌نهایت است، چون گفته شد که جزئیات ترکیب بی‌نهایت است، بدان جهت که حضرت شیخ قدس سره در شرح حدیث گفته: حق تعالی عوالم و موجودات را به واسطه بعضی به بعض دیگر ربط و پیوند داده و در همه صفت تأثیر و تأثر (اثرگذاری و اثرپذیری) را به ودیعه نهاده است، لذا در وجود چیزی که موصوف به تأثیر باشد و تأثیرپذیر نباشد - جز حق سبحان در مرتبه عزّت و غناش - وجود ندارد.

۴/۲۹۴ پس نکاح اول عبارت است از اجتماع اسماء اولین - که همان مفاتیح غیبی هویت و مرتبه کونی‌اند - به واسطه توجه ذاتی الهی از حیث آنها (یعنی اسماء اولین)؛ برای جمع آمدن اسماء اصلی مرئوسات ظهور و بطون و وجوب و امکان را، و نتیجه آن؛ مطلق صور وجودی می‌باشد، چنان که حضرت شیخ قدس سره گفته: مسمای «رحمان» عبارت است از بخار عام و وجود عام، و نفس رحمانی اولین مولودی است که از اجتماع اسماء اصلی از باطن نفس و روح آن - ظاهر شده است، و در تفسیر این اجتماع را در مراتب نکاح بیان نداشته است.

۴/۲۹۵ و در حواشی گفته: آن را بیان نداشتیم و فقط گفتیم که نکاح سه است، چون این اجتماع؛ ترکیبی غیبی و به حرکتی غیبی و معنوی می‌باشد و درخور داخل کردنش در اقسام ترکیب نبود.

۴/۲۹۶ و در شرح حدیث گفته: نتیجه اول هیئات و شکل‌های اجتماعی که از توجهات مفاتیح غیب ذاتی و احکام اصول صفات الرهمی و اصول حقایق متعین که از ازل در علم حق تعالی حاصل است و تابع توجه حق ذاتی در مرتبه غیب اضافی می‌باشد عبارت است از عالم معانی - به اعتبار تعقل غیر حق مر آنها را - چون آنها از بطون به ظهور - نسبت به آنها و بهر تعقل کننده غیر از حق مر آنها را - هویدا و نمایانند، وگرنه نسبت به حق تعالی همیشه مشهود وی‌اند، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود و از این بیان دو فایده و دو نکته باریک حاصل گردید:

۴/۲۹۷ نخست شناخت این که مقصود از صورت وجودی که به اعتباراتی به نام اسماء مذکور نامیده شده صورتی است که حقیقت آن عالم معانی است - هم چنان که در تحقیق فرغانی گذشت ..

۴/۲۹۸ دوم این که آن چه را که نتیجه به شمار آورده به اعتبار تعقل غیر حق است و بدان (تعقل) متصف به ظهور می‌شود و به نام صورت وجودی نامیده می‌شود و بدان (تعقل) غیر حق) بر ترکیب اجتماعی که پیش از این نبوده صدق می‌کند، لذا آن را در مراتب نکاح‌ها - همان گونه که در تفسیر اعتبارش کرده - به شمار آورده.

۴/۲۹۹ نکاح دوم نکاح روحانی است و مقصود از آن اجتماعی است که در عالم معانی - برای پدید آمدن ارواح - واقع شده، و اگر چه این نکاح را در تفسیر نکاح اول به شمار آورده و در شرح حدیث گفته: سپس از حضرت حق از هیئاتی اجتماعی و متحصّل از اجتماع شماری معانی و دسته‌ای از احکام و جوب و امکان - از حیثیت اصول مذکور در مرتبه روحی - عالم ارواح ظاهر گشت که دارای درجات متفاوت بود، چون آنها صور هیئات و اشکالی اجتماعی بودند که از اجتماع شماری معانی که عبارت از اسماء و حقایق‌اند تحصیل و ثبوت یافته‌اند، لذا از حیثیات تأثیرات الهی تعبیر به احکام و جوب می‌شود، هم چنان که از

تأثرات (اثرپذیری‌ها) که در قوایل تعقل می‌شود تعبیر به احکام امکان می‌شود، بنابراین هر اثری نتیجه هیئت و شکلی اجتماعی معنوی است که بین مفاتیح غیب و آن چه که پائین‌تر از آنها - از احکام و جویی - است واقع می‌باشد، و هر وجود متعین به یک‌یک از ممکنات عبارت از نتیجه نتیجه معنوی است، پس اجتماع اول برای این حیثیات و جویی به نام نکاح غیبی نامیده می‌شود، و مفاتیح در آن - به واسطه توجه الهی - دارای درجه نری؛ و هیئات و شکل‌های اجتماعی منفعل از احکام قوایل دارای درجه مادینگی هستند، و مرتبه دارای درجه محلّیت؛ و تعین وجودی در این مرتبه - هر مرتبه‌ای که هست - دارای درجه مولود است. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۳۰۰ گویم: از این اصولی چند حاصل می‌شود:

۴/۳۰۱ اصل اول: معرفت نکاح است و آن عبارت از اجتماع است، و نکاح کننده؛ سیر جمعی احدی و توجه الهی به مفاتیح است، و نکاح شونده؛ هیئت و شکل اجتماعی (جمع شدنی) قابل و مرتبه نکاح از روحی و نفسی و طبیعی با اقسام‌شان، و مولود؛ نتیجه از تعین وجودی است، و این معرفتی کلی است که شامل اقسام آن (معرفت) می‌باشد.

۴/۳۰۲ اصل دوم این که: تفاوت در مولود گاهی از تفاوت مرتبه اجتماع حاصل می‌آید - اگر چه نکاح کننده و نکاح شونده یکی باشند -.

۴/۳۰۳ اصل سوم این که: نکاح - اگر چه نسبت به معانی و یا ارواح و یا اجسام داده شود - در حقیقت ویژه مفاتیح و اسماء پائین‌تر از آن است.

۴/۳۰۴ نکاح سوم نکاح طبیعی ملکوتی است؛ یعنی اجتماعی که به واسطه توجهات ارواح در مرتبه طبیعی واقع شده، چون در شرح حدیث گوید: اجتماع متعقل (تعقل شده) که از توجهات ارواح عالی است - یعنی به موجب آثاری که اتصال به اصول پیشین دارد - بر دو نوع است:

۴/۳۰۵ نوع اول توجهات آنها است به ذات خودشان؛ که رنگ پذیر از آثار پیشین‌اند - نه از احکام مظاهرشان - ولی در مرتبه طبیعی تعین عالم مثال را لازم می‌آورد، برای این که تعین هر اثری در حقیقت هر چه که در آن اثر می‌گذارد به حسب محل اثر ظاهر می‌گردد؛ خواه

محل اثر معنوی باشد - مانند مراتب - و یا این که امری وجودی باشد، و این اصلی است که خدشه بردار نیست. ولن تجد لسنة الله تبديلا، یعنی: روش خدایی را تبدیل بردار نخواهی یافت (۲۳ - فتح) پس ارواح زیرین نسبت به ارواح عالی و ساکنان آسمانها از فرشتگان - از جهت ارواحشان نه مظاهرشان - از نتایج این توجه‌اند. لذا این نوع از توجهات ارواح عالی در مرتبه نفسی واقع است و فرزندان و مولودات عبارتند از ساکنان آسمانها از صافات و ذاریات و نازعات و غیر اینها، طبیعت در این جا مرتبه محلّیت دارد و عالم مثال درجه مولودیت و فرزندی.

۴/۳۰۶ نوع دوم توجه ارواح عالی است از حیثیات مظاهرشان که متعین در عالم مثال‌اند و رنگ پذیر به حکم و صفت آن؛ که در مرتبه جسم کُلّ معقول؛ عالم اجسام محسوس را که اول آن عرش محیط و جسم بسیط می‌باشد نتیجه می‌دهد، و این همان ولادتی است که از نکاح روحانی ظاهر گشته است، بنابراین ارواح دارای درجه نری - با همه سابقه‌ها - و طبیعت در این جا دارای درجه مادینگی؛ و معقولیت جسم کُلّ دارای درجه محلّیت؛ و صورت عرشی دارای درجه مولودیت و فرزندی است، پس هر نوع به یک قسم بازگشت دارند، چون هر دو از حکم نکاح روحانی بیرون نیستند. این سخن حضرت شیخ قدس سره (در شرح حدیث) بود.

۴/۳۰۷ گویم: از این مطلب، اصولی چند دانسته می‌شود:

۴/۳۰۸ اصل اول این که: نفوس - از آن جهت که نفوس‌اند - نتیجه توجهات عقول می‌باشند، ولی اجسام بسیط نتایج توجهات آنها (نفوس) از حیث مظاهر نفسی مثالی ملکوتی آنها می‌باشند.

۴/۳۰۹ اصل دوم این که: تولد نفوس چون در مرتبه طبیعت است، لذا برای تدبیر به آنها تعلق می‌گیرند.

۴/۳۱۰ اصل سوم چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در جای دیگر گفته: عالم مثال در هر آسمانی دارای بهره و نصیبی معین است که آن چه از احکام مرتبه حق و عالم معانی و ارواح که به پائین‌ترین مراتب آسمانها و زمین فرود می‌آید در آن تعین می‌پذیرد، هم چنان که

آن چه از صور اعمال و احوال که بالا می‌رود و آنجا استقرار دارد در آن تعیین می‌پذیرد.

۴/۳۱۱ نکاح چهارم نکاح عنصری سفلی (عالم پائین) است - و در تفسیر نکاح سوم آمده - و آن عبارت است از اجتماعی که برای اجسام بسیط - به موجب آن چه که به آنها از احکام اصول اسمائی و معنوی و روحانی رسیده - برای آشکار شدن صور مرکبات و مولدات، واقع گردیده است.

۴/۳۱۲ حضرت شیخ قدس سره در شرح حدیث گوید: سپس از آثار تمام هیثات و اشکال و احکام منسوب به حق تعالی از حیثیات پیشین، آسمان‌هایی که پائین‌تر از عرش و کرسی‌اند؛ و عالم کون و فساد - با اختلاف طبقات و اجناس و انواعش - ظاهر گشت، این را نیک بفهم، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۳۱۳ گویم: از این مطلب دو اصل دانسته می‌شود:

۴/۳۱۴ اصل اول این که: آسمان‌های هفت‌گانه و آن چه که زیر آنها است دارای طبیعتی مرکب و عنصری‌اند که پذیرای کون و فساد می‌باشند، چون ترکیب در اجسام؛ اقتضای حرکت مستقیم و راست را دارد - برعکس عرش و کرسی - برای این که تولد آن دو از توجه ارواح و نفوس است - نه غیر این -.

۴/۳۱۵ اصل دوم این که: برخی از اجسام در این جا - به موجب آن چه که به آنها از احکام اصول اسمائی رسیده - دارای درجه نری، و برخی دیگر - به اعتبار هیثت جمعی که در آنها از احکام قوابل امکانی حاصل آمده - دارای درجه مادینگی‌اند، و نیز ترکیب دارای مرتبه محلیت و صورت زائیده شده دارای درجه مولود و فرزند است.

۴/۳۱۶ سپس گوئیم: هر یک از این نکاح‌های چهارگانه از پیشی خودش خاص‌تر است و از جهت وسعت تنگ‌تر، برای این که قاعده ایجاد و روش حق سبحان در آن تعیین مطلق و تفصیل مجمل و تخصیص عام و تنگ کردن واسع و فراخ است، و نکاح را مرتبه پنجمی، غیر از معقول بودن جمع (جمعیت) آن که اختصاص به انسان دارد - انسانی که جامع هر دو دریای غیب و شهادت است - نیست، و این همان چیزی است که در تفسیر بیان داشته است، یعنی پس از بیان تولید صور طبیعی مرکب؛ سپس اجتماع صور مرکب طبیعی با قوایش و دیگر

آن چه که بیانش گذشت؛ برای اظهار و آشکار کردن صورت انسان. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۳۱۷ پس نتیجه در اصل و نکاح اول؛ مطلق صورت وجودی است، یعنی عالم معانی و نفس رحمانی و مرتبه «عما» - با آن جوهری که بیانش گذشت - و در آن چه که از نکاح اول؛ موجودات متعین روحانی و یا مثالی و یا جسمانی بسیط و یا مرکب نازل گشته است، و اختلاف در موجودات متعین به حسب نکاح کننده و به حسب نکاح و به حسب شونده و به حسب مرتبه می باشد.

۴/۳۱۸ اما به حسب نکاح کننده؛ عبارت است از توجه الهی به سبب جمع احدی ذاتی ممر اسماء ذاتی را و آن چه که پائین تر از اسماء ذاتی (از اسماء دیگر) است، برای این که اسباب ایجاد به موجب حکم علم عبارت است از اسماء ذاتی و آن چه که پائین تر از آنها (از اسماء) می باشد؛ و این که هر اثری از مرتبه جمع وجود؛ به حرکتی غیبی - که عبارت از سریان جمع احدی است از غیب در تمام اشیاء چه معقول و چه محسوس آنها - می رسد، و آن (سریان) اگر چه احدی است ولی مفاتیح و آن چه پائین تر از مفاتیح است آن را تعدد می بخشد، پس فزونی و کمی مجتمع اسماء - در توجه الهی برای ایجاد کون - از حیث اصل و فرع نسبت به مسما اتحاد دارد، ولی به حسب قوه اسمائی از جهت اصلش؛ و ضعف آن از حیث فرعی (به مسما)؛ دارای نسبت متفاوت است.

۴/۳۱۹ مثلاً روحی که از توجه الهی به حسب یکصد مرتبه اسمائی (به مسما) نسبت اتحاد دارد؛ از روحی که به حسب ده مرتبه اسمائی (از توجه الهی) ظاهر شده قوی تر است. ولی اگر اسماء در یکی از آن دو؛ از اصول باشد و در دیگری از فروع تفصیلی باشد؛ اصول - اگر چه از جهت شمار اندک اند - ولی دارای اثری قوی تر و حکمی بزرگتر اند، و در صور جمعی - یعنی جمع آمده از جواهر گوناگون و یا متناسب از حیث قوه و یا ضعف - نیز حکم همین طور است.

۴/۳۲۰ و اما از جهت نکاح؛ عبارت است از این که احدیت جمعی قوی باشد و یا ضعیف؛ مانند اعتدال داشتن به حسب هر مرتبه و انحراف داشتن از آن به حسب آن (مرتبه)، یعنی از جهات بی شمار انحراف داشته باشد، خواه این اجتماع مزاجی باشد و کیفیت وحدانی

متشابه - یعنی استحاله - را به بخشد و یا این که فقط (اجتماع) هیئت و شکل زاید مخصوصی مانند خانه - یعنی ترکیب و جمع - باشد، و یا این که دارای هیئت و شکل زاید نباشد، در این صورت فقط جمع نامیده می شود - مانند لشکر - حتی اگر تناسب اعتدالی که جامع بین تمام احکام مراتب معنوی و روحانی و مثالی ملکوتی و حسی طبیعی و عنصری است حاصل آید، و غلبه زیاد از حد هیچ یک از مراتب؛ به طوری که احکام دیگر مراتب را مستهلک کند ظاهر نگردد، و چون احکام در نکاح انسان پاک و میزای از انحراف و کژی؛ و یا پاک از پلیدی های صوری و معنوی - مانند انواع افعال حرام که در آغاز کتاب در اقسام طهارت بیان گردید - جمع آید، و نیز نکاح شونده هم محلش پاک و هم خوراکش پاک و حلال باشد؛ صورت انسان کامل ظاهر گردد و احکام و سایط در ضمن توجه حق تعالی به ایجاد آنها استهلاک یابد، بلکه اصلاً این هیئت و شکل اجتماع (جمع آمده) متعلق شده از کلیات اصلی و متخیل شده از جزئیات فرعی؛ از جانب حق تعالی فیض مطلق را که پاک است و به احکام موجودات ظاهر شده است پذیرفته و در نتیجه آینه تمام آنها شده و رنگ خواص همگان را - با عدم وارد شدن تغییری بر تجلی الهی که از مرتبه انسانی کمالی صادر شده - می پذیرد، و آن مرتبه احدیت جمع است.

۴/۳۲۱ در برخی از نسخه های کتاب مفتاح - نکاح از نکاح کننده جلوتر آمده و هر دو جهتی دارد، زیرا حضرت شیخ قدس سره اولی را مثالی برای توجه الهی به حسب اسماء متفاوت - از جهت کمی و زیادی - و یا از جهت قوه برای اصل بودن و ضعف برای تابع بودن آورده است، پس به اعتبار توجه (الهی) - از جهت مثال به نکاح کننده - درست است و به اعتبار اجتماع اسماء؛ برای نکاح درست است، و همین طور احدیت جمعی اعتدالی و انحرافی همان گونه که برای اجتماع؛ مثالی درست است؛ همین طور برای جامع هم مثالی درست است؛ و آن عبارت است از سرایت احدیت جمعی از مرتبه احدیت جمع.

۴/۳۲۲ و اما از جهت نکاح شونده؛ و آن هیئت و شکل جمع آمده از احکام امکان و قوایل است، زیرا قوایل جمع آمده یا نسبت ها و حقایق اند - که ارواح پدید آمده (مولود) به حسب آنها است - و یا اجزای بسیط گرد آمده اند - که پدید آمده (مولود) مناسب آنها است -

چون فرزند سز پدر و اصل خودش است.

۴/۳۲۳ و اما به حسب مرتبه؛ روشن است، مانند معنویت و روحانیت و مثالیت و حسیت؛ با انواع و اصناف و اشخاص شان که بی شماراند، و پیش از این گفته شد که هر مرتبه کلی و یا جزئی اثری در تعیین ظاهر آنها و در آنها - مطابق آنها - دارد، و تفاوت دو مرتبه را حضرت شیخ قدس سره در این جا تفاوت به کم و زیاد بودن وسایط بین موجود و پدید آورنده اش بیان داشته، لذا به واسطه کم بودن وسایط؛ رنگ پذیری به احکام وسایط کم شده و حکم امکان در آن ضعیف شده و قوه حکم جمع ذاتی احدی که کانون اسماء و مراتب است ظاهر می گردد، و به واسطه زیاد بودن وسایط؛ حکم امکان قوی می گردد و کار برعکس می شود.

۴/۳۲۴ بنا بر این حاصل از این قواعد این است که: نتیجه نکاح اصلی عبارت است از اجتماع کلی، و نتیجه نکاح های جزئی موجودات متعین اند، چون هر کس بر طبیعت خویش عمل می کند و هیچ چیزی جز آن چه را که مناسب او است نتیجه نمی بخشد.

۴/۳۲۵ و از این (مطلب) قواعدی چند متذکر می گردد؛ از جمله معرفت نکاح نتیجه بخش؛ نسبت به نتیجه ای مخصوص - روحانی و یا مثالی و یا جسمانی و یا غیر اینها - و یا غیر نتیجه بخش نسبت به آن (نتیجه) می باشد، یعنی برپایه و اساس مناسبت و رمیدگی که به زودی راز هر دو را بیان خواهیم داشت، و همین طور معرفت نتیجه گیری و تولید دایم؛ به واسطه دوام استعداد قابل و پذیرا؛ و نیز تناسبش که باقی نگه دارنده صورت اجتماع است و مستلزم ظهور حکم جمع احدی؛ به موجب حکم مرتبه ای که اجتماع در آن صورت گرفته است می باشد، و این به واسطه قوه نسبت آن است به دوام؛ و عدم واسطه بودن آن چه که به ذات خودش عدم قرار و تندب انفعال را - مانند حرکت - اقتضا دارد، و این در عرش و کرسی و آن چه که فوق این دو از عوالم است می باشد، و معرفت منقطع؛ برعکس این است، و همین طور معرفت اجتماع عقیم (بی نتیجه) است؛ یعنی به واسطه عدم قابلیت محل اجتماع؛ سز جمعیت احدی در آن جاری نمی شود، مانند خاک نمناک و اجتماع (جمع آمدن) انسان با سنگی که در پهلوی قرار داشته باشد.

اصل نهم

در این که نفس رحمانی به کدام اعتبار «عما» نامیده می‌شود و خواص «عما»

۴/۳۲۶ نفس رحمانی از حیث ظهور صورتش اعتبار می‌شود نه از حیث روح و حقیقتش که عبارت از جمع احدی ذاتی در تعین اول و حقیقت الحقایق است؛ و نیز از حیث این که در آن تشبیه مراعات شده و به اسمی از اسماء که بدان شباهت دارد نامیده شده؛ به گونه‌ای که نفس را - به واسطه اعتبار حصول اولین مرتبه از غلظت و سببری تعینی در آن - ضباب^۱ حاضر می‌شود، و این (اسم ضباب) بر آن درست است، زیرا این تشبیهی است که در آن مراعات اسم «عما» شده است، و از خواص آن این که حکم نسبت «ربیت» اجمالی کلی در: کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق بدان اشاره است که در ذات خود - به واسطه کلی بودن و پنهانیش - قابل ادراک نیست و در «عما» و تجلی ساری منظوری و در نور دیده شده است و تعینش به حسب ربوبیت هر اسمی از اسماء الهی از «عما» مانند تعین اسماء از وی است، و پیغمبر صلی الله علیه و آله - هنگامی که ابورزین عقیلی از وی پرسید: پروردگار ما پیش از آن که خلق خودش را بیافریند کجا بود؟ - بدان اشاره کرده و فرمود: در «عمایی» که نه بالای آن هوا بود و نه زیر آن هوا، یعنی در مرتبه کُلّی‌ای از آن که در آن تعینات مراتب؛ و اسمائی که تعینات خلقی موقوف بر آنها است؛ و مرتبه و تربیت آنها که اقتضای اول بودن و آخر بودن و بالا و پائین بودن را دارند آشکار می‌شوند، و «عما» در زبان عرب عبارت از ابر نازک - یعنی بخار متراکم - است، و پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر داده که آن به واسطه تکائف و تراکم تعینی غیبی‌اش «عما» است؛ ولی نه مانند آبری که به واسطه بودن هوا نزد ما مشخص و معهود است، چون آنجا هنوز خلقی نیست؛ و گرنه جواب درست نبود و با سؤال هم مطابقت نداشت، در حالی که پاسخ تمام؛ و مطابق آن چیزی است که محققان مشاهده کرده‌اند.

۱- ضباب عبارت از آبری نازک و به اصطلاح بهی است که بر روی سطح زمین پخش می‌شود. م

۴/۳۲۷ گفته نمی‌شود: پیش از این از جندی نقل شد که «عمای» عبودیت مشتمل بر تمام صور موجودات از ارواح و اجساد و اعراض است، پس چگونه در مرتبه «عما» خلقی هست؟

۴/۳۲۸ چون گوئیم: این اشتمال کلی است بر جزئیات خود؛ و یا اشتمال صور علمی است، برای این که در مقدمه بیانش آنجا گفت: حقیقت مطلق کبرا هنگامی که فوران و جوش کرد، یعنی امتداد و پهناوری و فرود آمدن طلبید؛ و برای تفصیل و گسترش به حقیقت نفس - که در مبدأ امتداد و گسترش وحدانی جمعی بود و مشتمل بر حقیقت ظاهر و باطن و فعل و انفعال - امتداد و گسترش یافت، و چون قابل بیرون از خودش نبود، فیض نفسی بازگشت بر خود کرد و با این بازگشت؛ صورت احاطه به حقیقت فلک اشاره - که مطلقاً فلک «عما» است - حاصل گشت.

۴/۳۲۹ اگر گویی: چگونه ظرف بودن «عمایی» پیش از خلق تحقق می‌یابد؛ در حالی که خداوند سبحان از مظروف بودن منزّه و دور است؟

۴/۳۳۰ گوئیم: راز این شبیه به تجلی موسوی است که خداوند سبحان درباره اش فرموده: ان بورک من فی النار و من حولها و سبحان الله رب العالمین، یعنی: هر که در این آتش است و هر که اطراف آن است قداست و پاکی یافت و پروردگار جهانیان منزّه است (۸ - نمل) پس پروردگار جهانیان با این که در آنجا هم متجلی در آتش بود و هم اطراف آتش، ولی در حال تقیدش به مظاهر از جهت و مکان منزّه و دور است، و پیش از این در اصول گفته آمد که او (تعالی) با این که به احکام تعین بر او حکم می‌شود؛ ولی در ذات خود غیر متعین است، این را نیک بفهم. و متوجه باش که ترا خبر از این مطلب داده، چنان که می‌فرماید: و هو معهم، یعنی: او با شما است (۱۰۸ - نساء) و: ان الله معنا، یعنی: خدا با ما است (۴۰ - توبه) با این که او با تمام اشیاء هست، و در آن چه که ترا از ذات خودش خبر داده؛ به عقل خودش حکم مکن، برای این که عدم معرفت؛ مقتضی عدم درستی نیست و دریافت نکردن؛ موجب وجود نداشتن نیست، در حالی که این موضوع را محققان مکاشف مشاهده کرده و شهودشان استمرار و پیوستگی داشته و آن چه را یافته‌اند شرع و عقل و شهودشان تأیید کرده است.

۴/۳۳۱ اگر گویی: چگونه در ذات واحد که خودش خودش است این تصور می‌شود که

در مظاهر متضاد و مخالف یکدیگر باشد و احکام متضاد آنها بر ذات - در عین این که خودش خودش است - صدق کند؟

۴/۳۳۲ گویم: بر این اساس است که ذات تجلی کننده ساری در حقیقت جامع غیر مقید به قید است، با این که ذاتاً قابل هر قیدی در مقام اقتضای مراتب اسمائی و احکام موطئی - با احدیتش در ذات خودش از هر وجهی - هست، پس معنی قبولش بالذات؛ قبول قیود متضاد است.

۴/۳۳۳ و ثابت شده که مقتضی ذات نه اختلاف دارد و نه تخلف و سرپیچی، بنابراین مقتضی ذات او از لحاظ غایت کمالش این است که ذات احدی خود را در هر مظهري با نسبتها و اعتبارات لاحق آن - از حیث آن مظهر - ظاهر می سازد، پس تباین و تخالف در نسبتها است نه در ذات.

۴/۳۳۴ و آن چه که گفته شده: حقیقت - از آن جهت که حقیقت است - اقتضای چیزی از مقابلات را نمی نماید درست است، یعنی آن (حقیقت) - از آن جهت که حقیقت معینی است - اقتضای چیزی از آنها را نمی کند، نه به این معنی که اصلاً - ولو به شرط و یا شروطی - اقتضای چیزی از آنها را نمی کند، وگرنه اقتضای عدم آنها را می کرد، و عدم اقتضای چیزی اقتضای عدم آن چیز نیست.

۴/۳۳۵ سپس گوئیم: از خواص «عما» این که مطلق صورت وجودی است و مشتمل بر حقایق و جویی و قوایل امکانی، پس آن ماده امکانی است که در آن در نور دیده شده است - مانند آینه غیبی - یعنی از جهت قابلیتش برای نقش پذیری تعینات وجودی - نه حتی - چون در آن جا خلقی نیست پس حتی هم نیست، و انبساط و گسترش صورت وجودی کونی به واسطه این ماده در این آینه عبارت است از بودن ظاهر حق تعالی مانند آینه و مجلا (محل ظهور) برای باطنش، و اگر در پندارت این سرگشتگی و خلجان پیدا شده که اگر چیزی مجلا و مظهر چیز دیگری باشد؛ و این مقتضی تعدد و تغایر بین آن دو است؛ انکار مکن، برای این که تغایر و اختلاف اعتباری در این امر کافی است، و این متحقق و ثابت است، زیرا صورت نفس از حیث نامیده شدنش به ماده امکانی عبارت از غیر حق است - به دو نسبت ظهور و شهادت

در آن (ماده) و بطون و غیب در حق - لذا نسبت ذات واحد به واسطه تعدد اعتبار تو تعدد می‌پذیرد - نه مطلقا -

۴/۳۳۶ و اگر مشهود تو حق واحد احد باشد؛ نه قید و عدد؛ گویی: همو ظاهر است و همو باطن، و چون نظر به تعدد کونی داشته باشی و کثرت - به واسطه الفتت با حس - ترا از وحدت بیوشاند و مشاهده وحدت؛ از حیث ذات او در کثرت؛ و مشاهده کثرت در وحدت؛ از حیث نسبت و اعتبارات آن - به واسطه عدم توانائیت در شهود - ترا غیر ممکن باشد. گویی: صورت از عالم شهادت است و معنی از عالم غیب، و وجود واحد را دو چیز قرار می‌دهی؛ با این که عین واحد است و بازگشت به امر واحدی دارد که آن تجلی احدی ذاتی و نفس رحمانی ساری با احدیت خودش می‌باشد.

۴/۳۳۷ و از خواص آن این که این صورت وجودی مطلق؛ آینه‌ای است قابل و پذیرای ظهور احکام تعینات امکانی و اختلافات عینی که مشتمل بر صورت‌های علمی آنها است، و نیز برای ظهور مقتضیات برتری و تفصیل استعدادی که مجمل و کلیات آنها غیب و تفصیل و جزئیات آنها شهادت است می‌باشد.

۴/۳۳۸ خلاصه آن که «عما» به واسطه آن چه از ماده امکانی که اشتمال بر آن دارد مانند آینه‌ای است که قابل و پذیرای صور وجودی کونی منبسط بوده، و نیز مطلق صورت وجودی آینه‌ای است برای ظهور تعینات امکانی و صور استعدادی، و به این دو آینه که بارها از تفسیر - از بیان حضرت شیخ قدس سره - نقل کرده‌ایم اشاره است که گفته: تو آینه اویی و او آینه احوال تو.

۴/۳۳۹ پس حق سبحان با احدیت ذاتی خود و تعدد دو نسبت ظهور و بطون خود - از حیث تجلیش - همان‌طور که در باطنیت ظاهر خود مرتبه و جوب را با آن چه از حقایق اسمائی و صفات ربوبی که در بر دارد می‌داند، همین‌طور در ظاهریت باطن خود؛ از آن جهت که آن (ظاهریت) مجلای (باطن) او و محل نفوذ و جریان قدرت و مقدرات اوست که از باطنش بدان (ظاهر) متوجه است؛ مرتبه امکان را با آن چه از اعیان که در بردارد و از هم به امتیاز علمی ازلی امتیاز دارند؛ و نیز احوال این اعیان را؛ مشاهده می‌کند، چون آنها حقایق ممکنی‌اند و مانند نفس اعیان علمی؛ لازم آنها (احوال)‌اند، یعنی به واسطه همراه بودن حکم هر عینی بر

احوال خود و دخولش تحت حیطة و ضبط آن (حکم). و از جمله این احوال حقیقت ترتیب است که مستلزم حقیقت تقدّم و تأخر و توسط - که برای هر یک نسبت به دیگری ثابت است - می‌باشد، اما تقدم حقیقی خاص حق تعالی است.

۴/۳۴۰ و این اصل؛ یعنی شهود حق سبحانه در ظاهریت باطن خود؛ از آن جهت که آن (ظاهریت) مجلای (باطن) خود است مرتبه امکان - با تمام آن چه از اعیان و لوازم اعیان که در دنیا و آخرت در بردارد - می‌باشد از پنهان‌ترین رازهای مسأله نفس رحمانی و خواص «عما» است^۱، چون آن اصل راز قدر است که آگاهی از آن پوشیده است، زیرا باز شدن قفل آن به تحقیق؛ موقوف بر باز شدن مفاتیح غیب است که در مرتبه علمی؛ برای اهل کمال و توقف تام می‌باشد، از این روی جز با بحث و گفتگوی تفصیلی تقلیدی، و یا نورانی تحقیقی دانسته نمی‌شود.

۴/۳۴۱ و ما پیش از این اشاره‌ای در بحث شهودات سه‌گانه الهی داشتیم و در آن جا گفتیم: تعلق علم به چیزی در مرتبه علمی مجزّد - از حیث صلاحیتش برای قبول تعیین وجودی و توجه الهی و موقوف بودنش بر سبب و یا اسبابی - عبارت است از شهود حق تعالی آن را در مرتبه امکانش، و معقول بودن مطلق این تعلق مذکور - به گونه‌ای که آگاهی بر آن داده شده - عبارت است از شهود اشیاء بطور اطلاق - در مرتبه امکان -.

اصل دهم

در بیان نخستین کونی (موجودی) که از «عما» به گونه آبتنگی از دو طرف که مترتب بر دو مرتبه است تعیین یافت.

۴/۳۴۲ چون حق سبحانه از مرتبه امکان - با آن چه که در بردارد - هر چه را که اقتضای آشکار شدن در درجه اولین ایجاد داشت - مانند قلم اعلا که به نام عقل اول و عقل کل و روح اعظم نامیده می‌شود - می‌دانست؛ لذا آنها را آشکار ساخت، مانند فرشتگان مهیم که حق تعالی

۱- یعنی این اصل، یعنی شهود حق در ظاهریت باطن خود... از پنهان‌ترین رازهای... می‌باشد. م

در جلالِ جمالِ خودش برای آنها تجلی کرده؛ در او سرگشته و حیران شده و از خودشان غایب گردیدند، لذا نه خودشان را می‌شناسند و نه غیر حق را، و معرفی آنان پیش از این گفته آمد و اینان در رتبه عقل اول‌اند، جز این که نسبت آن (عقل اول) به مظهریت اسماء ذاتی ثبوتی - از تعین و تجلی اول - به «واحد» قوی‌تر است و نسبت مهیمان به اسماء ذاتی سلبی - از آن دو - به «فرد» سزاوارتر است.

۴/۳۴۳ اما قلم اعلا؛ پیش از این گفته شد که حضرت شیخ قدس سره در نفعات گفته: حقیقت قلم اعلا عبارت است از معنایی که جامع معانی تعینات امکانی بوده که حق تعالی قصد آشکار کردن (و یا جدا کردن) آنها را از میان ممکنات بی‌نهایت داشته، و آنها را در ظاهر صفحه نور وجودی - به واسطه حرکت غیبی ارادی و به موجب حکم علمی ذاتی - نقش کرده است. و لوح‌ها و اوراق مانند صفحه نور وجودی‌اند.

۴/۳۴۴ و مرکب مدادی که به قلم اتصال دارد نظیر وجود متصل است به آن چه که حق تعالی قصد آشکار کردن (و یا جدا کردن) آنها را از مطلق ممکنات بی‌نهایت داشته است. و نوشتن عبارت است از آشکار کردن احکام تعینات که در نفس حق مرتسم است و از آنها گاهی به شتون و گاه دیگر به ممکنات و دیگر گاه به حقایق موجودات تعبیر می‌گردد. و کتاب‌های خوانده شده و صور مشهود - چه از جهت حس و چه خیال و چه روح و چه مثال - تعینات شثونی است که تعبیر از آنها به ممکنات می‌گردد که قلم؛ از جمع حاصل شده از اجتماع علم و اراده و قدرت و حیات و وجود؛ آنها را تسطیر و نقش کرده است، و آن بعض آن چیزی است که به این جمع - از مطلق غیبت ذاتی - اتصال یافته است.

۴/۳۴۵ بنابراین ممکنات عبارتند از حروف اولین - از حیث نقش‌های علمی‌شان - و آنها از حیث ظهور تعیناتشان در ظاهر حق - که صفحه نور وجودی است - عبارت از کلمات‌اند. و آیات آن؛ چیزی است که در بردارنده معنی دلالت؛ به صورت هیئت و شکلی از هیئات اجتماعی می‌باشد. و سوره‌های آن چیزی است که مشتمل بر دسته‌ای از شواهد است که تعلق به مرتبه‌ای از مراتب اسمائی و کونی دارد. و کتاب‌های فرو فرستاده شده عبارت است از صور احکام علمی و جویی و امکانی که اختصاص به مرتبه‌ای از مراتب کلی و اهل آن دارد.

و قرآن صورت حکم علم محیط به اشیاء است - با اختلاف طبقات موجودات و لوازم آنها از احوال و افعال و نسبت‌ها و اضافات در هر عالمی - این را نیک بفهم. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۳۴۶ چون این را دانستی حال بدان که فرمان حق تعالی در قلم اعلا عبارت است از استجلای او و شهودش در «عمای» خود و نفس رحمانی؛ از جهت آن که «عما» مجلای باطن حق تعالی است و اولین تعینات وجود او در اولین مجالی ممکن او - به واسطه موقوف نبودن کمال استعداد آن بر شرط و یا شروط و یا واسطه‌ای - پس در آن (قلم اعلا) آن چه را که در «عما» از تعینات علمی به واسطه صور وجودی در عالم ارواح و اجسام آشکار می‌شود مشاهده می‌کند، یعنی آن چه را که به واسطه ایجاب علمی و عدم اصلی - یعنی حکم ازلی - موجب ظهور می‌شود، خواه مقدر بر تعین باشد، مانند مستعد به استعدادهای غیر مجعول، و یا غیر مقدر - جز به اصول و متبوعات آن (حکم ازلی و ایجاب علمی) - باشد؛ مانند مستعد به استعدادهای مجعول.

۴/۳۴۷ اگر گویی: چگونه درباره قلم اعلا گفته که اولین تعینات وجود حق در اولین مجالی ممکنی است؟ در حالی که در تفسیر در جایی گفته: اولین عوالم متعین از «عما» عالم مثال است و پس از آن عالم تهیم و سپس قلم، و در جای دیگر فقط فرشتگان مهیم را بر قلم پیشی داده، چنان که گفته: آن چه که پس از آن است شهود خداوند سبحان است مر خودش را در مرتبه ظاهری اولینش به اسماء اصلیش که همان «عما» است؛ (این) مرتبه شهود ظاهر خودش است در مرتبه غیر، بدون این که آن غیر؛ خودش را درک کند، و نیز آن چه را که بدان ظاهر شده؛ یعنی به واسطه نزدیکی نسبت و پیمانش از آن چه که از آن امتیاز یافته؛ و نیز به واسطه غلبه حکم غیب حق و احدیت تجلی، و این صفت مهیمان در جلال و عظمت حق تعالی است. پس از آن مرتبه شهود ظاهر خودش است در مرتبه غیر که در شهادت از آن امتیاز دارد، تا حکم غیب در هر نسبتی که تعینش از آن آشکار شده - به حسب ثبوت آن (نسبت) در علم - ظاهر گردد، لذا به واسطه این تجلی عین خود؛ و آن چه را که از آن امتیاز دارد و آن چه را که بدان از غیر خود امتیاز دارد؛ درک می‌کند - پایان سخن حضرت شیخ قدس سره - حال موافقت (بین این دو سخن) چگونه می‌شود؟

کشف سزکلی / ۴۱۷

۴/۳۴۸ گویم: بارها گفته شد که اول بودنِ قلم در ایجادِ عالمِ تدوین و تسطیر - مطلقا - منافای اول بودنِ مهیمان - به واسطهٔ واسطه نبودنشان در تسطیر - نمی‌باشد و نه اول بودنِ عالم مثال - از آن جهت که تفصیلی تمامِ صورِ «عما» می‌باشد - با این که در تسطیر بینِ عالمِ اجسام و ارواح واسطه است.

۴/۳۴۹ اگر گویی: چرا گفته‌اند و این سخن هم مشهور است که: مهیمان در مرتبهٔ قلم

اعلایند؟

۴/۳۵۰ گویم: به این دلیل که هیچ واسطه‌ای بین حق و بین آن دو (قلم اعلا و مهیمان)

نیست، و سخن محققانه همان است که حضرت شیخ قدس سره بیان داشته، زیرا جلال و عظمت حق تعالی بر جمال و لطفش پیشی دارد؛ و همین‌طور اثر آن دو هم این گونه است.

۴/۳۵۱ اگر گویی: آیا این منافای پیشی داشتن رحمت بر غضب نیست؟

۴/۳۵۲ گویم: آری! ولی این پیشی بودن در مرتبهٔ صفات است و آن چه ما از پیشی

داشتن جلال بیان داشتیم از حیث ذات است که بی‌نیاز از جهانیان است.

۴/۳۵۳ در تفسیر گفته: حکم توجه الهیِ احدی برای ایجادِ عالمِ تدوین و تسطیر بر اعیان

ثابت - پس از ظهور ارواح مهیم - جاری گشت، در حالی که رنگ پذیر به حکم آن چه که از غیب در بردارد - یعنی آن چه را که بدان تعیین یافته و از وجهی از وی امتیاز دارد - می‌باشد، و این توجهی جمعی - و از حیث صفت - وحدانی بوده است.

۴/۳۵۴ اما جمعیت او: به واسطهٔ آن چه را که غیب در بردارد، یعنی آن چه را که علم

تعلق به آشکار کردنش دارد.

۴/۳۵۵ و اما احدیت او: برای این که مُرید (اراده شده) حق تعالی یکی است و اراده‌اش

هم یکی است، و فرودگاه توجه (الهی) جز امر واحدی که همان «عما» باشد نیست، بنابراین تعلق گرفتن آن (اراده) در هر موردی جز یک امر بیش نیست و آن نتیجهٔ آن توجه است، لذا در عالم تدوین و تسطیر نتیجهٔ وجودی واحد که حامل کثرت غیبی نسبی - که حق تعالی آنها را عقل و قلم نامیده - است نتیجه می‌بخشد.

۴/۳۵۶ اما از ناحیهٔ عقل بودن: از جهت وجهی است که رو به سوی پروردگارش دارد

و بدان وجه آن چه را که بدو می‌بخشد می‌پذیرد، و نیز از آن جهت که او نخستین موجود متعینی است که خودش را تعقل کرده؛ و نیز آن چه را که از آن امتیاز دارد و آن چه را که بدان از غیر خودش امتیاز دارد تعقل دارد، برعکس آن که از جهت مرتبه پیش از او بوده است - یعنی مهیمان - ۴/۳۵۷ اما از ناحیه قلم بودن: از جهت وجهی است که رو به سوی کون (عالم کثرت وجودی) دارد؛ اثر می‌گذارد و کمک و یاری می‌کند، و از آن حیث که آن (قلم) حامل کثرت غیبی اجمالی امانت‌گذارده در ذاتش است تا در آن چه که از او ظاهر می‌گردد - با واسطه مرتبه و بدون مرتبه - تفصیل بخشد؛ گویی که بر دو خاصیت جمع و احدیت اشتمال دارد و بدان راز ترییع (چهارتایی) از حیث تشبیه (دونایی) که ظاهر در وجودش است و خبر دهنده از تشبیه معقول در توجه؛ که خبر دهنده نتیجه آن است آشکار می‌گردد، ولی چون واحد از این چهار تا عبارت از سر ذاتی جمعی است و همان است که حکمش ساری در هر چیزی هست، لذا هیچ نسبت و هیچ رتبه مخصوصی برای آن تعیین نمی‌یابد، گویی کار در مقام تحقیق مثلث (سه‌تایی) است، و این راز فردیت اولین است که در اسماء اصلی و ارکان چهارتایی بدان اشاره شد. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۳۵۸ گویم: خدا دانا است - گویا مقصود حضرت شیخ از تشبیه‌ای که ظاهر در وجود او است؛ ظاهر و مظهر، و یا حق - حقیقتاً - و خلق - نسبتاً - و یا وجود حق از آن جهت که در ذات خودش غیر متعین است و از آن جهت که به واسطه نسبت‌هایش تعین می‌پذیرد باشد، و مقصودش از تشبیه معقول در توجه، فاعل و قابل و یا طلب هر دو؛ و یا وحدت حقیقی و کثرت نسبی - از جهت احدیت وجه غیب و واحدیت وجه شهادت - و یا اجمال تعین اول و تفصیل تعین دوم باشد.

سخنان ما گوناگون است و زیبایی تو یک چیز و همگی اشاره بدان جمال دارند

۴/۳۵۹ حال گویم: چون قلم اعلا به گونه‌ای که گفته شد - به واسطه توجه الهی برای ایجاد عالم تدوین و تسطیر - ظاهر گشت، آن را لوح محفوظ و نفس کلی در ظهور پیروی کرده و برانگیختگی‌ای یافت که صورت عین حقیقت لوحی نفسی به آن توجه مذکور نسبت یافت، و این همراه با سریان احکام اسماء و مراتب مذکور؛ که مستند به غیب جمعی وجودی الهی

مجهول است می‌باشد، یعنی از جهت اطلاق غیب و احاطه آثارش مجهول است و از حیث مظاهر و الوهیت و وحدتش معلوم است، چون - همان گونه که بیان شد - وی معدن تمامی آثار است.

۴/۳۶۰ در تفسیر گوید: سپس نسبت دیگری از حیث تعین - نه از حیث حق - تعین یافت، برای این که امرش یکی بیش نیست، و از غیب تجلی‌ای ظاهر گشت که دارای دو حکم بود: یکی حکم اُحدی جمعی؛ و دیگری رنگ پذیرش به آن چه که بر او گذشته و از آن امتیاز یافته؛ و آن قلم است، لذا وجود لوح محفوظ - که حامل راز ترییع (چهارتایی) است - تعین یافت و به حکم تثلیث (سه‌تایی) که گفته شد نسبت یافت، لذا تریعی که تابع تثلیث است حاصل گشت و مرتبه‌ای که جامع و فراگیر مراتب صور و اشکال - یعنی ترییع و تثلیث - است تعین یافت، و تفصیل کثرتی را که «عما» در بردارد؛ در لوح ظاهر گشت و مظهریتش برای اسم «المفضل» کامل شد؛ هم چنان که به واسطه قلم؛ مظهریت اسم «المدبّر» - از حیث اشتمالش بر دو خاصیت جمع و اُحدیت - کامل شد.

۴/۳۶۱ گویم: این جا مناسبت دارد آن چه را شارح فرغانی در بیان چگونگی تعین قلم و لوح و جهت ارتباط آن دو را به واسطه تعاقب و از پی هم آمدن بیان داشته؛ و نیز آن چه را که درباره ارکان لوح و اقسام آن چه از ارواح و صور مثالی که اشتمال بر آن دارد؛ ذکر کرده - با نوعی انتخاب و اختصار - در طی وصولی چند بیاوریم.

وصل اول

در چگونگی تعین آن دو (قلم و لوح)

۴/۳۶۲ گوید: چون محبت اصلی - به حکم مفاتیح - در دیگر اسماء الهی و کونی ساری گشت، حقایق الهی - به واسطه اثر گذاری - و کونی - به واسطه اثر پذیری و قبول - ظاهر شد، در نتیجه وجود و عالم و حقایق از طلب و عشق به ظهور مقتضیات و کمالات خود لبریز گشت، لذا هر یک از این حقایق - به حکم این طلب و سئوال استعدادی - به اصل خودشان که

از آن تعیین یافته بودند باز گردیدند و از آن (اصلی) استمداد و یاری جستند، و این یاری جستن منتهی به اصول هفت‌گانه شد، و اصول - به حکم این طلب - از مرتبه «عمایی» در حالی که متوسل به باطن آن - یعنی مرکز برزخیت دوم - بود بازگشت نمود، و آن؛ به اصول آن (برزخیت دوم) که مفاتیح غیب است باز گردید و آن؛ به مرتبه هویت و باطن اسم «الله» بازگشت کرد و آن به مرتبه غیب الغیوب.

۴/۳۶۳ و این دومین دوره معنوی محبت اصلی است، لذا آن چه که پائین‌تر از آن بود به سرعت آغاز به فرود آمدن کرد و ساری شدن در مفاتیح، و به واسطه آن (مفاتیح ساری) در باطن اصول؛ و بدان؛ در ظاهر آن و بدان؛ در هر دو طرف برزخیت دوم؛ و آن چه از حقایق الهی فعلی و کونی انفعالی که آن دو (طرف) اشتمال بر آن دارند شد، در این حال قیامت آنها برپا شده و شوق‌هاشان دو چندان گردیده و همین‌طور ادامه داشت تا کمالات‌شان ظهور پیدا کند. در این هنگام اسم «حی» به آن چه از تدبیر کلی که در ناگزیر بودن حکم ایجاد اصلی بدان اختصاص دارد فرصت پیدا می‌کند و اسم «علیم» به جهت تفصیل این تدبیر گران‌قدر پیش می‌افتد؛ و اسم «مرید» برای ترتیب دادن آن چه را که اسم «علیم» در مرتبه علم دیرین جدا کرده توجه می‌کند، و حقیقت قلم اعلا و حقایق ارواح مهیتم به «قدم صدق» در پیش بودن بر قبول ایجاد و ظهور در عالم ارواح - بدون واسطه - اختصاص می‌یابد، و حقیقت لوح محفوظ بر قبول وجود به واسطه قلم - یعنی به سبب نیروی رابطه - آشکار می‌شود، و اسم «قائل» به سرعت مبادرت به حکم می‌کند؛ یعنی به واسطه کلمه «کن - باش» - به حکم مشتمل بودن باقی بر آن - و اسم «قدیر» برای آشکار کردن حکم «قائل» - به واسطه اثربخشی - اهتمام می‌ورزد، و اسم «جواد» که عین رحمت و بخشش و جود است به حقیقت قلم و مهیمان - بدون واسطه - و به لوح و آن چه از ارواح و روحانیات که در بردارد؛ به واسطه قلم افاضه می‌کند، و این به واسطه قرار گرفتن عین قابل است در مقابل شعاع خورشید وجود، لذا اسم «جواد» به سرعت افاضه وجود می‌کند تا به این کار مقصود حاصل شده و اسم «مقسط» به تعیین محل و مرتبه پیشی گیرد.

۴/۳۶۴ و چون حکم سرایت محبت اصلی شامل دو جهت وجوب؛ و آن چه از اسماء

اثر بخش الهی که هست؛ و نیز جهت علم و آن چه از معلومات ممکنه اثرپذیر که بدان تعلق دارد می‌باشد، از این روی صدور فرمان «کن - باش» و قبول «فیکون - دردم وجود یافت» جز به مفاتیح نسبت داده نمی‌شود، ولی آن سوی پرده و پوشش اسم «قائل» و تعیین حقیقت قابل در مرتبه دوم است، پس فرمان از او آغاز شد و به او باز می‌گردد.

۴/۳۶۵ و نخستین چیزی که امر وجود و تکوین را پذیرفت حقیقت قلم اعلا بود که نسبتش به برزخیت نخستین و اسماء ذاتی ثبوتی - مانند واحد - قوی‌تر بوده است. و در رتبه و مقام او (یعنی حقیقت قلم اعلا) مهیمن‌اند که نسبت‌شان به سلبيت - مانند فرد - سزاوارتر است. سپس - به واسطه قلم - حقیقت لوح محفوظ است که نسبت مظهریتش به برزخیت دوم شدیدتر است، لذا تعین آنان (مهیمان) در مرتبه ارواح است و تعین آن چه که لوح بر آن اشتمال دارد از تفصیل صور روحانی است. و نیز اتصاف آنان به وصف خلقی می‌باشد؛ یعنی به حکم مقابل بودن مذکور در مرتبه «عمایی» در مقام توجهات و اجتماعات (نکاحات) اسمائی؛ و به حکم انعکاس اشعه از مقام وجودی که بر احکام این حقایق متبوع - به گونه هیئت و شکل‌های روحانی و بساطت و پاکی آنها و این چیزها که نسبت به خلق دارد - تابیده شده؛ و هیئت و شکل‌های اجتماعی (نکاحی) از میان این اشعه تابیده شده می‌باشد.

۴/۳۶۶ این احکام است که به نام قلم اعلا و ارواح مهیم و لوح محفوظ نامیده شده است و پس از آن ظهور آنها - با آن چه که در بردارند - و وجود یافتن‌شان می‌باشد که مانند وجود یافتن صورت شعاع است که بر آبی صاف تابیده شده و از آن جا بر دیواری براق انعکاس یافته باشد. در این صورت آب؛ مانند حقیقت قابل است و دیوار مانند مرتبه، و این تمثیلی است که تنها از برخی جهات مطابقت دارد؛ و گرنه حقیقت کار بسیار دقیق‌تر از این است و آن را جز اندکی از بزرگان درک نمی‌کنند، و بیان الهی به گونه‌ای به این امر اشاره دارد که: الم ترالی ربک کیف مدالظل، یعنی: آیا ندیدی که پروردگارت سایه را چگونه امتداد داده است؟ (۴۵ - فرقان) یعنی امتداد سایه اسماء ذاتی در تجلی اول است که او «رب» محمد صلی الله علیه و آله می‌باشد.

۴/۳۶۷ پس از آن سایه تجلی دوم است با آن چه از حقایق الهی و کونی - چه اصولی و

چه فروعی - که اشتمال بر آن دارد.

۴/۳۶۸ سپس سایه تعینات وجود است بر موجودات در مرتبه ارواح و مثال و حش؛ از عین (چشمه) ظاهر وجود روحانی؛ برای تحقق و ثبوت تمام کمال اسمائی. ولو شاء لجعله ساکناً، یعنی: و اگر می خواست آن را ساکن قرار می داد (۴۵- فرقان) یعنی سایه اول و دوم را، و خداوند متعال اگر آن را در مراتب کونی امتداد نمی داد؛ کار - نسبت به او تعالی - تمام و کامل بود، چون او بی نیاز از عالمیان است، و این امتداد دادن از جانب او به صورت اختیار است نه بالذات - هم چنان که بی دینان ملعون می پندارند^۱ - ثم جعلنا الشمس علیه دليلاً، یعنی: سپس خورشید را دلیل و راهنمای آن قرار دادیم (۴۵ - فرقان) یعنی بر امتداد دادن سایه، چنان که فرموده: ولله المثل الاعلی، یعنی: مثل والاخاص خدا است (۶۰ - نحل) - ثم قبضناه الینا قبضاً یسیراً، یعنی: سپس آن را به گرفتنی آسان سوی خویش باز گرفتیم (۴۵ - فرقان) یعنی به گونه ای سبک و خفیف که چگونگی آن قابل ادراک نیست، مانند بازگشت وجود در هر لحظه ای به اصل خویش، چون آن (سایه) عارض بر حقیقت است و به جای آن در مقام بدل و مانند - در خلق جدید که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: بل هم فی لبس من خلق جدید، یعنی: بلکه آنان از خلق جدید در شبهه و شک اند (۱۵ - ق) - قرار گرفته است، مانند بازگشت غذا و روغن (چربی) - به واسطه تحلیل - از بدن؛ و (نفت) چراغ؛ به آن چه از ارکان که از آن پدید آمده و قرار گرفتن بدل مایتحلل به جای آن؛ به تدبیر و تقدیر پروردگار دانا و حکیم.

۴/۳۶۹ گویم: این جا از بیان مؤیدالدین جنیدی بهره مند می شویم که گفته: بدان که عالم در مقام ترکیب و امتیازش مانند انسان است، از این روی همگان به آن «انسان کبیر» و به انسان «عالم صغیر» می گویند و محققان برعکس این می گویند، برای این که انسان از دو جوهر ترکیب یافته که آن دو؛ جسم و روح اویند، جسم جوهری است متحییز و جاگیر، تاریک و کدر و سنگین و اثرپذیر و متغیر بوده؛ و روح متصف به ضد این ها می باشد، یعنی نوری است از جانب حق تعالی که اولی (یعنی جسم) را از تاریکی و انبوهی و مادی و مرگش رهایی بخشیده و به حیات حقیقی و بساطت وحدانی خودش می رساند، خلاصه آن که از خصایص و ویژگی های

۱- یعنی می پندارند که بالذات است. م

عدمی آن است، و هیچ جامع و گرد آورنده‌ای بین این دو جوهر از هم دور؛ جز وجود جوهری نیست؛ لذا خداوند از جوهر روح؛ جوهر سومی پدید آورد که آن در ذات خودش مانند روح است و تعلق ساختاری و تسخیری به جسم دارد که به نام نفس ناطقه نامیده می‌شود، و این به واسطه اشتمالش برقوا و حقایق فراوانی است که ظهور آنها موقوف بر این تعلق است، از این روی خداوند آن را واسطه و رابطه‌ای بین دو جوهر قرار داده است، چون آن به واسطه دو جهت خود، یعنی وحدت اطلاقی ذاتی خویش و کثرت نسبی اش با آن دو (روح و جسم) مناسبت دارد، لذا فضایل روحی قدسی کمالی را به دیگری (جسم) می‌رساند.

۴/۳۷۰ و تعین روح انسانی از تجلی نفس رحمانی - به حسب ماهیت قابلش - می‌باشد و تعین نفس از روح نورانی - به حسب مزاج جسمانی - بوده، و تدبیر آن به حسب دو قوه علمی و عملی که ذاتی اویند می‌باشد، یعنی اولی آگاهی به منافع و نیازهای بدنی او است و دومی به اعمال و صور اختصاص دارد، و پس از تعین یافتنش در مزاج - به حسب مزاج - و آمیختن قوای مزاجی بدنی با قوا و حقایق نفسانی و واکنش بین آن دو؛ هیئت و شکلی اجتماعی حاصل می‌شود که عبارت از احدیت جمع حقایق دو جوهر (روح و جسم) - یعنی قلب - می‌باشد. و ترا از آن چه که مدعیان فلسفه می‌پندارند در پرده و حجاب ندارد که: کلمات روحانی و عقلی در آغاز خلقت آن بالفعل و یکبارگی بر آن (نفس ناطقه) افاضه و ریزش می‌کند، زیرا این جز یک و هم و پنداری بیش نیست، برای این که هنوز از حقایق امکانی خود و نسبت‌های عدمی آن که به ذات خود طالب (عدم) اند بیرون نیامده است، بنابراین دوام آن (نفس ناطقه) بستگی به دوام تجلی الهی، به سبب وجود - به واسطه روحی که هیچ واسطه‌ای ندارد - دارد، پس قلب حقیقی است که جامع و گردآورنده بین حقایق جسمانی و روحانی و احکام نفسانی می‌باشد، از این جهت است که آماده و مستعد قبول و پذیرش تجلی الهی کمالی احاطی سومی می‌باشد که امکان تعین آن در تجلی روحانی و جسمانی - به تنهایی - نیست، لذا تجلیش از مرتبه الهی جمعی و تعین اول است و بدین سبب اختصاص به انسان دارد.

۴/۳۷۱ اما اصل حقیقت روحانی؛ از باطن تعین اول است و آن در حقیقت اطلاقی بدان متعین است، لذا نسبت احدیت و پاکی و غیر این‌ها بر روح غالب است، و اصل حقیقت

جسمی، از حقیقت الحقایق امکانی مظهري است، لذا ترکیب و ظلمت (ماده) بر آن غالب است. و اصل حقیقت قلبی کمالی؛ جامع بین آن دو (روح و جسم) است که عبارت از دو انگشت رحمان می باشد، چون مقصود از انگشت (در حدیث نبوی) نعمت است، و آن دو؛ دو نعمت تجلی اند، که یکی متعین از مرتبه جلال و قهر - به واسطه ظلمت حجاب جسمانی - است و دیگری متعین از مرتبه جمال و لطف است که اختصاص به روحانیت انسان دارد، و تجلی جامع بین آن دو عبارت از عرش او است، یعنی احدیث جمع قلبی که او را فرا گرفته ^۱، هنگامی که نه اجسام را به تنهایی فرا گرفته و نه روحانیات را به تنهایی.

۴/۳۷۲ و تجلی از جهت تعینش به قلب، سرّی الهی و خفی است که پنهان در مظهریت انسان کامل می باشد و حدیث هم به آن اشاره دارد. پس حقیقت روح و نفس و قلب و سرّ؛ و مبادی و اصول تعینات آنها؛ و فرقی بین تجلیات آنها دانسته شد.

۴/۳۷۳ و گفته اند: روح اعم و فراگیرتر از «کُلّ» است، چون نوری از جانب حق متعال است که ظلمت عدم کون و وجود را میراند (و یا می شکافد) و آن نور تجلی است که مطلقاً فایض و ریزش کننده است و در قابل و پذیرا تعین می پذیرد و بخش به روح مُهتّم و عقل و نفس و جسم می شود. برای این که تجلی نفس رحمانی - مطلقاً - یا بر عین قابل غلبه می کند و مستهلکش می نماید و در جلال جمال او سرگشته و حیرانش می سازد - اینان مهتّمان اند - و یا این که مستهلکش نمی نماید، و یا این است که حکم محلّ قابل بر تجلی غلبه می کند، پس اگر حکم وحدتش - به واسطه کمال مناسبت قابل - بر کثرتش غلبه کرد؛ آن عقل است - مانند قلم اعلا - و اگر حکم کثرت غلبه کرد، نور در آن به طور تفصیل تعین می پذیرد، و اگر حکم اصل نوریتش بر ظلمت عدمیت امکانیش غلبه کرد؛ آن نفس است، و اگر بر عکس شد؛ آن جسم است، ولی اگر حکم یکی از آن دو بر دیگری غلبه نداشت؛ آن قلب است، و اگر حکم برزخیتش از هر جهت تمکن و استحکام یافت؛ آن قلب کامل است، و تجلی او عبارت است از سرّ و خفی پنهان. این سخن او (جنیدی) بود.

۱- اشاره به حدیث قدسی است که فرموده: لا یسعی ارضی ولا سمائی، بل یسعی قلب عبیدی المؤمن، که شارح اجسام و روحانیات را زمین و آسمانها گرفته است. م

کشف سزکلی / ۴۲۵

۴/۳۷۴ این فرق‌ها (که در بیان جندی آمد) به عالم کبیر نیز بازگشت دارد، برای این که تعین ارواح جزئی از ارواح کلی است و (تعین) نفوس از نفوس و اجسام از اجسام و (تعین) قلب از مرتبه جمع می‌باشد، لذا اختصاص به انسان دارد که بر صورت الهی آفریده شده است، و از این جهت است که انسان روح عالم و قلب و سر آن است.

وصل دوم

در ارتباط این دو

۴/۳۷۵ فرغانی گوید: چون نسبت ماهیت قلم به تعین اول تمام‌تر است، لذا وجود افاضه شده بر آن (قلم) به گونه وحدانی مجمل ظاهر شد، و چون انتساب حقیقت لوح به تعین دومی آشکارتر است؛ وجودش - به واسطه قلم و به حکم فرمان: علم مرا در خلقم تا روز قیامت بنویس - در دو دسته مفصلاً ظاهر گشت: دسته‌ای به صورت کلمات فعلی؛ مانند صور ارواح و فرشتگان - و بلکه روحانیت هر چیزی که هست - مجمل ظاهر شدند. و دسته دیگر به صورت کلمات قولی؛ مانند کتاب‌های آسمانی است که در آن همگی یکباره نقش می‌شوند. و آن چه که بر انبیا پی‌درپی و مفصل نازل می‌شود؛ در واقع بیان حالات آنان و موازین احکام ایشان - از جهت خوی و گفتار و کردار - می‌باشد.

وصل سوم

در بیان وجوه آن دو

۴/۳۷۶ قلم اعلا دارای سه وجه معنوی کلی می‌باشد:
۴/۳۷۷ نخست: گرفتنش مروجود و علم را مجمل و بدون واسطه؛ که از این جهت عقل اول نامیده می‌شود.
۴/۳۷۸ دوم: تفصیل آن چیزی است که در لوح؛ به حکم: علم مرا در خلقم تا روز

قیامت بنویس؛ مجمل گرفته است و به این جهت قلم اعلا نامیده می‌شود، و این جهت آن؛ عبارت از نفس محمدی است که بدان اشاره کرده (ص) و فرموده: سوگند به آن کسی که نفس محمد به دست او است.

۴/۳۷۹ سوم: حامل بودنش مر حکم تجلی اول را و منسوب بودنش به مظهریت آن در نفس خود، از این جهت؛ عبارت است از حقیقت روح اعظم محمدی صلی الله علیه و آله و نور او - به اعتباری -.

۴/۳۸۰ اما لوح محفوظ دارای شش وجه معنوی کلی می‌باشد:

۴/۳۸۱ نخست: هیئت اجتماعی؛ از شعاع نور افاضه شده و مضاف؛ و نیز از احکام ماهیات متعلق این احکام به عالم ارواح بودن است که این هیئت حاوی دو دسته از کلمات فعلی و قولی مفصل است؛ به گونه‌ای که هیچ چیزی که در وجود وارد می‌شود؛ تا پایان قیامت از آن خالی نیست، و به این اعتبار - کل شئی - در بیان الهی نامیده شده و فرموده: و کتبنا له فی الالواح من کل شئی، یعنی: و برای او (موسی) در آن لوح‌ها از هر چیزی (کل شئی) ثبت کرده بودیم (۱۴۵-اعراف).

۴/۳۸۲ دوم: توجه داشتنش است به موجود و پدید آورنده‌اش و مدد و یاری گرفتنش است از وی - بدون واسطه - که از این جهت روح مضاف به مقام «الهیّت» نامیده می‌شود، و این همان (روح مضاف) است که از آن ارواح مضاف به کاملان - بدون واسطه - و به غیر کاملان با واسطه روحی جزئی از او که به نام ملک و فرشته نامیده می‌شود پدید می‌آید^۱.

۴/۳۸۳ و یا آن که با واسطه قلم اعلا است، و آن وجه سوم است و بدان سبب لوح محفوظ نامیده می‌شود.

۴/۳۸۴ چهارم: فرود آمدن و ظهورش است از حیث برخی جهاتی که حقیقتش بر آن اشمال دارد، یعنی مفصل و نقش شده به صورت‌های مثالی و حسی بسیط و مرکب و به صورت عرش و یا کرسی و آسمان‌ها و زمین‌ها و آن چه که بین آنها وجود دارد، از افلاک و

۱- در متن «یتج» است - یعنی نتیجه می‌دهد، و ما آن را پدید می‌آید ترجمه کردیم. م

کشف سرّ کلی / ۴۲۷

فرشتگان و ستارگان و عناصر و مولّدات گرفته تا انسان، و این برای تحقیق و ثبوت کمال جلا و استعجال است و بدین سبب به نام کتاب مبین فعلی نامیده می‌شود و کتاب مبین که در قرآن آمده همین است.

۴/۳۸۵ پنجم و ششم: توجه داشتند است به وصف تدبیر و تکمیل آن چه که از وی ظاهر می‌گردد و تفصیل می‌یابد^۱، و بدین سبب نفس کلی نامیده می‌شود. و توجه داشتند به تدبیر و اداره کردن به دو صورت است: یکی کلی؛ و آن به این اعتبار نفس کاملان از انبیا و اولیا - غیر از پیغمبر ما صلی الله علیه و آله - می‌باشد، برای این که نفس ناطقه او که تدبیر و اداره کننده صورت مطهر و پاک او است همان جهت تفصیل قلم اعلا است مر آن چه را که در لوح محفوظ به فرمان: آن چه که خواهد شد بنویس؛ مجمل گرفته بود. و دیگری نفوس جزئی است که تدبیر و اداره کننده اشخاص و افراد جزئی عنصری‌اند، و به واسطه جهات شش‌گانه آن (لوح محفوظ) جهات عالم شش گردیده است، و وجه هفتم؛ جامع این وجوه است.



وصل چهارم

در بیان ارکان و پایه‌های لوح

۴/۳۸۶ فرغانی گوید: از آن جهت که نسبت لوح به تعیین دوم - که به نام الوهیت نامیده شده - شدیدتر است و آن (الوهیت) دارای چهار اصول و سه شرط و متمماتی در ظهور تمام احکامش - که همان اصول هفت‌گانه‌اند و پیش از این گفته آمد - می‌باشد؛ اسم «باری» در لوح؛ برای هر یک از این ارکان چهارگانه مظهري خاص و صورتی روحانی - با اشمال هر یک از آنها بر آثار باقی - معین و مشخص کرد.

۴/۳۸۷ بنا بر این اسرافیل علیه السلام مظهر رکن حیات کلی است، و بدین جهت است که حیات ابدی آخروی تعلق به نفحه دوم او در صور - که مجمل صورتهای طبیعی و عنصری - یعنی به صور موجودات مثالی و حسی ظاهر می‌شود و تدبیر می‌کند و حفظ می‌نماید و کلی را به صفت کلی و جزئی را به وجه جزئی تدبیر و اداره می‌کند.

است - دارد، ولی نفخه و دمیدن اولی او به بالا فرستادن و بازگردانیدن نفخ است از ظاهر به باطن؛ تا آن که حکم حیات دنیایی به کلی پایان پذیرفته و به اصل خودش باز گردد، سپس حکم ظهور آن در نشأه اخروی آغاز و آشکار شود، در حالی که اقساط^۱ در حیات (کلی) - به حکم جمعیت آن مرهمگان را - مندرج است.

۴/۳۸۸ و اما جبرئیل علیه السلام مظهر رکن علم است، از این جهت وحی را که مشتمل بر انواع علوم و نسبت های تعلیم به او است حمل می کند، مانند: علمه شدیدالقوی، یعنی: او را شدیدالقوا علم آموخت (۵ - نجم) - البته بنا بر قولی^۲ - و واسطه در پدید آمدن عیسی علیه السلام - از آن جهت که وی کلمه حق و نشانه قیامت است - گردید، لذا مظهر قول و فعل است، یعنی به اعتبار اول به نام روح القدس نامیده شده و به اعتبار دوم به نام روح الامین، بنابراین او را مانند اسرافیل دو جهت و دو حکم است، پس جبرئیل از جهت ظاهرش که حکم وجود بر او غالب است مظهر قول است، برای این که قول صورت نفس است که عبارت از عین وجود است، و از جهت باطنش که حکم علم بر او غالب است مظهر فعل است.

۴/۳۸۹ و اما میکائیل علیه السلام مظهر اراده است، چون ترتیب دهنده آن چه که بقای خلق در آن است؛ از روزی معنوی و صورتی - یعنی علم و فهم - و نیز غذای وهمی - مانند مقام و حشمت و بزرگی - و غذای حسی - مانند مال و نعمت - می باشد، از این روی «جود - بخشش» مندرج در اراده است.

۴/۳۹۰ و اما عزرائیل علیه السلام مظهر رکن قدرت است، زیرا گردن کشان و زورگویان را به واسطه نابود کردن - بدون دفاعی - مغلوب می کند و همان طور که تمام حقایق الهی و کونی از توابع این ارکان چهارگانه اند، همین طور تمام ارواح و فرشتگان از توابع این فرشتگان چهارگانه پس از قلم اند، و نیز مهمان که مأمور به سجود آدم نبودند، چون آنان از فرشتگان عالین بودند که در هیمان و سرگشتگی در جلال حق تعالی کامل و تمام بودند، و

۱- عدل و داد کردن. ۲- در تفسیر علی بن ابراهیم از قول حضرت هادی علیه السلام - و هم چنین در برخی از تفاسیر خاص و عام - آمده که شدیدالقوا خداوند است نه جبرئیل، بلکه جبرئیل ذوقوه است، لذا شارح (فرغانی) انتساب تعلیم را به جبرئیل - برای اثبات مطلب خود - بنا بر قولی می گوید. م

فروع و انشعابات که از آنان (فرشتگان چهارگانه) حاصل است مانند فروع و انشعابات است که در حقایق معنوی - در مرتبه علمی - حاصل است.

وصل پنجم

در بیان آن چه که لوح - از ارواح - بر آن اشتمال دارد

۴/۳۹۱ گوید^۱: آن چه که لوح محفوظ از ارواح و آن چه که فوق ارواح - از مهیمان - بر آن اشتمال دارد سه قسم می باشد:

۴/۳۹۲ قسمی مقید به نداشتن مظهر طبیعی مثالی و یا عنصری حسّی اند که ارواح مهیمان از این قسم اند.

۴/۳۹۳ و قسمی مقید به داشتن مظهر اند که خود دو دسته اند:

۴/۳۹۴ دسته اول گروهی اند که مظاهر به آنان نسبت داده می شود، اینان فرشتگان آسمانها و زمین اند که قوای آنها می باشند. مانند واهبات نسبت به فرشتگان گردنده به گرد عرش و حاملان چهارگانه امروزیش - اگر چه روز قیامت هشت اند - و در آن جا (عرش) مقام اسرافیل علیه السلام است. و مانند مدبرات نسبت به کرسی، و در آن جا مقام میکائیل علیه السلام است. و مانند مقسمات نسبت به فلک بروج، و رئیس آنان دوازده فرشته است و در آن جا مقام جبرائیل علیه السلام است. و مانند نالیات نسبت به فلک ستارگان، و در آن جا جایگاه رضوان؛ نگهبان بهشت است، برای این که سطح آن زمین بهشت است و گودیش طاق جهنم. و مانند ناشرات نسبت به زمین که بالهای خود را برای طابان علم می گسترانند و پیش آهنگ آنان فرشته ای است که نامش قاف است و کوهی که به زمین احاطه دارد منسوب به او است. و مانند ساریات نسبت به گره آب که پیش آهنگ آنان فرشته ای است که نامش زاخر است. و همین طور زاجرات نسبت به گره هوا که پیش آهنگ آنان فرشته ای است که نامش رعد

۱- یعنی شیخ اکبر - ابن عربی - رضی الله عنه در کتاب عقلة المستوفز «ص: ۷۶».

است. و سابقات نسبت به کره آتش. و سابقات نسبت به آسمان دنیا که در آن آدم علیه السلام است. و ناشطات نسبت به فلک عطارد و در آن فرشته‌ای است که نامش روح است. و قارعات (فارغات) نسبت به فلک زهره و در آن فرشته‌ای است که نامش جمیل است. و صافات نسبت به فلک خورشید. و فارقات نسبت به فلک امر، و بر آنان فرشته‌ای گمارده شده که نامش خاشع است. و ملقیات نسبت به فلک مشتری، و بر آنان فرشته‌ای گمارده شده که نامش مقرب است. و نازعات نسبت به فلک کیوان. و در گودی فلک ستارگان ثابت جای‌گاه نگهبان آتش و عزرائیل علیه السلام می‌باشد.

۴/۳۹۵ دسته دوم؛ نسبت به مظاهر داده می‌شوند، مانند ارواح انسانی که نسبت به صور انسانی‌شان داده می‌شود، برای این که آنها از لوح محفوظ - به یکی از وجوه سه‌گانه - تعیین پذیرفته‌اند؛ یا از حیث عین خودشان هستند و یا از حیث تعینات‌شان که همان اصول می‌باشند و یا از حیث آن چه که از این اصول و یا از فروع این اصول و یا از فروع این اصول - تابی‌نهایت - متفرع و منشعب می‌شوند، و این تعینات بر تعیین مزاج عنصری پیشی دارد، برای این که پس از تعیین مزاج؛ نسبت ظهور این روح به صورت تدبیر تعیین می‌یابد؛ که این نسبت یافتن به نام نفس مطمئنه دمیده شده (و یا فتح شده) نامیده می‌شود، یعنی به سبب آن چه که از آن روح منسوب به مظهریت مرتبه الهی تعیین می‌یابد، این را نیک بفهم. و همین‌طور روحانیت هر شخصی - هر که هست - از جماد و نبات و حیوان تعیین می‌پذیرد، و از آن^۱ صورت‌های جتی مقید به مظاهر آتشی تعیین می‌پذیرد.

۴/۳۹۶ و اما قسم سوم؛ آنان کسانی‌اند که مقید به بودن مظاهر و نبودن آن نیستند؛ و اینان (از فرشتگان) هر جا و هر وقت که بخواهند آشکار می‌شوند، اینان همان رسولان و سفیران بین حق تعالی و خلق‌اند که خداوند در بیانش معین و مشخص‌شان کرده و فرموده: رسلاً اولی اجنحة منی و ثلاث و رباع، یعنی: فرشتگان دویال و سه بال و چهاربال را فرستادگان و رسولان قرار دارد (۱ - فاطر) زیرا هر یک از اینان دارای دو قوه‌اند که به آن دو در فضای امر و

۱- یعنی از روح منسوب به مظهریت مرتبه الهی. م

قرب حق تعالی پرواز می‌کنند: یکی قوه علمی است که از پدید آورنده و موجد خودش - حق تعالی - گرفته و دیگری قوه عملی است که به موجب آن علم - برای تخلق خودش بدان - عمل می‌کند، و از این دو قوه تعبیر به دو بال شده است، و بسا که خداوند برای برخی از آنان بال سومی هم می‌افزاید که عبارت از آموختن آن چه که آموخته به غیر خودش می‌باشد، چنان که فرموده: علمه شدید القوی، یعنی: او را فرشته پر قوت تعلیم داده است (۵ - نجم) و برخی نیز بال چهارمی هم دارند که عبارت از عمل برای غیر خودش - به فرمان پروردگارش - می‌باشد، چنان که فرموده: ويستغفرون لمن فی الارض، یعنی: برخی (از فرشتگان) برای کسانی که در زمین‌اند آمرزش می‌طلبند (۵ - شوری) و این چهار کلیات قوا و بال‌های آنان است، و اما جزئیات آنها که فرموده: یزید فی الخلق مایشاء، یعنی: در خلقت هر چه بخواهد می‌افزاید (۱ - فاطر) نامحدود است، و آن چه در خبر آمده که پیغمبر صلی الله علیه و آله جبرائیل را با ششصد بال مشاهده کرد؛ این همان چیزی است که در خلقتش - تا بی‌نهایت - می‌افزاید - خدا دانا است - پایان سخن حضرت شیخ رضی الله عنه.

۴/۳۹۷ اگر گویی: شیخ اکبر - رضی الله عنه - در کتاب عقلة المستوفز گفته: حق تعالی به ذات خودش و برای ذات خودش؛ به انوار سبحات عالی - از آن جهت که عالم و مرید بود - تجلی کرد؛ ارواح مهیم از جلال و جمال ظاهر گردیدند، و در غیب غیب پوشیده؛ که امکان کشف و آشکار شدنش برای هیچ مخلوقی نیست عنصر اعظم را به یک دفعه - بدون ترتیب سببی و یا علی - آفرید، و هیچ روحی از آنان (مهیمان) نیست که بداند غیر او چیزی هست، و این به واسطه استیلا و غلبه جلال است بر آنان، سپس خداوند - بعد از این ارواح - به تجلی‌ای دیگری ارواحی را پدید آورد که در «ارض بیضا» مکان دارند و در آن جا به تسبیح و تقدیس سرگشته و حیران‌شان داشت که نمی‌دانند خداوند غیر آنان خلقی دارد، و به واسطه اشتراکشان در هیمان ما تفصیل ندادیم و مطلقا ارواح مهیم گفتیم. و این زمین از عالم طبیعت بیرون است و به واسطه نسبت مکانیش زمین نامیده شده است و هیچگاه انحلال و تبدل بر آن وارد نمی‌شود، و برای انسان در این زمین مثالی هست و در ارواح - برایش - مثالی دیگر، و او در هر عالمی مثل آن عالم است.

۴/۳۹۸ این عنصر اعظم را که کامل‌ترین موجود در عالم است و پنهان در غیب غیب، التفات و توجهی به عالم تسطیر است، از این جهت خداوند در مقام این التفات و توجه، عقل اول را پدید آورد، پس آن از آن جهت که خودش و پدید آورنده‌اش را می‌داند - و عالم هم عین علمش به پدید آورنده‌اش می‌باشد - عقل اول است و از حیث تسطیر؛ قلم است و از حیث تصرف؛ روح است و از حیث استوا و غلبه؛ عرش است و از حیث بر شمردن «امام مبین».

۴/۳۹۹ لذا حق تعالی آن را فرمان داد که بر لوح و آن چه که بالای لوح است و به هر چه که ایجادش را مقدر و حکم کرده - تا اولین موجود و ایجاد - جاری گردد، یعنی تا ارواح مهیمنان در جلال الهی؛ آنان که نه عقل را می‌شناسند و نه غیر عقل را؛ جز آن که در جلال او سرگشته و حیرانند و هیچ به خود نمی‌نگرند، فنای آنان فنای ابدی است و خداوند را برای خود می‌پرستند نه برای فرمان به پرستش دادنش، و افراد از ما بر دل‌های این ارواح اند، و این‌ها (افراد) از دایره قطب و آن چه که می‌باشد خارج‌اند، تا آنکه گفته شد: فریق فی الجنة و فریق فی السعیر، یعنی: گروهی در بهشت‌اند و گروهی در جهنم (۷ - شوری) و مرگ کشته می‌شود.

۴/۴۰۰ و این لوح که محل القای عقل است به منزله حوّا نسبت به آدم علیهما السلام می‌باشد، و از آن جهت (لوح) نفس نامیده شده که بدان نفس رحمت - از عقل - نفس کشید، و آن را لوحی قرار داد که در آن نوشته شود، و آن (قلم) محل اجمال است و نفس (لوح) محل تفصیل، و این فرشته ارجمندی که لوح است؛ نسبت به مراتب زیرین خود قلم است، و همین‌طور هر فاعل و منفعلی. و خداوند کار ترکیب و عالم اجسام را به دست او واگذارده است. پس چون مبانی اعتدال و برابری یافت و نشاء‌اش - خواه نوری باشد و یا آتشی و یا ظلمانی و یا تابناک - معتدل گشت، قلم اعلا ارواح را در آن می‌دمد، و آن برای او فیض ذاتی است و برای خداوند ارادی، و آن چه که در مرتبه پائین عقل است با او نسبت نورانی دارند و آن چه که پائین «هباء» است - یعنی دریای طبیعت - با او نسبت ظلمانی دارند، و او در ذات خودش - به واسطه این آمیزش عجیب - «خضراء - سبز» می‌باشد.

۴/۴۰۱ این سخن حضرت شیخ - رضی الله عنه - بود، از آن چند نکته مفهوم می‌گردد: نخست این که: پدید آمدن مهیمنان از تجلی حق سبحان - به ذات خودش برای خودش -

می‌باشد، و پیش از این گفته شد که این تجلی در مراتب الهی تحقق دارد - نه کونی -.

۴/۴۰۲ دوم این که: عنصر اعظم از قلم - مانند ارواح مهیمان - پیش‌تر و قدیم‌تر است، با این که در عالم تسطیر مدخلیت دارد، بنابراین قلم - همان گونه که پیش از این دانستی - اولین موجود در عالم تسطیر نمی‌باشد.

۴/۴۰۳ سوم این که: ارواح مهیمان دارای مظاهری هستند که عبارت از افرادند و از حکم قطب خارج‌اند، و گفتیم که آن‌ها قسمی‌اند که مقید به عدم مظهراند.

۴/۴۰۴ چهارم این که: لوح و قلم اگرچه از مهیمان نیستند، چگونه حضرت شیخ - رضی الله عنه - در فتوحات گفته که از مهیمانند؛ و اگر از آنند چگونه حضرت شیخ قدس سره در این جا و در تفسیر و در دیگر کتاب‌هایش آن دو را (از مهیمان) خارج دانسته است؟

۴/۴۰۵ گویم: - خدا دانا است - پاسخ اشکال اول این که: پدید آمدن مهیمان از تجلی حق سبحان به خودش و برای خودش درست است - ولی نه در خودش - بلکه در آن چه که غیر نامیده می‌شود و این غیر؛ خودش را هم نمی‌داند. و پاسخ اشکال دوم این که: عنصر اعظم را حضرت شیخ - رضی الله عنه - در کتاب عقلة المستوفز تفسیر به حیات کرده که از آن خداوند تعبیر به آب کرده و فرموده: و جعلنا من الماء کل شئی حی، یعنی: هر موجود زنده‌ای را از آب پدید آوردیم (۳۰ - انبیا) و: کان عرشه علی الماء لیلوکم، یعنی: عرشش [قبل از خلق آسمان‌ها و زمین] بر آب بود تا شما را آزمایش کند (۷ - هود) و: خلق الموت و الحیوة لیلوکم، یعنی: مرگ و زندگی را آفرید تا شما را آزمایش کند (۲ - ملک) برای این که کلمه «لیلوکم - تا شما را آزمایش کند» بازگشت به حیات و زندگی دارد، چون مرده مورد آزمایش قرار نمی‌گیرد، و آن عرش هویت و اسم اسماء و پیش آهنگ آن است.

۴/۴۰۶ گویم: گویا همان هبائی است که در فتوحات گفته: آغاز خلق هباء بود و اولین موجود در آن؛ حقیقت محمدیه بود.

۴/۴۰۷ و باز در فتوحات گفته: چون اراده آغاز عالم را بر آن چه که علمش بود نمود، از این اراده مقدس - به تجلی‌ای از تجلیات تنزیه به حقیقت کلی - منفعّل شده و از آن؛ حقیقتی که به نام هباء نامیده می‌شود منفعّل شد، و آن اولین موجود در عالم بود، و آن را علی بن ابی طالب

علیه السلام و سهل بن عبدالله و غیر این دو از اهل تحقیق بیان داشته‌اند. سپس حق تعالی به نور خودش به این هباء تجلی کرد و آن (تجلی) را هر چیزی بر حسب استعدادش پذیرفت، و هیچ چیزی به آن نزدیک‌تر به قبول - جز حقیقت محمدی صلی الله علیه و آله که به نام عقل نامیده شده - نبود، و او سید و سرور عالم به تمامه است و اولین ظاهر شونده در وجود، و نزدیک‌ترین مردمان به او علی بن ابی طالب علیه السلام است و سپس دیگر انبیا^۱. پایان سخن او.

۴/۴۰۸ گویم: این غیر آن هبائی است که در فتوحات پس از چند ورقی گفته: چون خداوند قلم و لوح را که آفرید به نام عقل و روح نامیدشان، و روح را دو صفت بخشید: علمی و عملی، و عقل را معلم آنها قرار داد. سپس جوهری پست مرتبه‌تر از نفس آفرید که همان روح مذکور است و آن را هباء نامید، خداوند فرموده: فکان هباء منبثا، یعنی: و غباری پراکنده شونده (۶ - واقعه) علی بن ابی طالب رضی الله عنه بدین جهت آن را بدین نام (هباء) نامید، چون مشاهده کرد که این جوهر در تمام صور طبیعی گسترده و پخش است.

۴/۴۰۹ و پاسخ از اشکال سوم این که: مهیمان چون دو قسم‌اند، جایز است که مقیدان به نداشتن مظاهر؛ قسم اول از آنها باشند، و آن دسته‌ای که مظاهرشان افراداند؛ آنان قسم دوم‌اند، بلکه در مقام تحقیق: آنان سه قسم‌اند؛ قسم سوم آنها مدخلیتی در تسطیر - مانند قلم و لوح - ندارند، چنان که حضرت شیخ رضی الله عنه بیان داشته است.

۴/۴۱۰ و پاسخ از اشکال چهارم این که: مقصود حضرت شیخ رضی الله عنه در کتاب‌هایش از مهیمان کسانی از فرشتگان‌اند که مدخلیتی در تسطیر ندارند، نه مطلق ارواح نوری عالی - از حیث خالی بودنشان از مظاهر مثالی و یا حتی -.

۴/۴۱۱ حال گویم: آن چه که حضرت شیخ رضی الله عنه درباره حقیقت محمدی که به نام عقل اول نامیده شده است گفته؛ مرادش در واقع؛ روح و نفس مقدس و شریف آن حضرت - چنان که گفته آمد - می‌باشد، چون حقیقت او - به اتفاق همه محققان - حقیقت الحقایق است.

۱- در فتوحات آمده: نزدیک‌ترین مردمان به او علی بن ابی طالب رضی الله عنه بود که امام عالم و سر تمام انبیا است. م

اصل یازدهم

در آگاهی دادن بر بازگشت ظهورات و جودات منشعب شده از اثر اول که عبارت از وجود عام است و نیز بقا و فنای آنها به طوری که نخستین چیزی که در عالم تسطیر تعین پذیرفت قلم گشت و سپس لوح و بعد از آن آنچه که پس از برانگیخته شدن آن دو برانگیخته شد

۴/۴۱۲ گوئیم: صورت اثر اول عبارت از وجود است از حیث ظهورش برای خودش و گسترشش بر حقایق کونی، در حالی که آن حقیقتی الهی است که در مرتبه احدیت جمع متعین می‌باشد، و در تعینش جمعیت اسماء ذاتی الهی و جویی - یعنی «عماء» ربوبی - اعتبار می‌شود؛ اگر چه اعتبار «عماء» عبودیت را از حیث مرتبه امکانی - به واسطه تقابله با آن - در بردارد، چون آن جمعیت احدیت ذات است؛ اگر چه کثرت نسبی - به واسطه آن تقابل - به آن (وجود) الحاق شده است، بنابراین اختلاف موجودات منشعب شده به واسطه تعینات متعدد از آن - با احدیتش در ذات خود - بازگشت به اختلافات قوابل دارد نه به اختلاف و یا تعددش در ذات خود (وجود).

۴/۴۱۳ سپس گوئیم: این تجلی ساری در حقایق عالم - چه بالا و چه پائین - که تعبیر از آن به فیض و امداد الهی شده و مقتضی قوام و برپایی عالم و بقای آن است؛ از غیب ذات حق و مرتبه احدیت جمع؛ ظهور دائم و پیوسته دارد، یعنی بر حسب ترتیب واقع در فیض و بر حسب ترتیب قوابل - در مقام تمام استعداد قبول - از حیث موقوف نبودنش بر شرطی و یا موقوف بودنش بر یک شرط و یا بیشتر، چنان که پیش از این گفته شد.

۴/۴۱۴ و این بدان جهت است که حضرت شیخ قدس سره گفته: تجلی احدی جز نور وجودی نیست، و از حق تعالی به ممکنات - پیش از وجود یافتن و پس از آن - غیر این (نور وجودی) نمی‌رسد و بقیه هر چه هست احکام ممکنات است، و چون وجود برای غیر حق ذاتی نیست، لذا علم در بقای خودش نیاز به این امداد وجودی احدی و یگانه - بدون انقطاع - دارد، چون اگر یک لحظه و چشم به هم زدنی قطع گردد؛ عالم به یکبارگی نابود می‌گردد، برای این که حکم عدمی لازم آن است و وجود، عارضش. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

و پیش از این هم گفته شد که معقول بودن زمان عبارت از همین ترتیبی است که بیان شد.

۴/۴۱۵ سپس در بیان سبب اختلاف قوایل - در آن چه که از جهت وجود و بقاء آن را می‌پذیرند - گوئیم: حقایق کونی و اسمائی الهی که به حسب خود متعین‌اند؛ به حکم جهت اشتراک که مقتضی توحید و یگانگی است دارای تناسب‌اند و به حکم جهت امتیاز که مقتضی تعدد است دارای تنافر و رمیدگی‌اند، و این دو (تناسب و تنافر) برای هر یک از دو دسته ذاتی و غیر مجعول بوده و همین دو؛ اصل رازِ قدر می‌باشند.

۴/۴۱۶ و چون توحید و یگانگی اجماعی مستلزم ظهور حکم جمع احدی - که به نام وجود عینی نامیده شده است - می‌باشد؛ تناسب که مقتضی یگانگی بود درخواست ظهور آن را در مرتبه هر حقیقت کونی نمود، ولی به حسب آن مرتبه‌ای که در آن اجتماع حصول می‌یابد و به موجب حکم آن مرتبه، خواه اجتماع اجزاء باشد - چنان که در اجسام است - و یا اجتماع حقایق - چنان که در ارواح است - لذا به واسطه این اجتماع راز تجلی جمعی احدی آشکار می‌شود و به حسب قوه تناسب که باقی نگهدارنده صورت اجتماع آنها است باقی می‌ماند.

۴/۴۱۷ بنابراین تفاوت در پیش بودن و پس بودن و گندی و سرعت و بقا و نابودی به حسب تفاوت در مناسبت؛ و ظهور آن و برخاستن حکمش - که حال مرتبه در آن اعتبار شده - و نیز به نیروی مناسبت که باقی نگهدارنده است؛ یعنی امری که در آن مجتمعات اشتراک دارند، اشتراکی که مقتضی یگانگی و نداشتن امتیاز است می‌باشد. و دوام جمع؛ صور زمان اجتماع را که عبارت از حکم اسم «دهر» است تعیین می‌بخشد و زمان‌ها به حسب آن تعیین می‌یابند.

۴/۴۱۸ پس متعین به مراتب کلی و به قوه مناسبت کلی که در آنها است (آن دو؛ دو) شأن و دهر الهی‌اند و متعین به جزئیات آنها نسبت‌های شأن و دهر و رقایق آن دو می‌باشند - البته هر گاه که صور اجتماعات در مراتب جزئی فرود آیند و احکام کثرت که از حکم احدی منشعب شده و موجب پدید آمدن اسماء و احوال است آشکار شود - مثال آن؛ ظاهر شدن سیاهی است از اجتماع زاج و مازو و آب و ظهور عناصر چهارگانه از اجتماع کیفیات چهارگانه که عبارت از حقایق گرمی و سردی و تری و خشکی می‌باشد. نخست برای این است که تا راز تجلی وجودی به صورت آب و آتش و هوا و خاک آشکار شود و دیگر این که

تا این راز در مرتبه بعدی به صورت معدن و نبات و حیوان - تا بی نهایت - آشکار و ظاهر شود. ۴/۴۱۹ این حکم تناسب بود؛ اما حکم تنافر اقتضای عکس حکم تناسب را دارد، مانند مرگ که عبارت است از جدایی بین ارواح و ابدان و نابودی و عدم، که جدایی صور پدید آمده از اجتماعات اجزای جسمانی؛ و یا حقایق و قوای روحانی می باشد.

۴/۴۲۰ سپس گوئیم: هر جمعیتی از این جمعیت های کلی و یا جزئی که آشکار کننده صور وجودی اند دارای دو نوع حکم و اثراند.

۴/۴۲۱ یکی از آن دو حکمی است که اشعار و اشاره به مناسبت بین آن و بین اجزاء و یا حقایقی دارد که این صورت وجودی از اجتماع آنها آشکار و ظاهر شده است، مانند آثار داروها - از حیث کیفیات آنها و به حسب درجات چهارگانه شان - و مانند اخلاق و خواهایی که در فرزند - از آن چه که پدر و مادرش بدان متصف اند - ظاهر است، و این امر چون مورد ادراک هر کس هست هیچ یک از اهل نظر و کشف آن را انکار نکرده اند.

۴/۴۲۲ و حکم دوم حکمی است که هیچ کس نسبت و سببش را نمی داند و یا مشخصاً بر آن آگاهی ندارد - اگر چه مجملأ آن را ادراک می کند - و این مانند اثری است که پزشکان آن را حاصل به خاصیت - نه حاصل به کیفیت - می نامند، و مانند حالاتی که در فرزند ظاهر و آشکار است و برعکس حالات پدر و مادرش می باشد، برای این که آن حکم تجلی خاص است که به این جمعیت خاص تعین یافته است، و از آن به وجه خاصی که از حق سبحان در هر موجودی هست و تنها محققان - به واسطه پنهان بودن نسبتش - می دانند تعبیر شده است.

۴/۴۲۳ تحقیق آن این که: هر موجودی دارای حقیقتی است که آن عبارت از کیفیت ثبوت آن موجود است در علم خدا؛ به طوری که هیچ واسطه ای بین آن و بین حق تعالی نباشد، برای این که مرتبه علمی پیش ترین و قدیم ترین مراتب است و آن اصل و کانون اثر گذاری ها است و همان است که تجلی احدی را با تعیناتش مقابله می کند و بر آنها به حسب استعداداتشان افاضه (وجود) می کند، و در آن معیت الهی و قرب اتم که برتر از قرب و ریدی است وجود و تحقق دارد، زیرا قرب و ریدی همسایه حقیقت جسمانی است که بین دو وجود جد او دور از هم است، و این (قرب اتم) همسایه گی معنوی اعتباری بین شئی و تعین علمی آن

- با اتحاد اصلی آن دو - می باشد، و به این (تحقیق) علم به جزئیات ثابت می شود، برای این که حاضر بودنش با هر جزئی مانند حاضر بودنش با هر کلی - از حیث آن نسبت - می باشد، و به این (تحقیق) احاطه به هر چیزی، و نیز گواهی دادن و حاضر بودن با هر چیزی ثابت می شود، زیرا خداوند سبحان به هر چیزی دانا و آگاه است و به همه چیزی احاطه دارد و بر هر چیزی گواه و مشهود است.

۴/۴۲۴ در کتاب حکمت الاشراف گوید: علم خداوند به ذات خودش عبارت است از نور بودنش برای ذات خود و ظاهر برای ذات خود، و علم او به اشیاء عبارت است از ظاهر بودن آنها برای او، و هیچ واسطه‌ای در این مناسبتِ رابطی مطلقاً وجود ندارد، بلکه قلم اعلا و آن چه که پس از آن است در این نسبت - به حکم دو طلبِ فیضی و قبولی از دو طرف - برابر است، و از آن جهت وجه خاص نامیده شده که غیر آن از وجوه - مانند وجه روحانی و مثالی و خیالی و حسی - به توسط این مراتب کونی حاصل می گردد، و به واسطه پنهان بودنش جز محققان از اهل کشف و اشرافیان قابل بدان - در آن چه بین انوار قاهره و ارواح عالیه است - کسی آن را نمی شناسد.

۴/۴۲۵ در حکمت الاشراف گوید: هر یک از انوار قاهره که مجرد از برزخ و وابستگی های آنند نور الانوار را مشاهده می کنند و شعاعش بر آنان می افتد و نور از برخی از آنان بر بعض دیگر منعکس می گردد، بنابراین هر عالی و بلندی بر مرتبه زیرین خود می تابد و هر پائینی شعاع را از نور الانوار - به توسط مافوق خود - رتبه رتبه می پذیرد؛ تا آن که قاهر دوم نور شامخ را از نور الانوار دوبار می پذیرد: یک بار به واسطه نور اقرب و یک بار به واسطه غیر آن، و قاهر سومی چهار بار: دوبار به واسطه انعکاس نور صاحبش و دوبار به واسطه نور اقرب و به غیر واسطه، و قاهر چهارمی هشت بار: چهار بار به واسطه انعکاس نور صاحبش و دوبار به واسطه مافوقش و یک بار به واسطه نور اقرب و یک بار بدون واسطه، و این مانند اشعه برزخی است؛ وقتی که بر برزخی بیفتد که نور در آن - مانند پرتو چراغها - اشتداد داشته باشد، ولی برزخ را علمی به زیادی هر اشراق و تابشی نیست - بر عکس اشراقات و تابش های بر «حی» یعنی زنده‌ای که ذاتش از خودش پنهان نیست -.

۴/۴۲۶ سپس گوئیم: و ضابطه؛ یعنی قاعده در شناخت حد فاصل بین امر با واسطه و بین غیر آن به واسطه وجه خاص این است که آن چه در آن نتیجه با دو مقدمه، و فرزند با پدر و مادر - از مواد کلی و حقایق اصلی - اشتراک داشته باشد؛ آن چیزی است که به راز و سرّ آن آگاهی یافته شده است و در آن جهت مناسبت ادراک می‌گردد، و هر چه که بدان فرزند و نتیجه و میوه - از اصول خودشان - انفراد و یگانگی دارند؛ آن همان سرّ وجه خاص الهی است که ممکن به واسطه خصوصیت خودش از بین ممکنات پذیرفته است.

۴/۴۲۷ اگر گوئیم: حکم وجه خاص یکی از دوائر جمعیت مظهري برای صورت وجودی است و همان‌طور که گفتید موقوف بر آن است، پس چرا برای وسایط مجتمع مدخلی در آن نمی‌باشد؟

۴/۴۲۸ گوئیم: مسلم است که سرّ وجه خاص نیز از وجهی نتیجه اجتماع معین است، برای این که سبب ظهور احکام وجه خاص؛ مراتب است و این موجودات متعین به حسب آنها و در آنها و به سبب آنها مظاهر آنها (مراتب) می‌باشند، و هیچ حقیقت و هیچ مرتبه و هیچ اسم الهی متعین به حسب آنها جز از جهت مظاهر عمل نمی‌کند، و ظهور احکام موقوف بر اجتماع معین و حاصل به سبب آن اجتماع است، ولی نتیجه اجتماع؛ از جهت موقوف بودن ظهور وجود متعین بر آن؛ منافی نتیجه بودن نسبت خاص - از حیث اقتضای مرتبه آن نسبت مرآن را - نمی‌باشد، و در مقام اختلاف دو جهت، تناقض دو حکم از میان برداشته می‌شود، و این قاعده اشاره به آن دارد که: مرکب کاری را انجام می‌دهد که مفردات انجام نمی‌دهند، و این در کمالات محمدی و نقایص کیانی اعتبار می‌شود.

۴/۴۲۹ و از آن چه که عقلاً دلالت دارد ظهور وجودات و کمالات آنها به حسب جمعیت است - نه محض احدیت -؛ تفاوتش به حسب تفاوت آنها است، برای این که بزرگترین جمعیت از حیث صورت در بساطت؛ عرش محیط است به واسطه صور؛ مجید است به واسطه افعالش که متعلق به رحمانیت فیض عمومی دارد، و کوچکترین آنها صورت جزئی است که از محیط بسیط تجزئی ندارد، چون اثر آن را از آن جهت که اثر است برایش مثل و مانندی شناخته نشده است، و بزرگترین آنها در مرکباتی که از جهت ترکیب؛ نام‌اند نشاء انسانی است که

موقوف بر اجتماع تمام حقایق و احکام مراتب فی الجملة می باشد، خواه نشأه اش معتدل باشد - هم چنان که در کامل است - و یا آن که منحرف و کج باشد - هم چنان که در غیر او است - و کوچکترین آن؛ کوچکترین چیزی است که از حیوان، که آخرین مولدات و پدیده ها است پدید می آید؛ ولی به واسطه کوچکی و خواریش؛ احکام مرتبه روحی و غیر آن در آن ظاهر نشده است.

۴/۴۴۳۰ و اما آن چه که نقلاً دلالت دارد؛ چیزی است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: سبحان الذی خلق الأزواج كلها مما تبت الارض و من انفسهم و مما لا يعلمون، یعنی: منزه است آن که همه اصناف را از آنچه که زمین میرویانند بیافرید و نیز انسانها و آن چیزها که نمی دانند (۳۶ - یس) و باز فرموده: و من کل شیء خلقنا زوجین، یعنی: همه چیز را دو صنف آفریدیم (۴۹ - ذاریات) خلق را بر ازدواج و ضمیمه کردن و جمع ترتیب داده و ترتب حکم بر موصوف نشانه ای است که دارای وصف بلندی می باشد، و در بحث افلاک برخی از رازهای آن - با خواست خدا - روشن خواهد شد.



مرکز تحقیقات اصل دوازدهم

در ترتیب ظهور موجودات پس از برانگیخته شدن قلم و لوح مانند تعیین عالم مثال است بعد از تعیین عالم ملکوت - از عالم جبروت -

۴/۴۴۱ گوئیم: بعد از برانگیخته شدن آن دو^۱ در آینه نفس رحمانی؛ مرتبه طبیعت - از حیث ارتباطش به اجسام و ظهور حکم آن در آنها و بدانها - تعیین یافت، و این در هباء اول بود که بعضی آن را هیولای کل می نامند.

۴/۴۴۲ و بیانش آن گونه است که فرغانی گفته و آن این که: نفس رحمانی که رحمت فراگیر است و ظاهری و باطنی را شامل است چون به حکم «احییت - دوست داشتم» از باطن

۱- یعنی پس از صادر شدن لوح از قلم اعلا در آینه نفس رحمانی مرتبه طبیعت تعیین یافت. م

غیب حقیقی آشکار شد؛ عین تعین و تجلی اول و حدانی مجمل بود، و مفاتیح الغیب و اعتبارات واجدیت مانند تفصیل نسبی - بدون غیریت و بیگانگی بین آن دو - بود، و به صورت تفصیل حقیقی علمی و وجودی نسبی اسمائی ظاهر؛ و به صورت اجمال حقیقی وجودی و نسبی علمی در تعین دوم آشکار شد^۱، و از حیثیت اجمال تفصیل نسبی که در تعین اول داشت عین این نفس گشت، و ارکان تعین دوم که عبارت از اصول هفت گانه اسمائی واقع در مرکز آن است؛ به واسطه آن چه از آن در مرتبه «عمایی» و جانب آن تا بی نهایت کثرت که منشعب می شود؛ اجناس و انواع و فصولی تفصیلی حقیقی - نه نسبی - برای این اجمال اند.

۴/۴۳۳ و این اجمال و تفصیل نسبت به موجد و پدید آورنده عالم علمی و وجودی است و نسبت به فهم ممکنات و شهودشان علمی و غیر وجودی است، و این تعین دوم با همه آن چه از اجمال و تفصیل که در بر دارد؛ نسبت به مراتب کونی و اهالی آنها غیب و باطن است و صورتی برای تعین اول می باشد و ارکان آن مظاهر مفاتیح غیب اند و تفصیل حقیقی آن مظهر تفصیل نسبی آنها است.

۴/۴۳۴ سپس گوئیم: نفس رحمانی از آن جهت که نور است در تعین دوم دارای دو حکم می باشد: مفیض (افاضه کننده) بودنش است با اختیار، و این که اثرش - به حکم مشیت او - مفاض (افاضه شونده) است، و لو شاء لجمع له ساکناء، یعنی: اگر می خواست آن را (نور خورشید را) ساکن قرار می داد (۴۵ - فرقان) و چون خواست، سایه نورش را به حکم حُب اصلی و توجهات و اجتماعات اسمائی امتداد و گسترش داد، پس از آن اثری در مرتبه ارواحی که نسبت شان به غیب شدیدتر است - یعنی از جهت مرتبه و جوب - ظاهر شد، هم چنان که مرتبه اجسام نسبت شان به شهادت - یعنی از حیث مرتبه علمی و یا بگو امکائی - شدیدتر است و این اثر عین قلم اعلا می باشد. پس وجودش مجملی برای تفصیل نسبی وجودی است که در تعین دوم می باشد.

۴/۴۳۵ سپس از غیب اجمال قلم اثری به صورت لوح محفوظ و تفصیل - با وجوه و

ارکانش و آن چه از کلمات فعلی و قولی و صور روحانی ملکی و غیر آنها از ملکوت و باطن هر چیزی که در بردارد - آشکار شد.

۴/۴۳۶ پس از آن اثری از این نفس افاضة شده از باطن لوح - از جهت وجه چهارمی که وجه تنزلش است - به صورت هبائی که خود ماده و اصل پذیرای تمام صور طبیعی و عنصری و معدنی است و مشتمل بر هر جوهر فردی؛ به صورتی دیگر آشکار و ظاهر شد، و آن (هباء) به اعتبار جمعیت و اشمالش بر ارکان چهارگانه که عبارت از گرمی و سردی و تری و خشکی است بسیط می باشد نه مرکب؛ لذا اولین مظهر مجمل، برای این وجه چهارمی لوحی گشت، و ارکان بسیط آن مظاهر ارکان معنوی وی اند که نسبت به تعیین دوم دارند و آنها: حیات و علم و اراده و قدرت هستند.

۴/۴۳۷ زیرا حرارت و گرمی غریزی خصوصی ترین لوازم حیوان (دارای حیات) است، و کمال اثر علم جز به «بردالیقین» توصیف نمی گردد، و میلان (رفتن) که صورتش سیلان است از لوازم اراده است، و قهر و غلبه که دارای پیوست و خشکی است از لوازم قدرت است، لذا اثر هر رکنی از ارکان معنوی در هر رکنی از آنها غلبه کرد، پس هباء مجمل تفصیل ملکوت و باطن هر چیز است و ارکان آن تفصیل اجمال آن، و به واسطه جمعیت این هباء حکم وحدت مرتبه و جویی آشکار می شود، یعنی به واسطه انتسابش به مظهریت لوح؛ که حکم آن مرتبه بر آن غالب است، و نیز حکم کثرت امکانی - و یا بگو علمی - آشکار می شود، یعنی به واسطه فزونی احکام تنزل و آمیزش به قابلیت ظهور با غلبه ترین صور ترکیب و لطیف ترین آنها، از این جهت آن را (هباء را) با مرتبه «عمایی» مناسبت است، و محل پدید آمدنش مرتبه ای از مراتب علمی است که نسبتش به جانب و جوب و امکان برابر است.

۴/۴۳۸ و آن مرتبه به نام عالم مثال و خیال مفصل نامیده شده که نسبتش به غیب عالم ارواح و محل بودن بساطت صور آنها؛ و به شهادت عالم حس و محل بودن ترکیب صور آنها برابر است. برای این که بر حیات و علم حکم وحدت و اجمال غالب است، یعنی به واسطه موقوف نبودن تحقق و ثبوت آنها بر کثرت و تفصیل، و بر اراده و قدرت اثر کثرت و تفصیل غالب است، یعنی به واسطه موقوف بودن تعیین آن دو بر حکم تمیز و جدایی، گویی فعل

منسوب به دو مظهر حیات و علم - از ارکان هباء - که گرمی و سردی است می باشد و انفعال منسوب به دو مظهر: اراده و قدرت (از ارکان هباء) که تری و خشکی است می باشد، و چون بین آن دو امتزاجی لطیف و سبک حاصل شد؛ نام طبیعت نتیجه آن امتزاج می باشد، سپس طبیعت به حکم محلش که عالم مثال است انبساط و گسترشی تمام و وحدانی یافت و به نزدیکترین صورت به وحدت و بساطت که استداره و چرخش است صورت پذیرفت، در این حال اسم «باری» صورت عرش را که به تمام عالم صور و ملک احاطه دارد تعیین بخشید.

۴/۴۳۹ بدان که نو برای تصور عالم مثال مطلق و تعیین آن و نسبت مثال مقید بدان؛ نیاز به تحقیقی داری که حضرت شیخ قدس سره بیان داشته و در آن فوایدی نهفته است، چون از آن قاعده راست بودن خواب و قاعده نیاز آن به تعبیر و عدم نیاز آن؛ و قاعده سرعت و کندی وقوع حکم آن‌ها منشعب می شود، و حضرت شیخ قدس سره چون خواست بیان آن را در فکری فضی یوسفی کند؛ برایش مقدماتی چند آماده ساخت:

۴/۴۴۰ مقدمه اول این که: نور محض و خالص مغایر وجود حقی که در مقابلش عدم و ظلمت است نمی باشد، زیرا وجود دارای نوریت است.

۴/۴۴۱ مقدمه دوم این که: ممکن از یکی از دو جهتش که سوی عدم دارد توصیف به ظلمت می شود و به وجود؛ نوریاب می شود و ظاهر می گردد، پس هر نقصی که هست؛ آن از احکام نسبت عدمی او است و بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله اشاره به این مطلب دارد که فرمود: خداوند خلق را در ظلمت آفرید و سپس از نور خودش بر آنان تابید، پس خلق به معنی تقدیر پیشین بر ایجاد است و تابش نور کنایه از افاضه و بخشش وجود است.

۴/۴۴۲ مقدمه سوم این که: نور (حقیقتی است که همه چیز) بدان ادراک می شود و خود قابل ادراک نیست، و شرف و برتری او اوّل بودن است، چون او است که سبب هر آشکاری است، و ظلمت ادراک می شود و ادراک بدان حاصل نمی شود، و شرف و برتری آن این که ادراک نور حقیقی غیر ممکن است و جز با اتصالش بدان امکان پذیر نمی گردد. و ضیاء ادراک می شود و ادراک هم بدان حاصل می شود، و شرف و برتری آن جمع بین دو امر (نور حقیقی و ظلمت) و لازم بودن این (ضیاء) دارا بودن هر دو شرف است.

۴/۴۴۳ مقدمه چهارم این که: نور حقیقی دارای سه مرتبه مشترک - آشکار کردن پنهان - می‌باشد: مرتبه نخست مشارکتش است با وجود مطلق؛ از آن جهت که در اصل واحد بوده و تعدداتی عارض آن شده، ودانسته می‌شود آن جا شماری که دارای قبول مختلف‌اند سبب معرفت ماهیات معدوم شده‌اند. مرتبه دوم مشارکتش است با علم مطلق، چون ماهیات معدوم را پیش از کشف وجودی کشف و آشکار می‌سازد، اما کشف نور؛ از کشف وجود متأخر است. مرتبه سوم اختصاص داشتنش است به جمعی که دارای ظهور و ظاهر کردن است.

۴/۴۴۴ مقدمه پنجم این که: فرق بین آن دو این است که علم؛ معلومات را به واسطه تعلقی در تعقل بر می‌شمارد و وجود در مدارک آنها را بر می‌شمارد و بدان (علم) ظاهر می‌گردد، و وجود به حسب قابلیت معدوم ظاهر می‌گردد و نور؛ جز در مظهر موجود ادراک نمی‌گردد.

۴/۴۴۵ چون این مقدمات بیان شد گوییم: عدم تعقل شده^۱ در مقابل وجود - بدون تعقل - هیچ تحقق و ثبوتی ندارد، و وجود خالص و ناب هم امکان ادراکش نیست، بنابراین مرتبه عدم از حیث تعقل مقابله‌اش با وجود مانند آینه است نسبت به وجود^۲، و متعین بین دو طرف عبارت است از حقیقت عالم مثال، و ضیاء صفتی ذاتی است و آن عبارت از وجود عام است، یعنی ظاهریت حق تعالی، و آن مانند «کل - همگی» است که میان دو چیز قرار دارد، وقتی نسبتش به یکی از دو طرف قوی‌تر باشد؛ توصیف به وصف طرف غالب می‌شود، مانند وصف عالم ارواح و آن چه فوق آن از اسماء است؛ به نوریت و وجود ابدی، و وصف جهان کون و فساد به تیرگی و ظلمت.

۴/۴۴۶ در فک فص اسحقی گوید: عالم مثال مطلق امری است بین عالم ارواح و عالم حس، و آن منزل سوم از غیب هویت است و ظهور وجود در آن از عالم ارواح تمام‌تر است، و ظهور وجود در عالم حس تمامی می‌یابد، از این جهت عرش محیط که نخستین صور محسوس است مقام استوا و استیلای رحمانی می‌باشد.

۴/۴۴۷ و باز در آن فک گوید: هر چه که در آن (عالم مثال) تجسد می‌یابد مطابق آن

۱- مراد عدم مطلق است به حمل اولی ذاتی، نه عدم اضافی به حمل شایع صناعی. م ۲- و این آن عدم اضافی است. م

چیزی است که در علم می‌باشد، و نسبت عالم مثال به صورتِ عالمی که مظهر اسم «ظاهر» است؛ نسبت ذهن انسان و خیال او است به صورتش، و روح صورتِ عالم از وجهی مظهر اسم «باطن» می‌باشد، پس تجسد دهنده چون در آن جا صورتی ندارد از امور معقول است و آن اسم «باطن» می‌باشد، و در آن جا نقصی نه در علم و نه در قوه‌ای که قوه مصوره انسان رونوشتی از آن است وجود ندارد، چون حق تعالی صاحب نیرو و قوتی استوار است، بنابراین آن جا هیچ چیزی - جز به حسب آن چه که می‌داند - تجسد نمی‌یابد، لذا مطابقت لازم می‌آید، و نسبت به عقول عالی و نفوس نیز کار همین گونه است.

۴/۴۴۸ اما متوسط بین نشأه انسان عنصری و بین روحانیت و معنایش؛ عالم خیال مقید است، و صورتی که در آن ظاهر است به حسب نسبت صاحب خیال - از دو طرف - می‌باشد، پس اگر نسبتش به عالم ارواح و آن چه که بالای آن است قوی گردد؛ تخیلات و اعتقاداتش حق و درست است، و اگر نسبتش به عالم حس؛ به واسطه غلبه احکام صور قوی گردد؛ تخیلاتش چه در بیداری و چه در خواب فاسد و نباه؛ و آرا و اندیشه‌هایش نادرست می‌باشد، از این روی آنها را اضغاث احلام (خواب‌های آشفته) گویند.

۴/۴۴۹ و این بدان جهت است که هر کس بر خیالش صفات تقییدی و احکام انحرافات اخلاقی و مزاجی غالب باشد، او ریشه و اصل خیال خویش را از عالم مثال ادراک نمی‌کند (و از روی علم و شهود بدان اتصال نمی‌یابد) هر چند اتصال غیر منقطع باشد، و هر کس که برای او در خیال مقیدش سیر و مروری حاصل آمد؛ به طوری که منتهی به طرفی شد که متصل به عالم مثال مطلق است، یعنی موفق به گذشتن از خیالش به عالم مثال شد، وی آن چه را که حق تعالی می‌خواهد از آن عالم به او بنمایاند درک می‌کند، بلکه از آن جا به عالم ارواح و سپس به پهنه مرتبه علم بیرون می‌آید و بر دسته‌ای از امور و حوادثی که ظهورش در عالم دیگری مقدر و پیش‌بینی شده است آگاهی می‌یابد، از این روی پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: راست خواب بیننده‌ترین شما راست‌گوترین شمایند.

۴/۴۵۰ و فرمود: خواب دیدن سه نوع است: خواب دیدنی از جانب خداست، و خواب دیدنی است که از انبار کردن شیطان (و یا ترسانیدن و اندوهناک کردن شیطان) و

مجرای او است، و خواب دیدنی است که از با خود سخن گفتن شخص است، نخستین موقوف بر آمادگی و استعداد است که صفای محل و پاکی نفس می آورد، و دومی نتیجه انحرافات مزاجی و تیرگی های نفسانی است، و سومی از آثار صفاتی است که از جهت حکم بر نفس خواب بیننده - در حال دیدنش - غالب است.

۴/۴۵۱ و در فک فص اسحقی گوید: اما انسان؛ قوه مصوره او تابع نورانیت روح او و آن چه که اطلاع و آگاهی اش بر آن پیشی و سبقت دارد است، از این جهت است که به ذات خود بر قوه مصوره اش املا می کند، و (قوه مصوره) شروع به بازگفتن آن می کند، ولی به حسب سلامتی و صحت مغز و استقامت مزاج و انحراف آن و قوه مصوره و ضعف آن و نیز اثر زمان و مکان.

۴/۴۵۲ بدان که نسبت خیال انسان مقید به عالم مثال نسبت جوهای کوچک است به رودخانه ای بزرگ که از آن منشعب شده اند، بنابراین درستی خیال انسان و خوابش دارای موجباتی است که برخی از آنها مزاجی است و برخی خارج از حکم مزاج است، و آن بقای حکم اتصال بین خیال او و عالم مثال است، و مردمان بر سه دسته اند:

۴/۴۵۳ دسته ای بر دل هاشان مهر خورده و از جانب نفوس شان (یعنی دل هاشان = نفس ناطقه) چیزی - مگر در افراد کمی - اتصال بدان (عالم مثال) نمی یابد، مانند حال عارضی که به تندی زوال می پذیرد.

۴/۴۵۴ دسته ای دیگر برای دل هاشان گاهی صفا و آسودگی از مشغولیات (مادی) حاصل می آید و از راه خیالش اتصال به عالم مثال مطلق پیدا می کند، بنابراین هر چه که نفوس شان در آن وقت آن را ادراک می نماید؛ آن به صورت انعکاس شعاعی به قلب منعکس شده و از قلب هم به مغز منعکس گشته و در آن نقش می گذارد، پس اگر در آن چه که مشاهده می کند اثر حدیث نفس (با خود سخن گفتن و خودبینی) - از وجوه مذکور و آلت و مزاج و غیر این ها که مانع از حکم اتصال اند - یافت شود، تصویر قوه (مصوره در آن) به حسب آن است، ولی اگر خواب از حدیث نفس خالی باشد و صحت و سلامتی مغز هم برقرار باشد و مزاج هم راست و مستقیم باشد؛ خواب از جانب خدا (یعنی رؤیای صادقه) است و در بیشتر موارد تعبیر

ندارد، زیرا عکس عکس؛ به صورت اصل ظاهر شده است، و این همان دلیل در تعبیر نکردن حضرت خلیل علیه السلام خواب خودش را بوده است، و اگر چه به واسطه ظاهرش نیاز به تعبیر داشت.

۴/۴۵۵ و دسته سوم کسانی اند که قلبشان قرارگاه تعالی گردیده و چیزی از خارج در قلبشان نقش نمی‌گذارد، بلکه منبع و کانون قلب ایشان است، و نقش‌پذیری اول در مغز است و خیال آن را به صورتی مناسب خودش بازگو می‌کند که البته نیاز به تعبیر دارد. و چون حضرت خلیل علیه السلام خو به حالت اولی (یعنی خواب بدون تعبیر) داشت و حق تعالی خواست او را به مقام کسی که حق متعال قلبش را فرا گرفته است انتقال دهد - و نقش آن چه که از قلب الهی او برخاسته و به مغزش رسیده (هر دو) یک نقش بوده - لذا به صورت اصلی ظاهر نگشت و نیاز به تأویل و تعبیری دارد که بیانگر حقیقت امر است که مقصود از این نقش به صورت تعینش در عالم بالا و عوالم عقول و نفوس تعین روحانی است؛ و یا کیفیت برخاستنش از قلب متوحد اکثر (یکی کننده کثرت - وحدت بین) به صفت احدیت جمع است. پس دانسته می‌شود که هر خیال مقید حکمی از احکام اسم «الباطن» است که در عالم مثال تجسد پیدا کرده؛ تجسیدی درست؛ و این به واسطه درستی علم و قوای حکایت کننده است، سپس تجسندش در هر خیال مقید؛ به حسب قوه صورت بخش (مصوره) و محل و احوال ادراک کننده و صفات غالب بر او - زمان ادراک - می‌باشد.

۴/۴۵۶ بدان خوابی که نیاز به تعبیر دارد مربوط به پست‌ترین طوایف (دسته اول) و کامل‌ترین خلایق (دسته سوم) می‌باشد، و خوابی که نیاز به تعبیر ندارد حال متوسطان (دسته دوم) می‌باشد.

۴/۴۵۷ اما به تأخیر افتادن حکم خواب‌ها: آن دلیل بر بلندی مقام نفس است، زیرا آن چه را که در عوالم عالی و نزدیک به مرتبه علم است در می‌یابد و (خواب دیدن تا زمان ظهور حکم آن را) ناگزیر از درنگش در هر آسمانی است تا آن که رنگ حکم آن (مرتبه) را گرفته و بهره خویش را از آن فلک و آن چه در آن است دریافت دارد، چون هر پدیده‌ای که در این جهان ظهور می‌یابد، از زمان جدا شدن معنویش از مقام قلم اعلا و لوح محفوظ و

(انصالش به) عرش و کرسی، در هر آسمانی دارای منزل و مقامی است. و در حدیث آمده که: امر الهی پس از جدا شدنش از آسمان دنیا سه سال در فضا می ماند تا به زمین می رسد، و این از مکاشفات تجربه شده است. پس سرعت (تحقق) حکم خواب دلیل بر ضعف و سستی نفس (ناطقه) خواب بیننده است، و اگر چه بالا رفته؛ ولی قدرت برترقی و بالا رفتن بیشتر را ندارد، بلکه نهایت بالا رفتنش در موقع روی گردانیدن از تعلقات (بدنی)؛ فضای بین زمین و فلک اول است، این چیزی بود که از بیان حضرت شیخ قدس سره (از فکوک) نقل گردید.

۴/۴۵۸ حال من گویم: برخی از اندیشمندان گفته اند: قوه خیالی نفس کلی محلّ عالم مثال است. گویی که چنین گوید: تمام لوح محفوظ تفصیل آن چیزی است که قلم آن را - از آن چه بود و آن چه خواهد شد - از کلمات قولی و فعلی و صور ارواح و روحانیات و ملکوت هر چیزی می نویسد. این مطلب قابل بررسی است، برای این که شکل دوم از دو موجه نتیجه نمی دهد، تا چه رسد به عالم مثال که حضرت شیخ قدس سره گفته: صورت «عما» اختصاص به ام الكتاب و عالم انسان کامل دارد و شامل دو مرتبه و جوب و امکان و ارواح و اجسام است؛ و آن هبای مبسوط و گسترده ای است که محل طبیعت است، آن طبیعتی که پس از لوح و قلم تعیین پذیرفته است^۱.

۴/۴۵۹ و آن - همان گونه که بیان خواهد شد - شامل مثل عقلی نوعی افلاطونی و

۱- کلیات عالم ارواح و اجسام هر یک دایره ای است محیط بر جزئیات خود که در حیطة آن است، و هر یک از جزئیات نیز محیط است بر مادون خود و بر اجزایی که در حیطة آن است، مانند احاطة عقل کلی بر تمام عقول و نفس کلی، و احاطة نفس کلی بر تمام نفوس و طبیعت کلی، و طبیعت کلی بر جوهر هبا و جوهر هبا محیط بر عرش (صوری) و عرش؛ محیط بر کرسی... تا آخر که شرحش را در کتاب مدارج الفتوه فی شرح مہر النبوة داده ایم. و در اخبار امامان علیهم السلام از این طبیعت کلی تعبیر به طینت شده است که بین ملکوت علیا و ملکوت سفلا قرار دارد و آن شامل طینت و طبیعت علینی - که اختصاص به سمنا دارد - و طینت و طبیعت سجینی است که اختصاص به اشقیبا دارد. چون حکما انسان کبیر را حیوانی مطیع و متقاد خداوند می دانند که حرکات او ارادی و جبلی و ذاتی است و برای او بدنی قائل اند که جسم کل است و طبیعتی واحد که ساری در تمام ذراری وجود است و آن را طبیعت کلی نامند، و نیز نفسی واحد کلی که مشتمل بر تمام نفوس خلائق است و روح کلی که مشتمل بر تمام عقول؛ و آن را عرش معنوی گویند که خدای رحمان بر آن مستوی است.

اشراقی - که اعم از آنها است - می‌باشد، و نیز شامل مثل معلقه خیالی^۲، و آن - همان گونه که حضرت شیخ رضی الله عنه در فتوحات در باب معرفت زمینی که از بقیة طینت آدم آفریده شده و آن را زمین حقیقت نامیده - زمین عالم مثال است که مشتمل است بر صورت آن چه را که عقل ارجاع می‌دهد و روا می‌دارد و یا از وقوع دورش می‌دارد، یعنی از مدلولات و دلایل نصوص و احادیث و از اخبار نبوی و آخرت؛ و شهرهای طلایی و یاقوتی و زمین‌های مُشک و زعفران و غیر اینها از عجایب و شگفتی‌هایی که وهم و فهم به آن نخواهند رسید، و در آن آسمان‌ها و زمین و بهشت و جهنم و عرش و کرسی - مانند آن چه که در این جهان ما است - می‌باشد. و این که تمام این اشیائی که در عالم ما است اگر در آن عالم باشد مانند حلقه انگشتری است که در بیابانی بی‌انتهای افتاده باشد؛ و نیز غیر این‌ها از عجایب و شگفتی‌ها که در آن باب (هشتم فتوحات مکیه) بیان شده، و گویی که آن به تنهایی خود یک عالم است؛ از آن به عالم ارواح و حس راهی است که از آن دو راه بدان وارد می‌توان شد، و هر یک از آن دو؛ دارای بخش و ناحیه‌ای از زمین آن (عالم مثال) اند که در آن (زمین) صورتی دارند، بلکه هر آسمان و زمین و کوهی بهره‌ای از عالم مثال دارد.

۴/۴۶۰ و مناسبت مقام ایجاب می‌کند که متعرض اثبات آن از راه عقل - برای پیوند دادن

- هم چنان که بارها انجام داده‌ایم، و نیز از راه تأسیس و استحکام بخشیدن شویم، یعنی برای اثبات این که حق؛ وجود مطلق است - چنان که براهین آن گذشت - زیرا صاحبان علوم نظری در اثبات مثل - به گونه تفصیلی چنان که خواهد آمد - اختلاف دارند، در حالی که قائل بودن به مثل راهنمای به قائل بودن به وجود مطلق می‌شود.

۲- بدان که به حکم قواعد عقلی قطعی و آثار واصله از صاحب شریعت محمدی و ائمة اطهار صلی الله علیه و علیه؛ از برای هر فرد از انواع تام‌الوجود - مانند انسان - فردی مثالی قائم به ذات در عالم برزخ و مثال مطلق موجود است و از برای هر نوع؛ فردی مجرد عقلانی در عالم عقول (عقول متکافئه) موجود است، چون نوع مجرد به حسب فطرت منحصر به فرد است؛ پس به ازای هر نوعی یک فرد عقلی وجود دارد، افراد مثالی متکثراند و منشأ تکثر و ازدیاد آنها جهات موجوده در ناحیه فاعل است، ولی تکثر و ازدیاد مادیات از ناحیه قابل است، اولی را مثل افلاطونی و دومی را مثال مطلق گویند، فیض وجود از عالم عقل به توسط افراد مثالی و مثل معلقه به افراد مادی می‌رسد، ولی در برزخ لاحق بالفعل نجسم و انتقال انسان به عالم برزخ؛ لازم مثال صعودی است و بدن مثالی صعودی از مراتب وجود نفس است. این مبحث نقل از کتاب مدارج الفتوة فی شرح مہر النبوة مترجم بود.

۴/۴۶۱ لذا گویم: هر ماهیتی اگر مطلق اخذ شود؛ بحث الهی بدان تعلق می‌گیرد، اما اگر متعلق به ماده اخذ شود؛ اخذ شده اگر متعلق به ماده‌ای از مواد باشد، مباحث ریاضی و تعلیمی است، و اگر اخذ شده متعلق به ماده معینی باشد؛ مباحث طبیعی است.

۴/۴۶۲ گفته شده: قائل بودن به وجود مثل قائل بودن به این است که ماهیت مادی و یا دارای افراد متکثر - به واسطه تکثر مواد - در ذات خود از همه آنها مجرد و رها باشد؛ پس خاص موجودات تعلیمی و یا طبیعی است - نه الهی - برخی آن را برای هر دو قسم اثبات می‌کند، و برخی دیگر آن را اختصاص به طبیعیات می‌دهد و به دو بخش تقسیمش می‌کند: یکی معقول ابدی و دیگر فاسد محسوس، و عقل جهت ابدی را تعقل می‌کند - نه جهت فاسد را - و معقول مفارق (جدای از ماده) مثال نامیده شده و افلاطون - آن گونه که ابن سینا می‌گوید - قائل بدان است، و برخی دیگر برعکس آن (قول افلاطون) اند، یعنی معتقداند که طبیعیات اگر از ماده جدا و رها شوند تعلیمیات می‌گردند، بنابراین معقول: جز خاص تعلیمی نمی‌باشد، و برخی دیگر مانند معلم اول (ارسطو) و پیروان او - یعنی مشائیان - هر دو را نفی می‌کنند و به زودی شبهاتشان دفع خواهد شد.

۴/۴۶۳ صاحب حکمت اشراق و پیروان او از متألهان متأخر نوآوری دیگری آورده و گفته‌اند: مثل خاص اجسام می‌باشد، اگر جسم نوع باشد؛ مثال مفارق آن معقولی است که رب صنم نامیده می‌شود و آن مثال افلاطونی است که خود عقلی از طبقه عقول غرضی است که در شرف و جدایی از مواد فوق طبقه نفوس و تحت طبقه عقول طولی واقع است و آن فاعل وجود نوع است، که هم حافظ آن نوع است و هم اهتمام کننده به شأن آن، و نوع مانند سایه و رسم و عکس برای آن است. و اگر (جسم) شخص باشد؛ مثال مفارق آن متخیل است، یعنی مثال مُعَلَّق و شَبیح خیالی که در شرف و جدایی از ماده تحت عالم نفس و فوق عالم حس واقع است.

۴/۴۶۴ ولی محققان قائل اند که: مثال اختصاص به طبیعتی غیر دیگری ندارد؛ بلکه طبیعت هر موجود جدای از ماده عبارت است از مثال نوری که مطابق با افراد آن (طبیعت) می‌باشد، پس حقیقتی که جز مجرد و جدای از ماده یافت نمی‌گردد، مثال آن عین مُعْتَمَل

(نمایان شده) می‌باشد، و آن چه که مجرد و مقارن با ماده یافت می‌گردد؛ مثال در آن (حقیقت) نخستین چیزی است که یافت می‌گردد و حقیقت در آن؛ از افراد تحقق می‌یابد، و این مطلب در ازلی بودن وجود مطلق آشکار و روشن خواهد شد. سپس (گوییم:) صفات مظاهر خارجی صفات مثال است، و برخی از حقایق تابع؛ در عالم عقلی هستند، همچنان که صفات اعیان آنها در عالم حسی اند.

۴/۴۶۵ و گفته شده: قیام و برپایی صفات به مثال مُعَلَّق تخیلی است نه تحقیقی، و این محتمل دو معنی است: یکی این که مثال صفت اصلاً موجود نمی‌باشد و وجودش برای غیر تخیل می‌گردد. دیگر این که در ذات خودش موجود است و به ذات خودش قائم؛ ولی قیامش به غیر خودش تخیل می‌گردد، پس مثال صفت مُعَلَّق گاهی ذات است و تخیل می‌شود که صفت است، و گاه نیز تخیل نمی‌شود که صفت است، بلکه همان است که در ذات خودش است، و از آن (عالم مثال) تجسّد اعمال و اخلاق پدید می‌آید.

۴/۴۶۶ اگر گویی: اشتراک بین دو مثال معنوی است و یا لفظی؟

۴/۴۶۷ گویم: معنوی است، برای این که مثال؛ مطلقاً چیزی است که در خارج از نوع و یا شخص که جسم و یا جسمانی باشد موجود نمی‌گردد که به ذات خودش قائم باشد و دارای وضع حسی بوده و از مواد حسی هم مجرد و رها باشد، و این (مثال) بین عقلی و خیالی و مثال قائم به ذات خود و به غیر خود مشترک می‌باشد، بنابراین صورت‌های حاصل در خیال و آینه‌ها، مطابق با مثال معلق است؛ از این روی گفته می‌شود که او «زید» است، و صورت‌های حاصل در عقل از نوع؛ مطابق با مثال افلاطونی خوداند، و آن (صورت) سبب در اشتراک مثال نوع بین اشخاص آن نوع است، و این مثال همان ماهیت نوع است - بنابر رأی مشهور - و یا مشابه آن - بنابر رأی صاحب حکمت اشراق - و وی معتقد است که تمام انبیا و بزرگان حکمت و مشایخ صوفیه در اعتقاد به وجود دو مثال و شهود هر دو اتفاق سخن دارند، چون اولین سخن آنان این است که: رَبِّ النُّوعِ؛ کَلِّی این نوع است، یعنی نسبت رَبِّ النُّوعِ به تمام اشخاص خودش - در اهتمامش به آنها و دوام فیضش بر آنها - برابر است، نه این که او مشترک بین آنها است، و شخص خردمند چگونه قائل به وجود مجرد در مواد فراوان

و اشخاص مادی بی شمار می شود؟ پس در واقع او (رب النوع) اصل است و نوع مادی فرع و قالب او است، و دیگر این که انواع در اختلاف اعضا و جوارح و نقش های گوناگون شان دنباله رو مثال های نوری خود هستند، و مثال های ذوات عالم به صفات اند.

۴/۴۶۸ اگر گویی: عضو و وضع و جوارح و خطوط و نقش ویژه شخص است نه نوع.
 ۴/۴۶۹ گویم: اشخاصش ویژه اشخاص است، اما ماهیاتش ویژه نوع است، و قیام داشتن نوع به ماده به سبب نقص نوع است در ذاتش، و قیام مثال نوری آن به ذات خودش؛ به واسطه کمال او است در جوهر خودش.

۴/۴۷۰ برخی از عالم نمایان گفته اند: این سخن در واقع به نفی مثل باز می گردد، چون آن تاویل سخن اثبات کنندگان آن - به آن چه که مطابق اصول نفی کنندگان آن است - می باشد، چون نفی کنندگان قائل اند که مجرد امور متکثری را اداره می کند و تنها این معنی را نفی می کنند که: معنای متکثر بدون کثرت و بدون تصور عقلی موجود می گردد.

۴/۴۷۱ سپس (صاحب حکمت اشراق) گفته: استوارترین و قوی ترین سخن درباره مثل - چنان که به زودی در ضمن دلایلش خواهد آمد - اقتضای آن دارد که هر کلی در ذات خودش از ماده و وابستگی های ماده مجرد نباشد - به طوری که جز در ضمن جزئیات موجود نگردد - تا آن که وجود آن (کلی) بالعرض باشد و وجود آنها (جزئیات) بالذات، بلکه کار برعکس است. این چیزی بود که در این مبحث گفته اند.

۴/۴۷۲ گویم: تمام اهل اشراق و تابعان آنان از اهل نظر؛ در اثبات مثل عقلی دارای مجرد تمام که نه دارای وضع اند و نه خط و نقشی؛ و نیز مثل خیالی (معلقه) که دارای تجربیدی ناتمام اند و دارای وضع و خط و نقشی هستند - ولی خیالی اند نه حسی - در ادعای خود - با این توجیه آخری - مصیب و راست گفتاراند، ولی ناگزیر باید آن را به آن چه که محققان از مشایخ تحقیق و اثبات کرده اند بازگردانید، یعنی به آن چه از اصول سابق که گذشت و نیز اصول لاحق، از آن جمله این که: ماهیت هر چیزی کیفیت و چگونگی ثبوت آن چیز است در علم حق تعالی؛ و این که در آن جا در ذات خودش غیر موجود است، یعنی نه خودش را می داند و نه غیر خودش را، بلکه به واسطه وجود علمی ازلی می داند - اگر چه خود نسبت به علم کونی حادث و غیر ازلی است -.

۴/۴۷۳ سپس (گوییم:) نسبت‌های اسمائی الهی به حسب خود؛ آنها را - به واسطه ترکیب و به هم پیوستن - ترکیب و استواری بخشیده و مرکب آماده آن می‌شود که بدان نشأه روحانی - یعنی نفس رحمانی - را بیابد، بدین امر اسماء دیگری تعیین می‌یابند که ارواح و روحانیات را - برای پدید آمدن صور مثالی - ترکیب و استواری می‌بخشند، البته این در صورتی است که توجه آنها (اسماء) به سوی مظاهر مثالی خودشان باشد، پس هر موجود حسی در ذوق تحقیق مشایخ (یعنی مقام مکاشفه) دارای روحانیتی است؛ و هر موجود مثالی و یا نورانی دارای ماده و صورتی است که سزاوار و درخور مرتبه اویند، چون موجودات در واقع صور تجلیات الهی نفسی رحمانی‌اند، بنابراین مجرد روح و یا عالم مثال از ماده جسمی است - نه از مطلق ماده - و تفاوت بین مراتب کلی و یا جزئی به واسطه تفاوت نسبت‌های تعیینی می‌باشد که به اعتبار امتیاز نسبی آنها از ذات وجود و انتساب‌شان به قوایل؛ خلق نامیده می‌شود، و موجودیت آنها انتساب‌شان به آن (وجود) است و بودن‌شان صفات و صور نسبت‌های آن (وجود) است، و همین‌طور تباین و جدایی آنها به واسطه تباین تعینات است.

۴/۴۷۴ اما تعینات جزئی نسبت به ماهیت متعین کلی؛ نسبت‌ها و صفات است به تعین کلی آن، و هیچ مابینت و مخالفتی بین صفت و موصوف نیست؛ پس اجتماع آن دو جایز است؛ اگر چه در صدق خارجی باشد.

۴/۴۷۵ بارها اثبات و بیان شد که هر غیر متعینی به تعینی از تعینات در ذات خودش؛ وقتی که آن تعین و احکامش بدان الحاق می‌شود دارای دو وجه و دو اعتبار می‌گردد.

۴/۴۷۶ یکی از آن دو حال الحاق آن تعین و احکام آن بر غیر متعین در ذات خودش؛ و منزّه بودنش از آن در ذات خودش می‌باشد.

۴/۴۷۷ و دومی این که: وی متصف به آن تعین و احکامش بوده؛ ولی نه در ذات خودش، بلکه از جهت آن مظهر که به نام جمع بین تشبیه و تنزیه نامیده می‌شود و در آن حقیقتاً جمع بین توحید ذاتی و وصفی و فعلی می‌باشد، بدین جهت است که تمامی افعال - حتی افعال اختیاری - از جهت خلق - نه جبر - به حق تعالی نسبت داده می‌شود، چون آن دو (جبر و اختیار) موقوف بر توجه از جهت مظاهر است، وگرنه بطلان شرایط لازم می‌آید. و به واسطه

ثابت (بدیهی) بودن فرقی لازم در دو حرکت سقوط و صعود (افتادن و بالارفتن) و فرقی بین تعدد و تکثر وجودی نسبی - از جهت صورت - است که افعال اختیاری - یعنی کسبی نه قدری - به خلق نسبت داده می شود، و گرنه شراکت خلق (باحق) لازم می آمد، پس به واسطه این اصول جمع بین موجود کلی روحانی و یا مثالی و بین جزئیات مادی آن دو که موجود حسی اند تحقق و ثبوت می یابد.

۴/۴۷۸ و دورترین چیزی که نفی کنندگان مثل عقلی بدان چنگ زده اند این را رد نمی کند که: حقیقت واحد اگر در خارج اشتراک داشته باشد، انصاف ذات واحد به اوصاف ضدهم لازم می آید.

۴/۴۷۹ این^۱ امتناع در واحد خارجی حسی است نه در واحد مثالی و یا روحانی. و برای این که انصاف آن (حقیقت) به اوصاف ضدهم به اعتبار مظاهر و افراد و وحدت آنها در ذات خودش می باشد، و اجتماع دو ضد - به دو اعتبار - جایز است. و برای این که اقتضای انصاف به آنها می کند؛ ولی بر وجه کلی؛ و ممتنع الا تصاف به آنها است؛ ولی بر وجه جزئی. و برای این که اشتراک در خارج خاص امر روحانی و یا مثالی است، مانند اشتراک ماهیت در عقلی که نفی کنندگان بدان قایل اند، پس همان طور که اشتراک در معقول اقتضای انصاف ماهیت به امور ضدهم را - با حمل آنها بر آن (ماهیت) به حمل «هوهو» - ندارد، اشتراک در خارج هم همین طور است، یعنی هیچ استبعادی در جفت شدن مجرد به مادی نداشته و هیچ اقتضای مادی بودن آن را - مانند جفت شدن نفس ناطقه انسانی با بدنش - ندارد، و این امری است که بدان اعتراف دارند، چون این جفت شدن مانند جفت شدن جسمانی نیست - اگر چه از آن نشأه احدی مخصوص حصول پیدا می کند - .

۴/۴۸۰ و نیز دورترین چیزی که نفی کنندگان مثل خیالی بدان چنگ زده اند این را رد نمی کند که: اوضاع خیالی غیر اوضاع حسی است (چون گوئیم:) آنها به واسطه قرب و نزدیکی شان به غیب و عالم روحانی احکام آنها (یعنی احکام مثل عقلی) به احکام آنها (یعنی

۱- این پاسخ آن اشکال نافیان است.

احکام مثل خیالی) تمثّل پیدا می‌کند، چون هر خیالی جدول و نهری است از دریای مثال مطلق. ۴/۴۸۱ حال گویم: این اصول که همه در جای خودش ثابت است در اثبات دو بخش از مثل کافی و بسنده است، صاحب حکمت اشراق گوید: بیشتر اشارات انبیا و بزرگان حکمت دلالت بر این مطلب دارد، افلاطون و پیش از او سقراط و پیش از سقراط مانند هرمس و آغاناذیمون و انبازقلس - همگی - بر این عقیده‌اند و بیشترشان تصریح دارند که آنها (مثل) را در عالم نور مشاهده کرده‌اند، و همین طور جمله حکمای فرس و هند. و چون رصد یک و یا دو نفر در امور فلکی مورد پذیرش قرار می‌گیرد؛ چگونه سخن بزرگان حکمت و نبوت؛ بر چیزی که در رصد روحانی‌شان مشاهده کرده‌اند مورد قبول واقع نمی‌باشد؟

۴/۴۸۲ این درباره مثل معقولی است که عبارت از ذوات کلی موجود می‌باشد که از ماده جسمی و وضع و از تصور عقلی مجرد و رها است.

۴/۴۸۳ اما سخن درباره مثل خیالی این که آن عبارت است از صور جسم و یا جسمانی که از تمام قوای ادراکی بیرون است و از ماده مجرد؛ ولی تجزّدی ناتمام - مانند تجزّذ صور خیالی - دارد. مثال جسم جوهر است و مثال جسمانی عرضی است قائم به مثال جسم، و امکان دارد که جوهری باشد قائم به ذات خود، مانند صور اعمال و اخلاق؛ و پهنای آن از پائین‌ترین طبقات نفوس است تا بالاترین طبقات اجسام که در شرع به نام برزخ نامیده می‌شود. آن (عالم) دارای طبقاتی محدود و مختلف است که به طبقه لطیف‌تر پس از لطیف‌تر بالا می‌رود، هر طبقه‌ای دارای اشخاصی نامتناهی - با متناهی بودن ترتبات عقلی به واسطه نیازشان به جلال عقلی - می‌باشد، و اگر چه آثار حاصل آن به سبب فیض دُوم بر حسب استعدادها در دوره‌های نامتناهی دنیا و آخرت نامتناهی است، ولی به واسطه عدم ترتب آن اشباح و عدم ترکّب بُعد نامتناهی آن؛ جایز است که نامتناهی باشد.

۴/۴۸۴ و عجایب و شگفتی‌های این عالم بی‌شمار است، در آن کالبدهای متألّهان که تروّحن (روحانیت) دارد؛ در مواضع مختلف در یک وقت و یا اوقات مختلف ظاهر می‌گردد، و نیز آن چه را از خوردنی و نوشیدنی و پوشیدنی که می‌خواهند اظهار می‌دارند، و همین طور ظاهر شوندگان از ساحران و جادوگران، و بدان (عالم مثال) برانگیخته شدن اجساد تحقق

می‌یابد و در آن؛ حق سبحانه و عقل اول و امثال آن (عقل) با مظاهر مناسب ظاهر می‌شوند، هم چنان که موسی علیه‌السلام حق تعالی را - چون در کوه طور آن گونه که در تورات آمده ظاهر شد - ادراک کرد، و در آن (عالم مثال) است که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و یارانش جبرئیل علیه‌السلام را در صورت دحیه کلبی و غیر آن ادراک کردند، و در آن عالم است مُرّفه ساختن بهشتیان و شکنجه کردن دوزخیان، برای این که صورت مثالی عین صورت حسی است و ادراک کننده در آن دو (صورت) نفس ناطقه است، جز این که این جا به واسطه آلات حسی ادراک می‌گردد و آن جا به آلات شبحی. و اشراقیان اگر چه این عالم را با دلایل حقیقی مختلف اثبات کرده‌اند ولی روشن‌ترین دلیل؛ کثرت و فراوانی مشاهده انبیا و اولیا و متألّهان از حکما است مر آن عالم را، به گونه‌ای که برای ما قطعیت حاصل می‌شود که وجود آن عالم نسبت به ایشان از مشاهدات است و نسبت به ما از متواترات.

۴/۴۸۵ اما انبیا: مانند خبر دادن پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از برزخ و تجسد اعمال در آن و غیر این‌ها.

۴/۴۸۶ اما اولیا: مانند بیان شیخ ما قدس سره در مواضع مختلف از کتابش، و مانند شیخ اکبر رضی‌الله‌عنه، چون او پس از آن چه که در باب هشتم (فتوحات) درباره زمین حقیقت بیان داشته؛ در باب شصت و سه از فتوحات - در معرفت بقای نفس در برزخ بین دنیا و برانگیخته شدن - گوید: حقیقت برزخ مانع معقولی است بین دو همسایه که همانند هیچ کدام از آنها نیست؛ ولی در آن نیروی هر یک از آن دو هست، (آن عالم) مانند خط فاصل بین سایه و خورشید که جز خیال نیست، یعنی مانند ادراک انسان صورتش را در آینه است، این صورت دیده شونده چیست و محلّش کجا است و کارش چه می‌باشد؟ آن (آینه) صورتی است ثابت منفی موجود معدوم؛ که خداوند سبحان آن را برای بنده‌اش به عنوان مثال آورده که بداند وقتی بنده از درک این (آینه) که از این جهان است عاجز و ناتوان است و حقیقت آن را نمی‌داند، پس نسبت به ادراک خالق و آفریننده آن ناتوان‌تر و نادان‌تر است و سرگستگی و حیرت بیشتری دارد، و (حق) او را بدین امر آگاهی بخشیده که تجلیات حق تعالی از این بسیار رقیق‌تر و لطیف‌تر و ظریف‌تر است، و انسان در خواب و پس از مرگش این چنین حقیقتی می‌گردد، یعنی

اعراض را صور قائم به ذات خودشان مشاهده می‌کند که او را مورد مخاطبه قرار می‌دهند؛ و اجساد را که حامل ارواحی - که شکی در آنها نیست - هستند مورد مخاطبه قرار می‌دهد، و مکاشف در بیداریش آن چه را که شخص خفته در خوابش؛ و مرده پس از مرگش می‌بیند مشاهده می‌کند، هم چنان که در آخرت مشاهده می‌شود که صور اعمال وزن می‌شود - در حالی که اعراض اند - و مرگ مشاهده می‌شود که به صورت گوسپندی نمکین است - باین که مرگ نسبت جدایی از اجتماع است - و برخی از مردمان اند که آن را به دیده حس ادراک می‌کنند و برخی دیگر به دیده خیال ادراک می‌نمایند؛ یعنی در حال بیداری، و اما در حال خواب و مرگ؛ به دیده خیال است تا آن که روز قیامت در نشأه دیگر برانگیخته شود.

۴/۴۸۷ اما حکما: افلاطون و سقراط و فیثاغورس و انباز قلس و غیر اینان از متقدمان قائل به مثل معلقه بدون محل روشن و تاریک‌اند، و آنها جواهر مجردی هستند که جدای از موادند و در فکر و تخیل نفسی ثابت‌اند، یعنی آن دو (فکر و تخیل) مظهر این مثل موجود بدون محل‌اند، و (نیز حکما) قائل‌اند که دو عالم وجود دارد: عالم معنی که خود منقسم به عالم ربوبیت و عالم عقول و نفوس می‌شود، و دیگر عالم صور است که منقسم به صور حسی - یعنی عالم افلاک و عناصر و با آن چه در آنها است - و صور شبحی - یعنی عالم مثال معلق - می‌شود.

۴/۴۸۸ اگر گویی: این مشاهدات به سبب ارتسام اشباح است در خیال؛ نه به واسطه وجودشان در خارج، و گرنه آنها را هر کس که دارای حس سالم و درستی باشد خواهد دید.

۴/۴۸۹ گویم: همان گونه که برای تخیل آنها شرطی است که اختصاص به بعضی از حاضران غیر بعضی دیگر - نزد مشائیان - دارد، همین‌طور احساس به آنها را شرطی است که اختصاص به بعضی از آنان دارد، این برای اعتماد ما بر آن - در اثبات دو مثل - بسیار مناسب است، و این از آن چه که صاحبان علم نظری بر آن اعتماد دارند سزاوارتر است.

۴/۴۹۰ اما سخن در اثبات مثل عقلی این که: ماهیت کلی - مانند انسانیت - در خارج موجود است، برای این که «زید» موجود؛ مرکب از آن و از تشخص است، و عدم جزء ملزوم عدم کلی است. و دیگر این که حقیقت چیزی است که بدان فرد موجودش تحقق می‌یابد، و

سبب تحقق متحقق است. دیگر این که آن (ماهیت کلی انسانی) محدود است و از آن جهت که موجود است احکام مدلل و آشکاری دارد، وگرنه هیچ فایده‌ای نداشت، پس وجود آن عین وجود شخص نیست، چون او (شخص) متغیر است و آن نیست، و عین وجود در ذهن هم نیست، چون فخر رازی گفته: مشترک بین مردمان که موجود در خارج است انسان خارجی است نه عقلی، برای محال بودن این که صورت فرود آمده در نفس من حلول عَرَض است در موضوع؛ و جزئی از تمام اعیان موجود در خارج است که بعضی از آنان پیش از من‌اند و بعضی پس از من و بعضی بامن، پس مشترک کلی؛ انسان عینی خارجی است نه ذهنی، و ذهنی را کلی نامیدن از جهت مجاز است، برای این که معلوم بدان کلی است، و این عبارت از تحقیق است.

۴/۴۹۱ و اما سخن در اثبات مثل معلقه این که: صورت مجرّد «زید» خیالی دارای تجریدی ناتمام است و مستلزم امکان وجود آن در خارج - برای مکانی بودن او (زید) و اشمال عنایت و لطف بر آن (صورت) - می‌باشد، و این امکان ذاتی است، برای این که مفهوم صورت زید کلی است، به سبب صدقش بر خارجی و خیالی و مثلی - اگر باشد - و آن چه ماهیت بدان در ضمن فردی اتصاف می‌یابد؛ به ذات خود - آن گونه که ذاتش است - ممکن می‌باشد. و اما محل داشتن (مثل) معلق به واسطه جوهر داشتن و مرتبه‌اش از وجود است - با اشتراک آن (معلق) در مطابقت با «زید» - و چون امکان ذاتی آن ثابت شد - و راست گفتار (صلی‌الله‌علیه‌وآله) از آن خبر داده - قطعاً (مثل معلق) ثابت می‌شود.

۴/۴۹۲ و دیگر این که ابصار (دیدن) به واسطه نقش پذیرفتن صورت دیده شونده در دیده نیست، به واسطه محال بودن نقش شدن بزرگ در کوچک، و نیز به واسطه خارج شدن شعاع چشم به دیده شونده هم نیست، چون شعاع اگر عَرَض است؛ حرکتش محال است و اگر جوهر است؛ پس غیر جسم نیست، چون انتقال جز بر جسم جایز نیست، و هر جسمی حرکتش یا طبیعی است؛ و این (خروج شعاع و دیدن)، طبیعی نیست؛ چون به یک جهت حرکت ندارد (برعکس حرکت طبیعی). و یا قسری و با فشار است؛ و این هم نیست چون طبیعی نیست قسری هم نیست. و یا ارادی است - ولی نه به اراده بیننده؛ (این هم نیست) وگرنه هنگام نظر

دوختن به چیزی امکان عدم دیدنش بود. و یا (ارادی است) - ولی نه به اراده دیده شونده - (این هم نیست) و گرنه دیده شونده باید حیوان باشد نه غیر آن. بلکه دیدن بستگی به مقابله دیده سالم و درست دارد با موجود مستنیر و روشن؛ در آن حال برای نفس (ناطقه) اشراق حضوری بر آن (موجود مستنیر) واقع می شود و شخص آن را می بیند.

۴/۴۹۳ و چون این را دانستی بدان صورتی که در آینه دیده می شود - مانند صورت آسمان - آسمان در آینه نیست، چون مناظر آن به واسطه اختلاف مقامات (جهات نگریستن) بینندگان مختلف می باشد. و در هوا هم نیست؛ چون ما آن را پشت آینه می بینیم، پس باید در هوا و فضایی که پشت آینه است باشد؛ و این امر هم دیدنش - به واسطه غلظت آینه - محال است. و در چشم و یا مغز هم نیست، چون نقش شدن در آن هم محال است. و به عینه صورت آسمان هم نیست؛ یعنی شعاع چشم از چشم به آسمان انعکاس پذیرفته باشد؛ به واسطه بطلان خروج شعاع - چه رسد به انعکاس آن - پس آن (دیدن) در جسم نیست و این همان مطلوب است.

۴/۴۹۴ و طبقه جلیدی^۱ نیز آینه نفس (ناطقه) است که بدان صور دیدنی ها مشاهده می شود، پس همان طور که صورت آینه در آن نیست، همین طور صور جلیدی هم در آن نیست، بلکه هنگام مقابله حادث و پیدا می شود و از نفس اشراقی حضوری بر مستنیر - اگر حسی باشد - واقع می گردد، و اگر شبح محض باشد نیاز به مظهر دیگری - مانند آینه - دارد، و چون جلیدی در مقابل آینه قرار گرفت؛ از نفس اشراق حضوری بر آن واقع می گردد؛ لذا آینه به واسطه آینه جلیدی؛ و شبح به واسطه آینه خارجی دیده می شود.

۴/۴۹۵ و صورت آینه - بلکه تمام صور دیدنی و خیالی - در اذهان وجود ندارند؛ به واسطه محال بودن ارتسام بزرگ در کوچک؛ و نه در موجودات حسی، و گرنه هر کس که دارای حس سالم و درستی بود آنها را می دید، و نه در عالم مجردات تام - از حق تعالی و عقول و نفوس - موجود نیستند، چون آنها صوررت هایی جسمانی اند و مطلقاً معدوم نیستند؛

۱- عدسی چشم، جسم جامد و غیر حاجب ماوراء به شکل عدس؛ که در قسمت خلفی حدقه چشم قرار دارد. م

وگرنه نه صورت پذیر بودند و نه متمایز و جدای از هم و نه می‌شد بر آنها به احکام مختلف حکم کرد، پس در عالم دیگری وجود دارند (یعنی صورت آینه به قول اشراقیان) و آن عالم همان عالم مثال معلق است.

۴/۴۹۶ مشائیان بر این رأی اعتراض کرده‌اند و نخست گفته‌اند: آن چه که در آن صورت عالم رسم و نقش می‌شود - مانند چشم و یا مغز - جایز است که به اقسامی چند که برابر اقسام عالم از جهت عدد و یا شکل - نه مقدار - است تقسیم گردد و مقادیر صور خیالی به حسب مقادیر اجزای محل و اوضاع بعضی از آنها نسبت به اوضاع بعضی دیگر - مانند اوضاع متعلقات خارجی آنها - می‌باشد، لذا نسبت‌های مقادیر آنها مانند نسبت‌های مقادیر خارجی آنها است، و به این؛ فرق بین بزرگ و کوچک و غیر این دو گذارده می‌شود.

۴/۴۹۷ دوم این که: صورتی را که ما بدان آسمان را می‌بینیم کوچکتر از آن نیست، چون ما آن را همان گونه که هست می‌بینیم، و این صورت عَرَض است و قابل آن هیولی، و آن هم مقدار کوچک را پذیرا است و هم بزرگ را؛ چیزی نیست (یعنی سخن درستی نیست) چون آن جز با بیان سبب تفاوت دو مقدار صورت ذهنی و عینی تمامی و کمال نمی‌پذیرد، و این در آن چه که بیانش را کرده‌ایم آمده، برای این که انکار کوچک بودن صورت خیالی از صورت آسمان عینی عناد و ستیز است، در حالی که سخن در سبب حکایت کردن آن (آینه) آن گونه که هست بود، و ما آن چه را که پیش از این بیان داشتیم درخور مقام بود، چون ستیز در برخی از مقدمات چه بسا موجب سستی اعتقاد شده و سبب گرایش به عقیده مخالف دیانت ثابت گردد که از آن به خدا پناه می‌بریم.

۴/۴۹۸ سلمینی گوید: چون مثل عقلی اثبات شد؛ پس وجود مطلق موجود در خارج و مجرد از تمام محل‌ها و جدای از تمام موجودات می‌باشد، در این صورت موجودات (وجودات خاصه) اضافی عارض بر ماهیات می‌باشند.

۴/۴۹۹ (جواب): وجود مطلق مطلقا عارض هیچ ماهیتی نیست، بلکه مجرد از تمام ماهیات است، بنابراین موجودی غیر ممکن است - پس واجب می‌باشد - و پیش از این آن چه که کافی و وافی به مقام بود بیان داشتیم. و ما را بیش از این نرسد که وجوهی برای اثبات و

وجوهی برای دفع شبهات بر این مطلب بیفزائیم. اما شش وجه (برای اشکال - لمینی در جهت اثبات) بیان می‌داریم:

۴/۵۰۰ از آن جمله این که: وجود مطلق قبول عدم نمی‌کند - چون ضد خودش است - و آن چه که درباره آن (وجود مطلق) پندار عدم شده اضافه و نسبت آن است.

۴/۵۰۱ دوم این که: آن از هر جهت واحد حقیقی است و هر چه که قبول عدم می‌کند در آن دو جهت است.

۴/۵۰۲ سوم این که: وجود وجود ممتنع نیست، چون آن ثبوت شئی است برای خودش و ممکن هم نیست، چون اگر ممکن بود باید دارای علتی موجود و پدیدآورنده باشد، پس یا ماهیتی است و یا یکی از افراد آن و یا خارج از هر دو. اولی اگر باشد مستلزم آن است که معدوم - نه از آن جهت که موجود است - مؤثر در موجود باشد، و لازم‌ها بطلان‌شان روشن و آشکار است:

۴/۵۰۳ چهارم این که: اگر وجود وجود، مطلق از غیر خودش باشد؛ باید این غیر؛ وجود را به واسطه وجود پذیرفته باشد و این محال است.

۴/۵۰۴ پنجم این که: مثل معقول اگر برای تمام ماهیات کلی ثبوت دارد - این همان چیزی است که ما بدان اشاره کرده‌ایم - و اگر تنها برای انواع ثبوت دارد - یعنی همان مثل افلاطونی - جایز است که وجود مطلق برای موجودات مقید نوع باشد.

۴/۵۰۵ و اینجا اشکالی شده و آن این که: وجود شدت و ضعف دارد؛ ولی ذاتی شدت و ضعف ندارد، چون مقدار قابل اعتبار در آن - در تقویم ذات - این است که اگر در مقام ضعف زایل شد؛ ذات باطل می‌گردد، پس ضعف؛ خود بطلان است و این خلاف فرض است، و اگر زایل نشد؛ زایل از عوارض ذات است و ضعف در برخی از عرضیات آن می‌باشد نه ذاتیات آن، و این همان مطلوب است.

۴/۵۰۶ گوئیم: وجود این گونه است (یعنی شدت و ضعف دارد) یعنی وجودات خاص اضافی (همه موجودات کون) نسبت‌های وجود مطلق‌اند که از نسبت‌های تعینات آسمانی جنسی و یا نوعی و یا صنفی و یا شخصی و یا مرتبی روحانی و یا مثالی و یا حسی پدید

آمده‌اند، برای این که ما گفتیم آن (وجود مطلق) در ذات خودش؛ در هر متعینی غیر متعین است و هر تعینی نسبتی از نسبت‌های آن است، بنابراین شدت و ضعف در ظهور آثار آن است - به حسب نسبت‌های مختلف آن حسب اختلاف قابلیت - اما به حسب ذاتش: هر چیزی در آن همه چیز هست، و این نزد من تحقیق در هر حقیقتی می‌باشد.

۴/۵۰۷ ششم این که: محقق طوسی آنان (یعنی مشائیان) در شرح اشارات (ابن سینا) گفته: صادر از فاعل همان وجود است، ولی ماهیت لازم وجود صادر است و در خارج تابع آن (یعنی وجود) است و در عقل متبوع آن می‌باشد. این سخن صریحی است بر این که وجود امری حقیقی (و اصیل) است و ماهیت اعتبار عقلی می‌باشد، بنابراین موجودات خارجی در مقام تحقیق یک چیزاند که آن مطلق وجود است و ماهیات هیئات و شکل‌هایی برای آن وجود مطلق‌اند که در مقام تعقل به واسطه ماهیات، وجودات خاصه که اعیان و موجودات خارجی‌اند اختلاف پیدا می‌کنند.

۴/۵۰۸ و اما شبهات یازده‌اند:

۴/۵۰۹ از آن جمله این که گفته شد: آن (وجود مطلق) طبیعت مشکک است و عرضی و معلول معروضات است.

۴/۵۱۰ جوابش گذشت که: تشکیک در نسبت‌های آن است (نه در ذاتش).

۴/۵۱۱ از آن جمله این که: آن صفت برای ماهیت است و صفت نیاز به موصوف دارد و نیازمند به غیر ممکن است.

۴/۵۱۲ جوابش این که: صفت موجودیت عبارت از نسبتش به ماهیت است؛ و نسبت صفت را برای هر دو متناسب - به دو اعتبار - درست می‌کند، وگرنه در واقع ماهیت صفت آن است.

۴/۵۱۳ از آن جمله چیزی است که جوابش از پریشان‌گویی ایشان ظاهر و روشن است و آن این که: وجود امری اعتباری است، چون اگر برای موجود ثابت و محقق بود؛ از وجود موصوف تأخر داشت و در نتیجه از خودش متأخر بود. (جواب این که: مقتضی پیش بودن وجود موصوف؛ صفتی است غیر وجود، اما وجود - با او است - و از آن چه که باز جوابش

از پریشان گویی ایشان ظاهر و روشن است این که: وجوب وجود اقتضای وجوب ماهیت موصوف را به طریق اولی می کند.

۴/۵۱۴ و از آن جمله این که: وجوب وجود مطلق؛ اگر از آن جهت که وجود (برای خودش) است نباشد؛ وجود برای غیر خودش بوده و در این صورت ممکن است، و اگر از آن جهت که وجود است باشد؛ هر وجودی - اگر چه ممکن است - واجب می باشد و این خلاف فرض است.

۴/۵۱۵ جوابش این که: وجوب وجود مطلق به ذات خودش است نه از غیر خودش و نه از آن جهت که وجود است، چون پیش از این گفته شد: وجود مطابق با کُنه حقیقت خود نیست، زیرا خدا به خاطر ما می گذرد؛ با این که از وجود مطلق غفلت داریم - و برعکس - یا این که گوئیم: ماهیت چیزی را لازم می آورد که هیچ یک از مفردات کلی آن و احدیت ذاتی و ازلی و عدم جعل و غیر این ها را لازم نمی آورد، و مبنای آن نتیجه نداشتن شکل اول و مهمله بودن کُبر است، و این جوابی است که سلمینی در آن متفرد است.

۴/۵۱۶ و از آن جمله این که: اگر حقیقت واجب همان وجود مطلق باشد - و آن به کُنهش اولی النصور است - تصور خداوند سبحان به کُنهش بدیهی است و این خلاف اجماع است.

۴/۵۱۷ جوابش این که: تصور او به کُنه بدیهی نیست و آن چه در این باره بیان داشته اند تمام نیست، بلکه آن چه که آشکارترین چیز است تصدیق او است از جانب موجودات، و این موجب تصور کُنه همه جوانب نمی باشد، برای این که هر صورت عقلی و یا ذهنی و یا حتی مقید است، و از تصور مقید؛ تصور مطلق را بکُنه آن غیر لازم است - مگر آن که ذاتی باشد - و ذاتی موجودات - به اصطلاح منطقی - معروض وجودی است که آن در واقع نسبت ها و جهات آن است - نه غیر این - .

۴/۵۱۸ و اما بر ذوق تحقیق: ذات موجود (در تمام عوالم وجود) او است و خلق نسبت های او، و دیدگان بشری او را از نسبت هایش - به واسطه نارسایی دیدگان - امتیاز نمی دهند، بلکه جز نسبت جامع بین نور و ظلمت درک نمی شود، با این که اجماع ممنوع

است. غوث اقطاب حضرت شیخ کبیر رضی الله عنه در فصوص گوید: در نزد مؤمنان و اهل کشف خلق معقول است و حق محسوس مشهود، و به غیر این دو صنف بقیه؛ حق نزدشان معقول است و خلق محسوس مشهود.

۴/۵۱۹ و از آن جمله (شبهات) این که: وجود نسبت به جزئیات ذاتی است و نسبت به کلیات با واسطه آنها است، پس جزئیات سزاوارتر به وجوداند.

۴/۵۲۰ جوابش این که: این سزاواری درست نیست و بلکه کار برعکس است، یعنی به واسطه استمرار وجود نوع - بدون شخص - چون گاهی نوع در خارج بدون تمام اشخاصش - نزد قائلان به مثل - موجود می گردد، با این که تشخص تعین نسبی او تابع او (شخص) است، پس چگونه سزاوار به تحقق است؟

۴/۵۲۱ و از آن جمله این که: اگر وجود مطلق واجب باشد؛ باید واجب دارای جزئیات متعددی باشد و این شرک است.

۴/۵۲۲ جوابش این که: از صدق واجب الوجود به ذات خود بر وجود (مطلق) صدق او بر جزئیاتش لازم نمی آید، به واسطه بی نتیجه بودن شکل اول و جزئی بودن کبرا.

۴/۵۲۳ و از آن جمله این که: وجود مطلق منحصر در یک شخص نیست، در حالی که واجب الوجود به ذات خود منحصر (در یک شخص حقیقی) است.

۴/۵۲۴ جوابش این که: نزد ما کلی کبرا درست نیست؛ لذا به واسطه بی نتیجه بودن شکل دوم و جزئی بودن کبرا نتیجه نمی دهد.

۴/۵۲۵ و از آن جمله این که: اگر وجود مطلق واجب باشد باید برای تمام موجودات غیر خود هم ذاتی باشد، و چون نسبت به آنها عرضی است پس نیاز به آنها دارد و در نتیجه ممکن است و این خلاف فرض است، و اگر ذاتی باشد جنس است، چون او در این صورت اعم ذاتیات است، لذا جنس عالی است، و یکی بودن جنس عالی محال است، چون او اگر جوهر باشد جنس اعراض نمی شود، بلکه جوهر جنس او می شود و برعکس، در این صورت وجود مطلق واجب نمی شود.

۴/۵۲۶ جوابش این که: او اگر جوهر باشد جنس اعراض نمی شود بلکه جوهر جنس او

می‌شود درست نیست، برای احتمال این که جوهر بودن از لوازم خاص آن است که اختصاص به ماهیتش دارد نه افرادش، به ویژه آن که اگر اعیان توهم شده افراد آن؛ نسبت‌ها و اعتبارات آن باشند، و این که جوهر؛ جنس برای هر جوهری - حتی خودش - و برای فصول انواعش نیست، بلکه فقط برای جواهر پنج‌گانه جنس است.

۴/۵۲۷ و از آن جمله این که: اگر (وجود مطلق) واجب باشد؛ در این صورت پدید آورنده هیچ‌یک از ممکنات نمی‌باشد، برای این که پدید آورنده چیزی حمل بر آن چیز نمی‌شود؛ در حالی که مطلق حمل بر مقید است.

۴/۵۲۸ جوابش این که: عدم اجتماع حمل و عدم حمل در مطلق به دو اعتبار درست نیست، برای این که حیوان به اعتبار این که جزء ماده‌ای است که بالذات مقوم (انسان) است؛ حملش بر انسان ممتنع است، ولی به اعتبار دومی بر او حمل می‌شود، پس چرا جایز نباشد که وجود مطلق به این اعتبار که فاعل وجود مقید است حملش بر آن ممتنع باشد و به اعتبار اطلاقش حمل او بر آن (مقید) درست باشد؟

۴/۵۲۹ ما در اثبات دو مثل (عقلی و معلق) سخن را به درازا کشانیدیم و آن چه از عقلیات که در ردیف آن بود با هر دو وجه آوردیم؛ چون این مطلب اصل علم تحقیق است و دستور بدان داده شده تا بین شرع و عقل مطابقت و توافق حاصل آید، از این جهت نیاز فراوان به پیوند دادن خرده‌های محجوبان - برای دفع اوهام ستیزه جویان - دارد.

۴/۵۳۰ سپس گوییم: یکی از مراتب نکاح از وجهی و به اعتباری به مرتبه هیولای کلی و معقولیت مرتبه هباء - که محل مرتبه طبیعت است - منتهی می‌گردد، و آن مرتبه‌ای است که در آن ارواح نوری - از آن جهت که نوری‌اند - تولد پیدا می‌کنند، برای این که متعین در مرتبه طبیعت و پس از حصول آن، صورت است - خواه مثالی باشد و خواه حسی - و این به واسطه ارواح نوری است.

۴/۵۳۱ و ما از آن جهت گفتیم از وجهی که اولیت نکاح که مولد (پدید آورنده) ارواح است به اعتبار تولید کونی می‌باشد، اما به اعتبار مطلق تولید؛ شأن نکاح؛ خاص اسماء ذاتی است که مولد وجود عام و نفس رحمانی است که ام‌الکتاب و گنجینه جامع اسماء و اکوان موجودات است.

۴/۵۳۲ حال گوئیم: نکاح دوم منتهی به مقعر و فرورفتگی فلک ستارگان می‌گردد؛ و آن یکی از دو وجه اعراف است که روبه جهنم دارد، و آن بر قول مشهور کرسی و فلک ستارگان است و از افلاک ثابت؛ بر قول شیخ اکبر رضی الله عنه؛ چنان که گفته: محدب و برآمدگی آن زمین بهشت است و مقعر و فرورفتگی آن سقف جهنم، و عالم رضوان بین آن و بین فلک بروج است که فوق آن قرار دارد، و در آن رضوان؛ خازن بهشت مقام دارد، و این نیز از وجهی و به اعتباری است، برای این که اجتماع ارواح نوری در نکاح دوم از جهت تولید کونی و وجودی است نه مطلقا، چون آنها به واسطه توجهات نوری‌شان عالم مثال را پدید آورده و تولید می‌کنند و به سبب توجهات‌شان از حیث صور مثالی عالم اجسام بسیط را پدید آورده و تولید می‌کنند، و دو تولید در این جا پایان می‌یابد.

۴/۵۳۳ اما تولید دریای عالم مثال مطلق؛ آن بین عالم ارواح و اجسام است و بزرگترین آن در بین افلاک ثابت مذکور ظاهر می‌گردد؛ و اگر چه هیچ مرتبه طبیعی از حصص و بخش‌ها و نهرهای آن خالی نیست.

۴/۵۳۴ اما تولید اجسام بسیط: اجسامی که بر آنها حکم وحدت و بساطت غالب است؛ به طوری که دائمی و ثابت گردیده‌اند؛ به واسطه نهایت لطافت جسمی‌شان قابل خرق و التیام (شکافتن و به هم برآمدن) نیستند؛ یعنی بر اساس جواز تداخل بین اجسام این چهار مذکور، و افلاک دیگر نزد ما مرکب از عناصر چهارگانه‌اند، از این روی شریعت خبر از در نوردیدن و شکافتن آنها داده؛ برعکس آن چه اهل نظر - به دو دلیلی که فساد آن دو پیش از این دانسته شد - می‌پندارند.

۴/۵۳۵ سپس امر ایجاد به صورت ترتیب به اجتماع عناصر - برای تولید مرکبات عنصری که نکاح سوم از جهت تولید کون است و چهارم از جهت مطلق نکاح - فرود می‌آید؛ تا آن که منتهی به مرتبه پنجمی که جامع وجوه چهارگانه است و اختصاص به انسان دارد می‌شود؛ که در پایان به صورت گل؛ در مقام جمع احدی - که پیش از آن نه اولیتی و نه غیر اولیتی تعیین نیافته و تنها «عما» است و بس - ظاهر می‌گردد.

۴/۵۳۶ و می‌شود در توجیه و توضیح این مقام گفت: نکاح اولی که عبارت از اجتماع

حقایق در مرتبه روحی برای تولید ارواح نوری است - در مرتبه هباء و طبیعت - به حیث ذات کلی آن دو منتهی می شود، اگر چه از حیث جزئیات آنها که نسبت ها و اشعات آنها و در مقام حدوث هر قابل و استعداد جزئی مجعولش از آن پدید می آید منتهی نگردیده باشد، و همین طور است نکاح دوم که عبارت از اجتماع ارواح نوری است برای تولید صور مثالی و اجسام بسیط؛ که در مقام تعیین فلک ستارگان - از وجهی غیر وجه دیگر - پایان می پذیرد، برای آن که آن چه بعد از آن از آسمانی ها و ارکان است؛ مرکب از وجهی اند - اگر چه از وجهی بسیط اند - به دلیل آن چه که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بیان داشته و ما آن را پیش از این در مبحث تقسیم عالم نقل کردیم، در آن جا آسمان های هفت گانه و ارکان چهارگانه را متوسط بین آن چه که حکم روحانیت بر آن غالب است - مانند عرش و کرسی - و بین آن چه که نسبت جمع برای کمال ظهور تفصیلی بر آن غالب است - مانند مولدات سه گانه - قرار داده است؛ البته پس از آن که این سه را اقسامی متوسط بین آن چه که جانب وحدت و باطن بر آن غلبه دارد - مانند ارواح - و بین آن چه که جانب کثرت و ظاهر بر آن غلبه دارد - مانند تفصیل اجسام مرکب - قرار داده، بنابراین سخن ما که گفتیم: از وجهی غیر وجه دیگر، این قید پایان است نه قید اول و دوم بودن، جز آن که (حضرت شیخ قدس سره در مفتاح) قسم سوم را به لفظ چهارم بیان داشته، این اشاره است به نکاح اسماء ذاتی در غیب؛ برای تولید صورت وجودی و مرتبه «عما».

۴/۵۳۷ بدان که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر «بسم الله» گفته: چون مراتب اسماء در مرتبه جامع (انسان کامل) تعیین پذیرفت و برای آشکار ساختن مظاهر خود و آن چه که بدان کمالات آنها تمامی می یابد توجه کرد، از پی آن صورت وجود عام به «رحمان» ظهور یافت، یعنی به صیغه مبالغه، به واسطه عدم موقوف بودن عموم آن بر شرطی عملی و یا کوششی عملی، برعکس دیگر آن از اسماء، و ظهور مثال و مستوای او (رحمان) است که عبارت از عرش محیط و اولین صور ظاهر شونده؛ است، (و این عرش یعنی تخت) مناسبت با تکیه زنده بر آن - در احاطه و عدم محل و مکان - دارد، این آگاهی است بر این که مظهر؛ با این که صورتی مجسّد و مرکب است مکان ندارد، پس تکیه زنده ای که آن را مکان قرار داده و احاطه بدان دارد به طریق اولی از مکان بی نیاز است، سپس دو قبضه به حکم دو نسبت - که تعبیر از آن

دو به رحمت و غضب شده - آن چه را که حکم رحمت بر آن جاری شده است به حسب سرعت اجابتِ بعضِ حقایق (کونی) به واسطه ندای امر تکوینی و قبول آن (تجلی) به گونه‌ای که چهرهٔ جمالش را عیب‌ناک نکند؛ و به حسب آن که بعضی حقایق از این اجابت بازمانده‌اند؛ امتیاز می‌بخشد، و فرو پوشیده شدن این تجلی به واسطه بدی قبول آن است از این سو؛ از جهت احکام و صفاتی که شایستهٔ جمال او نیست، و اگر چه کمال آن (تجلی) هر سعید و نیک بختی را که به او توجه و عنایت شده و هر شقی و بدبختی که به وی اعتنا نشده - در هر مرتبه‌ای که غایتش است - فرا گرفته است. لذا رازِ تفصیل علمی غیبی در مقام کرسی که اختصاص به اسم «رحیم» دارد آشکار و ظاهر شد، پس حکم؛ تقسیم به امری شد که در نهایت متمثل له (شبه شونده به آن) را به قرار گرفتن در زمرهٔ نیک‌بختانِ اهل بهشتِ دایم در آن مقام به عینه قرار داد، چون آن مقام اهل یمین است، و نیز (حکم؛ تقسیم) به نهی و بازداشت از وقوع در آن چه که در نهایت قرار گرفتن در دستهٔ بدبختان است قرار داد.

۴/۵۳۸ و حضرت شیخ قدس سره در تفسیر «انعمت علیهم» گوید: هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجودی نیست جز این که انسان از حیث خلق تقدیری بر آن آگاهی داده شده است، چنان که - صلی الله علیه و آله - فرمود: ارواح دو هزار سال پیش از اجساد آفریده شده‌اند، و (باز صلی الله علیه و آله) فرمود: خداوند بر پشت آدم دست مالید و فرزندانش مانند ذرات بیرون آمدند... تا پایان حدیث. و به ما (از سخنان بزرگان) گفته شده که: تعیین صور اشیاء در لوح محفوظ به واسطه نگارش الهی علمی قلمی؛ بر تعینات روحانی و جسمانی که در معرض آفات و آسیب هر مرتبه‌اند پیشی دارد. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۵۳۹ پس کیست که می‌گوید تعیین مرتبهٔ جامعه عقب‌تر از صورت وجود عام به «رحمن» و به صیغهٔ مبالغه - به واسطهٔ عدم موقوف بودن عموم آن بر شرطی عملی و یا کوششی عملی؛ برعکس دیگر آن از اسماء - می‌باشد؟ پس مثال و مستوای او (رحمان) که عبارت از عرش محیط است و اولین صور ظاهر شونده آشکار گشت.

۴/۵۴۰ بعید نیست که مرادش از نکاح منتهی به هباء کلی و طبیعت کلی؛ نکاح اسماء ذاتی باشد که مولد و پدیدآورندهٔ صورت وجودی‌اند، چون آغازِ انتهای حکم آن را به آن چه

که در آن ظاهر گشت قرار داد، یعنی اولین صورت ظاهری عرشی که همان هباء است، - ولی از حیث ظهور - هم چنان که به تعین اولین صورت باطنی که عبارت از قلم - از حیث بطون - است منتهی گشت.

۴/۵۴۱ و همین طور آن جا که گفته: تعین صورت اشیاء در لوح پیش از تعین ارواح است. و گفته: بودن تعین هباء پس از تعین لوح اشاره به این دارد که نکاح مولد ارواح پس از تعین هباء عمل می‌کند، و همین طور بعید نیست که مرادش از نکاح دوم که منتهی به فلک کرسی می‌شود نکاح مولد ارواح نوری باشد که منتهی به مثالی می‌شود، چون عالم مثال از صور است، پس پایان یافتن ترکیب معنوی برای تولید ارواح منتهی به تعین کرسی می‌شود که در مقام آن (کرسی) راز تفصیل غیبی و یا تعین افلاک چهارگانه آشکار می‌شود - ولی از حیث ظهور - و اگر چه در مقام تعین ارواح عالی نوری از حیث بطون آشکار می‌گردد.

۴/۵۴۲ و این وجه سوم را بیان حضرت شیخ قدس سره در تفسیر یاری و تأیید می‌کند که گفته: طبیعت دارای ظاهر اسماء نخستین اصلی است، این اشاره است به پایان نکاح اسماء نزد آن (طبیعت) ولی از حیث ظهور. و باز گفته: به واسطه تعین مرتبه هیولی - که آگاهی دهنده بر امکان است و مرتبه عالم - و به سبب تعین مرتبه جسم کل - که مرتبه اش پس از مرتبه هیولی است - راز ترکیب معنوی که حصولش وهمی است؛ یعنی از ارتباط ممکنات به حق و ارتباط حق از حیث الوهیتش به آنها آشکار می‌گردد، چون آن اشاره به پایان یافتن نکاح دوم دارد که عبارت از ترکیب معانی است با عرش؛ و آن چه از افلاک دائمی کلی بسیط در پی دارد - ولی از حیث ظهور - و ما در این جا سخن را به درازا کشیدیم، چون مقامی بود که فرا چنگ آوردنش بسیار بعید می‌نمود و اشکالاتش بزرگ.

۴/۵۴۳ سپس گوئیم: نکاحها در مراتب تنزل تا آن که منتهی به آخرین مراتب جزئی پائین گردد، دارای ترکیبات و امتزاجاتی از این اصول پنج‌گانه؛ و نیز نتایجی به حسب آنها هستند، و آن چه که اثرش در هر مولودی از موالید هر نکاحی ظاهر است، این ظهور به واسطه غلبه حکم این نکاحها - از حیث حکم و قوی‌ترین آنها از جهت نسبت بدان و اقتضای آن - می‌باشد، و این - همان گونه که گذشت - از جهت نکاح کننده که عبارت از توجه الهی و سرّ

جمع احدی است، و از جهت نکاح که عبارت از قوه جمعیت اعتدالی و ضعف آن است، و از جهت نکاح شونده که عبارت از مجتمع از حقایق و یا اجزای گرد آمده است، و از جهت مرتبه معنوی اسمائی و یا روحانی و یا طبیعی مثالی و یا حسی و یا جامع؛ تفاوت پیدا می‌کند، و بیان غلبه با مثال‌های آن پیش از این گفته آمد.

۴/۵۴۴ و اصل کلی در این امر همان چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گفته: موجودات، که همان حروف نفس رحمانی‌اند؛ به حسب مراتب پنج‌گانه کلی دارای نداخل و امتزاجاتی هستند و ظهور؛ در هر حال ترکیبی اختصاص به یکی از آنها دارد؛ یا از حیث مرتبه - که این خاص حکم وجودی جمعی است - و یا از حیث ظهور وجودی - که این ویژه اولیت و احاطه است - و ظهور غلبه یکی از حروف به حسب این نکاح‌های پنج‌گانه که در مراتب پنج‌گانه واقع می‌شود؛ از یکی از دو حیثیت که در مراتب سه‌گانه کلی واقع است خالی نیست، و در آن دو حیثیت؛ یکی حیثیت قوای روحانی و دیگری حیثیت قوای طبیعی است. و مراتب سه‌گانه؛ مرتبه فعل و مرتبه انفعال و مرتبه اعتدال و مقاومت جامع است. و این بدان جهت است که اختلاف استعدادهای اعیان اقتضای آن را دارد که بعضی از توجهات اسماء - برای ایجاد آنها - در مراتب اسماء تعیین پیدا کنند و بعضی دیگر در مراتب طبیعت، پس ظهور در یکی از آن دو و یا در هر دو با هم؛ به اعتبار اولیت و حکم جمعی (وجودی) است که مستلزم رنگ‌پذیری به حکم یکی از دو نسبت: فعل و یا انفعال و یا جامع بین آن دو؛ می‌باشد. این قسمت مستفاد از بیان حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۵۴۵ سپس گوئیم: این غلبه - هم چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله بدان اشاره کرده - در غلبه نری و مادینگی درباره مولود است، اما اولی (نری): به حسب غلبه آب مرد است به زیادی (بر آب زن) و به حسب پیش بودنش به قوه - نه زمان - چون در علم طب ثابت شده که توافق هر دو انزال شرط بسته شدن نطفه است، و نیز به حسب علو و بلندی به واسطه احدیت مرتبتی. و اما دومی: و آن علت مادینگی است و سبب آن برعکس این می‌باشد و دارای وجوه سه‌گانه است، و این جا رازهایی است که بیانش به درازا می‌انجامد و آشکار کردنش حرام و ناروا است.

۴/۵۴۶ از آن جمله این که: خدا دانا است - پزشکان گفته‌اند: تعیین زینت هر مولودی از

شکل و اخلاقش تابع تخیل پدر و مادر است در حال بسته شدن نطفه - به حسب مقاومت بین تخیل آن دو - و آنان در این باره داستان‌ها و تجربیاتی دارند و برای این امر قاعده و قانونی وضع کرده و گفته‌اند: هر کس که می‌خواهد فرزندش بر شکل مخصوصی باشد؛ صورت او را بر صفحه‌ای نقش کرده و در هنگام نزدیکی مقابل خود بگذارد تا وقت بسته شدن نطفه بدان ناظر باشد، و هر کس که می‌خواهد فرزندش بر خلق و خوی مخصوص و با صفت مخصوصی از علم و یا عمل و یا غیر اینها باشد؛ هنگام بسته شدن نطفه باید آن را تخیل نماید و - نیز - نر و ماده بودن هر یک را که می‌خواهد تخیل کند.

۴/۵۴۷ تمام اینها بر اساس این قاعده است که هر چه در وجود عینی (خارجی) ظاهر می‌گردد؛ سایه و مثالی است که حکایت از آن چه تعینش در مراتب روحانی و مثالی و علمی معنوی پیشی داشته می‌کند، برای این که برانگیخته از تجلی ذاتی - که تجلی حُبی کمالی اسمانی است و به ذات قدسی خود درخواست ظهور را از جهت فعلی و جویی دارد - حقایق کونی ذاتی‌اند که به زبان استعداد درخواست قبول و انفعال را دارند، و از دو مرتبه و به موجب دو درخواست؛ نفس رحمانی که عبارت از «عما» است تعین یافت، و به این؛ فردیت نخستین بین غیب و شهادت و جمع بین آن دو تحقق و ثبوت یافت، و این در تمام موالید سریان پیدا کرد، از جهت روح؛ به واسطه قلم و لوح (نر و ماده) و از جهت جسم کلی؛ به واسطه عرش و کرسی، و مقام جامع بین آن دو؛ به واسطه آدم و حوا، چنان که خداوند فرموده: سبحان الذی خلقنا الازواج کلها، یعنی: منزه است آن که همه جفت‌ها را بیافرید (۳۶ - یس) و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون، یعنی: همه چیز را دو صنف آفریدیم باشد که پند گیرید (۴۹ - ذاریات).

اصل سیزدهم

در تعین معقول بودن مرتبه جسم کل و صورت عرش

۴/۵۴۸ گوئیم: بعد تعین معقولیت مرتبه طبیعت در معقول بودن مرتبه هباء؛ معقولیت مرتبه

جسم کل تعین می‌یابد، یعنی کلی‌ای که نخستین صورتی که تعین آن در آن جسم ظاهر گشت

عبارت از عرش بود، و ما از آن جهت تعین معقولیت را در امور سه گانه - یعنی طبیعت و هبء و جسم کلی - بیان داشتیم و نه گفتیم که وجودشان ظاهر گشت؛ که آنها کلیات اند و وجودشان به واسطه تعین صور در مرتبه حقایق کلی عقلی غیبی است - نه خارجی مثالی و یا حسی - و هر معلوم خداوند متعال این چنین است، یعنی وجودش در علم موجود و پدید آورنده اش است نه در ذات خودش، پس آن (معلوم) ازلی است و قدرت ایجاد بدن تعلق نمی گیرد، چون اثر آن (قدرت) در اخراج وجود علمی به وجود عینی (خارجی) است تا آن که ذاتش را برای خودش ظاهر و آشکار سازد، و این عبارت از جلا است - و اگر بالفعل مورد ملاحظه قرار نگرفته باشد مانند مهیمان است - و نیز برای غیر خودش هم آشکار می سازد و این استجلا است، پس حقایق کلی - از حیث کلی بودن - ایجاد بدن ها تعلق نمی گیرد، لذا نه برای پیشنده ای در دیده شونده؛ و نه در مظهر دیده شونده ای - هم چنان که در اساس اصول گفته شد - تعین نمی یابد.

۴/۵۴۹ اگر گویی: چه چیزی این حقایق سه گانه را تجدد و تازگی می بخشد؛ تا به جایی

که قایل به ترتب آنها در تعین معقولی شدید؟

۴/۵۵۰ گوئیم: تجدد بخش آنها و امثال آنها اسماء غیبی اند، یعنی این که حق تعالی

بعضی از معلومات خویش را به واسطه تجلی وجودیش که در عمایش واقع است آشکار می سازد، و آن را شرطی در معنی ایجاد که تعبیر از آن به انتقال معنوی از علم به عین شده است قرار داده است، با این که آن جا انتقالی نیست، سپس آن چه را که به واسطه این حقایق آشکار کرده - مانند مظاهر طبیعت - مجال ظهور اثر خودش - بدانها در غیر آنها - قرار داد، پس آنها مجال خداوند سبحان و مراتب تجلی او و منازل تدلی و فرود او و آینه های ظهور اویند، و این همان معنایی است که از حضرت شیخ رضی الله عنه روایت شده است، یعنی هنگامی که ابن سبعین از او پرسید: از کجا به کجا و حاصل در میان چیست؟ گفت: از علم به عین (خارج) و حاصل از بین تجدد و نوشتن نسبت جامع بین دو طرف است که به واسطه دو حکم ظاهر و آشکار است.

۴/۵۵۱ سپس گوئیم: چون ثابت شد که صور این حقایق مراتب تجلی حق اند، پس او از

حیث این حقایق ظاهر در آنها است، و جهانیان در مشاهده حق تعالی از این مجالی بر سه دسته‌اند:

۴/۵۵۲ دسته اول محجوبان و پوشیدگان از حق‌اند، چون حق را از آن سوی حجابیت و پرده این حقایق و امثال آنها مشاهده می‌کنند، ولی مشاهده‌شان به حسب این حجاب‌ها و پرده‌ها است - نه به حسب حق - و می‌پندارند که معلوم ایشان همین حقایق (موجودات) است و دیده شده آنان صور این حقایق و موجودات است، و پندارند که حق تعالی نه دیده شدنی است و نه معلوم؛ جز علمی اجمالی که مستند آنان در وجودشان است و آن این که او یگانه و یکتا است - و امثال این از احکام تنزیه - برای این که در توحیدشان مفسد و تباهی راه نیابد، و اینان اگر افعال اختیاری را به خداوند - جز به اعتبار خلق کردن او مر و سایط را و مقدر کردنش آنان را بر آنها (وسایط) - استناد ندهند؛ قابل گفتگو نیستند و با آنان سخنی نداریم، چون اینان در حکم مشرکانی هستند که می‌گفتند: فلان ستاره برای ما باران آورد.

۴/۵۵۳ شیخ اکبر رضی الله عنه در کتاب عقلة المستوفز گوید: این‌ها اسباب (جمع سبب)هایی هستند که خداوند به واسطه آن که پیش از این در علمش رفته؛ آنها را قرار داده و بندگانش را بدان‌ها می‌آزماید، پس هر کس که فعل را بدان‌ها نسبت دهد به آنها مؤمن است و به خدا کافر، و هر کس فعل را به خدا نسبت دهد به خدا مؤمن است و بدان‌ها کافر، چون شرع و عقل هر دو دلالت دارند که جز خدا فاعلی نیست و حدیث باران دلالت بر این دارد که فرمود (ص): آیا می‌دانید پروردگارتان چه فرمود... تا پایان حدیث^۱.

۴/۵۵۴ و اگر تمامی افعال را از جهت خلق به خداوند؛ و از حیث کسب به واسطه استناد دهند؛ یعنی به واسطه نسبت دادن فعل به خداوند - به حکم ایجاد و ابداع - و به مخلوق - به حکم توجه و برانگیختگی و کسب - از این حدیث این چنین بر می‌آید که او مؤمن به خدا و ستارگان است؛ به واسطه موافقت او مر حق تعالی را در نسبت یافتن فعل به ما - با این که او خالق آن است -.

۱- سخن شیخ اکبر - ابن عربی - رضی الله عنه این‌جا پایان می‌پذیرد. م

۴/۵۵۵ دسته دوم گروهی دیگراند در مقابل اینان که ادراک حق تعالی در هر حقیقتی بر ایشان غالب است، برای این که حق تعالی بر امرش در ایشان غالب است، لذا از این امر که اشیاء مجالی اویند و فقط او است که در آنها ظاهر است بی خبراند، از این روی مطلقاً غیر را نفی می‌کنند و جز به حق ظاهر اقرار و اعتراف ندارند، و اگر از تعددات و سبب آنها مورد پرسش قرار گیرند نمی‌دانند که چه و چگونه است.

۴/۵۵۶ گویم: گویی که اینان همان افراداند که مظاهر فرشتگان مهیمن - در شهود جمال جلال حق سبحان - می‌باشند.

۴/۵۵۷ دسته سوم کاملان متمکن و قوی‌اند که هم ردیفان کاملان در شهوداند، و شأن ایشان جمع بین دو مشاهده است:

۴/۵۵۸ مشاهده نخستین مشاهده حق است ظاهراً - از حیث وجود - و این که اصول حقایق؛ مانند این سه و غیر این سه مظاهر و آثاراند؛ یا ابتدأً خاص خداوند سبحان‌اند - مانند این سه و امثال آنها از اسماء ذاتی - و یا مجالی او و (مجال) مجالی مذکور او (از اصول اسماء ذاتی) هستند، و حق تعالی از آن سوی تعینات تمام حقایق کلی و جزئی که نسبت به او دارند - به معنی اسمی و وصفی و به غیر او به معنی خلقی و کونی - آشکار و مشاهده می‌شود، و تمام تعینات جز شئون ذات او نیست؛ با تفاوتی که بین آنها از جهت حکم می‌باشد؛ یعنی از محیط و محاط بودن و از کمال و نقص پنداری داشتن؛ نه نقص محقق و ثابت - نسبت به وجود - چون نسبت به وجود؛ هر چیزی در آن همه چیز هست.

۴/۵۵۹ مشاهده دوم مشاهده آنان است در عین شهود اول و با او - به صورت جمع نه جدا جدا - چه رسد به انفراد و تنهایی، (و مشاهده آنان این است که:) حق تعالی مظهر احکام این حقایق از حیث تعینات آنها است که بدان‌ها از حق سبحان - از حیث وجود واحد مطلق او - امتیاز می‌یابند، نه این که مظهر آنها از حیث اجتماع آنها در مرتبه جمع احدی و حقیقت الحقایق می‌باشد، چون تمام حقایق اسمائی و اعیان کونی احوال نسبت‌های ذات‌اند که شأن آنها این است که وقتی به صورت مجموع در علم اعتبار شود؛ مرتبه ذات نامیده می‌شود، پس چگونه از ذات امتیاز دارند؟ امتیازی که بدان؛ حکم به ظاهر بودن آنها و مظهر بودن حق تعالی

درست باشد؟ اما غیب ذاتی که عبارت از وجود مطلق است؛ حکمش بر هر اسم و صفتی؛ و از هر تعین و تعدّد و ظهور و تجلی و مجلا و حجاب و غیر این‌ها برتری و بلندی دارد، بنابراین اینان (صاحبان مشاهده دوم) جامع بین دو شهود و ناظر در دو آینه از دو طرف - با هم - هستند، و اینان کسانی‌اند که حق تعالی را به حق شهودش مشاهده کرده‌اند و به حق معرفتش - به حسب خودشان نه به حسب او - شناخته‌اند.

۴/۵۶۰ و این به واسطه تحقق و ثبوت‌شان است به شهود ثابت به او (تعالی) مرایشان را از آن جهت که به او ادراک می‌کنند، و این عبارت از مظهر بودن حق تعالی است مر حقایق و احکام آنها را، و آن مرتبه قرب نوافل است که در آن این اعتبار است که حق تجلی کننده آلت ادراک بنده تجلی شده می‌شود، و نیز به واسطه تحقق و ثبوت‌شان است به شهود ثابت او (تعالی) به ایشان؛ از آن جهت که او - سبحانه - به ایشان ادراک می‌شود، و این عبارت از مظهر بودن ایشان است مر وجود حق را؛ و آن مرتبه قرب فرایض است که در آن این اعتبار است که بنده تجلی شده آلت ادراک حق تجلی کننده می‌شود، و این همان چیزی است که حضرت شیخ قدس سره بدان اشاره کرده و گفته: تو آینه اویی و او آینه احوال تو است.

۴/۵۶۱ خلاصه آن که: مظهریت خداوند سبحانه مر حقایق و تعینات آنها را به اعتبار وجود مطلق او است که از آنها به غیب ذاتی و وحدت اطلاق خودش؛ و تعدّات آنها امتیاز دارد، و این که مظهریت آنها مر حق سبحانه را به این اعتبار است که آنها شئون کلی و یا جزئی؛ و احوال ذاتی اویند که او؛ به یکی از دو اعتبار عین آنها است: یا به اعتبار احدیت جمع او مر آنها را؛ و یا به اعتبار تنزل او در مراتب اسماء و صفاتش، این آن چیزی است که به طور پراکنده از سخنان متفرق حضرت شیخ قدس سره مفهوم شده است.

۴/۵۶۲ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: محجوبان و پوشیدگان از حق - از صاحبان عقاید - کسانی‌اند که بر آنان وجهی که بدان اسم با مُسما مغایرت دارد غالب است، و بر صاحبان ادواق مقید؛ حکم وجهی که بدان اسم با مُسما اتحاد پیدا می‌کند غالب است، و اگر چه در برخی با بقای امتیاز و اختصاص می‌باشد، و بزرگان دارای مقام جمع و احاطه - به واسطه تجلی ذاتی و حکم مرتبه احدیت جمع - هستند، لذا نه به ذوقی و نه به گرایش مقید

نیستند، لذا ذوق هر چشنده (مکاشفه هر مکاشف) را پذیرفته و جهت درستی و نادرستی را در آن می‌دانند، چون تجلی ذاتی از جهتی عین هر صاحب معتقدی است و ظاهر به حکم هر صاحب استعدادی می‌باشد.

۴/۵۶۳ شیخ مؤیدالدین جندی در مقام شرح سخن شیخ اکبر - ابن عربی - رضی الله عنه در فص شیشی که: در هیچ کس از خدا چیزی نیست^۱، و در هیچکس جز نفسش چیزی نمی‌باشد - اگر چه صور گوناگون بر او بگردد - و هر کسی نمی‌داند که کار این چنین است^۲؛ مگر افرادی از اهل الله، و اگر کسی را مشاهده کردی که این را می‌داند بر او اعتماد کن، چون او عین صفای خلاصه خاصه خاص - از عموم اهل الله - است^۳.

۴/۵۶۴ گوید^۴: مراد از افراد از اهل الله کاملانند؛ و آنان بر طبقاتی چنداند و همگی عطایا را از جانب خداوند به واسطه سریان سرّ و ما بکم من نعمه فمن الله، یعنی: آن چه نعمت دارید از جانب خدا است (۵۳ - نحل) می‌بینند، و این مشهد در مفهوم ظاهری خلاف این می‌نماید و این چنین نیست، چون افرادی از این طبقات هستند که تمام نعمت‌ها را از جانب خدا می‌بینند؛ ولی به واسطه اسبابی که آنها غیر خدایند، و برخی افراد دیگر از آن طبقات هستند که اثر را از اسباب و وسایط نمی‌بینند، و برخی افراد دیگر از آن طبقات‌اند که آنها را شرط می‌بینند - نه اسباب و علت - و برخ دیگری از آنان نعمت‌ها را بدون واسطه از خدا می‌بینند و برخ دیگرشان اسباب و وسایط را نیز از جمله نعمت‌های الهی می‌بینند.

۴/۵۶۵ و تمامی این اصناف در عین کشف محجوب‌اند و در عین توحید مشرک‌اند، چون اینان خدای را در مشاهده تمام نعمت‌ها از جانب حق تعالی توحید کرده و به یکتایی می‌ستایند، ولی وسایط را هم اثبات می‌کنند و نعمت و نعمت گیرنده و نعمت دهنده را نیز

۱- یعنی اگر امر به حسب قابلیت آنان باشد، پس در هیچ کس از خدا جز وجود نیست و در هیچکس جز نفس چیزی نمی‌باشد، چون هر چه از هر کس ظاهر می‌شود اقتضای وجودش است، و اگر چه صور گوناگون بر او وارد شود، و این گوناگونی به اعیان باز می‌گردد. ۲- یعنی هر چه پدید می‌آید از اقتضای اعیان است. ۳- اینان کسانی‌اند که در بیان سائلان معرفی‌شان کرده، و خاصه خاص کسی است که از خلق به حق بازگشته، و صفای خلاصه خاصه خاص عبارت از علوم و حقایق حقانی است. که از آمیزش موجودات و اکوان و نقایص امکان صافی و پاک است. ۴- یعنی جندی در شرح سخن ابن عربی در بخش بالا گوید.

کشف سرکلی / ۴۷۷

اعتبار می‌کنند، در حالی که حقیقت جز این را که او، یکتای یگانه ظاهر باطن واحد کثیر باشد؛ نمی‌پذیرد، و آن همان وجود واحد حق است و اوصاف؛ نسبت‌ها است.

۴/۵۶۶ پس هر کس که نعمت‌های واصل را از راه عین ثابتش - از آن جهت که این عین ثابت عین حق است - مشاهده کند؛ احدیت وجود را آن گونه که در نفس الامر و واقع است مشاهده کرده است، و نیز تمام نعمت‌ها را از جانب خدا مشاهده کرده و همگی را یک چیز مشاهده می‌کند، این عین صفای خلاصه خاصه خاص است، چون عاقله توحید را دارای سی‌وشش مقام کلی می‌دانند، هم چنان که قرآن در مواضعی که بیان لاله الاله آمده بدان گویا است.

۴/۵۶۷ و اما خاصه وحدت را مشاهده می‌کنند و در آن کثرت یکی کننده و یکی شده و یکی کردن - جز عقلی - وجود ندارد.

۴/۵۶۸ و اما خاصه خاص وحدت را در کثرت مشاهده می‌کنند و غیر بودن بین آن دو نمی‌بینند.

۴/۵۶۹ و خلاصه خاصه خاص کثرت را در وحدت مشاهده می‌کنند.

۴/۵۷۰ و صفای خلاصه خاصه خاص بین دو شهود جمع می‌کنند، و اینان در این شهود جمعی بر طبقاتی چنداند:

۴/۵۷۱ کاملی است که دارای مقام جمع است. کامل‌تر از او از جهت شهود کسی است که کثرت را در وحدت عین آن، و وحدت را در کثرت عین آن - شهودی جمعی و احدی - مشاهده می‌کند، و مشاهده می‌کنند که عین احدیت؛ جامع بین دو شهود - در شاهد و مشهود - است. ۴/۵۷۲ و کامل‌تر از او کسی است که عین جامع را از وحدت و کثرت و جمع بین آن دو؛ مطلق مشاهده می‌کند، و اینان همان برگزیده و صفوة صفای خلاصه خاصه خاص‌اند. خداوند ما و ترا از اینان قرار دهد که همو دانا و آگاه است.

۴/۵۷۳ تمام اینها به حسب شهود است، اما به حسب عملی که بنده آن را عمل می‌کند؛ حضرت شیخ قدس سره در بیان مراتب آن در تفسیر گفته: اگر با عملش هدفی جز حق داشته باشد از مزدوران است - نه بندگان - و اگر از آن جهت انجام دهد که چون عمل نیک است و یا

بدان دستور دارد - نه مطلقا - بلکه از حیث حضور در آن با دستور دهنده، او مرد است، و اگر بالا برود؛ بطوری که با عملش هدفی جز حق نداشته باشد؛ در مردی کامل است، و اگر باز هم بالاتر رود به گونه‌ای که هیچ کار و چیزی را جز به حق انجام ندهد - چنان که در قُربِ نوافل است - در معرفت و مردی کامل است، و اگر با همه اینها حضورش را با حق تعالی در فعلش بیفزاید - بطوری که شهود و عمل و اضافه به حق تعالی نسبت داده شود نه به خودش - او بنده خالص شده است، و اگر احکام این مقام و آن چه که پیش از این بود بر وی ظاهر شود؛ یعنی مقام «فی یسمع»^۱ - به من می شنود»، و مقید نه به چیزی از آنها و نه به مجموع آنها نباشد؛ با سریان حکم شهودی احدی او در هر مرتبه و نسبتی غیر ثبات بر امری که یاریش کند؛ بلکه در فراخی خودش در هر وصفی و حکمی از علمی درست؛ به آن چه که بدان اتصاف دارد و به آن چه که در هر وقتی و حالی - بدون غفلت و پوشیدگی - از آن بیرون است ثابت باشد؛ او در بندگی و عبودیت و خلافت و احاطه و اطلاق کامل است. خداوند ما و دیگر برادران را به این مقام تحقق و ثبوت بخشد. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۵۷۴ از این جهت در تفسیر در جای دیگری گفته: مرتبه «كنت سمعه و بصره» - من گوش و چشم او می شوم» آغاز مقام ولایت است و پس از آن خصوصیات ولایت است که آن را نهایی نیست، بلکه بین مرتبه «كنت سمعه و بصره» و بین مرتبه کمال که اختصاص به احدیت جمع دارد مراتب فراوان از مراتب ولایات عامه و خاصه و نبوات عامه و خاصه وجود دارد، و خلافت نیز همین گونه است، و مرتبه کمال بالای همه است، حال گمانت به درجات اکمالت که آن سوی کمال است چیست؟ و آن چه که بعد استخلاف حق (یعنی استخلاف بنده مرحق را) و استهلاک در او از جهت عین و بقای به او از جهت حکم - با جمع بین دو صفت تمخض و تشکیک (خالص و ناخالص) - است؛ هیچ کس را دست آورد دیگری نیست، و هر کس که به کمال تحقق یافت بر تمام مقامات و احوال بالا رفته است. والسلام.

۴/۵۷۵ و در جای دیگر تفسیر گفته: و پایان تمام اینها پس از تحقق به این کمال؛

۱- حدیث قُرب نوافل... فی یسمع و بی بصره بی بیعش... یعنی: به من می شنود و به من می بیند و به من می دهد و می گیرد... تا آخر حدیث. م

فرو رفتن در درجات اکملیت است، فرو رفتنی که مستلزم استهلاک در خدا باشد، استهلاکی که موجب غیب شدن (محو شدن) بنده در غیب ذات پروردگارش باشد و ظهور حق از او در هر مرتبه‌ای از مراتب الهی و کونی در هر حال و فعلی که از حیث کمال الهی او به او نسبت داده می‌شود و یا از جهت این بنده به پروردگارش نسبت داده می‌شود، و هر کس که این حالت او را حاصل شود و به آن جا بیانجامد که بدانند نسبت تمام کون به او نسبت اعضا است به او و نسبت قوا به صورت او؛ و از مقام سفر به سوی خدا گذشته و از او به خلقت بازگشته و سفر در خدایش - نه تا پایان که پس از آن حق را وکیل مطلق بگیرد - باقی مانده است؛ در آن حال می‌گوید: پروردگارا! تو در سفر مصاحب و همراهی و در خاندان (من) خلیفه و جانشین (من) هستی، مرا در سفرم در تو کافی هستی و عوض از من و از هر چیزی هستی و نیک و کیلی می‌باشی - و ستایش مر خدای جهانیان را - پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۵۷۶ و اهل این مقام جامع که کاملان و هم ردیفان آنان از متمکنانند، بین دو دسته اولی‌اند، چون اینان عالم را آن گونه که اهل شهود حالی نفی می‌کنند؛ نفی نمی‌کنند، و آنان دسته دوم‌اند که جهت تعدد و اسباب آن را نمی‌دانند و عالم را آن گونه که محجوبان اثبات می‌دارند؛ اثبات نمی‌دارند، و آنان دسته اول‌اند که مطرح نظرشان نخست و بالذات حجاب بودن حقایق است و دوم و به واسطه آنها (حقایق) و از آن سوی آنها حق سبحان است - البته به حسب آنها (حقایق) - پس در واقع مرئی آنان؛ آنها (حقایق) اند نه او (تعالی) - البته به حسب پندارشان و از حیث تنزیه او از احکام منافی توحیدشان - سپس «گل» بین آن دو واسطه است، با این که به حق سبحان - به «إلاه» بودن و استناد اثرگذاری و حقیقت و جوب به او - و به عالم - به مألوه بودن و استناد اثرپذیری و عدم بودن امکانی به آن - اعتراف دارند، سپس ارتباط بین آن دو به واسطه دو آینه است از دو طرف؛ و با امتیازشان بین حق؛ به احدیت ذات مطلق او و بین غیر او؛ به فزونی مظهریات اسماء و صفات او بطور تفصیل و اجمال می‌باشد، و یا بین حق؛ به احدیت جمع و وجود و بین غیر او؛ به تفصیل احوال ذاتی او و تحصیل شئون صفاتی او؛ و ثبوت امتیاز از جهت آن چه که در صدق اصل تمیز کافی است می‌باشد، پس وحدت وجود در همگان - از حیث حقیقت احدیت او - منافی تعدد او از حیث مظاهر نسبت‌های او و مجالی

اعتبارات او که به نام اسمائش نامیده شده نیست، و از این جهت است که عالم غیر و «سوی» نامیده می‌شود.

۴/۵۷۷ این مطلب را نیک اندیشه کن تا بدانی؛ حقایق منسوب به حق تعالی از حیث «اسمیت» و منسوب به تعین از حیث کون و وجود؛ همگی آنها از وجهی اسماء ذاتی حق‌اند، چون آنها تعینات علمی اویند که نسبت به ذات حق عین اویند و از جهتی مجالی ذات وی‌اند، زیرا مظاهر وجود او و صور تجلی احدی اویند، و از وجه سوم - که کامل‌تر از دو وجه پیشین است - آنها مجالی ذات او و از آن جهت که او است هستند - نه مطلقا - زیرا او از این جهت از همه بی‌نیاز است و دارای مقام: خدا بود و با او چیزی نبود، می‌باشد، بلکه مجالی او - از حیث مجالی کلی و اسماء ذاتی کلی وی‌اند، مانند مفاتیح نخستین و پرده‌داران و مدینه آنها که اصول صفات الوهی‌اند.

۴/۵۷۸ و به واسطه اشتمالشان بر جهت ربط وحدت به کثرت؛ و بر دو اعتبار وجوب و امکان و بطون و ظهور؛ تمام و کامل‌تر است.

۴/۵۷۹ و وجه چهارم دقیق‌تر از وجوه سه گانه پیشین است و به اعتبار جلال او سزاوارتر است؛ و آن احکام وحدت او است که عین تعین اول و احوال او است که در غیب ذات وی پنهان است و حکمش بر اسماء و صفات و بر هر کثرت و تعین و ظهور و تجلی برتر و بالاتر است، و از آن جهت دقیق است که اعتبار کثرت در محل استهلاک و پنهان بودن آن می‌باشد، پس آن به اعتبار جلال او سزاوارتر است، ولی این حقایق از باطن خداوند سبحان به ظاهرش ظاهر می‌گردد که تا اعیان حق - همگی خود را - و بعضی بعض دیگر را مشاهده کنند، چون هر کس همه آنها را مشاهده نمی‌کند، بلکه حاصل از وجود عینی؛ ظهور هر حقیقت است برای خود و بعضی حقایق مر بعض دیگر را.

۴/۵۸۰ و اما ظهور آنها برای حق - بدون ظهورشان برای چیزی از خودشان - در مرتبه علمی - پیش از وجود عینی (خارجی) - حاصل است، و این ظهور مشتمل بر خود ظهور و خصوصیت آن می‌باشد، بنابراین خود ظهور به حسب حکم حق، از حیث استعدادهاى آنها است، و خصوصیات ظهور به حسب احکام تعینات آنها است، پس در هر وجود عینی؛

«خلق» است که تعین عینی وجودی او صورت تعین علمی نسبی او؛ و بلکه صورت تجلی احدی - به حسب استعداد تعین علمی - می باشد، و «حق» است بدون حلول و اتحاد و انقسام که به احدیت حقیقی دائمی ثابت است - اگر چه در حال لحوق احکام باشد - و نیز در او؛ امتیازی است غیر آن چه از امتیاز حسی و یا خیالی و یا مثالی که به واسطه ثبوت و تحققش تعقل می شود، البته اگر ما عدم حسی و یا ذهن و یا خیال را که عبارت از امتیاز دادن بین شی از جهت نفسی ذاتش و بین او تعالی از حیث صور نسبت ها و صفاتش است فرض کنیم.

۴/۵۸۱ و در او وحدتی است غیر آن چه که از وحدت عددی جنسی و یا نوعی و یا شخصی و یا وصفی و یا ذاتی منطقی و یا عرضی و یا غیر اینها فهمیده می شود، و در او کثرتی است غیر کثرتی که مقابل وحدت است، بنابراین وحدت اطلاق او وحدتی است که نه مقتضی وحدت عددی است و نه منافی کثرتی که مقابل وحدت است، بلکه بر حال خودش؛ با هر تعین و امتیاز دادن و کثرت و وحدتی باقی است، پس نسبت بین مطلق و مقیداتش؛ و بین باطن و صور ظاهرش را بفهم، و کار حق را محدود در آن چه که به گوشت خورده مکن؛ یعنی این که با خلق مبیانت و دوری دارد، و منحصر در آن چه که دیده می شود مکن؛ یعنی این که محصور و محدود در برخی (از مقدسات) است، مانند محدود کردن مسیحیان (خدایان) در حضرت مسیح علیه السلام که گویند: خدا همان مسیح فرزند مریم است، و این بیان شگفتی است، یعنی نسبت به کسی که از مرز حدود اطلاق حق گذشته باشد و یا نزد خدای رحمان وجه معروف و محصوری اتخاذ کرده باشد؛ دور است، و نسبت به کسی که از مرز حدود نگذشته باشد و نزد خداوند عهدی نداشته باشد؛ نزدیک است، بلکه به ذات و حقیقت؛ سرور و سید است و به فعل و شریعت و حال و طریقت بنده.

اصل چهاردهم

در تعین صورت کرسی - پس از تعین صورت عرش -

۴/۵۸۲ گوئیم: سپس از حق - چون مبدأ هر ظهوری است - و به او - یعنی به واسطه تجلی او که ساری در مراتب است و به واسطه آن چه که پیش از این گفته شد - مراتب الهی و

مظاهر کونی ظاهر گشت، به مجموع تأثیر حرکت عرشِ ظاهری اضافه و نسبت داده می‌شود، چون آن صورت حرکت تجلی خوبی است که دوری (گردشی) و پاک بوده و طالبِ قابلیت است و به زبان استعدادهاى آنها - آن چه را که بدان کمالات ممکنى آنها آشکار می‌شود - درخواست می‌کند، لذا در صورت آنها خاصیت و ویژگی (استعداد) آنها ظاهر می‌شود و سپس صورت آن (عرش) در صورت کرسی اثر می‌گذارد، و همین طور از روح آن (عرش) که قلم است روح کرسی ظاهر می‌شود؛ و آن نفسِ کُلّ است که عبارت از لوح محفوظ می‌باشد، و همین طور از حرکتش؛ حرکت دوری آن (کرسی) - به واسطه این که مانند آن بسیط است - ظاهر می‌شود.

۴/۵۸۳ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: عرش که مظهر وجود مطلق و همانند قلم و صورت اسم «محیط» است ظاهر شد و سپس کرسی که مظهر موجودات متعین - از آن جهت که متعین اند - و همانند لوح محفوظ است (نسبت به قلم) ظاهر گشت.

۴/۵۸۴ شیخ اکبر رضی الله عنه در کتاب عقلة المستوفز گوید: اولین صورتی که هباء را قبول کرد صورت جسم مطلق بود و آن درازا و پهنا و ژرفا بود، درازیش از عقل و پهنایش از نفس و ژرفایش خالی بودن تا مرکز بود که عبارت از جسم کل باشد، و اولین شکلی را که پذیرفت؛ شکل گروی بود که همان فلک است، پس آن را عرش نامید و به اسم «رحمان» بر آن استیلا و غلبه یافت، استیلائی که شایسته و درخور او است - بدون تشبیه و چگونگی - و آن اولین عالم ترکیب است و استیلاى او بر آن از «عما» است و آن عرش حیات است و عرش نسبی؛ که وجودی جز به واسطه نسبت ندارد، و خداوند حاملان آن را در روز قیامت هشت قرار داد و امروز چهاراند.

۴/۵۸۵ نخستین بر صورت اسرافیل است و دومین بر صورت جبرائیل و سومین بر صورت میکائیل و چهارمین بر صورت رضوان (خازن بهشت) و پنجمین بر صورت مالک (خازن دوزخ) و ششمین بر صورت آدم و هفتمین بر صورت ابراهیم و هشتمین بر صورت محمد صلی الله علیه و آله و علیهم اجمعین، و این صور مقامات آنان است نه صور نشأت ایشان.

۴/۵۸۶ ابن مسرّه جبلی گوید: اسرافیل و آدم خاص صوراند و جبرئیل و محمد خاص ارواح اند و میکائیل و ابراهیم خاص ارزاق اند و رضوان و مالک خاص و عدو و عید (نویدویم) اند، و خداوند سبحان این فلک را به فرشتگان طواف کننده به دور آن که فرشتگان و اهبات اند آباد داشته، و این جا مقام اسرافیل است، و آنان دهانه صور (اسرافیل) اند، و از این جا بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله صدای قلم های فرشتگان را بر روی لوح شنید و اینجا بود که رفر فرفر آمد (و یا رفر فرفر را رها کرد و یا این جا وقوف فرود آمد - به اعتبار نسخه بدلهای مختلف) و از این جا است که حال فنا بر او غالب گشت و از عالم ترکیب تجرد و رهایی یافت و این جا بود که به صدای علی بن ابی طالب علیه السلام ندا داده شد که: بایست! پروردگارت نماز می کند، سپس بر او این (آیه) تلاوت شد که: هو الذی یصلی علیک [علیکم] و ملائکتہ، یعنی: او و فرشتگان او بر تو درود می فرستند (۴۳ - احزاب) و آن یکی از حجاب های سه گانه است که بین اهل بهشت و بین حق - وقتی برای مشاهده گرد آمدند - افتاده می شود، و دو فلک بعد از این اند.

۴/۵۸۷ گوید^۱: سپس فلک دیگر را به گردش در آورد و آن را کرسی نامید، این فلک در داخل و فضای عرش مانند حلقه (انگشتری) است که در بیابانی افتاده باشد، و بین این دو فلک عالم هباء را آفرید و کرسی را به فرشتگان و مدبران آباد کرد و میکائیل را در آن مکان و جا داد^۲، و قدمان (دوگام) دلالت بر آن دارد، پس کلمه در عرش یکی است - چون آغاز عالم ترکیب است - و برای آن در کرسی دو نسبت ظاهر گشت؛ چون فلک دوم است، لذا در وجود از آن دو تعبیر به قدمان شده است، و از این دو فلک شکل های عجیب و شگفتی در عالم امکان و ارکان (عنصری) پدید می آید، و خرق عادات (خلاف معمول) از این دو عالم پدیدار می شود و در دو عالم ظاهر می گردد: یکی در عالم خیال - چنان که خداوند می فرماید: یخیل الیه من سحرهم انها تسعی، یعنی: از اثر جادوی ایشان به خیال او (موسی) رسید که ریسمانها و عصاهایشان راه می رود (۶۶ - طه) - و دیگری در عالم حقیقت است؛ مانند معجزات و

۱- یعنی سخن ابن مسرّه جبلی تمام شد و شیخ کبیر رضی الله عنه در کتاب عقلة المستوفز می گوید. م ۲- یعنی مقام میکائیل این جا است. م

کرامات، و اشیاء دارای خاصیت؛ خواصشان از این دو عالم است.

۴/۵۸۸ باز گوید: سپس خداوند فلک اطلس را در داخل فلک کرسی به گردش در آورد، و نسبت آن به کرسی مانند نسبت کرسی است به عرش، یعنی مانند حلقه‌ای است که در بیابانی افتاده باشد، و بین این دو عالم (کرسی و فلک اطلس) عالم رفر (و یا رفار) است که عبارت از معارج بلند می‌باشد، و در آن عالم مثل انسانی آفریده شده است و تسبیح ایشان: سبحان من اظهر الجمیل و ستر القبیح، یعنی: منزّه است آن که زیبایی را آشکار نمود و زشتی را پنهان کرد، می‌باشد، و این عالم حجب است و در آن مقام جبرائیل است و فرشتگان مقسمات در آن هستند، و علم صاحبان رُصد به این عالم منتهی می‌شود و در آن نه بُرجی هست و نه ستاره‌ای و در آن فقط تقدیرات صورت می‌گیرد، و آن به دوازده قسمت بخش می‌شود و بر هر بخشی فرشته‌ای از فرشتگان گمارده شده که او رئیس این بخش است و فرشتگان مقسمات گرداگرد او را گرفته‌اند، و اینان در عالم ما به نام‌های صورت‌هاشان نامیده شده‌اند.

۴/۵۸۹ فرشته اول بر صورت «میزان» است و طبیعت بخش او گرم و تر می‌باشد، و او در عالم تکوین شش هزار سال دارای حکم است، و این اولین فلکی است که با زمان به گردش درآمده، و در آن؛ روزها (ایام) پدید آمده - نه شب (تاریکی) و روز (روشنی) - و اولین حرکتش با زمان به واسطه این فرشته بوده است، و در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله به گردش در آمد، لذا آن حضرت فرمود: زمان به گردش در آمد؛ مانند روزی که خدا آفریدش، و خداوند به دست این فرشته کلید خَلْقِ احوال و تغییرات؛ و زمانی که خداوند در آن آسمان‌ها و زمین را آفریده - و آن متحرک است - قرار داده.

۴/۵۹۰ و فرشته دوم بر صورت «عقرب» است و طبیعت بیتش سرد و تر است، و او را پنج هزار سال حاکم کرد، و به دست او کلید خَلْقِ سردی (و یا گرمی) که ساکن است می‌باشد.

۴/۵۹۱ و فرشته سوم بر صورت «قوس» است و طبیعت بیتش گرم خشک است، و او را چهار هزار سال حاکم کرد، و به دست او زمام اجساد نوری و ظلمانی و کلید خَلْقِ نبات می‌باشد.

۱- این نام‌ها که در داخل قلاب آمده اساسی دوازده‌گانه بروج‌اند که این جا از میزان شروع شده و به سنبله ختم می‌گردد. م

۴/۵۹۲ و فرشته چهارم بر صورت «جدی» است و طبیعت بیتش سرد خشک است، و او را سه هزار سال حاکم کرد، وی متحرک است و به دستش کلید شب و روز است.

۴/۵۹۳ و فرشته پنجم بر صورت «دلو» است و طبیعت بیتش گرم تر است، و او را دو هزار سال حاکم کرد، او دارای سکون و وقار و سنگینی است و کلید ارواح به دست او است.

۴/۵۹۴ و فرشته ششم بر صورت «حوت» است و طبیعت بخش او سرد خشک (ویاتر) است و حکومتش هزار سال است، و او با فرشته اجسام نوری و ظلمانی اشتراک دارد و کلید خلقی حیوان به دست او است.

۴/۵۹۵ و فرشته هفتم بر صورت «کبش» (و یا حمل) است و طبیعت بخش او گرم خشک است و مدت حکومتش دوازده هزار سال است، و او متحرک است و کلید خلقی اعراض و صفات به دست او است.

۴/۵۹۶ و فرشته هشتم بر صورت «ثور» است و طبیعت بخش او سرد خشک است و مدت حکومتش یازده هزار سال است، این فرشته ای است که بر او سنگینی و هبت و آگاهی غلبه دارد، و ساختن سامری مرگوساله را بر این صورت بود، و کلید خلقی بهشت (و دوزخ) به دست او است.

۴/۵۹۷ و فرشته نهم بر صورت «توآمان» (و یا جوزا) است، طبیعت بخش او گرم تر است و مدت حکومتش ده هزار سال است، و این با فلک اجسام اشتراک دارد و کلید خلقی معادن به دست او است.

۴/۵۹۸ و فرشته دهم بر صورت «سرطان» است، طبیعت بخش او سرد تر است و مدت حکومتش نه هزار سال است، فرشته ای متحرک است و کلید خلقی دنیا به دست او است.

۴/۵۹۹ و فرشته یازدهم بر صورت «اسد» است؛ طبیعت بخش او گرم خشک است و مدت حکومتش هشت هزار سال است، فرشته ای است که از لحاظ شکوه و شوکت بر همه برتری دارد، کلید خلقی آخرت به دست او است.

۴/۶۰۰ و فرشته دوازدهم بر صورت «سنبله» است، طبیعت بخش او سرد خشک است و مدت حکومتش هفت هزار سال است، او به اجسام انسانی اختصاص معینی دارد.

۴/۶۰۱ پس از اسد و قوس و خمل (کبش) کره اثير (آتش) پدید آمد، و از جوزا و میزان و دلو؛ کره هوا پدیدار شد، و از سرطان و عقرب و حوت؛ کره آب پیدا شد، و از ثور و سنبله و جدی کره خاک به وجود آمد، و در حقیقت فاعل هر چیزی خداوند سبحان است و این اسباب (جمع سبب) را قرار داده تا بدان بندگانش را بیازماید.

۴/۶۰۲ و باز گوید: سپس خداوند سبحان فلک چهارم را آفرید و بین آن و بین فلک بروج عالم رضوان را آفرید که سطح آن زمین بهشت است و گودیش سقف دوزخ است، و در آن رضوان - خازن بهشت - مقام داده شده است، و فرشتگان این فلک به نام تالیات نامیده می‌شوند. و این ترتیب جز به واسطه کشف و یا خبر درست (نبوی) امکان ادراکش نمی‌باشد، و خداوند متعال چون این فلک را آفرید، در گودی آن یک هزار و بیست و یک مرتبه ترتیب داد و فلک را بر آنها تقسیم کرد - هم چنان که فلک بروج را بر دوازده قسمت تقسیم کرد - و برای هر قسمی و بخشی گره‌ای آشکار کرد؛ در نتیجه دوازده گره پیدا شد که عبارت از فلک ثوابت است و هفت فلک که زیر آنند و چهار ارکان (عناصر) و همین‌طور این فلک چهارم را تقسیم به اقسامی کرد که بیان داشتیم، و در هر قسمی فرشته‌ای بر صورت عالمی از عوالم ارکان قرار داد، و این فلک را به گردش در آورد؛ گردش که در آن عالم بهشت را پدیدار ساخت - مانند حرکت زمین در بیرون آمدن نبات و گیاهان - چنان که خداوند می‌فرماید: اهتزت و ریت و انبت من کل زوج بهیج، یعنی: بجنبند و برآید و از همه گیاهان بهجت انگیز برویاند (۵ - حج) و این فلک همان فلک حروف است، و از این جا منازل بیست و هشت‌گانه (ماه) و بیست و هشت حرف (الفبا) پدیدار گشت.

۴/۶۰۳ اما حروفی که بیرون از مرز استقامت در انسان و غیر انسان از حیوانات است، آنها به شمار آن چه که از اقسام باقی مانده - مُقَدَّر به مقداری که نه زیادی می‌پذیرد و نه کمی - می‌باشد، و این در انسان و حیوانات مانند حروف بین «باء» و «فاء» و بین «ج» و «شین» و مانند حروف خیشوم (بیخ بینی) است.

۴/۶۰۴ مرا برخی از دانشمندان از شاگرد حضرت صادق علیه‌السلام خبر داد که به من هفتادواندی حرف رسیده است، و حروف؛ خواص‌شان را - جز آن چه که حکم منازل به آنها

می‌بخشد - نمی‌دهند، جز آن که آن‌ها دارای روحانی لطیف در فلک اطلس - که سقف بهشت است - هستند که به آن‌ها کلام - یعنی حروف فعلی (و یا فکری) - بر اهل بهشت باقی می‌ماند. ۴/۶۰۵ اما حروف لفظی؛ برای آنان از نفس همین فلک است که در آنند، ولی خیلی شیرین و لطیف‌تر از این کلام معمولی است، چون آن‌ها - آن جا - به واسطه روحانیت خالص انجام می‌گیرد؛ مانند شکل ما در بهشت بر بهترین و معتدل‌ترین نشأه، پس استعداد نیک و فیض روحانی نتیجه‌ای که مناسب آن (نشأه) است می‌بخشد، و از این فلک؛ رودخانه‌ها و نسیم‌ها و درخت‌ها و حور و کاخ‌ها و پسرکان و خوردن و آشامیدن و نکاح و انتقال‌ها از حالی به حالی - بر اهل طبیعت - در بهشت جاری است، جز این که امر؛ در عین حاملان و قابلان - برای حفظ اعتدال - ثابت است و هیچ‌گاه دگرگونی نمی‌پذیرند، ولی صور و حالات و شکل‌ها و مزه‌ها و جامه‌ها و نکاح‌ها و أعراض بر آنان دگرگونی می‌پذیرد.

۴/۶۰۶ این چیزی بود که از کلام شیخ اکبر رضی الله عنه - در صفت فلک‌های چهارگانه دائمی (از کتاب عقلة المستوفز) - بیان داشتیم.

۴/۶۰۷ اگر گویی: عبارات حضرت شیخ قدس سره در کتاب مفتاح الغیب و تفسیر و فکوک و شرح حدیث و غیر این‌ها مُشعر به این است که فلک ثابت دایم عرش و کرسی است و بهشت بین آن دو می‌باشد، یعنی موافق آن چه که در حدیث آمده: سقف بهشت عرش رحمان است و گودی کرسی و آن چه تحت آن است طبقات دوزخ است، و این که چرم و جسم کرسی عبارت از اعراف است، پس مطابقت بین این و آن چه که شیخ اکبر رضی الله عنه در این جا و در فصوص و غیر این‌ها بیان داشته که افلاک اولین ثابت دایم چهاراند چگونه است؟ ۴/۶۰۸ گویم: همان طور که ظاهر لفظ حضرت شیخ قدس سره دو فلک است - نه غیر

این - همین طور ظاهر لفظ شیخ اکبر رضی الله عنه هم این است که آنها فلک‌های چهارگانه از هم جدا و اجسام ضد یکدیگراند، از این روی گفت: معرفت و شناخت آن‌ها جز به واسطه کشف و یا خبر درست (نبوی) امکان پذیر نیست و از راه رصد آگاهی بر آنها ممکن نیست، و همین طور بیان شارح (فصوص) جندی - در تعیین عرش و کرسی - مُشعر بر این مطلب است که گفته: آنها چهار فلک از هم جدا و اجسام ضد یکدیگراند، ولی شارح (قصیده نائیه فارضیه)

فرغانی در دیباچه شرح قصیده گفته: هر یک از عرش و کرسی گاهی صورت مثالی آنها به حکم مرتبه‌ای که هیئت و شکل در آن آشکار شده اعتبار می‌شود، لذا آن دو به نام عرش و کرسی نامیده می‌شوند، و گاه دیگر صورت جسمانی آنها که مرکب از درازا و پهنا و ژرفایی است اعتبار می‌شود، از این روی عرش به اعتبار این‌ها فلک الافلاک و فلک اطلس و محدّد نامیده می‌شود، و به اعتبار این‌ها کرسی؛ فلک کواکب و فلک منازل نامیده می‌شود.

۴/۶۰۹ این چیزی است که موافق بیان هر دو شیخ بزرگوار است و مشخص می‌نماید که حضرت شیخ قدس سره - همان گونه که روشش است - تصریح بر حقیقت حال کرده و به حسب دو اعتبار یک چیز در سخن؛ تفصیل نداده است، و بدان اشاره کرده که کلام شیخ اکبر رضی الله عنه در نهایت بازگشت به این سخن دارد، و این بدان جهت است که گفته‌اند چون فرغانی دیباچه کتاب شرح قصیده خود را بر حضرت شیخ قدس سره عرضه کرد؛ آن را تصدیق نمود و فصلی بدان الحاق کرد که گویای تعریف و تمجید آن بود، و این چیزی است که در این تطبیق دست آویزی بدان درست است، و خداوند دانای به مقاصد خود و مقاصد اهل تحقیق است و بس.

۴/۶۱۰ سپس (گوییم:) به واسطه اشتمال کلام هر یک از شارحان در تعیین آن دو (عرش و کرسی) بر علومی فراوان و رازهایی بزرگ، این چنین دیدیم که آنها را - به صورت انتخاب - نقل کنیم.

۴/۶۱۱ اما سخن شیخ جنیدی (در شرح فصوص) این است: طبیعتی که برای صور طبیعی قوه فعال است؛ ظاهر الیهیت است و الیهیت باطن و هویت آن است، و آن احدیت جمع حقایق فعلی و جویی است و خداوند فاعل تمامی افعال است، پس اولین صورتی که در ماده «عمائی» کونی پدیدار گشت طبیعت واحدی بود که جامع قوای فعال و مواد منفعل - در احدیت جمع ذاتی آن - بود، و به این مطلب - صلی الله علیه و آله - اشاره کرده و فرموده: اولین چیزی که خداوند آفرید «دُزّه» بود، و آن عبارت از حقیقت جسم کلی - بر یکی از دو معنی خودش - می‌باشد، لذا تجلیات اسمائی و انوار ربانی پرتو و اشعاع خود را بر آن تابیدند؛ لذا - از جهت حیا و آزر - گداخته شد و به صورت آبی درآمد، در این وقت عرش حیات بر

آن قرار گرفت، در پی آن گرمی تجلیات پی در پی بر آن گمارده شد و در نتیجه تبخیر شد و جوهر آب به صورت هوا درآمد، پس از آن بخاری ابر مانند که دارای احاطه احدی جمعی بود بالا رفت و متصل به نور تجلی بسیط و متجلی محیط شد، در این وقت فلکی محیط و وحدانی بسیط گشت و نور رحمان را - که به رحمت وجود و دهش بر آن مستولی بود - جذب نمود و از آن فلک اعظم پدید آمد که در بالاترین مرتبه آن فلک عرش قرار دارد و به نام فلک الافلاک نامیده می شود، و آن اطلس و وحدانی و جوهر ابدی و محل استیلا رحمانی بر طبیعت احدیت جمعی بین حقایق چهارگانه که این پنجمی اش است می باشد، و این پیش از وجود تنافر و تنافی (از هم رمیدگی و دوری داشتن) بوده است، و احاطه آن از احاطه مستولی بر آن - یعنی نفس رحمان - است، پس کلمه در عرش؛ از نفس رحمان یکی بیش نیست و آن عبارت از امر الهی برای ایجاد کاینات و موجودات می باشد.

۴/۶۱۲ سپس (جندی) گوید: در درون فلک عرش فلک کرسی است که مانند حلقه (انگشتری) است که در بیابانی افتاده باشد، و از این کرسی است که کلمه تقسیم به حکم و خبر می شود، و آن نسبت به دو قدم که در خیر آمده؛ مانند عرش است برای استوا و استیلا رحمان، و آن دارای فرشتگانی است که قائم بدانند و جز «رب» تعالی چیزی نمی دانند، و پس از «رب» اسم «غنی» به واسطه تجلیش توجه کرد و فلک الافلاک که همان اطلس است پدید آمد، و برآمدگی آن زیر گودی فلک کرسی و طبیعت است، و به واسطه همانندی اجزایش حرکت آن را نه آغازی دانسته می شود و نه انجامی، و به واسطه وجود این فلک زمان پیدا می شود.

۴/۶۱۳ سپس اسم «مقدر» برای ایجاد فلک بروج توجه کرد، و این به آن جهت است که چون فلک عرش - با آن چه که در درونش از کرسی و فلک الافلاک است - جوهری یکتا و نورانی را به گردش در آورد و تجلیات بر باقی جواهر گداخته شده آبی ادامه پیدا کرد و آن را خالص و نوری - مانند اول - بالا برد، و از این؛ فلک کلی محیط و وحدانی بالا رفت که در آن همه چیز هست، و در آن حقیقت الحقایق کونی که داخل در جوهر اصلی، یعنی جسم کل است - از مناسبات و غیر اینها - می باشد.

۴/۶۱۴ و چون جوهر بالا رونده چهارمین مکان خود را زیر گودی فلک الافلاک گرفت، فلکی که نسبت به ما فوق خود محاط است و به آن چه در درون خودش - یعنی اطراف مرکز جوهر گذاخته شده - محیط است پدید آمد، و چون تجلیات مفصل به این جوهر مجملی که کلید در بسته است؛ اقتضای تفصیل آن چه از حقایق که در آن است دارد، پس به واسطه اسم «مقدر» منازل فرود آمدن از انواری که عبارت از منازل اسرار اسماء الهی اند مقدر و معین گشت و بُرج‌ها با حقایقشان و منازل انوار با دقایقشان تعیین یافتند و اصول جوهر انوار علوی کلی جسمی؛ به واسطه طبیعت بلند فعلی شان خارج شدند، خارج شدنی طبیعی و وحدانی و نوری، و ارواح و انفاس نوریاب گشته از این فلک مظاهر خود را گرفتند و وجوه عقل اول که سیصد و شصت وجه است - از گودی محیط فلک اطلس در این فلک - تعیین پذیرفت، در حالی که اطلس واحد است و دارای وحدت کلی، و بسیط است و دارای بساطت نسبی که همانند جوهر روحش - یعنی عقل اول - می‌باشد، و انوار رحمت از سبحات و عظمت وجه رحمان - از عین عقل اول از مرتبه اسم «مدبر» - تجلی کرد.

۴/۶۱۵ و کلمه واحد عرشی در کرسی - به واسطه تدلی دو قدم - بخش به دو کلمه گشت؛ و آن دو حکم و خبر است که خود دارای پنج بخش است، زیرا آن بخش به امر و نهی می‌شود و آن دو؛ خود پنج بخش‌اند: واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح، و چون دو - که دو قدم باشند - در شش ضرب شود؛ مجموع دوازده می‌شود، شش الهی است و شش کونی؛ پس این فلک بخش بر دوازده برج می‌شود، مانند کلمه الهی در قلب عرش؛ که همان شرع است.

۴/۶۱۶ و چون کرسی محل دو قدم است؛ در آخرت جز دو سرا - یعنی بهشت و دوزخ - داده نمی‌شود، چون او مطلقاً به واسطه دو قدم؛ دو سرا - یعنی دنیا و آخرت - و دو فلک را می‌بخشد؛ فلک بروج و فلک منازل که همان زمین بهشت است، و منازل مقدار بخش شده‌هایی است که در فلک بروج است و آن - برای خاطر حروف نفیس رحمانی - بیست و هشت می‌باشد، و آن بخش بر دوازده برج شده تا هر برجی در عدد صحیح باشد و کسر (اعشار) بهره‌ای است تا حکمش در عالم فراگیر شود، لذا برای هر برجی دو منزل و یک سوم منزل

است، و این افلاک چهارگانه اگر چه از طبیعتِ احدیتِ جمعی پدید آمده‌اند، ولی حکم طبیعت در آنها ظاهر شده است؛ ظهوری ترکیبی و وحدانی که بخش بر چهار می‌شود - هم چنان که در عناصر تفصیل دارد - لذا بخش‌هایی سه‌گانه قرار داده شد که برای هر سه‌ای این چهار هست، و در این ظهور سه بخشی و چهار بخشی اصلی هست، و چون سه در چهار ضرب شود؛ مجموع دوازده می‌شود.

۴/۶۱۷ و در این فلک انفاس رحمانی ارواحی را برای ستارگان ثابت ظاهر ساخت، چون در آنها مزاج‌های شریف جوهری حصول پیدا کرد که پذیرای تابناکی به نور تجلی نفسی رحمانی هستند، و در آنها ارواح ستارگان؛ اجرام و اجسامی نوری را تعیین بخشید که جامع تمام طبایع شگفت و عجیب‌اند، و در آن موجودات به گونه‌ای وجود می‌یابند که هیچ فساد و تباهی را نمی‌پذیرند. تا این جا سخن جندی بود.

۴/۶۱۸ و اما سخن شارح فرغانی این گونه است که: طبیعت به حکم محل خودش که عالم مثال است؛ چون انبساطی تام و وحدانی یافت و به نزدیک‌ترین صورت به وحدت و بساطت - یعنی شکل دایره‌ای - صورت پیدا کرد، باری تعالی برایش صورتی دایره‌وار که عبارت از عرش است و محیط به تمام عالم صورت؛ معین ساخت، چون این وجود هبائی مظهر وجه چهارم از لوح است، و برای این وجه سه حکم است:

۴/۶۱۹ نخستین حکم نزول و فرود آمدن به پائین‌ترین مرتبهٔ خشن است که بدان درازا - در جسم - ثابت می‌شود.

۴/۶۲۰ دومین حکم تفصیل و ترکیب صورتی است که بدان پهنا - در جسم - ظاهر می‌شود.

۴/۶۲۱ و سومین حکم تدبیر است برای بقای این صور مفصل و دوام آنها؛ که بدان ژرفایی در جسم تحقق می‌یابد.

۴/۶۲۲ برخی از مکاشفان صورت عرش را بر شکل مثلثی مشاهده کردند، و برای تعیینش از عین ارکان طبیعی برخی از آنان بر شکل مربع مشاهده‌اش کرده‌اند، و به واسطهٔ تحقیقش از بین این ارکان چهارگانه در این معانی سه‌گانه؛ صورت عرش بر دوازده بخش فرض شده - نه محسوس - تقسیم شده است.

۴/۶۲۳ و حقیقت این نسبت عرشی به حکم مرتبه‌ای است که در آن مثالیت ظاهر می‌گردد، سپس (گوییم:) اسم برای آن هیئت و شکل دایره‌ای دیگری - به حسب حکم نزولی - معین می‌سازد، و این هیئت جسمانی که به نام عرش نامیده شده؛ به اعتبار آن (هیئت جسمانی) فلک الافلاک و اطلس و فلک بروج و محدّد (جهات) است و این شکل و هیئت ثابت عبارت از حقیقت جسم کل است، برای این که تعین این عرش در بخشی از مرتبه «عمانی» است که محل استیلائی «رب» است که حکمش تمام خلایق را فراگرفته است و این به اسم «رحمان» اختصاص دارد، پس این عرش محل استوا و استیلائی اسم «رحمان» - به تمام معانی استوا و استیلا - می‌باشد، و آن عبارت از استقرار و تمکن و یا استیلا و یا تمام شدن و رسیدن به غایت و نهایت است، چنان که گویند: استوی الرجل، انتهى شبابه^۱، و یا به معنی قصد و توجه است، چنان که گویند: استوی الی السماء، یعنی عزم خلق کردن آسمان و یا معتدل کردن آن را نمود.

۴/۶۲۴ و این بدان معنی است که کار وجود به واسطه تمکن از ایجاد اجناس صور عالم و انواع آن‌ها استقرار یافت، پس بدان بر تمام مراتب مملکت خود - به حسب ترکیب جواهرش - استیلا یافت، و چرا نباشد؟ در حالی که ماده آن هر صورتی را که خواست و هر وقت که خواست می‌بخشد، برای این که این عرش به واسطه حرکت گرد شیش اصل صور زمان است، لذا ظهور امر وجود - از حیث اصول مراتب ظهورش که عبارت از معنی و روح و صورت و اصل زمان و مکان است - پایان پذیرفت و به نهایت خود رسید، و سپس توجه به ترکیب جواهر و تفصیل صور کرد، لذا بین کمال ظهور و کمال بطون و بین اجمال و تفصیل را اعتدال بخشید، و همان‌طور که نسبت قلم به تجلی اول به واسطه ظهور معنوی الهی اجمالی - یعنی نفس رحمانی - است؛ و نسبت لوح بدان (قلم) به واسطه ظهور روحانی تفصیلی آن که تمام‌تر است می‌باشد؛ همین‌طور هنگام تعین این وجود هبائی؛ از آن؛ صورت عرشی اجمالی مثالی تعین پیدا کرد که در ضمن آن صورت جسمانی آن هم هست، پس نسبتش به مظهریت قلم شدیدتر و بیشتر است.

۴/۶۲۵ سپس حقیقت خوبی به واسطه توجهات و اجتماعات اسمائی و مظاهر روحانی

کشف سزکلی / ۴۹۳

خود اقتضا کرد که از این وجود هبائی صورتی طبیعی تعین یابد که قابل و پذیرای تفصیل بوده و مظهري برای لوح محفوظ و تفصیل آن - و نیز نسبتش بدان تمام تر - باشد.

۴/۶۲۶ سپس اسم «باری» برای آن صورتی دایره‌ای معین و مشخص کرد که قابل ظهور تفصیل صور معنوی و روحانی و حسی لطیف و کثیف (غلیظ) باشد، و آن به نام کرسی کریم نامیده می‌شود، پس به اعتبار حکم سه واسطه بودن آن دارای سه وجه است:

۴/۶۲۷ اول آن چه که به حکم اجمال و وحدت و بساطت پائین‌تر از مرتبه و جوب است؛ و آن عبارت از یکی دو وجه مرتبه «عمایی» و مرتبه ارواح می‌باشد، و این وجه است که آینه ظهور هر صورت روحانی که در آن (عما) است گردیده و آن را به صور مثالی - که غلیظ تر از صور روحانی و لطیف‌تر از صور عنصری جسمانی است - صورت می‌بخشد.

۴/۶۲۸ دوم آن چه که به حکم ظهور تفصیل و ترکیب - از اعیان (و یا ارکان) طبیعی - پائین‌تر از مرتبه امکان است، و آن عبارت از وجه دیگر مرتبه «عمایی» می‌باشد، و این مرتبه به نام مرتبه حسی و شهادت نامیده شده و این وجه؛ آینه قابل و پذیرای ظهور هر صورت عنصری مرکب؛ و آن چه از آن‌ها از کردار و گفتار و احوال که پدید می‌آید گردیده است، و آن صورتی است که از صوری که در عالم شهادت است لطیف‌تر می‌باشد. این صور در این وجه (عمایی) پس از تعین آن صور در عالم شهادت تعین می‌پذیرد، برای این که در داخل صورت کرسی مثالی - از جهت این وجه - دارای صورتی جسمانی - به گونه‌ای که آن را در صورت عرشی بیان داشتیم - می‌باشد، و از این جهت است که کرسی به فلک ستارگان و فلک منازل نامیده شده است، و به واسطه حرکت منسوب به هیئت و شکل عرشی - به حسب نقطه و مرکز - و از هیئت آن کرسی که منسوب بدان (هیئت عرشی) است؛ مقدار روزانه زمان تعین یافته و مشخص می‌شود و به واسطه نفس حرکت نفسی زمان تعین می‌یابد.

۴/۶۲۹ سوم جهت جمع آن بین دو وجهی که پائین‌تر از عالم او است؛ و آن عین برزخیت «عمایی» بین مرتبه و جوب و امکان است، ولی از حیث تفصیل آن نه از جهت اجمالش.

۴/۶۳۰ بدان که این کرسی اصل بهشت است و وجوه آن؛ اصول اصول مراتب آن است

که عبارت از بهشت اعمال و بهشت میراث و بهشت امتنان می‌باشد، و درجات آن مظاهر اسماء «احصاء» است که شمار آن به واسطه اسم جامع «الله» به یکصد تمامی و کمال می‌یابد، هم چنان که در خبر صحیح آمده: در بهشت یکصد درجه است که فاصله بین هر درجه تا درجه دیگر مانند فاصله بین آسمان و زمین می‌باشد، و فردوس بالاترین درجه است که از آن رودهای چهارگانه جاری است و بالای آن عرش است، پس از خداوند وقتی چیزی خواستید فردوس را بخواهید. و نه‌های چهارگانه اشاره به ارکان (عناصر) طبیعی است، پس از رکن گرمی و حرارت نهر شراب و از برودت و سردی نهر آب و از رطوبت و تری نهر شیر و از یبوست و خشکی نهر غسل جاری می‌شود. البته پس از ترکیب برخی با برخی دیگر - لذا آبشخور مقربان خالص است و آبشخور نیکو ان مؤمن آمیزش و آمیختگی دارد.

۴/۶۳۱ و نسبت به ظهور آن چه که ظهورش در عالم حس به صورت مثالی مقدر شده، کافر و مسلمان و بلکه انسان و غیر انسان در تصور (نقش‌پذیری) روحانیت آن (کرسی) در این وجه (عمائی) برابرند، لذا مسلمان و کافر را در هنگام فرود آمدن ماده وجودشان و تصور روحانیتشان در آن (کرسی) منزل است، و دوزخ از زیر گودی کرسی تعیین می‌یابد، پس ناگزیر از تنزل و فرود آمدن وجود آن دو است از آن (کرسی) تا آن که به صورت حسی آن دو - که برای ماده وجود و تصور (نقش‌پذیری) روحانیتشان در هر عالمی منزلی به حسب آن عالم است - ظاهر گردد، بنابراین برای هر یک از آن دو منزلی در بهشت است و منزلی در دوزخ، و چون کافر مرد روحش از دوزخ به بهشت - به جهت غلظت صورت ترکیبش و غلبه جسمانیتش بر روحانیتش - بالا نمی‌رود، لذا منزلش در بهشت خالی و بی‌استفاده می‌ماند تا آن کس که به روحش - به واسطه غلبه حکم روحانیتش بر حکم طبیعتش - بدان جا بالا رفته آن را به ارث می‌برد، و بین او و بین آن؛ نسبت و قریبی - از حیث صفتی نیک و یا حکم دخول تحت حیطة حکم اسمی الهی در اصل - می‌باشد که آن وجه (و نسبت) به نام فردوس - که همان بهشت میراث است - نامیده شده است. و اما وجه جامع عبارت از بهشت امتنان است و در آن «کشیب رؤیت» است و آن محل رؤیت و مشاهده (حق) است، و آن به بهشت عدن نیز نامیده شده است. و اما بهشت اعمال عبارت از آن طرف آن است که جانب عالم شهادت می‌باشد.

۴/۶۳۲ پس حاصل از این بیانات این که امر وُحدانی الهی که خداوند فرموده: و ما امرنا الا واحده، یعنی امر ما بیش از یکی نیست (۵۰ - قمر) در فرود آمدنش به موجب: و اوحی فی کل سماء امرها، یعنی: در هر آسمانی امر خودش را وحی کرد (۱۲ - فصلت) برای اثبات حکم وحدت و حفظ صورت آن در عرش - به حسب آن وحدانی - و در کرسی - به حکم تفصیل و کثرت - بخش به امر و نهی شد، لذا امر؛ حافظ و نگهدار وحدت - در فرود آمدن به کثرت - است و نهی، حامل بر مراعات و محافظت آن به واسطه بازگشت و بالا رفتن از عین کثرت به عین وحدت می‌باشد. و چون اساس کار دو جهان بر این دو حکم - یعنی فرود آمدن و بالا رفتن - است و بازگشت‌گاه این دو حکم هم این دو اصل - وحدت و کثرت - می‌باشد؛ و قیام مقصود از آن دو به این دو قدم - یعنی امر و نهی - است؛ لذا از این معنی به دو قدم اشاره و کنایه کرده‌اند، پس این کرسی کریم محل استوا و استیلای اسم «رحیم» می‌باشد، هم چنان که عرشِ مُعَیَّن (شده) برای عینِ زمان مظهر اسم «دهر» و محل استوا و استیلای اسم «رحمان» است. پایان سخن او (فرغانی).

۴/۶۳۳ و چون این رازها به ثبوت و تحقق رسید و انوار آنها به درخشش درآمد؛ از آن چه ما گفتیم روشن می‌شود که صورت کرسی و روح و حرکت آن از حق تعالی و به او ظاهر و آشکار می‌شود، چون ظهور جز به واسطه تجلی احدی او - که به حسب تفاوت قوابل و مراتب آنها متفاوت است - نمی‌باشد.

۴/۶۳۴ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات گوید: اسباب اثر بخشی و شرط‌های تسخیر از جانب هر اثر بخشی و هر تسخیر شده‌ای بستگی به احکام سرّ جمع دارد، و سرّ جمع در این مقام عبارت است از حکم مقدری که بین اعداد اشیاء مسخر شده مشترک است. و تعین اول عبارت است از اصل و معدن هر تعینی، و هیچ حکمی نه برای جعل در امتیاز این تعینات و اعیان و نه در احکام آنها که آن را خصوصیت هر عینی از آنها اقتضا می‌کند نمی‌باشد، لذا از تعینات گاهی تعبیر به شئون و اعیان ذاتی می‌شود و گاهی به اعیان ممکنه که عبارت از مفاتیح غیب و جودی و کثر جودی (گنجینه بخشش و عطا)، که به ذات و احکام خودشان خصوصیت آن چه را که به حضرت ربانی (وجوب) و مقام امکانی نسبت داده

می شود مُعْتَبَر و مشخص می سازند، چون در آن جا امر سؤمی جز مرتبه و جوب و امکان - که آن چه گفتیم انتساب به آن می یابد - نمی باشد. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۶۳۵ و گفتیم: آن چه از مراتب اسمائی و مظاهر امکانی که گفتیم یا به واسطه انتساب تأثیر و اثر بخشی است ظاهراً به مظاهر روحانی و یا طبیعی از حیث سبب عادی؛ و یا از حیث شرط بودن در اعداد؛ و یا نیز از حیث خصوصیت مظهریت حق تعالی پس از تأثیر آنها است حقیقتاً در ظهور. و یا به سبب انتساب خصوصیت اثر و تعینش به آن - نه ظهورش - و یا به علت انتساب ظهور اثر به تجلی احدی که در مظهریتش ظاهر است، و این همان گونه که گذشت حق و درست است.

۴/۶۳۶ و ما تأثیر حرکت عرشِ ظاهری - یعنی حتی - و روح آن؛ یعنی عقل اول و صورت مثالی مظهری آن را بدان سخن اضافه می کنیم، این است که ارواح عالی از حیث مظاهر مثالی شان در تعین اجسام بسیط اثر می گذارند، بنابراین مظاهر را در آن و یا صورت جسمی آن (اجسام بسیط) مدخلیتی است، و تمامی این ها در کتاب مفتاح الغیب گفته آمده که: مظهر قدرت حق و آلت حکمتش در فعل او؛ نسبت او است، و محل ظهور رازِ قبض و بسط (گرفتن و دادن) و آشکار کردن و پنهان نمودن و کشف و حجابِ صوریِ نسبی که بدان آن چه را که بیان داشتیم انجام می دهد - نه مطلقاً - عرش است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۶۳۷ و بر ما اشکالی وارد نیست که برای روشن شدن رازهای آن؛ دسته ای از قواعد اشراقی را بیان کنیم که زمینه ساز نفوس محجوبان باشد، باشد که مدت زمانی ذهن و ذوق شان را مشغول بدارد.

قاعده نخستین

۴/۶۳۸ حق تعالی از جهت حُب و عشق اصلیش - به واسطه تجلی کمالی اسمائیش - به ویژه از حیث جود و دهش ذاتیش؛ اقتضای ظهور اثر از خود را دارد، و این مقدمه واحد نتیجه نمی بخشد مگر آن که بدان طلبِ قابلی به زبان استعدادِ حالی را بیفزائیم، و این همان چیزی

است که گفته می‌شود: اشراق برای نور ذاتی است و حصول آن بر هر قابلی به حسب قابلیتش دائمی و همیشگی است، و کار عالم وجود به این امر انتظام و آراستگی می‌یابد که برای هر علتی نوری - نسبت به معلول - محبت و قهر باشد و برای هر معلول نسبت به علت، محبت و خواری باشد.

۴/۶۳۹ و خلاصه آن این که: از جانب خداوند سبحان هر چه هست فقط ظهور است، و اختلاف ظهور از جهت پیش بودن و پس بودن و برتری و پستی و نزدیکی و دوری؛ به حسب مراتب قوایل است.

۴/۶۴۰ بنابراین کائن (پدیدآورنده) نخستین باید عقل باشد، چون در آن هیچ پستی جز جهت ظلمت امکانیش که مشترک بین تمام موجودات است نمی‌باشد؛ برعکس آن چه که پس از آن است به حسب دو برابر شدن جهت امکانش از حیث نیازمند بودن تمام استعدادش به واسطه، و همین طور جهات فقر و نیاز به حسب چند برابر شدن وسایط چندین برابر می‌شود، لذا گفته‌اند: چون نسبت نور نزدیک‌تر به نور الانوار مشتمل بر این است که او (نور نزدیک‌تر) عاشق او است و او قاهر و غالب بر او - به طوری که از ادراک ذات وی و احاطه به او عاجز و ناتوان است - در تمام موجودات ساری و جاری گشت، لذا عزت؛ لازم قهر و غلبه عالی و خواری؛ لازم محبت و عشق پائینی گردید، یعنی از حیث انتساب هر یک به دیگری که بر هر زوجی واقع است، چنان که خداوند می‌فرماید: و من کل شیء خلقنا زوجین، یعنی: هر چیزی را دو صنف آفریدیم (۴۹ - ذاریات)

۴/۶۴۱ از این روی جواهر تقسیم به انوار و اجسام شد، و آن فلکی و عنصری است، و فلکی تقسیم به سعد و نحس (خجسته و شوم) و عرش و کرسی و ماه و خورشید شد، و عنصری تقسیم به اقسامی چند شد که منتهی به نر و ماده گشت، و انوار به عالی قاهر و سافل مقهور تقسیم می‌شود، زیرا انوار تقسیم به انوار قاهره که هیچ علاقه و وابستگی نه به برازخ و نه به انطباع و نقش‌پذیری و نه به تصرف ندارند، و به مدبر برازخ - اگر چه منطبع و نقش‌در آن‌ها نیستند - می‌گردد، و آن‌ها نفوس ناطقه، با هیئت و شکل‌های نوری‌شان هستند که از هر صاحب صنمی در سایه و ظل برزخیش به اعتبار جهت نوریت حاصل می‌شود؛ و برزخ و

هیئت و شکل ظلمانیس از نور مدبّر حصول پیدا می‌کند؛ ولی به جهت نیازمندی - البته اگر برزخ قابل تصرف نور مدبّر باشد - و این به واسطه تمام بودن استعداد آن است.

۴/۶۴۲ سپس (گوییم:) انوار قاهره تقسیم به انوار اعلیٰ؛ که عبارت از طبقه طولی است و مرتب در نزول علی؛ و به واسطه شدت نوریت و نزدیکی شان به وحدت و کمی جهت ظلمانیت در آنها؛ چیزی از اجسام از آنها حاصل و صادر نمی‌گردد، و (نیز تقسیم به) انوار قاهره صوری که ارباب (رب النوع) اصنام نوعی جسمانی اند می‌گردند، و این اخیری طبقه عرضی متکافأ غیر مرتب در نزول (برعکس طبقه طولی) است و متوسط در نعت (صفت) صور - خواه مثالی باشد و خواه حسی - برای این که فزونی تنزل موروث غلظتی است که بدان نورانیت با جسمانیت ظلمانی اعتدال پیدا می‌کند و در تصویر (شکل‌گیری) ارواح و اجسام اثر می‌گذارد.

۴/۶۴۳ و این طبقه عرضی هم خود دو قسم است: یکی از آن دو از جهت مشاهدات حاصل می‌شود و دومی از جهت اشراقات که هر دو حاصل از طبقه طولی اند، و چون انواری که از مشاهدات حاصل می‌آید برتر از انواری است که از اشراقات حصول می‌یابد، و عالم مثالی برتر از عالم حسی است؛ صدور عالم مثال از انوار مشاهدی و عالم حس از انوار اشراقی واجب و لازم می‌آید، برای این که اشرف و برتر؛ علت برای اشرف است و اخس و پست‌تر علت برای اخس - بر آن گونه که در هر یک از دو عالم تکافأ و برابری هست - برای این که آن چه در عالم حس از افلاک و ستارگان و عناصر و مرکبات آنها و نفوس متعلق به آنها هست، همانند آن در عالم مثال یافت می‌شود، و همان‌طور که در انوار اشراقی باید نوری که از جهت نوریت و عشق بزرگتر از همه است و علت فلک اعلای حسی است باشد، همین‌طور در انوار مشاهدی باید نوری که از همه بزرگتر است و علت فلک اعلای مثالی است باشد، و همان‌طور فلکی که محیط به هر یک از دو عالم است چیزی که زیر آن است نه با آن برابری دارد و نه نزدیکی؛ بلکه آن کامل‌ترین اجسام و قاهر و غالب‌ترین آنها است، همین‌طور حکم علیت عقلی نسبت به ارباب اصنامی که در طبقه عرضی هستند این گونه می‌باشد.

۴/۶۴۴ گوییم: از این بیانات شماری از رازهای کلمات و بیانات حضرت شیخ

قدس سره روشن می‌شود:

۴/۶۴۵ نخست آن که گفت: اجتماع ارواح نوری نتیجه‌اش اجسام بسیط است.

۴/۶۴۶ دوم این که: تعیین عرش از مجموع قلم و لوح است نه از قلم تنها - به واسطه قوه

نوریت و وحدتش - و پیش از این گفته شد که سه بُعدی آن (درازا و پهنا و ژرفا) به واسطه سه مرتبه بودن آن است، با این که نسبتش به قلم آشکارتر است.

۴/۶۴۷ سوم این که: بودن عرش مظهر قدرت و قهر و غلبه و آلت حکمت و محل ظهور

احکام او؛ از آن جهت است که روح و علت آن برترین و شریف‌ترین ارواح و علت‌ها است و

نسبت به موجودات دیگر قاهر و غالب است. پس قاعده اشراقی این حکم را می‌کند که آن چه

در عالم عقلی است به عالم حسی و مثالی - بر مناسباتی محفوظ - جاری و ساری گردد، لذا

مشترکات در برابر مشترکات، و پراکنده‌ها در مقابل پراکنده‌هاست، هم‌چنان که حدیث نبوی

صلی‌الله‌علیه‌وآله‌ناطق‌بدان است: الارواح جنود مجتده؛ یعنی: ارواح در ازل جوخه جوخه

بودند.

۴/۶۴۸ این بدان جهت است که ذوات و حقایق عقلی و هیأت و شکل‌های آنها

تمامی متناسب و مترتب و محفوظ‌اند، و این ذوات و حقایق با هیأت و مناسبات‌شان علت

جسمانیات و هیأت آنهایند، چون عالم جسمانی سایه عالم عقلی است و سایه تابع صاحب

سایه است، بنابراین هر حادثی ناگزیر از علتی است تا آن که امر در پایان منتهی به این

می‌شود که آن اثر مناسبتی از مناسبات عقلی است که افلاک؛ به استخراج اوضاع (جمع

وضع منطقی) - به واسطه حرکات - استخراج می‌کنند، و چون حرکتی کرد و بدان نسبتی

عقلی و معین را درخواست داشت؛ ناگزیر باید عقل مفارق (و جدای از ماده) هیبتی نوری

روحانی و یا ظلمانی جسمانی؛ مناسب آن چه که حرکت آن را اقتضا می‌کند؛ بر هر قابل

مستعد به این نسبت - از نفوس و اجسام - افاضه و ریزش کند، لذا این نسبت بر آن چه که

فاعل و قابل آن را اقتضا می‌کند پدید می‌آید و آماده برای قبول فیض - به واسطه نفوذ انوار

ستارگان در اجرام در مقام اوضاع مختلف - می‌شود، و این مقصود از تأثیر اجرام فلکی

است که (قطب‌الدین) شیرازی در شرح حکمت الاشراق آن را بیان داشته است، و از این

دانسته می‌شود که روح عرش و حرکت و صورت آن - به ویژه به اعتبار این که مُخَدِّد جهات

است - اثری در تعیین روح کرسی و حرکت و صورت آن در تمام آن چه که در بر دارد، دارد.

قاعده دومین

۴/۶۴۹ قوه تأثیر به حسب کمال اثر بخش است؛ یعنی از جهت وجود و یا ذات و یا سبب و جوب و یا نوریت و یا صفتی ازلی - بنابر اصطلاحات - بنابراین تأثیرات الهی و مقدورات او از هر جهتی بی پایان است و به واسطه احاطه بر چیزی از آنها تسلط و غلبه پیدا نمی توان کرد، اما تأثیرات عقولی که عبارت از انوار قاهره اند منتهای اند، یعنی آن سوی آنها چیزی است که از آنها کامل تر و تمام تر است، و از جمله تأثیرات آن که مانند نفوس شان در خور وسع شان نیست و نامتناهی است، به معنی انقطاع آثار آنان (عقول) به کلی، برای این که آنها را این صلاحیت هست که از آن آثاری نامتناهی حاصل می شود، یعنی به واسطه اقامه برهان بر دوام عقول و نفوس و افلاک چهارگانه، به آن چه که آن را از حرکات گردشی و مدد و یاری زمانی لازم می آید، چنان که در اصول گفته شد: اثر وقتی که بر غیر مؤثر موقوف نباشد؛ به دوام آن ادامه پیدا می کند، و چون موقوف بر شرطی باشد؛ به حسب دوام شرط ادامه پیدا می کند.

۴/۶۵۰ بنابراین عقل اول موقوف بر غیر حق نیست، چون در مقام عدم بودن تمام ماسبوای حق - از وقت و غیر وقت - غیری وجود ندارد، و هیچ برتری برای وجود ممکن در عدم محض نیست، چون فاعل بدون قابل مقدمه واحدی (منطقی) است که نتیجه ندارد، پس ممکن نیست که درباره صاحب اختیار گفته شود که فعل را در هر وقتی که بخواهد اختیار می کند، و اگر به چیزی برتری دهد؛ سخن را نقل در آن می کنیم و تسلسل پیدا می کند، اما تسلسل دائم محال است ولی تسلسل حادثی در پی امکان پذیر است، و همین طور هر عقلی؛ به واسطه عدم موقوف بودن وجود عقول جز بر وجود عقل، و همین طور نفس کُل، به واسطه دوام عرش و کرسی، چون حادث ناگزیر از این است که وجودش موقوف بر حدوث چیزی از شروط وجودش باشد؛ و گرنه ازلی خواهد بود، پس ناگزیر از داشتن هیئت و شکلی است که دوام و پایداری آن قابل تصور نمی باشد، و هر هیئت و شکلی که دوام و پایداری آن قابل تصور

نباشد عبارت از حرکت است و یا چیزی که محل آن حرکت است؛ و آن عبارت از زمان است که مقدار حرکت - از آن حیث که اجزای فرضی آن با هم جمع نمی‌شوند - می‌باشد، و قید کردن حیثیت برای احتراز از مسافت است، چون آن (مسافت) مقدار حرکت است ولی از آن حیث که اجزایش با هم اجتماع دارند، و چون حرکت ادامه داشته باشد متحرک هم ادامه دارد. ۴/۶۵۱ و این در حرکت دوری و گردشی - به واسطه حکایت کردنش مر احدثات موجدش را - قابل تصور است، ولی در حرکت راست و مستقیم - به واسطه متناهی بودن ابعاد و جهات و یا در مقام حصول مقصود حرکت - انقطاع پذیر است، و همین‌طور کلیات عناصر، چون دوام تأثیر مستدعی دوام اثرپذیر است، از این روی اشراقیان گویند: نورالانوار و انوار قاهره و سایه و نورهای مُجَرَّد آنها دائمی و ازلی‌اند، مقصود اینان از سایه‌ها افلاک و کلیات عناصر است و مرادشان از نورهای مُجَرَّد؛ نفوس می‌باشد، ولی نزد ما دائمی‌ها عقول و نفوس کلی‌اند، نه جزئی که نسبت‌ها و اشعات آنهایند و (نه) هباء و عرش و کرسی و کلیات عناصر، اما افلاک دیگر؛ دارای طبیعتی عنصری‌اند که کار آنها تبدیل صفات آنها می‌باشد و یا دو دیگر که با آنها است نه اصل آنها - این را جنّی در شرحش گفته است.

۴/۶۵۲ متکلمان گویند: دوام شئی با شئی (دیگر) مقتضی برابر بودن آن دو و اولویت نداشتن یکی از آن دو - به علّیت - بر دیگری است.

۴/۶۵۳ گوئیم: این طور نیست؛ برای این که شعاع محسوس از شئی نورانی است نه شئی نورانی از شعاع، و آن (شعاع) با آن (شئی نورانی) همراه است و به دوام آن ادامه دارد، و همین‌طور حرکت انگشتر با حرکت انگشت است، پس اگر اثر قوی‌ترین مؤثرات ادامه داشته باشد و تمام تأثیر در واقع از آن باشد؛ اولویت دارد. و نحالی بودن از تأثیر، تعطیل نامیده می‌شود.

۴/۶۵۴ اگر گویی: اگر حرکات فلکی دائمی و ازلی باشند لازم می‌آید که هر حادث و پدیده جدیدی از آنها موقوف بر حصول چیزی باشد که پایان‌پذیر نیست، لذا حصول پیدا نمی‌کند.

۴/۶۵۵ گوئیم: ممتنع چیزی است که موقوف بر بی‌پایانی باشد که حصول پیدا می‌کند، ولی اگر گذشته باشد و حادث پس از آن واقع شود، در آن با هم تنازع و تخالف دارند.

قاعده سومین

۴/۶۵۶ قوه تأثیر در غیر حق (تعالی) به سبب ابتهاج او به او؛ و به حسب قُرب و نزدیکی او است به او؛ یعنی به واسطه نبودن واسطه و یا به علت کم بودن واسطه، و این در هر مرتبه عقلی و نفسی و مثالی و جسمی مراعات می‌شود، و همان‌طور که قلم اعلا واسطه تمام موجودات است و نفس کلی واسطه آن چه که پائین‌تر از خود است می‌باشد، همین‌طور عرش نسبت به عالم اجسام و حرکتش نسبت به حرکت آنها (واسطه است)، لذا در حکمت اشراق گفته: برزخ‌های پائینی نسبت به برزخ‌های بالایی خاضع و فروتن‌اند و طبعاً از آنها اثرپذیراند.

۴/۶۵۷ اگر گویی: پس سزاوار است که دورتر تأثیرش از نزدیک‌تر - به واسطه دو چندانی آثار تجلیات از حق تعالی در آن گاهی به وجه خاص و گاه دیگر از هر واسطه‌ای از وسایط - قوی‌تر باشد؟

۴/۶۵۸ گوییم: این پرسش را در حکمت اشراق این چنین پاسخ داده که: فزونی انوار افاضه شونده و اشراقات عارضی برابر قوه کمال جوهر نیست، پس آن با کمی انوار عارضی؛ شریف‌تر و برتر و قوی‌تر از نقصانش با فزونی آنها است، لذا نور آخس (پست‌تر) چیزی است که همراهش ظلمات است، و نزدیک به ظلمات، دورتر از کمالات نوری است.

قاعده چهارمین

۴/۶۵۹ در چگونگی برانگیختگی حرکت افلاک از آن چه که نفوس آنها به واسطه اشراقات و اشعه قدسی مُدبّر به دست می‌آورند، یعنی تجلیات الهی اسمائی که خواه بدون واسطه باشد و یا به واسطه مظاهر پشت سر هم.

۴/۶۶۰ در کتاب حکمت اشراق و شرح آن گفته: مانند حال انسان در انفعال بدنش به واسطه حرکت؛ که در نفسش از هیأت و شکل‌ها حصول پیدا می‌کند، مانند سخن گفتن با خود

- به امور عقلی - به حسب آن چه که در آن تفکر و اندیشه می‌کند برخی از اعضای خود را به حرکت در می‌آورد، چنان که تجربه دلالت بر این امر دارد، از این روی طرب و سرور نفس؛ منتهی به دست زدن و رقصیدن و حرکاتی متناسب می‌گردد، همین‌طور نفس فلک هم هنگامی که از لذات قدسی منفعل شد، بدنش هم منفعل شده و به حرکات دوری و گردشی که مناسب اشراقات نوری است می‌پردازد، چنان که ادامه حرکت و گردش بدن صاحبان وجد بستگی به دوام با رقات و درخشش انوار الهی دارد که بر نفوس آنان وارد می‌شود، همین‌طور مواجید نفوس افلاک بستگی به دوام اشراقات نوری بر نفوس آنان دارد، پس حرکت دادن‌ها زمینه‌ساز اشراقات است و اشراقات موجب حرکات دیگری است و دوری (و تسلسلی) وجود ندارد، و تمام آماده‌سازی‌های حرکات و اشراقات به عشقی ثابت و پایدار و شوقی دائم و همیشگی و حرکاتی پی‌درپی و متوالی - مانند توالی انوار تابنده بر یک نظم - نگاه داشته شده است^۱.

۴/۶۶۱ برای این که فاعل حقیقی آن احدی است و تغییر و دگرگونگی‌اش محال، و وسایط افعال‌شان به واسطه غلبه نوریت‌شان مشابه است، و قابل بسیط است، یعنی در او اختلاف قوا و طبایع - برعکس عناصر مرکب - نیست^۲.

۴/۶۶۲ گویم: تحقیق در این امر به زودی خواهد آمد و آن این که: حرارت در عنصری‌ها - مانند افلاک هفت‌گانه سیار - حرکت را ایجاد می‌کند و حرکت حرارت را، پس اقتضا کننده حرکت قدسی اصلی حرارت تجلی حُبی است که از تجلی کمالی ذاتی پدید آمده است، برای این که تجلی حُبی منبع و کانون کمال اسمائی است که اصل و آغاز آن حیاتی است که دارای حرارت می‌باشد و این مطلب پیش از این گفته شد.

۴/۶۶۳ بنابراین درخواست و طلب ظهور اسمائی بر اساس حیات تجلی حرارت نوری است که در هر مظهری قابل - به حسب قابلیتش مر آن حرارت را - ساری و جاری است^۳.

۴/۶۶۴ پس هر گاه که تجلیات اسمائی به واسطه اشعاع قدسی خود فزونی یافت، به واسطه حرارت آن‌ها حرکات و توجهات اسمائی و سپس روحانی و پس از آن مثالی ایجاد

۱- اینجا سخن صاحب حکمت اشراق و شارح آن پایان می‌پذیرد. م ۲ و ۳- این دو پاراگراف در نسخه خطی نبود و امکان دارد حاشیه باشد و با متن امتزاج یافته. م

می‌شود، تا آن که در حش؛ در آغاز اجسام محسوس - به خاصیت حرکات قدسی از حیث انتظام و تناسب و دوام مانند عرش - ظاهر می‌گردد، سپس حرکات آنها (تجلیات اسمائی) - از آن جهت که حرکات اند - و به آن چه که از فزونی تجلیات پیشین در بردارند، حرارت‌های تجلیات دیگری را پدید می‌آورند که آنها حرکات فرود آینده متناسب دیگری را به حسب سریان آنها و حال قوابل آنها که گاهی دوری (گردشی) و دیگرگاه مستقیم و راست‌اند پدید می‌آورند، تا آن که انواع عناصر با تمام کذّیات‌شان سپس به حسب زمینه سازی‌ها با تمام جزئیات‌شان تعیین می‌پذیرد، پس اثر بخش در همه، حقیقت تجلی حُبی است، اگر چه به حسب مراتب و مظاهر مختلف‌اند.

۴/۶۶۵ با این مقدمات روشن شد که مؤثر در حرکت کرسی؛ حرکت عرش ظاهری است نه مطلق حرکت، برای این که استناد دادن اثر به آن چه که مناسبتش است و حرکت - در آن چه که گذشت - بر تعیین عرش؛ غیبی اسمائی و یا روحانی عقلی و یا مثالی ذهنی است و مراتب آنها به واسطه حرکت حشی در عرش تمامی می‌یابد و چهارگانه^۱ می‌شود و مراتب ظهور و اصول شکل‌ها تمامی می‌پذیرد، به این؛ استوا و استیلای رحمانی که رازش پنهان نیست حصول پیدا می‌کند. سپس (گوییم:) تمام ظهور و استیلای تمام مراتب وجود و استقرار حرکت سرّ وجود بستگی به استیفا و فراگیری مرتبه حش که آخرین مراتب است و در آن کمال جلا و استجلا حصول پیدا می‌کند دارد، و اساس و مبنای تمام این‌ها بر این است که تمامی موجودات ممکن صورت تجلیات الهی و نسبت‌های اسمائی‌اند.

۴/۶۶۶ اگر گویی: در این مسأله وجوهی چند از اشکال است:

۴/۶۶۷ نخست این که: دائمی‌ها از اسماء و عقول و مثل چگونه در حرکات حادث و نواثر می‌گذارند، در حالی که پیش از این در اصول گفته شد که ششی در ضد خودش اثر نمی‌گذارد؟

۴/۶۶۸ دوم این که: چگونه حرکت گردشی دائمی عرشی در حرکات عنصری مستقیم و منقطع اثر می‌گذارد، در حالی که بین آن دو از جهاتی چند تضاد است؟

۱- سه حرکتش غیبی اسمائی و روحانی عقلی و مثالی ذهنی است و چهارمین حرکت حشی است. م

۴/۶۶۹ سوم این که: چگونه حرکات در سکون عناصر - به ویژه زمین هنگامی که در مراکز طبیعی خود است - اثر دارد، آیا برای این مسائل دور (از ذهن) و بعید اصولی هست که آن‌ها را تحریر کند و مثالهایی که این مسائل را روشن کند؟

۴/۶۷۰ گویم: آری هست، اما اصول آنها این که: تناسب اسماء اثربخش همان طور که در جمعیت تجلی ساری قابل اعتبار است؛ همین طور تناسب قوایل ممکن در احدیت جمعیت قوایل قابل اعتبار است، و جمعیت؛ شرط هر اثربخشی و ظهور است، در حالی که حکم تنافر (رمیدگی از یکدیگر) برعکس است.

۴/۶۷۱ و دیگر از اصول این که: هرگاه که جمعیت ترکیب به اعتدال نزدیکتر باشد؛ حکمش بسیط تر است و نسبت به متنافرات محکم تر و به احدیت منسوب تر (و موافق تر و مناسب تر) و حکم بساطت در آن غالب تر است.

۴/۶۷۲ و دیگر از اصول این که: حکم بساطت و اعتدال که براساس تناسب اصلی و یا عارضی است؛ جمع و توفیق (موافقت و مطابقت) می باشد و عکس و ضد آن فرق و تفریق (جدایی و پراکندگی) می باشد.

۴/۶۷۳ و دیگر از اصول این که: میل ارادی ذاتی نسبت به ظهور یکی از حقایق؛ به قوه حقیقت که جامع دیگر حقایق است جامع می باشد تا آنکه تجلی الهی احدی به صورت کل (عالم وجود) آشکار و ظاهر شود.

۴/۶۷۴ و اما مثالهای آن:

۴/۶۷۵ از آن جمله این که: مرکب عنصری سخت و نزدیک به اعتدال؛ یعنی بین لطافت و غلظت؛ شانس جدا و پراکنده نشدن و حفظ و نگهداری احدیت (مرکب) است، تا آن که حرارت در آن تأثیری قوی گذاشته و حرکتی گردش را - مانند طلا - پدید آورد، پس جمعیت قابلیت در آن جز این را نمی پذیرد، لذا اثر فاعل احدی در آن؛ جز به حسب آن چه که می پذیرد آشکار و ظاهر نمی گردد، این مثال عرش و کرسی است، یعنی برای به هم چسبندگی (جفت بودن) احدی دائمی آن دو است که در این باره (التحام و به هم چسبندگی) از یاقوت سرخ برتر است، و این به واسطه کشش و جذب (دو طرف) جوهر نوری لطیف و جوی و ظلمت علمی

امکانی غلیظ می‌باشد، مانند کشش و جذب (دو طرف) جزئی طلای لطیف و غلیظ، و اقتضا کننده تجاذب (کشش دو طرفی) در مرکب این است که بچرخد؛ در حالی که یاقوت سرخ هنگامی که در آتش افکنده می‌شود نمی‌چرخد، این به واسطه تأثیر نداشتن حرارت در اجزایش و تأثیری که به آن حد برسد می‌باشد، و افلاک دیگر هم مانند این دو، ولی التحام و چسبندگی بین اجزای آنها (افلاک) در قوه التحام اجزای آن دو (طلا و یاقوت)؛ به سبب طبایع عنصری آنها و با این که در احدیت جمع همانند آن دو نمی‌باشد، نیست، با این که آنها (افلاک) مرتبه‌شان برتر و احدی‌شان قوی‌تر از ترکیب مولدات است، لذا به واسطه دوام و عدم دوام آن (التحام) جدای از آن می‌گردد، چنان که قرآن بدان گویا است که شکافته و ویران شده و مانند فرش قرمز سرخگون^۱ شود، یعنی هنگامی که طوفان آتش بر دیگر عناصر غلبه می‌کند.

۴/۶۷۶ و از آن جمله این که لطیف و غلیظ در مرکب نزدیک به اعتدال نباشد، ولی لطیف غالب می‌شود و بالا می‌رود و غلیظ هم با او همراه می‌شود، مانند زیق (جیوه) و کبریت (گوگرد) و نوشادر و غیر اینها که کیمیا کاران اینها را ارواح می‌نامند، این مانند دود عنصری آتشی است که در آن شهاب و نیازک و امثال اینها پدید می‌آید، و مثال آن عنصر هوایی است که از هبائی که همراه آن بخار و غبار است به آسمان بالا می‌رود و فاصله آن چنان که گفته‌اند هفده فرسنگ است^۲.

۴/۶۷۷ و از آن جمله این که لطیف در آن چه که نزدیکی به اعتدال ندارد - و غلیظ هم غالب نیست - غلبه نداشته باشد، لذا قوی در تسبیل و جاری شدن آن - مانند نقره قلع و سرب و غیره - یا ضعیف در تسبیل آن - مانند نرم شدن آهن - اثر دارد، و این مانند عنصر آبی است که حرارت تجلیات در تسبیل آن از هباء اثر دارد نه در بالا بردنش به واسطه غلبه برودت - ولی با رطوبت -.

۴/۶۷۸ و از آن جمله این که غلیظ غالب باشد؛ چه رسد به اعتدال، چنان که در سنگهای قوی هست و آتش قادر بر نرم کردن آنها نیست؛ چه رسد به تسبیل آنها، و این مثال

۱- اشاره به آیه یک سوره انشقاق و انفطار و آیه سی و هفت سوره رحمان می‌باشد. م ۲- مراد جو زمین است که ضخامتش حدود یکصد کیلومتر می‌باشد.

کشف سزکلی / ۵۰۷

عنصر خاکی است که در مرکب - به واسطه نداشتن قابلیت بالا رفتن - باقی می ماند، نه این که حرارت تجلی اقتضای این را دارد.

۴/۶۷۹ اگر گویی: آتش چگونه در آب عمل می کند و در تسبیل آن اثر دارد، در حالی

که در زمین بدون اثرگذارنی ظاهر است و در آن جز برودت و سردی نیست؟

۴/۶۸۰ گویم: این همان گونه که ثابت شده درست نیست، چون هر چیزی در آن همه

چیز هست، ولی گاهی ظاهر می شود و گاهی نه می شود، و آن چه که دلالت دارد هر عنصری

در آن تمام کیفیات هست دلالت لقی (در مقابل ائی) است یعنی طبیعت ملزوم قائم به هر یک

از آنها است. و دلالت ائی (در مقابل لقی) این که: جریان کون و فساد به واسطه لطیف شدن و

غلیظ شدن در تمام عناصر یا با واسطه است و یابی واسطه، و همین طور استحاله، چون اگر

قابلیت نبود هیچ گاه آن دو تحقق نمی یافتند، و قابلیت وجودی اثر قابلیت ماهیات است و این

هم ازلی و غیر مجعول است، پس با توجه به حقیقت غیبی الهی (الی) اصلی؛ هر یک از آن دو

جامع اضداداند، و از این سخن خراز (قدس سره) اثبات می شود که خدای را به جمع بین دو

ضد شناخته است.

۴/۶۸۱ حال گویم: از مقامی که زبانش این است بر اموری چند آگاهی پیدا می کنی:

۴/۶۸۲ نخست (آگاهی) بر علت گردش افلاک، و آن تابش پی در پی تجلیات اسمائی

و اشراقات عقول عالی بر نفوس کلی آنها به واسطه اشعات و تابشهای قدسی در قابل بسیط

جمعی احدی، در بالاترین مراتب التحام (جفت و نزدیک بودن) و لطافت؛ در فلکهای

چهارگانه و یا دوگانه؛ و در نزدیک ترین مرتبه آن در فلک های هفتگانه ای که تحت آنها

می باشد، برای این که طبیعت اینها عنصری تفصیلی است - بر عکس چهار اولین - جز آنکه

اینها از خالص ترین عناصر و پاک و صاف ترین و معتدل ترین و قوی ترین آنها، نه این که

همگی از یک عنصراند، چون این امکان ندارد، برای اینکه تخلخل و رخنه هبء؛ احدی جمعی

است، ولی یکی از آنها غالب است و سه دیگر به حسب آن یکی می باشند و ترکیب وحدانی

جمعی است، از این روی حقایق متباین و متضاد و مخالف هم به واسطه فساد و تباهی کردن

- به حسب دوام آنها به انخرام و نابودی - بر آنها تسلط و غلبه پیدا نمی کند، بلکه فساد و

تباهی از جانب أعراض صوری آنها و کیفیات نوری عرضی آنها - هنگامی که رستاخیز برپا شد و طوفان عنصر آتشی به گردش در آمد و آسمان چون فرش قرمز سرخگون شد - وارد می‌شود و صوری که مراتب و طبقاتش منظم و آراسته بود همگی در نور دیده شده و دگرگونی می‌یابد، چون آنها قوه فلک‌های چهارگانه را ندارند. سپس (گوییم:) دوام این گردش (افلاک) به واسطه دوام تابش پی در پی (تجلیات) است که بر اساس دوام التحام (جفت و نزدیک بودن) می‌باشد، این گردش با توجه به نفوس آنها ارادی است و با توجه به اینکه حکم جمع احدی الهی است جبری می‌باشد، و یا با توجه به دوام ارادی و جبری است، از آن جهت که حکم جمع الهی است ارادی است - ولی اراده‌ای ذاتی - و از آن جهت که اثر لازم او است جبری است، زیرا قوه حرکت دهنده و قابل آنها در هر کدام (از انواع گردش) احدی است که تخلف پذیر نبوده و نیست، برعکس نفوس حیوانات و طبایع تمام عنصری‌ها.

۴/۶۸۳ دوم (آگاهی) بر علت اثرگذاری ستارگان؛ به واسطه اتصالات و حرکات مختلفشان و برخورد اشعات آنها است، برای این که این حالات اسباب (جمع سبب) ترکیب قوای آسمانی طبیعی است، خواه عنصری باشد - چنان که در آسمانهای هفتگانه است - و یا غیر عنصری - چنان که در چهارمین آسمان فوقانی می‌باشد - پس برخی از آسمانهای هفتگانه طبیعتش سرد و خشک است و (اسم) «جواد» بر آن غلبه و استیلا دارد - مانند زحل - و برخی دیگر طبیعتش گرم و تر است و (اسم) «علام» بر آن غلبه و استیلا دارد - مانند مشتری - و به زودی بیان همه خواهد آمد، بنابراین هنگام اتصالات این اسباب با هم اختلاط و آمیختگی یافته و قوا امتزاج و آمیزشی روحانی پیدا می‌کنند که در امتزاج و آمیزش جسمانی اثر می‌گذارد.

۴/۶۸۴ سوم (آگاهی) بر سبب اختلاف اثرگذاری آنها است، و این به واسطه اختلاف امتزاجات بین آنها؛ به سبب اجتماع و افتراق (گرد آمدن و دور شدن) و تناسب اتصالات و به هم پیوستگی‌ها و تنافر (از هم رمیدگی) آنها می‌باشد، و خلاصه این که مندرج در تحت اختلاف ترکیبات و نکاح‌ها که مقتضی اختلاف نتایج و به دست آمده‌ها است می‌باشد.

۴/۶۸۵ چهارم (آگاهی) بر سبب اثربخشی حرکت در حرکت و حرارت در حرارت است، و آن این که حرکت؛ حرارت را پدید می‌آورد و حرارت حرکت دیگری را بوجود می‌آورد،

و همین‌طور این حرکت حرارت دیگری را که اعم و فراگیرتر از حرارت تجلی‌ای است که این حرکت شرط آن است - و یا از حرارت جرم فلک به واسطه حرکت - پدید می‌آورد، پس به واسطه این امر؛ حرکات پی در پی شده و تجلیات دو چندان گردیده و تا آنجا که خدا می‌خواهد ادامه پیدا می‌کند.

۴/۶۸۶ پنجم (آگاهی) بر راز آشکار کردن افلاک و ستارگان به واسطه حرکات و قوا و ارواح و احوال و اشعه و نسبت‌ها و مراتب و خواص است در پایان؛ صورت آن چه را که سبب وجود و ظهور آنها در اول بوده است^۱.

۴/۶۸۷ و این بدان جهت است که پیش از این در اصول بیان شد: هیچ تأثیری در ظاهر جز به واسطه باطن نیست، بلکه هیچ چیزی جز در نفس خود تأثیر نمی‌گذارد، پس اثر آن عین صورتش است - اگر صورتش ظاهر شده باشد - ولی از آنجا که عین ظهور حقایق پنهان و کمالات غیبی او است؛ غایت توجه و هدف تجلی او می‌باشد، و این که (در اصول سابقه گفته شده) هر تأثیری مسبوق به اثرپذیری است، پس راز و سرّ آن احتمال دارد اراده این باشد که افلاک به واسطه طبیعت و جسمیت هبائی تعیین می‌پذیرند و سپس (طبیعت) در تعیین طبایع عناصر و اجسام مولدات (سه گانه) اثر می‌گذارد، و اساس آن تأثیر حرارت در حرکت و سپس حرکت در حرارت است، و احتمال دارد اراده این باشد که عقول عالی در تعیین طبیعت هبائی اثر می‌بخشند و سپس آن در تعیین نفوس مطمئنه - اگر عنایت الهی یاری کند و به عقول صیروت یابند - اثر می‌بخشد، و احتمال دارد اراده این باشد که حقیقت الحقایق که عبارت از مرتبه احدیت جمع است بر قضیه حُبّ اصلی - به واسطه تجلی اجمالی کمالی اسمائی - صور حقایق مفصل آنها را به واسطه ظهور فرق و تفصیل و بطون جمع و اجمال در عالم کبیر آشکار کرده؛ سپس به سبب ظهور جمع بین اجمال و تفصیل در انسان از حیث ظهور آثار کُلّ در کُلّ انسان و ظهور کُلّ آثار در انسان کامل ظاهر کرده است، لذا به او (انسان کامل) کمال جلا و استجلا که تمام مراد و مقصود است و مراد و مقصود از کُلّ است حصول پیدا کرد؛ و در

۱- مقصود ظهور انسان کامل است که: نحن الا و لون الا خرون، و: کنت نبياً و آدم بین الماء و الطین م.

نتیجه انسان کامل؛ کامل ترین سوره (صورت) مرتبه احدیت جمع گردید و بدین مقام؛ شایسته خلافت او گشت، پس انسان کامل به صورتش اثر و نتیجه است و به حقیقت و معنا و مرتبه اش مؤثر و نتیجه دهنده می باشد.

۴/۶۸۸ پس ثابت شد که هر اثر بخشی در چیزی اثری ظاهری که می بخشد؛ به نفس خود تأثیرش را در آن چیز - برای کسی که پرده از چشمش برداشته شده - مشاهده می کند، پس اثر بخشی او مر آنرا در صورت غایت و نتیجه اش مسبوق به اثرپذیری آن (چیز) از معنا و حقیقتش می باشد؛ خواه آنرا بداند و یا نداند، ولی از دو جهت صورت و معنی؛ و دور لازم نمی آید، و راز بیان الهی که: و سخر لکم مافی السموات والارض جمعاً، یعنی: تمام آن چه که در آسمانها و زمین است رام و مسخر شما ساخت (۱۳ - جاثیه) تحقق می یابد، و از این (بیان) فهمیده می شود که انسان کامل غایت گل است و جهت ظهور آدم به صورت الهی تحقق می یابد، چون او صورت حقیقی جامعی است که عبارت از مرتبه احدیت جمع است و الهیت صفت او است و جهت خلافتی است که آدم و هر که پس از او از کاملان است بدان ظاهر گردیده، برای این که خلیفه قائم مقام مستخلف می باشد و ناگزیر از اتصاف به جمعیت او (تعالی) می باشد، و نیز حقیقت سخن حلاج تحقق می یابد که گفته:

مادرم پدرم را زائید و این از عجیب ترین شگفتی هاست

در حالی که من نوزاد کوچکی بودم در آغوش دایگان

۴/۶۸۹ چگونه پس از پنداشت استحالة آن نزد خودت بدیهی نخستین گردیده؟ احتمال دارد که مقصودش از مادر؛ طبیعت باشد، چون طبیعت دارای مرتبه مادینگی - در نکاح اجتماع ارواح از حیث مظاهر مثالی آنها برای تولید اجسام بسیط - می باشد، و ارواح دارای مرتبه نرینگی اند، با این که تعیین طبیعت هبائی از ارواح نوری - مانند قلم و لوح - می باشد.

۴/۶۹۰ نخست - همان گونه که گفته شد - آن (طبیعت) از وجه چهارم از لوح محفوظ تعیین پذیرفته است.

۴/۶۹۱ دوم این که طبیعت اولین صورتی است که در ماده عمائی کونی - همان طور که گفته شد - پدید آمده است.

۴/۶۹۲ سوم این که طبیعت صورتی الهی در مرتبه جسمی کلی است و الهیت باطن آن می‌باشد، و هنگامی که طبیعت در تسویه محل اعتدالی؛ که قابل کامل‌ترین ارواح و نفوس است اثر گذاشت؛ پدرش تولد پیدا کرد. سپس (گوییم:) بخشی از تجلی احدی الهی هنگامی که آغاز به فرود آمدن می‌کند؛ به حکم هر قوه‌ای از قوای آسمانی روحانی و زمینی طبیعی رنگ می‌گیرد تا آن که انسانی می‌گردد، پس مادام که در حال فرود آمدن است در آغوش دایگان آن قوا می‌باشد، چون آنها مربی‌اند تا آن که دایره با تمام رسد.

۴/۶۹۳ و احتمال دارد که مقصودش از مادر؛ ام‌الکتاب اکبر و گنجینه جامع مواد اسماء الهی و حقایق کونی باشد؛ و آن «عماء» است که فراگیر تمام آنها است، و آن با این همه منزل تدلی و فرود آمدن حق تعالی از مقام غیبش؛ و آغاز تعینش و محل نفوذ اقتدارش در آن می‌باشد، چون آن حقیقت الحقایق و ماده و اصل تمام مواد و «نون» بزرگی است که مجمع مواد مددهای^۱ مراتب الهی و کونی می‌باشد.

۴/۶۹۴ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر «ولا الضالین» گوید: علت پیش بودن حکم گمراهی انسان بر هدایتش همان پیش بودن حکم شأن مطلق الهی است از حیث هویتش بر نفس تعین، مانند پیش بودن وحدت و اجمال و عجمه (مبه هم) بر کثرت و تفصیل و اعراب، و پیش بودن مقام: خدا بود و با او چیزی نبود؛ را یاد آر، چون هیچ اسمی و هیچ حکمی بر تعین اول که اختصاص به مرتبه احدیت جمع دارد و تعبیر از آن به مفاتیح غیب می‌شود اطلاق نمی‌گردد، و همین‌طور پیش بودن مرتبه احدیت جمع را بر کونی عمایی نفسی رحمانی؛ که در شرع ثابت است یاد آر، و تحقیق؛ به زبان آن مرتبه آمده که: کنت کنزاً مخفياً... تا پایان حدیث، و پیش بودن را ز «نونی» بر امر «قلمی» است، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۶۹۵ بنابراین کونی عمایی با این که خود از مراتب و مفاتیح است و تعینش تعین اول و تجلی اول ذاتی - که در آن است - می‌باشد و با این که ام‌الکتاب برزگ است، از مرتبه احدیت جمع حاصل شده و از آن پدید آمده است؛ و از آن انسانی که آخرین مولود او است تعین یافته،

۱- مقصود از نون همان دوات و تجلی دوم است که مجمع و جایگاه مرکب است که اصل حروف می‌باشد و موجودات هم کلمات الهی‌اند. م

چون او (انسان) صورت مرتبه احدیت جمع است و چنان که (در پایان کتاب در مبحث انسان کامل) خواهد آمد: امر فرود آمده؛ از صورت انسان به حقیقت کمالی مخصوص که به نام حقیقت الحقایق نامیده شده به صورت دایره تمام باز می‌گردد، و دایگان؛ مراتب استیداع (امانت سپاری) اویند از وقت جدا شدن اراده او از پهنه علم به اعتبار ظاهر بودنش - نه نسبت ثبوتیش - و تسلیمش مر او را به قدرت؛ سپس تعینش در قلم اعلا و پس از آن در مقام لوحی و بعد در مرتبه طبیعت و سپس در عرش و پس از آن در کرسی و بعد در آسمانهای هفتگانه و بعد از همه در عناصر و در پایان در مولدات - تا هنگام استقرارش به صفت صورت جمع -.

۴/۶۹۶ حال گوئیم: در اینجا رازهای فراوانی است که برخی از آنها را به واسطه تنگی میدان بیان و اشاره بدان امکان تصریح به آنها مطلقاً نیست، و یا برخی دیگر به واسطه منتهی شدن به سهل انگاری و عدم بزرگداشت مراتب و مقید بودن به وظایف عبادات - مانند آشکار کردن راز قدر - شرعاً امکان گفتارش نیست، و برخی هست که اگر خدا خواست قفلش را بر تو می‌گشاید - البته اگر آنچه در طی این اشارات آمده بفهمی - چنان که تحقق و ثبوت یافت که مراتب و موجودات تمامیشان صور تجلیاتی هستند که در ذات خود (مراتب) تجلی واحدی است که به واسطه ظهور و بطون نسبت به هر قابلی به حسب قابلیتش نسبت می‌یابد، پس او است که تمام احکام را در مراتب - با تنزه و دوریش از مراتب در ذات خودش - می‌پذیرد، مانند پدری و مادری و فرزندی؛ و پدری و مادری و شیر خوارگی و شیردهندگی، و در پاکی او - با قبولش حکم هر متعین غیر متعینی را در ذاتش - هیچ عیب و اشکالی وارد نمی‌آورد، و از لوازم آن این که بر او تمام مقابلات و متضادها و همه نفی‌ها و اثبات‌ها صدق می‌کند؛ ولی به واسطه اعتباراتی چند.

اصل پانزدهم

در ظهور صور چهارگانه و سپس آسمانهای هفتگانه

۴/۶۹۷ شیخ اکبر رضی الله عنه (در کتاب عقلة المستوفز) گوید: و چون خداوند سبحان افلاک ثبات و بقا را کمال بخشید و کلمه به واسطه وجود این فلک چهارم چهار گردید، خداوند

ارادهٔ ایجاد عالم دنیا را از ارکان و آسمانها و مولدات (سه گانه) که پایان ترکیبشان منتهی به تباهی و انتقال است کرد، هیچ فلکی نیست که خداوند متعال پدید آورده باشد جز آن که برای دو فرشتهٔ ارجمند - قلم و لوح - توجهی بدان (فلک) قرار داد که در مقام توجه - نه به واسطه توجه - آن چه را که خواسته بیافریند، یعنی از آن چه که خواسته بدان توجه کند بیافریند، چون خداوند برتر از آن است که مُعین و یاری کننده و اسباب و احکام داشته باشد، برای اینکه خودش بر پا کننده و خالق آنها است، و آن مانند خلق خداوند است مراعمال ما را که مورد ارادهٔ ما است - به خلق اراده در ما - سپس توجه و عمل را هنگام ارادهٔ ما خلق می‌کند، بنابراین خالق جز او نیست، او است که دلیل و کشف مرا عطا کرده و اعتقاد بر او است و از خداوند ثبات و پایداری بر این اعتقاد را درخواست دارم و قدیمی جز او نمی‌باشد.

۴/۶۹۸ سپس برای نفس کلی توجهی از حیث ایجاد اجرام نوری و غیر آن قرار داد؛

آنکه استعدادها به حسب مراتب مُقَدَّر آنها حاصل گشت، در آن حال عقل که عبارت از قلم است از اراده و اذن واحد به وجه نفخ (دمیدن) توجه کرد، در این حال خداوند ارواح فلکی (ملکی) را در اشخاص فلکی ایجاد کرد و زنده و گویا به سپاس برخاستند.

۴/۶۹۹ و فرقی بین نفخ و دعا است، زیرا نفخ ایجاد مخصوصی است که در ایجاد و

بازگشت جاری می‌شود، چنان که خداوند درباره عیسی علیه السلام فرموده: فتنفخ فیها فتکون طیراً باذنی، یعنی: در آن دمیدی و باذن من پرندهای شد (۱۱۰ - مائده) و دعا جز بازگشت تباهی ترکیب - با بقای اجزاء - نمی‌باشد، چنان که خداوند دربارهٔ ابراهیم علیه السلام فرمود: ثم ادعهن یأتینک سعیا، یعنی: و آنها را بخوان که دوان سوی تو آیند (۲۶۰ - بقره)

۴/۷۰۰ سپس توجه الهی به نفسی (فرشته‌ای) که عبارت از لوح است بازگشت و به او و

حی کرد که با تدبیر تا منتهی الیه عمق جسم (کُل) که مرکز است فرود آید، و آن محل نظر عنصر اعظم است که عقل از توجه آن خلق شده، پس (فرشته) بسوی آن فرود آمده و نظر عنصر اعظم را بدان می‌یابد (و می‌یابد) که امر عالم وجود تدبیرش تمام از او است و از او صادر شده و طبق حکمت تمام به او باز می‌گردد.

۴/۷۰۱ و کرهٔ زمین را به گردش آورده و این حرکت از این فرشته به طالع سرطان

است، و زیر مرکز سنگی بزرگ و کزوی قرار داد و در نقطه این سنگ سخت حیوانی است که در دهانش برگ سبزی است و تسبیح و تحمید الهی را می‌کند و آن حیوان اشرف و برتر است، و این زمین را به (فرشتگان) ناشرات آبادان کرده و پیش آهنگ آنان فرشته ایست که نامش قاف است و کوه محیط به زمین منسوب به او است، چون این کوه محل نشستن آن فرشته است و حکم زمین و زلزله‌ها و فرو کشیدنهای زمین و هر چه که در زمین پدید می‌آید بدست او است.

۴/۷۰۲ سپس (گوییم:) کشف می‌گوید که آن (زمین) پیش از دیگر ارکان و آسمانها آفریده شده و آن چه در بهشت است در آن موجود است و حشر مردمان بر آن است، جز آن که اوصاف آن تبدیل و تغییر می‌یابد و در حشر «ساهره» است؛ یعنی بر پشت آن - به واسطه این خاصیت - خوابی نیست، و تمام بهشت از نفایس معادن آن؛ از مروارید و یاقوت و مرجان و نقره و طلا و عنبر و مُشک و کافور و غیر اینها ساخته شده، پس آنچه در بهشت است از آن آفریده شده، مانند آفریدن آدم از خاک و از گل سیاه بود گرفته و از آبی پست، پس این آگاهی دهنده بر اصل است.

۴/۷۰۳ و همانطور که بهشت از زمین - آن گونه که گفتیم - است، آتش و دوزخ هم از آن است، یعنی هر معدن پستی از آن؛ مانند گوگرد و آهن و قیر و قطران^۱ و شرب و غیر اینها، و گاهی تعبیر به وادی جهنم و بیت مقدس و بطن حشر و به زمین ملعون و به درخت غرقد^۲ شده است، پس دوزخ را از این زمین جزئی است و بهشت را جزء دیگر (پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود:) مابین قبری و منبری روضة من ریاض الجنة، یعنی: بین مرقد و منبر من باغ و بستانی از بستانهای بهشت است، جز آن که اوصافش تبدیل و تغییر می‌یابد، و ما این مطلب را به تمامه در کتاب جنت و نار بیان داشتیم.

۴/۷۰۴ پس اصل زمین است، لذا آن را با آن چه که در او است در چهار روز که چهار هزار سال است آفرید، یعنی هر روزی نزد او هزار سال است، و محل های خیر و شر را مُعین و مقدر کرد.

۱- ماده روغنی سیاه رنگ است که از برخی درختان مانند صنوبر و عرعر و امثال آن می‌چکد، و ماده سیاهی که از تقطیر زغال سنگ بدست می‌آید و در معالجه اکزما و داء الصدف بکار می‌رود قطران نامیده می‌شود. م ۲- درخت عوسج، زمانی که بزرگ شود. م

۴/۷۰۵ سپس افلاک ثابت را به گردش آورد و در گردش آنها دایره را پدید آورد.

۴/۷۰۶ و در داخل کره زمین آبی بد بو فرود آورد که آن بحر عظیم و دریای برزگی است که اشقیای بدان عذاب و کیفر می‌شوند، و آن آب سیاهی است که بیشتر در جاهای فرو رفته‌های زمینی - برای باز شدن جای تنفس - آشکار می‌شود، و اصل و منبع تمام آب‌های پست ناسازگار به مزاج انسان و حیوانات آن آب می‌باشد، و آن آب دور آن سنگ به گردش درآمد و زمین گشت.

۴/۷۰۷ سپس خداوند آن را زیر مرکز فرود آورد و هوای ناریک - که همان یحوموم (دود سیاه) است - گردید، و این باد بگرد مرکز به گردش آمد و آب به واسطه آن؛ اشتداد (و مایگی بیشتر) یافت، در این حال فرشتگان گسترش زمین را مشاهده کردند، و خداوند به آنان فرمود که این محل خلقی است که امکان تصرف برای آنان جز بر ساکن نمی‌باشد، گفتند: پروردگارا! چگونه بر آن استقرار می‌توان یافت؟ خداوند تجلی ای را برایشان آشکار ساخت که بدان بی هوششان ساخت.

۴/۷۰۸ و از بخارهای غلیظ و متراکم بالا رونده کوهها را آفرید و بر آن (زمین) فرمان داد؛ گسترش ساکن شد.

۴/۷۰۹ و دور این زمین را به کوهی محیط از سنگ سبز طوق دار ساخت و آن را به اژدهایی بزرگ طوق دار ساخت که سرش با دمش یکجا جمع آمده، و من^۱ برخی از ابدال را دیدم که بالای این کوه رفته و اژدها را دیده و با او سخن گفته است، سپس فرشتگان ملأ اعلا به هوش آمده و از قدرت الهی آنقدر مشاهده کردند که به هراس افتاده و گفتند: پروردگارا! آیا چیزی سخت تر و با صلابت تر از این کوهها آفریده‌ای... تا پایان حدیث^۲.

۴/۷۱۰ پیشینیان از فلاسفه پنداشته بودند که افلاک آسمانی پیش از زمین آفریده شده و بسیار اشتباه کرده بودند، زیرا علم و آگاهی به صنعت و خلق حکیم نیاز به اخبار درست و یا علم ضروری (لازم) و یا اقامه دلیل به چگونگی کار دارد، و این در حد پیشینیان (از فلاسفه)

۱- یعنی شیخ اکبر صاحب کتاب عقلة المستوفز. م ۲- اینجا سخن محیی الدین بن عربی شیخ اکبر رضی الله عنه بنقل از کتاب عقلة المستوفز پایان می‌پذیرد. م

نبوده است. جندی (در شرح فصوص) گوید: سپس افلاک چهارگانه با آنچه از ارواح و اجرام نوری که در آنها است به گردش درآمد و به واسطه تجلیات و تابش اشعات آنها - به سبب آنچه که فوق آنها از عقل و نفس کلی و اسماء الهی است - بر دیگر از عناصر فرو ریخت و پنهانی آنها را به واسطه تفصیل - برای تحصیل - آشکار ساخت، فرو ریختنی کلی و تفصیلی اجمالی، لذا عناصر چهارگانه امتیاز پیدا کرد و در هر یک آنها تمام آنها هست، چون فرو ریختن احدی کلی است؛ چنان که دلیل لمی و ائی آن گفته آمد.

۴/۷۱۱ سپس تجلیات ادامه پیدا کرد و فرو ریختن ها آشکار شد و بر این عناصر ادامه یافت و آنها پی در پی بالا رفتند تا آن که بر آن چه از جواهر و تابناکی ها که در آنها بود آگاهی پیدا شد (و یا اطلاق شد) پس نخست دودی کلی و احدی جمعی از نقطه مرکز بالا رفت که شش (فلک) دیگر را فرا گرفت، سه بالا و سه پائین - و آن چهارمین بود - فسوا هن سبع سموات، یعنی: و آنها را هفت آسمان به پا ساخت (۲۹ - بقره)

۴/۷۱۲ پس بر طبیعت رکن سرد خشک آسمان کیوان را آفرید و کف آن را از خلاصه آن؛ به نور نفس رحمانی از مرتبه اسم «رب» مشتعل ساخت و نفس کیوان شد، و در این آسمان حقایق ربوبی از تربیت و اصلاح و حفظ و بقا و ثبات آشکار شد، برای این که این آسمان نسبت به حفظ آن چه که تحت آن است مانند پوسته نگاهدارنده مغزی است که داخل آن است.

۴/۷۱۳ سپس اسم «علام» که آشکار کننده و برآورنده نیازها است؛ به حقایق کشف و حیات عملی پاک و سعادت و صلاح و زاری و طاعات و خوبها؛ در روح مشتری تجلی کرده و خلاصه جوهر آسمانی آن مشتعل شده و جرمی نوری و یا نوری جسمی شد، و آن مظهر اسم «علام» است و آسمانش خلاصه عنصر گرم تر است.

۴/۷۱۴ سپس قاهر قوی شدید از اعوان (یاوران) «قادر» برای ایجاد آسمان سرخ گرم خشک تجلی کرد و خلاصه آن به نور نفس رحمانی از آن مرتبه مشتعل شد.

۴/۷۱۵ سپس در وسط آسمان خورشید وجود یافت، و آن (فلک چهارم) معتدل ترین و خالص ترین خلاصه ها است، و خلاصه کف (زبد) به نور نفس رحمانی از مرتبه لاهوت و

حیات و نور به حقایقِ مُلک و سلطان که از سَدَنه و پرده‌داران اسم «الله» اند مشتعل شد.
۴/۷۱۶ پس از آن آسمان زهره از خلاصه عنصر سردتر وجود پیدا کرد و کف آسمان به نور نفس رحمانی از مرتبه اسم «جمیل و مصور و لطیف و ودود و منعم و عطوف و برادران این اسماء» مشتعل شد.

۴/۷۱۷ بعد از آن آسمان کاتب از تجلی نور اسم «باری و محصی و حکیم و سریع الحساب و برادران این اسماء» پدید آمد.

۴/۷۱۸ سپس آسمان قمر پدید آمد و کف خلاصه آن به نور تجلی اسم «خالق و مدرک و سریع و موحی و قائل و محسن و ظاهر و برادران این اسماء» با انواع بشارات و کرامات مشتعل شد، و هر یک از این آسمانهای هفتگانه با انوار ستارگانشان از خالص‌ترین عناصر، به گونه معتدل تر و پاکتر تکوین و موجودیت یافتند، تکوّن و موجودیتی کلی و وحدانی جمعی، اینها همین‌طور باقی می‌مانند تا آن که رستاخیز برپا شود، در آن حال صور طبقات و انوار آنها - نه جواهر و ذواتشان - تغییر و دگرگونی می‌یابد، چون افلاک چهارگانه توانایی ندارند، از این روی این چهار تا روز رستاخیز - با صورشان و با آن چه که بدانها از انوار افلاک و اجرامی که فوق آنها است و بدانها تشبه پیدا کرده‌اند - ثابت می‌مانند.

۴/۷۱۹ پس از آن عناصر ساقط ثابت تعیین پیدا کردند؛ مانند برشوندگان سنگین، و به مجمع طبیعی خودشان گرد آمده و بعضی از آنها بر بعضی دیگر احاطه پیدا کردند، در نتیجه زمین در مرکز ثابت ماند و کره آب و سپس هوا و بعد از آن اثیر بدان احاطه یافت. پایان سخن او.

۴/۷۲۰ فرغانی (در شرح قصیده فارسیه) گوید: چون اثر نفس رحمانی به صورت این موجود و کونِ هبائی که قابل ظهور به هر صورت محسوس است آشکار شد؛ خواه (صورت) بسیط باشد و قابل تجزیه و خرق و التیام (جدا شدن و به هم پیوستن) نباشد و یا مرکب غلیظ باشد به طوری که کون و فساد را بپذیرد، و محل صور غیر قابل تجزیه مجمل و مفصلش قطعه‌ای از «عماء» شد که به نام عالم مثال نامیده شده است، لذا مجمل آن به صورت عرش و فلک الافلاک و فلک بروج ظاهر گشت و مفصل آن به صورت کرسی و (فلک) منازل، بنابراین مجمل آن اجمالِ تفصیلِ لوحی است و مفصل آن تفصیل این اجمال است، و عالم مثال به این

صور آبادان است، و آن چه که صورت غلیظ را که امکان تجزیه‌اش - به حکم ترکیب این ارکان - هست می‌پذیرد باقی ماند، و ترکیب و امتزاج آنها به حکم اقتضای حُبی و توجهات اسمائی - از حیث صور معنوی و مظاهر روحانی و مثالی آنها از این هباء از مرتبه امکان که به نام مرتبه حَس نامیده می‌شود - حصول پیدا کرد، به طوری که امتیاز بین این ارکان بر طرف گشت به طوری که همگی یک چیز مجمل در جهت «عمایی» که مرتبه سوم است گردیدند، این مجمل این تفصیل است و در بیان الهی به لفظ «رتق - بسته» آمده است: کانتا رتقاً ففتقنا هما، یعنی: (آسمان و زمین) بسته بودند و بازشان کردیم (۳۰ - انبیاء) و این ماده بسته شده نزد برخی به نام عنصر اعظم و عنصر عناصر نامیده شده است.

۴/۷۲۱ عنصر اعظم دارای چهار ارکان است که همان عناصر مشهور است، همچنان که هباء که اصل آن است دارای چهار ارکان است که همان ارکان طبیعت می‌باشد، پس این عنصر به حکم سریان حُب اصلی به واسطه ارکانش تحریک یافت و تمایلی شوقی به کمالش که متعلق به صور تفصیلش می‌باشد پیدا کرد، لذا این حرکت به حسب قوه مظهرش در آن؛ اثر سبکی از حرارت ایجاد کرد و به حکم آن اثر؛ آن چه که لطیف‌تر بود به شکل بخار و یا دود - مجمل و حدانی - بالا رفت و این رتق و بستگی آسمانها بود.

۴/۷۲۲ سپس اقسام در قسمی که عبارت از فتق و گشادگی ارکان بود به حکم سریان ستر رباعی (چهارگانه) بر چهار اقسام امتیاز پیدا کرد و بر هر قسمی از آن؛ دو رکن غالب شد؛ البته با اشتماش بر باقی؛ و ترتب رتق و بستگی زمین و سپس آب و سپس هوا و در آخر آتش.

۴/۷۲۳ سپس (گوییم:) اسم «الله و رحمان» متوجه به تحقیق کمال و مضاف به توابع آن دو - یعنی (تمام) اسماء الهی - و نیز مضاف به آشکار کردن آن که موقوف بر ظهور احکام حقایق کونی که مظاهر این اسماء است می‌باشد، و اساسی مطلب آن دو بر امر ایجاد است که خود اساس قاعده‌اش بر اجتماع اصول اسمائی می‌باشد، نخست از حیث مظاهر معنویش که اسم «مرید» آنها را معین می‌کند، و دوم از حیث مظاهر روحانیش که اسم «باری» تعینش می‌بخشد، و سوم از حیث مظاهر مثالیش که عبارت از ارکان طبیعی و احکام سه‌گانه جسمی - مجمل و مفصل - می‌باشد و نیز به حکم اسم «باری» تعین می‌یابد، و چهارم از حیث جسمانی حسی.

۴/۷۲۴ و آشکار کردن این مطلب که همان کمال اسمائی در هر مرتبه است موقوف بر تعیین مظاهر ارکان و اصول آن است تا آن که اثر توجهات و اجتماعات آنها به این مظاهر تمامی یابد. و در کون و وجود هبائی آن چه که قابل و پذیرای صور جسمانی لطیف فلکی است امتیاز یافته و به صورت بُخار و یا دود بسته شده - از آن چه که نسبت به صور ارضی و غیر آن از ارکان است - بالا رفته و مرسوم از دو اسم «الله و رحمان» به اسم «مصور» ظاهر شده تا برای حقایق ائمه هفتگانه که اسماءشان معین است؛ مظاهر جسمانی لطیف علوی فلکی تعیین کند.

۴/۷۲۵ و برای خود اسماء هفتگانه مظاهری نورانی کوکبی است که به واسطه توجهات و اتصالات بعضی آنها به بعضی دیگر؛ در آنچه که تحت آنها از عالم کون و فساد است اثر می گذارند، لذا صور غلیظ مرکب اجناس و انواع و اشخاصی از مولدات (سه گانه) را پدید می آورد؛ و اسم «مصور» برای دادن ماده بسته شده که خاص هر یک از آسمانها و زمین است صورتی مناسب آن معین کرده و ماده آن دو را مورد خطاب قرار می دهد که خداوند می فرماید: اثیا طوعا او کرها، یعنی: از روی اطاعت و یا کراهت بیائید (۱۱ - فصلت) یعنی از روی میل و رغبت برای قبول صورتی که آن را «مصور» به هر یک از شما بخشیده بیائید؛ یعنی از حیث کمال جزئی شما که متضمن است مر علم به خوب بودن قبول آن چه را که از حق تعالی به اختیار و میل به آن - با لذات - صادر می شود. و یا از روی کراهت بیائید، یعنی از حیث عدمیت امکانی شما که مقتضی جهل بدانست، لذا برای ظاهر کردن کمال؛ مستلزم زور و غلبه می باشد، فقلنا اثینا طائعین، یعنی: گفتند به اطاعت و رغبت آمدیم (۱۱ - فصلت) به واسطه قرب و نزدیکی آن دو به فطرت و غلبه حکم وحدت و اجمال بر حکم کثرت و تفصیل؛ که هر دو از خواص امکان می باشند.

۴/۷۲۶ پس چون حکم حرکت حُبی اصلی و اجتماعات اسمائی به حکم اسم «مصور» در این ماده بسته شده دودی - در مرتبه حس - سریان پیدا کرد و جاری شد؛ از جهت نقطه مرکز آن؛ حرکتی گردشی کرد و به صورت آسمان اول از وجهی، و آسمان چهارم از وجه دیگر نقش یافت و مظهر صفت حیات و غلبه حرارت و گرمی گشت.

۴/۷۲۷ و اسم «مصور» به موجب مرسوم کریم اسم متعین بدان را معین کرد و آن اسم «حی» است و مظهري نورانی که خورشید است دارد، گویی مانند نفس مدبر و اداره کننده است مر این صورت آسمانی را، سپس فوق آن (خورشید) سه آسمان و تحت آن سه آسمان معین ساخت و برای هر یک نفس تدبیر و اداره کننده‌ای که عبارت از ستاره‌ای است که اختصاص به هر آسمان دارد مشخص ساخت.

۴/۷۲۸ بنابراین آسمان چهارم که میان و وسط آسمانها است مظهر صفت حیات است و خورشید مظهر اسم «حی» جامع است، و ظهور غلبه سَدَنه و پرده‌داران آن (اسم حی) که در او حیات بخش‌اند تمام‌تر است، و سومی مظهر اراده است و زهره مظهر اسم «مرید» است و ظهور حکم سَدَنه و پرده‌داران آن که از جهتی «مصور» است در آن بیشتر می‌باشد، و دومی مظهر داد و عدل است و عطارد مظهر اسم «مقسط» است و حکم تابع آن؛ یعنی اسم «باری» در آن آشکارتر است، و اولی مظهر قول (گفتار) است، از این روی خانه عزت (بیت العزة یعنی کعبه) که محل نزول قرآن است در تنزلش به تمامه اختصاص به آن دارد، و قمر مظهر اسم «قائل» می‌باشد و غلبه تابع آن که «خالق» می‌باشد از وجهی در آن قوی‌تر است، و پنجمی مظهر قدرت است و مریخ مظهر اسم «قادر» است و نیروی سَدَنه و پرده‌داران آن که «قاهر» است در آن قوی‌تر است، و ششمی مظهر «علم» است و مشتری مظهر اسم «عالیم» و غلبه تابع آن که اسم «حکیم» است در آن آشکارتر است و هفتمی مظهر «جود» است و از این روی ابراهیم علیه‌السلام موصوف بدان و به قیام به حقوق مهمانداری از جهت جان و مال بود، از این روی (در شب معراج رسول خدا صلی الله علیه و آله) در آسمان هفتمین مشاهده شد، و زُحل مظهر اسم «جواد» است و غلبه اسم «رب» که نسبتش بدان کامل‌تر است در آن قوی‌تر است.

۴/۷۲۹ صور انظار این ستارگان و اتصالاتشان به واسطه سیر و سیاحتشان به حکم ظاهر سخن الهی است که فرموده: و کل فی فلک یسبحون، یعنی: هر یک در فلکی شناوراند (۴۰ - یس) پس آنها مظاهر احکام این اسماء و نسبت‌ها و آثار توابع و فروع فروع آنها - تابی نهایت - می‌باشند.

۴/۷۳۰ و این مظاهر و اسباب زمینه‌سازانی برای قبول آثار اسماء و فعل و اثربخشی - به واسطه اعیان اسماء - می‌باشند، و این بنا بر اقتضای عالم حکمت و اندراج قدرت در آن است؛ هم چنانی که در اسباب (جمع سبب) محسوس مشاهده می‌شود، و آن چه که گاهی این اسماء به واسطه اعیان خودشان انجام می‌دهند نه به واسطه این مظاهر؛ بلکه بر خلاف آن چه که ظواهر احکام آنها اقتضا دارد؛ بنا بر اقتضای عالم قدرت و اندراج حکمت در آن می‌باشد.

۴/۷۳۱ از این روی گاهی در عالم دنیا به واسطه این اسباب - غالباً - و گاهی بدون اسباب - احیاناً - صور مولدات (سه گانه) و انواع و اشخاص آنها ظاهر می‌گردد، یعنی کلیات به کلیاتش و جزئیاتش به جزئیاتش - به موجب بیان الهی: - قل کل يعمل علی شاکلته، یعنی: بگو هر کس بر طبیعت خویش عمل می‌کند (۸۴ - اسراء) و تمام اینها به حکم امر الهی و وحدانی است که ساری و جاری در مظاهر فلکی و کوكبی می‌باشد، چنان که فرمود: و او حی فی کل سماء امرها، یعنی: کار هر آسمانی را در آن آسمان وحی کرد (۱۲ - فصلت) یعنی امری که اختصاص و رنگ‌پذیری به حکم او دارد و به حسب تفاوت آن از جهت احاطه داشتن و کلی و جزئی بودن - در آن چه که از آن متفرع و جدا می‌شود - تفاوت آشکار و ظاهر می‌گردد.

۴/۷۳۲ سپس (گوییم:) بدان که پس از گشادن آسمانها و ارکان - به حکم حرکت خُبی و اقتضای اجتماعات از حیث مظاهر روحانی و مثالی و حسی‌اش - ماده خاکی بسته شده گشاده گشت و زمین شد و اسم «المصور» آن را از جهت عقلی گروهی و از حیث ظاهری مسطح صورت داد، چنان که خداوند می‌فرماید: والارض بعد ذلک دحاها، یعنی: و پس از آن زمین را بگسترده است. (۳۰ - نازعات)

۴/۷۳۳ و همان طور که به واسطه حرکت عرشی مقدار روز متعارف تعیین می‌یابد، همین طور به واسطه باقی افلاک و عناصر و زمین گسترده شده؛ انقسام روز عرشی به شب و روز و هفته و ماه و سال - به تقدیر عزیزِ علیم - تعیین می‌یابد.

۴/۷۳۴ و به اعتبار این که زمان؛ مقدار حرکت یک روزی محدّد است؛ محلی برای ظهور آن چه از اجسام و أعراض که محدّد (جهات) در بردارد گردیده؛ به طوری که محکوم زمان گردیده است، چون در قواعد (علمی و فلسفی) ثابت شده که: هر صورتی که در محلی

صوری و یا معنوی فرود آید؛ تحت حکم آن قرار می‌گیرد و جز به حسب آن ظاهر نمی‌شود - خدای دانا و حاکم است - تا اینجا سخن فرغانی بود.

۴/۷۳۵ حضرت شیخ رضی الله عنه گوید: این که گفتیم: خداوند در آن عالم عالمی چنین آفریده و این چنین آبادانش کرده، یعنی او در آن عالم مراتب خلق آن را آماده ساخته و در آن اجسامی نورانی موجود ساخته و برای قبول ارواح و حیات آماده‌شان ساخته، و اسرار این استعداد در افلاک چهارگانه ثابت است. و برای هر یک از افلاک گردش جبری است که مکانش را از جسم گل باز و جدا کرده و هوا بین آن و بین فلک فوق آن ظاهر می‌شود.

۴/۷۳۶ سپس خداوند بر این آسمانها و زمین و آن چه بین آنها است - به خلق ارواح در صور آنها که تعبیر از آن به نفخ می‌شود - توجه نمود، لذا ارواح به اندازه استعدادشان پذیرفتند، و چون طبیعت آن چه را که در قوه‌اش بود، یعنی آن چه را که خداوند بر آن سرشته بودش به تمامه به دست آورد و در ارکان؛ منع و بازداشت از قبول حصول پیدا کرد؛ و چون آن چه را که از دست داده (و یا آن که نفوذ کند) نیافت؛ آثار حرکات افلاک بر آنها بازگشتن گرفت و برخوردار ایجاد شد - مانند برخوردار اشخاص - لذا شکافته شد و به اصل مبدأ بازگشت، و خداوند تمام حرکات این افلاک را بر یک طریق - یعنی از خاور به باختر - مانند حرکات افلاک ثابت قرار داد، برعکس آن چه صاحبان علم هیئت می‌گویند، چون آنها حرکات آنها (افلاک سیارات) را از باختر به خاور قرار می‌دهند، چون واپس ماندن آنها را می‌بینند، در حالی که واقع این نیست، ولی حرکت فلک ستارگان بر آن مقداری است که ترکیب و طبعش از سرعت؛ و به قدر قوتش از وزن معلومی که خالقش برایش مقدر کرده اقتضا دارد، لذا واپس ماندن درست - مانند قمر - ظاهر می‌شود، و این واپس ماندن به واسطه حرکتی ضد و مقابل آن نیست؛ و هر کس قایل به این باشد نه علمی دارد و نه به چیزی از حقیقت، راه پیدا کرده است.

۴/۷۳۷ و خداوند به واسطه توجهات دو فرشته ارجمند که تعبیر از آن دو به قلم و لوح می‌شود مدخلی در آن قرار داده و ما را از تحقیق اسباب (جمع سبب) آرامش بخشیده تا این پندار پیش نیاید که ما فعل را به غیر خدا نسبت می‌دهیم و یا آن را به خدا نسبت می‌دهیم - ولی با مشارکت سبب - ما از این دو گروه و مذهب نیستیم، بلکه به واسطه سبب های عادی و

کشف مژکلی / ۵۲۳

معمولی است که اگر خواست آنها را اسباب قرار می‌دهد و اگر نخواست نمی‌دهد، ولی خواسته است و در علمش رفته که این موجود جز این گونه آفریده نشود. پایان سخن حضرت شیخ رضی‌الله عنه.

اصل شانزدهم

در ظهور مولدات (سه گانه) به واسطه استحالات و دگرگونی‌ها تا آنکه منتهی به فرود آمدن امر الهی به انسان کامل می‌شود و به واسطه آن به اصل شامل باز می‌گردد

۴/۷۳۸ شیخ اکبر رضی‌الله عنه در کتاب عقلة المستوفز گوید: چون افلاک و ارکان کامل شدند و یازده فلک که آباء (پدران) جلوی هستند به گردش در آمدند، حرکات در ارکان حاملان قوایل که امهات (مادران) سیفلی هستند حرارت را بخشید، لذا عالم گرم شد و عقل و نفس - که قلم و لوح‌اند - توجه یافتند و عنصر اعظم شریف که نسبت به گره عالم مانند نقطه است و قلم مانند محیط و لوح چیزی است که بین آن دو است - توجه یافت، و همچنان که نقطه به ذات خود - بر وحدتش - مقابل محیط است، همین‌طور این عنصر به ذات خود مقابل تمام وجوه عقل که رقایقش است می‌باشد، پس عنصر دارای یک وجه است و یک توجه، از این روی به توحید خالقش از عقل؛ تحقق شدیدتر و نسبت قوی‌تر دارد، و خداوند به عنصر و عقل اشاره کرده و فرموده: *لَا كَلُوا مِن فَوْقِهِمْ - یعنی از بالا سرشان می‌خورند - و من تحت ارجلهم - و از زیر قدمهاشان (یعنی از آسمان و زمین) (۶۶- مائده) یعنی لطایف عنصر اعظم از آن (عقل) استمداد می‌گیرد و آن به ذات خودش از خدای تعالی.*

۴/۷۳۹ و چون عالم گرم شد؛ استحالات و دگرگونی‌ها در ارکانی که بدان تناسل واقع می‌شود آغاز شد، استحاله بر حسب آن چه که عزیز علیهم نظمش داده قرار داده شد، و از شگفتیهای صنوع او این که اول زمین و آخر آسمان هفتمین را بر یک طبیعت - یعنی سردی و خشکی - قرار داده است، و بین ارکان با هم دوری و منافره قرار داده؛ یا از تمام جهات (و یا از برخی جهات) منافره از تمام جهات مانند آتش و آب، ولی بین آن دو واسطه‌ای قرارداده که

با هر یک از آن دو تناسب دارد و استحاله را بین آن دو - آن گونه که مشهور است - جاری ساخته، و هر چه که از حد خودش تجاوز کند انتقال به ضدش پیدا می‌کند^۱، و استحاله بین دو منافر را از تمام جهات بیان نداشته‌اند و آن بسیار کم واقع می‌شود.

۴/۷۴۰ و به واسطه این استحالات دایره زمهریر و جمّد در هوا و کوه یخ و دریای آتش و آبی که درون کره زمین است و هوای تاریکی که گرد صخره می‌گردد و هوایی که زیر کره آتش (اثیر) و فوق زمهریر است پدید آمد؛ و صورت آن امروز صخره‌ای است که در مرکز قرار دارد؛ بدان آسمان دنیا هوا بر هوا و آب بر آب و خاک بر خاک و آب بر آب و هوا بر هوا و یخ بر یخ و دریا بر دریا و هوا بر هوا و آتش بر آتش می‌گردد، و این استحالات آن چه را که خداوند در آنها در تمامی ادوار به امانت گذارده به آنها می‌دهد.

۴/۷۴۱ و به واسطه گردش افلاک ثابت خاص^۲ بهشت‌ها و عوالم آنها می‌باشد که در آنها ارواح مخلوقی هستند که در انوار و اجسام شفاف و شریف معدنی که متناسب فلک آنها است حمل می‌شوند و خزانه (خازنان و حاجبان) و خازنان اکبر - رضوان (که خازن بهشت است) - از آنها آفریده شده‌اند، چون حالت رضا در بهشت بزرگترین حالت است، چنان که در آخر حدیث بهشت فرمود: چیزی که باقی ماند این که شما را به رضایت خودم از شما آگاه کنم، هیچ گاه از شما ناراضی نبودم... تا پایان حدیث، و مخاطبان به این حدیث عمل کنندگان برای بهشت‌اند.

۴/۷۴۲ اما عارفان را از این خطاب نه بهره‌ای است و نه مدخلی، چون در دنیا - حال سلوکشان - بدان رسیده‌اند و در زندگی دنیا و در آخرت آنان را بشارتها است، بنابراین عارفان با خداوند متعال بالذات‌اند و در بهشت بالعرض و اینان اهل الله و خاصگان اویند که انتساب به بهشت ندارند بلکه بهشت انتساب به ایشان دارد، و اهل بهشت با بهشت بالذات‌اند و با خدای متعال بالعرض، از این روی مشاهده‌شان مر خدای تعالی را در اوقاتی مخصوص است و همه‌شان در بهشت با حور و ولدان‌اند.

۱- مثلاً وقتی خشکی از حد خودش در آتش تجاوز کند در آن حال رطوبت است و آتش آب، چون ضدیت گاهی زمینه‌ساز مناسبت است. ۲- یعنی افلاک چهارگانه اولین که عرش و کرسی و ظاهریت و باطنیت آنها است.

۴/۷۴۳ و همانطور که از آن (ارواح) عالم رضوان آفریده می‌شود، همین طور چون نور سریان پیدا کرد؛ مالک (دوزخ) و خازنان آتش ظاهر می‌شوند، و رئیس آنان به نام مالک - به واسطه قهر ظاهر در عالم شقاوت - نامیده می‌شود، برای این که ارواح اصلاً از عالم وسعت و فراخی‌اند، و چون در این تنگنا - به واسطه عمل خودشان - افتادند؛ تنگی برایشان شدیدترین عذابها است. و اذا القوا منها مكاناً ضيقاً مقرنين دعوا هنالك ثبورا، یعنی: و چون کت بسته به تنگنای آن درافتند در آنجا آرزوی هلاک کنند (۱۳ - فرقان) لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً و ادعوا ثبوراً كثيراً، یعنی: اکنون یک هلاک نخواهید بلکه بسیار بخواهید (۱۴ - فرقان) هلاک بسیار عذاب نامتناهی است و هیچ چیزی بر آنان شدیدتر از خشم (و در نتیجه عذاب) سرمدی و دایم نیست، خداوند در این باره فرموده: اخسثوا فيها و لا تكلمون، یعنی: در اینجا خوار و خفه شوید و سخن مگوئید (۱۰۸ - مؤمنون) و تمام این شکل از مرکز به محیط شکلی قرن (ذهل) است که پائینش تنگ است و بالایش گشاد و همان صور است، یعنی جامع صور. پس اهل بهشت در فراخنای محیط‌اند که آن همان علیون است و اهل دوزخ در تنگنای پائین آن‌اند و آن همان سجین است، بنابراین نعیم و سرور به مقدار فراخی است و کیفر و غم و عذاب به مقدار تنگی می‌باشد، از خداوند می‌خواهیم که ما را به خرده‌امان از اهل الله قرار دهد و به نفوسمان از اهل فراخی، آمین.

۴/۷۴۴ سپس افلاک به گردش آمد و استحالات رادر ارکان پدید آورد و عالم را گرم کرد، اولین رُکنی که اثر را پذیرفت رکن آتش - یعنی اثیر - بود، لذا ستارگان دنباله دار ظاهر گردید و اینها احتراقات و تکویناتی هستند که استحالشان سریع و تند است و ستارگانی هستند که تباهیشان سریع است، و هنگام برانگیخته شدن محمد صلی الله علیه و آله رُجوم (تیرشهاب) بودند، از آنها هر چه که جانب بالا است؛ سردی آسمان خاموشش می‌کند و آن چه که جانب پائین است زمهریرو بحر مسجور خاموشش می‌کند، و در این رکن عالم «جن» بین سعید و شقی آفریده شده، هر کس که نور روحانیتش بر آتش طبیعتش غالب است؛ سعید و نیک بخت است و هر که برعکس این است - به واسطه اینکه در او سردی و رطوبت است - شیطان است و چون امتزاج با اصلش دارد عذاب به آتش را می‌پذیرد، و از آن جهت نسبت به

آتش دارد که آتش عنصر غالب در او است، مانند عنصر خاکی در ما، و جن را پیش از برانگیخته شدن محمد صلی الله علیه و آله راههایی از گره‌شان به سوی آسمان بود که در آن راهها پراکنده بودند تا سخن فرشتگان عالم فلکی بالا را بشنوند، و حکم از آدم تا محمد صلی الله و علیه و آله بر چیزی بود که حق تعالی برای فرشته ارجمندی که بر صورت سنبله آفریده شده ترتیب داده بود، چون نشأه و عالم انسانی خاکی بود و ستارگان دنباله دار - به واسطه غلبه جمود و سکونی که اقتضایش سردی و خشکی است - به این زیادی نبودند.

۴/۷۴۵ و چون محمد صلی الله علیه و آله آمد و زمان به گردش آمد؛ حکم به فرشته ارجمندی که بر صورت میزان آفریده شده بود - و آن عدل است و حق هر صاحب حقی را بدو می‌دهد - انتقال یافت؛ و آن بادی است که فلک اثر را مشتعل می‌کند - مشتعل کردنی بزرگ - لذا ستارگان دنباله دار در اثر زیاد شدند و هر راهی که در آن بود آبادان شد و راهها بر جنیان که استراق سمع می‌کردند تنگ شد و علت آن را ندانستند و گفتند: انا لمسنا السماء؛ فوجدناها ملئت حرماً شدیداً و شهباً، یعنی: ما با آسمان تماس کردیم و آن را پر از نگهبانان و شهاب‌ها یافتیم (۸ - جن) نگهبانان فرشتگان اند و در آیه بعدی «رصدکمین گیر» اند، و شهاب‌ها همان ستارگان دنباله دار اند، با این همه همگی به حکم بخت (شانس) حرکت می‌کنند؛ اگر شهابی به آنان (جنیان) برخورد کند می‌سوزاندشان، و عالم خیال را به دست اینان قرار داد و برای رئیسشان عرشی در دریا نصب کرد در مقابل: وکان عرشه علی الماء، یعنی: عرشش بر آب قرار داشت (۷ - هود) و آن عرش تلیس و فریب است، و به دست او قوه مثال هر چیزی را در عالم حقیقی قرارداد که آن را در عالم خیال - بر صورت خودش در عالم حقیقی - می‌آورد تا اهل کشف را در کشفشان و اهل فکر و نظر را در دلایلشان به گمراهی بیندازد، و کلیدهای شک و شبهات به دست او است.

۴/۷۴۶ حال گویم: خداوند این دوره محمدی را در این وقت پدید آورد و در آن این والی و حاکم را نصب کرد تا اسرارش پنهان بماند و مقاماتش پوشیده، و طمس و پوشیدگی بر افکار به نیروی آتشین و عدم ثبوت آن می‌باشد، لذا آن گونه که افکار پیشینیان - پیش از به گردش آمدن زمان - استقرار داشت استقرار ندارد، از این روی حیرت و سرگشتگی در اهل

ذوق و مکاشفه - از ما - بیشتر از امت‌های دیگر غیر ما است، و هر کس از ما خویش را در فکر برنج اندازد؛ از آنجایی که برنج انداخته می‌ایستد، لذا اختلاف در الهیات - به واسطه سرگرم بودن فکرها و غلبه حرارت بر خاطرها - فراوان شده است.

۴/۷۴۷ و بیشتر از مردمان در این امت بر اموری سرشته شده‌اند که هیچ یک از امت‌های پیشین بدانها نرسیده است؛ مگر پس از ریاضت‌ها و خلوت نشینی‌ها و افکار ریاضتی که به نفوسشان می‌دادند، و دل‌های اهل اذکار و کوشش کنندگان در عبادات - یعنی صادقان از صوفیان - مشتعل شده و به مراتب بلند در علوم الهی می‌رسند، از این روی علمای این امت مانند انبیای دیگر امت‌هایند، و در باطنشان آن چه از عجایب در بنی اسرائیل آشکار شد فتح و ظاهر می‌گردد و آنان ارزش آن را نمی‌دانند و باطن و سرایر آنها - به واسطه تحققش به حق سبحان - پنهان می‌ماند، لذا برای آنان ظهوری - مگر آن که حق ظاهر کند - نیست، و این در عالم آخرت است، بدین جهت (شنیدن) سخن جمادات و نباتات و حیات آنها در این امت فراوان است، مانند سلام دادن سنگ بر پیغمبر صلی الله علیه و آله و تسبیح گفتن سنگ ریزه در دست او و عشق و تمایل کوه به او و ناله کردن تنه خشک درخت و سخن گفتن دست گوسفند مسموم با او، تا آنجا که فرمود (ص:): رستاخیز برپا نمی‌شود تا آن که دسته شلاق و قبضه شمشیر مرد با او سخن گوید و رانش به آنچه اهلش انجام داده او را خبر می‌دهد و درخت به او می‌گوید: ای مسلمان! این یهودی پشت من پنهان شده بکشش، و جنبنده‌ای که با مردم سخن می‌گوید بیرون می‌آید. از این روی ماههای آنان را قمری قرار دادند خورشیدی، چون نشانه قمر پاک شونده است، خداوند می‌فرماید: فمحونا آية الليل و جعلنا آية النهار مبصرة، یعنی: نشانه شب را (ماه را) محو کردیم و نشانه روز را روشن (۱۲ - اسراء) و این برای پنهان داشتن ایمانشان یاری و تقوی است.

۴/۷۴۸ سپس خداوند جنبندگانی را که دریای بین آسمان و زمین را آبادان می‌کنند آفرید، پس از آن کوه برف و یخ را که زیر دریا و به طرف زمین است خلق کرد و در آن ماهی‌های سفید کوچک موجود ساخت که بعضی از پرندگان بر آن (کوهها) می‌نشینند و آنها را صید می‌کنند، و تکوین همین‌طور پی‌درپی فرود می‌آمد تا آن که به زمین رسید و معادن پدید آمدند و پس از معادن نباتات و سپس حیوانات و در پایان انسان، و پایان این را آغاز آن چه که

بعد آن است قرار داد، لذا پایان معادن و آغاز نبات را کمات (دنبلان کوهی) قرار داد و پایان نبات و آغاز حیوان را درخت خرما قرار داد و پایان حیوان و اول انسان را بوزینه قرار داد تا ما نشأه انسان را اندیشه کنیم، پایان سخن شیخ رضی الله عنه در کتاب عقلة المستوفز.

۴/۷۴۹ فرغانی گوید: چون با این همه تکرار روشن شد نخستین چیز از غیب غیب که تعیین یافت نفس رحمانی و وحدانی بود که در آن فعل و انفعال مندرج است، بلکه اسماء و صفات و افعال هم مندرج است، به طوری که عالم و علم و معلوم و فاعل و قابل در مرتبه نخستین - که وحدت حقیقی جامع بین احدیت و واحدیت به نسبت برابر است - یکی بود.

۴/۷۵۰ سپس از عین آن؛ عین نفس رحمانی را در مرتبه دوم که مرتبه اعتبارش است و به حکم واحدیتش مشتمل بر تفصیل نامتناهی که متعلق به ابدیتش می باشد معین ساخت.

۴/۷۵۱ سپس در این مرتبه دوم از حقایقش مرتبه وجود را که به نام مرتبه وجوب نامیده می شود - نامیدن شی به نام لازمش - تعیین بخشید، و از شأن آن؛ وحدت حقیقی و کثرت نسبی است، لذا برای انتساب وحدت حقیقی به آن، به آن چه که فعل و اثربخشی بدان انتساب می یابد اختصاص یافت، بنابراین تمام اسماء الهی بدان انتساب یافت.

۴/۷۵۲ بعد در مقابل آن در این مرتبه دوم مرتبه علم که به نام مرتبه امکان نامیده می شود - نامیدن به وصف آن چه که در او است - امتیاز پیدا کرد، و شأن آن - از حیث برداشتنش مر حقایق را - کثرت حقیقی و وحدت نسبی مجموعی است، و به واسطه شدت نسبت کثرت بدان؛ متعلقات آن اختصاص به قبول و انفعال یافتند، و چون در مرتبه وجوب از کثرت نسبی و در مرتبه معلومات از وحدت نسبی^۱ هست، اولی را نوعی از قبول و انفعال است و دومی را نوعی از اثر بخشی و فعل است، و این از حیث طلب استعدادی و سؤال و برآوردن سؤال است.

۴/۷۵۳ و اما مرتبه برزخیت اجمالی انسانی و تفصیلی «عمایی» آن از وجهی جامع بین آن دو است و حامل این تجلی نفسی؛ که جامع بین صفات الهی و حقایق کونی می باشد، بنابراین مرتبه وجوب یکی از دو دست گشاده به رحمت او است، و به واسطه اختصاص آن به

۱- این اصطلاحات وحدت حقیقی و کثرت نسبی و وحدت نسبی و کثرت حقیقی و غیر اینها را از کتاب: الاضافة الاشرافیة فی شرح قصیدة الابداعیه خود توضیح و شرح لازم دادیم، به تعلیقات همین بخش - کشف سرکلی - مراجعه شود. م

کسانی که انفاق می‌کنند و زکات می‌دهند؛ دست راست است، پس مرتبه معلومات و امکان دست دیگرش است، و از جهت آن که برکت و فزونی تمام کمالات اسمائی همگی متعلق به آن دو است، بنابراین دو دست او - نظر به کمال حقیقی نه نسبی - دست مبارک است.

۴/۷۵۴ پس هر چه از مظاهر روحانی و جسمانی که هست حکم وحدت و بساطت در آنها آشکارتر است - مانند آسمانها نسبت به مظهریت مرتبه و جوب - و تأثیر آنها قوی‌تر است و نسبتش به یمین و دست راست مناسب‌تر، و هر قدر که حکم کثرت و غلظت آشکارتر باشد - مانند زمین - نسبتش به مظهریت مرتبه امکان و حکم انفعال سزاوارتر است، و نسبت دادن مطلق دست به او؛ از جهت ادب مناسب‌تر است، چنان که خداوند می‌فرماید: و الارض جميعاً قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه، یعنی: روز رستاخیز زمین یکسره در قبضه قدرت او است و آسمانها به دست راست (قدرت) او در نور دیده است (۶۷ - زمر) پس معنی انگشت و دست؛ عالم بودن و اراده داشتن و قادر بودن است، و معنی جواد (بخشنده) بودن؛ بخشش و دهش در صنوع و عدالت کردن است، ولی «حی» به منزله قبضه و دست است.

۴/۷۵۵ چون این را فهمیدی پس بدان که چون اثر نفس رحمانی به صورت عنصر اعظم آشکار شد و بستگی طبیعت بسیط از وجهی بر هفت بخش گشاده گشت - همچنان که گفته و ثابت شده است - مرکب غلیظ آن نیز بر هفت بخش تقسیم شد: چهار ارکان است و سه مرکب؛ که مولدات (سه گانه) از اینها است، و چون هیچ چیز مطلقاً - جز در محل قابل - ظاهر نمی‌شود، از مرتبه اسم «مقسط» برای مولدات؛ سه مرتبه اعتدالی از مرتبه برزخیت «عمایی» تعیین یافت که ظهور هر مزاجی حاصل در مرتبه‌ای از آنها و به حسب آنها و حکم آنها می‌باشد، و اصل هر مزاجی رکن معینی است و بقیه ارکان به حسب سرایت اثر محبت اصلی در عنصر؛ بر آن وارد شده است.

۴/۷۵۶ پس اولین چیزی که تعین یافت اعتدال معدنی بود، چون آن نسبت به اصول و أمهاتش - از بقا و کمی قوا و کمی نیازش به حفظ و دوریش از تغییر و دگرگونی و فساد و تباهی - کامل‌ترین شکل و شباهت را داشت، و جزء اصلی در مزاجش جزء آتشی است؛ یعنی به واسطه نزدیکی به بسایط و نیروی حکم بساطت در آن. و چون ارکان دیگر بر آن وارد شود و

مزاج حصول یابد، از مرتبه اسم «مصور» صورت معدنی را می‌پذیرد و از اسم «حی» اثری را می‌پذیرد که ترکیبش را از درهم پاشیدگی نگه داشته و به کمال می‌رساندش، اما در آغاز تمامی یافتن صورت؛ در ظهور تمام صورتش نیاز به عمل و درمان^۱ فراوانی دارد؛ مانند نقره و آهن و امثال این دو، و اما در وسط آن، جز به کمی درمان - مانند طلا - نیاز ندارد، و اما در پایانش؛ نیاز به هیچ درمان و عمل ندارد، مانند یاقوت و لعل و مرجان، اما پیش از ورود باقی ارکان بر جزء آتشی؛ با آن اجزای دیگر آتشی ترکیب داشته، در نتیجه صور و مزاجهایی آتشی در این مرتبه گردیده و ارواح چنی پوشیده - از غیر نوع صورت آنان - بدانها تعلق می‌گیرد که ابلیس مبدأ و اصل ایشانست، و اینان دو دسته‌اند: دسته‌ای بر ماده‌شان اجزای تاریک دودی غلبه دارد؛ و این دسته جزو مردودان‌اند، و دسته دیگر بر آنان نوریت آتش غلبه دارد و بدان نور ایمان را می‌پذیرند.

۴/۷۵۷ سپس بدان که در مرکب معدنی خواص و منافع حاصل می‌آید که آنها در اصول و امهاتش که ارکان است وجود نداشته است، مانند رنگ و مزه و تفریح و تقویت و تغذیه و زینت و وسیله بر آوردن نیازها بالذات و یا بالعرض و امثال اینها بودن، و هر چه که بر آن جزء خاکی غالب باشد مانند خاک افتاده است.

۴/۷۵۸ دوم چیزی است که رتبه اعتدال نباتی و جزء اصلی در ترکیب جزء هوایش تعیین دارد و باقی ارکان بر آن باز می‌گردد و امتزاج یافته صورت نباتی را می‌پذیرد و از اسم «حی» روحی نباتی را درخواست می‌نماید تا حفظش کند و به کمال مناسبش برساند، لذا به حکم روحش آن چه که نه در اصول و امهاتش و نه در معادن بود ظاهر می‌سازد، مانند قوه غاذیه و رشد دهنده و مولد و جاذبه و دافعه و ماسکه و هاضمه؛ و دارای سه درجه است: کمترین درجه‌اش چیزی است که نفعش کم و اندک است و وسط آن چیزی است که نفعش از جهت چشایی و بویایی و دوا (دارو) و امثال اینها فراگیرتر است، و بالاترینش چیزی است که در آن فواید نباتات و معدنی‌ها را داشته و ضمناً مشابهت به حیوان هم - مانند درخت خرما - دارد.

۴/۷۵۹ سوم چیزی است که امر الهی را به حکم حرکت حئی اصلی - پس از آن دو - به

۱- در اینجا از درمان و معالجه مراد ترکیب است و اصطلاحی است نه لغوی م.

مرتبه ترکیب اعتدالی حیوانی فرود می آورد، و جزء اصلی در آن جزء آبی است، خداوند می فرماید: و من الماء کل شئی حی، یعنی: و هر چیز زنده ای را از آب آفریدیم (۳۰ - انبیاء) و بقیه ارکان بر آن بازمی گردد و امتزاج یافته از اسم «مصور» صورت حیوانی افقی را پذیرفته و از اسم «حی قیوم» روحی حیوانی را درخواست می دارد که اداره اش کرده و به قواهای اصلیش - یعنی شهوی و غضبی - حفظش نماید، و در نباتات حواس ظاهری و حرکت ارادی - حرکت افقی - را افزوده، برخی هستند که در مزاجشان دو حکم جزئی را از ارکانشان درخواست دارند: حکم خاکی؛ به واسطه جذبش به زمین و چسبیدنش بدان، و حکم آبی که آن را بر حرکت از مکانی به مکانی حمل می کند و بر شکمش راه می رود، و برخی دیگر هستند که غلبه دو حکم جزئی آبی و خاکی در مزاجشان اقتضا دارد و باد و پا حرکت می کند - مانند انسان - و یا غلبه دو حکم جزئی آبی و هوایی در مزاجشان غلبه دارد و باد و پرش می پرد، و برخی هستند که در مزاجشان هر چهار ارکان اقتضا دارد، می ایستد و بر چهارپا راه می رود، و برخی دیگر هستند که اقتضای حرکت در آنها به واسطه قوای فراوانی از ارکان و مولدات است، لذا بر بیشتر (از چهارپا) می ایستد، از این روی خداوند پس از شمردن اصناف سه گانه فرمود: فمنهم من یمشی علی بطنه و منهم من یمشی علی رجلین و منهم من یمشی علی أربع یخلق الله ما یشاء، یعنی: بعضی از آنها بر شکم خویش راه می روند و بعضی از آنها به دو پا راه می روند و بعضی از آنها بر چهارپا راه می رود، خدا هر چه خواهد خلق می کند (۴۵ - نور) این سخن او (فرغانی) بود.

۴/۷۶۰ حال گوئیم: و انسان پایان این آثار و مجتمع و ختم آنها است، یعنی پایان فرود

آمدن امر الهی و آثار نفس رحمانی - از آن جهت که مفاض است -.

۴/۷۶۱ فرغانی (در شرح قصیده تائیه فارصیه) گوید: برای این که رکن خاکی و مزاجی که

اصل اجزایش از آن است و باقی (ارکان) بر آن وارد می شوند، جامع بین مراتب مزاجهای سابق بر آن است، یعنی به واسطه گذشتن بر آنها و رنگ گرفتن به احکام آنها، و برای این که امر دوری و چرخشی است، اول آن عین آخر آن است، لذا در عین این پایان خاکی^۱ به واسطه

۱- یعنی انسان که پایان این آثار و محل ختم آنها است. م -

ظهور ترکیبی که کامل کننده دور مرتبه اعتدالی بوده و شامل تمام مرتبه اعتدالی سه گانه مذکور و بلکه شامل تمام مراتب برزخیت بالا و پائین (علوی و سفلی) می باشد - تعیین می یابد، و این مرتبه شامل؛ صورت برزخ اول و دوم که عبارت از باطن ترین باطن های حقیقت انسانی و میزان تمام مراتب اعتدالی است می باشد، ولی صورتی معقول، و مزاج کامل اعتدالی صورتی محسوس برای آن دواست، و روح الهی دمیده شده در او؛ صورت تجلی نفسی رحمانی ظاهری^۱ است.

۴/۷۶۲ پس همانطور که برزخ دوم جامع بین وجود و علم - که تعلق به تمام معلومات و مخلوقات دارد - می باشد؛ صورت و سایه ای است مر برزخ اول را که جامع بین احدیت و واحدیت؛ است و تجلی دومی ظاهری نفسی نسبت به تجلی اولی غیبی باطنی^۲، همین طور مرتبه اعتدالی و مزاج انسانی پس از حصول نفخ و دمیدن؛ صورت آن تجلی و برزخ است - با آنچه که آن دو بر آن از اسماء و حقایق ظاهری و باطنی اشتمال دارند - از این روی پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: خداوند آدم را بر صورت خودش - و یا بر صورت رحمان - آفرید، پس آدم به واسطه حقیقتش جامع تمام آن چه را که برزخ و تجلی دوم گرد آورده می باشد، همچنان که محمد صلی الله علیه و آله به واسطه حقیقت و صورتش جامع تمام آن چه را که برزخ اول از مفاتیح غیب و احدیت گرد آورده می باشد، و واحدیت جمعیت احدیت است، به طوری که حکم چیزی مطلقا بر چیز دیگر غلبه ندارد.

اشاره ای شریف و لطیف

به راز ستیز ملکوتی که گاهی از جانب فرشتگان است و دیگر گاه از ابلیس و در آن آگاهی دادن بر کمال آدمی است که بدان شایستگی خلافت را یافت، این اشاره دارای مقدماتی چند است:

۴/۷۶۳ نخست این که: فرشتگان از جمله قوای «ید» اند^۳ و نسبت به صورت رحمانی

۱- نفسی رحمانی باطنی آن است که در احدیت و واحدیت می باشد. ۲- یعنی همان گونه که تجلی دومی ظاهری صورت و سایه ای است مر تجلی اول غیبی باطنی را. ۳- مقصود از ید؛ یمین و دست راست است که کنایه از قدرت الهی می باشد. م

دارند که آدم مطابق آن صورت بود، بلکه عین صورت آن صورت بود، از این روی فرشتگان مظاهر اوصاف حقیقی و اجزای صورت جمعی می‌باشند.

۴/۷۶۴ دوم این که: کمالِ کُلِّ کُلِّ از دو جهت ظاهر می‌شود: یکی از جهت کُلِّیت و جمعیت اجزایش؛ و اگر چه هر جزوی از آن به تنهایی ناقص است، و دیگر از جهت نسبت کمال است بهر جزء جزئی از اجزای آن؛ به واسطه بر طرف کردن نقصان از آن.

۴/۷۶۵ سوم این که: فرشتگان با این که دارای سه جمعیت‌اند ولی برای صلاحیت خلافت کافی نیست، اما جمعیت‌ها: از جهت حقیقت الحقایق که در هر جزئی به کلیت خود ساری است، و از جهت سریان وجود مطلق که مشتمل بر کمالاتش می‌باشد، و از جهت امکان که قابل و پذیرای هر صورت و حکم است می‌باشد. اما کافی نبودن: برای این که خلافت دارای شرطهای دیگر است که آنها را فرشتگان ندارند:

۴/۷۶۶ اول ظهور این جمعیت‌های سه‌گانه است بالفعل، به صورت عدل و برابری - بدون غلبه (یکی بر دیگری) بین آنها - در حالی که احکام و بساطت بر نشأه آنان غلبه دارد.

۴/۷۶۷ دوم تلبس و آمیزش به تمام احکام مراتب روحی و مثالی و حسی است برای دادن هر حقی را به صاحب حق، و آنان محدود در یک مرتبه‌اند، چنان که گفتند: و ما منا الا له مقام معلوم، یعنی: هیچ یک از ما نیست مگر آن که مقامی معلوم دارد (۱۴۶) - صافات

۴/۷۶۸ سوم ارتباط با تمام احکام اسماء - چه تعلقی و چه تخلقی - است، و آنان را از تعلق به اسم‌های «تَوَاب و غَفْو و غَفُور» و امثال اینها بهره و نصیبی نیست.

۴/۷۶۹ چهارم این که ^۱: بزرگترین شرط خلافت؛ علم به تمام مراتب و به اهالی آن مراتب و حقوق و احکام آنان است، چون خلافت یک شأن میانی است که اقتضای گرفتن از کسی که او را خلیفه کرده و دان بر کسانی که خلیفه شان شده دارد، پس اگر علم به آنان نداشته

۱- این دنباله شرط سوم در عدم خلافت فرشتگان است که پیش از این سه شرط دوم بیان داشته است. م

باشد حق خلافت را به جای نیاورده است، و این در فرشتگان بالفعل نیست، چنان که به زودی روشن و بیان خواهیم کرد.

۴/۷۷۰ چون این بیان گردید گوییم: هنگامی که خداوند اراده تکمیل آدم و هر یک از پیامبران خاص خودش را که می خواهد کرد؛ یعنی از دو جهت گفته شده، آغاز به تکمیل اجزایش کرد، لذا فرشتگان را که اشرف اجزای کونی و وجودی اویند مورد خطاب قرار داد و فرمود: انی جاعل فی الارض خلیفة، یعنی: من در زمین خلیفه و جانشینی می آفرینم (۳۰ - بقره) تا آن چه از نقصان و نارسایی که حاصل از وجوه امکان است و در وجودشان پنهان بود ظاهر و آشکار گردد، و آن هجده خصلت و خوی زشت بود که در آنان پنهان بود و از آنها بی خبر بودند.

۴/۷۷۱ اول طعن و عیب گرفتشان به آدم. دوم نسبت دادنشان مر آدم را به تهمت و خونریزی و تباهی - بدون مشاهده - سوم افترا زدن به مرد زن دار. چهارم گواهی دادن در نزد حاکم - پیش از گواهی خواستن - پنجم بدگمانی درباره او. ششم کاوش کردن از عیب های او. هفتم اظهار کردن آن عیب. هشتم آن (اظهار) از روی استدلال عقلی بودن به واسطه آلت فعل - یعنی شهوت و غضب - بر فعل فساد و خونریزی. نهم روی برگردانیدن از طلب یقین و بینش در این موضوع. دهم غیبت کردنشان از آدم در پیشگاه حق تعالی. یازدهم حسادت کردنشان بر برتری آدم و صلاحیتش برای خلافت. دوازدهم حرص و آزشان بر مقام خلافت. سیزدهم پندار نا مطابقشان بر این که آنان صلاحیت خلافت را دارند، یعنی نظریه جمعیت های سه گانه، سزاوار بود که درباره شان گفته شود: حَفِظْتُ شَيْئاً وَ غَابَتْ عَنْكَ اَشْيَاءٌ، یعنی چیزی می دانی و خیلی چیزهای را نمی دانی^۱. چهاردهم اعجاب و خودبینی شان. پانزدهم دیدن عمل و طاعتشان. شانزدهم نسبت دادن فعل تقدیس را به خودشان، نه به حول و قوه و توفیق و نگهداشت پروردگارشان. هفدهم اعتراض کردنشان بر پروردگارشان. هجدهم پاک داشتن خودشان را به سبب دوری از نقایص.

۱- حافظ شیرازی در این باره گفته:

شرح مجموعه گل مرغ سحر داند و بس که نه هر کو ورفی خواند معانی دانست.

۴/۷۷۲ و چون این خواهای زشتی که پنهان در وجودشان بود و ابلیس آنان را بر آشکار کردن آن خواهای تحریک کرد، خداوند متعال خواست که اینان را با بر طرف کردن این نارسائیه‌ها از وجودشان پاک کرده و تکمیلشان کند، چون اینان اجزای کسی هستند که می‌خواهد تکمیلش کند (یعنی آدم) تا به آشکار شدن صورت او که کامل‌ترین مظاهر کمال است از روی دلیل و آگاهی توجه کرده و برای پاک شدن از هر نقص و نارسایی خود را آماده سازند، و توجه اینان پیش از خلق آدم به ایجاد دیگر صور عالم از عرش تا به فرش و مولدات (سه‌گانه) - در ضمن توجهات اسمائی - رنگ پذیر رنگ این احکام پنهان در وجودشان بود، و چون قابلیت پاک شدن از آن پلیدی‌های (پنهان در وجودشان) - به واسطه این دلیل و آگاهی - ایشان را حاصل آمد؛ اثر حرکت محبت اصلی - برای تحقیق و ثبوت کمال استجلا - ظاهر گشت، لذا در ضمن توجهات اسمائی - از حیث اعیان‌شان و از حیث مظاهر مثالی و حسی فلکی و کویکی آنها (اسماء) به واسطه اتصال‌ها و شکل گرفتن‌های نیک‌شان پس از ثبوت آنها در سلطنت دوری‌شان - روی به تسویه و معتدل ساختن این مزاج انسانی و صورت عنصری آدمی آوردند، البته پس از دگرگونی‌ها به گونه‌ها و اطوار چهارگانه خاکسی و سپس به واسطه آمیزش بنا آب و گل شدن و ظهور خصایص و ویژگیهایش در آن، پس از آن به واسطه اتصال هوا حمأ‌مسنون و گل سیاه بو گرفته شدن و بعد به واسطه ظهور اثر آتش، گل خشک شدن.

۴/۷۷۳ و چون تسویه و اعتدال بخشی به واسطه یکی از دو دست مقدسش که ظهور حکمتش بدان تعلق دارد تمام شد؛ نشأه دیگری به یمین و دست راست خویش که ظهور آثارش تعلق بدان دارد انشاء و ایجاد کرد و از روح اعظم خودش در او دمید، و آن توجه وجه ظهور کلی او است برای اداره این مزاج تسویه شده و اعتدال یافته کلی و درکار گرفتن فرشتگان؛ که نسبت به این دست راست مانند قوا و اجزایند - بدون قصد و حضور معینی از آنان و توجه خاصی که به اینان نسبت داشته باشد - لذا خداوند فرموده: و نفخت فیہ من روحی، یعنی: از روح خود در او دمیدم (۲۹ - حجر) نه آن چنان که (در باره مریم با واسطه روح القدس) فرموده: فنفخنا فیها من روحنا، یعنی: و از روح خودمان [جبرئیل در

۴/۷۷۴ و چون صورت آدم و معنایش کمال یافت و روحی برای نشأه تمام عالم؛ و مجلای کاملی برای ظهور صورت حق و تمام اسماء حسنائی او گشت؛ حق متعال آغاز در تکمیلش کرد و تکمیل صورت جمعیت او را به علم اسماء بر اجزایش پیش انداخت، زیرا علم کُنه و حقیقت ذات ممتنع و محال است، چنان که فرموده: و عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، یعنی: و همه اسماء را به آدم بیاموخت (۳۱ - بقره) و اسماء در واقع عبارت از تعینات نور وجوداند که به حکم معانی و حقایق متحقق و ثابت‌اند، خواه مفیض (فیض بخش) باشند و خواه مفاض (فیض گیر)، و الفاظ اسماء اسماء‌اند، لذا در بیان الهی «كُلُّهَا - همه آنها» به صورت تأکید آمده، چون در آن اسماء لفظی و نوشتنی در اسمائی که مقصود از آنها مطلقاً تعینات وجودی است داخل شده، لذا آن را به صیغه‌ای که اختصاص به صاحبان خرد دارد بیان داشت، مانند لفظ «هُم - آنان» و «هُنَّ - اینان» گویی حق تعالی آدم را حقیقت ذات آدم؛ و هر چه که حقیقت و وجود او بر آن اشتمال دارد؛ یعنی از اسماء و صفات و حقایق حقی و خلقی ثابت که در مرتبه دوم از هم متمایزاند تعلیم کرد، نه اسماء ذاتی ثابت در مرتبه اول را، برای این که آنها مسماهای این اسماء‌اند که وجود عالم بدانها تعلق دارد، پس خود را بدانها شناخت و خدایش را به خودش؛ و ذاتش از جهت جمعیتش کمال یافت.

۴/۷۷۵ پس از آن از جهت خصوصی‌ترین اجزایش که فرشتگان‌اند آغاز در تکمیلش کرد، لذا آن چه را که به آدم تعلیم کرده بود و ذاتش از جهت حقی و خلقی بر آن اشتمال داشت بر فرشتگان عرضه کرد و فرمود: انبئونی باسماء هنولاء ان کنتم صادقین، یعنی: اگر راست می‌گوئید مرا از نام اینان خبر دهید (۳۱ - بقره) یعنی اگر می‌پندارید که شایستگی خلافت را دارید مرا از اسماء آن چه که در باطن‌های شما از احکام امکانی است و در شما این اقتضا را دارد که تعصب بورزید و عیب بگیرید و دیگر نقایص گفته شده را آشکار نمائید خبر دهید، و نیز از اسماء آن چه که در ظاهر شما از وجود است و آن چه از آن که در عوالم شما از ملکوت و باطن هر چیزی افاضه و ریزش می‌کند؛ و از اسماء آن چه که

ذات آدم از ویژگیهای حقی و خواص خلقی بر آن اشتمال دارد خبر دهید.

۴/۷۷۶ و این بدان جهت است که این علم از خصایص و ویژگیهای خلیفه است و شرطش این می‌باشد که بر صورت مستخلف خود باشد و چون فرشتگان به حکم عالم و نشأشان محدود بودند راه بیرون رفتن از این محدودیت را نیافتند خود لذا اعتراف به ناتوانی کرده و به زبان نشأشان گفتند: تو منزهی از این که کسی جز آن چه را که به او آموختی بداند، یا به واسطه فطرت و سرشت و یا به واسطه تعلیم کسبی، و منزهی از این که کسی بر حکم و حکمت تو اعتراض آورد، و چون ناتوانی و عجزشان آشکار شد؛ خداوند بازگشت به تکمیلشان - به واسطه اصل و گلشان - کرد، از این روی به آدم فرمود: ای‌آن را به اسماء این مسماها که عین اسماء ذاتی و صفاتی و فعلی و حالی و مرتبتی مفیضی و مفاضی من‌اند خبرده، و چون آدم فرشتگان را به این امر خبر داد آن گاه دانستند و از جهت گلشان بدان تکلم کردند و گلشان به واسطه کمالشان کمال دیگری را از جهت اجزایش کمال بخشید.

۴/۷۷۷ این دلیل روشنی است بر این که فرشتگان را فزونی و ترقی است - برعکس آن چه فلاسفه می‌پندارند - سپس خداوند سخن خود را محقق و ثابت کرد و فرمود: انی اعلم ما لا تعلمون، یعنی: من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید (۳۰ - بقره) با تکرار این سخنش که: الم اقل لکم انی اعلم غیب السموات والارض، یعنی: مگر به شما نگفتم که من نهفته و پنهان آسمانها و زمین را می‌دانم؟ (۳۳ - بقره) یعنی از اسمائی که آثار آنها در آن دو (آسمانها و زمین) به سبب ایجاد - به حسب آنات و لحظات - ساری و جاری است، و اینها همانهایی است که آدم علیه‌السلام بدانها تخلّق و نحقق یافت، و آن چه از احکام وجودتان را که آشکار کردید و آن چه از احکام امکانتان را که نهان می‌داشتید می‌دانم. و اعلم ما تدون و ماتکتمون (۳۳ - بقره) لذا همه آنها را به آدم تعلیم دادم و در ظاهر و باطن و قلب و سرّ و سرّ سرّ او - به واسطه کمال قابلیت و جمعیتش - به ودیعه و امانت گذارم؛ و در کمال شناختم مر خود را و ظهورم برای خودم به واسطه کمال ذاتی و اسمائی - چه از جهت جمع و چه از جهت تفصیل - و نصرفم در مُلک و ملکم؛ او را خلیفه و جانشین

خویش قرار دادم، لذا سر به فرمان او نهادند و در مقابلش فروتنی و خضوع کردند خضوع کردن جزء نسبت به کل و فرع نسبت به اصل، جز ابلیس که به حکم انحراف و دوریش از حق تعالی نفهمید چه گفته شد.

۴/۷۷۸ برای این که نشأه او نشأه آتشی است و اقتضای نهایت نخوت و برتری جوئی را دارد، و بین نشأه او و نشأه آدم که در نهایت فرود و فروتنی است فاصله آشکاری است، از این روی حکمت و نور هدایت در او مؤثر نیفتاد و سر به فرمان آدم نهاد و از دایره فرمانش بیرون رفت و از کمال و ارجمندی به خذلان و خواری افتاد، چون به همان سر به فرمان نهادن بسنده نکرد؛ بلکه به صورت ستیز و سرسختی؛ با دلایلی پنداری و پوچ که در خور نشأه اش بود به اقامه دلیل و حجت پرداخت و گفت: نشأه من که جامع بین روح و جسد است، پیش تر و برتر و لطیف تر است؛ و هیچ حکمتی در فروتنی برتر بر دون تر نمی باشد، لذا با این دلیل آوردن و سرسختیش در مقابل فرمان لازم الاجرا دور افتاد و کان من الکافرین، یعنی: و از کافران شد (۳۴ - بقره) یعنی از کسانی که حقیقت را پوشانیده؛ بلکه حال را بر فرشتگان - پیش از آن که فرمان به سجود آدم یابند - مبه هم ساخته بود، تا آن که با او موافقت کرده و به دوری از آدم راضی شدند، چون القا کننده شبهه در میان فرشتگان و تحریک کننده شان بر آن سخنان (که با خدا گفتند) ابلیس بود، به دلیل داشتن آن نشأه ای (یعنی نشأه ستیز و سرکشی) که فرشتگان فاقد آن بودند، برای این که هیچ کس چیزی را ظاهر نمی سازد مگر به سبب آن چه که در او بالقوه و یا بالفعل است، در حالی که در نشأه فرشتگان چیزی که اقتضای فساد و تباهی و خونریزی را کند نبود تا آن که اثر آن از اینان ظاهر شود و خلاف آن بر آن غالب شود و ناقبول باشد. خداوند ما را از جهل دور کننده (از حقیقت) و پندار پراکنده در پناهمان گیرد و به علم و تقوا بهره مندمان سازد، او است که می شنود و اجابت می کند. تمام اینها فراگرفته از سخنان فرغانی بود.

۴/۷۷۹ حال گویم: امر وجودی تکوینی الهی - که فرموده: یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة مما تعدون، یعنی: کار را از آسمان تا زمین اداره می کند؛ آن گاه در روزی که مقدار آن هزار سال از آنها که می شمارید به سوی او بالا

می‌رود (۵ - سجده) و در فرموده دیگرش: یتنزل الامر بینهن، یعنی: امر را در بین آنها نازل می‌کند (۱۲ - طلاق) - در مراتب استیداع (موقت) از مرتبه حقیقت الحقایق؛ یعنی مرتبه وحدت که جامع بین احدیت و واحدیت جمعی احدی است فرود می‌آید، و آن مرتبه جمع و وجود است - فرود آمدنی غیبی نه حتی - چون هیچ احساسی نیست؛ پس هیچ تعددی نیست، یعنی از مرتبه وسطی قطعی مرکزی؛ به واسطه وحدت حقیقی که نسبتش به حدود قیود و نهایت بی‌نهایت برابر است - مانند نسبت مرکز دایره به محیط آن - به حرکتی غیبی معنوی استیداعی؛ نه وجودی انتقالی؛ چون غیر را وجودی نیست، و (حرکت) اسمائی - به واسطه وقوعش در تعینات نوری، و (حرکتی) ذاتی (فرود می‌آید) چون هیچ اتصافی به تعینات اسمائی جز برای ذوات نیست.

۴/۷۸۰ و باید بین این دو وصف هیچ منافاتی پنداشته نشود، برای این که نسبت حرکت به اسماء به اعتبار محل معنوی آنها است و آن عبارت از صفات و مراتب می‌باشد، و نسبتش به ذات به اعتبار اتصاف یافته و صاحب مرتبه است، و آن عبارت از تجلی احدی است، و به واسطه تصور آن چه که پیش از این بارها گفته شد روشن و آشکار می‌شود که حق سبحان؛ در مقام حکم به احکام تعیین بر او؛ احدی غیر متعین در ذات خودش است و ذاتش احاطی است، و چون تمام مراتب و اعتبارات و تعینات اسمائی نسبت‌های ذات واحد و احد اویند، پس جامع تمام آنها می‌باشد، (سپس امر الهی) به مرتبه دوم الهی که نفس رحمانی در آن است و موصوف به «عماء» است فرود می‌آید؛ ولی از حیث تفصیل، همچنان که از حیث اجمال مرتبه انسانی کمالی است، و گاهی از «عماء» توصیف به مرتبه می‌شود و گاهی نفس رحمانی - از حیث آن «عماء» - و اولی موافق لفظ حدیث است.

۴/۷۸۱ سپس (امر الهی) به مرتبه قلمی عقلی فرود می‌آید، و در آن جمع بین دو اسم در دو اصطلاح برای یک مسما است، و (حضرت شیخ قدس سره) عالم نهیم را در اینجا به واسطه واسطه نبودنش در فرود آمدن امر بیان نداشته است، چون آن از عالم تسطیر و تدوین نیست، و یا این که آن از حیث عدم واسطه بین آن و پدید آورنده‌اش در مرتبه قلمی می‌باشد، و اگر (حضرت شیخ قدس سره) در تفسیر حکم به پیش بودن و تقدم آن داده به اعتبار بساطت

علم در آنان (مهیمنان) می باشد، و آن فقط علم به پدید آوردنشان است و بس.

۴/۷۸۲ سپس (امر الهی) به مرتبه لوحی نفسی فرود می آید، چون آن تفصیل مرتبه قلمی است.

۴/۷۸۳ و همین طور به واسطه حرکت غیبی به مرتبه طبیعت فرود می آید و سپس به جسم کل که ظاهر در عرش است و پس از آن به کرسی و بعد به آسمانها و... عناصر و مولدات (سه گانه) تا می رسد به انسان.

۴/۷۸۴ اگر گویی: عناصر در ترتیب ایجاد بر آسمانها پیشی دارند، چگونه در ترتیب فرود آمدن امر از آنها تأخر پیدا می کنند؟

۴/۷۸۵ گوییم: برای این که ترتیب فرود آمدن امر پس از قرار گرفتن وجود و استواری آن و اجزای عالم مفروغ از آن بودن؛ بعینه ترتیب ایجاد نمی باشد، چنان که خداوند فرموده: هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ثم استوی الی السماء فسوّا هن سبع سموات، یعنی: او است که هر چه در زمین هست یک سره برای شما آفرید، سپس به آسمان پرداخت (۲۹ - بقره) و فرموده: ثم استوی الی السماء و هی دخان، یعنی آن گاه به آسمان که دودی بود پرداخت (۱۱ - فصلت) آری! گسترش زمین پس از تسویه و پرداختن آسمانها است، چنان که فرموده: رفع سمکها فسواها و اغطش لیلها و اخرج ضحاها و الارض بعد ذلک دحاها، یعنی: سقف آن را بالا برده و آن را به پرداخته است و شبش را تاریک و روزش را روشن و پدید کرده و پس از آن زمین را بگسترده است (۲۸ - نازعات) و حاصل - خدا داناست - این که: عناصر بسته شده بودند، و اگر در عنصر اعظم متمایز و طبقه وار روی هم چیده بودند بر ماده بسته شده آسمانها پیشی و تقدّم داشتند، چون دومی دودی است که از اولی برخاسته، و آسمانها - حال باز شدن بستگی و پس از آن در فرود آمدن امر - بر زمین تقدم و پیشی داشتند.

۴/۷۸۶ حال گوییم: و چون امر الهی منتهی به صورت انسان شد؛ از صورت او - برای اهل کمال در حال حیات به واسطه عروج تحلیلی و جدایی از رنگهای مراتب استیداعی و دگرگونی ها و تطورات - بازگشت به حقیقت کمالی که اختصاص به او دارد و به نام حقیقت الحقایق نامیده می شود کرد، همین طور بالا رفتنی است برعکس فرود آمدن به صورت دایره ای

کامل که دارای حکمی دائمی است؛ تا برسد به آن جایی که قلم از علم پروردگارش در خلقش آن چه نوشت، و خداوند پس از آن و پیش از آن هر چه را که بخواهد حکم می‌کند و از شأن خودش آن چه را که درباره تمام موجودات بخواهد پس از مرگ تا مراکز تعینات اصلی و مبادی اولی آنها پدید می‌آورد، و آن حقیقت جامع و مرتبه علمی است، زیرا پایان کار مطلقاً عین سابقه پیشین است. ۴/۷۸۷ و حضرت شیخ قدس سره در تفسیر اشاره به فرود آمدن در مراتب استیلا که به نام معراج ترکیب اول و ارتقاء انحدار (بالارفتن فرود آمدن) نامیده شده کرده و گفته: انسان پیوسته در مراتب استیلا عامل و مباشر است، یعنی از هنگام جدا کردن اراده او را از پهنه علم - به اعتبار نسبت ظاهر بودنش نه نسبت ثبوتش - و تسلیم کردنش (یعنی اراده) او را به قدرت، سپس تعین یافتنش در قلم اعلا و پس از آن در مقام لوحی و بعد در مرتبه طبیعت و بعد از آن در عرش و پس از آن در کرسی و سپس در آسمانهای هفتگانه و بعد در عناصر و پس از آن در مولدات سه‌گانه تا هنگام استقرارش به صفت صورت جمع؛ مباشرتی که تابع مشیت و عنایت است و هر دو تابع محبت ذاتی به ایجاب علمی‌اند؛ پس به او هم اهتمام شده و هم درباره اش تساهل رفته است، چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله از هر دو امر آگاهی داده: در موقع حمل جنازه سعدبن معاذ فرمود: عرش رحمان از مرگ سعدبن معاذ بلرزه آمد، و درباره گروهی دیگر فرموده: خدای را نسبت به آن باکی نیست (توجهی ندارد) آن کس که از مرگش عرش رحمان بلرزه می‌آید کجا و کسی را که هیچ توجهی به مرگش ندارد کجا؟ پس پایان کار همان اول کار است، چون خاتمه عین سابقه است. این کلام او بود.

۴/۷۸۸ و باز - قدس سره - گفته: چه مقدار فرق است بین کسی که حق تعالی خود دست‌اندر کار نسویه و پرداختن او باشد و او را جمع بین دو دست مقدس خود کرده باشد و سپس در او به شخصه از روح خودش بدمد؛ دمیدنی که مستلزم معرفت تمام اسماء و سجود فرشتگان و نشاندنش در مقام نیابت از او در عالم وجود باشد؛ و بین کسی که به یک دستش او را آفریده و یا به واسطه آن چه (از وسایط) که خواسته؛ و آن که فرشته، روح را با اجازه در او می‌دمد؟ چنان که از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: خداوند خلق هر یک از شما را در شکم مادرش جمع می‌آورد؛ چهل روز نطفه است و چهل روز علقه و چهل روز

مضغه، سپس فرشته را فرمان می‌دهد که روح را در او بدمد، او می‌گوید: پروردگارا! نثر باشد یا ماده؟ شقی باشد یا سعید؟ روزیش چه باشد؟ مدت عمرش چند باشد؟ عملش چه باشد؟ حق تعالی بر فرشته املا می‌کند و او می‌نویسد، لذا مستکبر نمی‌پذیرد و از سجود کردن خودداری می‌کند و لعنت را به اختیار بر می‌گزیند. و به زودی توضیح اقسام کسانی که اهلیت و شایستگی سلوک را از متمکنان در اسفل سافلین ندارند و کسانی که اهلیت و شایستگی آن را دارند؛ ولی دایره را تمام نکرده‌اند، و کسانی که آن را تمام می‌کنند - با خواست خدا - خواهد آمد.

۴/۷۸۹ و اما معراج تحلیل (در مقابل معراج ترکیب) برای اهل کمال در تمام کردن دایره؛ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آیه «صراط المستقیم» به طریقه‌اش اشاره‌ای کوتاه دارد و ما آن را از روی دل سوزی برای مطالعه کنندگان آگاه نقل می‌کنیم، گفته: شکی نیست که تو را در وجودت مستندی و دلیلی هست و آن اشرف و برتر از تو است، برای این که او دارای مرتبه فعل و غنا و بی‌نیازی است، پس برترین توجهات توبه مستند و دلیل خودت از حیث بهره‌مندی از او است، البته اگر به قلبت که شریف‌ترین و برترین چیز در وجودت می‌باشد او را قصد و عزم کرده باشی، برای این که او نسبت به تمام وجود تو متبوع است، یعنی به واسطه توجه مطلق جُملی؛ نه از حیث نسبت‌های او و یا اعتبار معین علمی و یا شهودی و یا اعتقادی؛ به صورت جمع و یا فرق - به نفی و یا اثبات مانند تنزیه و تشبیه و غیر این دو - به جز یک نسبت که بدون آن توجه درست نیست - اگر چه درباره عارف مشاهده‌گری باشد که به آخرین درجات معرفت رسیده باشد - و آن نسبت تعلق تو است به او و تعلق او به تو، و یا بگو: تعقل تو مر او را و تعلق او مر تو را از حیث تعینش در علم تو، چون برای تعدد ناگزیر از اعتبار باقی نگهدارنده است، و گرنه نه زبانی هست و نه هدایت و رشادی.

۴/۷۹۰ سپس (گوییم:) عارف گاهی این نسبت را به عین (دیده) حق مشاهده می‌کند نه از جهت نفس و تعین خودش، لذا در تجرید توحید اشکالی وارد نمی‌آورد، و گاه هست که به واسطه قوه غلبه شهود و یا ابهت تجلی از آن غافل می‌شود؛ ولی آن در واقع باقی می‌ماند، پس اراده خودت را جمع آر و توجهت را به او - از رنگ اوهام و علوم و مشاهدات - خالص کن و با روی برگردانیدن باطنی‌ات از تعقل دیگر اعتبارات و جود و مرتبتی الهی و کونی - روی

برگردانیدن شخص آزاد از مغلوب شدن به حکم چیزی از آنها و عشق ورزیدن بدانها - خویش را مقابل مرتبه او قرار ده؛ به جز آن نسبت متعین بین تو و او - از حیث عین (ذات) خودت نه عین او - و از حیث شرف و احاطه او بر تو به او متوجه باش - توجهی به وصف هیولانی - و این کامل ترین مراتب علم او به خودش و برترینش می باشد، البته بدون محدود شدن در قیدی و یا اطلاقی و یا جمع بین این دو؛ به قلبی پاک که پذیرای بزرگترین تجلیات می باشد، تا آن که وحدت توجهت دیگر متعلقات علم و ارادهات را نفی کند، بنابراین هیچ مراد و مقصودی برای تو جز این توجه کلی؛ تعین نمی بخشد، و چون برای تو امر الهی و یا کونی را تعین بخشید، تو به حسب آن - آن گونه که هست - هستی، نه از آن حیث که توای، یعنی به گونه ای که اگر از آن روی گردانی؛ به حال اولت از فراغ و آسودگی تام به صفت هیولانی - همچنان که حق تعالی است - باز می گردی؛ چون او جز از حیث آن چه استعدادهای اعیان از او درخواست دارند و به حسب آنها تعین می یابد؛ بر طلب غیبی ذاتی خود باقی است و از تقید و محدودیت به هر اسم و رسمی منزّه است. از پروردگارت بخواه که نور را بدین مقام تحقق بخشد تا بر صورت باشی و ظاهر به صورتش باشی، آن چه را که بدان اشاره کردم درباب تا غایت غایات و چگونگی گذر کردن بر راه راست خصوصی را که متصل به بالاترین مرتبه نهایات است؛ یعنی کانون نیک بختی ها و اصل اسماء و صفات الهی است بدانی. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

فصل دوم

از باب کشف سزکلی که به نام وصل نامیده می شود و آن در تعین مظاهر کلی مرحقایق اصلی و اسماء حُسنای ربوبی را می باشد و منتهی می شود به بیان آن چه بین نور خورشید و نور ماه و دیگر ستارگان است و آن چه از مناسبات مظهري که بین خورشید و غیر خورشید از حرکات ستارگان می باشد و در آن اصولی چند است:

۱۴/۷۹۱ اصل اول در این که تمام صور ادراک شونده - خواه در عالم عقلي روحانی باشند و یا مثالی و خیالی و یا حسی - عبارت از صور حقایق اسمائی و مراتب الهی و کونی و

صور لوازم حقایق و مراتب - از نسبت‌های فراوان به صفات - می‌باشند؛ البته اگر از آن - مادام که آن است - جدا نشده باشند، و (نیز نسبت‌های فراوان) به عوارض (مانند احوال و غیر احوال) دارد که موقوف بر آنها است - البته اگر آنها ملتزم به شرط و یا شرطهایی باشند - و اینها مانند احوال دیگرگون شونده و غیر اینها از احکامی هستند که عبارتند از آثار مترتب، و از آن جهت که مراتب عبارت از حقایق کلی هستند که در آنها الحاق لواحق لازم آن و یا الحاق لواحق عارضی اعتبار شده، لذا از حقایق اخصّ‌اند. و برای روشن شدن این اصل مقدماتی آگاهی بخش است:

۴/۷۹۲ مقدمه نخست این که: اصل اصول عوالم و اعم عموم آنها در (عوالم) عقلی لوح و قلم است و در (عوالم) مثالی طبیعت کلی است که عبارت از محل عالم مثال است و در هباء؛ که محل کیفیات آن (طبیعت کلی) است اعتبار شده و در (عالم) حسی طبیعت جزئی عنصری است و در (عالم) جوهری عرش و کرسی و افلاک و ستارگان و خورشید و ماه و عناصر مطلق است و در (عالم) عرضی انوار ستارگان و حرکات افلاک است.

۴/۷۹۳ حضرت شیخ قدس سره در فک سلیمانی (از کتاب فکوک) گوید: سیر معنوی وجودی که از غیب هویت - در مراتب کلی‌اش برای ظهور - صادر شده؛ به عالم حس که اول آن صورت عرش محیط با تمام محسوسات - و محدود جهات^۱ - است پایان می‌پذیرد، چون هر چه که این سوی عرش است عبارت است از تفصیل و ترکیب، از این روی سزا استوا و استیلای رحمانی بر آن - به معنی تمام بودن در درجات سیر معنوی برای تکمیل مراتب ظهورات وجود و به معنی استیلای حکمی که از عرش و آن چه فوق عرش است در آسمانها و زمین و هر چه که بین آن دو است انتشار یافته - صدق می‌کند، و همین‌طور امر در سیر پیش می‌رود تا منتهی به نوع انسانی می‌شود که هدف و مقصد از تمامی قوای طبیعت و احکام اسمائی (ویا آسمانی) و توجهات ملکی و آثار فلکی می‌باشد. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۷۹۴ مقدمه دوم این که: مظهر با این که مطلقا خاص اسماء است ولی گاهی مظهریت

۱- یعنی فراگیر جهات که قداما فلک نهم می‌نامند. م

به حسب مراتب مترتب می‌شود و به انسان و به پائین‌ترین درکات جزئی حسی منتهی می‌گردد و از تعیین اول آغاز می‌کند، پس محسوسات مظاهر مثالیات و روحانیات‌اند و اشباح مظاهر ارواح و ارواح مظاهر معانی و حقایق؛ و آنها مظاهر نسبت‌های اسمائی و علمی‌اند که تفصیل تعیین دوم‌اند و مرتبه و احدیت مشتمل بر تمام آنها است، و آنها مظهر تعیین اول و وحدت حقیقی مطلق‌اند که جامع و احدیت و احدیت می‌باشد، و آن اولین مظهر غیب الهی مطلق می‌باشد، از این روی حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آن را اولین مراتب شهادت از جهت نزول و ترکیب؛ و آخرین آنها از جهت عروج و تحلیل نامیده.

۴/۷۹۵ مقدمه سوم این که: مظاهر کلی خاص حقایق کلی اصلی؛ و جزئی خاص جزئی است، و خلاصه آن که مظاهر حکایت کننده ظاهرها هستند - به آن چه که بر آن هستند - حتی می‌گوییم: آنها عین آنها‌اند از جهت ذات و حقیقت، و غیر آنها‌اند به واسطه نسبت ظهور و تعیین مرتبتی.

۴/۷۹۶ حضرت شیخ قدس سره در فک فیصل محمدی (از کتاب فکوک) گوید: بدان که هر پیغمبری مظهري از مظاهر حق تعالی است، ولی از حیثیتی مخصوص که نسبت به حق تعالی از حیث آن اسمی تعیین می‌پذیرد، و شأن آن این است که آن موجود جز از آن حیثیت استناد به حق پیدا نمی‌کند، و شأن هر موجودی چنین است، جز آن که انبیاء و بزرگان اولیا مظاهر اسماء کلی‌اند که نسبت آن اسماء کلی به اسماء بقیه موجودات و عموم مردمان؛ نسبت اجناس و انواع است به اشخاص، به این سبب بین انبیاء و اولیاء تفاوت در احاطه و فراگیری حاصل آمد، و پیغمبر صلی الله علیه و آله در حدیث قیامت بدان اشاره کرد و فرمود: پیغمبری می‌آید و با او دسته‌ای همراه است و پیغمبر دیگری می‌آید که با او دو نفر همراهند و پیغمبری می‌آید که با وی یک نفر همراه است و پیغمبر دیگری می‌آید که با او هیچ کس همراه نیست، و نهایت کوشش بزرگان از اهل الله این است که ارتباطشان به حق تعالی - در قوس صعود - منتهی به تعیین اول شود که پائین‌تر از احدیت ذاتی بوده و جامع تمامی تعینات می‌باشد. جز آن که شأن پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و کاملان از وارثان او که با تعیین اول است مخالف شأن غیر آنان از انبیا و اولیا و جز آنان می‌باشد، یعنی این تعیین غایت

(سیر) آنان^۱ از هر جهت در معرفت حق تعالی و استنادشان به او نیست، بلکه آنان در حال مخصوص خودشان تنها و یگانه‌اند؛ به طوری که آن (حال) را - پس از حق تعالی - جز آنان نمی‌شناسد و آن را کامل مکمل جز برای کسی که آگاهی یافته این شخص ناگزیر انسانی کامل خواهد گردید - برای تربیت او - بیان نمی‌دارد، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۷۹۷ چون این مقدمات را دانستی حال گوئیم: صورت وجود مطلق و حکم آن - از آن جهت که هست - محال است که موجود گردد، چون آن را از این حیثیت به هیچ چیزی مطلقاً نه تعلق است و نه نسبت؛ و هیچ عملی هم نیست جز به حسب اقتضا، و همین طور از حیث احدیت ذاتیش؛ چون آن سلب اعتبارات است، بنابراین عدم تأثیر بخشی از حیث آن سزاوارتر است.

۴/۷۹۸ اگر گویی: حضرت شیخ قدس سره در نفحات توصیف کرده و گفته: حقیقت مطلق خاص وجود است، به واسطه آن چه که سروده:

آن سوی این امر را اشاره نمی‌کنم چون رازی است که زبان گویا از گفتنش لال است

امری است به او و برای او و از او اعیان ما تعیین می‌پذیرد و وجود او به لباس درآمده است

۴/۷۹۹ در این (بیت) آمده که تعیین اعیان از مطلق است، پس اعیان صور اویند و همین طور وجود به لباس درآمده او به اعیان ما؛ از او تعیین یافته است.

۴/۸۰۰ گوئیم: آری! ولی نه از حیث آن که خودش خودش است، و ما جز این را نفی نمی‌کنیم، بلکه از حیثیت دوم اقترانی که خواهیم گفت، و آن بیان ما است که: از حیث عروضش، یعنی اقتراان پاک و مقدس او؛ به آن چه از حقایق پنهان که از ازل در او بوده و در مرتبه احدیت مستهلک است ظاهر شده، پس صورت و حکم و اثر آن مطلق ظاهر نور است که بدان ادراک حسی تحقق می‌یابد؛ و مناسبت هم ظاهر است، و همانطور که اشیاء به واسطه وجود و تعلق آن پدید می‌آیند و هر چیزی خود و غیر خودش را بدان (وجود) ادراک می‌نماید، همین طور به واسطه نور و تعلق آن ادراک می‌شود و ظهور شئی بستگی بدان (نور) دارد، و به

واسطهٔ این مناسبت اشاره به صفت نور شده که بدان ادراک حسی تحقق می‌یابد، و ما از آن جهت آن را به حسی توصیف کردیم تا دلالت بر این معنی داشته باشد که سبب بودن نور برای ظهور به نهائی‌ترین مراتب - حتی به پائین‌ترین مراتب ادراک - می‌رسد، وگرنه نوریت ارواحی که مظاهر اسماء الهی‌اند در تحت این اصل مندرج‌اند، و نور همان طور که صورت وجودی مقترن و جفت شده است؛ تابناک شدنش هم صورت اقتران و جفت شدهٔ او است که به نام موجودیت - که عبارت از حکم وجود است - نامیده می‌شود، یعنی حال و نسبت آن (وجود)، و توجیه اولی: خودش خودش است می‌باشد.

۴/۸۰۱ و اما صورت نسبت‌های آن که به نام اسماء الهی و صفات ربوبی نامیده می‌شود عبارت از قلم اعلا است که صورت صفت قدرت است، چون او را در تعیین هر چه که پس از آن از عالم تسطیر است - به فرمان آفرینندهٔ توانا - مدخلیت است و اجرای سُنّت و روش آن (موجود) بستگی بر او (قلم) دارد؛ این به دلالت حدیثی است که آمده: اکتب ماکان و ماسیکون الی یوم القيامة، یعنی: هر چه بوده و آن چه تا روز قیامت انجام خواهد گرفت بر نویس، و به دلالت آن چه که از سخن حضرت شیخ قدس سره در تفسیر و غیر او (از بزرگان) از کتاب‌هایشان می‌فهمیم؛ نوشتن، کنایه از ایجاد است، پس نویسنده حق تعالی است، و قلم سبب معمولی (نوشتن) و صفحه گسترده عبارت از تجلی ساری است و کتاب نوشته شده عبارت از نقش موجودات است و حروف عبارت از حقایق متبوع است؛ البته اگر جدای از توابع آنها اعتبار شود، و اگر با آنها اعتبار شود کلمات است، بنابراین از حیث استعداد اصلی‌شان برای قبول وجود اسم‌اند، و از حیث قبول آنها مر این اثر طلب استعدادی را فعل‌اند، و دسته‌ای از آنها که دلالت بر کمال نویسنده‌شان دارند - مانند نسبت حیات و یا علم و یا قدرت به او - آیه (قرآن)‌اند، و دسته‌ای از آیات به اعتبار اجتماع آنها در مرتبهٔ کلی و یا جزئی - از مراتب اسمائی و یا کونی - سوره‌اند، و دسته از سوره‌ها به اعتبار احاطهٔ آنها به تمام مراتب پیشین - ولی مندرج در مرتبهٔ دوم و برزخیت منسوب به آنها - کتاب مبین‌اند، پس مفصل آن عالم است و مجمل صورت بالفعل آن آدم و تمام خلفای کاملان و رسولان اولی العزم - پیش از مبعوث شدن محمد صلی الله علیه و آله - می‌باشد.

۴/۸۰۲ ولی اگر این اجتماع محیط؛ احدیت جمع مضاف به حقیقت الحقایق را که در آن مرتبه اولی و برزخیت کبرا به حکم سرایشش در تمام مراتب داخل است - به طوری که جز برای یک مشاهده گر و وارث حقیقی او مشهود نیست^۱ - به بخشد؛ این قرآن است و مجمل صورت جمع شده و اجمع آن محمد صلی الله علیه و آله می باشد.

۴/۸۰۳ پس کتاب عبارت از دو کتاب است: فعلی و قولی، فعلی همین کتاب مبین است، و قولی را گفته اند کتاب حکیم است که به واسطه بیان این کتاب فعلی (مبین) مختصر، محکم است.

۴/۸۰۴ بدان که این کتاب حکیم به حسب تنوع حقایق؛ متنوع است و (حقایق) مشتمل بر برزخیت دوم می باشد، پس تجلی دوم از حیث هر یک از اینها فرود آمدن و نزولی است و در هر نزولش مظهري کلی دارد و از حیث آن مظهرش دوره سلطنت و غلبه ای، و نیز بالا رفتن و عروجی - از نزولش - دارد و در آن عروجش مظهري کلی و جمعی انسانی دارد که عین هر خلیفه کامل - جز محمد صلی الله علیه و آله - می باشد، و در آن (تجلی) کتابی دارد که به واسطه بیان کمال آن (خلیفه کامل) که نقطه اعتدالش را در تمام حالات او و حالات متابعان و قوم و خاندانش مبین و آشکار می سازد محکم است، مانند صحف و کتابهای انبیا - غیر پیغمبر ما محمد صلی الله علیه و آله - .

۴/۸۰۵ و اما قرآن حکیم؛ جامع احکام این حقایق و اسماء کلی اصلی - که عبارت از ائمه هفتگانه احدیت جمع اعتدالی است - بوده و آن کتاب بر مظهر احدی جمعی این احدیت جمعی فرود آمده است، و آن پیغمبر ما محمد صلی الله علیه و آله است و آن کتاب؛ قرآن است که به واسطه بیان اکمل بودن او و آگاهی دهنده از نقطه برزخیت و اعتدال او در تمام گفتار و کردار و احوالش - از صورت اجمالی او برای خودش و تفصیلی آن برای متابعان و قومش - محکم است، و سخن عایشه اشاره به این مطلب دارد که گفت: خوی پیغمبر (ص) قرآن بود. اشاره دانایی بود که از چراغدان آن نوید بخش بیم رسان فرا گرفته شده.

۱- یعنی محمد صلی الله علیه و آله و وارث حقیقی او (ختم ولایت کلیه او) حضرت مهدی سلام الله علیه و عجل الله فرجه. م

۴/۸۰۶ اگر گویی: اگر مقصودت از قلم؛ واسطه بودنش در ایجاد است، پس معنی: اکتب ماکان، یعنی آن چه بوده بنویس چیست؟ در حالی که هیچ چیز در قول (کُن) بر آن پیشی ندارد و مهیمان هم - به حسب قولی دیگر - واسطه نبوده‌اند؟

۴/۸۰۷ گویم: معنای آن را خدا دانا است، چون در روایت دیگری آمده: اکتب علمی فی خلقی ما هو کائن الی یوم القیامة، یعنی: علم مرا در خلقم تا روز قیامت که انجام می‌گیرد برنویس، پس مقصود از «ماکان - هر چه بوده» آن چه در مرتبه علمی بوده و به زودی بوی وجود را خواهند شنید می‌باشد.

۴/۸۰۸ این بیان این است که قلم صورت نسبت‌های اسمائی باشد، و اما این که مظهر اسم «مُدَبِّر» باشد؛ این همان گونه که گفته شد از وجه دوم آن است - یعنی ناظر است به تفصیل آن چه را که می‌گیرد نسبت به لوح محفوظ مجمل است - برای این که اجمال تدبیر؛ تأثیر است، یعنی از آن (قلم) تفصیلش افاضه می‌شود، و پیش از این گفته شد که به این وجه؛ مقصود نفس محمد صلی الله علیه و آله است که فرمود: سوگند به آن کس که نفس محمد به دست او است، هم چنان که بوجه اول - یعنی وجه گرفتن از حق تعالی بدون واسطه - عقل او صلی الله علیه و آله است، و به وجه سوم - یعنی وجه منسوب بودنش به مظهریت تجلی اول در نفس خودش - عبارت از حقیقت روح اعظم محمدی است.

۴/۸۰۹ و مناسب این مطلب بیان الهی است که فرموده: یدبر الامر من السماء الی الارض - یعنی: کار را به واسطه آشکار کردنش در لوح تدبیر می‌کند و فرشته به آن امر نازل می‌شود - ثم یرجع الیه فی یوم کان مقداره الف سنة مما تعدون، یعنی: آن گاه در روزی که اندازه آن هزار سال از آنها است که می‌شمارید به سوی او بالا می‌رود (۵ - سجده) یعنی در زمانی طولانی، چون زمان مذکور مدت فرود آمدن و بالا رفتن است، چنان که گفته‌اند: بین آسمان و زمین پانصد سال راه است، و یا این که مقصود از روز؛ قیامت باشد، چنان که فرموده: وان یوماً عند ربک کالف سنة مما تعدون، یعنی: یک روز نزد پروردگارت مانند هزار سال از اینها است که بر می‌شمارید (۴۷ - حج) پس تدبیر تا پایان دنیا است و مقصود از عروج و بالا رفتن به سوی او عبارت از عرضه کردن بر او است، و یا این که معنایش این

است: مأمور بدان امر؛ از آسمان به واسطه وحی تدبیر کارها را می‌کند، سپس به سوی او آن گونه که مورد رضایتش است بالا نمی‌رود - مگر در زمانی طولانی - به واسطه اندک بودن اخلاص داران و کمی عمل خالص.

۴/۸۱۰ سپس گوئیم: لوح محفوظ مظهر اسم «مفصل» است، چون نفس کلی است و هر نفسی که تحت آن است رشحه و نمی‌از آن و شعاعی از اشعات آن می‌باشد، و نیز دارای تفصیل - مانند تدبیر به رقایق این جزئیات - است، لذا عالم لبریز به تفصیل تدبیر آن است، یا به صورت کلی‌اش؛ و آن عبارت از نفوس کاملان - غیر پیغمبر ما صلی الله علیه و آله - می‌باشد، چون نفس شریف او تفصیل قلم است. و یا به صورت جزئیش؛ مانند دیگر نفوس تدبیر کننده جزئیات، چون شأن وی این است که کلی را به صفت کلی آن؛ و جزئی را به صفت جزئیش کامل می‌کند، و مظهریت او - همان گونه که گفته شد - به اعتبار وجه چهارم از وجوه شش گانه پیشین او است که از آن جهات ششگانه عالم پدید آمد و هفتمین آنها جامع آنها است، و آن وجه تنزل و ظهور او است به صور موجودات مفصل مثالی و حسی؛ تا پائین‌ترین درجات جزئی - برای تحقق و ثبوت جلا و استجلا - و به این اعتبار آن (لوح محفوظ) کتاب مبین فعلی است که بیانش گذشت و مقصود از سخن الهی که: ولا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین، یعنی: هیچ تر و خشکی نیست مگر آن که در کتاب مبین است^۱ (۵۹ - انعام) و: تلک آیات القرآن و کتاب مبین، یعنی: این آیه‌های قرآن و کتاب مبین است (۱ - نمل) این (کتاب مبین فعلی) می‌باشد.

۴/۸۱۱ سپس گوئیم: حقایق طبیعت عبارت است از حقیقتی که بر کیفیات چهارگانه حاکم است و دارای دو اعتبار می‌باشد:

۴/۸۱۲ اعتبار نخست آن که از آثار توجهات ارواح عالی - به موجب احکام پیشین از ائمه چهارگانه اسماء که عبارت از حیات و علم و اراده و قدرت‌اند - می‌باشد، به این اعتبار محل اجتماع ارواح تمثل یابنده به صور مثالی؛ و محل تعیین عالم مثال؛ به موجب این توجهاتی

۱ - مراد لوح محفوظ است، کتاب مبین قرآن نیست، همچنان که برخی پنداشته‌اند. م

که نتایج آن؛ آبادان کنندگان آسمانها از فرشتگان - از حیث ارواحشان نه مظاهرشان است - می باشد.

۴/۸۱۳ اعتبار دوم ارتباط آن (طبیعت) به اجسام؛ از حیث توجهات ارواح به مظاهر متعین آن در عالم مثال، و رنگ‌پذیری به حکم آنها (ارواح) بوده که نتیجه آن در مرتبه جسم کل؛ عالم اجسام حسی بسیط - مانند عرش - می باشد. پس طبیعت در اینجا درجه مادینگی را دارد و مرتبه محلّیت فقط برای جسم کل است، ولی در آن چه که گذشت^۱؛ طبیعت دارای درجه محلّیت بود و نفس کلی دارای درجه مادینگی^۲، و نتیجه عالم مثال بود، و آن (یعنی طبیعت) را اگر به این اعتبار به هباء که هیولای کل نامیده می شود و مجاور مرتبه علمی است نسبت دهیم - چون هباء محل کیفیات است - مظاهر حقایق مرتبه الوهیت که عبارت از ائمه چهارگانه جامع است می باشد، و اثر بخشی های اسماء الهی در اعیان کونی و وجودی مستند به آنها است، و چون آن (طبیعت) را به فتح مرتبه امکان که جامع و فراگیر تمام قابلیت ماهیات اعیان است - یعنی به سبب استناد آثار حاصل شده در اجسام به این کیفیات - نسبت دهیم؛ صورت است، و اگر به اسماء ظاهر شده در آن نسبت دهیم؛ حقیقت است، و مطلق صورت جسمی متعین به عرش؛ نخستین مظاهر شهادی «عماء» است که عبارت از نفس رحمانی می باشد و ظهورش موقوف بر اجتماع حقایق اسماء اصلی است، و آن به واسطه توجه بعضی (از اسماء) به بعض دیگر - به سبب سرّ امر جامعی که بین آنها است - می باشد، و آن تجلی احدی توجه کننده به سبب سرّ حال اقتضای احدی او در ذاتش است که جز به حسب متعلقاتش تعدّد نمی پذیرد، و از آن اقتضا تعبیر به حرکت غیبی ارادی ذاتی حُبی می شود.

۴/۸۱۴ و به واسطه سریان لطافت احدیت کامل از تجلی و اقتضای آن بدون رنگ‌پذیری به حکم واسطه که کثرت و ترکیب غالب باشد، ذات آن (عرش) احدی اطلسی آن که هیچ انقسام بالفعلی در آن نبود ظاهر گشت، و شکل آن کروی بود، چون کره بسیط ترین شکلها و صورتش در نهایت لطافت است، به طوری که خرق و التیام (پاره شدن و به هم پیوستن) را

۱- یعنی در اعتبار نخست و در تقیید به بیانش که گفت: از حیث ارتباطش به اجسام، پرهیز کردن است از اعتبار نخست. ۲- و درجه نورنگی خاص ارواح عالی نوری است.

نمی‌پذیرد، و در اعتدال به حدی است که در خور دوام می‌باشد، و آن مجموع مظاهر روحانی - برای اصول صفات الوهی که عبارت از اصول ارکان «عماء» می‌باشد - گردید، لذا مظهر حیات اسرافیل؛ و مظهر علم جبرائیل، و مظهر اراده میکائیل، و مظهر قدرت عزرائیل شد و همان گونه که گذشت امروز اینان حاملان آنند و موکل ظهور احکام آن.

۴/۸۱۵ و از این دانسته می‌شود که تمامی حقایق طبیعت و کیفیات آن اثربخش‌اند، نه آن گونه که فلاسفه پنداشته‌اند که اثربخش فقط گرمی و سردی است، اما تری و خشکی اثر پذیراند، این بدان جهت است که آن دو مظهر اراده و قدرت‌اند و آن دو به گونه‌ای هستند که صفت قول و کلام که دارای اثر بخشی‌اند جز با برخورد با آن دو تعیین نمی‌یابند، و اینها پیش از این گفته و دانسته شد. خلاصه آن که اگر حکم وحدت و اجمال بر حیات و علم؛ و اثر کثرت و تفصیل بر اراده و قدرت - به واسطه موقوف بودن تعیین آن دو بر جدایی - غالب باشد؛ فعل منسوب به دو مظهر اولی (حیات و علم) از ارکان هباء می‌باشد و انفعال منسوب به دو مظهریت قدرت و اراده - اگر چه همگی در طبیعتی که نتیجه امتزاج آنها می‌باشد از هم انفصال و جدایی پیدا نکرده باشند -.

۴/۸۱۶ حال گوئیم: چون مظهریت گاهی با واسطه است و گاهی بی واسطه، جایز است که اجسام را مظاهر ارواح و اسماء اعتبار کرد، ولی اگر اسماء نسبت به مظاهر ارواح داده شوند به نام اسرار آنها نامیده می‌شوند. از این روی گوئیم: روح عرش؛ قلم اعلا است، چون آن (عرش) مظهر قلم - به واسطه اثر بخشی عامش - و نیز لوازم آن از احاطه - به حسب اقتضا - و وحدت و وجوب بالغیر و دوام می‌باشد. و سرّ روح عرش اسم «رحمان» است که بر آن - به معانی گفته شده - استیلا و غلبه دارد، برای این که آن (رحمان) اسم حق تعالی است - به اعتبار وجود عام که از او فایض گردیده - و آن مقصود از بیان حضرت شیخ قدس سره است که گفته: آن اسمی است برای صورت وجود الهی - از حیث ظهورش برای خودش - و آن رحمت عام فراگیر محیطی است که هیچ موجودی از آن بیرون نیست، و نسبتش به عرش و روح آن به واسطه مظهریتش است از حیث احاطه به اثربخشی و غیر اینها که بر شمردیم، نه تنها از حیث نسبت وجود به آن.

۴/۸۱۷ سپس گوئیم: روح کرسی کریم نفس کلی است که به نام لوح نامیده شده است، چون تعلق نفس برای تدبیر (اداره کردن) تفصیلی است، و این جز درباره اجسامی که دارای تفصیل و کثرت اند قابل تصور نمی باشد؛ مانند کرسی که شامل ستارگانی است و جزئیات آنها قابل شمار نیست، و کلیات آن که ز صد شده یک هزار و یکصد و بیست و یک - بر مظهریات اسماء به حسب آنها و مشتمل بر بروج آن - می باشد، البته اگر اجناس صور نوه شده آنها (یعنی صور الکواکب) را در آن (کرسی) بر مظهریات دو کلمه - که هر یک از آن دو در خبر واحکام پنجگانه تکلیفی اعتبار شده - اعتبار کنی.

۴/۸۱۸ اگر گوئی: پیش از این گفته شد که برجها در عرش نیز اعتبار می شود؛ یا به اعتبار این که رتبه اجسام بسیط سه است که نتیجه نکاح های پنجگانه می باشد: نکاح اسماء و نکاح حقایق و نکاح ارواح. و یا به اعتبار این که عرش؛ اولین مظهر مجموع عوالم سه گانه است که عبارت از عالم معانی و عالم ارواح و عالم مثال می باشد، چون در مقام اعتبار تثلیث و سه بخشی کردن حقایق چهارگانه طبیعت؛ در عرش دوازده بخش تعیین می یابد، پس با این دو اعتبار چرا روا نباشد که عرش مظهري برای نفس باشد؟^۱

۴/۸۱۹ گوئیم: چون آن کثرت اعتباری است و این کثرتی است دارای صور و محقق و ثابت^۲ پس مابین این دو فاصله زیادی است. و سز روح کرسی اسم «رحیم» است؛ به واسطه آگاهی دادنش به خصوصیت وجود در هر موجودی، پس در آن جهت تفصیل رحمت و کثرت آن اعتبار شده - همچنان که در کرسی هست -.

۴/۸۲۰ بدان که «رحمان رحیم» همان طور که در ذات وجود به گونه اجمال و تفصیل - یعنی عموم و خصوص - اعتبار می شوند، همین طور در صفات و کمالات هم اعتبار می شوند، از این روی حضرت شیخ قدس سره؛ آن را که در «بسم الله» آمده حمل بر اول کرده و آن چه در «فاتحه» آمده حمل بر دوم نموده تا عنایت و افاده کامل باشد و بازگشت و تکرار

۱- یعنی برجهای دوازده گانه در آن اعتبار شده؛ چرا با این اعتبار جایز نباشد که مظهري برای نفس باشد؟^۲ - یعنی در عرش کثرت اعتباری است، برعکس کثرت در کرسی، چون در آن محقق و ثابت است، و راز روح آن دو اسماء؛ اسم «رحیم» است....

از بین برود و وجوه اراده همه را فراگیرد، و امکان دارد در اینجا حمل آن نیز بر دو اعتبار باشد؛ ولی اولی - همان طور که مورد اختیار (و یا اخبار) ما است - سزاوارتر است، چون حضرت شیخ قدس سره در اینجا اشاره کرده است.

۴/۸۲۱ سپس گوئیم: تمام افلاک صور مراتب‌اند و ستارگان آنها صور اسماء الهی، چون اسماء به حسب محلّیت مراتب اثربخش‌اند، و به این جهت است که در ستارگان به حسب محلّیت افلاک همدیگی و بالایی و پائینی و حرکت تند و کند ظاهر می‌شود، خلاصه آن که به حسب اوضاع فلکی است که مشتمل بر انواع اتصالات کوکی می‌باشد.

۴/۸۲۲ اگر گوئیم: از این تقسیم چنین مفهوم می‌شود که افلاک مظاهر اسماء نیستند، در حالی که پیش از این گفته شد که هر موجودی به حق تعالی به اسمی معین - از حیث خصوصیت توجه حق به او به حسب او - مستند است، و او مظهر آن اسم می‌باشد.

۴/۸۲۳ گوئیم: افلاک این گونه‌اند، چون حضرت شیخ قدس سره در فک سلیمانی (از کتاب فکوک) گوید: هر آسمانی محل حکم اسمی از اسماء حق تعالی است، و استناد این اسماء به حق تعالی از حیثیت این اسم و از مقام تعیین امر و وحی شده است، چنان که فرموده: و اوحی فی کل سماء امرها، یعنی: در هر آسمانی امر آن را وحی کرد (۱۲ - فصلت) ولی سخن حضرت شیخ قدس سره در مفتاح الغیب اشاره بر این دارد که آن اسم تدبیر کننده فلک؛ بعینه همان اسمی است که ستاره مظهر آن است و فلک مانند عضو آن است و مدخلیت در تعیین اسم ستاره دارد - مانند جسم برای انسان - و مسأله بین فلاسفه هم در این باره مورد اختلاف است که آیا برای هر فلک و ستاره‌ای نفسی است، و یا آن که نفس خاص ستارگان است و فلک مانند عضوی برای آن است؟

۴/۸۲۴ سپس گوئیم: فرشتگان؛ که آبادان کنندگان و ساکنان آسمانند - یعنی قوای فلکی که در بروج و منازل و توابع این دو گذشت - صور احکام اسماء‌اند، چون اینان سَدَنه و پرده‌داران ستارگان‌اند و آنها را پیروی می‌کنند - پیروی کردن احکام اسماء نسبت به اسماء - و عناصر صور اسمائی هستند که اختصاص به «عماء» دارند، و آنها اصول اسماء الوهی‌اند، مانند چهار تایی مذکور، برای این که کیفیات آنها صور این صفات می‌باشند، پس محل این

کیفیات - یعنی عناصر - صورت اسمی است که از هر یک آن ها (یعنی چهارنای مذکور) تعیین یافته است، مانند عالم و حی و مرید و قادر.

۴/۸۲۵ اگر گویی: چگونه آتش «حی قادر» و آب «عالم مرید» و هوا «مرید حی» و

خاک «قادر عالم» می باشد؟

۴/۸۲۶ گویم: برای این که هر چیزی در آن همه چیز هست، ولی مغلوب است و حکم؛

پنهان و یا مستهلک است، و از این دانسته می شود که مورد اختیار ما مذهب کمون و بروز (پنهان و آشکار) است، لذا حرارت که اصل حیات است غالب می باشد، مانند حرارت غریزی و حرارت های دیگر که اگر زیاده روی نشود آن را یاری می کنند، چنان که گفته اند: آتش میوه زمستان است، از این روی برای پختن غذا و چیزهای دیگر نزدیکترین چیز است که بدان وسیله جویی می شود. اما دلیل قدرت آن: غلبه و بلندی جویی آن است.

۴/۸۲۷ سپس آب به واسطه سردیش تناسب با «بردالیقین» دارد که برطرف کننده

حرارت های شبهات و سرگشتگی های شکها می باشد، از این روی آب به علم تعبیر شده و نهرهای چهارگانه در بهشت مظاهر علوم لدنی و وهبی گردیدند که صافترین و جلوترین آنها نهر آب تغییرناپذیر است، و تمثل یافتن علم - که اختصاص به فطرت و دین دارد و (این دو) اصل غذائیت روحانی است - به شیر، به دلیل بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود: اصبت الفطرة، یعنی: به فطرت برخورد کرده و رسیدم، و به دلیل حدیث خواب دیدن آن حضرت ظرفی از شیر را و تأویل و تعبیر کردنش به علم. و اما اراده آب عبارت است از میلش به این که جزو هر چیز زنده بالفعلی گردد و به واسطه این جزء بودن حیاتش ادامه پیدا می کند، چنان که خداوند می فرماید: و جعلنا من الماء کل شئی حی افلا یؤمنون، یعنی: هر چیز زنده ای را از آب قرار دادیم؟ آیا ایمان نمی آورند؟ (۳۰ - انبیا).

۴/۸۲۸ سپس هوا میلش از آب بیشتر است و امداد و یاریش برای حیات از آتش، چون

آن برای حرارت لطیف غریزی مناسبتر است، به طوری که اگر هوای نفسی لحظه ای قطع شود منجر به هلاک حیوان می شود - برعکس آب و آتش -

۴/۸۲۹ سپس خاک است؛ شکی در غلبه آن به واسطه سنگینی و خشکیش که دلیل

قدرتش می‌باشد نیست، و باز شکی در این نیست که تعیین محسوس برای علوم احساسی به آن است.

۴/۸۳۰ سپس گوئیم: خورشید مظهر الوهیت است، چون آن به واسطه اسم «محبی» مظاهر دیگر اسماء را که عبارت از ستارگان‌اند در انوار و اوضاع خودشان یاری می‌کند، و نیز به تمام موجودات حتی امداد و یاری می‌فرستد، مانند امداد الوهیت به اسماء و رقایق خود. و قمر دارای دو اعتبار است: اعتبار صورت حقیقی خودش که در ذاتش تیره و تاریک است؛ و اعتبار تابناک شدنش به نور خورشید، پس به اعتبار اول آن مظهر حقیقت عالم است از حیث امکانش که اقتضای تاریکی عدمیت او را در ذاتش؛ و قابلیتش را برای وجود دارد، و به اعتبار دوم مظهر نفس عالم است از حیث ظهورش به وجود افاضه شده از جانب خداوند، بنابراین خداوند قمر را آیه و نشانه‌ای بر حال وجود قرار داد، یعنی از آن جهت که آن مشتمل بر این دو راز است: یکی آن که او در ذاتش و از آن جهت که خودش خودش است، از نور بی‌نیاز است - ولی قابل و پذیرای نور هست - و دیگر آن که او از جهت مقابل شدنش با خورشید؛ به حکم خورشید تابناک می‌گردد، پس او مانند وجود است در بی‌نیازیش از آن جهت که خودش خودش است؛ و عارض شدنش بر اعیان ممکنات - به حکم الوهی - .

۴/۸۳۱ و ممکن است گفته شود: مقصود این است نوری را که خورشید به قمر می‌دهد مانند وجود است - از جهت بی‌نیازیش از قمر از حیث آن که خودش خودش است - و عارض شدنش مر آن را از جهت مقابله و هم سمتی بین آن دو - به حکم امداد اسمائی و نوربخشی زنده‌سازی - می‌باشد، و چون ما بر این مطلب آگاهی دادیم که حق سبحان قمر را نشانه‌ای بر سر وجود - به دو اعتبار بی‌نیازی و تعلق - قرار داد، لذا بجا است احوالاتی را که قمر دارا است بر شمرده شود تا به آنها راز ارتباط خلیفه کامل به او روشن شود، و آن از وجوهی چند است:

۴/۸۳۲ نخست جمع آن بین دو امر جدای از هم است.

۴/۸۳۳ اول بین تاریکی ذاتی و نور عارض؛ تا آن که به واسطه عدم آمیزشش با جسم نوری گردید نه ضیاء - آن چنان که در خورشید است - و یا بین تاریکی نصف غیر مقابل (خورشید) و نور نصف مقابل آن.

۴/۸۳۴ دوم بین لطف حاصل به واسطه تابناکی عارض شده و غلظتی که به واسطه

تاریکی ذاتی حاصل است.

۴/۸۳۵ سوم به واسطه قبول کمی و زیادی در استناره و نوریابی در دو آینه‌ای که در

نزدیکی و دوری خورشید - چنان که دانسته شد - قرار گیرد، و این نظیر آن چیزی است که کامل گاهی فرموده انا بشر مثلکم وانتم بامور دنیا کم اعلم منی، یعنی: منم مانند شما بشرم و شما به کارهای دنیاتان از من واردترید، و فرموده: ما ادری ما یفعل بی و لایکم، یعنی: نمی‌دانم به من و شما چه می‌شود (۹ - احقاف) با این که او (ص) از جانب پروردگارش بر بصیرت و بینایی بود، و فرمود: کدام یک از شما همانند من تواند بود؟ شب را نزد پروردگارم مانندم که مرا می‌خورانید و می‌آشامانید. و فرمود: قلب من نمی‌خواهد، و نیز از طلّیعه داران و پیش نازان سپاه حضرت مهدی علیه الصلوة و السلام و غیر اینها خبر داد، و این به واسطه تردّد و رفت و آمدنش بین ملاحظه بازگشت تعدادات (کثرت) به احدیت ذات؛ و ملاحظه ظهور آن در آن تعینات می‌باشد.

۴/۸۳۶ و به زودی از بیان نفحات (حضرت شیخ قدس سره) خواهد آمد که هیچ چیزی

از جهت جمع و تفصیل خالی از تلبّس و آمیزش به این دو حکم نمی‌باشد، بنابراین کار؛ محدود در بزرگداشتن و کوچک شمردن و ترک و تخییر (برتری دادن) و تعریف (شناساندن) و تنکیر (ناشناسانیدن) نیست، بلکه همه آنجا است و آن چه آنجا است کُل (همه) است. این بیان حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۸۳۷ و نیز نظیر آن چه که کامل متروّحن (روحانی شده) راست، و آن این که در یک

لحظه و لحظات متعدد بصور مختلف ظاهر می‌شود، همچنان که از ابوالفتح موصلی که به «قضیب البان - شاخ نبات» مشهور است روایت شده که وی را در یک لحظه مشاهده کرده‌اند که در اطراف میدان مشغول کار است - در هر موضعی به شغلی دیگر -.

۴/۸۳۸ دوم آن را (قمر را) بجاست که رنگ سرعت حرکت را بگیرد، چون پیش از این

گفته شد که نوریابی و نوربخشی آن نظیر قبول فیض الوهی و آشکارکردن احکام آن (الوهیت) می‌باشد، و شأن آن این است که بر سریع‌ترین وجوه وسع و امکان که تصوّر می‌شود باشد و

حرکتش سریع‌ترین حرکات باشد، و این نظیر آن چیزی است که کامل متروحن دارا است، یعنی مسافت درازی را در زمانی کوتاه - در حالی که ظاهر به خاصیت روح و سیر شده و آن دو هم جسد را پیروی می‌کنند - می‌پیماید.

۴/۸۳۹ سوم احاطه آن (قمر) است به قوای دیگر ستارگان و حرکات و خواص آنها و رسانیدنش مر همگان را دسته جمعی به روحانیت خود که نزد ما به اسماعیل نامیده می‌شود و نزد فلاسفه به عقل فعال (ونیز رسانیدنش مر همگان را) به آن چه که در تحت طبقه خودش است - به واسطه صورت - از عالم عناصر و مولدات .

۴/۸۴۰ حضرت شیخ قدس سره در فک فص محمدی گوید: و اما راز شکافته شدن قمر و ظهورش به صورت تصرف آن حضرت صلی الله علیه و آله در آن این است که فلک قمر با این که از حیث جرم کوچک‌ترین افلاک است ولی از حیث حکم جامع‌ترین آنها است، چون در آن قوای دیگر آسمانها و توجیهات فرشتگان جمع است، سپس از آن بر این عالم و اهلس پخش می‌گردد، از این جهت آسمان خلافت است، پس سر جمعیت پیغمبر ما محمد صلی الله علیه و آله و ختمیت او از آن آشکار شد، یعنی چون او آخرین رسول و جامع آنان بود؛ در آخرین افلاک و جامع‌ترین آنها از جهت قوا تصرف کرد، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره. و این نظیر آن چیزی است که کامل دارد، یعنی تحقق به اسماء الهی پیدا می‌کند و از وی آثار تمام (اسماء) آشکار می‌شود - جز آن چه که از خصایص و ویژگیهای حق تعالی است -

۴/۸۴۱ چهارم این که چون دانسته شد نورش از خورشید - بوجه مذکور - مستفاد و گرفته شده است، تحقق و ثبوت می‌یابد که نور آن - از آن حیث که نور است - عین خورشید است؛ نه تغییر می‌پذیرد و نه با آن غیریت و جدایی دارد، یعنی (خورشید) بر آن صدق می‌کند؛ به واسطه صدق حقیقت جامع بر افراد خودش از تمام جهات، و اگر چه فرد بر آن (حقیقت) - جز از بعضی جهات - صدق نکند. بنابراین قمر خلیفه خورشید است در تاریکی شب، همچنان که خورشید و نورش خلیفه حق‌اند در تاریکی کونی و ظلمت امکانی؛ البته از آن جهت که گفته شد: خورشید - از حیث امدادش به اسم «محبی» بر مظاهر اسماء یعنی ستارگان و یا

تمام موجودات محسوس - مظهر الوهیت است، و این نظیر آن است که کامل؛ خلیفه حق تعالی است در نور بخشی عالمیان به نور هدایت به مصالح دو جهات - در شب جهل و ظلمت گمراهی.

۴/۸۴۲ پنجم این که هر یک از خورشید و ماه خلیفه یکدیگراند در وقتی از اوقات از جهت خاص آن، چنان که خداوند می فرماید: و هو الذی جعل اللیل و النهار خلفه، یعنی: او است که شب و روز را در رفت و آمد قرارداد (۶۳ - فرقان) و این نظیر آن چیزی است که در شرع؛ از خلیفه کامل قراردادن مستخلف - یعنی حق سبحان - آمده، یا کنایه و اشاره به عبارت «وکالت» شده، چنان که خداوند می فرماید: و کفی بالله و کیلا، یعنی: وکیل بودن خدا بس است (۸۱ - نساء) و بیان او (ص): تمام کارهایم را اصلاح کن. و یا تصریح و روشن به عبارت «استخلاف» آمده، چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله گفت: پروردگارا! تو در سفر همراه منی و در اهل منزل و مال و فرزند خلیفه‌ای. سپس (گوییم): همان طور که برای یک روز جمع بین دو حکم شب و روز از خلافت و استخلاف از دو طرف است، همین طور برای کامل جامع بین مرتبه خلافت - به کمال خودش - و مرتبه استخلاف - برای غیبتش در ذات پروردگارش - بدون محدود شدن در آن دو می باشد.

۴/۸۴۳ ششم این که به واسطه نور خورشید؛ کیفیات پنهان در جرم تاریک ماه آشکار می شود، پس خورشید از این حیث نسبت به ماه آشکار کننده است، اما از آن حیث که اگر اقتران و جفت شدن بین نور آن (خورشید) و جرم آن (ماه) نبود، نور خورشیدی به اختلاف و تغییر توصیف نشده بود؛ و هیچ اثری از جزر و مدّ (دریا) از زیاد شدن و کم شدن و روئیدن و پژمردن و غیر اینها از آثار ماه نبود، یعنی ظهور پیدا کردن از جانب حق تعالی - به سبب بودن آن - که شت و روش الهی بر این است، و این نظیر آن چیزی است که برای کامل و غیر کامل از وجود و توابع وجود هست که آنان را پدید می آورد و اوصافشان را روشن و آشکار می سازد؛ و نیز برای حق تعالی هم - به سبب بودن آنان - از احکام مظهری هست، مانند آن که فرمود: حتی نعلم، یعنی (آنان را آزمایش می کنیم) تا بدانیم (۳۱ - محمد) و: ان الله لایعمل حتی تملؤا، یعنی: خدا افسرده نمی شود تا شما افسرده نشوید، و فرمود: مرضت فلم تعدنی، یعنی:

بیمار شدم و عیادت‌م نکردی، و فرمود (ص): ان الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، یعنی: خداوند از زبان بنده‌اش گفت: خدا آن کس را که ثنايش کرد شنید، و جمع بين دو اعتبار در این سخن الهی است که فرموده: و مارمیت اذرمیت و لکن الله رمی، یعنی: تو نینداختی وقتی تیر را انداختی بلکه خدا بود که انداخت (۱۷ - انفال)

۴/۸۴۴ هفتم این که نور خورشید جامع بین دو امر مختلف است؛ مانند سرد کردن چیزی به واسطه مظهریت شب مهتاب سرد؛ و گرم کردن چیزی را به ذات خودش (ذات آن چیز) و یا به واسطه آن چه که بر گرمیش می‌افزاید، مانند روشن کردن موضعی را به واسطه مقابل شدن با صورتش و انعکاس نورش را بر آن (موضع - یعنی آینه‌ای درمقابل خورشید قرار گیرد و موضعی دیگر را روشن کند) و نیز تاریک کردن موضع دیگر به واسطه انطباع و نقش گذاریش در ماه - با این که صورتش از آن (ماه) پنهان است - و این مانند هدایت محمد صلی الله علیه و آله - به لطف حق تعالی - و گمراهی ابوجهل - به خذلان و واگذاری او - هریک از این دو به واسطه استعداد خاصی مظهري است - یعنی از کمال استعداد این و نارسائی استعداد آن - چنان که خداوند می‌فرماید: لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت، یعنی: هر چه نیک کسب کرده مال او است و هر چه بد کسب کرده و بال او است (۲۸۶ - بقره) برای این که کسب برای قابل است؛ همچنان که خلق مال فاعل است، و پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: مردمان به واسطه اعمالشان جزا می‌یابند، و فرمود: نیکی همه به دست تو است (ای خدا) و بدی از جانب تو نیست، بزرگان گفته‌اند: هر نعمتی از جانب او فضل و کرم است و هر رنج و سختی از جانب او عدل است. اما بیان الهی که: قل کل من عند الله، یعنی: بگو همه از جانب خدا است (۷۸ - نساء) یعنی از جهت خلق نه کسب، و یا آن که از پدیده فیض اقدس پاک است که به زبان حالش می‌گوید: پذیرفت هر که را پذیرفت - بدون علت و انگیزه‌ای - و وازد هر که را وازد - بدون علت و انگیزه‌ای -

۴/۸۴۵ پس از این اسرار دانسته شد که ماه مظهر خورشید است و مفصلی مجمل احکام و خواصی درنور دیده شده و مندرج در ذات خورشید است که ظهور و تعدد آنها (احکام و خواص) موقوف بر قوابلی است که دارای استعدادهای گوناگونی می‌باشند؛ مانند وجود الهی

که بعینه بدان (ماه) مُثَمَّل است، چون او (تعالی) از آن جهت که وجود خالص و محض است؛ نه علم و نه دیدن به گیرد سراپرده او راه ندارد - مانند ذات ماه - و از آن حیث که وجود است و در ممکنات به حسب آنها ظاهر است؛ حق دانسته می‌شود، یعنی به آن چه از وجوه مذکور دانسته می‌شود، و نیز صورت تعلق علم او بهر چیزی - به گونه‌ای که او بر آن است - مطلقاً که به سبب تغییر زمان و غیر زمان تغییر نمی‌کند؛ دانسته می‌شود، یعنی از آن حیث که علم او است، و راز تعلق علم او بهر جزء و جزئی - از جهت تفصیلی - دانسته می‌شود، و نیز راز بیان الهی را که فرمود: حتی نعلم، یعنی: تا بدانیم (۳۱ - محمد) یعنی از حیث مظاهر و غیر اینها از احکام مرتبه مظهریت دانسته می‌شود.

۴/۸۴۶ سپس گوئیم: اما عناصر؛ همانطور که از وجهی مظاهر اسمائی‌اند که اختصاص به «عماء» دارند - یعنی از اصول چهار گانه صفات الوهی - همین‌طور از وجهی دیگر مظاهر طبیعت‌اند - ولی نه مطلقاً - چون طبیعت از آن جهت که طبیعت است؛ آثار توجّهات ارواح عالی نوری و محل تعین عالم مثال است، بلکه از حیث ظهور حکم آن (طبیعت) در اجسام است، زیرا ظهور حکم طبیعت در اجسام - در عرش - به نوعی است و در آن چه تحت لوح محفوظ است - یعنی روح کرسی - به نوعی دیگر می‌باشد، برای این که طبیعت - همان‌گونه که در بیان جندی (شارح فصوص) گذشت - عبارت است از قوه فعال برای صورت طبیعی، و طبیعت کلی عبارت است از حقیقت اثربخش فعال - نسبت به تمام صور - در ماده «عمایی» و آن (طبیعت) از آن (عماء) است و در آن است، و طبیعت ظاهر الهیت است و الهیتی که عبارت از احدیت جمع حقایق فعلی و جویی است باطن و هویت آن می‌باشد، و خداوند فاعل تمام افعال می‌باشد، بنابراین اولین صورتی که در ماده «عمایی» کونی پدید آمد؛ طبیعت واحدی بود که جامع تمام قوای فعال و مواد منفعل - در احدیت جمع ذاتی خود - می‌باشد، و آن حقیقت جسم کلی است که به نام «دُزّه» در حدیث - بر وجهی - نامیده شده است. این سخن جندی بود..

۴/۸۴۷ پس طبیعت از حیث ظهور حکمش در اجسام؛ وقتی اقتضای ظهور حکم را - از حیث اجتماع ارواح نوری - کند، جز عالم مثال بوجود نمی‌آید، ولی اگر از حیث اجتماع

ارواح مثالی اقتضای ظهور (حکم) کند؛ صورت آن مانند عرش و کرسی است؛ و یا با دو فلک دیگر (فلک بروج و فلک کواکب) که به واسطه نزدیکی آنها به مرتبه ارواح، پیوسته ثابت‌اند و به سبب لطافت کلیتشان قبول خرق و التیام (پاره شدن و به هم پیوستن) نمی‌کنند، و اگر ظهور حکم آن از حیث اجتماع این بسایط اقتضای ظهور کند؛ صورت حاصل آمده فروتر و غلیظ و متراکم تر از آن (کلیت) است و در جزئیت داخل تر، و آن مرتبه عنصریت است، چون پس از آن مرتبه‌ای جز این نیست، و ظهور حکم طبیعت در عرش و امثال عرش به اعتباری است و در آن چه که در تحت کرسی است به اعتباری دیگر.

۴/۸۴۸ لذا آن چه که (حضرت شیخ قدس سره) در بحث نکاح‌ها و مرتبه طبیعت - از حیث ارتباط و ظهور حکمش در اجسام - بیان داشته اشاره به دو نوع اول است، این بدان جهت است که در هباء اول که به نام هیولای گل نامیده می‌شود؛ یکی از مراتب نکاح - از وجهی - پایان می‌پذیرد، و از عرش تا گودی فلک ستارگان - که خود یکی از دو وجه اعراف است که منتهی به حکم جهتم می‌شود - حکم نکاح دوم - از وجهی - پایان می‌پذیرد، این بدان جهت است که مقصود او - (قدس سره) از نکاح اول اجتماع حقایقی‌اند که پدید آورنده صور ارواح نوری و یا مثالی می‌باشند، و مرادش از نکاح دوم اجتماع ارواح پدید آورنده صور اجسام بسیط - یعنی عرش و کرسی - می‌باشد، و از آن روی گفت از وجهی، که اگر اجتماع اسماء ذاتی برای پدید آوردن مطلق صور وجودی اعتبار شود؛ این دو؛ نکاح دوم و سوم می‌باشند.

۴/۸۴۹ و دو نوع دیگر چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در فک فص عیسوی گفته: چون مقام جبرئیل در سدره المنتهی است؛ و آن مقامی برزخی است که بین عالم طبیعت عنصری و بین عالم طبیعت کلی ثابت؛ که اختصاص به عالم مثال و عرش و کرسی و آن چه که بر آن اشتمال دارند می‌باشد، صورت جبرئیلی که بدان صورت می‌آمد، مشتمل بر خواص آن چه که بالای سدره و هر چه که در تحت سدره است می‌باشد، اما زنده کردن عیسی علیه‌السلام مردگان را؛ به واسطه غلبه روحی‌ای بود که در وی سرشته شده بود، و خلق او مر صورت او را؛ عبارت از نسبت حاصل از صورت جبرئیلی است، و هر کس

دانست که جبرئیل روح طبیعت عالم عناصر است و آن چه را که از آنها ظاهر شده - مانند آسمانهای هفتگانه و مولدات (سه گانه) - دانست، خواهد دانست که عیسی علیه السلام از جهتی صورت روحانیت جبرئیل و مظهر مقام برزخی او است - همچنان که مریم علیها سلام صورت طبیعت کبر است -

۴/۸۵۰ پس این که ما گفتیم: به اعتباری در تحت مرتبه لوح محفوظ است، یعنی آن چه که تحت مرتبه عرش و کرسی و یا دو فلک آخری با آن دو است، چون بیان آن دو مانند بیان این دو می باشد.

۴/۸۵۱ سپس گوئیم: همچنان که آن چه در تحت عناصر می باشد؛ در عالم شهادت و اجسام - از حیث صورتشان که به واسطه ترکیب حاصل آمده است - مشتمل بر چهار مرتبه است. مرتبه معدن و مرتبه نبات و مرتبه حیوان و مرتبه انسان، همچنین امر وجود از حیث معنی - یعنی فوق عناصر - از حیث حقایق چهارگانه معلوم آنها که پیش از این بیان شد مشتمل بر چهار مرتبه - مطابق آن حقایق - می باشد: مرتبه لوح محفوظ و قلم اعلا و نفس رحمانی - یعنی «عما» - و غیب ذات که موصوف به مرتبه احدیت جمع و وجود؛ و مقام جمع احدی می باشد که الوهیت استناد به آن پیدا می کند و برای الوهیت؛ ذاتی دانسته می شود، و به نام آن نفس - در آن چه که رحمانی نامیده می شود - انتساب می یابد، برای این که معنی رحمان دارای رحمت عام - که همان وجود عام است - می باشد، و شکی نیست که حقیقت الحقایق - که بر تمام اینها پیشی دارد و به مقام جمع احدی تعبیر شده - متردد است، یعنی به واسطه حرکت غیبی علمی ارادی ساری است و پیش از این بر سرایت آن در مراتب چهارگانه اسمائی ذاتیش آگاهی داده شد.

۴/۸۵۲ اما سرایت آن: گفته شد که حقیقت جامع - مانند وجود مطلق و مرتبه امکان -

هر کدام آنها در هر موجود ممکن ساری اند.

۴/۸۵۳ اما مراتب چهارگانه اسمائی ذاتی: مقصود از آنها^۱ - خدا دانا است - مراتب

۱- یعنی محتمل است که مراد از آنها مراتب نکاحهای آنها باشد، و محتمل است که مراد از آنها مقام جمع احدی متضمن اسماء ذاتی چهارگانه باشد، و این نزدیک تر و سزاوارتر است - چنان که از سخن شارح پس از این مشخص می شود - .

نکاح‌های آنها پس از تفصیلشان می‌باشد، پس معنای آن^۱ در این صورت چنین است که آن (یعنی حقیقت الحقایق) با جمعش با اسماء ذاتی چهارگانه - بر احدیت خود - نخست در تعیین دوم ساری است؛ و در مادهٔ نفس رحمانی که به نام «عماء» نامیده شده؛ به تفصیل و ترکیب با اسماء الهی اصلی چهارگانه که عبارت از اصول اسماء الهی و سایه‌های اسماء ذاتی اند محصل است.

۴/۸۵۴ (محصل) اولی؛ عالم ارواح است که نتیجهٔ نکاح اول کونی و وجودی می‌باشد.

۴/۸۵۵ دوم این که^۲ در عالم ارواح ساری است و در ماده هبائی به تفصیل و ترکیب با حقایق چهارگانهٔ طبیعی کلی عالم مثال و عرض و کرسی - که نتیجهٔ نکاح دوم کونی و وجودی اند - محصل است.

۴/۸۵۶ سوم این که در اجسام بسیط ساری است و در آنها به تفصیل و ترکیب با عناصر چهارگانهٔ عالم اجسام مرکب - مانند آسمانها و مولدات (سه گانه) که نتیجهٔ نکاح سوم کونی و وجودی اند - محصل است.

۴/۸۵۷ چهارم در اجسام مرکب ساری است و در آنها به تفصیل و ترکیب با اخلاط چهارگانه (خون و بلغم و صفرا و سودا) عالم انسان مقصود - که نتیجهٔ نکاح چهارم کونی و وجودی است - محصل است، پس معنی سرایت آن (حقیقت الحقایق) یعنی جمع آن در هر مرتبه‌ای از مراتب چهارگانه مظاهر اسماء چهارگانهٔ خود.

۴/۸۵۸ یا گوئیم: معنای آن این که: مقام جمع احدی که متضمن و فراگیر اسماء ذاتی چهارگانه است - با احدیتشان در آن - چون در تعیین دوم ساری شد؛ اصول چهارگانهٔ اسماء الهی که همان اصول عالم ارواح اند ظاهر شدند، و چون در عالم ارواح ساری شد؛ حقایق چهارگانهٔ طبیعت کلی که همان صور اسماء الهی و اصول عالم مثال و بسایط اند ظاهر شدند، و چون در عالم بسایط - از عرش و کرسی - ساری شد؛ عناصر چهارگانه که همان اصول عالم اجسام مرکب عنصری اند - از آسمانها و مولدات (سه گانه) - ظاهر شدند، و چون در اجسام مرکب از آسمانها و مولدات ساری شد؛ اخلاط چهارگانه که همان اصول انسان اند ظاهر شدند.

۱- یعنی توجیه سخن این گونه است. ۲- یعنی نخست در تعیین دوم ساری است و دوم در عالم ارواح ساری است. م

۴/۸۵۹ و از سرایت جمع که جامع بین چهار در چهار مظاهر و عوالم است شانزده

مرتب - به واسطه ضرب چهار در چهار - حاصل آمد.

۴/۸۶۰ و چون فردیت شرط در درستی نتیجه گیری و تمام بودن صورتش می باشد؛

حقایق اسمائی اصلی که در تعیین دوم مفصل بودند؛ در صور مراتب نفوس خود غایب و پنهان گشتند تا فردیت در تمام صور حصول پیدا کند، گویی که در تعیین دوم حصول پیدا نکرده و ساری در وجود نبوده، پس از شانزده دوازده باقی می ماند، گویی که حکم اینها ساری در وجود است، لذا در عرش محیط صورت آنها مقدر گشت، و آنها دوازده برجاند که تقسیم معقولی است و امروز آن را چهار فرشته حمل می کنند و حقایق چهارگانه اسمائی الهی مذکور به اینان (فرشتگان چهارگانه حاملان عرش) می نگرد و آثار آن حقایق با این نگریستن؛ در حاملان - البته در آن که محل آن آثار است - نفوذ پیدا می کند.

۴/۸۶۱ پس راز شانزده که حکمش در وجود ساری است و از بیشتر مدارکی که از

ادراک حقایق پوشیده و محجوب اند - به ویژه حقایق الهی - پنهان است آشکار شد، لذا می پندارند که آن چه عرش آن را فرا گرفته و حاوی است تمام اشیاء نمی باشد، ولی وقتی که جایگاه تجسد یافتن معانی مجرد در قالبهای متناسب خود پدیدار گردد؛ یعنی عالم مثالی که در آن حشر و دیگر مواعید نبوت است، و حقایق اسمائی الهی که حامل حاملان (عرش) اند مانند ارواح و مظاهرشان صورت پیدا کنند، در آن روز راز عرش فراگیر و حکم عام کامل آن، و حاملان هشتگانه اش که به واسطه آنان آثار آنها (حقایق اسمائی) نفوذ پیدا می کند آشکار می شود و سز (هشت) ترا بر مرتبه خالق آنها که در موجودات و تمام عوالم حکمران است آگاهی می بخشد، چون وقتی روشن شد که عرش به سبب این حیثیت - از نسبت عمومی اش به آن چه حاوی آن است - حکمران می باشد، پس خالق او به طریق اولی (به این حکمرانی سزاوارتر است) بزرگ است خداوند یکتا پروردگار جهانیان.

۴/۸۶۲ اما حاملان چهارگانه امروز عرش: پیش از این گفته شد که شیخ اکبر رضی الله

عنه گفت: یکی بر صورت اسرافیل است و دومی بر صورت میکائیل و سومی بر صورت

جبرائیل و چهارمی بر صورت رضوان، و اینها صور مقامات آنان است نه نشأتشان، و در

شرح (قصیده) فرغانی چهارمی عزرائیل آمده.

۴/۸۶۳ اما چهارمی که روز قیامت اضافه می‌شوند: به اسرافیل آدم علیه السلام - برای ضؤر - اضافه می‌شود و به میکائیل ابراهیم علیه السلام - برای ارزاق - و به جبرائیل محمد صلی الله علیه و آله - برای ارواح - و به رضوان مالک - برای وعد و وعید - اضافه می‌شود، شیخ اکبر رضی الله عنه از ابن مسرّه جلیلی این چنین نقل کرده و بارها بیان آن شد.

۴/۸۶۴ پس با این اصول - و با اندیشیدن - نسبت هر صورت کلی را به روح آن و نیز اسم ربانی را که این مظهر آن است و آن سرّ آن است خواهی دانست، و این که نسبت حقیقت الحقایق به انسان کامل؛ نسبت حقیقت هر موجود - یعنی کیفیت تعینش در علم الهی - به صورتش می‌باشد، و در بیان خورشید و ماه - غیر دیگر ستارگان - سخن مختصر گفته شد، این به واسطه کلی بودن سرّ آن دو و عظمت احکام مظهریت آن دو می‌باشد.



در فصول باب و آن تمه‌ای شریف است برای بیان بقیه انواع مظاهر که دارای مقدمات و مقصودی است:

مرکز تحقیقات و پژوهش‌های اسلامی

۴/۸۶۵ از جمله مقدمات این که گفتیم: استناد عالم به حق تعالی از حیث مرتبه به نام الوهت نامیده می‌شود، و آن (مرتبه) دارای حقایقی کلی است که جامع آنها می‌باشد و در اصطلاح اهل ظاهر به نام حیات و علم و اراده و قدرت نامیده می‌شود، و نزد ما از آن تعبیر به اسماء ذاتی الهی می‌شود، پس الوهت مرتبه ذات مقدس است که نسبتش به آن (ذات) نسبت سلطنت است به سلطان و غیر اینها، پس امتیاز بین مرتبه و صاحب مرتبه ظاهر است؛ ولی معقول می‌باشد، زیرا مرتبه را در خارج صورتی زاید بر صورت صاحبش نیست، ولی اثر آن در کسی که بدان ظاهر شده شهادت می‌دهد، البته مادام که آن (مرتبه) به سبب آن (صاحبش) حکمران است و او به سبب مرتبه حکمران، و چون حکم آن (مرتبه) پایان پذیرفت صاحبش مانند کسی که مرتبه نداشته باقی می‌ماند.

۴/۸۶۶ و از جمله مقدمات این که خداوند سبحان از آن جهت که به نام رحمان نامیده

شده است عبارت از وجود واحد خالص و بحث است.

۴/۸۶۷ و از جمله مقدمات این که نور بودن او صورت مطلق وجود است و صور تمام موجودات مظاهر اعتباراتی هستند که آنها حقایق اسماء الهی اند، و ذات از آن جهت که ذات است جامع تمام اسماء است و هیچ نسبتی بین آن و بین هیچ چیز - و نه حکمی مطلقا - نمی باشد. ۴/۸۶۸ و چون این را فهمیدی بدان که کامل ترین مظاهر نور در موجودات حسی خورشید است، پس حقیقت صورت خورشیدی نور است - نه حقیقت روح و سیر آن - چون آن (خورشید همان گونه که گذشت) مظهر الوهیت است و به مظاهر اسمائی که تحت احاطه آند - از حیثیت نسبت که به نام «محبی» نامیده می شود - مدد و یاری می فرستد.

۴/۸۶۹ اگر گویی: نور از آن جهت که نور است اقتضای شکل ندارد، چنان که در

ارواح نوری و غیر نوری این چنین است (پس وجه شکل چیست؟)

۴/۸۷۰ گوییم: شکل یک امر عارضی است برای نور که به واسطه موجباتی که واضح است و پیش از این گفته شد به آن إلحاق می شود، پس نور آن (خورشید) که ادراک می شود و ادراک بدان حاصل می شود به واسطه دگرگونی یافتن نور است به ضیاء؛ به سبب آمیزشش با ظلمت جسمی، چنان که خداوند می فرماید: هو الّذی جعل الشمس ضیاء، یعنی: او است که خورشید را ضیاء قرار داد (۵ - یونس) و گردی شکل آن به سبب تبعیت شکل محلش است، چون آن شکل احدی است که چون در آن وحدت و جهت بساطت غلبه دارد، لذا جز آن (شکل) - همچنان که درباره افلاک بیان داشتیم - عارض آن نمی شود، و نیروی ضیاء آن به حسب صفای جوهر و قابلیتش برای تابناک شدن به نور تجلیات اسمائی قوی می باشد، سپس (گوییم:) نور آن (خورشید) را انواع حرکت است که هر کدام از آنها مظهر نوعی از توجه الهی اسمائی می باشند و آنها شش اند: سه اختصاص به صورت آن دارد و سه عمومی است، پس آن چه اختصاص به صورت آن دارد: یا تُند است و یا کُند، و خلاصه یا مستمر است و یا مستمر نیست، و مستمر یا تام است و یا غیر تام، پس تند مستمر تام، عبارت از حرکت روزانه (خورشید) است که تابع گردش کبرای عرشی است، و کند مستمر غیر تام آن را در هر روزی یک جزء - مگر یک دقیقه از سی جزء - از برج می پیماید، و این غیر تام است، و مقصود (از غیر

نام بودنش) پیمودنش است به واسطه تخلف و سرپیچی از حرکت تند - نه به عقب رفتن - از این روی به قهقری (عقب رفتن) توصیف نشده؛ همچنان که در غیر مستمر توصیف شده.

۴/۸۷۱ چون گفته شد که حرکات ستارگان مستمر همگی از خاور است به باختر؛ و این از این که ما گفتیم آن غیر نام است آشکار می‌شود، و گرنه نیازی به این نبود، و حرکت سوم غیر مستمر است و حرکتش به عقب رفتن است، مانند طلوع آن از مغرب خود - چنان که در اخبار درست الهی نبوی آمده -

۴/۸۷۲ و اما حرکت عمومی غیر مختص به صورت آن (خورشید): آن هم از تند و یا کند خالی نیست و سه قسم است: یا این که حکم آن مداوم است، پس آن خاصه الاضافه و عمومی است بدان (خورشید)، و یا این که حکم آن مداوم نیست، پس سریع خاصه الاضافه و دائم الحکم است و به نور آن - که نقش در جرم قمر است - نسبت داده می‌شود، اما دومی عامه الاضافه دائم الحکم است، پس برخی از آنها تند است و آن حرکت عرشی است که دیگر افلاک و ستارگان را شامل است، و برخی از آنها در گندی مختلف‌اند، و آن نسبت به دیگر ستارگان داده می‌شود، و سومی حکمش مداوم ندارد، و آن حرکت رجوع ستارگان پنجگانه خُتسِ مُتَحَيِّرِاند، زیرا آن از بعض احوال نور - از حیث ظهورش در اجرام آنها - می‌باشد، و این از قبیل انقسام عرض است به واسطه انقسام محل آن.

۴/۸۷۳ اگر گویی: انوار دیگر ستارگان - غیر ماه - از نور خورشید نیست، پس چگونه حرکات آنها از اقسام حرکت آن شمرده شده است؟

۴/۸۷۴ گوییم: در این مطلب دو سخن است: یکی این که تمام ستارگان اصلا نوری ندارند و از خورشید بهره‌وراند، و دوم این که ستارگان دارای دو نوع از نوراند: بهره و راز خورشید و غیر بهره و راز خورشید، پس روشن شد که به نور خورشیدی انواع حرکت - از وجوه دیگر ستارگان - نسبت داده می‌شود.

۴/۸۷۵ چون اقسام حرکت نور خورشید را فهمیدی بدان که حرکت غیر مستمر مختص به صورت خورشید - مانند طلوع آن از مغرب خودش - نظیر پوشیده شدن نور تجلی ربانی است که بقای عالم بستگی بدان دارد و حیاتش به بازگشت آن؛ که مراد مقام جمع احدی ذاتی

غیبی است، و فنای این عالمی که پس از آن حشر خواهد آمد بستگی به این پوشیدگی و احتجاب دارد و برخی از فاضلان آن را دولتِ ستر و فترت (پوشیدگی و فاصله میان دو دولت و یا دو نبی) - در مقابل دولت عز و کشف (ارجمندی و آشکاری) - نامیده‌اند و خود راز آن را نمی‌دانند، چون آن بر اساس قول به جمیع رنگ‌های انواع کمالات اسمائی است؛ نه مانند پنهان بودن اطلاق اول که این کمالات در احدیتش مستهلک بوده‌اند. این چیزی بود که نزد من بود و خدا به مراد کاملان دانا است.

۴/۸۷۶ و اما حرکت رجوع پنجگانه خُنس (ستارگان سیار) نظیر رجوع احکام اصول اسماء چهارگانه الوهی‌اند که در نزد اهل حجاب و محجوبان از حق تعبیر می‌شود به حیات و علم و اراده و قدرت - با پنجمی چهار تا که عبارت از حکم مرتبه جامع آنها (یعنی احکام) است به (رجوع) ذات مقدس به سرّ؛ و الیه يرجع الامر کله، یعنی: تمام کار به سوی او باز می‌گردد (۱۲۳- هود) - لذا حکم حالت پوشیدگی و حجاییت را به مرتبه غیب ذات - به واسطه بازگشت تجلی به عالم فنا شده - آشکار می‌سازد، برای این که این حقایق چهارگانه فروع مقام احدی‌اند که از آن گاهی به مرتبه ذات و توابع ذات تعبیر می‌شود.

۴/۸۷۷ بدان که ما متعرض اقسام دیگر از حرکات - به واسطه روشن بودن آنها - نشدیم، و گذشت که حرکت مستمر و یا دائم الحکم عبارت است از صورت توجه الهی اسمائی برای ایجاد آن چه که ظهور کمالات اسماء و حقایق بستگی بدان دارد؛ و نیز تفاوت آن (حرکت) که اساسش بر تفاوت قوه اسماء است که مظاهر آنها این ستارگان و احاطه آنها (اسماء) و فزونی شمار رقابق آنها و تناسب آنها؛ که در آنها تفاوت مراتبی که افلاک آنها صور و مظاهر آنها (اسماء)‌اند اعتبار شده است، پس دانسته می‌شود که عرش و طبیعت کلی چون دو مظهر الهی دائم الحکم‌اند، به دوام آن دوام دارند و به قوه آن قوی‌اند - برعکس عنصری‌ها از فلکی‌ها و مولدات -

۴/۸۷۸ و گفتیم که چون عرش محل استواء رحمانی و الفنجگاه وجود عام و مظهر اول برای تمامیت ظهور است، صورتش مثال مطلق حقیقت الوهی و همانند آن است، و اما قوای چهارگانه طبیعی کلی آن که خاص بر جهای دوازده‌گانه آن (عرش) و کیفیات منسوب به آنها می‌باشد؛ و نیز ارواح برجهای آن از فرشتگان؛ مثل و نظایر حقایق الوهی‌اند؛ و آنها اسماء

چهارگانه‌ای هستند که بدانها فرشتگان توانِ حملِ (عرش) را می‌یابند، بلکه این اسماء چهارگانه - یعنی حیات و علم و قدرت و اراده - حاملانِ حاملانِ چهارگانه (عرش) اند که اسرافیل و میکائیل و جبرائیل و عزرائیل و یا رضوان می‌باشند.

۴/۸۷۹ سپس گوئیم: اما رقیقه امداد حق تعالی به عالم که از حیث آن و بدان از جانب حق آن چه را که بقای همه و بقای احکام قوای صورت عرشی و قوای فراگیر آن بستگی بدان دارد؛ به صورت عرشی محیط و هر چه را که آن صورت فرا گرفته می‌رساند؛ مثالی است برای نسبت تعلق ذاتی حق تعالی به مرتبه الوهیت؛ که گاهی از این تعلق، تعبیر به توجه ذاتی امری احدی می‌شود، و این تعلق ذاتی چون حکمش فراگیر حقایق اسماء اولین چهارگانه مذکور است؛ لذا برای حرکت قدسی - به شمار این اسماء - چهار مرتبه ظاهر گشت، هر حقیقتی را مرتبه‌ای، اگر چه همه از همگی خالی نیستند.

۴/۸۸۰ اول آنها حرکت غیبی است که بدان سریان و جودی حصول پیدا می‌کند، یعنی تجلی ساری که عبارت از نفس رحمانی و وجود عام می‌باشد، و این به واسطه انگیزه‌ای حُتی از مقام ناطقه «احییت ان اعرف - دوست داشتم شناخته شوم» که مقام جمع احدی است و به نام تعیین اول نامیده می‌شود می‌باشد.

۴/۸۸۱ دوم آنها حرکت اسماء و حقایقی است که بدانها قلم و دیگر ارواح عالی حصول پیدا می‌کنند، و این از مرتبه علمی الوهی فیاضی است.

۴/۸۸۲ سوم آنها حرکت ارواح نوری است که بدان عُمّار (آبادان کنندگان و ساکنان) آسمانها و نفوس آنها و فرشتگان آنها در مرتبه لوحی نفسی - به صورت مثالی - حصول پیدا می‌کنند، و این هر دو حرکت (دوم و سوم «اسماء و ارواح») از مرتبه جبروت است به عالم ملکوت بالا و پائین.

۴/۸۸۳ چهارم آنها حرکت ملکوت است از حیث مظاهر مثالیش که بدان عالم حس و اجسام بسیطی که اول آنها عرش است حصول پیدا می‌کند، و در عرش مراتب حرکت قدسی اسمائی که خاص توجه ذاتی امری احدی می‌باشد پایان پذیرفته و تمامی می‌یابد، سپس حکم حرکات چهارگانه ظاهر می‌شود و اصول اسمائی آنها پنهان می‌گردد، و پنهان شدنش برای

تحقق و ثبوت سیزِ فردیتی است که ظهور نتیجه موقوف بر این سیز می‌باشد.

۴/۸۸۴ و از این جهت بود که گفتیم: هیچ اثری در ظاهر- جز به واسطه باطنی که در آن است- نمی‌باشد، و از این اصل تربیع که حاوی تثلیث^۱ است در بروج فهمیده می‌شود؛ به طوری که مشتمل بر چهارم قسم- برای چهار طبع- می‌باشد که یک از آنها شامل سه بخش است: منقلب و ثابت و دو جسدین- یعنی دارای دو جهت- مانند حدود سه‌گانه قیاس (منطقی) و احکام آنها (بروج) مشتمل بر چهار فصل است که هر یک از آنها دارای آغاز و انجام و میان است، و حقایق آنها هم مانند عناصر چهارگانه بر چهار (استوار) است، پس از آن؛ راز استوا و استیلای حقایق الوهی در عرش با تمام ظهور احکام آنها از عرش؛ و نیز راز پنهان ماندن حقایق و ظهور حکم آنها در صورت عرش و آن چه که عرش حاوی آن است دانسته می‌شود؛ تا فردیت که حکایت کننده و مماثل و مانند اصل توجه به ظهور کمال اسمائی است تحقق و ثبوت یابد و این که اثر به واسطه باطن اسماء علمی در ظاهر اعیان صوری کونی می‌باشد، و نیز راز حمل عرشی و حاملان (دانسته می‌شود) که حمل عبارت است از توجه اسمائی الهی که (حرکت غیبی آن در عرش پایان یافت) ظاهرش در عرش تمامیت پیدا کرد، و حاملان در مُطَّلِع (یعنی در حقیقت و سیز) عین اسماء چهارگانه الهی‌اند و در باطن صورت‌های نورانی ملکی آنها؛ و در ظاهر قوای طبیعی کلی آنها؛ تا این اعتبار آن چه را که عرش حاوی آن است فراگیر باشد.

فصل چهارم

از فصول باب که پایان دنباله مطالب پیشین است

۴/۸۸۵ و آن نکته عالی و شریفی است در موضوع «دور» و بیان آن مقدماتی دارد که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آیه مبارکه «مالک يوم الدين» در تفسیر خود گفته:

۱- در اصطلاح نجوم تربیع آن است که میان دو ستاره سیار یک چهارم دوره فلک یعنی سه برج فاصله باشد، و نیز حالتی است از ماه که یک چهارم آن روشن باشد یعنی نصف نیم کره آن را مردم در زمین ببینند و این حالت در شبهای هفتم و بیست و یکم هر ماه قمری پیدا می‌شود، و تثلیث یعنی میان دو ستاره یک سوم دوره فلک؛ یعنی چهار برج فاصله باشد. م

۴/۸۸۶ نخست این که اصل زمان اسم «دهر» است و آن مانند دیگر نسبت‌های اسمائی نسبتی معقول است و از اصول اسماء و روح آنها - یعنی کلیات آنها - می‌باشد.

۴/۸۸۷ دوم این که احکام آن (دهر) در هر عالمی به حسب تقدیرات فرض شده متعین به احوال اعیان ممکنی در آن عالم و به احکام آنها و به حسب آثار اسماء و مظاهر آسمانی و کرکبی آنها تعیین می‌پذیرد؛ لذا مقتضی آن است که محل نفوذ احکام هر اسمی (در اعیان قابل این احکام) باشد، و مشخص کنندگان احکام آن (دهر) اعیان مخصوصی از ممکنات اند که محل ربوبیت او می‌باشند، و چون احکام اختصاصی آن از وجهی که اقتضای پایان‌پذیری دارد پایان‌پذیرفت؛ سلطنت (اسماء) خاص اسم دیگری و در اعیان دیگری می‌شود و احکام اسم اولی، یا در حکم تبعیت - برای آن (اسم) که سلطنت و غلبه دارد - پنهان باقی می‌ماند و یا احکام آن به کلی برطرف می‌شود و آن (اسم) در غیب و یا در اسم دیگری که دایره احاطه‌اش از وی فراخ‌تر است مندرج می‌شود، و کار پیوسته در هر عالم و موطنی این گونه است، از این روی شرایع و إلقاءات (واردات) و تجلیات گوناگون گشت و نسخ شد و برخی بر برخی دیگر - با درست بودن همه و احدثیت اصل - غلبه و قهر یافت.

۴/۸۸۸ سوم این که سلطنت و غلبه در هر مرتبه و موطن و جنس و نوع و عالمی جز برای اسم واحدی در مظهر واحدی نباشد و باقی در حکم تبعیت باشد، چون سلطنت خاص خدا است و الوهیت واحد است و امرش یکی است، و به این اصل قائلان به طوابع استناد می‌کنند و حکم را نسبت به نخستین آشکار شونده از افق^۱ - هنگام ولادت و یا آغاز در کاری کردن و یا بدان کار پایان یافتن - قرار می‌دهند، و دانستی که حق تعالی هم اول است و هم ظاهر. ۴/۸۸۹ چهارم این که عرش و کرسی و افلاک و ستارگان مظاهر حقایق و مراتب و اسماء حاکم و مشخص کنندگان احکام آنها می‌باشند.

۴/۸۹۰ و چون این را دانستی گوئیم: شمار آدوار ستارگان و افلاک و انواع تفصیلی آنها از کبری و وسطی و عظمی و صغری که مقدارشان در مداخل ستارگان معلوم است بر آنکه به نام طالع می‌نامند - یعنی طلوع کننده - و می‌گویند هنگام ولادت فلانی خورشید مثلا در برج سرطان بود و زهره در ...

شمار رقایق آسمانی است که این ستارگان و افلاک صور و مظاهر مراتب آنها (اسماء) و بر شمار احکام و نسبت‌های احکام آنها و احاطه و توافق و تناسب آنها در آن چه که بین آنها (اسماء) است و نیز دوری آنها از هم می‌باشند، پس هر کدام که احاطه‌اش تمام‌تر باشد حکمش بیشتر و مدت زمانش درازتر است.

۴/۸۹۱ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: به واسطه ادوار احکام کلی محیط و فراگیر آنها (اسماء و حقایق) آشکار می‌شود و به واسطه لحظات احکام ذاتی آنها از حیث دلالت آنها - یعنی دلالت اسماء بر مسماء - و مغایرت نداشتن آنها با او (مسماء) ظاهر می‌گردد، و آن چه بین آن دو (ادوار و لحظات) از روزها و ساعات و ماهها و سالها که هست؛ به اعتبار آن چه که بین آن دو^۱ از احکام متداخل هست تعیین می‌پذیرد، و این مشابه وحدتی است که عبارت از صفت وجود خالص است و مشابه کثرتی که از لوازم امکان - و آن چه بین آن دو از موجوداتی که نتیجه آن دو است - می‌باشد، دخول تمام صور فلکی را در عرش (با این که تندترین حرکات را دارد) - که روح آن قلم است و سرش الوهیت - بنگر که چگونه با حرکت تند فراگیرش روزها را اندازه و معین می‌کند، و از آن به اسم «دهر» - از حیث دلالتش بر ذات و نداشتن مغایرت - بالا برو تا بدانی زماند متعین به عرش؛ صورت آن (اسم دهر) است.

۴/۸۹۲ از این جهت آن حضرت (ص) در دعایش می‌گفت: یا دهر یا دیهور یا دیهار، و فرمود (ص): دهر را دشنام ندهید، چون دهر همان خدا است، پس آن (یعنی لحظه) را که زمان (فرد) غیر منقسم است در نظر دار که آن موجود حقیقی است - به واسطه اعتبار صفت عین موصوف بودن - و غیر آن معدوم فرضی - چه در گذشته و چه در آینده - و موجود کنونی است، و دور دارای حکم کثرت و امکان است و تعلقی که بین وجود حق و بین اعیان است به واسطه معقول بودن حرکت می‌باشد، پس بین «آن^۲ - لحظه» و دوران و بین وجود^۳ و امکان رنگها و موجودات آشکار شده و احکام دهر و زمان تفصیل پیدا می‌کند، پس مستند ادوار: علم مرا در خلقم تا قیامت بنویس؛ است و مستند لحظه: خدا بود و با او چیزی نبود، و: هو معکم اینما

۱- به اعتبار آن چه از این دو اصل - یعنی ادوار و لحظات - حاصل می‌شود. ۲- مظهرش مدزک در اعیان است.

۳- به واسطه کشف و عقول در اذهان مدزک است.

کنتم، یعنی: هر کجا باشید او با شما است (ع- حدید)، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره در تفسیر.

۴/۸۹۳ سپس گوئیم: چون آن چه را که بیان شد دانستی، راز شمار «یومی ۱ - روزانه» را خواهی دانست که آن به تبعیت شمار رقایق اسم مستوی و مستولی بر عرش - مانند رحمان و محیط و مدبر - می باشد، و راز هفته را خواهی دانست که آن به تبعیت هیئت و شکل جمعی است که حاصل از دخول رقایق اسماء مستوی بر افلاک ستارگان (هفت گانه) متحیر در رقایق اسم مستوی بر عرش می باشد، و راز ماهها را خواهی دانست که آن به تبعیت هیئت و شکل جمعی است که حاصل از دخول رقایق اسماء مستوی بر افلاک ستارگان (هفت گانه) متحیر در رقایق اسم مستوی بر عرش می باشد و راز ماهها را خواهی دانست که به تبعیت هیئت و شکل جمعی اسمائی است که حاصل از دخول رقیقه یک دور قمری است در هیئت و شکل پیشین، زیرا روحانیت قمر محل اجتماع آثار این اسماء است و پس از آن محل جدایی و پراکندگی آنها به عالم عناصر و مولدات می باشد، و راز عام را که به تمام اینها نسبت داده می شود خواهی دانست که آن به تبعیت هیئت و شکل اجتماعی اسمی است که حاصل از دخول رقیقه یک دور خورشیدی و یا رقیقه های ادوار قمری - به شمار بر جهای دوازده گانه - در هیئت و شکلی که پیش از این بود می باشد، و قیاس و منجس سالهای دیگر ستارگان و ادوار چهارگانه که بدانها اشاره شد بر این است، و نیز راز احاطه عرش را به صورتش و حرکت و روحش (یعنی قلم) و سبزش (یعنی اسم رحمان)؛ و (راز) دخول دیگر صور در صورتش و حرکات؛ در حرکتش و احکام؛ در احکام صورتش، و این که اسم «دهر» روح زمان است و دور عرشی مظهر زمان، خواهی دانست. از این روی مانند ۲ اسماء اصلیش (که سر عرش اند) و فرشتگان (چهارگانه) حامل آن و حقایق طبیعت کلی اش ۳؛ مشتمل بر چهار مرتبه

۱- بدان که از آن چه پیش از این برای شناخت مذکور بیان شد، اندیشمند را روشن می شود که ادوار افلاک و ستارگان و انواع آنها بر شمار رقایق اسماء اند و افلاک و ستارگان ظاهر اسماء اند. ۲- چون سر عرش اسماء اصلی چهارگانه است و حاملان امروزش هم چهاراند و مشتمل بر چهار طبیعت است، لذا اشمالاش بر چهار مرتبه کلی مناسبتر است. ۳- یعنی عرش مشتمل بر چهار طبیعت کلی است.

کلی است: روزها و ساعات و درجات و دقائق، اما روز عبارت است از مدت و زمان واحد؛ از آن جهت که جمع بین ظهور و بطون را کمال می‌بخشد.

۴/۸۹۴ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: شب مظهر غیب مطلق است که نشانه‌اش محو شونده است و روز مظهر شهادت است که نشانه‌هایش آشکار و قابل مشاهده است، و روز شامل نسبت به حق داده می‌شود، چون هر دو امر خاص او است.

۴/۸۹۵ و آن چه غیر روز است اگر متزاید و افزون شونده اعتبار شود؛ آن تکرار در هفت روز یعنی یک هفته است، و بنابراین اگر متنازل اعتبار شود؛ آن تجزیه و تفصیل است تا آن که قسمت و بخشها منتهی به «آن» و لحظه‌ای شود که قابل تقسیم نمی‌باشد، با آن که آن (لحظه) اصل هر چیز تقسیم پذیر از صور زمانی است، چون به واسطه «آن و لحظه» دقائق معین می‌شود و به واسطه دقائق درجات؛ و به واسطه درجات ساعات و به واسطه ساعات روز مشخص می‌گردد و کار وجود به واسطه این حکم چهارگانه و به سبب سرّ جامع بین آنها که همان دهر است مشخص شده و تمامی می‌یابد، و هرگاه که این مراتب چهارگانه زمانی تمامی یافت؛ تکرار مثلی - نه عینی - باز می‌گردد، چون معدوم - به عینه - باز نمی‌گردد، و گرنه برای زمان زمانی دیگر بود و هر دو با هم تداخل پیدا می‌کردند، و همین‌طور است دو حرکت و دو مسافت؛ و یا این که حرکت عرشی انقطاع می‌پذیرد، و همگی محال است.

۴/۸۹۶ شیخ اکبر رضی الله عنه در باب پنجاه و نه از کتاب فتوحات مکی گوید: بدان که نسبت ازل به خداوند؛ نسبت زمان است به ما، و نسبت ازل صفتی سلبی است و ماهیت و عینی ندارد، و همین‌طور زمان؛ نسبت وجود وهمی است، چون اگر موجود بود - و هر موجودی را سؤال کردن از زمان آن درست است - پس برای زمان زمانی دیگر بود، لذا این را خداوند بر ذات خردش اطلاق کرده و فرموده: و كان الله بكل شئ علیما، یعنی: و خدا به همه چیز دانا است (۴۰ - احزاب) و: لله الامر من قبل و من بعد، یعنی: همه کار خلق از قبل و از بعد به اراده خدا است (۵ - روم) پس اگر وجودی بود، برای او قیدی بود و اطلاقش از تقید به آن؛ درست نبود.

۴/۸۹۷ سپس (گوییم:) برخی از مردمان در معقول بودن آن (یعنی مدلوش که زمان است)

اختلاف نظر دارند، برخی از حکما گفته‌اند: مدت توهم شده‌ای است که حرکات افلاک آن را قطع و طی می‌کند. و متکلمان گویند: آن عبارت از جفت شدن یک حادث و پدیده تازه‌ای است با حادث دیگر که از آن به (متی - کی) پرسش می‌شود، و مقصود عرب از این (کی) شب و روز است و مقصود ما هم در اینجا همین است که آن را وجود حرکت کبرا پدید آورده است، و در وجود عینی هیچ چیزی نیست جز آن که وجود متحرکی دارد، پس زمان امر توهم شده‌ای است و حقیقتی ندارد، و به واسطه این روز (کوچک معمولی) است که دیگر روزها (بزرگ) از هزار سال و پنجاه هزار سال؛ و روزهای دجال که یک روز مانند یک سال و یک روز مانند یک ماه و یک روز مانند یک هفته است مشخص می‌گردد، و این به واسطه شدت هول و هراس می‌باشد ولی رفع اشکال تمام حدیث در سخن عایشه است (که از او «ص» پرسیدند): در آن روز نماز را باید چگونه به جای آورد؟ فرمود: اوقات آن مشخص خواهد شد، پس اگر کار در حرکات افلاک همان گونه که هست باقی بود (و نظامشان بر هم نمی‌خورد) درست نبود که به ساعاتی که به واسطه آلات آنها معلوم^۱ است مشخص شود، بلکه بدان جهت است که در اوایل خروج دجال؛ ابرها تراکم یافته و پی در پی ادامه پیدا می‌کند، به طوری که وجود شب و روز در نزد مردم برابر می‌شود و این از حوادث شگفت‌انگیز در آخر زمان است، بنابراین روزها فراوانند، کوچکترین آنها زمان فرد^۲ است و بر آن؛ کل یوم هو فی شأن، هر روزی در کاری است (۲۹ - رحمان) خارج می‌شود، چون شأن و کار در آن (روز) حادث می‌شود و حدی برای بزرگترین آنها نیست، و بین آن دو روزهای متوسطی است که اول آنها روز معلوم با اقسامش است و باقی روزها بدان مشخص می‌شوند. این سخن او بود.

۴/۸۹۸ سپس گوئیم: و از این ذوق - یعنی این که شمار آدوار به شمار رقایق اسماء

است - دانسته می‌شود که اختلاف روزها و تفاوت آنها مانند روزی است که آن را می‌شماریم و آن یک دوره عرشی و روزهای الهی است که مانند هزار سال است که بشماریم، چنان که

۱- یعنی صورت آن را برای اهل این عالم می‌سازند و اوقات را در روزهای ابری بدان مشخص می‌کنند. ۲- زمان فرد را از آن جهت روز نامید که کوچکترین روزها و زمانها است.

فرموده: و ان یوماً عند ربک کالف سنه مما تعدون، یعنی: نزد پروردگار تو یک روز مانند هزار سال از اینها است که می‌شمارند (۴۷ - حج) و نیز پنجاه هزار سال است و آن ایام ذی معارج است که در سوره معارج آمده است^۱. آن از اختلاف احاطه حکم اسم و یا مرتبه‌ای است که روز و یا حرکت معین این روز؛ به روز نسبت می‌دهد، پس هر اسمی از اسماء الهی به حکم و یا حکم مرتبه آن ستاره و فلکی مستند است که دارای دوری مخصوص می‌باشد، پس مدت یک دور یک روز برای این اسم مثلاً بیست و هشت روز است که ما آن را برای اسمی که روحانیت قمر مستند بدان است بر می‌شماریم؛ و بر این قیاس (خورشید و دیگر ستارگان).

۴/۸۹۹ و برای روشن شدن این مطلب به تمامه آن چه را که شیخ اکبر رضی الله عنه در کتاب فتوحات در باب هفتم درباره آغاز (تکوین) جسم انسان بیان داشته نقل می‌کنیم و آن این که گوید: بدان که خداوند یاریت کند: چون از عمر عالم طبیعی که مقید به زمان است و محصور و محدود در مکان، هفتاد و یک هزار سال از سالهای معروف در دنیا گذشت، و این مدت یازده روز از روزهای غیر این اسم و از روزهای ذی معارج که یک روز و دو پنجم روز است می‌باشد و در این ایام تفصیل به پنجاه هزار سال و هزار سال^۲ واقع می‌گردد، پس کوچکترین روزهای آن روزی است که حرکت فلک محیط آن را آماده می‌سازد؛ و آن به واسطه حکمش بر آن چه که در داخلش از افلاک می‌باشد هست، چون حرکت آنها (افلاک) قسری و اجباری است و برای هر فلکی حرکتی طبیعی - با این اجباری در یک وقت و هم‌زمان - می‌باشد^۳، و هر حرکت طبیعی را در هر فلکی روزی مخصوص است که مقدارش با روزهای فلک محیط شمرده می‌شود، پس کوچکترین روزهای ستارگان - که بیست و هشت روز است که شما می‌شمارید - مقدار قطع حرکت قمر است، و همین‌طور هر ستاره‌ای را روزی مشخص شده است که به مقدار تندی حرکات آن (تا شمار سالها حساب و دانسته شود)

۱- خداوند می‌فرماید: تعرج الملائکة و الروح الیه فی یوم کان مقداره خمسين الف سنة، یعنی: فرشتگان و روح در روزی که اندازه آن پنجاه هزار سال است سوی او بالا می‌روند (۴- معارج). م ۲- یعنی پنجاه و یک هزار سال. م ۳- پس مشخص شد که برای هر دو حرکت در یک وقت؛ حرکت طبیعی و قسری اجباری است، و شاید این روزها به اعتبار حکم فرشته‌ای که مسلط بر هر برجی از اول میزان تا پایان اسد است باشد.

و یا کوچکتر بودن فلک آن (حرکتش) تفاوت پیدا می‌کند، و کار^۱ ایجاد پس از خلق مولدات از جماد و نبات و حیوان^۲ - با پایان یافتن هفتاد و یک هزار سال که بر می‌شماریم - به پایان می‌رسد، خداوند^۳ سبحان هیچ چیزی را - از اولین موجود تا آخرین مولود که حیوان است و آفریده - در حضورش قرار نداده است - جز انسان را - و آن همین نشأهٔ بدنی است، بلکه غیر انسان را یا از امر الهی - که فرمان «گن» است - آفریده و یا به یک دست، و این چیزی است که در خبر آمده: خداوند بهشتِ عدن را به دستش آفریده و تورات را به دستش نوشته و درخت طوبی را به دستش نشانیده و آدم را به دست خودش خلق کرده است.

۴/۹۰۰ و چون از حرکات فلک اول و مدتش یک صد و پنجاه و چهار هزار سال که می‌شمارید سر آمد؛ خداوند دنیا را آفرید و برایش مدت زمانی معلوم قرار داد که بدان پایان می‌پذیرد و صورتش منقضی می‌شود تا آن که زمین و آسمانها به غیر زمین و آسمانها تبدیل می‌یابد.

۴/۹۰۱ و چون مدت زمان حرکت فلک (که حکم آن به دست فرشته برج اسد است) و یک صد و شصت و سه هزار سال است که می‌شمارید به سر آمد؛ خداوند آخرت؛ یعنی بهشت و دوزخ را که برای بندگان نیک بخت و اشقیای خود آماده کرده آفرید، و بین خلق دنیا و خلق آخرت نه هزار سال است که می‌شمارید، و به واسطهٔ تأخر خلق آن (از دنیا) آخرت نامیده شده و اولی دنیا، و برای آخرت (زمان) انتهایی قرار نداد و آن دارای بقای دائم است، و سقف بهشت را این فلک - یعنی عرش - قرار داد، و هدف دوم از تمام اینها وجود انسان است و هدف اول معرفت حق و عبادت او است که تمام عالمیان را برای همین مقصد آفریده، لذا هیچ چیزی نیست جز این که او را به تسبیح ستایش می‌کند، و چون وقت معین در علمش برای ایجاد این خلیفه رسید؛ البته پس از آن که از عمر دنیا هفده هزار سال گذشت و از عمر آخرت که بی‌پایان است و تداوم دارد هشت هزار سال سپری شد؛ خداوند برخی از فرشتگانش را

۱- این عطف بر پازده بیت بالا یعنی: چون از عمر طبیعی ... و کار ایجاد پس از ... ۲- پس از خلق قلم و لوح و هباء و طبیعت و جسم کل و ارواح عالی و عالم مثال و افلاک ثابت و آبادان کنندگان و ساکنان آسمانها. ۳- این خبر دوم ابتدای سیزده سطر بالا است که گفت: چون از عمر عالم طبیعی ... م

فرمان داد که از هر جنس از خاک زمین مثنی برای او بیاورند - همچنان که از حدیث دانسته می‌شود - آن فرشته آورد و خداوند به دو دست خودش آن را خمیر کرد و در آن تمام اضداد راگرد آورد، و این در دوره سنبله (پس از اسد) بود.

۴/۹۰۲ سپس جسم‌های انسانی که چهار نوع بودند: جسم آدم و جسم حوّا و جسم عیسی و اجسام فرزندان آدم، در مبداء - با اجتماع در صورت انسانی و روحانی - مختلف شدند؛ تا آن که بی‌خرد نپندارد که قدرت الهی و یا حقایق؛ این نشأه انسانی را جز از یک سبب نمی‌آورد، و بداند که خداوند بر هر چه که بخواهد توانا است، و خداوند این چهار نوع را در بیانش جمع آورده و فرموده: یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر، ای مردمان ما شما را از نر آفریدیم - اشاره به حوا است - و انثی، یعنی از ماده آفریدیم - اشاره به عیسی است (۱۳ - حجرات) و از مجموع نر و ماده مقصودش فرزندان آدم به صورت نکاح و توالد است، پس این آیه از جوامع کلمات است تا پنداشته نشود که این فقط به واسطه خود سبب است؛ بلکه بازگشت به فاعل مختار دارد که هر چه بخواهد و هر گونه که خواهد - بدون بازداشتی - انجام می‌دهد، فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی: بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفرینندگان است (۱۴ - مؤمنون)

۴/۹۰۳ و در باب شصتم از کتاب فتوحات گوید: چون حکم سنبله پایان پذیرفت؛ نشأه انسانی به تقدیر خدای عزیز و علیم ظاهر گردید، لذا انسان را از حیث جسمش خلقی معتدل آفرید و برایش درعالم عنصری هفت هزارسال ولایت و حکومت قرارداد، و حکم به میزان - که زمان قیامت است - انتقال می‌یابد و در آن روز رستاخیز ترازوهای عدل را برپا خواهد کرد و هیچ‌کس به هیچ‌وجه ستم نخواهد دید^۱، زیرا قیامت محل سلطان و حکمرانی میزان است.

۴/۹۰۴ و چون عذراء هفت‌گانه اعداد که دارای هفتصد و هفتاد و هفت - در دو چندانی مزدها و ضرب مثل زدن‌ها در صدقات - اند؛ خداوند فرمود: کمثل حبة انبتت سبع سنابل فی کل سنبله مائة حبة و الله یضاعف لمن یشاء، والله واسع علیم، یعنی: مانند دانه‌ای است که

هفت خوشه برویاند و در هر خوشه‌ای صد دانه باشد و خدا برای هر که خواهد دو برابر می‌کند که خداوند وسعت بخش و دانا است (۲۶۱ - بقره) و مردمان در آغاز درجه یازدهم جوزا وارد بهشت و دوزخ می‌شوند و هر دسته‌ای در سرای خودش استقرار می‌یابد و در آتش؛ هیچ کس باقی نمی‌ماند جز این که به شفاعت و یا عنایت الهی بیرون می‌آید و مرگ بین بهشت و دوزخ کشته می‌گردد و به امر الهی که خدا در حرکات فلک دورترین به ودیعه گذارده تکوین در بهشت - به همان وجهی که نشأه جهان آخرت ایجاب می‌کند - واقع می‌شود، برای این که حکم در قوابل همیشگی است، زیرا حرارت یکی است و آثار آن به حسب قوابل مختلف است، و همین‌طور حکم دوزخیان به حسب آن چیزی است که خداوند در حرکات فلک اقصی (دورترین) و در ستارگان ثابت و در گردش ستارگان هفتگانه که نورشان محو است و ثواب نیستند به ودیعه گذارده است، و حکم در دوزخ برعکس حکم در بهشت است، بلکه نزدیک به حکم دنیا است، پس نه عذاب خالص است و نه نعیم خالص، لذا خداوند فرمود: لایموت فیها ولایحیی، یعنی: در آن نه بمیرند و نه زندگی کنند (۱۳ - اعلی) این سخن او - رضی الله عنه - بود.

۴/۹۰۵ حال گویم: مفهوم از این سخن شیخ در فتوحات همان است که پیش از این از کتاب عقلة المستوفز او نقل کردیم که: اولین حرکت عرش به زمان؛ به وسیله فرشته میزان است و به دستش کلید خلق تغییرات و زمانی است که خداوند در آسمانها و زمین آفریده، دانسته می‌شود که آغاز عمر عالم از آن است، و چون در آن نقل مدت تولیت هر فرشته‌ای از فرشتگان برجها را معین کرده، اگر این مدت‌ها را از اول برج میزان تا اول برج سرطان - که در آن حکم کرده کلید خلق دنیا به دست او است - حساب کنیم به پنجاه و چهار هزار سال می‌رسد - همان گونه که حضرت شیخ قدس سره در اینجا مشخص کرده - و چون مدت سرطان را که در آن دنیا را خلق کرده و آن نه هزار سال است بدان اضافه کنیم به اول اسد می‌رسد که در آن حکم کرده کلید خلق آخرت شصت و سه هزار سال به دست او است - همچنان که معین کرده - و چون مدتی را که در آن آخرت را آفریده - یعنی هشت هزار سال - بدان اضافه کنیم می‌رسد به اول سنبله که در آن حکم کرده: وی را به اجسام انسانی اختصاص است.

۴/۹۰۶ و اگر در اینجا گفت که نشأء انسانی در آن واقع شده و مدد پیشین به هفتاد و یک هزار سال رسیده - همچنان که معین کرده - و عمر دنیا - تا آغاز آفرینش انسان - به هفده هزار سال رسیده - همچنان که معین کرده - و هنگامی که ولایت و حکومت انسان به تمام مدت حکم فرشته سنبله - که هفت هزار سال است - پایان یافت و از میزان؛ حکم قیامت را آغاز کرد و کار حشر و نشر به پایان رسید و اهل دو سرا (بهشت و دوزخ) در منزل‌های خودشان به برخی از برج جوزا استقرار یافتند، مدت ما بین این دو با این حساب (یعنی با افزودن هزار سال) پنجاه هزار سال می‌شود و آن روز ذی معارج است.

۴/۹۰۷ و راز آن - خدا دانا است - این که: روز قیامت روز تجسد نسبت‌ها و اعمال و احوال می‌باشد، و شکی نیست که در هر هزار سالی از مدت خلق انسان در دنیا که هفت هزار سال است، برای هر یک از ائمه هفت گانه آسمانی؛ حکمی است که به واسطه سریان حکم آنها و انواع تجلیات آنها ارواح و طبایعی که در ستارگان هفتگانه و غیر آنها پیدا می‌کنند، بنابراین رقایق هفت گانه اسماء در هر یک از هفت هزارها؛ به هزار سال صورت می‌گیرد، و از ضرب هفت در هفت؛ چهل و نه بدست می‌آید، یعنی مطابق شمار اولوا العزمان از رسولان و خلفای هفت گانه هر یک ایشان، و چون جمعیت همه به روز خاتم (ص) صورت یافت، به پنجاه هزار سال می‌رسد، و چون مدت جمعیت احکام منسوب به هر اسمی از اسماء الهی را یک روز شمرده، لذا هر هزار سالی به اعتبار نسبتش به هر اسم مُرتبی یک روز است، برای این که آن مدت تربیت آن است به واسطه این رقیقه، از این روی روز «رب» هزار سال گشت، چنان که فرموده: وان یوماً عند ربک کالف سنة مما تعدون، یعنی: نزد «رب» تو یک روز، مانند هزار سال از اینها است که شمار می‌کنید (۴۷ - حج) این نهایت فهم من بود و خدا دانا است و بس.

۴/۹۰۸ و چون در اینجا بیان مظاهر کلی که حضرت شیخ قدس سره در کتاب مفتاح بیان داشته به پایان رسید، صلاح چنان دیدیم که برخی از مظاهر را که در دیگر کتابهایش بیان داشته - برای داشتن قواعد مهم و برطرف کردن اشکالهای پیچیده و سخت - اینجا نقل کنیم.

۴/۹۰۹ حضرت شیخ قدس سره در آغاز کتاب فکوک می‌گوید: هر چه که به نام کلمه نامیده

می‌شود مظهر و بخشی از حقیقت انسانی کمالی است و جامع بخش‌های آن دارای سه مرتبه است:

۴/۹۱۰ نخست جامع غالب بر جمعیتش احکام ظاهر انسانیت است و آن مظهر احکام و جوب در مرتبه امکان می‌باشد - ولی به حسب امکان -

۴/۹۱۱ دوم جامع غالب بر جمعیتش احکام باطن آن (انسانیت) است و همان مظهر احکام امکان در مرتبه و جوب است - ولی به حسب و جوب -

۴/۹۱۲ سوم جامع بین ظهور و بطون در درجه اعتدال آن دو است، و آن دارای مقام برزخی و نقطه مرکزی است که بدان دو طرف تعیین می‌پذیرد و ظهور به هر یک از آن دو تعلق می‌گیرد، و آنجا حقیقت و مقامی است که از جهت تعیین و تشخیص دارای رتبه نیست، مانند ذات از حیث اطلاقش از او و به او؛ دو طرف و وسط جامع تعیین می‌پذیرد و به هیچ مرتبه و نسبت و اسم و وصف تقید نمی‌پذیرد و همین‌طور از او هیچ یک از اینها منتفی نمی‌شود، و در آن مراتب و صاحبان مراتب - همان‌گونه که به او ظهور پیدا می‌کنند - مستهلک و فانی می‌گردند.

۴/۹۱۳ و (در فک ختم فص آدمی) گوید: افلاک مظهر عقول‌اند و نفوس از حیث احاطه و دورشان مظهر توجه آن دومی باشند، از این روی تفاوت آن دو به واسطه فزونی وسایط و کمی آن است که موجب فزونی احکام امکان است، و کمی آن در تفاوت افلاک از جهت شرف و برتری و احاطه اثر می‌گذارد، پس نزدیک‌ترین آنها به شرف و برتری عقول از جهت نسبت؛ تمام‌ترین آنها از جهت احاطه - و برعکس - است.

۴/۹۱۴ گوید: خلیل علیه السلام اولین مظهر تخلق^۱ به صفات الوهی ثبوتی است، از این روی اولین کسی است که روز قیامت خلعت در بر می‌کند، و نخستین مظهر ظاهر برزخیت اول است که عبارت از برزخیت دوم می‌باشد، و کلماتش که آنها را تمام کرد؛ مظاهر احکام و جوب در مرتبه امکانش هستند، لذا در پی، امامت بر مردم را داشت.

۴/۹۱۵ و گوید: صورت عالم - و بلکه صورت هر چیزی - مظهر اسم «ظاهر» و روح

۱- فرق بین تخلق و تحقق این که: تخلق به واسطه کسب و عمل حاصل می‌شود اما تحقق به مناسبتی ذاتی می‌باشد و اقتضای این را دارد که آینه ذات و مرتبه جامع صفات باشد. این را نیک بفهم.

آن مظهر اسم «باطن» - از وجهی - می باشد، و نسبت عالم مثال به صورت عالم؛ نسبت خیال انسان و ذهن او است به صورتش.

۴/۹۱۶ و (در فک ختم فص اسماعیلی) گوید: خلیل علیه السلام از وجهی مظهر عقل اولی است که عبارت از اولین اسباب وجودی و شرط در اقامت خانه وجود است که بر مرتبه امکان بنا نهاده شده است.

۴/۹۱۷ و اسماعیل علیه السلام مظهر نفس کلی است که عبارت از لوح - از آن حیث که محل نوشتار ایجاد می باشد، از این روی معاون او در اقامت خانه وجود است.

۴/۹۱۸ و یعقوب نظیر فلک اول است که به نام عرش نامیده می شود، لذا به سبب معقولیت برجها؛ دوازده فرزند برای او تعیین یافت.

۴/۹۱۹ و هاجر مظهر لوح است که از وجهی قابل است و از وجهی مملوک، لذا لوح نسبت به قلم - به واسطه مالکیت دادن حق او را و محل تصرفش قرار دان به واسطه اثربخشی - محکوم است.

۴/۹۲۰ و آب زمزم که اولین آبی است نزدیک محل کعبه تعیین یافت مظهر علمی است که آن اول لازم ذات حق؛ از حیث امتیاز نسبی اش می باشد، از این روی پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: آب زمزم برای آشامیدن (رفع تشنگی) نیست، برای این که بیشتر علوم مردمان گمانی است و علمی محقق نیست، و خداوند هم فرموده: من همراه گمان بنده خودم - نسبت به من - هستم؛ هر چه می خواهد درباره من گمان بورزد. اما بیان آن حضرت (ص) که: آن غذای سیر کننده و شفای بیماری است، درباره کسی است که بر راز قدر آگاهی یافته و به واسطه تبعیت علم به معلوم تحقق یافته، و وقوع آن حتمی و لازم است، لذا به واقع شدن ملائمت؛ به شادی و سرور می آید و جانش از انتظار آن چه که می داند وقوعش مقدر نشده آسایش می یابد و از واقع شده اندوه نمی خورد.

۴/۹۲۱ و کعبه که اولین خانه ای بوده که برای مردمان وضع و قرار داده شده مظهر حقیقت عالم است که قابل ایجاد اول - از حیث صفت اقتداری که عقل اول صورت آن است - می باشد.

۲/۹۲۲ و زمین صورت مقام جمع و محل خلافت است و کعبه مرکز آن می‌باشد، لذا (در حدیث) آمده: زمین از زیر کعبه گسترش یافت.

۴/۹۲۳ این به زیان باطن بود؛ اما به زیان مُطَّلَع (حقیقت): کعبه خانه صفت ربوبیت است که فرموده: فلیعبدوا رب هذا البیت، یعنی: رب این خانه را پرستید (۳ - قریش) لذا مقام نفس بنا کننده آن که حضرت خلیل علیه السلام است آسمان هفتم گردید، زیرا پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر داده که به بیت المعمور تکیه داده است و بیت المعمور نیز دو در دارد که هر روز هفتاد هزار فرشته از یک در وارد آن می‌شوند و از در دیگر خارج می‌گردند و هیچ گاه بدان خانه باز نمی‌گردند.

۴/۹۲۴ و نظیر و مشابه بیت المعمور در انسان قلب او است و فرشتگان نفس‌های اویند که برای بندگی قلب حقیقی و ترویج و آرامش بخشیدن مظهر آن که قلب مخروطی شکل است وارد آن می‌شوند، پس بیت المعمور نظر حق تعالی و محل استوای اسم «رب» می‌باشد.

۴/۹۲۵ و (در فک ختم فص نوحی) گوید: حضرت نوح علیه السلام مظهر صفت تنزیه بود، برای این که اولین پیغمبر مرسل بود و اولین احکام رسالت در خواست رسول و مطالبه‌اش از امت؛ توحید حق تعالی و تنزیه او از شریک و مثل و دشمن است، و نوح اولین مطالبه کننده این مطلب از خلق بود، از این روی بروی؛ حال غیرت و خشم بر قومش غالب بود، تا آن که نفرینشان کرد، مانند غیرت فرشتگان تسبیح گوی خدا درباره آدم؛ که او را سرزنش کرده و به نقایص و صفش کردند.

۴/۹۲۶ و (در فک ختم فص یونسی) گوید: هر نبی و ولی‌ای - غیر از کاملان - مظهر حقیقی کلی از حقایق عالم و اسماء الهی هستند که اختصاص بدان (حقایق) و ارواح آنها - که فرشتگان عالم بالا با اختلاف مراتبشان هستند - دارند، از این روی آن حضرت (ص) دیدن انبیا را در شب معراج به آسمان نسبت داد - با این که ارواح آنان جا و مکان ندارد - این آگاهی دادنی است بر نیرو و قوه نسبتشان از جهت مراتب ایشان و مراتب اُمت‌هاشان و علوم و حالاتشان به این آسمان، چون حالات ایشان آنجا؛ صور احکام مراتب این آسمانها است.

۴/۹۲۷ و حضرت شیخ قدس سره در شرح حدیث ابن عباس که آن حضرت (ص)

فرموده: دیشب وارد شونده‌ای بر من وارد شد... تا پایان حدیث، گوید: این تجلی از مقام اسم «رب» بوده و از آن تشریح و تکلیف صدور می‌یابد، و مقام آن، دو برزخ (و یا برزخی) بین آسمان هفتم و کرسی می‌باشد که متوسط بین مقام جبرئیلی و میکائیلی است، پس معقولیت مرتبه و مقام اسم «رب» در وسط؛ بین آن چه از صور طبیعی - مانند آسمانها و هر چه پائین‌تر از آنها است - که کون و فساد می‌پذیرد و بین آن چه که نمی‌پذیرد می‌باشد، اگر چه از طبیعت کلی خالی نیست.

۴/۹۲۸ و اعراف^۱ که به نام سور (دیوار) نامیده شده و عبارت از نفس کرسی است؛ مظهر این برزخی می‌باشد که مقام اسم «رب» و تعیین آن و عالم خواب و عالم برزخ است، و صوری که در آن مشاهده می‌شود مظاهر حقایق مجرداند و بر آن حجاب و پرده می‌باشند، و صورت انسانی نوشته‌ای است که از مرتبه و مقام الهیت که مشتمل بر تمام اسماء و صفات است - و نیز از مرتبه امکان که مشتمل بر تمام ممکنات است - حاصل شده است، و شریعت محمد صلی الله علیه و آله صورت تمام شرایع است، لذا با صورت ربوبیت شریعت گذار تناسبی تمام دارد.

۴/۹۲۹ و تخت مثال مظهر مقام و مرتبه آن است.

۴/۹۳۰ و تاج مظهر شرف سلطنت این ربوبیت است.

۴/۹۳۱ و دو کنش مظهر اوامر و نواهی آن است.

۴/۹۳۲ و ظهر - (پشت) بین دو کتف - مظهر عالم غیب است و اثربخشی از آن جا

است.

۴/۹۳۳ و انگشتان مظاهر حقایق اصول اسمائی هستند که عبارت از مفاتیح غیبی برای احکام مشروع می‌باشند، و آنها مراتب پنجگانه‌اند که اساس اسلام و ایمان و احکام تکلیفی و نمازهای پنجگانه بر آن مبتنی است، و فوق آنها مفاتیح دوّمین‌اند که ایجاد موقوف بر آنها است، و آنها اسماء پنجگانه الوهی‌اند که عبارت از حیات و علم و اراده و قدرت و کلام

۱- مراد اسمائی است که در حدیث آمده، مانند اعراف و تخت و دو کنش و پشت و انگشتان و غیره که حضرت شیخ قدس سره به شرح آنها پرداخته. م

می‌باشند، و مفاتیح اولین عبارتند از مفاتیح غیب ذات؛ و آنها اسماء حق تعالی - از حیث ذاتش - هستند که آنها را جز کاملان کسی نمی‌شناسد.

۴/۹۳۴ و دست مظهر قدرت است، پس گرفته شده با قبضه که به نام شمال (چپ) نامیده شده؛ عالم عناصر است؛ و نشأه انسان عنصری و آن چه بیرون از آن (عناصر) است - یعنی روحانیت و مظاهر او در باقی عالم - نسبت به عین حق داده می‌شود، و آن چه در حدیث آمده که: هر دو دست او یمین (دست راست) مبارک‌اند، از حیث ادب و تحقیق - یعنی از جهت نسبت دادن آن دو به او - نه از حیث اثر آن دو؛ درست و صحیح است.

۴/۹۳۵ و سجین عالم پائینی و سفلی است و علیون عالم بالایی و علوی است. و این دو دست را فصل‌ها و اصل‌ها است، این گونه بیان داشته و ما به زودی تمام آن را - اگر خدا بخواهد - نقل می‌کنیم.

۴/۹۳۶ سپس گوئیم: این اصولی که بیان شد دارای تتمه و دنباله‌هایی است که افشا کردن آنها جز برای کسی که گام‌هایش در مقامات تحقیق محکم و استوار باشد امکان‌پذیر نبوده و ممنوع می‌باشد، و این ممنوعیت بیم از اموری چند زیان‌مند؛ از قبیل سستی از عبادت و کوتاهی از بزرگداشت مراتب وجودی و یا به کلی از آن دو بُریدن می‌باشد، و نیز به واسطه نظر کردن به وجود؛ به عین (دیدن) احدیت و جهت خاص، یعنی بگوید هیچ تعدد در ذات (احدی) نیست، پس عبادتی نیست تا (عبادت) درخواست عابد و معبودی داشته باشد، پس مکلف کیست؟ عدم هم نه فرمان می‌دهد و نه پرستش می‌شود و نه از آن چیزی صادر می‌شود، پس هر فعل - از حرکت و سکون (عبادت کردن و نکردن) - از جهت خاص شامل و فراگیرش مربوط به حق است، لذا از (نظر) او احکام حدود و رسوم و اجناس و فصول همه زایل می‌شود، چون آنها نسبت‌هایی اعتباری‌اند و به سبب اختلاف اعتبار مختلف می‌شوند، اموری ذاتی نیستند که اختلاف پذیر نباشند، همچنان که اهل منطق گفته‌اند: رنگ احتمال آن را دارد که هر یک از کلیات خمس - به واسطه نسبتها و اعتبارات - باشد، و یا جنس واحد؛ طبیعی و منطقی و عقلی - به اعتباراتی - باشد، و این که بالا - به اعتباری - پائین باشد، مثلاً این که تجلی احدی انسان است، این نسبت به مرتبه‌اش که نسبت معقولی است می‌باشد، و هر چه که بر امر

نسبی اعتباری مترتب باشد؛ به واسطه تبدل و تغییر کردن اعتبار تبدل می‌یابد، پس جایز است (یعنی می‌شود) انسانی را اعتبار نکرد که مستلزم خواص احکام شرعی و یا عقلی او نباشد، و همین‌طور نبوت و امامت و حکومت و دیگر مراتب شرعی و عقلی را.

۴/۹۳۷ و ما به برخی از آن چه که نتیجه این اصول است؛ یعنی اصولی که مقتضی احدیت ذات فاعل نسبت به همه - به اختیار قاطع - است اشاره می‌کنیم؛ البته پس از اشاره‌ای کوتاه به اصول آنها، تا بینای مستبصر بدانها، بر عموم حکم و عجایب نتایج آنها - به حسب احوال و مراتب و مواظن - استدلال کند.

۴/۹۳۸ اما اصول: از آن جمله این که: صور در حقیقت؛ وجودی ندارند، چون آنها صور نسبت‌های عدمی‌اند، و معنی موجودیت آنها عبارت است از انتساب وجود به آنها، پس هیچ وجودی جز برای ذات احدی نیست و باقی نسبت‌ها و حالات اویند.

۴/۹۳۹ و از آن جمله این که: هر یک از تجلی احدی و حقایق ممکنات - که کیفیات نبوتشان در علم حق‌اند - قدیم‌اند و اقتران (جفت شدن و وجود به ماهیات) نسبت معقول است، بنابراین وجودی حادث نمی‌شود.

۴/۹۴۰ و از آن جمله این که هر چیزی در «عماء» متعین است، پس هیچ حادثی جز ظهور او نیست؛ و ظهور برای وجود نسبت است نه امری محقق و ثابت.

۴/۹۴۱ اگر گویی: وجود غیر حق اگر حقیقی نباشد - همچنان که مقتضی این اصول است - باید مجازی باشد و هر مجازی را نفی حقیقت از آن جایز است و هر چه نفی حقیقت از آن شد باطل است، چنان که لیبید گفته: آگاه باش، هر چه جز خدا باطل است و رسول خدا صلی الله علیه و آله او را تصدیق کرد و به این سخن او خشنود گشت، پس چگونه گفته‌اند: در وجود باطلی نیست؟ با این که تصریح به این امر دارند که در وجود مجازی نیست، این را حضرت شیخ قدس سره در نفعات بیان داشته.

۴/۹۴۲ گویم: این همان محل سرنگونی خرده‌ها و برخورد اصول (علمی و تجربی) است، و تحقیق حقیقت آن جز با عنایت حق و دهش فراوان او امکان پذیر نیست، و آن چه که در خور فهم من است این که: قول به بطلان وجودات ممکنات بر این اساس است که اگر توجه

تجلی الهی به حقایق آنها نشده بود؛ اقتضای عدم داشتند و تحقیقش پیش از این گذشت. در حالی که ممکنات را از توجه تجلی الهی احدی او حصول و نتیجه‌ای است که از آن تعبیر به افتران می‌شود؛ و آن نسبتی علمی و غیر محقق است، و قول به این که در وجود نه باطلی هست و نه مجازی؛ بر این اساس است که تعیین حاصل شده؛ حالی از احوال ذات حق؛ و حکمی از احکام اسم «ظاهر» او است که (آن حکم) انتساب به وجود دارد و وجود در هر جا - به حسب قابلیت آن جا - انتساب بدان پیدا می‌کند، و موجودیت به معنی این انتساب؛ حقیقتاً صادق است، نه مجاز است و نه باطل - اگر چه در ذات خود نسبتی غیر محقق در خارج است -.

۴/۹۴۳ و در قواعد عقلی ثابت شده که: صدق حمل خارجی و تحقق آن مقتضی تحقق مبدا محمول در خارج نیست، پس موجودیت به این معنی و نسبتش بهر حقیقتی که در خارج تعیین می‌پذیرد و ظاهر می‌شود دو حقیقت است، و حقیقت بودن چیزی غیر محقق بودن آن است، پس بین آن دو (موجودیت و نسبتش بهر حقیقت) موافقت حاصل شد و تحقیق به هم رسید، جز آن که حضرت شیخ قدس سره در تفصیحات - پس از اشاره به آن چه ما بیان داشتیم - گفته: اگر چه مشهد این بنده و مشربش در این وقت این است که: هیچ حقیقتی در وجود نیست تا آن که در مقابل آن مطلقاً مجازی تعقل شود، و این حکم چه جزئی و چه کلی را شامل است، پس جز نسبت و اضافه نمی‌باشد، و چون آن (حقیقت) را در خور ادراکش ادراک کردی، خواهی یافت که آن حالات صاحب کار و اوصاف او است، و تفصیل در علم - چه از جهت عقل و چه از نظر کشف - به موجب اسم و رسم - از حیث ذات و وصف - است نه جز آن.

و آن سوی این (چیزی هست که) اشاره نمی‌کنم چون آن

رازی است که زیان گویا از آن گنگ است

امری است به او و برای او و از او که اعیان ما

تعیین می‌پذیرد و وجود او به لباس در آمده است

۴/۹۴۴ سپس گوید: با این که اعیان ما نیز چیزی زاید بر احوال ذات عاری از اوصاف نیست که در هر حالی از حالاتش به حسب آن - از حیث تعیین آن حال - و یا امتیازش به واسطه تعیین و تعیینش برای صاحب حال - از اطلاقش - تعیین می‌یابد. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۹۴۵ و از آن اصول این که: هر تعین و هر لازمی خاص آن (وجود) است؛ و اگر پست است؛ آن مقتضی اسمی از اسماء حق است که به حقیقت غیر مجعول - به حسب مرتبه معقول - تعین یافته، پس کدام اختیار در وجود ممکن؛ در حال او که لازم حقیقت ازلی است می باشد؟ - اگر چه به حسب مراتب صوری او باشد - این بدان جهت است که هر چه اقتضای حقیقتی و یا مرتبه ای را می کند؛ خواه (این اقتضا) خاص ارواح عالی و یا نفوس آسمانی و یا زمینی باشد و یا طبایع کلی و یا جزئی و یا عنصری و یا مولدات (سه گانه)، آن در واقع به حقیقت جامعی که به احدیت خود ساری در تمام موجودات است نسبت داده می شود و کل (موجودات) آثار لازم آن (حقیقت) - به حسب توجهات اسمائی و تنزلات صفاتی و سربان معنوی احدی آن (حقیقت) در مراتب کلی و جزئی خود - می باشند.

۴/۹۴۶ و از آن اصول این که: هر چه که به اعتباری زیبا شمرده می شود؛ ممکن است به اعتبار دیگر زشت شمرده شود - و برعکس - چون هر چیزی صورت نسبت است و تعین نسبت جز به واسطه تعین دو نسبت داده شده نیست، لذا گوئیم: هیچ زشتی؛ در نسبت ایجاد هیچ موجودی به خداوند سبحان از حیث ایجادش نمی باشد، برعکس هذیاناتی که معتزلیان می یافند، تا به حدی که (شیخ اکبر رضی الله عنه) در فتوحات گفته: شیخ اشعری در اصول ما با ما موافقت دارد.

۴/۹۴۷ گوئیم: این مانند سخن او است که گفته: وجود هر موجودی عین ذات او است، و این مانند سخن ما است که گوئیم: موجود را ذاتی جز ذات حق نیست و باقی احوال او است، او گوید: هر فعلی اگر چه اختیاری باشد بدون واسطه مستند به حق است و به ایجاد و قدرت و اراده او که اختصاص دهنده به یکی از دو مقدر است واقع می شود، و شکی نیست که عین سخن ما است که: هر حکم مظهري به حق ملحق می شود، با این که او حال الحاق حکم تعین در نفس خود غیر معین (و یا غیر متعین) است. و این که گوید: قدرت بنده مطلقا در افعال اختیاریش تأثیر ندارد، ما گوئیم: احکام امکان آثار احکام وجوب است، و این همان معنی سخن ما است که: هیچ حرکت و هیچ نیروی جز به خدا نیست، جز آن که محقق نسبت افعال اختیاری را از مظاهر به کلی قطع نمی کند (و اختیار جزئی را باقی می گذارد) همچنان

که به زودی - با خواست خدا - روشن خواهد شد.

۴/۹۴۸ و اما نتایج و ثمرات (این اصول) خلاصه‌اش را شیخ اکبر رضی الله عنه در دیباچه کتاب فتوحات به اشاره بیان داشته و گفته: او را می‌ستایم؛ ستایش کسی که می‌داند او - سبحانه - در صفاتش بلند و والا؛ و در ذاتش بزرگی و آشکار است، و این که پرده عزت بر سرپرده‌اش کشیده شده و دروازه ورود بر معرفت ذاتش بسته شده، اگر بنده‌اش را مورد خطاب قرار دهد او شنونده و شنوا است، و اگر آن چه را که فرمان به انجامش داد انجام داد او فرمانبرده شده و فرمانبردار است، و چون این حقیقت مرا حیرت زده و سرگشته کرد؛ بر حکم طریقت برای خلایق به نظم گفتم:

رب حق است و عبد حق کاش می‌دانستم مکلف کیست؟

اگر گفتم عبد، او مرده‌ای است و یا گفتم رب، کجا مکلف می‌شود؟

۴/۹۴۹ پس خداوند نفس خود را اگر خواست به خلقش نقش می‌کند و نفسش را به آن چه که از واجب حقش بر آن تعیین دارد توصیف می‌کند، لذا جز اشباح خالی و خانه‌هایی که سقفش فرو ریخته نمی‌ماند، و در برگشت (انعکاس) صدا، راز آن چه را که بیان داشتیم - برای آن کس که هدایت می‌جوید - می‌باشد.

۴/۹۵۰ این سخن او است، جز آن که آن مبتنی بر نگرش در وجود است^۱ به عین (دیدن) احدیت و به وجه خاص و حقیقت جامع واحد به وحدت حقیقی که عین هر کثرت و وحدتی که مقابل آن است می‌باشد، همان گونه که به و احدیتش اقتضای اعتبار وجه وسایط از مظاهر اسمائی و مراتب وجود را با احکام آنها دارد.

۴/۹۵۱ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات گوید: در مقام توحیدی که منافی آن شرک ظاهری و باطنی باشد و نیز وحدتی که مقابل آن کثرت باشد نیست، بلکه شأن عبارت است از امری که از آن وحدت و کثرت معقول - بلکه مشروع و مشهود - برمی‌خیزد، پس وحدت امر نفس کثرت آن است و بساطتش عین ترکیبش، و ظهور و بطون دو حالت‌اند برای

۱- و بدان که بنای این اصول بر این نظر است.

امر که در مدارک (قوای ادراکی) ما، به حسب احوال و تنوع - با اختلاف انواع ذاتی آن که از وی جدایی ندارند - تعیین می‌پذیرد، و ثبات و پایداری صفت احوال است از حیث حقایق آنها؛ نه از حیث کسی که بدانها ظاهر و تعیین یافته است، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۹۵۲ و چون هر یک از دو اعتبار مقتضا و مورد درخواست آن (ذات) هستند، بر محقق متحقق - به سبب خلافتش از جانب حق تعالی - لازم است که حق هر صاحب حقی را به تمامه بدهد^۱ و مصلحت تکلیف را از جانب حق و حقیقت بگوید تا مرتبه معبودیتش (نسبت به خلاق) ظاهر شود؛ و از جانب مظهر و خلاق (بگوید) تا برایشان - در مقام علم به اختیار ضروری و ناتوانی حقیقی‌شان - آشکار شود که عمل ضروری و کمال نسبی و جزای آخروی ایشان محض حقیقت جود و بخشش الهی است.

۴/۹۵۳ و شیخ اکبر رضی الله عنه در آن دیباچه به این مطلب اشاره کرده و پس از آن گوید: او را سپاس می‌گویم، سپاس کسی که تحقق یافته، به تکلیف اسم معبود ظاهر گردید و به وجود حقیقت لاحول و لا قوه الا بالله (هیچ حرکت و نیروی جز به خدا نیست) صفت و حقیقت جود و بخشش آشکار گردید، و گرنه وقتی که بهشت را پاداش آن چه که انجام داده‌ام قرار دهی، پس جود و بخشش الهی را که تعقل کرده بودم کجا است؟ و از روی علم می‌دانی که بذات موهوبی و از روی علم می‌دانی که به اصل نفست محجوبی، حال اگر آن چه را که بدان جزا را می‌طلبی مال تو نباشد؛ عملت را چه گونه می‌بینی؟ پس اشیا و خالق اشیا و روزی خواران و روزی دهندة آنها را رها کن، پایان سخن او.

۴/۹۵۴ گویم: و جمع بین دو اعتبار؛ حاصل سخن آن کسی است که عمل را از جهت خلق (آفریدن) به حق استناد می‌دهد و از جهت کسب به خلاق، و کسب را به نسبت قابل آن به اختیار - و اگر چه ضروری است - تفسیر کرده، مانند اهل سنت به ویژه حنفی ما ترییدی^۲ که

۱- و نسبت افعال اختیاری را به کلی از مظاهر قطع نکند و مصلحت تکلیف را از جانب حق و حقیقت بگوید... تا آخرش. ۲- ما تریید شهری است در بخارا، و گفته‌اند ده و یا محلی است به سمرقند، و سمعانی گفته محله‌ای در سمرقند است و از آنجا امام ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ما ترییدی برخاسته، و گفته‌اند مآثریتی امام هدایت حنفیان؛ مفسر متکلم رئیس طایفه مآثریدی نظیر اشعری بوده که سال ۳۲۳ پس از مرگ ابوالحسن اشعری مرده. م

خداوند امثالشان را زیاد کند، و این مطابق ظاهر عُرف عرب است یعنی استناد افعال به قوایل حقیقی است^۱، لذا تکلیف درست است و کیفرهای ظاهر بر آن - مانند قصاص - مترتب می‌شود - با این که مقتول به أَجَل خودش مُرده - و موافق باطن عُرف حقیقت است به این که اختیار او مر آن را؛ شعاع و یا اثر لازم است مر اختیار کلی احدی را که خاص حق متعال است، بلکه رقیقه‌ای از رقایق آن است، و این معنی ضرورت معنوی آن است - نه صوری - و این معنی آن است که او به اجل خودش مرده، ولی ظهور حکم هر حقیقتی در محل؛ بر حسب استعداد آن (محل) و حال مشخص آن (محل) می‌باشد، و همین‌طور است جزاهای آخروی برای اعمال اختیاری مظهری ظاهری؛ و (جزاهائی که) محض لطف حق و بخشش و کرم باطنی او است، اگر جزاها ملایم باشند و از روی عدل (نه فضل) او که مبنی بر نارسایی و قصور قابلیت مظهر است باشد، مسلماً بهتر از آن است تا جزاها ناملایم باشند، و این معنی سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود: مردمان به اعمال خودشان جزا داده می‌شوند... تا پایان حدیث، و فرمود (ص): هر کس خیری را یافت خدای را سپاس گذارد، و هر کس نیافت جز خودش را سرزنش نکند، و فرمود (ص): پروردگارا! تمام خیر به دو دست تو است و بدی از جانب تو نیست، و امثال این احادیث.

۴/۹۵۵ و اما قول به جبر؛ در آن اعتبار مظهریت^۲ امکانی انسانی مطلقاً نیست، و آن را ضرورت فرقی بین گونه بالا رفتن و پائین آمدن باطل می‌کند.

۴/۹۵۶ و اما قول به قدرت مستقل؛ در آن اعتبار جهت احدیت حقیقی و وجه خاص نیست، این چیزی بود که نزد من بود و خدا دانا است.

۴/۹۵۷ سپس گوئیم: از علامات آن کس که این اصول محقق را - یعنی احدیت ذات و فعل را در همه اشیاء - از روی کشف - نه از راه زیرکی - دانسته این است که حیرتی می‌یابد که برطرف شدنش را نمی‌خواهد و شکی در آن ندارد و امکان دفعش را هم ندارد، برای این که

۱- خواه فعل از قابل به اختیار صادر شده باشد و یا به اضطرار؛ مانند بیماری و مرگ. ۲- حال آن که آن عقلاً و شرعاً معتبر است، اما عقلاً؛ چنان که گفته و باطلش کرده، و اما شرعاً؛ چنان که پیش از این اشاره به قول آن حضرت (ص) کرد که: مردمان به اعمال خودشان جزا داده می‌شوند.

کشف؛ شهودِ احدیت و وجه خاص را می‌بخشد، و چون این شهود ملکه‌ای راسخ گشت - و مقصود هم همین است - امکان برطرف کردن حیرت از احکام تعدد - مانند تکلیف به تعبد و بندگی - همچنان که در نظم حضرت شیخ قدس سره آمده^۱ نمی‌باشد، و چون این حیرتی را که گفته شد نیابد، این اصول را از راه ذوق (مکاشفه) ندانسته، بلکه از آن سوی حجابِ مظه‌ری دانسته، و از علامات آن ثبوت این امر است که برای هیچ چیزی در واقع و نفس الامر صورتی معقول و یا محسوس و محقق و ثابت نیست، بلکه نسبت به مرتبه و یا حال و یا مُدرکی (ادراک شونده‌ای) به حسب قوه و یا صفت و یا آلت می‌باشد، ترا این دلالت کافی است که صور معقول به سبب تفاوت عقول از جهت قوه و تندی و دقت و استقامت و پایداری تفاوت پیدا می‌کنند.

۴/۹۵۸ برخی از آنها هستند که اوهام و پندارها توان معارضه و ستیز با آن را ندارند و با برخی از آنها را دارند، و این تفاوت است که منشأ اختلاف در معقولات می‌باشد، و اما محسوسات؛ برای این که جواهر را حس؛ جز به واسطه احساس اعراض و حکم عقلی به این که برای آنها (اعراض) محل اند درک نمی‌کند؛ بنابراین گاهی می‌شود که جوهریت نسبت جمعیت اعراض می‌باشد - همچنان که اشراقیان بر این قول اند - و برخی از متکلمان هستند که قایل به تجانس (هم جنس بودن) جواهر فرداند، چون اختلاف حقایق اجسام در آن حال به واسطه اختلاف اعراض می‌باشند. و اما اعراض، آنها دو زمان باقی نمی‌مانند و اشاره حسّی - به ویژه اگر غیر قارّ باشند - به آنها نمی‌رسد، و این بدان جهت است که اعراض بنا بر قاعده تحقیق؛ صور نسبت‌های متعین اند که تابع نسبت‌های جوهری می‌باشند، و شکی نیست که هر آن و لحظه‌ای را مدخلی در تعین آنها است، چنان که خداوند می‌فرماید: کل یوم هوفی شأن، یعنی: او هر روزی در کاری است (۲۹ - رحمان) یعنی هر آن و لحظه‌ای در کاری است، این نسبت است که آنات و لحظات را تجدید و نو می‌کند؛ و همین‌طور صورت آنها را، و نسبت جوهریت هم همین‌طور است، به ویژه اگر تقرّم به نسبت عرضیت داشته باشد، خداوند

می فرماید: بل هم فی لبس من خلق جدید، یعنی: بلکه آنان از خلق جدید در شبهه‌اند (۱۵ - ق) و چون در هر آن و لحظه‌ای تجدد می‌یابد و تازه می‌شود؛ اشاره حسی توان ضبط آن را ندارد، لذا حواس آن را ادراک نمی‌کنند.

۴/۹۵۹ سپس گوئیم: اگر گفته شود: نفس الامر و واقع به چه چیزی تعلق دارد و واقع محقق در آن چیست؟

۴/۹۶۰ گوئیم: مجموع امور و احکامی که شأن آنها اختلاف است؛ به حسب اختلاف ادراکات عقلی است - اگر معنوی باشد - و به حسب اختلاف ادراکات مشهود است - اگر حسی باشد - خواه به نسبت واقع باشد و یا به نسبت غیر واقع، و این همان مراد عارف به خدا است که چون از او پرسیدند: مراد حق تعالی از خلق چه بوده؟ گفت: آن چه خلق برآیند، و این چیزی است که بیشتر اهل عالم می‌پندارند مطلبی روشن است، در حالی که چنین نیست، و این به سبب الفتشان به آمدن مثل متجدد از پی دیگری برای بقای اولی - و به ویژه در اجسام - می‌باشد، لذا تأنیس و پیوند دادن عقل به این به واسطه آن چیزی است که بیانش در جوهر و عرض گفته آمد.

۴/۹۶۱ و این مذهب را شبهات سرفسطائیان که منکر حقایق اشیاء‌اند و در علوم نظر (شبهاتشان) آمده یاری می‌کند؛ جز آن که اشتباه آنان در انکار ذات است، برای اینکه این نسبت‌های جوهری و عرضی و فلکی و عنصری و غیر اینها صفات ذات تجلی احدی وجودی ازلی ابدی‌اند که نسبت‌های آن با هر قابلی - همچنان که گفته آمد - متجدد و تازه می‌شود، و این نسبتها عبارت است از حقایق اسمائی به اعتباری، و حقایق کونی و وجودی به اعتباری دیگر.

۴/۹۶۲ سپس گوئیم: علامات این ذوق - یعنی ذوق نظر به احدیت ذات وجود و وجه خاص - اموری چند است:

۴/۹۶۳ نخست این که: صاحب آن برای از دست رفتن کارها دریغ و افسوس نمی‌خورد، و اگر چه واقع شده؛ به حسب نظر و یا مزاج و یا حال و یا موطن و یا مرتبه او برترین از دو امر بوده است، چون می‌داند که سبب آشکار آن امری اعتباری است، پس شاید که

مرجوح همان راجح - به اعتبار دیگر و یا اعتبارات دیگری - باشد، چنان که خداوند می‌فرماید: فَعَسَىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَّ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَّ عَسَىٰ اَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَّ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَّ اللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، یعنی: چه بسا کاری را مکروه دارید که برای شما خوب است و بسا چیزی را دوست دارید که برای شما بد است، خدا می‌داند و شما نمی‌دانید (۲۱۶ - بقره) و گفته:

اگر امیدواری بترس و اگر می‌ترسی امیدوار باش چه بسا مکروه و ترسناکی که در آن خیر و نیکی است

۴/۹۶۴ و یا برای این که آن محض فعل حق تعالی است که مبدأ هر خیر است و آن را برای خیر اختیار کرده، و یا برای این که خلاف واقع ممتنع است و برای از دست رفتن ممتنع دریغ و افسوسی نیست، بلکه آن گونه که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده می‌گوییم: اگر مقدر شده بود حتماً انجام می‌یافت.

۴/۹۶۵ دوم این که: پشیمان نمی‌شود و بر چیزی بعینه اعتماد نمی‌کند، چنان که خداوند می‌فرماید: وَاَلَّا تَقُولُنَّ لَشَيْءٍ اَنْیَ فَاعِلٌ ذَلِكُمْ غَدًا اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ، یعنی: درباره هیچ چیزی مگو که فردا آن را انجام می‌دهم جز آن که خدا بخواهد (۲۳ - ۲۴ - کهف) برای این که کار به دست خدا است، پس احتمال دارد که مقدر به خلاف آن باشد و آن ممتنع باشد.

۴/۹۶۶ سوم این که: برای بدست آوردن مطلب ارزشمند معینی و یا غیر ارزشمندی (البته به نسبت مطلوب) شوق نمی‌ورزد و برای حصولش کوشش فراوان به خرج نمی‌دهد، برای این که در کوشیدن ادعای توانایی داشتن در خود است و این منافی مشاهده احدیت و وجه خاص است، مگر این که آن را وقت - یعنی وارد الهی - به حسب اموری که بعداً گفته خواهد شد مشخص کند، و استثناء منقطع است و به معنی «لکن»^۱ می‌باشد، چون اگر وقت؛ آن مطلب و مطلوب را - مانند وقت خواب - مشخص کرده بود؛ مسلماً خوابگاهی می‌طلبید. و یا آن که (وارد الهی به حسب) حالش (مشخص کند) باشد، مانند اراده وضو کردن که حتماً آبی که صلاحیت وضو گرفتن را دارد خواهد طلبید، و یا گرسنگی؛ چیزی را خواهد طلبید که جلوی آن را بگیرد. و یا (وارد الهی به حسب) مزاجش باشد، مانند نوعی از معالجه کردن؛ اگر

۱- یعنی در آیه مبارکه ۲۴ کهف که فرمود: اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ - مگر آن که خدا بخواهد، مگر آن که در استثنای منقطع به معنی «لکن» است. م

چه با خوردن و آشامیدن و استراحت باشد. و یا (وارد الهی به حسب) موطنش باشد، برای این که شأن مساجد این است که در آن عبادت شود نه دادوستد. و یا (وارد الهی به حسب) مرتبه‌اش باشد که در آن است، مانند طلب مرتبه ارشاد و به اصلاح آوردن حال مریدان، و به این معنی صوفی فرزند وقتش است و کامل؛ پدر وقتش، و این عملی را که وقت معین می‌کند مرتبه قرب نوافل گویند که فرمود: فبی سماع و بی بصر و بی ببطش، یعنی: به من می‌شنود و به من می‌بیند و به من می‌دهد و می‌ستاند، و اگر چه در نزد اهل ظاهر معمول بر این است که در هر فعلی از افعالش «جنب الله - رضای حق» را در نظر داشته باشد، چنان که قاضی عیاض در کتاب شفا گفته: هر جهت از جهات عبادت که می‌خواهد باشد - اگر چه در امور مباح باشد - مانند خوردن به نیت توانایی بر طاعت، و ازدواج کردن به نیت چشم پوشیدن (از دیدن حرام) و زیاد کردن عبادت کنندگان، و بیرون رفتن از منزل به نیت عبرت گرفتن و یا به نیت امر معروف و نهی از منکر کردن و یا به نیت طلب آنچه از طاعت به جا آوردن که توانایی دارد و بازگشتن به منزل به نیت صله رجم و یا تنها شدن برای عبادت و امثال اینها.

۴/۹۶۷ چهارم این که: به کلی خود از امری معین انفعال نمی‌پذیرد، بلکه اگر انفعال می‌پذیرد از برخی وجوه و به واسطه برخی وقایع است، برای این که شاید این امر برای آن سبب نشده باشد و یا آن که معارض و مخالف آن چیزی باشد که دفعش می‌کند، و یا برای این که نظر احدیت آن را از خودش برای خودش - نه از غیرش - قرار داده، و این شایسته‌تر و سزاوارتر است.

۴/۹۶۸ پنجم این که: در عالم وجود تفاوتی - نه در خودش و نه در آن چه از او خروج پیدا کرده - نمی‌بیند، چون هیچ تفاوتی در مقتضی حقیقت واحد - از آن حیث که آن مقتضای آن است - نمی‌باشد، و یا برای این که تفاوت از تعدداتی است که در نظرش مستهلک می‌باشد، بلکه نسبت تمام صور واقع شده را به ذات احدیت - مانند نسبت اعضای «زید» به حقیقت معین او - مشاهده می‌کند.

۴/۹۶۹ ششم این که: هیچگاه بر مراتب حکم نمی‌کند که آنها موجود محقق‌اند، بلکه نسبی هستند و اعتباری بدانها نیست. از این روی گوییم: ما از صاحب این ذوق (مکاشفه و مشاهده) بیمناک از ترک تعظیم و بزرگداشت مراتبیم و این که بر وجود حکم نکند که مرتبه‌اش این و این

کشف سزکلی / ۵۹۷

است، برای این که این مطلب در نظرش چه بسا بالا و یا پائین باشد، و از این باب است آن چه که در شریعت وارد شده: هیچ کس را نرسد که بر دیگری حکم کند که وی اهل بهشت و یا اهل دوزخ است، مگر آن کس را که از جانب رسول صلی الله علیه و آله و یا وارثان او نصی آمده باشد - مانند عشره مبشره - .

۴/۹۷۰ هفتم این که: تحقق و ثبوت پیدا می کند که حکم حق تعالی و تجلیات و دهش و اختیارات او در وجودش؛ در هر زمان و حالی اختصاص به این دو (زمان و حال) دارد، و حکم به واسطه استمرار به حجاب مثل و همانندی در نظر محجوب و پوشیده (از حقیقت) این است که ثابت عین زائل است، در حالی که مثل آن است نه عین آن، از این روی گوییم: تجلی تکرار پذیر نیست، سپس (گوییم): سُتت و روش الهی به مراعات حجاب و اهل آن آمده که نظر به اغلب و اعم (مردم) دارد، لذا بدان انس و الفت گرفته و به موجب آن حکم کرده و حکم «آن و شأن الهی» در دو مقید - به حکم آن دو از روی قهر و غلبه نه اختیاری - ساری شد، و صاحب این ذوق به هیچ چیزی از گذشته و یا حال و یا آینده - بر دو تایی دیگر - حکم نمی کند، بلکه می گوید:

گذشته رفته و آینده پنهان است ترا همین لحظه ای که در آنی هست

۴/۹۷۱ و این شخص فرزند و قتش که نفسش هست می باشد، و این پیش از تحقق به مقام کمال است، و گرنه پدر انفاس و احوال و اوقات و ارواح و صور و مواطن و غیر اینها بود، تمام اینها از او پدید می آید و بدو تعین یافته و ظاهر می گردد.

۴/۹۷۲ هشتم این که: حکم هیچ مرتبه ای را با دیگری امتزاج نمی دهد، گویی که مرید مطیع است و مراد مطاع (فرمانبرده شده) - و برعکس - و خلاصه این که حکم هر حقیقتی را بدان استناد می دهد نه به غیر آن، و هر جزئی را به کلی خودش - به موجب تمایز و جدایی علمی که آن را این ذایق و چشنده در مرتبه علمی شهود کرده - استناد می دهد، و این بدان جهت است که وجود واحد وقتی به احدیت خود و به توجه و اقتضای احدی شامل؛ بر حقایق و مراتب گسترش پیدا کرد - ولی به حسب هر شأنی از این شئون و اسماء متعین به آن (شئون) - احکام؛ جز به موجب امتیاز علمی که بین آنها و لوازمش است، بر آن (وجود) مترتب نخواهد شد.

۴/۹۷۳ پس هر کس این را آن گونه که هست شهود کرد؛ حکم وجود واحد؛ او را از شهود تمیز و جدایی اصلی پوشیده نمی‌دارد و مزج بین احکام مراتب نمی‌کند، بلکه عارف به آن و به لوازم تفصیلی آن می‌باشد و در حکمش مُصیب و راست گفتار است، لذا نیازمند به حضوری می‌باشد که آن - پس از معرفت آنچه از معلومات و مشهودات که با او حاضر است - بلاک کار بوده و یقین دارد که مجموع حاضر است، و همین‌طور غفلت از مجموع غیر ممکن است، لذا حکم آن به حسب آن چیزی است که علم وقتی و حالی و موطنی و مزاجی و مرتبتی تعیین می‌یابد، البته اگر چیزی از آنها به موجب غفلت برتری یابد، بنابراین در هر حال از وجهی حضور است و از وجه دیگر غفلت - و برعکس -

۴/۹۷۴ سپس (گوییم:) حضور عبارت است از استجلای معقولات و اشتمال بر محسوسات؛ به واسطه جمعیت آثار که از علم و شهود در صاحب آن - به حسب رابطه‌ای که بین او و آنها است - حاصل می‌آید، و از نتایج آن تمیز و جدایی احکام ظاهر شریعت است از احکام باطن طریقت و احکام مُطَّلَع حقیقت و احکام احدیتی که پس از احکام مُطَّلَع است، هر کدام در مرتبه خود و مرتبه اهل آن؛ یعنی آن کس را که فضل و کرم خدای بزرگ یاری کرده است.

فصل پنجم

از فصول باب که حاوی قاعده‌ای عزیز و ارزشمند است که فایده‌اش برای مبتدی و منتهی عام و فرا رسنده می‌باشد

۴/۹۷۵ بیان دوری از آمیزش و تخیط مذکور است و آگاهی دادن بر حضور در حقایق؛ با آنچه که اختصاص به مرتبه الهیت دارد و آنچه نسبت به مرتبه کونی داده می‌شود، خلاصه‌اش با آنچه که بیانش بارها گذشت این که: هر کس و هر موجودی را نسبتی ذاتی به مرتبه الهی و نسبتی کونی و وجودی - از آن جهت که وی غیر و عالم است - به مرتبه الهی هست، و همین‌طور برای هر امری که از او به واسطه کسبش صادر می‌شود و یا بدون کسبش بر او وارد می‌شود، این دو نسبت هست، پس هر کس را سزد که با آنچه اختصاص به هریک از دو

مرتبه (الهی و کونی) در نفسش دارد و در آنچه از او صادر می‌شود و یا بر او وارد می‌شود حاضر باشد و نسبتش را به این مرتبه خالص کند، و حکم را به واسطه حکم کردنش به مرتبه‌ای نسبت ندهد به گونه‌ای که اثر آن در خارج ساری گردد و به موجب استناد عملی خودش عمل کند، بلکه باید که از تعمل و پرداختن (به حکم خودش) مطلقاً در هر امری و حالی و بدی و خوبی خودداری کند، مگر از حیث مرتبه شرع و طبع و به زبان و دست آن دو، در این صورت باید از حیث آن دو؛ عمل و کوشش (و حکم) کند، ولی با عدم غیبتش از آن چه از نسبت اصلیش به مرتبه الهی احدی تحقق و ثبوت یافته، و گرنه هیچ فرقی بین این سالک و یا عارف و بین عالم به ظاهر شریعت در پندارش نیست.

۴/۹۷۶ مثال تخلیص (ویژه گردانیدن) دو نسبت به دو مرتبه (الهی و کونی) در نفس خودش این است که در ذات خود وجود و کمالات مترتب بر آن را از اصل علم و قدرت و آنچه تعلق به اثربخشی و دوری از نقایص و پستی دارد به الوهیت استناد دهد و نفس خود را - به خدا - از ادعای نوعی از ربوبیت حفظ و نگهداری نماید، و از نتایج آن تحقق به این سخن ما است که: هیچ نیروی بازدارنده از معصیت الهی و هیچ قوه‌ای بر طاعت الهی نیست، بلکه هر چه که به تأثیر و خیری تعلق می‌گیرد جز به توفیق الهی نمی‌باشد. و امکان عدمی و وجوه امکان؛ از نقایص و پستی‌ها و آنچه را که به مرتبه امکان از طاعت و عبودیت و ناتوانی و جهل تعلق دارد به مرتبه کونی و وجودیش استناد دهد و حضرت حق را - به خودش - از نسبت وجهی از وجوه عبودیت و عیب و اشکال به او حفظ و نگهداری نماید، بنابراین متقی حقیقی عبارت است از جامع بین دو نسبت.

۴/۹۷۷ و مثال تخلیص دو نسبت به دو مرتبه (الهی و کونی) در اموری که (از انسان) صادر می‌شود زدن یتیم است برای ادب آموختن الهی که بر آن عمل پاداش می‌گیرد و شکنجه و آزار کونی است که بر آن کیفر می‌یابد، پس طاعات مشروع و خیرات معروف برای رضای خدا بر آنها پاداش مترتب است و بر تظاهر و عمل ریائی - برای این که بگویند بخشنده و قرآن خوان و زاهد و عالم و مجاهد و عابد است - پاداشی مترتب نمی‌باشد و بلکه همان گونه که در حدیث آمد کیفر هم می‌بیند.

۴/۹۷۸ و از این شاخه فرق بین مهاجر خدا و مهاجر ام قیس است، و مثال تعمّل در کاری و عمل به موجب آن این است که اعتقاد کند تمام خیرات اگر چه با مال حرام باشد پاداش دارد و با آن (مال حرام) به حج رود؛ روایت شده که این چنین حج کنندگان هنگامی که «لیک لیک» می‌گویند؛ در جواب «لالیک و لا سعد یک» گفته می‌شود، و در این باره گفته‌اند:

شنیده‌ام که مسجدی از باج گرفتن ساخته‌ای

شکر خدا که تو فرد نا موفقی هستی

این مانند آن زن خود فروشی است که از کسب آن گرسنگان را غذا می‌دهد

و این مثل سائری برای خائنی که صدقه می‌دهد شد

در حالی که اهل علم و تقوا به آن زن می‌گویند:

وای بر تو! نه زنا بده و نه صدقه بده

۴/۹۷۹ و اما تعمّل مطلقاً؛ متضمن ادعای قدرت؛ یعنی ربوبیت است، سزاوار است که به کلی از آن دوری کند؛ چون آن اختصاص به الوهیت دارد، خداوند می‌فرماید: و يحذر کم الله نفسه، یعنی: خدا شما را از عقوبتش می‌ترساند (۲۸ - آل عمران) ولی اگر از حیث مرتبه شرع باشد؛ مانند کوشش در امثال اوامر و دستور به آنها و دوری از مناهی و بازداشتن از آنها با حکمت و برهان و سپس با مجادله کردن در حدّ توان دست و زبان و قلب کس؛ و یا از حیث مرتبه طبع باشد؛ مانند کوشش در راه خودکفایی و کفایت آن کس را که عهده‌دار است؛ این اشکالی وارد نمی‌آورد، ولی از این نکته نباید - در همه احوال - غایب و غافل باشد که این به واسطه فرمان الهی است بدین امر؛ و یا مستحب و یا مباح بودن آن است، لذا در مقام اعتبار کردن این امر - اگر چه در خوردن و آشامیدن و نزدیکی کردن باشد - بر آن پاداش مترتب می‌گردد، چنان که حدیث صحیح گویا به این امر است و حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بدان اشاره کرده است.

۴/۹۸۰ سپس گوئیم: و مثل این مستخلص و رهائی جو از هر جمعیت ذاتی و یا صفاتی و یا فعلی روحانی و یا طبیعی شرعی و یا عادی چیزی است که اختصاص به تمام حقایق کونی و الهی دارد که حکم آن جمعیت و روح و صورت آن از آنها (حقایق) ظاهر می‌شود تا هر فرع

ملحق به اصلش شود (و چنین مستخلصی) دور از آمیزش مذکور است، پس او متحقق به مقام اخلاصی است که شیطان بر او تسلط و غلبه ندارد، و اصل آن رها کردن حکم احدیت است که عبارت از مرتبه پروردگار بزرگ تو است که به تسبیح اسم او؛ از حکم کثرتی که تمام وجود بدان رنگ گرفته - خواه عابد باشد و خواه عبادت - فرمان داری، و به واسطه این علت است که در حال انتقال در احوال عبادات نمازی به «تکبیر» - که جامع اختلاف شئون است و مشتمل بر توجه روحانی باطنی و بدنی ظاهری قولی و فعلی در مرتبه انسانی و سپس حیوانی و پس از آن نباتی^۱ تا آن که در حالت تشهد منتهی به شهود خدا گردد - دستور داده است، از این روی نماز معراج مؤمن گردیده، و این بدان جهت است که معنی تکبیر تنزیه و دور داشت او است از قید جهات مختلف و تحولات و (تنزیه او) از قید تعینات علمی و اعتقادی گوناگون؛ به حسب مراتب و دیگر احکام حدود ظاهری و باطنی، پس معنی هر تکبیر نمازهای من این که: خداوند برتر از آن است که به این تحولات عبودی و مراتب کونی مقید گردد.

۴/۹۸۱ سپس گوئیم: راز شرط کردن احدیت توجه و عدم آمیزش در هر قصدی که بر آن مقصود مترتب است - حتی در دعا - آن چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در شرح حدیث بیان داشته که: معنی استجاب آن؛ احدیت توجه است به ظاهر و باطن آن؛ و به حاضر داشتن امر مطلوب، و توضیح آن با خواست خدا خواهد آمد.

۴/۹۸۲ بدان که هر فردی از موجودات ظاهری و باطنی؛ از آن جهت که او است واحد است، و واحد جز با واحدی مثل خودش مقابل نمی شود و جز به اصل احدی خودش - با ملحق شدن شکل گرفتن هایش در و احدیت و منشعب شدن از آن اصل به اصل خودش - ملحق نمی گردد، و این اصل شامل بازگشت هر یک از افراد به نوع واحدی دارد و بازگشت هر یک از انواع به جنسی واحد.

۴/۹۸۳ اما نوع: برای این که تمام حقیقت هر فرد است، و اما جنس: برای این که تمام بهره هر نوع است، و بازگشت به جنس به واسطه این بهره و نصیب است، در این صورت

۱- انسانیت در هنگام قیام است و حیوانیت در وقت رکوع و نباتیت زمان سجود.

مقابله و برابری و الحاق شدن‌ها بین دو متمائل و همانند هم در وحدت می‌باشد، پس وقتی با قصدی واحد - مانند دعا - به دو امر هم شکل در منشعب شدن از یک اصل توجه کردی، و یا به واسطه عمل واحدی - مانند نماز - به دو امر - مانند عبادت و تظاهر و ریا - قصد کردی، و یا این که به واسطه این قصد و یا عمل - از حیث احدیتش - دو هدف دنیوی و اخروی حاصل شود، و یا این که فرعی را به دو اصل نسبت دهی - همچنان که به غیر اصلش نسبت دهی - و این توجه هم به واسطه یکی از وجوه پنجگانه گذشته باشد، به دو وجه از آنها و یا به غیر اصل آن، تو عمل را به مقتضای روحانیت و جسمانیت خودت در یک حال قصد کرده‌ای، مانند وضو گرفتن به نیت نزدیکی به خدا و خُتک شدن، و یا این که یک جزء را به دو کلی نسبت دهی، مرتبه خود را به مرتبه وجوب و مرتبه امکان - یک دفعه - از آن جهت که آنها دواند، بلکه از حیث «عماء» و یا مقام جمع احدی که جامع بین آن دو است نسبت دهی.

۴/۹۸۴ حکم شیطانی^۱ بر تو وارد شده و اخلاص رحمانی - به واسطه پراکندگی همت و جدایی جمعیت و آمیزش بین دو موضوعی که از جهت احکام با هم تضاد دارند و تغییر توجه طلبی کلی برای برگشت و انحراف از مقابل شدن از برخی جهات - برطرف می‌شود (و به واسطه ورود حکم شیطانی بر تو) از علم درست - که هر حقیقت را از احکامش جدا می‌کند - محروم می‌شوی، و نیز از نتیجه و میوه علمت که عبارت از توجه تام - یعنی رسیدن به مطلوب است - محروم می‌شوی.

۴/۹۸۵ و این همان است که حضرت شیخ قدس سره در شرح حدیث گفته: اجابت پس از احدیت توجه مذکور تابع تصور است پس هر کس تصور درست‌تر نسبت به حق تعالی داشته باشد دعایش مستجاب است، و درستی تصور تابع علم محقق و شهود درست است، چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: اگر خدای را آن گونه که درخور شناختنش است می‌شناختید؛ هر آینه با دعای شما کوهها از جا برکنده می‌شدند، و اینان کسانی‌اند که نوید به استجابت داده شده‌اند، چنان که در بیانش آمده: ادعونی استجب لکم، یعنی: مرا بخوانید

۱- این خبر ده سطر بالا است که: پس وقتی با قصدی واحد به دو امر توجه کردی و... حکم شیطانی بر تو وارد شده. م

اجابتان می‌کنم (۶۰ - غافر) چون هر کس حق را شناخت نمی‌خواندش و در نتیجه استعجابتی ندارد. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۹۸۶ و چون خداوند تو را به الهام از دوری از آنچه که گفته شد یاری کرد تا احادیث توجه مذکور - با استحکام بخشیدن اصول محقق پیشین - احادیث آن کس که به سویش توجه می‌شود از روی علم ذوقی محقق تحقق پیدا کند؛ نه نظری از آن سوی حجاب و پرده نظر و یا نقلی نامعلوم، از آمیزش و پراکندگی به سلامت رهایی یافتی و شیطان (خودت) به دست خودت - به واسطه ناتوانیش از بازگرداندن از جهت واحد احد - مسلمان شده و حال کارت به جایی می‌رسد که هر چه بر تو وارد می‌شود از معدن و کانون خودش (یعنی اصلش) می‌گیری و بر چگونگی ورودش که از کدام مرتبه وارد می‌شود و بر دست که - از مظاهر متوسط و یا تجلی وجه خاصی که واسطه‌ای در آن و تعینی برایش نیست - وارد می‌شود آگاهی خواهی یافت.

۴/۹۸۷ و مظاهر خواه شرطهایی برای تمام استعداد قابل قبول اثر حق سبحان را باشند - همچنان که نظر ما است - و یا آن که در رسانیدن اثر او واسطه باشند - همچنان که صاحبان علوم نظری برآند - از این روی (اهل نظر) اثر وجه خاص را ندانستند، و یا خواه از خود توجه باشد، و این امری است که از او برمی‌خیزد و اثرش هم - بر غیر وجه برخاسته شده - به او باز می‌گردد، و بیان الهی نظر به این امر دارد که: ولا یحیی المکر السیئی الا باهله، یعنی: و نیرنگ بد جز نیرنگ باز را نمی‌گیرد (۴۳ - فاطر) و یا این که خواه از غیر توجه باشد، و این غیر اگر از مراتب معانی باشد؛ آن اسم ملحوظ متعین از اسماء الهی می‌باشد، و اگر از مرتبه ارواح باشد؛ آن حقیقت ملکوتی است، پس نیکی کننده محض فرشته است و بدی کننده محض شیطان است و متردد و در رفت و آمد بین آن دو؛ چنان است، و اگر از مرتبه مثال باشد؛ حقیقت متمثل شده است، و اگر از خیال مقید باشد؛ حقیقت متمثل شده است که قوه تخیل را آن گونه اثر می‌بخشد که تعقل نمی‌بخشد، این از کتاب اشارات ابن سینا دانسته می‌شود.

۴/۹۸۸ و اگر از عالم حس باشد: یا بشر است و یا غیر بشر، و بشر یا خودش است - خواه مانند خضر و عیسی علیهما السلام متروحن باشد و یا غیر متروحن - و یا این که قوه توجهش است، و آن همتی است مرسل (آزاد) چنان که گفته‌اند: همت مردان کوهها را از جا برمی‌کند،

و همت در لغت نوعی از قصد و آهنگ و عزم است و از جهت اصطلاح، انگیزه‌ای طلبی است که از نفوس و ارواح؛ برای مطالب (مطلوبات) کمالی و مقاصد غایی برانگیخته و برخاسته می‌شود و به حسب گوناگون بودن اهلش و اختلاف مدارک و مراتب‌شان گوناگون می‌گردد.

۴/۹۸۹ برخی از اینان هستند که اهتمامشان به امور دنیائی که اصول آن در بیان الهی آمده: زین للناس حب الشهوات من النساء والبنین والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة و الخیل المسومة و الانعام و الحرث ذلك متاع الحیوة الدنیا و الله عنده حسن المآب، یعنی: دوست داشتن خواستنی‌ها از: زنان و فرزندان و بسته‌های فراهم شده طلا و نقره و اسبان داغدار و رمه و کشت، برای مردم آرایش یافته این کالای زندگی دنیا است و بازگشتگاه نیک پیش خدا است (۱۴ - آل عمران) می‌باشد.

۴/۹۹۰ برخی از اینان هستند که اهتمامشان به امور آخرت و کمالات روحانی است، و للاخرة اکبر درجات و اکبر تفضیلا، یعنی: مرتبت‌های آخرت بهتر و برتری آن بیشتر است (۲۱ - اسراء)

۴/۹۹۱ برخی دیگر از اینانند که همشان به آنچه نزد خدا و در خداست می‌باشد، و فی ذلك فلیتنافس المتنافسون، یعنی: رغبت کنندگان بدین نعمت رغبت کنند (۲۶ - مطففین) و اینان به حسب بهرمندی‌هاشان از خداوند و به حسب مقامات و مراتب کمالی و اکملیشان متفاوتند.

۴/۹۹۲ پس هر کس که همش به امری از این‌ها تعلق گیرد؛ همان مطلب و مطلوب غائی او است و نهایت و حصولش - اگر برایش مقدر شده باشد - به آنجا است، و اکمل از آنان همش به غیر حق خالص و ناب - بدون توجه و التفاتی عشقی به آنچه گفته شد - تعلق نمی‌گیرد. جندی این چنین گفته.

۴/۹۹۳ و اما غیر بشر؛ قوه‌ای است آسمانی و علوی؛ جذب کننده به سوی آن که بر او وارد شده - به نسبتی روحانی و مناسب آن فلک که تعیین روحش آن را اقتضا دارد - و یا به نسبتی مولدی (زایچه‌ای) که طالع مسقط (اندازنده) نطفه او به حسب باطنش - و یا طالع ولادت او به حسب ظاهرش - آن را اقتضا دارد، تمام اینها در مفردات آن است.

۴/۹۹۴ و اما مرکبات آن؛ یا مرکب از تمام آنها است و یا بعضی از آنها - با انضمام

حکم تجلی وجه خاص به کل - این محدود در راههای تنزلات الهی و واردات ربانی و تلقیات و دریافت‌های گوناگون و ایقاعات پراکنده‌ای است که بیرون از این قاعده نمی‌باشد.

۴/۹۹۵ بدان که صورت دعای مشروع؛ دلیل احدیت توجه به معنی مذکور می‌باشد. حضرت شیخ قدس سره در شرح حدیث گوید: ید واحده (یعنی بلند کردن یک دست) در دعا اشاره است از ظاهر دعا کننده و دیگری (دو دست) عبارت است از باطن او و زبان، تعبیر از تمام او است، و دست مالیدن بر صورت آگاهی دادن است بر بازگشت به حقیقت جامع بین روح و بدن، و آن کنایه از عین ثابت او است در علم حق تعالی در ازل، برای این که وجه هر چیزی حقیقت آن چیز است و این وجه مظهر آن حقیقت، و با این مطلب معنی: کل شئی‌ها لک الا وجهه، یعنی: هر چیزی جز وجه او هلاک شدنی است (۸۸ - قصص) دانسته می‌شود، و راز دیگری هست که افشاء و آشکار کردن آن غیر ممکن است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.



۴/۹۹۶ که اولین پیوند بین نسبت «ریت» از حقیقت الحقایق - آن‌گونه که پیش از این در معنی: «احببت ان اعرف» گذشت - و بین قوایل کونی می‌باشد و باعث بر ظهور مذکور است؛ تعلق به کمال جلا و استجلا دارد که به واسطه انسان کامل - پس از ظهور اجزای وجودی او که ظهور کل موقوف بر آن است - حاصل شده است، پس از جانب حق تعالی طلب ظهور ذات و کمالات اسمائی از جهت فعل و اثربخشی است، و از جانب کون طلب ظهور احکام و احوال از جهت اثرپذیری و قبول است، و در هنگام نقل سخن صاحب کتاب نفحات - با خواست خدا - ثابت خواهد شد، و برای بیان آن چه از اسرار این باب در مقام تحقیق بیان الهی که: و هو الغفور الودود، یعنی: او آمرزگار و بسیار مهربان است (۱۴ - بروج) که متعرض آن نشده مقدماتی چند است:

۴/۹۹۷ نخست این که: توجه و تشوّف - یعنی زینت کردن (آراستگی) و آمادگی برای مطلوب پیدا کردن - و همین طور طلب و امثال آن از میل و عشق و هوی و اقتضا و اراده؛ تمام اینها انگیزه‌های محبت و القاء آنند، یعنی القاء آنند به اعتبار برانگیختن آنها بر مقصود محبت که عبارت است از اتحاد و برطرف شدن مباینت و جدایی که اقتضای منافرت و رمیدگی دارد، و اختلاف عبارات به واسطه غیر ممکن بودن ترادف (پشت سرهم آمدن) در روش تحقیق است، یعنی به جهت اختلاف مراتب و احکام معین آن (محبت) - به حسب اختلاف هر کس که حکم آن بر وی ظاهر می‌شود - چون اوقات به واسطه احوال - یعنی آن (لحظه) و شأن الهی - صور استعدادهای جزئی را در وجود عینی تعیین می‌بخشد و بر مرتبه صاحب آن - گاهی از حیث حال جزئی معین و گاه دیگر از حیث ذات - به حکم استعداد کلی آگاهی می‌دهد، پس مدار این عبارات بر اعتبارات نسبی است که عبارت از رقایق محبت و تعیین آن - به حسب احوال محبان و استعدادهای ایشان - می‌باشد.

۴/۹۹۸ دوم این که: محبت مطلقاً به موجود تعلق نمی‌گیرد، به سبب محال بودن طلب حاصل، بلکه به (امر) معدوم نزد طالب - حال طلب - در گمانش (تعلق) می‌گیرد، و اگر چه در وجود خودش و نسبت به غیر خودش موجود است، پس درست نیست که ذات حق مطلوب و محبوب جز انسان کامل و افراد انگشت شماری از مشارکان کامل در این ذوق باشد، این بدان جهت است که مطلق وجود برای هر موجودی - در گمانش - حاصل است و علمش بدان حصول بدیهی است، لذا آن را طلب نمی‌کند، اما انسان کامل و یا مشارک او در این ذوق؛ آن را به ملاحظه مرتبت اطلاق کمالی و یا اکمیش می‌طلبد، و این غیر حاصل است - اگر چه مطلق وجود حاصل است - پس مطلق هر چیزی - از حیث ملاحظه اطلاقش و ملاحظه اطلاق - غیر آن چیز است و طلب آن - جز برای آن کس که اهلیتش را دارد - قابل تصور نیست، و اما آن که غیر کامل و مشارک کامل است، متعلق محبتش ذات حق نیست؛ بلکه آن چه که از حق است (متعلق محبتش) می‌باشد، و آن غیر حاصل است، مانند شهودش و یا دوام شهودش و یا نزدیکی و قرب به او و یا معرفت و یا آنچه که در آن سعادت دینی و یا دنیایی - از احوال و مقامات و اهداف و مراتب مفید - می‌باشد و حاصل آن به دست آوردن آنچه که ملایم روح

است می‌باشد، مانند معرفت و شهود و یا مزاج و یا مجموع - چه از جهت حصول و یا از حیث دوام و یا تمام - و یا برطرف شدن آنچه که ملایم با این تفصیل (که گفتیم) نیست؛ و آن موجود است؛ لذا برطرف شدنش غیر حاصل است، و این مقاصد را کمالات نسبی می‌نامند.

۴/۹۹۹ حضرت شیخ قدس سره در نفعات گوید: در روش تحقیق از محالات است که چیزی غیر خودش را - از آن جهت که با او غیریت دارد - دوست بدارد، همچنان که محجوبان می‌پندارند که حق تعالی بندگانش را دوست دارد؛ و یا این که در بندگانش کسانی هستند که او را - از حیث مغایرتشان با او - دوست می‌دارند، و این را از بیان الهی که فرموده: یحبهم و یحبونه، یعنی: دوستشان دارد و دوستش دارند (۵۴ - مائده) و: یحب الصابرين، یعنی: صابران را دوست می‌دارد (۱۴۶ - آل عمران) و: یحب المحسنين، یعنی: احسان و نیکی کنندگان را دوست می‌دارد (۱۹۵ - بقره) فهمیده‌اند، ولی این به معنی حکم مشترک بین آن دو - از حیث این معنی - است که مناسبتی را ایجاد می‌کند که به واسطه حکم اتحاد؛ بر حکم امتیاز و مابینت حکم می‌کند، پس به حکم علم و یا شعور به این مناسبت؛ عالم و یا شاعر (داننده) برطرف شدن احکام مابینت را به کلی درخواست؛ و ظهور سلطنت و غلبه اتحاد را خواهان است؛ تا پیوندد تام درست شود و سلطنت واحد ظاهر و آشکار شود، پس جایز نیست که حق تعالی خلق را دوست بدارد، و همین‌طور عکس آن. و اینجا اسرار و رازهای ذاتی و صفاتی و فعلی و حالی و مرتبتی - از آن حیث که هست - می‌باشد که مناسبت را ایجاد و اثبات می‌کند و در نتیجه محبت حصول پیدا می‌کند، غیر این جایز نیست (موجودی غیر خودش را دوست بدارد) این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۴/۱۰۰۰ مفهوم از این سخن این که: این‌طور نیست که بین حق و خلق اصلاً محبتی نیست و اصلاً محبت ذاتی نمی‌باشد، بلکه این (محبت) از حیث مغایرت آن دو با هم نمی‌باشد، ولی از حیث مناسبت آن دو به یکی از وجوه پنجگانه؛ اقسام پنجگانه محبت که پیش از این گفته شد تحقق می‌یابد، و تحقیق معنی محبت از دو طرف به زودی - با خواست خدا - خواهد آمد.

۴/۱۰۰۱ سوم این که: مطالب (مطلوبات) دارای دو اصل اند: کونی و ربانی، کونی - یعنی آنچه را که حقایق کونی می‌طلبند - انواعی چنداند: از آن جمله: طبیعی غیر عنصری،

و برخی عنصری، و برخی دیگر روحانی متلبس و آمیخته به صورت و غیر متلبس به صورت‌اند، بلکه معانی مجردی هستند که داخل در مرتبه امکان می‌باشند^۱. اما ربانی: یعنی آن چه که حقیقت جامع الهی متوجه آن است؛ یا تعینات وجودی مظهري است و یا تعینات اسمائی غیبی کلی.

۴/۱۰۰۲ چهارم این که: او چیزی غیر خودش را که مناسبتی جامع بین آن دو نباشد نمی‌طلبد، و آن هر امر جامعی است که در اتصاف به حکم آن و قبول اثرش متماثل و همانند هم‌اند و در آن اشتراکی دارند که بین آن دو مطلقاً عدد و شمار وجود ندارد، بلکه این جامع؛ یک مضاهات و همانندی‌ای - از جهتی - با هر یک از آن دو دارد، همانندی‌ای که هیچ مغایرت و تضادی را باقی نمی‌گذارد، یعنی از حیث تماثل و همانندی آن دو، در آنچه که آنها را از این جامع و اثرش بهره است، و حکم امر جامع از جهت اتحاد این اشیاء به آن، حکم این اشیاء است در این که آنچه برای آن ثابت است برای آنها هم ثابت است و هر چه از آن نفی می‌شود از آنها هم نفی می‌شود، اما مابینت و جدایی بین اشیاء؛ از حیث خصوصیات آنها است که بدان خصوصیات از هم امتیاز پیدا می‌کنند.

۴/۱۰۰۳ پنجم این که: نقل آن در بیان الهی که: و هو الغفور الودود، یعنی او آمرزگار و مهربان است (۱۴ - بروج) گذشت که: رقیقه رابط عبارت است از مجرای حکم مناسبت که گاهی از یک طرف و گاه دیگر از هر دو طرف حادث و پدید می‌آید؛ و تقسیم به توجه از جانب بنده به واسطه «سلوک» و به «تدلی» از جانب «رب» می‌گردد، سپس «التقاء» تقسیم به «منازله» - اگر در وسط باشد - و به «تدلی» - پس از بیرون گذاشتن ربانیش - و به «تدانی» - پس از بیرون شدن از سالک - می‌گردد، و نتیجه و ثمره از تمام اینها ظهور کمال است که موقوف بر این اجتماع - به واسطه الحاق فرع به اصل و تکمیل کل به جزء - می‌باشد.

۴/۱۰۰۴ و چون این مقدمات را دانستی بدان که حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات گوید: محبتی که عبارت است از حقیقت طلب کردن و حدانی؛ حکمش بین مرتبه الهی

۱- مانند سعادت و احوال و مقامات معنوی و معرفت و قرب و غیر اینها.

و کونی - به واسطه مناسبتی که بین حق و خلق ثابت است - مشترک می‌باشد، بنابراین از وجهی نسبتش به حق درست است و از وجهی به خلق - به موجب آن مناسبتی که با خواست الهی توضیح بیشتری خواهیم داد - و سبب‌های آن متعدد است:

۴/۱۰۰۵ از جمله: صفات هر دو مُحب و اتحاد آن دو از جهت آن (مناسبت) است، اگر چه بهره‌وری آن دو از آن متفاوت است، یعنی به واسطه محال بودن ظهور حکم صفتی از صفات در دو محل و بر یک وجه، پس ناگزیر از تفاوت است، یعنی به واسطه تفاوت استعدادهای ماهیات غیر مجعول که اقتضای قبول وجود واحد را بر انحاء مختلف و به صوربخش‌های گوناگون دارند، از این روی یافتن همانندی و مثلثیت بین دو امر - از تمام وجوه - غیر ممکن است و تجلی هم تکرارپذیر نیست.

۴/۱۰۰۶ اگر گویی: وحدت صفت ذاتی حق تعالی است و کثرت صفت ذاتی عالم، پس

این دو از جهت صفت، با هم متقابل و ضداند نه متناسب.

۴/۱۰۰۷ گویم: حقیقت امر پیش از این گفته شد که: وحدت دارای کثرتی نسبی است،

یعنی از آن حیث که تعقل می‌شود یک نصف دو است و یک سوم سه و همین‌طور دیگر اعداد؛ و اینها اموری اعتباری‌اند که موجب کثرت در ذات (واحد) نمی‌شوند، و لازم است که تمام صفات الهی این‌گونه تعقل گردد. و کثرت هم وحدتی دارد که اختصاص به آن دارد و آن وحدت معقول بودن همه - از آن جهت که همه و کلی است - می‌باشد، پس وقتی یکی از آن دو به دیگری دانسته شود و یا بین آن دو ارتباطی تعقل شود؛ به موجب قدر مشترک می‌باشد، بنابراین: این به آن؛ جز به آنچه که در آن از این است دانسته نمی‌شود، حضرت شیخ قدس سره این چنین گفته.

۴/۱۰۰۸ و باز در آن (کتاب نفحات) گفته: گاهی محبت بین دو چیز نتیجه اشتراک و

مناسبتی است در بعضی احوال و یا افعال و یا در مرتبه، مانند اشتراک در نبوت و ولایت و خلافت و در علم ذاتی به خدا و یا به چیزی دیگر، و علم نزد ما گاهی ذاتی می‌باشد و در شمار صفت نمی‌آید.

۴/۱۰۰۹ و باز در آن (کتاب نفحات) گوید: تحقیق در کشف راز محبت محبوب

مرمحب را و محبتِ محب مر محبوب را این است که: محبوب محب را از آن جهت که سببی برای استجلای کمالش در او است و نیز محلی برای نفوذ سلطنت جمالش می باشد دوست می دارد، پس محب آینه محبوب است که در آن زیبایی های خودش را که پنهان در وحدتش (پیش از تعین مجلا) هست آشکار می سازد، برای این که قرب و توحد (تنهایی) زیاد این دو؛ او را از آن پوشیده و محجوب می کند، و چون طلب آشکاری آن (ذات و نفس خود) را در دیگری - برای حصول نوعی از تعدد و امتیاز - بکند، آن را دوست می دارد دوست داشتنی که بدون آن مجلا برایش فراهم نیست.

۴/۱۰۱۰ و باز (در کتاب نفحات) گفته: نسخه و دست نویس حقیقت انسانی مشتمل بر آن چیزی است که شایستگی آن را دارد که دوست بدارد و با تمام وجود دوست بدارد، و (نیز مشتمل) بر آن چیزی است که اقتضای نفرت و رمیدگی نسبت به آنچه از حقایق که با او تضاد دارند دارد، و چون مجلایی تعین یافت که آنچه مستوجب محبت است در آن امتیاز پیدا کند - خواه صفت باشد و یا فعل و یا حال و یا امری که مشتمل بر همه و یا بر بعضی است - و حجاب نزدیکی زیاد بر طرف شد، پادشاه عشق ظاهر می گردد و طالب بر طرف شدن احکام کثرت و مغایرت - به واسطه غلبه یافتن حکم اتحاد بر حکم امتیاز - می گردد، لذا خودش را در آنچه که از وجهی با او مغایرت دارد - به واسطه صفت ذاتی که در آن طالب کمال جلا و استجلا است - دوست می دارد، برای این که این صفت همان صفتی است که در خواست ایجاد عالم را کرد (یعنی حب در احبیت) و مقصود از ایجاد عالم غیر این نیست، و هر چه از مقاصد (موجب) ایجاد که تا به حال گفته شده همگی فرع و تابع کمال جلا و استجلایند، و این حکم در هر محبتی ساری است، و اگر چه وجوه و اعتبارات مختلفانند، جز آن که بین استجلای محب و استجلای محبوب فرقهایی چند است:

۴/۱۰۱۱ و از آن جمله این که: محبوب آینه ذات محب - از آن جهت که محب است - می باشد، و او است که در آن (آینه) نفس خود - و به تبع برخی از محاسن و زیبایی های خود - را آشکار می سازد، و محب آینه کمال جمال محبوب و محل نفوذ احکام سلطنت او است، و این حکم در هر محب و محبوب و عاشق و معشوقی - بدون استثنا - ساری و جاری

است، و شأن حق تعالی با خلقتش بدین گونه است.

۴/۱۰۱۲ پس ما از حیث حقایقمان - یعنی صور معلومیت ثابتمان در علم او تعالی -
آینه‌های وجود مطلق ذاتی و خدانی و یکتای اوییم، چون خداوند متعال عین وجود است و غیر
او را وجودی نیست و او است که در ما خودش را آشکار می‌کند، اما حضرت او آینه احوال
متکثر و شماره‌های فراوان ما است، بنابراین ما بعضی مر بعضی مان را ادراک می‌کنیم - ولی در
حق - لذا آنچه را که ما در او از صفات و احوال آشکار می‌سازیم - از ما - دوست می‌دارد، و
او در ما خودش را - از حیث این که دیدنش مر خودش را در آینه‌ای که از وجهی مغایر او
است مخالف دیدنش مر خودش را در خودش و برای خودش است - دوست می‌دارد، بلکه
آنجا اصلانه دیدنی است و نه عدد و شماری، برای این که آینه مغایرت از آن جهت که محل
تجلی مقید بدان است؛ در آنچه که در آن حکمی نقش می‌پذیرد که در حال مشاهده خودش مر
خودش را نبوده است تعین و ظهور می‌یابد، و این رازی است که هر کس بر آن آگاهی یابد راز
ذات و صفات و احوال و آینه‌ها و مجلاها را خواهد دانست، و نیز خواهد دانست که عالم با
حقایق و صورش از وجهی آینه حق‌اند و حق تعالی از وجهی دیگر آینه عالم است.

۴/۱۰۱۳ این سخن او مطابق سخن دیگرش است که بارها بیان داشتیم: تو آینه اویی و
او آینه احوال تو است، و سخن ما هم که گفتیم: او آینه تو است، درست است، به اعتبار این که
حقیقت تو حالی از احوال او است، و باز هم که گفتیم: تو آینه شئون و صفات و اسماء اویی،
درست است، به اعتبار این که لواحق؛ لواحق ذات‌اند.

۴/۱۰۱۴ سپس گوییم: و بندگان طالب دو دسته‌اند: عالم و جاهل، جاهل جفتش،
مناسبت و ارتباط به رقیفه ذاتی است، و عالم - به واسطه آنچه از اسرار پیشین که بیان داشتیم -
یاری از مناسبت می‌گیرد و علم؛ راه را نزدیک می‌کند و علایق و وابستگی‌ها و بازدارنده‌های
از تکمیل صورت مناسبت را قطع می‌کند و حکم مناسبت را تقویت و محکم می‌کند، سپس
اعانه و کمک کردن است که بدان قدر مشترک - از حیث یک یک از حقایق که ذات طالب و
مطلوب و لوازم آن (ذات) بر آن اشمال دارد - یاری می‌شود، و سخن پیغمبر صلی الله علیه و
آله اشاره به این دارد که فرمود: به اخلاق الهی خو پذیر شوید. و از این بابست که کسی

خواست تا رفیق او در بهشت باشد، حضرت (ص) فرمود: به سجود فراوان کردن مرا بر این امر یاری کن، این برای به دست آوردن مناسبت و مشارکت او است به ملازمه حقایق عبادت، و این جداً ذوقِ عزیز و ارجمندی است که هر کس بر رازِ آن آگاهی یافت رازِ اعمال را مطلقاً خواهد دانست، و این که سبب گوناگون بودن آنها اختلاف حقایق کسانی است که اعیان اعمال به واسطه آنان ظاهر می‌شود،^۱ و این که در تمام آنها رازِ مناسبت مراعات گردیده تا نتیجه درست باشد و مقصود کمال و تمامی یابد.

فصل هفتم

از فصول باب در رازِ توجه که به نام دعا نامیده شده و احکام و اصول و لوازم آن

۴/۱۰۱۵ بدان که دعا و سؤال؛ در خواست انگیزه‌ای می‌کند که آن نیازمندی و حاجت است، و درخواست هدیه می‌کند که آن حصول آنچه که بدان محتاج است می‌باشد، و نیز آنچه که حاجت از آن بر می‌خیزد، و توجهی که بدان طلب و درخواست تحقق می‌یابد و زبانی که درخواست و طلب دارد. و اجابتی از جانب حق سبحان است که بدان حصولِ مطلوبِ محتاج تحقق می‌یابد، اینها شش چیزاند که ناگزیر از تحقیق هر یک با بخش‌هایش می‌باشد.

۴/۱۰۱۶ اما اولی که حاجت است: گاهی این حاجت ذاتی است و گاهی صفاتی، و از شأن این دو این که کارِ محتاج مناسب آن باشد، پس مطلوبِ حاجت ذاتی عطایای ذاتی است که منسوب به ذات الوهیت است، مانند تجلیات اختصاصی از جانب خداوند که احدیت جمع تمام اسماء الهی است، و آن احدیت جمعی اختصاص به کاملان مقرب و افراد انگشت شماری از کاملان دارد، چون ذات - از آن جهت که ذات است - نه عطایی می‌دهد و نه تجلی‌ای می‌کند، در حالی که مطلوبِ حاجت صفاتی عطاهاست، یعنی از حیث مرتبه‌ای از مراتب اسماء؛ به حسب قبول تجلی شده و خصوص حال او از توجهش که تابع

۱- مانند تنوع و گوناگونی کفارات مثلاً به حسب اختلاف مرتکبان اعمال و تنوع نماز به واسطه ایستادن و نشستن نماز گذار از این که سالم و بیمار باشد و از این قبیل.

علم و اعتقادش است و مزاج و حال نفسانی و طبیعی جسمی او و حکم غالب آن (علم) که از آن ترکیب می‌یابد و حال طلب از آن زائیده می‌شود، و هر یک از دو سؤال - یعنی برای حاجت ذاتی و یا صفاتی - گاهی لفظی است؛ و لفظی یا معین است، چنان که گویی: پروردگارا! این چنین به من عطا کن، و یا آن که غیر معین است، چنان که گویی: پروردگارا! آنچه مصلحت من است به من عطا کن، خواه هر کدام از آنها طلب وجود باشد و یا طلب کمالات ملایم (وجود).

۴/۱۰۱۷ دوم هدف است: و آن یا معین است و یا غیر معین، و آن مطلق حصول آن چیزی است که طالب در وجودش بدان محتاج است - البته اگر عطا ذاتی باشد - و یا این که اسباب بقای وجودش است - اگر عطا صفاتی باشد - و هر یک از آن دو برای تحصیل کمال است که تحصیل آن هر طور باشد در حد امکان او هست، یعنی خواه بدان شعور و آگاهی داشته باشد و یا نداشته باشد؛ طبیعی باشد و یا نفسانی و یا روحانی و یا عقلی و یا ربانی باشد که اقسام درخواستها به زودی گفته خواهد شد.

۴/۱۰۱۸ سوم آن چیزی است که طلب از آن برمی‌خیزد: اگر مطلوب غیر معین باشد؛ طلب او حکم حقیقت جامع است که به احدیت خود در او ساری است، و اگر معین باشد، تعیین آن به واسطه غلبه حکم بعضی از حقایق و اجزای انسانیت است که ذات انسان مشتمل بر آنها است، بنابراین انواع درخواستها به مقدار آنچه که ذات طالب و نشاء او از قوا و حقایق و احکام مراتب حاوی و فراگیر است می‌باشد، چون به واسطه این نشاء مخصوص است که شایستگی آن را پیدا می‌کند که مظهر این مراتب و مجمع این قوا و حقایق - حال طلب و جمع و مظهریت جمعی و تفصیلش - باشد.

۴/۱۰۱۹ و چون انسان نسخه و دست نویس جامع هر چیزی و صورت محیط و فراگیر - از حیث معنی و صورت و مرتبه - به هر چیزی هست، امر توجه ایجاد الهی اقتضای آن را کرد که به حسب هر مرتبه‌ای او را طلبی باشد، پس طلب و درخواست او انواعی چند است: طبیعی و نفسانی و روحانی و عقلی و ربانی خالص مجرد از دیگر مواد، پس واردات الهی و اوامر و نواهی و تجلیات و دیگر مطالب به حسب آنها می‌باشد، و هر چیزی در آن همه چیز

هست، ولی گاهی دانسته نمی‌شود که منافی؛ آنچه را که با آن مناسبت ندارد و از جهت مجهول و منافی - به واسطه عدم جامع - نمی‌پذیردش، و گاهی حال نفسانی است، و صاحب حال طبیعی مثلاً وقتی امری روحانی بر او وارد شود به واسطه درخواست رقیقه پنهان روحانی است که در او - از جهتی که نمی‌داند - نهفته است، لذا آن را از خود نفی و رد کرده و انکارش می‌کند، و همین‌طور صاحب حال روحانی و عقلی.

۴/۱۰۲۰ سپس (گوییم:) در مقابل هر انسانی که گفتیم نسبتی خاص (از حق) است که حکم آن به واسطه قبول خاص عبودی و استعداد حالی عینی او تعیین می‌پذیرد، و از این نسبت تعیین یافته از حق تعالی تعبیر به اسم خاص به این امر - از واردات و تجلیات - می‌شود.

۴/۱۰۲۱ و از آن جمله تجلی تنزیه و تشبیه و رد و انکار - که در عالم واقع است - می‌باشد، و از این دانسته می‌شود که تجلیات عام و خاص نسبت به هر کدام از اینها به حسب مراتب درخواست کنندگان و احوال طالبان و استعدادهای ایشان است، و این همان چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گفته: هر دعایی که از دعا کننده به زبانی از زبانها صادر می‌شود؛ در مقابلش از اصل مرتبه ایست که بدان مرتبه مستند است، یعنی به حسب علم دعا کننده و یا اعتقاد اجابت آن است که آن را دعا کننده از حیث آن زبان درخواست می‌کند و به حال و وصف غالب بر او - حال دعا - تعیین می‌یابد. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۱۰۲۲ سپس گوییم: طالب خالی از این نیست که یا آن را از حیثی که می‌داند و نخست و با او از آن حیثیت حاضر بوده می‌طلبد، و یا این گونه نبوده، پس اگر اول (با او حاضر بوده) باشد؛ بیرون از دو قسم نمی‌باشد: اگر برای او شهود حقیقت آن در وقتی - با شهود اعیان لازمه آن به گونه‌ای که همه در علم الهی از ازل تا ابد بوده‌اند - مقدر شده باشد، در آن وقت آنچه برای او از آن در این نشأه و هر چه از عوالم که خداوند خواسته تعیین یابد و بر آنچه که ذاتش به گونه مجمل حاوی آن است - با برخی از تفصیل - آگاهی می‌یابد، ولی این آگاهی - با بلندیش و کمی یافتگانش - زمانش اندک است و دوامش محال، این هم به واسطه سبزی است که بیانش ممکن نیست و شاید بعداً بدان اشاره‌ای شود.

۴/۱۰۲۳ گوییم: شاید این به واسطه اختصاص دوام احاطه و بقای آن به حق سبحان

باشد و گفته آمد، و یا شاید اشاره‌ای به آنچه که در پایان کتاب خواهد آمد باشد که: از نشانه‌های سائر (سالک) در درجات اکملیت این است که چیزی را می‌داند و گویی که آن را اصلاً نمی‌داند؛ بلکه عین آن است و گویی که نمی‌باشد.

۴/۱۰۲۴ و آنچه که موجب این است سبب جمعیت و وحدت او و عدم ثبات و پایداری آنچه که در آینه‌اش نقش می‌بندد است، برای این که اشیاء گرد حقیقت او که مرکز دایره آنها است می‌گردند و هر یک از آنها محاذی و برابر یک نفس اند و در نفس دوم از آن تعبیر به مسامتت و هم سمتی و محاذات و برابری می‌شود؛ پس آنچه به نسبت و یا حقیقتی از حقایق کونی الحاق می‌شود این است که در مقام مسامتت نمی‌ایستد مگر آن که زیر آن نقطه دیگری است به حالتی غیر حالت‌اولی، و همین‌طور پی‌درپی، و به زودی تحقیق آن - بادفع آنچه بر آن وارد می‌شود - در جای خودش خواهد آمد.

۴/۱۰۲۵ پس صاحب این زبان در غالب امور بر بصیرت و بینش احوالش است که از شهود محقق - به واسطه علم پیشین - آنها را دریافت می‌دارد، خواه ملایمش باشد و یا ناملایمش، و خواه زیبا باشد و یا - نزد مردمان و یا در واقع - زشت باشد، بنابراین او به واسطه علمش هیچ‌گزیری از آنها ندارد و جز آنها را (در دعا) نمی‌خواهد، خواه همراه با اجابت باشد و یا از آن تأخر داشته باشد، برای این که بیشتر دعا‌های او - با اختلاف انواع بیان شده - مستجاب است، چون کشف او بازش می‌دارد که جز در آنچه وقوعش به شرط سئوال لازم می‌آید و یا امکان دارد؛ سئوال کند، و این در دو جا هست: یکی در آنچه که هنوز از آن جدا نشده و بلکه علمش برای او مجمل مانده دوم در آنچه که از اسباب (جمع سبب) رد و منع و بازداشت بر او باقی مانده است، لذا در آنچه از احوال خودش می‌بیند صورت دعا را با منع و بازداشت مشاهده می‌کند و توان بر نگه‌داشتن و دفع آن را ندارد؛ چون می‌داند هیچ‌گزیری از آن نیست و کشف از این که سئوال کند بازش می‌دارد.

۴/۱۰۲۶ سپس (گوییم): اسباب رد بر او به واسطه دو امر است: یکی سبب افتدای به پروردگارش است از حیث این که به تمام وجه در هر محلی ظاهر نشود، همچنان که به هیچ وجهی جز در محل قابل خود ظاهر نمی‌شود، و آن سبب جمع حقیقت است که جامع قبول و

منع - به حسب مظاهر - می باشد، چنان که در تفسیر تحقیق کرده که: رسیدن دردها که ملایم حال کاملان نیست به واسطه ظهورشان به مقام جمع است. دوم سبب خفص (پائین آوردن) عبودیت و رفع ربوبیت است، برای این که آن مقتضی جهت امکان ثابت است و ناگزیر باید در کامل - به واسطه هر یک از دو جهت حکم و اثر - ظاهر شود.

۴/۱۰۲۷ آیا در مقام محمدی اکمل و میزان اتم اعدل او؛ راز آنچه را که بدان اشاره کردم و نیز عنوانش را نمی نگری که فرمود: ما ادري ما يفعل بي ولا بكم، یعنی: نمی دانم که به من و به شما چه خواهد شد (۹ - احقاف)؟ با این که او بر بصیرت و بینش از جانب پروردگارش بود. و فرمود (ص:): شما به امور دنیای خودتان دانائید، با این که او از پیش آهنگان مهدی که پس از ششصد و اندی سال خواهند آمد خبر داده و امثال اینها گفته آمد، اینها تمام هست، اما اگر برای دعا کننده شهود حقیقتش مقدر شده باشد.

۴/۱۰۲۸ اما اگر وقت دعا کننده اقتضای عبادت - به حکم مقام خاص و مرتبه معین - داشته باشد؛ و این از جهت حکم اغلب است، طلب او این (عبادت) را به حسب آن مرتبه و یا حال و یا نشاء و یا غیر اینها از مقیداتی می باشد که آنها به حسب همه و یا بعضی شان شرطهایی می باشند، سپس (گوییم): اینها تمام هست، ولی اگر طلب او مر آن را از حیث این که آن را می داند و بدان آگاهی دارد باشد، اما از حیث ذات و نشاء جامعش؛ او در هر نفسی از نفسهایش طالب تمام آنچه که نشاءش از حقایق در بردارد می باشد، یعنی حال طلب از حق سبحان آنچه را که بقای ظهور احکام این حقایق بدان بستگی دارد؛ و نیز آنچه را که بدان ظهور حق سبحان از حیث آنها (حقایق) است؛ و آنچه بدان و در آن حصول کمال این حقایق از لوازم مقیدات می باشد.

۴/۱۰۲۹ چهارم توجهی که بدان طلب تحقق می یابد: یا این که احدی است و مشتمل بر درستی تصور و کمال متابعت می باشد و یا این که نیست، پس همان گونه است که در کتاب نصوص گفته: درست ترین معرفت به خدا و درست ترین تصور نسبت به او؛ اجابت او در عین آنچه که سؤال می شود تندتر و سریع تر است، و تمام تر مراقبت نسبت به او امر الهی و مبادرت به آنها به واسطه کمال فرمانبرداری؛ موافقت حق نسبت به او تمام تر است، از این جهت است

که بیشتر دعا‌های بزرگان مستجاب می‌شود و بیان الهی اشاره به این مطلب دارد که: ادعونی استجب لکم، یعنی: مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم (۶۰ - غافر)

۴/۱۰۳۰ اما کسی که معرفت ندارد و تصورش بد؛ او خواننده حقی که اجابت را برایش تضمین کرده نیست، برای این که او متوجه صورت مشخصی که در ذهنش است می‌باشد که از نظر و یا خیال او و یا خیال (و یا حال) غیر او و نظر او - و یا حصول یافته از مجموع - نتیجه بخش و سودمند است، از این روی محروم (از اجابت) می‌شود و یا از آن بتأخیر می‌افتد، و هنگامی که امثال این (دعا)ها مستجاب شود؛ سبب آن سیر معیت الهی و یا جمعیت نامی است که برای مضطربان و درماندگان حاصل است که به آنها - به واسطه استعدادی که به سبب اضطراب و درماندگی حاصل است - وعده اجابت داده شده است، و صاحب تصور درست حق را حاضر می‌دارد و به سوی او از حیث استحضار و توجه محقق و ثابتی توجه می‌کند - و اگر چه آن (توجه) از تمام وجوه نباشد - بلکه کافی است که او برایش در بعضی مراتب و از حیثیت بعضی اسماء و صفات حاضر باشد، و این حال متوسطان از اهل الله است و آن حال محجوبان. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود و ما حال توجه کاملان را به زودی در جای خودش نقل خواهیم کرد.

۴/۱۰۳۱ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: درستی تصور و خوبی استحضار اثر بزرگی در اجابت دارد که آن را پیغمبر صلی الله علیه و آله در نظر داشته و حضرت علی علیه السلام را - هنگامی که تعلیم دعایش می‌کرد - بر آن تشویقش می‌نمود، در آن (دعا) آمده: پروردگارا! مرا راهنمایی کن و (از مخالفت فرمانت) جلوگیری کن، به او (ع) فرمود: به راهنمائیت (که از خدا می‌خواهی) هدایت طریق را یادآور و به جلوگیری؛ جلوگیری سهم (تیر) را، پس او را به استحضار این دو امر - در حال دعا - دستور داد.

۴/۱۰۳۲ پس هر کس از خواننده شده که از او مسألت می‌کند تصور درستی - در حال دعا و خواندن او - از روی اندیشه و علم پیشین و یا حاضر داشته باشد - به ویژه پس از دستور دادنش به خواندن او و ملتزم شدنش مر اجابت را - بدون شک او را اجابت می‌کند، و هر کس که قصد خواندن «زید» را بکند و غیر «زید» را حاضر دارد و به اجابت نرسد؛ جز خودش را

سرزنش نکند، ولی سئوالش گاهی - به واسطه شفاعت حُسن ظن (پندار نیک) او به پروردگارش و شفاعت معیت الهی و احاطه و فراگیری او تعالی نتیجه می‌دهد و مثمر ثمر می‌گردد، پس متوجه به سبب خطا، از جهتی راستکار می‌باشد، چون او مانند مجتهدی است که (در استنباط احکام) خطا کرده ولی مزدی دارد و به کلی محروم نمی‌باشد. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۱۰۳۳ پنجم زبان دعا و طلب است: و آن یا زبان ظاهر است - چنان که در تفسیر گفته: مقصود صورت است و آن زبان قال می‌باشد - و یا زبان باطن است که غیر آن (زبان ظاهر) است، بنابراین طلب یا به واسطه هر دو است و یا با یکی از آن دو، با این همه زبان ظاهر خالی از بعضی رقایق باطن نیست و زبان باطن پای‌بندی و قید ظاهر را ندارد، و اگر چه از ارتباط با آن و از حیث ترجمه (زبان) ظاهر از آن و از حکم مقام و حالی که زبان باطن تحت حکم آن است خالی نیست.

۴/۱۰۳۴ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: گاهی هم می‌شود که به زبان روح و زبان حال و زبان مقام و زبان استعداد کلی ذاتی غیبی باشد که از حیث و جهت استعدادهای جزئی وجودی حکمش ساری است.

۴/۱۰۳۵ خلاصه این که باید دانست انسان از حیث حال کلی‌اش و انسان بودنش زبانی دارد که آن زبان جامع - و بلکه زبانها - می‌باشد، چون مجموع آنها است، و همین‌طور از حیث استعداد مجمل اصلی او؛ و همچنین از حیث هر نشأه و عالمی که در آن است و از هر صورتی که بدان خودش را ظاهر و آشکار می‌سازد، و همین‌طور برای هر استعدادی از استعدادهای جزئی وجودی او زبانی است که آن در هر نفسی از نفس‌های او طالب است، گاهی به واسطه بعضی و گاه دیگر به واسطه مجموع و دیگر گاه از علم و شهود و شعور و حضور؛ و هنگامی بدون بیشتر اینها و یا بعضی از اینها، و گاهی هم بین دو طلب از دو جهت جمع می‌کند: یکی عالم است و دیگری جاهل. سپس (گوییم:) گاهی طلب در این جمع بر گونه‌ای می‌باشد که اقتضای سرعت اجابت و یا کندی آن را از جهت مجهول دارد و اقتضای عدم اجابت و یا تأخر آن را از جهت معلوم که مراد و مقصود است دارد.

۴/۱۰۳۶ ششم اجابت از جانب حق تعالی است: و آن عبارت است از تعیین علم حق سبحان؛ و اثر آن تعیین درباره طالب - به اعتبار آنچه از توجه مذکور با تفصیلش از جانب او (طالب) می باشد - چون آنچه که از جانب خداوند سبحان می باشد؛ به حسب آنچه از جانب طالب می باشد تعیین می پذیرد.

۴/۱۰۳۷ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: اجابت انواعی چند دارد: نخست اجابت در عین مشغول است و بذل کردن آن بر تعیین (مدت) بدون تأخر و یا پس از زمانی. دوم اجابت کردن است به واسطه معاوضه در وقت و یا پس از زمانی. سوم اجابت نتیجه آن است که گناهان را می پوشاند و شریعت بر این آگاهی داده است. چهارم اجابت به واسطه لیبک گفتن و یا آنچه که به جای آن و تعبیر از آن می شود است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۱۰۳۸ گوئیم: برای سرعت اجابت و گندی آن پس از اینها که گفته شد قواعدی چند است:

۴/۱۰۳۹ نخست این که طلب به غیر زبان استعداد؛ و آنچه آن را به حکم غالب تر بودن یاری می کند و با آن جفت می شود در پی دارد؛ چون تأخر ظهور حکم این شرطها موجب تأخر اجابت از زمان طلب و یا محروم شدنش از اجابت می باشد، و حاصل آن موقوف بودن اجابت است بر تمام استعداد.

۴/۱۰۴۰ دوم این که تقید به بعضی مطالب و مقامات مشخص - با حجاب و پوشیدگی - غالباً موجب طلب آنچه که حصول پیدا نمی کند و یا این که حصولش تأخر می پذیرد می گردد، اما با کشف این گونه نیست، زیرا کشف مانع از طلب آنچه که حصول پیدا نمی کند - مگر بوجه گذشته - می شود، و همین طور معرفت و سراح (یعنی آزاد بودن از بعضی مطالب و مقامات مشخص) - یعنی عدم تقید - اقتضای آن دارد که جز آنچه حصول پیدا می کند و غالباً ناگزیر است طلب نکند، اگر چه حکم آن^۱ (لحظه) و یا شأن اقتضا کننده (الهیین) - به واسطه تأخر تمام استعداد او - تأخر داشته باشد.

۱- آن دائم عبارت است از امتداد حضرت الهیت که در آن ازل در ابد مندرج است و هر دو - به واسطه ظهور آنچه که در ازل بر آنات ابد است - در وقت حاضر، و هر آنی از آنها مجمع ازل و ابد است، و ازل و ابد و وقت حاضر بدان اتحاد می یابند، از این روی بدان باطن و اصل زمان گفته می شود، زیرا آنات زمانی نقش هایی برآیند و -

۴/۱۰۴۱ اگر گویی: آیا مگر عدم اجابت و محروم شدن مذکور در این اقسام منافی بیان شیخ اکبر رضی الله عنه در فص شیشی نیست که گفته: اگر استعداد او اقتضای سؤال نکردی سؤال نمی‌کرد، و گفته: شتاب کردن در آنچه که خواسته شده و تأخر در قدر معین، نزد خداوند است، و چون سؤال با وقت موافق افتاد؛ در اجابت شتاب می‌کند و چون وقت - یا در دنیا و یا در آخرت - تأخر یافت؛ خواسته شده به تأخیر می‌افتد - نه اجابتی که از جانب خداوند لیبیک می‌باشد - این مطلب را جندی شرح کرده و گفته: خداوند بر خودش اجابت را لازم شمرده و فرموده: ادعونی استجب لکم، یعنی: مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم (۶۰ - غافر) و هیچ وفا کننده به عهد و وعده‌اش چون خداوند متعال نیست، و چون بنده‌ای او را بخواند؛ در جا او را به لیبیک اجابت می‌کند، و این در مقابل آن لیبیکی است که بنده هنگام خواندن او می‌گوید، ولی خداوند چون تأخر ظهور استعداد حالی را برای حصول خواسته شده می‌داند؛ او را در حال؛ آنچه بر کمال قابلیت و استعداد یاریش می‌کند آماده می‌سازد و برای قبول تجلی اجابت در عین خواسته شده آماده‌اش می‌کند، بنابراین هر دعایی از هر دعا کننده‌ای که خدا را می‌خواند اجابت شده است و موقوف بر تمام استعداد می‌باشد، فاذا جاء امر الله قضی بالحق و خسر هنالک المبتلون، یعنی: و چون فرمان خدا بیاید کار به حق فیصله یابد و در آن هنگام دروغگویان زیان بینند. (۷۸ - غافر)

۴/۱۰۴۲ گویم؛ آری! منافی آن نیست برای این که مقصود از محروم شدن در اینجا محروم شدن از عین خواسته شده است، بنابراین اجابت - به واسطه آنچه از اقسام اجابت که بیان شد - منافی آن نیست، یعنی از اجابت به سبب بدل آن که در وقت برای او بهتر است و یا به سبب معاوضه بعد وقت و یا به سبب پوشیده شدن گناهان و یا محروم شدن در دنیا، بنابراین اجابت به لیبیک و امثال آن و تأخیر انداختن آن تا قیامت منافی آن نیست، چون این را حضرت شیخ قدس سره در اقسام اجابت بیان داشته است^۱.

- تفسیراتی هستند که بدانها احکام و صورتش آشکار می‌شود، و آن همیشه دائمی و سرمدی بر حال خودش ثابت و برقرار است، و گاهی نیز به مقام عنایت (نزد او) نسبت داده می‌شود، چنان که فرمود (ص:): نزد پروردگارت نه شب است و نه روز. نقل از ترجمه اصلاحات الصوفیه کاشانی - ترجمه مترجم -.

۱- ممکن است از مطلب: یعنی از اجابت به سبب بدل... تا اینجا حاشیه برده باشد که وارد متن شده است. م

۴/۱۰۴۳ سوم از قواعد سرعت اجابت - پس از آنچه که از توجه احدی و درستی تصور و دوام فرمانبرداری گذشت - این که: مطلوب به زبان تمام استعداد باشد، چون فیض مقدس موقوف بر آن است.

۴/۱۰۴۴ چهارم این که زبان حال در مرتبه، پائین تر از زبان استعداد است، برای این که این قسمی از اقسام آن است، چنان که گوییم: شأن و آن (لحظه) الهیین مدخلیت در تمام استعداد دارد.

۴/۱۰۴۵ اکنون در تفصیل حکم مطلوب به زبان حال گوییم: هنگامی که بر بنده از شئون حق تعالی امری از تجلی و یا خطاب و یا کلام - به امر و یا نهی و یا غیر این دو - وارد شود، این حال بیرون از این نیست یا بر کسی که به معرفت حق و شهود او تحقق تام نیافته وارد می شود و یا بر تحقق یافته بدان، پس اگر بر غیر محقق وارد شود، یا این است که وارد؛ مناسب آن چیزی است که زبان طلب و علم او آن را درخواست کرده و یا این که نیست، پس اگر مطابقت پیش از آن که وارد شود و بهره مند بدان شود و اجابت و پاداش تحقق یابد ظاهر شود - اگر چه مناسبت ظاهر نشده باشد - گمان می برد که محروم است، و بسا می شود که نمی پذیرد و سرگردان و دو دل و اندوهگین می شود.

۴/۱۰۴۶ و اگر بر محقق متمکن وارد شود؛ و شکی نیست که او دانای به مناسبات حقایق و زبان های آنها و درخواستها و اختلافات آنها می باشد، پس اگر تناسب حصول پیدا کرد؛ می داند که زبان طلب ظاهر مناسب طلب حالی استعدادی ذاتی است، از این روی اجابت به گونه معلوم و مقصود واقع می شود، و اگر تناسبی نیافت؛ ناظر در احوال ذاتش می شود و حقایق آن را که نشأ (انسانیش) حاوی آن است - یعنی از عوارض و لوازم که به حسب آن (لحظه) و شأن الهیین لازم آن است - جستجو می کند، و می داند که حق تعالی حکیم است و هیچ کس را آنچه که استحقاق ندارد و زبان نوعی از انواع طلبش آن را درخواست ندارد نمی بخشد، پس اگر امکان آن را یافت که حقیقت طلب کننده این امر وارد و یا تجلی و یا غیر این دو را بشناسد، آن را (حقیقت را) آماده برای قبول آن (امر وارد) می کند و از احکام مخالفت آن رهائش می بخشد و در عبودیت حق تعالی - از حیث مرتبه ای که از آنجا وارد

شده - و امی داردش. (این شخص) عامل به آنچه که سزاوار است و آن گونه که سزاوار است و برای آنچه سزاوار است به مقتضای حکمت الهی و ادب با خدا است.

۴/۱۰۴۷ و اگر ادراک طالب جزئی از آن - به صورت مشخص - مشکل باشد؛ هدایت یافته به حق و به آن چه از او وارد شده به وارد و حکم و خاصیت آن بر وارد شونده استدلال می کند، و چون تحقق یافت و آن را به میزان کمالی الهی اعتبار کرد، پس اگر این امر یاری حقیقت طلب کننده را اقتضا کرد و آنچه که آن را از رسیدن به کمال خودش باز می داشت بر طرف کرد، یاری و کمک می کند و طالب باقی حقایق مناسب آن (طلب کننده) در مرتبه می شود و از حق درخواست تکمیل این حقیقت را بر وجه لایقی که حکمت الهی کمالی آن را اقتضا می کند می نماید، و این وجه از تکمیل است که هم شفیع (شفاعت کننده) و هم مُشْفَع (شفاعتش قبول شده) آن حقیقت نزد پروردگارش می باشد، و اگر حکم میزان اقتضای مساعدت و یاری این حقیقت طلب کننده را اقتضا نکرده باشد؛ ورود آن (امر وارد) به حسب وقت و حال و معرفت و مقامی هست که او در آن است و موطن دارد.

۴/۱۰۴۸ و هیچ اعتراضی بر استعداد های کلی و زبانها و مطالبه آنها - در یک کلمه - نیست، چون آنها غیر مجعول و غیر مُعَلَّل (بدون علت) اند، از این روی: لا یكلف الله نفساً الاّ وسعها، یعنی: خدا هیچ کس را جز به اندازه توانش مکلف نمی کند (۲۸۶ - بقره) ولی بر انسان لازم است که استعداد های جزئی وجودی را اعتبار کند و به سبب حکم آنها به حق تعالی توجه کند و طالب صلاح شئون خود و رعایت تمام مصالح (شئون) خویش شود، یعنی آنچه از آنها را که هر جزء و حقیقتی از اجزای نشأه و حقایق ذاتش بدان نیاز دارد و می داند و آنچه را که نمی داند. و بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله در این باب وارد است که به اُمّ حبیبه - هنگامی که در دعایش می گفت: پروردگارا! مرا به شوهرم رسول الله و به پدرم ابوسفیان و به برادرم معاویه بهره مند گردان - فرمود: از خدا روزهای تقسیم شده و زمانهای ثبت شده (مقدر گردیده) را درخواست کردی، کاش از خدا می خواستی که از عذاب دوزخ و عذاب گور پناهت دهد، و فرمود (ص): هر چیزی به قضا و قدر است، حتی ناتوانی و زیرکی.

۴/۱۰۴۹ حضرت شیخ قدس سره در شرح این (شرح حدیث) گوید: مُقَدَّرَات بر دو

نوع اند: نوعی اختصاص به کلیات دارد و پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر داده که آنها محدود در چهار چیز اند: عمر و روزی و اجل و سعادت و شقاوت، و نوعی اختصاص به جزئیات لازمه تفصیلی دارد؛ و ظهور برخی از آنها موقوف بر اسباب (جمع سبب) و شرطهایی می باشد، و بسا که دعا و یا کوشش و کسب از جمله آنها است؛ بطوریکه حصولش جز بدانها مقدر نشده است، برعکس چهار اولی، برای این که انسان را در آن قصد و عملی نیست، بلکه نتیجه قضای الهی و قدر او؛ به موجب علم پیشین او که از ازل تا ابد - به مقتضی تعلقش به معلوم - ثابت است، این همان فرق بین دو حکم استعداد کلی و جزئی می باشد.

۴/۱۰۵۰ سپس گوئیم: تمام اینها مادامی است که انسان کمال نیافته است، ولی هنگامی که کمال یافت در دعا و غیر دعا دارای میزانی می شود که اختصاص به آن پیدا می کند و صاحب اموری می گردد که بدانها متفرد و تنها است و هیچ مشارکی ندارد، و این همان چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در کتاب نصوص بدان اشاره کرده و گفته: اما کاملان و افراد توجهشان به حق تعالی، تابع تجلی ذاتی است که برایشان حاصل است و تحققشان به مقام کمال موقوف بر رسیدن بدان است؛ و آن برایشان نتیجه تاقی را که جامع حیثیات تمام اسماء و صفات و مراتب و اعتبارات - با درستی تصور حق از حیث تجلی ذاتی که به واسطه شهود اتم برایشان حاصل است - باقی می گذارد، از این روی اجابت ایشان به تأخیر نمی افتد، اینان نیز اهل اطلاع بر لوح محفوظ؛ و بلکه بر مقام قلمی و مرتبه علم الهی اند و به واسطه علم به لازم بودن وقوع از پیش - که گزیری نیست - بر مقدر آگاهی پیدا می کنند، لذا هیچ وقت در امور غیر ممکنی که وجودش مقدر نشده سؤال (در دعا) نمی کنند و همتشان را به طلب آن بر نمی انگیزند و اراده آن را نمی کنند، از آن جهت گفتم اراده آن را نمی کنند که در میانشان کسانی هستند که وقوع اشیاء موقوف بر اراده ایشان است - اگر چه در حصول آن دعایی نکرده اند -.

۴/۱۰۵۱ و من این را بارها از شیخمان - رضی الله عنه - سالهای زیادی؛ در اموری که توان شمارش را ندارم به عیان مشاهده کردم، و خودش - رضی الله عنه - به من گفت که پیغمبر صلی الله علیه و آله را در بعضی از واقعاتش (مکاشفاتش) مشاهده کرده و او را بشارت داده و

فرموده: اجابت خداوند نسبت به تو سریع‌تر است تا دعا کردن تو او را، و این مقام فوق مقام مطاوعت و فرمانبرداری است، برای این که مطاوعت مبادرت کردن است به اطاعت اوامر و فرامین که در پی خشنودی حق تعالی و قیام به حقوق او را به مقدار استطاعت و توان در پی دارد، چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله در جواب عمویش - جناب ابوطالب هنگامی که به آن حضرت گفت: ای محمد! پروردگارت چه زود آرزویت را بر آورده می‌کند - فرمود: تو هم ای عموی گرامی اگر اطاعتش را کنی بر آورده می‌کند.

۴/۱۰۵۲ امام‌مقام کمال مطاوعت بازگشت به کمال موافات (موافقت) بنده دارد، یعنی از حیث حقیقتی که حق تعالی از او به واسطه اراده نخستین کلی^۱ که متعلق به حصول کمال جلا و استجلا می‌باشد دارد، برای اینکه آن موجب ایجاد عالم و انسان کامل است که وی عین مقصود و مشخص شده خداوند است، و هر چه جز او؛ مقصود به طریق تبعیت و به سبب او می‌باشد، به جهت آن که آنچه مطلوب؛ جز بدان حاصل نمی‌شود؛ خودش مطلوب است.

۴/۱۰۵۳ اما انسان کامل به واسطه ذات خودش مراد است، چون مجلای تام حق تعالی است که حق - از حیث ذات و تمام اسماء و صفات و احکام و اعتباراتش آن گونه که خودش را به خودش می‌داند و بر آن از اسماء و حقایق معلومات و اعیان موجوداتش در نور دیده شده - به او (انسان کامل) ظاهر می‌گردد، بدون تغییری که موجبش نقص و نارسایی قبول بوده و یا اشکالی در آینگی او باشد، و هر کس شأنش این است، اراده‌ای که جدای از اراده حق تعالی باشد ندارد، بلکه او آینه اراده و دیگر صفات پروردگارش می‌باشد، در این صورت دعای او در اراده او که مغایرتی با اراده پروردگارش ندارد مستهلک است و آن گونه که اراده حق تعالی است واقع می‌شود، چنان که فرمود: فعال لمایرید، یعنی: هر چه بخواهد می‌کند^۲ (۱۶ - بروج).

۱- مقصود از اراده کلی اقتضای ظهور است به اعتبار نسبتش به حقیقت جامع که مرتبه احدیت جمع و حقیقت الحقایق می‌باشد و به نام محبت ازلی نامیده می‌شود که باعث بر ظهور است و متعلق به کمال جلا و استجلا که حصول این کمال موقوف بر ظهور عالم است به گونه تفصیل و ظهور انسان کامل - مجمل پس از تفصیل - پس اراده نخستین کلی عبارت است از اقتضای باطن حقیقی که از آن تعبیر به «کنت کنزاً مخفیاً» می‌شود و ظهور تعبیر به «ان اعرف» و میل حُجّی و طلب الهی صورت این اقتضا است، و این اقتضا و طلب و میل عبارت از «احییت ان اعرف» می‌باشد.

۲ یعنی این بنده کامل هر چه او بخواهد انجام می‌دهد و یا حق هر چه این بنده بخواهد انجام می‌دهد.

۴/۱۰۵۴ هر کس به آنچه که بیان داشتیم تحقق یافت؛ اگر دعا کرد به زبان‌های جهانیان و مراتبشان - از آن جهت که آینه تمام آنها است - دعا کرده، همچنان که اگر دعا را ترک کرد؛ آن را از حیث این که نسبت به حق به اعتبار یکی از دو جهتش که به جانب الهی می‌باشد مجلا است ترک کرده و مغایر^۱ با او (تعالی) که هر چه خواهد می‌کند نمی‌باشد، و آن سوی این مقام برای هیچ جستجوگری راه جستجویی نیست، و پائین این (مقام) متوجه به حق است به معرفت تام و تصور درست مقصود - به خطاب: ادعونی استجب لکم، یعنی: مرا بخوانید اجابتان می‌کنم (۶۰ - غافر) - و خبر حق تعالی راست است و به این توجه^۲ تحقق پیدا کردم و نتیجه‌ای که اجابت است لازم آمد، این را نیک بفهم که خدای هدایت کننده است، این سخن حضرت شیخ قدس سره (در نصوص) بود.

فصل هشتم

از فصول باب قاعده‌ای است که حاوی اسرار و اصولی چند است:

۴/۱۰۵۵ اصل اول این که: هر ادراک شونده‌ای اگر نظر در آن؛ منتهی به ادراک آنچه که آن سوی آن است نگردد، به تمامه ادراک نشده است، و چون منتهی به آن گشت؛ توصیف آن ادراک به تمام درست است، اگر عقلی و در امور باطنی باشد توصیف آن به تمام - از حیث حقیقت - است و اگر حسی و در امور ظاهری باشد توصیف آن به تمام - از حیث احاطه - است، این در صورتی شمول دارد که ادراک شونده مغایر آنچه که آن سویش است باشد؛ مغایرت صورت با معنایش و یا جسم با روحش و یا وجود با حقیقت متصف به آن، و یا این است که مغایر آن با این مغایراتی که از هر جهت ثابت است نمی‌باشد، مانند مقید نسبت به مطلق، پس ثابت شد که دومی از هر وجهی عین اولی است و اولی از وجهی غیر وجه دیگر

۱- یعنی مغایرت با حضرت الهی از آن جهت که فعال لمایرید است ندارد، و یا این که اگر او دعا را ترک کرد و به سوی وحدت نگریست؛ مغایر نظری که به جانب علم دارد و (علم) درخواست دارد که فعال لمایرید باشد نیست. ۲- یعنی به واسطه این توجه، و دعوت حق نسبت به این بنده متوجه به حق - با معرفت تام و تصور درست - تحقق می‌یابد.

عین دومی است، و این بدان جهت است که هر ادراک شونده ظاهر حسی و یا باطن عقلی - از آن جهت که به واسطه آن دو (حسی و عقلی) ادراک می‌شود - متناهی است، و هر چه که متناهی است به واسطه اتصال حدّ و یا پایانش است به دیگری، یعنی به آنچه که او نیست، حتی نظر در حق متعال و در اوصاف او این گونه است، البته اگر نظر کننده دارای نظر تام و کشف تام باشد، برای این که نظر کردن در وجود نابی که خیر است اگر گذر به شرّ نکند - یعنی آن سوی آن جز عدمی که در مقابلش توهم می‌شود نباشد و بر آن حکم شود که شرّ است و ضد وجود - راز: آن سوی خدا جستجوگر را هدفی نیست؛ تحقق و ثبوت پیدا نمی‌کند، چون عدم خالص نه مقصد برای اشاره حسی است و نه اشاره عقلی، مگر از جهت تعیینش به وصف - مانند مجهول مطلق -

۴/۱۰۵۶ و نیز دانسته نمی‌شود^۱ علم به حق تعالی احاطه پیدا نمی‌کند برای این که انتهای (علم به) او گذر به عدم محض است و همین دلیل بودن موجودات نامتناهی است در تحت احاطه او، و به نامتناهی احاطه محال است، و نیز دانسته نمی‌شود^۲ که نسبت آنچه برایت از امر حق تعالی از جهت علم - اگر نظر کننده دارای نظر تام باشی - و از جهت شهود - اگر مکاشف دارای کشف تام باشی - تعیین یافته، نسبت به آنچه برای تو و برای غیر تو تعیین نیافته؛ نسبت متناهی است به غیر متناهی و نسبت مقید تحت قاعده آمده است به مطلق تحت قاعده نیامده.

۴/۱۰۵۷ و این اصل بسیار بزرگی است از سیر مطلق که هیچ چیزی از حکم آن بیرون نیست، چون حکم مطلق - از آن جهت که مطلق است - حکم حقیقت «عمائی» را دارد که شامل تمام اعیان ثابته اسمائی و کونی؛ از روحانیات و جسمانیات می‌باشد، چنان که از جمله احکام آن این است که هر متعینی - از آن جهت که متعین است - متناهی است؛ و هر تعینی نسبتی است، و این که هر متعینی با او مطلق است، و او - از آن جهت که او است - حال تعیینش؛ از حیثیت دیگری غیر متعین است؛ و این که تعیین صورت متعین او - به حسب مرتبه اش - می‌باشد به غیر این.

۱ و ۲ - عطف به: تحقق و ثبوت پیدا نمی‌کند... و نیز دانسته نمی‌شود...

۴/۱۰۵۸ اصل دوم این که: ذوقی است که از اول می‌داند و آن این که اگر نظر را از راه کشف و یا عقل در هر موجود مقیدی تحقق بخشد - اگر ادراکش نام باشد - کار منتهی به امری می‌شود که از قید خودش اطلاق حق سبحان را در حال کشفش می‌داند که او مجلایی از مجالی او؛ و مظهري برای او است، و او است که ظاهر به این (وجود مقید) شده است، چون اگر متعین به این تعین؛ متعین به تعین دیگری بود؛ مسلماً او هم مسبوق (به تعین دیگری) بود و حق - از آن جهت که حق است - معتبر نبود، بلکه نیازمند بدان (یعنی تعین دیگری) بود.

۴/۱۰۵۹ اصل سوم این که: می‌فهمد هر چه حجاب بر حق و از حق است؛ همان ظاهر کننده او است. و این بدان جهت است که بارها گفته شد: ترکیب؛ با این که پرده و ستري بر بسایط است و نسبت به ما حجاب است؛ با این همه به واسطه آن حجاب بر طرف می‌شود و روشن می‌گردد که ظاهر کننده بسایط است - با این که خود نسبتی عدمی است - و این از عجیب‌ترین شگفتی‌ها است، و جهتش - آن گونه که از سخن حضرت شیخ قدس سره در فکوک و غیر فکوک فهمیده می‌شود - این است که حجاب بودن ترکیب بر حق تعالی؛ نسبت به کمال ظهور اطلاق او و قرب و نزدیکی تمام آن است، و کاشف بودنش نسبت به ما و آن است، نه برای این که ترکیب امکانی شأنش آشکار کردن است، چون این شأن وجود است، بلکه برای این که نسبت‌های عدمی امکانی ظلمانی؛ وقتی تراکم پیدا کردند و انتساب به وجود ناب یافتند - به طوری که در اعیان عین او (وجود) شدند - ظلمت به نور آمیخته می‌شود و مرتبه ضیائی - که شأن آن این است ادراک شود و ادراک بدان تحقق یابد - حصول پیدا می‌کند، بنابراین بدین (صورت) امر در مرتبه آشکار شدن و ظهور - نسبت به ما - حصول می‌یابد.

۴/۱۰۶۰ اصل چهارم این که: حجاب شئی وقتی مظهر شئی باشد و او بدان ظاهر باشد؛ مسلم است که عین آن نمی‌باشد، به اعتبار این که آن صورت و مظهر او است - و بلکه اصلاً غیر او است - و بین او و بین محجوب واسطه‌ای نمی‌باشد. و ما این را توضیحی در حجاب اقرب (نزدیک‌تر) یعنی وقتی حجاب‌های فراوان گفته شود، و یا در چیزی که و را جز یک حجاب نباشد؛ مقدر می‌داریم، بنابراین در چنین وضعی اگر حجاب خودش را بشناسد، خواهد دانست که هیچ واسطه‌ای بین او و محجوب نمی‌باشد، زیرا هر کس خودش را شناخت پروردگارش را شناخته.

۴/۱۰۶۱ و این بدان جهت است که آنچه گفته می‌شود حجاب برحق است، حجاب بودنش حکمی است که از برخی ممکنات او را حاصل آمده که خصوصیت آن (ممکن) اقتضای آن را دارد، در برخی دیگر ظاهر است - ولی به حق نه در حق - پس بین او و بین حق از این حیثیت واسطه‌ای نمی‌باشد، و اگر چه از حیثیت دیگری که حیثیت تمام استعداد وجودی است تحقق و ثبوت یافته باشد.

۴/۱۰۶۲ پس با این بیان برای هر موجود متعینی وجه خاص ثابت گردید، آن ۱ یا حاصل از ممکنات است نه از وجود، چون وجود کانون ظهور است، چگونه می‌شود که معدن حجاب باشد؟ و گفته شد که بساطت حجاب است؛ ولی نسبت به ما حجاب است آن هم از کمال قرب و یا ظهور، و یا آن که در ممکن است ۲، برای این که تأثیر ممکن در واجب محال است، پس آنچه اصطلاح شده تعیین وجود به ماهیت ممکن است؛ این نسبت ممکنی است نه واجبی، و یا این که به واسطه حق است ۳، برای این که خصوصیت پوشاننده، به واسطه ظهورش می‌پوشاند، پس هیچ ظهوری جز به واسطه وجود نیست، و این به زودی روشن می‌شود.

۴/۱۰۶۳ سپس بر روش سخن حضرت شیخ قدس سره گوییم: هر حجابی عبارت است از حکمی که از برخی ممکنات حاصل آمده است، چون حجاب برحق یا خودش هست و یا غیر خودش که ممکنات می‌باشند، برای این که در وجود سومی وجود ندارد، و ممکنات هم یا بعضی شان هستند و یا تمامشان، سومی محال است، برای این که حجاب از چه چیزی می‌باشد؟ برای حق و ممکنات سومی وجود ندارد، و همین‌طور بعضی از آنها یا به واسطه امکان این بعض است - که درست نیست - و گرنه تمام آنها (ممکنات) حجاب بودند، یعنی به واسطه اشتراکشان در امکان؛ در حالی که فساد و تباهیش روشن است و بیان گردید. و یا این که (حجاب) به واسطه خصوصیتی زاید است، پس اگر امری سلبی باشد؛ باید معدوم مؤثر در موجود و بلکه در واجب باشد، و اگر امری وجودی است، پس این امری که منضم به ممکن اول شده ممکن نبوده و گرنه ممکنات و یا بعضی از آنها بوده، پس نقل کلام می‌کنیم در این که یا

مشمول بر هر حجابی بر خصوصیات ممکنه غیر متناهی است؛ که این محال است؛ و یا این که منتهی به این می‌شود که حجاب خود حق تعالی است؛ و این هم درست نیست، برای این که حجاب بودن او بر خودش یا بنا به اقتضای ذاتش است - در حالی که از این دو محال لازم می‌آید: یکی این که از تمام جهات غیر عالم به خودش است و دیگری ترکیبش از حجاب و محجوب - و یا این که بدون اقتضای ذاتش، بلکه به خودش است ولی ظهور حکم موقوف بر ممکنات است.

۴/۱۰۶۴ بنا بر این تقدیر؛ حکم حجاب بودن که پنهان بودن معلوم مشهود است یا به حق باز می‌گردد و یا به ممکن، یعنی پنهانی حاصل از حجاب، یا این است که محجوب؛ پنهان از حق و یا پنهان از ممکن است، اولی محال است؛ و گرنه ممکن در حق اثر می‌گذاشت، خواه مستقل و یا غیر مستقل، و حق تعالی محل حوادث و پدیده‌های تازه و جدید می‌بود، پس مشخص شد که محجوب؛ از بعضی ممکنات پنهان است، و حاجب بودن از بعضی؛ چیزی است که خصوصیت (آن حکم) آن را اقتضا می‌کند - ولی به حق - زیرا هیچ حکمی را جز به او - نه در او - ظهور نیست، خداوند منزّه است از این که - به سبب ممکن - محل برای آنچه که ذاتش آن را اقتضا ندارد - مانند حدوث و دیگر حالات تبدیل پذیر - باشد.

۴/۱۰۶۵ پس قاعده کلی این که: هر چه از اسم و صفت که نسبت به حق تعالی داده می‌شود در آن نظر کند، اگر نسبت دادنش به او جایز باشد، آن (امری است که) از ازل مقتضی ذاتش بوده، ولی حکمش برای ممکن جز در آنچه که بعد است آشکار نمی‌شود، و اگر نسبت دادنش به او از حیث ذاتش جایز نباشد، آن امری است که بعضی ممکنات در بعضی شان آن را اقتضا می‌کنند؛ ولی آن به حق ظاهر شده و ظهور و تحقق آن برای خودش و غیر خودش پدید آمده است و (در نتیجه) علم ممکنات پدید آمده است.

۴/۱۰۶۶ اما ثبوت آنچه برای حق و یا ممکن ثابت شده و یا نفی آنچه از آن دو نفی شده ازلی است، پس نسبت ثبوت برای اسماء و صفات و مراتب و نفی آنها از کسی که آنها برایش ثابت است و یا از او منتفی است ازلی می‌باشد، و حادث (غیر ازلی عبارت است از) ظهور آنها برای ممکنات و معرفت به آنها، و این همان چیزی است که در تفسیر گفته است، برای این

که ثبوت احکام و تعیین آنها جز در «عماء» که حد فاصل بین غیب و شهادت است ظاهر نمی‌گردد، پس ثابت برای حق و برای غیر حق - هر چه باشد - چیزی است که ذات آن کس که در ازل برایش ثابت شده و یا نفی شده آن را اقتضا دارد؛ پس متجدد و نوشونده عبارت از ظهور و معرفت است؛ نه ثبوت و نفی؛ چون هر دو را دارد.

فصل نهم

از فصول باب دنباله این سرکلی است که عبارت از علت و کیفیت مظهریت و اساس آن با اقتضای حجاب بودنش از وجهی و کاشف بودنش از وجه دیگر همراه با اسرار و رازهای بلند دیگری می‌باشد که در همین فصل بیان کرده می‌شود و ضبطش دارای مقدماتی چند است:

۴/۱۰۶۷ نخست این که: اجسام تابع ارواح اند و ارواح تابع معانی، پس هر از پی آمده‌ای کاشف از پیشی؛ و صورتی است که از آن (مرتبه پیشین) حکایت می‌کند - حکایتی که موافق با مرتبه‌اش می‌باشد -.

۴/۱۰۶۸ دوم این که: سرایت احدیت برای ظهور وجود؛ شرط هر قابلیت است؛ ولی احدیتی که مناسب مرتبه‌اش و همین‌طور ظهور باشد، پس اختلاف - به حسب آن مرتبه - مانع ظهور است، پس آمادگی برای قبول: بستگی به برطرف کردن آن اختلاف مانع دارد.

۴/۱۰۶۹ سوم این که: نقش‌گذاری ظاهر در مظهر موقوف بر مقابله بین آن دو - پس از احدیت هر دوی آنها به حسب مرتبه - می‌باشد، بنابراین نقش‌پذیری حسی موقوف بر مقابله حسی است، و روحانی و معنوی - که به نام غیر متحیز (غیر مکانی) نامیده می‌شوند - موقوف بر قصد و توجه و محاذات و برابری - به واسطه مناسب غیبی معنوی - می‌باشند.

۴/۱۰۷۰ پس گوییم: همان‌طور که نقش‌گذاری صورت در جسم موقوف بر صاف و صیقلی بودن آن است که به واسطه احدیتش حاصل شده؛ چون آن عبارت از برابری اجزای سطوحش و یکی کردن کثرتش می‌باشد، برای این که تساوی یعنی عدم اختلاف، زیرا بعضی اجزای سطحی بر آمده‌اند و بعضی دیگر فرو رفته و حفره‌دار، صیقلی بودن هم یعنی عدم آنها و

آمادگی مقبول (صیقل خورده) برای آشکار کردن حکم احدیت؛ حال نفوس و ارواح که اجسام تابع آنها - به حسب مرتبه شان - آنها را حکایت می کنند این چنین است، بنابراین نقش گذاری صورت کونی در قلب به واسطه نقش گذاری در نفوس و یا ارواح است؛ و اختلاف آن دو؛ مانند برآمدگی و فرورفتگی و نقص در آینه می باشد که مانع از نقش گذاری تجلی او در قلب (روح) است، و برطرف کردن آنها از قلب و خالی شدنش از آنها عبارت است از آمادگی برای نقش پذیری، مانند صیقل و جلا دادن در اجسام، و قصد کردن آن به واسطه توجه و برابری به سبب رابطه مناسب غیبی معنوی می باشد که به منزله مقابله حسی است در آینه، و اختلاف این صور کونی به منزله صده (یعنی زنگار) است، پس به مقدار کم بودن این صورتها و کمی قصدها و اراده های قلب؛ به حسب آنها حکم صقالت و جلا خوردن و نتیجه آن که نقش گذاری آنچه تجلی او می خواهد قوی می گردد.

۴/۱۰۷۱ بدان احدیتی که به واسطه صیقل و جلا دادن در آینه حاصل می شود نورانیت محض است؛ ولی اگر به ظلمانیت جسمانی ذاتی و یا عارضی پشت شیشه - که جهت نوریّت آن (شیشه) غالب است - آمیزش پیدا نکند؛ صورت در آن نقش نپذیرد، و این بدان جهت است که در احدیت خالص - کثرت - که لازم ادراک می باشد و نسبت بین ادراک کننده و ادراک شونده است در آن مستهلک است، و همین طور است نقش گذاری (و نقش پذیری) که نسبت بین قابل و مقبول است، ولی چون نقش شده در آینه صورتی مثالی است، در آینه این احدیت که به واسطه جلا دادن حاصل آمده شرط زیاده بر احدیت صورت جسمی است که در کثرت غالب آن حاصل آمده است؛ تا در اعتدال صفا و نزدیکی به وحدت - نسبت به عالم اجسام - مناسب عالم مثال باشد، برعکس نقش گذاری صور جسمی در قوایل خود و عرضی در جواهر، و ما صور خیالی را به صور آینه تمثیل نزدیم؛ بلکه به آنها صور روحی و نفسی و قلبی را مثل زدیم که صورت های خیالی از نوع صور آینه - که مثالی است - می باشند، مانند صور نقش شده در حدقه (مردمک) چشم و رطوبت جلیدی (عدسی چشم)، برای این که خیال حیوان جدول و آبراهه ای است از عالم مثال، پس هر چه در خیال - به واسطه حواس پنج گانه ظاهری - حاصل می شود؛ شعاعی از اشعات صور مثالی است، این را نیک بیندیش تا احوال

ملکوتی - از بوهای خوش و نسیم‌های جان بخش و آهنگ‌های دل پسند و نکاح‌های لذت بخش و غیر اینها - قابل تصور باشد.

۴/۱۰۷۲ سپس گوئیم: صور کونی گوناگون که محل قلب را فرا گرفته و پوشانیده‌اند و مراد از جلا دادن پاک کردن (قلب است از) آنها؛ از چهار بیرون نیستند: اگر تمام محل را فرا گرفته‌اند و حکم آنها (یعنی صور) در آن نفوذ پیدا کرده؛ آن «رین» و حجابی است که در بیان الهی آمده: کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون، یعنی: اصلاً اعمالی که می‌کرده‌اند زنگار قلوبشان شده است، اصلاً آن روز از قرب پروردگارشان دوراند (۱۴ و ۱۵ - مطففین) و این مخصوص اهل شرک و تکذیب است، چنان که آخر آیات دلالت بر آن دارد، و اگر هر دو امر (شرک و تکذیب) با هم جمع نشد و همه (صور) جمع شد ولی رسوخ و نفوذ نداشت آن «غشاء و صدء و اکنئه» است که خاص صاحبان فسق و فجور بوده و بر آنها استیلا دارد و بیم کفر از آنها می‌رود، چون فراگیری مدخل رسوخ است، و اگر نه فراگیری و نه رسوخ حصول پیدا نکرده باشد؛ حال صاحب آن آمیخته بین حکم «غین و صدء» و بین «صقالت» است. و اما قسم چهارم رسوخ در بعضی جهات قلب است - بدون فراگیری - آن حال صاحبان عقاید نظری و اربابان ذوق مقید - از صاحبان احوال و مقامات مخصوص - است، آنان که غیر از آنچه چشیده‌اند نمی‌دانند و اشتیاقی به غیر آنچه که در آنند ندارند، اینان - یعنی اربابان ذوق مخصوص - به واسطه آنچه از پاکی و جلا دادن حاصل کرده‌اند؛ حق را ملاحظه می‌کنند و از شهود و معرفت بر ایشان بهره و نصیبی می‌گردد، ولی چون تمام قلب را پاک نکرده‌اند، آنچه از صدء و زنگار که در ایشان باقی مانده از کمال شهود و معرفتِ درستِ تمام باز و پوشیدشان می‌دارد، لذا به آنچه بر ایشان حاصل شده بسنده کرده و می‌پندارند آن سوی این (مقام) مقامی نیست، پس «صدء» باقی مانده در ایشان همان چیزی است که از احکام امکانی و آثار صور کونی باقی مانده است.

۴/۱۰۷۳ این را خوب بفهم، زیرا این قاعده‌ای است که وقتی راز آن را کشف کردی خواهی دانست که نقش‌گذاری و نقش‌پذیری چیست و تجلی چه هست؟ و آن عبارت است از

ظهور در قابل مناسبت - به حسب مرتبه آن قابل - خواه روحانی باشد و یا مثالی و یا حسی، و فرق بین آن دو (نقش‌گذاری و تجلی) این است که در نقش‌گذاری (و یا نقش‌پذیری) فقط محل مورد نظر است؛ ولی در تجلی حال ادراک‌کننده در آن محل - یعنی تجلی شونده - است و (خواهی دانست) قبول چیست؟ و آن عبارت است از اشتغال بر مناسبت مظهریت که مرتبه‌اش اقتضا می‌کند، و (خواهی دانست) تلقی چیست؟ و آن مقابله در آنچه تحیز (مکان) دارد می‌باشد، و قصد و برابری در آنچه که تحیز (مکان) ندارد می‌باشد، و (خواهی دانست) حجب حائل چیست؟ و آنها صور کونی‌اند که منحصر در جسمانی و روحانی‌اند؛ یعنی به واسطه اشتغالشان بر اختلاف شمار پراکنده و بر کثرت تاریک، و راز بیان الهی را خواهی دانست که فرموده: و الیه يرجع الامر کله، یعنی: کارها یکسره به او بازگشت دارد (۱۲۳) - هود) یعنی از کثرت به وحدت، و (خواهی دانست) حجابهای ظلمانی و نورانی که در حدیث آمده چیست؟ ظلمانی صور جسمانی است و نورانی صور روحانی، و در نفعات آمده: ظلمانی اسماء سلبی‌اند و نورانی اسماء ثبوتی.

۴/۱۰۷۴ گویم: این (در حدیث) به حسب ظاهر است و یا باطن، و آن (در نفعات) در مرتبه مطلق، و (خواهی دانست) چه آنها را برطرف خواهد کرد؟ جلا دادن در اجسام و خالی کردن قلب از صور در ارواح است، و از این خواهی دانست که بین حجاب و محجوب هیچ واسطه‌ای جز نسبت اختلاف ادراک‌کننده و حکم او نمی‌باشد؛ چون اگر آن برطرف شود خود حجاب را شناخته و در نتیجه پروردگارش را خواهد شناخت و خواهد دانست فایده حضور و مراقبه قلب در اهل الله چیست که در آن (قلب) امور مختلف در نمی‌آید و پس از آشکار شدن حقیقت امر آن را تیره نمی‌کند، و متحقق به صفت وحدت که مستلزم شهود و آگاهی و غیر اینها است و بیانش به درازا می‌انجامد می‌شود، خلاصه این که تجلی فتوحی الهی جز بر برطرف کردن مانع موقوف نمی‌باشد، تا جائی که گفته‌اند: هر کس بر خالی کردن قلبش چهار ساعت و یا سه ساعت (نجومی) مداومت ورزد، ناگزیر او را یا فتح و یا دیوانگی و یا مرگ می‌رسد، و آنچه که امکان شرحش نیست رازی است که بین تجلی‌کننده و تجلی شونده می‌باشد؛ به ویژه پس از تجلی ذاتی و بعد از پنهان شدن تجلی شونده در ذات تجلی‌کننده، خدا می‌داند و بس.

فصل دهم

از فصول باب قاعده‌ای است در این که هر علمی از علوم که تعلق به مظاهر و ظواهر دارد مستلزم عملی است و سخن در آن منجر به تقسیم علم به آنچه غایتش این عمل است و آنچه غایتش این عمل نیست می‌شود.

۴/۱۰۷۵ گوئیم: علم یا متعلقش حق است و یا هر چه که غیر حق است، علم متعلق به حق یا علم به او است از حیث ارتباط‌ها، یعنی ارتباط عالم به او، و ارتباط او به عالم ارتباط مألوه است به «الاه» و «الاه» است به مألوه، و این علم به او است از حیث اسم «ظاهر» و نزد اهل الله به معرفت تجلی «ظاهر» در اعیان ممکنات نامیده می‌شود، و یا این که علم به حق است - از آن جهت که علم به حق است^۱ - با قطع نظر از عالم و تعلقش به عالم^۲، و این علم هویت باطنی است، یعنی ذات حق سبحان. سپس علم به هویت باطنی و ذات حق است، اما عارف به مرتبه اسم «ظاهر» - بر روش اهل بصائر - کسی است که حق تعالی تجلی خودش را در حقایق عالم به او می‌شناساند و برایش آشکار می‌سازد که آن سوی آنچه از تجلیات ادراک کرده امر آحادی دیگری است که احکام این تجلیات و صور به آن باز می‌گردد. اما علم او به باطن حق به حسب آن چیزی است که قوه نظری به او می‌بخشد، اینها سه قسم هستند و متعلق به آنچه که غیر حق است چهارمی آنها است.

۴/۱۰۷۶ پس اولی؛ یعنی علمی که متعلق به حق از حیث اسم «ظاهر» است؛ خواه عالم معتقد باشد و عارف مشاهد؛ و یا مکاشف احکام و فواید او باشد (هر کدام که باشد) ناگزیر است بر کسی که قیام بدان دارد و از او درخواست می‌کند حکم نماید که ملاحظه (او مر اشیا را) و معامله‌اش با هر موجود؛ مخالف معامله و ملاحظه‌اش پیش از حصول این علم شهودی و یا اعتقادی و یا کشفی - برای نتایج آن - باشد. پس امر متجدد عبارت است از عمل؛ که اختصاص به این علم دارد، چون عمل گاهی به واسطه باطن است و گاهی به واسطه

۱- یعنی هور - خودش خودش است. م ۲- یعنی با قطع نظر از تعلق عالم به او و تعلق او به عالم، یعنی فقط دانستن ذات او. م

ظاهر و گاهی به واسطه هر دو با هم، با این که ظاهر تابع باطن است، زیرا (قبول) اعمال به واسطه نیت‌ها است و نیت حکمی از احکام حضور و یا استحضار است که هر دو تابع علم‌اند، برای این که حضور جز استجلای معلوم و ملاحظه بالفعل آن نیست، پس آنچه که بدان علم از احکام رنگ می‌گیرد؛ در آنچه که تابع آن است - و آن عمل می‌باشد - ساری و جاری است.

۴/۱۰۷۷ دوم: علم به هویت باطنی خدا است - با تفسیر سابق - و آن ذات حق سبحان است، و اگر عارف مذکور باشد ناگزیر در مقام شهودش؛ هر چه از صور موجودات را که مشاهده می‌کند - به واسطه یقینش به کشف - تمام آنها را مظاهر و مجالی حق سبحان می‌داند که در این حال حاضر گردیده‌اند و برای حقیقت الهی غیبی که تمام آنچه ظاهر شده مستند بدان است - با همراه بودن این قید متجدد - حاضر است، این نیز عمل لازم برای این علم او است.

۴/۱۰۷۸ سوم: علم به ذات خداوند سبحان است؛ ولی آن گونه که قوه نظری (به عالم) آن را می‌بخشد، و این علم خالی از این نیست که به عالم حکمی سلبی - مانند صفات جلالی - و یا ایجابی - مانند جمالی - ببخشد، و هر کدام که باشد ناگزیر است که به سوی حق توجه کند و یا عبادت او را به جا آورد و یا با او حضور پیدا کند و یا توجهی مخالف آن چه که پیش از تجلیش به این علم داشته حاضر دارد، و حضور او و غیر او هم همین‌طور است، و این بدان جهت است که دادن علم به او سلب آن چیزی است که پیش از ثبوتش را اعتقاد داشت - و برعکس - لذا توجهش به حکم این دو قید سلب و ایجاب رنگ می‌پذیرد، و کار در هر مسأله‌ای که برای او علم به خدا حاصل می‌شود همین‌طور است، یعنی در آن خالی از سلب و ایجابی که پیش از این نبوده است نمی‌باشد.

۴/۱۰۷۹ چهارم: علم مستفاد جدید است به آنچه غیر حق است، خواه این علم به مستفید (بهره‌ور) اصلاً تعلق نگرفته و یا این که به او تعلق گرفته و از او تجاوز نکرده و یا از او تجاوز کرده باشد، ناگزیر از مباشرت آن و یا نظر در آن - به واسطه فکر - و در اعتبار آن به صورت صریح معین و یا ضمنی مجمل باشد؛ که با آن حکم متجددی از سلب - چون ثبوتش را گمان داشته - و یا ایجاب - چون ثبوتش را از پیش نمی‌داند - و یا ایضاً در ثبوت ثابت؛ همراه

باشد، مانند تکثیر ادله در ثبوت آن که اعتماد بدان بیشتر از علم به ثبوت آن به واسطه دلیل دوم است - و اگر چه به اولی و سومی و چهارمی و غیر اینها ثابت نشده باشد - و آنچه گفته شد حکمی است که وارد می شود و بدان توجه و اعتقاد و معامله اش - به واسطه مباشرت ظاهری و بدون مباشرت ظاهری - رنگ می گیرد.

۴/۱۰۸۰ سپس گوئیم: چون ثابت شد هر علمی مستلزم عملی است؛ خواه این عمل لازم غایت آن و مطلوب از آن باشد و یا نباشد.

۴/۱۰۸۱ مناسبت مقام ایجاب می کند که راز علمی که غایتش عمل است توضیح داده و روشن شود و آن که این گونه نیست (هم توضیح داده شود) و این نیاز به یک مقدمه؛ برای آگاهی دادن بر مسمای غایت دارد: غایت هر چیزی منتهای آن است؛ یعنی از آن جهت که این منتهای مطلوب این چیز است و کمالش در رسیدن به آن است؛ خواه مطلوب آن برای ذاتش و به گونه مشخص باشد و یا مطلوب برای امر دیگری که اولی به تبع آن مطلوب می باشد، برای این که آن آلت و یا شرط و یا سبب برای دومی است، و نزد اهل نظر؛ علم مطلوب برای به ذات (علم) نظری؛ و علم مطلوب برای غیر آن (علم) آلی و عملی نامیده می شود، و اگر چه عملی نیز اطلاق بر آنچه مطلوبش مباشرت بعد علم است و نظری بر آنچه مطلوبش فقط اعتقاد است می شود.

۴/۱۰۸۲ سپس گوئیم: غایات نشانه های کمالات اند؛ و هر غایتی نشانه ای است از کمالی که بدان اختصاص دارد و بر آن دلالت، چون کمال عبارت است از آنچه که شایسته است و حصولش سزاوارتر از «لا حصولش» می باشد، و اگر تصور این در غایات نبود غایات مطلوب نبودند، ولی این نسبت به مرتبه ای خاص دارد که آغاز این غایتش را منتسب به این می دارد، و گرنه هر غایتی بدایت و آغاز است برای غایت دیگری، و نسبت به این دیگری مطلوب نیست، چون طلب حاصل است، و این به نسبت و هدف و غایت؛ برای مراتب و احکام نسبی تقدیری آنها تعیین می یابد.

۴/۱۰۸۳ و چون اینها بیان شد گوئیم: علوم را غایاتی چند است، از آن جمله آنچه که غایتش عمل است و برخی غایتشان فقط اعتقاد است به متعلق و احکام آن، ولی به واسطه

سریان اثرش مستلزم عملی می‌باشد، پس نسبت دادن عمل به مانند آن از باب شمول و فراگیری حکم و استلزام است، نه این که برای عمل موجب دیگری غیر این باشد، و مانند این، حکم اکملیت ذاتی - نه کمالی غایی - مطلوب می‌باشد، و فرق بین آن دو بارها گفته شد که مقتضی ذات اگر موقوف بر شرط و یا شرطهایی باشد؛ از باب اکملیت فوق کمال است، و تمام خیرات نسبت به حق تعالی این چنین‌اند، اما نسبت با خلق؛ آنچه موقوف بر توجه طلبی و مقصود از این توجه است، غایت و هدفی است که بدان استکمال می‌یابد، و از این قاعده تحقیقی مذهب و روش حق و درست دانسته می‌شود که افعال الهی نسبت به خودش مُعَلَّل (علت‌دار) به اهداف و اغراض نمی‌باشد، بلکه آنچه از ظاهر کتاب (قرآن) و حدیث مفهوم می‌شود و صورتش اهداف مقصود است تمامی حکمت‌ها و مصالح مترتب‌اند و لازم کمالات اسمائی، و نیز همان گونه که گذشت از وجهی ذاتی‌اند، این را نیک بفهم.

۴/۱۰۸۴ سپس در تقسیم علم گوئیم: علم ناگزیر از متعلق است، متعلق آن یا چیزی است که ما را در آن اثر وجودی نیست، و این چیزی است که غایتش عمل نیست ولی مستلزم عملی است؛ مانند علم ما به وجود و وحدت آن و امکان عالم و کلی و جزئی نبودن و غیر اینها از معقولات ثانوی، و اما آنچه که ما را در آن اثر وجودی است؛ این همان است که غایتش عمل است، و یا این است که علم مراد برای خود علم نباشد، مانند احکام الهی و تکالیف شرعی از امر و نهی و علم اخلاق با اختلاف صور و اشکالش، برای این که آن از آنچه انجامش سزاوار است و دوری از آنچه که سزاوار است ترکیب یافته، و این مقصود است، چون آن (علم) وسیله‌ای است برای رسیدن به آنچه که از آن برتر است، و اولی (ما را در آن اثر وجودی نیست) مراد به ذات خود و متعلقش که حق سبحان و حقایق اسماء و صفات عزیز و ارجمند او است می‌باشد.

۴/۱۰۸۵ سپس در دنباله تقسیم علم - به طوری که از آن بهر تقدیر علمی خارج نباشد - گوئیم: متعلق علم یا امری است که حصولش در ماده جسمانی واجب است و یا آنکه در آن ممنوع است؛ و یا اینکه در آن دو امر جایز می‌باشد، اولی یا حصولش در هر ماده معین و یا غیر معین واجب است، در این صورت اختصاص به مطلق ماده؛ علمی است که تعلق به مقادیر و اندازه‌ها دارد؛ و این علم را علمای ظاهری و رسمی به نام ریاضی نامیده‌اند و شرط در آن

تعیین ماده است به واسطه علم طبیعی، و آنچه که حصولش در ماده ممتنع است؛ آن متعلق علم الهی است، و آن چه که گاهی در ماده ادراک می‌شود و گاهی بدون ماده؛ آن علم اسماء الهی و حقایق کلی است، مانند علم و قدرت و وحدت و کثرت و غیر اینها، چون آن گاهی در مجردات و گاه دیگر در مواد جسمانی یافت می‌شود؛ ولی آن - از آن جهت که آن است - از هر دو آنها بی‌نیاز است؛ و گرنه با دیگری یافت نمی‌شد.

۴/۱۰۸۶ اگر گویی: این سه اقسام علم نظری بود؛ یعنی غایت آن عمل - هم چنان که اهل نظر بیان داشته‌اند - نیست، پس چگونه از این تقسیم هیچ علمی بیرون نیست؟

۴/۱۰۸۷ گویم: چون علوم محدود و منحصر در مادی و مجرد است؛ هر علمی متعلق به آن دو و به احکام آنها می‌باشد، خواه غایتش عمل باشد و یا نباشد، پس عبادات از آن جهت که تعظیم و بزرگداشت حق است، و اخلاق از آن جهت که نهذیب نفس است، و الهیات که گفتگو از احوال مجردات دارد، و معاملات و بازدارنده‌ها - به واسطه تعلقشان به معاشرت جسمانی - از فروع و شاخه‌های طبیعیات می‌باشند.

مرکز تحقیقات کلامی و عقاید اسلامی
فصل یازدهم

از فصول باب دنباله قاعده‌ای است که بعضی از رازهای نهایات را بیان می‌دارد به ویژه مرتبه فراگیر انسانیت را که عبارت از حقیقت الحقایق است و از آن تعبیر به مرتبه احدیت جمع می‌شود.

۴/۱۰۸۸ و آن این که: هر چه برای موجود دیگری حاصل می‌شود و یا بدان منتهی می‌شود؛ آن نتیجه آن چیزی است که حکم او در آن از اسماء الهی و حقایق کونی ظاهر شده است، و معیار در این کار حقیقت انسان کامل است، برای این که جمعیت ظاهر شخصی او صورت جمعیت اصلی کبرا است که به نام حقیقت الحقایق نامیده می‌شود و احوال او صور رقایق و احکام تفصیلی آنها است، لذا بر همه اشیاء تماماً - فعلی و انفعالی و تفصیلی و اجمالی - اشمال دارد و این مطلب در خاتمه و فصل پایانی کتاب روشن خواهد شد. پس انسان کامل مظهر این حقیقت است و بدان ظاهر می‌باشد.

۴/۱۰۸۹ سپس (گوییم:) هر انسانی - از آن جهت که انسان است - دارای جمعیتی است که بالقوه و بالفعل به او اختصاص دارد و مشخص کننده حکم است به جمعیت اصلی مذکور - و اگر چه مرتبه آن پائین کمال است - ولی کار جمعیت از حیث کلی بودن و اشمال داشتن نسبت به رقایق جمعیت اصلی به حسب نزدیکی نسبتش به کمال و دوریش از آن متفاوت است، و حکم در این تفاوت به واسطه غالب بودن آن چیزی است که حکمش از اسماء و حقایق ظاهر می شود، پس میوه می دهد ولی چیده نمی شود؛ مگر آن میوه ای را که او مظهر آن دو می باشد.

۴/۱۰۹۰ و اساس غلبه اول بودن و توجه الهی است که بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله اشاره بدان دارد که: عمل کنید زیرا هر کس برای انجام مقصودی که به جهت آن آفریده شده دارای توانایی است، و کار در غیر انسان هم همین طور است، برای این که حکم این راز؛ طولانی و فراگیر است و معیار؛ حقیقت انسان کامل و مرتبه او که دارای اسم «الله» است می باشد و همان (اسم) تدبیر و اداره اش می کنند و در او احکام حقایقش را که جامع اسمائی و کونی است ظاهر می سازد، و برای غیر انسان کامل از جمعیت های (اسمائی) آنچه مناسب آنها از اسماء است می باشد، چون هر یک از افراد موجودات - جز انسان - نخست از حق صادر می شود و دوم و وسط به او استناد می یابد و سوم و آخر به او باز می گردد؛ یعنی از حیث اسمی از اسماء الهی که بدان اختصاص داشته و بدان تعیین می یابد و این فرد بدان (اسم) نسبت داده می شود، لذا گفته می شود: عبدالقادر و غیر این از اسماء و حکم الهی از حیث (نسبت) این اسم به او و به آنچه بین اسماء از تفاوت و احاطه و تعلق و حکم است جاری بوده و تفاوت صور آثار آنها را که مظاهرشان هستند آشکار می سازد.

فصل دوازدهم

از فصول باب در اسرار کلام است که عبارت از نسبت بین ظاهر و مظاهر می باشد.

۴/۱۰۹۱ آن عبارت است از اجتماع حقایق بسیط منفرد و یا معتبر - با توابعش - تا صورت جمعیت بخشد که از آن (صورت جمعیت) و بدان احکام این حقایق فهمیده شود، و

این اجتماع همان گونه که به اعتبار نتیجه بخشی نشأه نکاح است، همان به اعتبار حصول وجود اضافی ایجاد است و به اعتبار کسب کردن نقش تعین کتابت است و به اعتبار فهمانیدن خوب و شایسته به هر مرتبه‌ای که به گونه تفصیلی گفته خواهد شد کلام می‌باشد.

۴/۱۰۹۲ گویم: تحقیق آن مقدماتی دارد:

۴/۱۰۹۳ نخست این که: کلام به اطلاقش که شامل معنوی و روحانی و حسی می‌باشد؛ صورت علم متکلم است که خواه الهی و یا کونی به نفس خود و با به غیر خود باشد، پس حقایق معلوم را اگر منفرد و تنهایی از لواحق و پیوستگی‌هاشان اعتبار کنی حروف آن (کلام) اند و اگر با توابع لازم و یا عارضشان اعتبار کنی کلمات آند.

۴/۱۰۹۴ دوم این که: هر یک از حقایق را به اعتبار ماده‌شان مرتبه‌ای معنوی و علمی است، و شأن معانی معلوم - خواه مرتبه باشند و یا دارای مرتبه - این است که از وجود علمی به وجود عینی ظاهر نشوند مگر در ماده حامل و صورتی که بدان و در آن ماده تحقق می‌یابد، و مقصود من از ماده آن چیزی است که بدان ظهور این حقایق آغاز می‌شود تا صورت اجتماع آنها که عبارت از کلام است در خارج مشخص شود (یعنی تشخیص یابد) خواه صورت تشخیص یافته (متشخص) مظهري؛ جسمانی باشد - اگر حروفش ارواح باشند - و یا روحانی باشد - اگر حروفش معانی و حقایق باشند - و ماده در هر دو صورت نفس رحمانی است که صورتش در انسان صوت و صدا است، و مقصود من از صورت؛ آن چیزی است که بدان ظهور حقیقت معلوم - از تعین احدی - که حاصل از این جمعیت است تمامی می‌یابد، و آن حقیقت، هر چه می‌خواهد باشد؛ خواه معنوی باشد و یا روحانی و یا جسمانی، و تمام ظهور عبارت است از بودن حقیقت برای هر ادراک کننده‌ای که فرایش آورد فرا می‌آید، و این حقیقت موطنی از موطن‌های منسوب به مرتبه ادراک آن (جمعیت) می‌باشد.

۴/۱۰۹۵ سوم این که: اگر حقایق معلوم را از حیث ارتسامشان فقط در نفس عالم به آنها اعتبار کنی؛ یعنی نه با انضمام توابع آنها و نه با تعین ظهور آنها؛ حروف باطنی غیبی‌اند، و اگر با انضمام توابع آنها از صفات و لوازم اعتبار کنی؛ حقیقت معلوم کلمه باطنی غیبی می‌باشد، و اگر تعین ظهور مجرد هر حقیقت معلومی در وجود عینی؛ به نفس متکلم و در

مخرجی متعین که صورت وجودیش حکایت کننده از تعین علمی ولی خالی از حکم ترکیب بعضی از آنها با بعضی دیگر است اعتبار شود؛ حروف وجودی ظاهری‌اند، و چون بین آنها تألیف و جمعی که عبارت است از ظهور اتصال لوازم به ملزومات و صفاتی که تابع حقایق متبوع‌اند واقع شد - و وقوع آن به واسطه کمال هریدا ساختن متکلم است مر آنچه را که در باطنش است و کمال فهمانیدنش به مخاطب شنوا - به نام کلمه و یا کلمات نامیده می‌شود.

۴/۱۰۹۶ چون اینها بیان شد گوئیم: کلام با منحصر بودنش در دو قسم: الهی و کونی؛ و با اختلافش در مراتب: معنوی و روحانی و مثالی و حسی و لفظی و رقمی؛ از حیث اطلاقش مانند دیگر حقایق الهی؛ غیبی است که نه تعین دارد و نه اسم و نه شهود می‌شود و نه توصیف، لذا از باطن متکلم در این مراتب؛ نخست به واسطه حروف متعقل (تعقل شده) علمی و سپس به واسطه متخیله روحانی و پس از آن به واسطه حسی ظاهری در عالم شهادت تعین می‌یابد، اما تعین حروف و ظهور آنها به واسطه غایبات آنها و شکل‌های برخورد آنها می‌باشد که به نام مخارج نامیده می‌شود.

۴/۱۰۹۷ پس در کلام الهی ماده عبارت از نفس رحمانی مطلق غیبی است که صورت مطلق آن در نطق انسانی صوت مطلق است، و جدا کننده معین در کلام الهی حروف مذکور است و صورت ظاهر آن که آشکار کننده تمیز باطنی علمی در نطق انسانی است زبان می‌باشد، و مخارج در کلام الهی مراتب معقولی هستند که نفس رحمانی به حسب آنها تعین می‌پذیرد، و صور آنها در نسخه و دست‌نویس انسانی مخارج مشهوراند، پس قوه نطقی انسانی به واسطه اراده از باطن قلب، به واسطه نفس انسانی و صوت برانگیخته می‌شود و بر مخارج مشهور گذر می‌کند و به واسطه زبان و تقاطع - در هر یک آنها - تعین می‌یابد؛ و این خصوص حکم اراده را که متعلق به آشکار کردن بعضی از حروف مفرد و مرکب است همراهی می‌کند تا بعضی از آنچه که در نفس متکلم است به مخاطب برساند، یعنی آنچه را که اگر تعریف او به این نوع از کلام؛ و یا آنچه به جای این کلام از نوشتن‌ها و حرکات و اشارات است نبود؛ دانستن آن برای مخاطب غیر ممکن بود، و این بدان جهت است که انسان متکلم در حین صدا کردن نفس

می‌کشد، و زبان برای جدا کردن و تمییز - به موجب استحضار ذهنی که تابع تصور علمی است - آماده شده است.

۴/۱۰۹۸ و چون قوه هر رفع و امتدادی از امتدادهای نفسش به پایان رسید - و این جز در مخرجی از مخارج نمی‌باشد - برای نفس؛ هنگامی که به انتها رسید؛ تعیین خاصی به واسطه قصد و جدا کردن ظاهر می‌شود، و این نفس تعیین یافته را حرف می‌نامند، پس این تعیین مظهر تعیین علمی است که حد و مرز هیچ معلومی جز به واسطه استقرار آن دانسته نمی‌شود، و مستقر او به حیثی است که برایش بی‌نیازی در تعیین وجود مطلوبش حاصل می‌آورد، و چون از مراتب؛ این تمکن و توانگری را یافت؛ بدان از غیر آن بسنده می‌کند و نفس رحمانی از جهت تعیین ظهورش در او استقرار می‌یابد، لذا ظاهر شده و تعیین می‌یابد و به نام حرف وجودی نامیده می‌شود، و ظهور حد و مرز تلفظ به واسطه حرف در حال استقرارش به نام حرف - یعنی طرف - نامیده می‌شود.

۴/۱۰۹۹ و چون حقیقت کلام مطلق را دانستی؛ حال حقایق انواع ترتیب یافته آن را به حسب مراتب آن معرفی می‌کنیم و آن را مقدماتی چند است:

۴/۱۱۰۰ نخست آن که در نکاح‌ها گفته آمد که اجتماع حقایق در مرتبه؛ صورت را در آنچه پائین آن از مراتب است نتیجه می‌بخشد.

۴/۱۱۰۱ دوم این که اجتماع بین حقایق به حسب مناسبات آنها است و عدمش به حسب مباینات (ضدیت) آنها می‌باشد، و همین‌طور اجتماع ارواح و اشباح که هر دو تابع حقایق‌اند.

۴/۱۱۰۲ سوم این که تعیین اجتماع به حسب مرتبه و غلبه است که در آن به حسب اول بودن امر باعث و دنباله‌روی او مر باقی را به قوه حقیقت جامع؛ اعتبار شده است.

۴/۱۱۰۳ گوئیم: کلام معنوی اجتماع واقع بین اسماء است - یعنی مطلقاً حقایق - به موجب احکام بعضی از آنها با بعض دیگر، این در صورتی است که حقایق کونی اسماء به شمار آیند، و اگر اسماء به شمار نیایند؛ اجتماعی است که بین اسماء و بین حقایق کونی واقع شده است، و نتیجه این اجتماع به حسب مرتبه‌ای که در آن اجتماع واقع می‌گردد؛ و به حسب

امری که مقتضی کلام است؛ از پی اراده خاص پیشین قدرت لاحق را آشکار می‌سازد و از برخورد آن دو (اراده و قدرت) کلام تولد می‌یابد، پس کلام به مرتبه نسبت داده می‌شود، لذا در مرتبه اولین به نام (کلام) معنوی نامیده می‌شود، و کتاب نوشته شده از این کلام اولین آلی الهی غیبی عبارت از ارواح می‌باشد، و مفهومات خطاب حق مر آنها را آن گونه که بیان داشته حاصل است، یعنی از تفاوتی است که از مراتب و وسایط لازم آمده؛ و نیز حکم حال جمعی و غیر اینها را که در مقدمه بحث نکاح‌ها گفته آمد لازم می‌آورد.

۴/۱۱۰۴ و پس از این کلام آلی الهی معنوی؛ کلام روحانی است، و آن برخورد قوای روحانی است از حیث قیامشان به ارواح - نه از آن حیث که قوای مجرداند - چون آنها به این اعتبار معانی معقول‌اند، و این برخورد ملاقات ارواح است در مرتبه جزئی از مراتبی که از مرتبه جمع و وجود به حسب مقام روح متکلم منشعب و متفرع شده است، و آن است که دارای میل نخستین می‌باشد که به قوه حقیقت جامع؛ پیرو باقی است، و به حسب مقام ارواح دیگر بین آنها و بین باقی ارواح مخاطبه واقع می‌شود و بعضی از آنها از بعض دیگر - به سبب دیدن هر یک از آنها دیگری را - آنچه در نفس دیگری است؛ به موجب مناسبت بین آنها - که برطرف کننده حکم تعدد که مستلزم پوشیدگی و امتیاز است - می‌فهمد.

۴/۱۱۰۵ و این بدان جهت است که نیازمند به مخاطبه؛ حکم مباینیت (ضدیت) که بین دو مخاطب وجود دارد و هر یک را از شهود آنچه دیگری در بر دارد می‌پوشاند بر او غالب است، پس در رسانیدن آنچه که در نفس متکلم است به مخاطب - که ادراکش از نفس متکلم بر او پنهان است - نیازمند به کار گرفتن ادوات و ابزاری است که به سبب آنها تفهیم واقع شود و حکم اشتراک قوی شده و حجایی که حکم مباینیت (ضدیت) و امتیاز را لازم کرده بود برطرف گردد، بنابراین به واسطه قوه مناسبت و یا مباینیت در کارگیری ادوات و آلات برای رسانیدن و فزونی بخشیدن کمی می‌گیرد، و پیش از این گفته شد که ادوات آلی حروفی هستند که بدانها نفس رحمانی تعین می‌یابد، و در کلام انسان زبان است که مظهر آن می‌باشد.

۴/۱۱۰۶ اگر گویی: دانسته شد که مراتب تعین کلام نسبت به انسان سه است: معنوی و سپس روحانی خیالی و پس از آن حسی ظاهری، پس کلام رقمی چیست که گفته‌اند:

وجودات چهاراند: در اذهان و اعیان و عبارت و کتابت؟

۴/۱۱۰۷ گویم: هم چنان که حروف و کلمات ذهنی - یعنی خیالی - صور حروف علمی غیبی و مظاهر آنها هستند و سپس حسی نطقی مظاهر ذهنی است، همین طور رقمی و آنچه در مقام آنها است مظاهر الفاظ نطقی حسی اند - اگر چه از حسی مطلق بیرون نیستند - چون آنها از مبصرات و در معرض مشاهده اند؛ در مقام نطقی مقامشان داده تا فایده اش تمام تر و فراگیرتر باشد.

۴/۱۱۰۸ از آن جمله تفهیم غایب است، برای این که نوشته برای غایب مانند خطاب است برای حاضر. و از آن جمله تحصیل فهم پس از غفلت - با غیبت مشکلم - می باشد، به واسطه این است که آراء و آرزوها با هم برخورد پیدا می کنند و علوم بخش می شود و فهمها جمع. و از آن جمله ضبط (نوشتن) آنها بیشتر است تا حفظ کردن، تا جایی که گفته اند: آنچه حفظ می شود فرار می کند و هر چه نوشته می شود قرار می گیرد و امثال اینها.

۴/۱۱۰۹ سپس گوئیم: بنابراین شماری از مقدمات دانسته شد:

۴/۱۱۱۰ نخست این که: مرتبه امکان که در تعیین دوم مقابل مرتبه وجود است - با آنچه از حقایق ممکنی که در بر دارد - عبارت است از غیب اضافی؛ نسبت به غیب هویت و غیب ذات مطلق، و اگر چه به واسطه تعیین اول تعیین یافته؛ ولی نسبت به عالم ارواح به نام غیب مطلق نامیده می شود، چون غیب الهی است، برعکس عالم اشباح که کونی است.

۴/۱۱۱۱ دوم این که: مرتبه امکان ظلمت عدمی است - یعنی از آن جهت که خودش خودش است - چون آن (مرتبه امکان) اقتضای عدم را دارد، ولی نه مطلقاً؛ بلکه به شرط این که نور وجود بر آن نتابد و پیش از این گفته شد که در این حال مظهرش قمر است، و ممکن است گفته شود ظلمت آن ظلمت قابلیت برای تابش نور وجود است، برای این که قابلیت؛ ظلمت است و فاعلیت نور.

۴/۱۱۱۲ سوم این که: ممکنات در نور وجود عام که صورت غیب ذات و نخستین حاصل از او است تعیین و ظهور می یابند، و با این که هم اکنون گفتیم که نفس رحمانی به حروف و حقایق تعیین می یابد؛ این هم چنان که بارها در تحقیق بیان حضرت شیخ قدس سره

که: تو آینه اویی و او آینه احوال تو؛ گفته ایم صادق است.

۴/۱۱۱۳ چهارم این که: احکام ممکنات - یعنی احکامی که نسبت دادنشان به حق تعالی از آن جهت که خودش خودش است (مرتبه غیب ذات) درست نیست - از بعضی به بعض دیگرشان اتصال می‌یابد، ولی در حق تعالی - از آن حیث که نور و وجود است - ظاهر می‌شود، و هیچ ظهوری جز به واسطه نور وجود نمی‌باشد، و او از آن حیث که او است (مرتبه غیب ذات) نه قید بر می‌دارد و نه تعدد می‌پذیرد و نه معدوم می‌شود و نه حدوث پیدا می‌کند و نه تغییر می‌یابد، چون تمام اینها احکامی است که به یکایک ممکنات می‌پیوندند ولی ظهور آنها به واسطه حق تعالی است، پس احوال در حق متعال دگرگونی نمی‌آورد بلکه حق در احوال خود به موجب: کل یوم هو فی شأن، یعنی: هر دمی او در کاری است (۲۹ - رحمان) دگرگونی می‌آورد.

۴/۱۱۱۴ پنجم این که: صور موجودات مظاهر نسبت‌های علم اویند، یعنی صور کیفیات علمی که از آنها تعبیر به حقایق می‌شود، و حقایق در وجود ظاهر نمی‌گردند مگر پس از جمع آوردنشان با شرطهایی چند، پس (صور موجودات) صور کلمات نفسی رحمانی او نیز هستند، و این به حسب یک یک موجودات است.

۴/۱۱۱۵ اما تمام موجودات؛ مطلقاً صور مرتبه علم او و مظهر واحدی هستند که مشتمل بر تعینات متعدد نسبی می‌باشند - ولی برای حقیقت نفس احدیت او - حال دانسته می‌شود مثال واقع در وجود؛ موافق اصل الهی است؛ یعنی نوشتن خارجی و نطق انسانی؛ صورت کتابت و نوشتن الهی است که عبارت از ایجاد می‌باشد؛ و اینکه کتاب قولی مطابق کتاب فعلی الهی و شالوده استوار آن است؛ از این روی حکیم (محکم و استوار) نامیده شده؛ هم چنان که کتاب فعلی مبین نامیده شده است. و در نوشتن دوات و مرکب دوات است و سپس حروف پنهان در آن (مرکب دوات) و پس از آن کاغذ نوشتن است و بعد قصد به آن است و در پایان حاضر آوردن آنچه را که نیت نوشتن آن شده، در نطق و سخن گفتن هم کار چنین است؛ یعنی علم سخن گو و ذهن او و سپس حروف و کلمات پنهان و مجمل در او و پس از آن نفس و بعد صوت و سپس قول و پس از آن قصد به گفتن و در پایان حاضر آوردن آنچه را که نیت گفتن آن شده.

۴/۱۱۱۶ پس مرکب دوات با ذوات نظیر مرتبه امکان است با آنچه از ممکنات که در بردارد، یعنی دوات نظیر مرتبه است و مرکب دوات نظیر نفس رحمانی است در آن، و ذهن متکلم و سخن گو و علمش در سخن گفتن نیز مرتبه امکان است، و این به واسطه احاطه حق است از حیث وجود و علم؛ به آنچه که در مرتبه امکان می‌باشد، انسان هم همین‌طور به آنچه در دوات و ذهن است - از جهت اظهار و آشکار نمودن - احاطه دارد. سپس (گوییم:) حقایق ممکنات در مرتبه نفس رحمانی و تجلی احدی مانند حروف پنهان در دوات‌اند و علم سخن‌گو و ذهن او وارد شدن کثرتی است که از هسته خرما در آن حاصل می‌آید^۱، و پیغمبر صلی‌الله علیه‌وآله بدان اشاره کرده و فرموده: خدا بود و با او چیزی نبود، یعنی بالفعل نبود. سپس (گوییم:) کاغذ و نفس و صوت؛ نظایر انبساط و گسترش نور وجودی عام است که به نام رزق منشور و نور مرشوش (تابیده شده) نامیده می‌شود، و انبساط این نور عبارت است از پخش کاغذ و تابش نور، و آنچه در کاغذ نوشته می‌شود و در مخارج از صوت تعیین می‌یابد؛ مانند صور معلوماتی هستند که در وجود خارجی تعیین یافته‌اند؛ یعنی داخل در تحت وجوداند؛ نه آنچه که بوی وجود را نشنیده.

۴/۱۱۱۷ سپس (گوییم:) نوشتن و گفتن (کتابت و قول) نظیر ایجاد و ظاهر کردن است، و این یا به واسطه نفس رحمانی احدی است که تعییناتش به «کن - باش» ظاهر است، چون دانسته شد که هیچ ظهوری جز به واسطه نور وجود عام نمی‌باشد که به ذات خود احدی است و به سبب تعلقات ایجادیش - که در شرع از آن تعبیر به «کن» می‌شود - متعین می‌باشد، و این همان سبب حقیقی برای ظهور است که شامل کتاب مسطور (نوشته شده) می‌باشد، و یا به واسطه قلم اعلا که واسطه بین حق تعالی و بین کون و وجود است؛ ولی به گونه شرط بودن برای آماده سازی و فیض؛ نه به سبب علت بودن - چنان که فلاسفه می‌پندارند - از این روی جز ثبوت حکم نفس رحمانی و سریان آن را در مراتب و فراگیری حکمش را نبخشید، و این همان سبب عادی است و اعتقاد شرعی بر این پایه استوار است، و از آن جهت نوشتن و گفتن

۱- مراد نخل‌ها و خرماهای فراوانی است که بالقوه در یک هسته خرما وجود دارد، همین‌طور حقایق ممکنات در نفس رحمانی موجوداند. م

نظیر ایجاد است که حق تعالی و تقدس مانند نویسنده است در خالق و بارئ و مصور و مدبّر امر و وجودی بودن و تفصیل دهنده آیات ذاتش که به حسب اسماء و صفاتش متعین است. سپس (گوییم:) قصد انسانی به نوشتن و گفتن نظیر اراده اول الهی است - یعنی میل کلی به کمال جلا و استجلا - و حاضر آوردن آنچه که اراده نوشتن و یا گفتن آن شده نظیر اختصاص دادن اراده او و استجلای او است آنچه را که اراده ظاهر کردنش را از مرتبه علم به مرتبه عین (خارج) - به سبب اولین میل از حقایق اسمائی که حکمش غالب است - دارد، و همانطور که یاری خواستن عالم سخن گو و یا نویسنده در آنچه که می خواهد بنویسد و یا بگوید موقوف بر دو چیز است و از دو اصل حصول می یابد: یکی علم فطری نخستین برای آنچه که می خواهد بنویسد، و دوم علم جزئی است که از محسوسات به دست آمده که انگیزه بر قصد جزئی می باشد، همین طور در اصل الهی کار موقوف بر دو اصل نظیر این دو می باشد.

۴/۱۱۱۸ نظیر اولی فطری؛ علم حق تعالی است به ذات خود و علم او است به تمام اشیاء؛ که از عین علم او به ذاتش می باشد، و نظیر علم به دست آمده از حس؛ تعلق علم او است به ممکنات در ازل؛ از شهودا و مر آنها را در خودش و بیرون آوردنش در حد علم (خود به) آنها و به حسب آنچه برآیند به دو نوع در دو موطن: (نخست) در غیب ذاتی او که مجمل اند و تعیناتشان مستهلک، که به نام شهود مفصل در مجمل نامیده می شود، و (دیگری) در مرتبه علم او است که مفصل است و دارای صور متعین، و همگی نزد او به صورت واقعی خود واقع اند که به نام شهود مجمل نامیده می شود.

۴/۱۱۱۹ و هر کس به این - از راه ملاحظه در نفسش از جهت کشف و یا به نیروی نظیرش که حکم کننده است - تحقق یافت: آن که ^۱ به واسطه زمان و مکان مقید نگردد عالم به تمام معلومات است و تمام معلومات - با همه نسبت های مخصوص و احوال معینشان - نزد او حاضراند؛ وقوع بالفعل تعلقات صفات را از ازل تا ابد - به تمام موجودات - بعید نمی شمارد.

۱- یعنی اگر به این معنی که آن کس که به واسطه زمان و مکان مقید نگردد... وقوع بالفعل را... بعید نمی شمارد. م

۱۱۲۰/۴ اگر گویی: قول و کلام نظیر ایجاد بودن است، از آن جهت که آن ترکیب حقایقی است که عبارت از حروف غیبی و یا وجودی می‌باشد، و ترکیب کلمات ترکیب یافته از آن دو مُشعر (آگاهی دهنده) به این است که اقسام کلام مانند اقسام ایجاد و نکاح پنج است؛ یعنی به حسب ترکیباتی که در مراتب پنج گانه واقع است، در حالی که این گونه نیست، بلکه کلام منحصر در الهی و روحانی و انسانی می‌باشد؛ بنابراین فرق بین آن و بین این دو چیست؟

۱۱۲۱/۴ گویم: فرق این که: مقصود نکاح و ایجاد حصول صور وجودی است؛ یا مطلق - مانند نکاح اول غیبی - و یا مُعین - مانند باقی‌ها - و تمیز و جدایی صور وجودی در ارواح و اجسام - از آن جهت که اجسام اند - تحقق و ثبوت می‌یابد، ولی مقصود کلام فهمانیدن است، پس جز در آنچه فهم نتیجه می‌دهد تحقق نمی‌یابد، بنابراین در حقایق الهی - برای نتیجه‌گیری مخاطبات و تفاهم روحانی در عالم ارواح و قوا از حیث صور مثالیشان - تصور می‌یابد؛ سپس ترکیب روحانی خیالی بین این صور برای نتیجه‌گیری مخاطبات و تفاهم نطقی در انسان تصور می‌یابد، و اگر رقم و نوشتن جانشین گفتن می‌شد فواید پیشی نمی‌گرفت، پس این مقصود تصور نمی‌یابد که در آنچه صور اجسام بسیط و یا معدنی و یا نباتی و یا حیوانی که در آنها قابلیت فهم حقایق نیست نتیجه می‌دهد - خدا دانا است و بس -.

۱۱۲۲/۴ و این که مراتب ادراک حقایق مرگب و مراتب ترکیب آنها به حسب فهم سه است؛ ممکن است چیزی را که حضرت شیخ قدس سره در نفعات بیان داشته اشاره به این مطلب باشد که: ادراکی که اختصاص به خلق دارد سه نوع است: یکی تصور مطلق بسیط است؛ مانند تصور کردنت مسأله و یا فتی از فنون را - بدون تخیل کردن حروفی که آشکار کننده و تعبیر کننده از آن است - و بدون تفصیل اقسام آن - اگر دارای اقسامی باشد - تا جایی که اگر بپرسم آیا آن را می‌شناسی؟ گویی: آری! بدون توقف و فکر کردن، و آن به نام تصور ساده و بسیط و مطلق نامیده می‌شود، و پائین‌تر از آن ادراک فکری ترتیبی و سپس ذهنی خیالی و پس از آن آشکار شدن و آشکار کردن ظاهری است از جهت لفظ و یا نوشتن و آنچه جای آنها را می‌گیرد؛ از صداها (امثال دست زدن و سوت زدن و امثال اینها) و یا اشاره‌هایی که بین دو مخاطب مصطلح است.

۴/۱۱۲۳ این سخن او بود و اشاره به آن دارد که اقسام فهمانیدن - پس از بسیط - سه است، و این اصلی جامع است که هر کس آن را از روی ذوق و شهود شناخت و یا آن را حاضر کرد - حاضر کردن کسی که واقف و آگاه بر حقیقت آن است - وجود مفاض را که بهر مرتبه‌ای اضافه شده شناخته که آن تعین حق است، یعنی نفس رحمانی است از حیث این مرتبه؛ مطابق تعین علمی، پس وجود هر چیزی تعین نفس رحمانی است از حیثیتی، و نیز ایجاد را هم دانسته؛ و آن انبساط نفس رحمانی است از این حیثیت که موجب تعین علمی؛ تعین خارجی شدن است. و نیز راز تبعیت علم مر معلوم را دانسته که آن آن‌گونه که هست تعلق بدان پیدا می‌کند - و گرنه جهل می‌باشد - و نیز راز مراتب را دانسته که آنها نظیر مخارج (حروف) اند؛ یعنی در این که آنها محل‌های تعینات‌اند و به واسطه خصوصیات حقایق و اول بودن توجه احدی حصول پیدا کرده‌اند. و نیز راز مضاهات و همانندی انسانیت را با مرتبه الهی در صفات و افعال - حتی در کلام و کتابت - دانسته، و نیز راز جامع بین علم ذاتی الهی و اولی فطری انسانی را و همین‌طور بین علم الهی که متعین از معلومات و به معلومات - پیش از ایجاد و بعد از ایجاد - است و بین علم انسانی که متعین به زبان و آشکار به واسطه صوت است خواهد دانست؛ و غیر اینها از اسرار و رازهایی را که تفصیلش به شمار نمی‌آید خواهد دانست، هم چنان که خواهد دانست کتاب مسطور و زق منشور و کتاب مبین و کتاب حکیم و أم الكتاب چیست، و آن «نون» است که عبارت از دوات - با مراتب پنج‌گانه‌اش که گفته شد - می‌باشد، و چرا قلم‌قلم نامیده شده و لوح لوح و غیر اینها.

۴/۱۱۲۴ سپس در مقصود از مخاطبات ربانی و انسانی و فرق بین مقصود هر دو گوییم: تمام مخاطبات ربانی و کتابهای الهی زبانها و عباراتی هستند که از دو امر خبر می‌دهند: یکی احوال بندگان مورد خطاب که از حیث کینونت و بودنشان با او؛ نزد حق ثابت‌اند، چنان که فرموده، و هو معکم اینما کنتم، یعنی: هر کجا باشید او با شما است (۴ - حدید) و: نحن اقرب الیکم من جبل الورد، یعنی: ما از رشته سیاهرگ به او نزدیک‌تریم (۱۶ - ق) و: ما یکون من نجوی ثلاثة الاهو رابعهم، یعنی: راز گویی سه نفری نیست جز این که او چهارمین آنها است (۷ - مجادله) و نیز از حیث تعین‌شان نزد او به صورتهایی که استعدادهای ازلی غیر مجعول

آنان که بدانها وجود را از حق سبحانه گرفته‌اند اقتضا می‌کند، و نیز از حیث لوازم این استعدادها که تابع آنهایند، و آنها احوال ثابت آنان‌اند در علم ذاتی ازلی حق تعالی، و کلیات این احوال امور چهارگانه‌اند که در حدیث گفته آمد، و آنها عمر و روزی و اجل و سعادت و شقاوت است.

۴/۱۱۲۵ و آیات تقدیر و پاداش و کیفر دادن در کتاب الهی ناظر به این است و مجمل آن بیان الهی است که: فمن يعمل مثقال ذرة خیراً یره و من يعمل مثقال ذرة شراً یره، یعنی: هر کس هموزن ذره‌ای نیکی کرده باشد (پاداش) آن را خواهد دید و هر کس هموزن ذره‌ای بدی کرده باشد (کیفر) آن را خواهد دید (۷ - ۸ زلزال) و محل اجتماع آنها از مدارات پنج‌گانه دینی - غیر از اعتقادات - است، یعنی حکمت عملی که تقسیم به عبادات و معاملات و مزاجر (باز دارنده‌ها) می‌شود و در ابواب فقه بیان می‌گردد، و نیز (تقسیم) به آدابی که در علم اخلاق گفته شده می‌شود، و این بدان جهت است که مرتبه عبادتیت (بندگی) مقتضایش خوبی حال بنده و سازگاریش به طاعت ذاتی است که کمال آن محو ذات است و (طاعت) صفاتی که کمال آن محو صفات است و (طاعت) افعالی تکلیفی که کمال آن تسلیم و رضا است و بدی حال او و ناسازگاریش به واسطه معصیت و مخالفت، برای این که مخالفت اثر دوری و مبادت است، هم چنان که موافقت اثر قرب و مناسبت است که خواننده به عدالت استقامت احدیت است که عبارت از رأس و قله هر کمال است، و اساس این احوال سیر مجازات (جزا دادن) بزرگی اولین بین حق و ماهیات قابل - که شئون اویند - به گرفتن تعین و دادن وجود اضافی می‌باشد؛ برای این که تکلیف بر آن پایه است.

۴/۱۱۲۶ و بیان آن‌همان است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر «ایاک نعبد» بیان داشته^۱ که: هر امری که در مراتب تفصیل ظاهر می‌شود، ناگزیر باید ظاهر بین دو اصل - در یکی از مراتب نکاح‌های پنج‌گانه - باشد، و دو اصل عبارت از مرتبه وجوب و امکان است، و یا بگو: مرتبه اسماء و اعیان، و مشخص و معلوم است که احدیت حق تعالی اقتضای ایجاد

۱- در تمام نسخه‌ها در تفسیر ایاک نعبد آمده؛ ولی این را حضرت شیخ قدس سره در تفسیر مالک يوم الدين بیان داشته است. م

هیچ چیزی را نمی‌کند، زیرا حق تعالی از آن حیث (احدیت) بی‌نیاز از جهانیان است و مناسبت با هیچ چیزی ندارد، و مسلم است که هیچ ایجاد و اثری بدون ارتباط نمی‌باشد، و هیچ ارتباطی جز با مناسبت وجود ندارد، و مناسبت از جهت تضایف که بین «الاه» و مألوه ثابت است پدید می‌آید.

۴/۱۱۲۷ و چون این ثابت شد پس تکلیف دارای دو اصل است: یکی ایجاب ذاتی الهی از او بر او - پیش از آن که غیر را عینی ظاهر شود - و زیانش: کتب علی نفسه الرحمة، یعنی: رحمت را بر خویش مقرر داشته (۱۲ - انعام) و: حقت کلمة ربک، یعنی: کلمه عذاب پروردگارت محقق گشت (۶ - غافر) و امثال این دو می‌باشد، و دیگری این که: تجلی وجودی دارای اطلاق تام از قیدهای امکانی می‌باشد؛ و از حیث نقش گذاریش در آنها؛ اوصاف مختلف به آن اضافه شده و مقید به قیدهای لازم گردید - یعنی به واسطه محال بودن تعقل آن (تجلی وجودی) مجرد و بدون آنها (یعنی اوصاف مختلف) - و در آخر منتهی به یک قید - که قید امکان است - می‌شود، از این روی حکمت عادل و حکم مرتبه جامع کامل اقتضای ظهور سر مجازات را - به واسطه سبب مناسبت مذکور - کرد و در نتیجه تکلیف الهی برای تمام بندگان ظاهر گشت - و هر چه که غیر او است بنده است - و قیود امری و احکام شرعی - در مقابل آنچه از تقیدات عینی امکانی که به حسب آنچه موطن و زمان و نشأه و احوال آن را اقتضا می‌کند عارض بر وجود شده - تعیین یافت، و به واسطه این تعیین امکانی نسبت به غیب ذات؛ راز ارتباط حق با انسان و انسان با حق آشکار می‌شود.

۴/۱۱۲۸ و احکام تکلیف به واسطه کمی و زیادی و به سبب دوام داشتن و نداشتن - به حسب قیدهایی که به وجود مضاف و منسوب است - تفاوت پیدا می‌کند، پس هر کس آینه عین ثابتش به اعتدال نزدیکتر باشد و از جهت صفات و احکام متناسب بوده و نشانه‌اش این که در مظهر؛ حکمی که مخالف آنچه «امر» در ذات خود برای ذات خود اقتضا کرده ظاهر نمی‌شود (این آینه) از جهت تکلیف کمترین مجالی و از حیث استحقاق و سزاواری تمام‌ترین مجالی برای مغفرت و آمرزش بزرگی است که بیشتر محققان آن را نمی‌دانند و از جهت بیرون آمدن از احکام تقییدی - جز قید امکان - تندترین و سریع‌ترین آنها است، مانند پیغمبر

ما صلی الله علیه و آله و سپس کاملان از وارثان او، از این روی درباره اش گفته شده: لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک و ما تأخر، یعنی: تا خدا ناروای گذشته و آینده ترا ببخشد (۲ - فتح) و آنچه از غیر باز داشته و منع شده؛ برای او و آن که خدا خواسته مباح گردیده است.

۴/۱۱۲۹ و صاحب این آینه هر چیزی را - با پاکی خالص - مقابل می شود تا هر کس را که خواهد به آنچه که در ذاتش بر آن است آشکار سازد، و شأنش این است که صورت ذاتی اصلی هر چیزی را که در ذات حق در ازل بر آن بوده حفظ کند، و این در صورتی است که مادام محاذی و برابر آن (صورت ذاتی) باشد، و اگر از کمال هم سمتیش - به واسطه اقتضای انحراف حکم حقیقتش - انحراف و تمایل پیدا کرد؛ جز خویش را ملامت و سرزنش نکند.

۴/۱۱۳۰ و اما حکم آن کس که از این مرتبه فروتر است، به حسب نزدیکی و دوریش از این مقام است، وزن مطابق وزن است؛ نه شکستی هست و نه تباهی، چون این از شنت و روش الهی است که: ولن تجد لسنة الله تبديلا، یعنی: و روش خدا را تغییر پذیر نخواهی یافت (۲۳ - فتح) پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۴/۱۱۳۱ دوم زبانها و عباراتی^۱ است که از احوال حق تعالی نزد آنان و با آنان و نیز از نسبتها و اضافاتی که در این میان پدید می آید خبر می دهد، یعنی از آن حیث که ایشان به سبب حقایق متبوع و احوال تابعشان از مظاهر شئون و مجالی اسماء اویند و او - تعالی - آینه احوال ایشان است، یعنی به گونه ای که اگر ذات خداوند سبحان نبود عدم محض بودند، چون هیچ ظهوری جز به واسطه نور وجود نمی باشد و او است که در این حالات در حال گردش است، یعنی جسته جسته و خرده خرده در آنها ظاهر می شود؛ هم چنان که در ظهور آنها مؤثر است، چنان که خداوند می فرماید: الله نور السموات والارض، یعنی: خدا نور آسمانها و زمین است (۳۵ - نور) و فرمود: کل يوم هو فی شأن، یعنی: او هر روزی در کاری است (۲۹ - رحمان) و امثال اینها، و به این بخش آیاتی که دلالت بر حکمت نظری - یعنی اعتقادات - دارد ناظر است.

۱- این عطف به پاراگراف شماره ۴/۱۱۳۴ سپس در مقصود... گوئیم تمام مخاطبات ربانی... از دو امر خبر می دهند: یکی احوال بندگان... دوم زبانها و عبارات. م

۴/۱۱۳۲ حضرت شیخ قدس سره در کتاب نفحات گوید: این جا جای آگاهی دادن است و آن این که شئون کلی الهی که صریحاً بیان داشتیم آنها کیفیات اند - مانند اجناس نسبت به آنچه که تحت آنهایند - لذا از حیث مرتبه جنسیت شان به نام اسماء اولین و مفاتیح غیب و اصول صفات و غیر اینها از القاب دیگر نامیده می شود، و صور وجودی که به احکام این شئون ظاهراند به نام فرشتگان و انبیاء و رسولان و اولیا و غیر اینها نامیده می شود، و امر همین طور متدرجاً فرود می آید - فرود آمدن انواع و اجناس نسبی - تا اینکه منتهی به اشخاص و احوال اشخاص می شود، پایان سخن او.

۴/۱۱۳۳ فرغانی گوید: چون کتاب قرآنی محمدی جامع ترین کتابها - به واسطه در برداشتن تمام معانی آنها - و ترجمه معانی حقیقت الحقایق الهی و کونی و ترجمه احوال و احکام و تفصیل آن (معانی حقیقت الحقایق) در فرود آمدنش می باشد؛ نخست برای تحقق کمال اسمائی و دوم برای استجلای کمال ذاتی او از حیث مظهر جامع اجمالی و از حیث مظاهر تفصیلی که تابع این جامع - یعنی صورت محمدی - است بوده؛ و نیز متضمن ترجمه احوال این مظهر محمدی و ترجمه احوال و اخلاق او؛ و بیان راههای ظهور او به وصف کمال؛ و ترجمه احوال متابعان او و اخلاق آنان و راههای رسیدن هر یک از آنان به کمال اختصاصی خود بوده؛ و نیز شامل بیان وضع شریعت او (ص) که کامل و جامع و حافظ اعتدال تمام آنچه گفتیم؛ یعنی مظاهر و حقایق و وحدت تجلی اول و اسماء او در فرود آمدنش می باشد. لاجرم^۱ این کتاب و شریعت - به حکم جمعیت تام و بیان کامل هر دو - بی نیاز از آوردن کتاب دیگر و یا شریعت دیگری نسبت به مظهر هر اسم کلی از اسماء کلی متبوع می باشد، چون آن به موجب: ما فرطنا فی الكتاب من شیء، یعنی: در این کتاب از بیان هیچ چیزی فروگذار نکرده ایم (۳۸ - انعام) مشتمل بر هر امر کلی و یا جزئی که در عالم وجود - از ازل تا ابد - واقع می شود هست، برای این که متعین از تجلی اول است که جامع تمام احکام ازلی و ابدی می باشد، لذا از عبارات و اشارات و دلالات و مفهومات آن (کتاب قرآنی) هر

۱- لاجرم خبر: چون کتاب قرآنی... نه سطر بالا است. م

پیشوا و رهبری که عقل و قلب و یا روح و سبزش به نور ایمان و شرع و نور هدایت خاص و یا نور شهود؛ منور و تابناک باشد؛ دقایق علوم شریعت و علوم طریقت و علوم حقیقت را استنباط کرده و فهمیده و بدان آن کس را که تابع خصوصی - و برای همه آن عمومی است - هدایت می‌کند، پایان سخن او.

۴/۱۱۳۴ تمام اینها مقصود کلام الهی ربانی بود، اما مقصود کلام خلق - بعضی شان با بعضی دیگر - عبارت است از ترجمه آنچه که از احوال بعضی از آنان از بعضی دیگر پنهان است، و این روشن است، و اما مقصود کلام خلق با حق در توجهات شان و مناجات و دعاهاشان عبارت است از ترجمه آنچه که از حکم حق در آنان تعیین می‌پذیرد، ولی به حسب آنان، چنان که در دعای مأثور آمده: تو غنی و بی‌نیازی و ما نیازمندان و فقرای به سوی (درگاه) توایم، و امثال این، و همین‌طور (کلام خلق) ترجمه آن چیزی است که از حق تعالی تعیین می‌یابد، یعنی از شأن ذاتیش که بدان استکمال درخواست می‌شود و بدان ظهور کمال پنهان در حقایق احوال قصد می‌شود که با صورتهاشان آشکاراند و به اصل کلی جامع - پس از ظهور - بازگشت دارند، البته (بازگشتشان) به آنچه که در هر چیزی از شأن پروردگارش و از احوال ذاتش در نفس خود (حق تعالی) و از احوال امانت گذارده شده در او که حکمش به غیر و به سبب این غیر (به دیگری) تجاوز می‌کند، بدان در نور دیده شده و یا مشتمل است.

۴/۱۱۳۵ حضرت شیخ قدس سره در نفحات گوید: هر شأنی مشتمل بر شئون چند است که در ظهور وجودی و حکم و مرتبه تابع اویند، برای این که متبوع گاهی فقط به اعتبار تعیینش در عالم غیب؛ از ازل تا ابد حقایق و اعیان و امثال اینها نامیده می‌شود، و به اعتبار ظهور مطلق حق در حقیقتی از حقایق متبوع - از آنها - این حقیقت به اعتبار آمیزشش به وجود؛ عرش و کرسی و خورشید و ماه و حیوان و نبات و معدن نامیده می‌شود، سپس فرود می‌آید و به آن گفته می‌شود: این شخص و این اسب و این سیب و این یاقوت و همین‌گونه، لذا اسماء؛ به واسطه اختلاف اجناس و انواع و سپس اشخاص؛ مختلف شدند، این شأن متبوع بود.

۴/۱۱۳۶ اما کیفیات جزئی تابع؛ به نام صفات و احوال متبوع نامیده می‌شود، و اصول حقایق متبوع که عبارت از اصول شئون اند منحصر در شماری مخصوص اند، مانند

انحصار اجناس و انواع که در نزد همگان معروف است، و اجناس این شئون و انواع آن؛ فرشتگان و جنّ و آسمانها و ستارگان آنها و عناصر و مولّدات (سه گانه) آن و انبیاء و رسولان و خلفا و کاملان و مردان عدد - از اولیا - می‌باشند که نسبتشان از صور وجودی؛ نسبت اعضای رئیس و نسبت مفاصل است به صورت انسانی ظاهر، و اجناس هم دارای مراتب مختلف‌اند که هر مرتبه‌ای را اهل و احوال و زبان‌ها و ترجمه‌ها و احکام می‌باشد، و انبیا یک قسم از این اجناس‌اند؛ و همین‌طور رسولان و دیگر اولیاء؛ و کتاب‌ها و صحیفه‌های فرود آمده قسم دیگری از اقسام اجناس است.

۴/۱۱۳۷ پس صور مفاتیح اولین که عبارت از صور اصول است؛ آدم و شیث و ادریس و نوح علیهم‌السلام می‌باشد که خضر علیه‌السلام با اینان جمع می‌آید.

۴/۱۱۳۸ و اما صور حقایق اصول؛ ابراهیم و موسی و داود و عیسی علیهم‌السلام است که جامع کل؛ پیغمبر ما محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و علیهم‌السلام است، و امت‌ها و حالات امت‌ها و درجات و شرایطشان به حسب آنچه گفتیم تقسیم می‌شود، و همین‌طور دیگر انبیا.

۴/۱۱۳۹ در شهری از مصر؛ در مشهدی غیبی و کمالی - در حال شهود حقیقت خلافت - از پیش رویه خطاب صریح الهی به اموری چند آگاهی داده شدم: از جمله این که: تا کنون حدود دو هزار خلیفه از غیب ظاهر شده‌اند، و همین‌طور شمار صف‌های اهل محشر و محدود بودنشان در یکصد و بیست صف؛ که هشتاد صف از آنها خاص این امت است و چهل صف خاص دیگر امت‌ها، و آن عددی است که اختصاص به قسمی از اقسامی که بدان اشاره کرده‌ام دارد، و اگر شرح هر قسمی و بیان صورت مطابقت آن نیاز به بسط فراوان نداشت بیان می‌داشتم؛ ولی این هم ما را از بیان مقصود بیرون می‌برد، و این فقط آگاهی دادنی است تا دانسته شود که خطاب حق تعالی به رسولی و بهر کتابی عبارت است از ترجمه حال رسول با حق؛ از حیث ارتباط او با امتش و از حیث آنچه که امت با او مشارکت دارد، و از بین این دو صورت حال خصوصی او روشن می‌شود، یعنی از حیثی که بدان از امت امتیاز می‌یابد و از حیثی که بدان از حق امتیاز می‌یابد و از حیثی که بدان با حق اتحاد دارد و از او امتیاز ندارد و از حیثی که همانندی و مشارکت با حق می‌یابد، و این (آخری) همان قسم خصوصی مذکور است.

۴/۱۱۴۰ پس هر کتاب مخصوصی اصلش اسمی از اسماء ربانی است و زبان این اسم ترجمه از شأنی کلی از حق و از شئون حق می‌کند، ولی از حیث تعینش به این شأن و به حسب آن، بنابراین اسماء؛ خاص احوال‌اند و احکام احوال را تابع‌اند و احوال به حسب استعدادهای حقایق متبوع تعین می‌یابند، و استعدادها نه تابع چیزی‌اند و نه موقوف بر چیزی و نه مُعَلَّل به چیزی غیر خودشان، ولی استعداد وجودی جزئی تابع استعداد کلی پیش از وجود عینی (خارجی) می‌باشد.

۴/۱۱۴۱ و اما لغات عبارت از لباس و جامه‌های معانی‌اند که هر کیفیت کلی بر آنها اشمال دارد؛ و جهت اختلاف آنها اختلاف کیفیاتی است که به واسطه استعدادهای مختلف در مراتب مختلف تعین می‌یابد، و سبب فهم اهل آنها؛ همان قدر مشترک در میانه است که به واسطه استعدادات مختلف؛ این کیفیات مختلف را قابل و پذیرا است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.



(۵)

واما

خاتمه کتاب که جامع تمام مقاصد باب ۱ است

در بیان خواص انسان کامل است چون او با آخر بودن شهودیش در توجه شامل و فراگیر الهی اولین است

۵/۱ بدان که بیشتر مطالبی که اختصاص به او (انسان کامل) - از مراتب و اطوار و دگرگونی‌ها و احوالش و چگونگی بازگشتش به مبدأ و پایان کارش - دارد؛ فروعاً و شاخه‌هایش در این کتاب گفته آمد، و توضیح در این باب نیاز به بیان محقق‌ترین یاران حضرت شیخ قدس سره؛ یعنی سعیدالدین فرغانی دارد که یادآور آن چه که تحقیقش گذشت می‌باشد:

۵/۲ نخست این که: نخستین چیزی که از غیب هویت تعیین پذیرفت وحدت حقیقی ذاتی است که نسبت احدیت - که از بین برنده تمام اعتبارات است - و نسبت واحدیت - که اثبات کننده تمام آنها است - به آن (وحدت حقیقی ذاتی) برابر است.

۵/۳ دوم این که: این نسبت برابر؛ عین تعیین اول و برزخیت نخستین می‌باشد، یعنی عین حقیقت احدیت و حقیقت الحقایق که قابل تجلی واحد احد بر خودش است بوده و دارای

۱- مقصود از باب؛ باب سز کلی است که بیانش تمام شد و این جامع و فشرده آن باب است؛ هم چنان که آن باب یک نمید جملی برای تعریف مقاصد باب داشت و یک خاتمه نمید جملی.

احدیت جمعی بین دو نسبت می‌باشد؛ و آن عین نور احمدی است که در باره‌اش فرمود (ص:)
 اولین چیزی که خداوند آفرید نور من بود - یعنی اگر خلق به معنی قَدَر اعتبار شود - هم چنان
 که در حدیث دیگر فرموده (ص:): خداوند خلق را در ظلمت آفرید و سپس بر آنان از نور
 خودش پرتو انداخت، و این تجلی اصلی اسماء الهی است که ربوبیت با تمام معانی و آغاز و
 انجامش بدان نسبت دارد، چنان که فرموده: و ان الی ربک المنتهی، یعنی: سرانجام سوی
 پروردگار تو است (۴۲ - نجم)

۵/۴ سوم این که: این تجلی در بردارنده کمال ذاتی محقق است؛ البته در مقام حقیقت
 برابری؛ بدون شرط شئی و چیزی؛ و نیز در بردارنده کمال اسمائی است که ظهورش - در مقام
 غلبه اثر واحدیت - متعلق به تحقق برزخیت دوم است که عبارت از صورت برزخیت نخستین و
 سایه آن است که قابل و پذیرای تجلی دوم است که (تجلی دوم) صورت تجلی اول و سایه آن
 است.

۵/۵ چهارم این که: مقتضای نخستین کمال ذاتی کمال جلای ذات است؛ یعنی ظهورش
 برای خودش با تمام اعتبارات واحدیت که مندرج در عین واحدیت است و صور مفصل آن در
 مراتب تا ابدیت ظاهر می‌گردد، پس ذات اقدس به واسطه این شهود در مجلای برزخیت؛
 بی‌نیاز از جهانیان - به سبب شهودش مر آنان را شهود مفصل - می‌باشد، و مقتضای دومش
 کمال استجلای ذات است، و آن ظهورش برای خودش به احدیت جمع تمام اعتبارات بوده؛
 و احدیتش به واسطه بازگشت همه به سوی او - آن گونه که در مقام کمال جلا مذکور شد -
 می‌باشد؛ ولی از حیث کمال انسانی که همانندی با عین برزخیت نخستین - به حکم عدالت و
 احدیت جمعیت او - دارد.

۵/۶ پس مظهر حقیقی صوری آن؛ عین مزاج اعدل (معتدل‌ترین) عنصری محمدی بوده؛
 و مظهر حقیقی معنوی آن؛ قلبِ تقی نقی او است که حق تعالی را از حیث تجلی اول او؛ و نیز
 حقیقت آن را که عین برزخیت نخستین - یعنی حقیقت احمدی - است فرا گرفته و در خود
 گنجانیده است، و برای تحقیق و ثبوت حکم فردیت و یگانگی در محبوب بودن؛ صورت وارث
 ذوق ولایت او - نه حقیقت نبوتش که آن هم خاتم (نبوت مطلقه) است - عین آن مظهر می‌باشد.

۵/۷ و اما کمال اسمائی نیز مقتضی کمالِ جلا و استجلا است. اما کمال جلا دو قسم

است:

۵/۸ یکی ظهور تجلی دوم است که حکم واحدیت بر آن غالب است و مجلای آن عین برزخیت دوم است که مشتمل بر اصول صفات هفت گانه می باشد که برای اصول هفت گانه اسمائی از تجلی اول معین شده (آن اصولی) که حقایق هفت گانه انسانی را معین ساخته و در هر یک از آنها اثری پنهان از این صفات و اسماء ظاهر می سازد؛ و به واسطه قوه انتساب آنها به حکم برزخیت نخستین؛ هر کدام شان حقیقتاً بر «گل» اشتمال دارند، سپس از آنها (یعنی اصول) هفت حقیقت انسانی دیگر پدید آمد و در تفصیل برزخیت دوم که عبارت از مرتبه «عمایی» است ظاهر شد، و حکم این هفت دوم برعکس حکم هفت اولین است - چنان که به زودی روشن خواهد شد - سپس در مرتبه «عمایی» و دو طرف آن که مرتبه وجوب و امکان اند - از آنها (اصول) - حقایق اسماء الهی برای اثربخشی؛ و حقایق کونی برای قبول و پذیرش منشعب و متفرع شدند، و در عین آنها حقایق انسانی - بعضی از بعض دیگر - از جهت اجناس و انواع و اشخاص پدید آمدند، و تمامی آنها صور معنوی اند که نسبت به حق تعالی - از آن جهت که نسبت اند نه نسبت به خودشان از آن حیث که خلق اند - ظاهر اند.

۵/۹ دوم ظهور صور اعتبارات و احدیت است به صور آثار اسماء الهی و قوایل کونی که به نام هیات و شکل های اجتماعی نامیده می شوند و از آنها خلق حصول پیدا می کند، و مظاهر کلی روحانی و یا مثالی و یا حتی فلکی و یا کوكبی خاص اسماء کلی است و جزئیات خاص جزئی، از این روی حکمت الهی اثر بخشی اسماء و صفات کلی را به واسطه مظاهر فلکی و یا کوكبی شان - از جهت شکل پیدا کردن ها و اتصالات - اقتضا می کند، و سلطنت و غلبه در هر زمانی خاص فلک و ستاره ای است که آن به منزله نفس تدبیر و اداره کننده او مر صورتش را می باشد؛ تا آن که حکم جلا و استجلا - به واسطه ترکیب مولدات (سه گانه) و انواع و اشخاص آنها پایان پذیرد.

۵/۱۰ سپس برای هر یک از مظاهر ائمه و اصول هفت گانه اسمائی و صفاتی - یعنی

افلاک و ستارگان - دوره سلطنت دیگری آغاز می گردد تا کمال استجلا که عبارت از شهود

تجلی دوم است و مشتمل بر تمام اسماء او بالفعل، تحقق یابد، یعنی از حیث قلب مضاف به مظهر و صورت انسانی؛ و این قلب و صورت دو مظهر همانند هم‌اند از حیث معنی و صورت به برزخ دوم - برای جمع تفصیلی - پس از آن ظهور تجلی دوم است برای خودش از حیث آن مظهر و قلبش، یا به او و به گوش او و چشم او در او، در این صورت شهود مفصل است در مجمل، و یا به او و به گوش او در آن چه که از او خارج شده؛ در این صورت شهود مجمل در مفصل می‌باشد، این برای آن است که بدان؛ بازگشت هر اسمی از ائمه و اصول هفت‌گانه - پس از تحققش به کمال اختصاصی و تفصیلی خود - به اصل خودش که اقتضای اجمال و جمعیت آن را دارد تحقق و ثبوت یابد؛ تا جامع بین دو کمال اختصاصی و جمعی باشد، و تجلی دوم با این کمالات به اصل خودش که تجلی اول است باز گردد.

۵/۱۱ پنجم این که: چون خصوصی‌ترین خواص صورت انسانی سخن و نطق ظاهری و باطنی است که در دیگر صور یافت نمی‌شود؛ از این روی آغاز سلطنت ادوار مظاهر اسماء - برای تحقق کمال استجلا - مظهر قولی و سخن بود؛ بنابراین تجلی دوم از حیث اسم «قائل سخن‌گو» - به حکم محبت اصلی و به حرکت در آوردن آن مر مفاتیح را به حکم سرایت در آن پس از تحققش به کمالات اختصاصی آن - اقتضای سرشتن طینت و نهاد آدم علیه‌السلام را کرد. برای این که تمامی این مظاهر اجزای «ید - دست» است که تسویه آدم علیه‌السلام نسبت به آن دارد، سپس در او - بدون واسطه - از روح اعظم خود دمید، و چون اثر اسم «قائل» در او قوی‌تر بود؛ از این روی اختصاص به آگاهی بخشیدن اسماء به فرشتگان یافت، و موقف او برزخیت آسمان دنیا؛ به واسطه همسایگی ستاره‌ای که اختصاص به مظهریت «قائل» دارد می‌باشد، و در آن بیت عزت است که عبارت از محل فرود آمدن تمام قرآن و غیر آن می‌باشد. و صورت آدم که جامع بین تمام کمالات است، اصل و منشأ تمام صور انسانی با همین کیفیت و خطوط می‌باشد، هم چنان که معنی محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله و حقیقت او که حقیقت الحقایق است منشأ و اصل تمام حقایق و ارواح انسانی و غیر انسانی می‌باشد.

۵/۱۲ ششم این که: به شمار حقایق هفت‌گانه - از جهت اجمال‌شان - اصول مظاهر انسانی تعیین یافت که قابل تابناک کردن تجلی دوم با جمعیتش - با اثری پنهان از اختصاص به

وصفی از آن (جمعیت) - بودند، و حکم این اثر پنهان در اذواق او (انسان کامل حقیقی ازلی) که تعلق به طرف ولایتش دارد و خبر دادن‌هایش - که تعلق به طرف نبوتش دارد - ظاهر گشت، و هر کدام از آنها به نام خلیفه و کامل و اولی‌العزم نامیده شدند، و از شأن او (انسان کامل حقیقی) صبر و پایداری و ثبات در نقطه وسط بین حق و خلق است تا مدد و کمک را از حق تعالی به سبب جهت حقیقی اش که حکمش ظاهر و آشکار است بگیرد و از جهت خلقی اش به خلق بدهد و به هیچ طرفی تمایل و انحراف نیابد، و هر خلیفه کاملی را باید از جانب حق تعالی میزانی کلی - برای حفظ کلمه و حکم وحدت و عدالت - بر جانب خلقی بودنش در ذات خود و در کسی که مدد و کمک و جودی یگانه را به واسطه او می‌گیرد باشد، برای آن که احکام امکانی و آثار نفسانی و شیطانی بر او وارد نشود، و این میزان را شریعت نامند.

۵/۱۳ و اگر (این میزان) قانونی کلی که مشتمل بر تمام آن چه حقیقت این کامل و وجود او بر آن اشتمال دارد باشد، یعنی از اذواق و اخلاقی که رساننده به حق تعالی هستند؛ یعنی از حیث اجمال حقیقتش در صورتش و یا از حیث تفصیل آن (صورت) به صورت کسانی که از جهت حقیقت و وجود تحت حیطه و فراگیری اویند، این میزان همان کتاب عزیز و ارجمندی است که بر او فرود آمده است.

۵/۱۴ و اگر میزان - به نسبت - جزئی باشد؛ آن شرعی است که به هر پیغمبر و رسولی که اصلش این میزانِ قولی کلی است نسبت دارد، برای این که غیر کاملان از انبیا و رسولان؛ حقایق و وجودشان از حقایق کاملان و وجودشان منشعب و متفرع شده است، بنابراین نسبت کاملان به آنان از جهت حقیقت و وجود؛ مانند نسبت اجناس است به انواع، هم چنان که نسبت کاملان به حقیقت الحقایق - که همان برزخیت نخستین است - و به تجلی اول که عبارت از باطن وجود و نور احمدی است؛ نسبت انواع و اجناس است به جنس عالی، پس در هر مدت از سلطنت دوره‌ای از ادوار این مظاهر کوکبی؛ خلیفه‌ای از کاملان ظاهر می‌گردد، و باید که در مدت سلطنت دوره هر خلیفه و اولی‌العزمی هفت مظهر برای این حقایق دارای اصول هفت‌گانه - از حیث غلبه حکم اختصاصی آنها - بر مثال ابدال هفت‌گانه در این اُمت محمدی ظاهر گردد، و چون هر یک از کاملان هفت‌گانه مظهر حکمی کلی‌اند که حکم هر امری از امور

هفت گانه - با اثر اختصاصی پنهان از یکی آنها - مشتمل بر همگی است، لذا اولی العزم کامل و خلیفه بدون واسطه حق است و تجلیاتش ذاتی می باشد، و هر یک از تابعان هفت گانه چون مظهر یکی از اصول هفت گانه می باشند، یعنی از حیث ظهور حکم تمییز و جدایی و اختصاصش؛ لذا با واسطه آن (یعنی یکی از اصول) خلیفه است و تجلیاتش اسمائی و صفائی است - نه ذاتی - پس برای هر خلیفه کامل؛ هفت خلیفه غیر کامل است، و حکم در اقطاب محمدیین نیز این گونه می باشد^۱ .

۵/۱۵ هفتم این که: چون کمال جلا و استجلای تفصیلی که اختصاص به تجلی دوم داشت به پایان رسید و سلطنت ادوار مظاهر آن به واسطه بازگشت آنها به آن (تجلی) و بازگشت آن با آن کمالات به اصل خودش که تجلی اولی است به نهایت رسید؛ از آن - به حکم رنگ پذیری به آن کمالات - حقیقت محبت اصلی به کمال استجلای این تجلی اول برانگیخته شد و مفاتیح - به حکم این رنگ پذیری - به تحقیق و ثبوت این کمال توجه کرده و اصول و فروع مذکور با کمالات اختصاصی و اشمالی شان - به تبعیت آنها - توجه نموده و به گونه توجه اجتماع یافت، لذا سلطنت ادوار جزئی - یعنی ادوار آسمان های هفت گانه - به سلطنت دوره عرشی محدّدی کلی و حدانی - به حکم اقتضای آن برای مظهر حقیقی اکملی حقیقت برزخیت نخستین - بازگشت.

۱۵/۱۶ از این روی زمان مانند شکل و هیتی که آسمان ها و زمین خلق شده بود به گردش درآمد، و چون دوره آن دوره و حدانی اعتدالی بود، اقتضای کار آن هم امری و حدانی و اعتدالی؛ یعنی عنصر اعظم مجمل مرتوق (بسته شده) - یعنی ماده و اصل آسمان ها و زمین - بود، ولی به سبب اختلاف احکام آنها - به واسطه اختلاف قابلیت شان - تفاوت با کیسه ها و

۱- اینجا نکته ای است و آن این که هر کس که مظهر تجلی دوم است - از حیث ظهور حکم تمییز و اختصاصش که در مرتبه «عمایی» ثابت است - به واسطه این کاملی که تابع او است خلیفه است و تجلیاتش صفائی و اسمائی است نه ذاتی، پس برای هر خلیفه کامل هفت خلیفه غیر کامل است، و این حکم در اقطاب محمدیین هم هست، لذا هر کاملی خلیفه است و عکسش درست نیست، و اما هر یک از کاملان چون مظهر حکمی هستند، همگی مشتمل بر جمیع اند - با اثر اختصاصی پنهان از یکی آنها - اولی العزم و خلیفه بدون واسطه حق است و تجلیاتش ذاتی می باشد و اسماء و صفاتش ذاتی نمی باشد. «حاشیه»

امثال آنها در مقدار زمان پدیدار گشت، ولی در مقام پایان ادوارشان و بازگشت سلطنت ادوار به اصل زمان که عبارت از دورِ عرشی است، کبایس و نسبی^۱ از بین رفته و حکم زمان به وحدت و اعتدال بازگشت می‌نماید، لذا زمانِ استجلای تجلی اول که جامع بین احدیت و واحدیت است؛ به واسطه تعین یافتن مزاج عنصری انسانی و حدانی فرا رسید و مظهري صوري برای برزخیت نخستین شد، و به واسطه تعین یافتن قلبِ نقی نقی از عین این مزاج؛ مظهري معنوی برای آن شد.

۵/۱۷ پس مفاتیح به واسطه سرایت حُب اصلی در آنها؛ از حیث مظاهر هفت‌گانه و فروع آنها - پس از تحقق‌شان به کمالات اختصاصی روحانی و مثالی‌شان - شتافتند و به تعیین مزاج اعدل محمدی توجه نمودند، پس وجودش از مرتبه تجلی اول تعین یافت و همین‌طور فرود آمد و بر تمام مراتب و آثار معتدل کامل آن - بدون توقف و درنگ - گذر کرد.

۵/۱۸ این تجلی از حیث صورت و حکم به صورت غذای معتدل ظاهر گشت و آن را «عبدالله» و «آمنه» (پدر و مادر حضرت رسول صلی الله علیه و آله) به بهترین وجهی و در خوب‌ترین وقتی خوردند و در معتدل‌ترین زمانی تبدیل به نطفه شد و اثر محبت اصلی در آن دو؛ به صورت شهوت - در کامل‌ترین حال - آشکار گشت و اجتماع درست شد و نطفه مبارک در بهترین ساعت و نیکوترین طالع - به حکم اقتضای دوره عرشی و حدانی و سلطنت آن و سرایت حکمش در تمام ادوار - در زخم استقرار یافت، و هر یک از اسماء از حیث مظاهر روحانی و مثالی و فلکی و کویبی‌شان، از حیث کمالاتشان به رعایت این مزاج اکمل و تربیتش در اطوار خود برخاستند، و پس از تسویه یافتن کامل؛ روح اعظم یگانه و یکتای اقدم که عبارت از قلم اعلا است؛ از حیث نسبت ظهورش به صورت تفصیل در لوح و به (صورت) تدبیر و تربیت - با وصف کلی جُملی‌اش - به این مزاج اعدل مستوی و آراسته - در کامل‌ترین وقت و معتدل‌ترین ساعت - تعلق گرفت.

۱- کیسه سالی است که طبق قاعده نجومی یک روز به ماه آخر آن اضافه می‌کنند و این هر چهار سال یک دفعه است که مازاد ۳۶۵ روز را که ۵ ساعت و ۴۹ دقیقه است جمع کرده و یک سال را ۳۶۶ روز می‌گیرند. و نسبی در میان اعراب جاهلیت بوده که ماه محرم را که جنگ در آن حرام بوده یک سال به عقب می‌انداختند و به جایش ماه دیگر را حرام می‌داشتند تا بتوانند در آن ماه حرام بچنگند.

۵/۱۹ سپس در خجسته‌ترین ساعات در عالم حس ظاهر گشت و به نورش عالم را روشن ساخت، هم چنان که مادرش حضرت آمنه خبر داده که هنگام ولادت شرق و غرب عالم را روشن ساخت، سپس عهده‌دار تربیتش از گهواره تا زمان بلوغ این تجلی اول و مفاتیح غیب - به واسطه سرایت‌شان در اسماء و مظاهر آنها - بوده تا آن که حرارت و گرمی مطلوبیتش بر تجلی؛ او را به غار «جرا» کشانید و تابندگی محبوبیتش فرمانش داد که متحقق به سیر اسرای: سبحان‌الذی اسری، یعنی: منزّه است آن که به شب سیر داد (۱- اسراء) شود، تا آن که در مقام کمال و اکملیت به جایی رسید که بالاتر از آن نه مرتبه‌ای است و نه غایتی، و خدای را سپاس بر این عنایت و لطف و رحمت. پایان سخن او (فرغانی)

۵/۲۰ و چون این مقدمات را به تمامه دانستی؛ حال آن چه را که حال اقتضا می‌کند متعرضش می‌شویم. بدان که تحصیل علوم حقیقی الهی و انسانی (بر انسان) واجب و لازم است و باید به اموری چند انصاف یافته و حالش با آنها جمع بیاید:

۵/۲۱ نخست این که: بصیرت و بینش را برای طلب و بدست آوردن کمال انسانی در طور الهی آن گونه که شایسته و سزاوارش است در کار گیرد، و آن کمال ولی عارف است که دارای مقام جمع - که فراگیر خالص بودن و تشکیک داشتن است - می‌باشد، و ذات و حکم مرتبه و شهود او در تمام مراتب و اسماء و مواطن و نشآت و حالات ساری باشد و هر گونه که باشد با حق باشد؛ مانند بودن پروردگارش با او - بدون حیثی و بودنی - این آخرین درجات کمال است. و یا آن که آن را (بصیرت و بینش را) برای به دست آوردن کمال الهی در طور انسانی در کار گیرد، و آن کمال کسی است که دارای شهود وجود واحد و دیدن اشیاء را به خدا - از مرتبه «بی‌سمع و بی‌بصر» - باشد، و این هم اولین درجات ولایت و کمال است؛

۵/۲۲ دوم این که: مشتاق به تحصیل این کمال باشد، یعنی آماده برای قبولش.

۵/۲۳ سوم این که: در درجات تحقق آن کمال بالا رونده باشد، خواه این بالا رفتنش به واسطه عمل کردن و طلب نمودن؛ برای معرفت حقایق اسماء الهی و قوایل امکانی - به واسطه نظر کردن و یا سلوک نمودن - باشد و یا آن که به عمل کردن نباشد، بلکه به واسطه فیض الهی و لطف الهامی و یا ذوق کشفی - به جذب و کششی ربانی - باشد.

- ۵/۲۴ و آن این است که حقیقت نفسش را بشناسد تا پروردگارش را بشناسد، پس حقیقت انسان را که عبارت از غیب مطلق است به واسطه صورت حقیقی اش - یعنی چگونگی تعینش را در علم الهی - خواهد دانست.
- ۵/۲۵ و خواهد دانست که از چه چیز پدید آمده است، یعنی از کدام مرتبه از مراتب وجود و تجلی ربانی تعین پذیرفته و ظاهر گشته است.
- ۵/۲۶ و خواهد دانست که در چه چیز پدید آمده است، یعنی در کدام مرتبه از مراتب جامع الهی و (در کدام مرتبه از مراتب) کونی که اختصاص بدو دارد و محل های معنوی اند این مجموع پدیدار گشت.
- ۵/۲۷ و خواهد دانست که چگونه پدید آمده است، و این احتمالاً دو معنی را دارد: یکی سؤال از کیفیت وجودش است از آن جهت که از حق صادر است و حق پدید آورنده اش می باشد، و دیگری سؤال از کیفیت خود او است؛ از آن جهت که موجود بر آن کیفیت است.
- ۵/۲۸ و خواهد دانست که او را کی پدید آورده و آفریده.
- ۵/۲۹ و خواهد دانست برای چه او را پدید آورده است، یعنی چه فایده و حکمتی از وجودش حاصل می آید.
- ۵/۳۰ و خواهد دانست که غایتش چیست؟ یعنی منتهای مرتبه کلی او؛ و یا منتهای علم و عمل او از حیث تفصیل چیست؟
- ۵/۳۱ و خواهد دانست که آیا بازگشتش به عین آن چه از آن صادر شده می باشد و یا همانند آن از حیث مرتبه و یا وجود است - البته اگر همانندی درست باشد؟
- ۵/۳۲ و خواهد دانست که مطلقاً مراد از اراده کلی ذاتی - از حیث انسانیت مطلق او و از حیث استعداد خاصش - چیست؟
- ۵/۳۳ و خواهد دانست که مراد خاص از او در هر وقت چیست؟
- ۵/۳۴ و خواهد دانست که آیا به انسان در تمامی مراداتی که بیان شد یاری گرفته می شود و یا به بعضی از آنها - از حیث عین و مرتبه او - و یا او (انسان) از حیث آن دو (عین و مرتبه) یاری می گیرد.

۵/۳۵ و خواهد دانست که آیا استقلال برای یکی از دو طرف الهی و انسانی از حیث وجود و یا تعین و یا ارتباط حاصل است و یا آن که استقلال مطلقاً برای هر دو طرف ممتنع و محال است؟ و یا آن که در بعضی از امور سه گانه؛ غیر بعضی دیگر محال و ممتنع است؟ و چه چیزی از عالم در انسان - از جهت معنی - هست که به ذات خودش قائم است و در آن چه از او - از حیث صورت - خارج شده (یعنی از قوه به فعل رسیده) به ذات خود قائم است و یا برعکس می‌باشد، یعنی کدام چیز است که معنأً خارج شونده از او است و در او صورت است.

۵/۳۶ و خواهد دانست که اجناس عالم - از بالا و پائین و پس از شناخت آنها - منحصر در چه شماری است، و آیا آنها همان مقولات دهگانه‌اند که اهل نظر قایل بدان‌هایند یا غیر اینهایند؟

۵/۳۷ و خواهد دانست که اجناس عالم چگونه بعضی در بعض دیگر اثر می‌گذارند.

۵/۳۸ و خواهد دانست که چگونه تمام اجناس در انسان - در حالی که انسان از حیث حال و مرتبه در آنها اثر می‌گذارد - اثر می‌گذارند.

۵/۳۹ و خواهد دانست که پس از این چگونه در اجناس عالم به ذات و فعل ارادی و حالی اثر می‌گذارد؛ و خواهد دانست که چگونگی شناخت مقابله دو نسخه انسان و عالم - به واسطه ذوق (ومکاشفه) - به چه کیفیت است و اول بودن مراتب در عالم - از حیث صورت و معنی و یا رتبه و روح و جسم - چه هست و اول بودن مرتبه به سبب ایجاد در انسان و عالم - و همین‌طور آخر بودن در آن دو - چیست؟ و فرق بین حقایق اثر گذار و اثر پذیر - از حیث اثر - چه می‌باشد؟^۱

۵/۴۰ سپس گوئیم: و چون طالب دانست که انسان مجموع حقایق عالم تفصیلی - بالا و پائین آن - می‌باشد، یعنی انسان صورت جمعیت قرآنی بوده و عالم صورت تفصیلی فرقانی آن است، و آن حقیقت جمعیت محمدی - یعنی کمالی انسانی - می‌باشد؛ (چون این را دانست) مقابله دو نسخه را به ذوق اول که گفته شد خواهد دانست، برای این که تمام اشیا عین آن

۱- تا اینجا طرح هفده سؤال بود که خود در تحت هفده عنوان آنها را بطور مشروح بیان می‌سازد و شارح هم تبیین می‌کند. م.

(نسخه) اند، البته اگر اعتبار امر زائدی که عبارت از اجتماع است - و آن نسبتی عدمی است - نبود، و مرتبه اجناس را در عالم و انواع کلی را خواهد دانست، برای این که اجناس عالم در آن وقت اجناسی حقیقی اند و انواع آنها هم انواع آنند.

۵/۴۱ جندی در شرح فصوص گوید: اجناس عالی در عالم عبارتند از: جوهر و نامی و

حساس و ناطق و انسان.

۵/۴۲ و چون دانست و یا آن چه را که برایش مقدر است شهود کرد - و این بستگی به

این دارد که آگاهی بر مرتبه علمی «عمایی» پیدا کند که فراگیر هر حقیقتی است و بوی وجود را به واسطه آثار و لوازم آن (حقیقت) بشنود - مضاهات و همانندی حقیقتش را با حقیقت جامع که بدان و در آن و از آن تمام این حقایق و صور آنها ظاهر گردیده است خواهد دانست، برای این که حقیقت جامع - به اعتبار اسم جامع (الله) که متعین به آن است و نیز اسماء تفصیلی که تحت آن مندرج اند - سبب ظهور می باشد؛ و به اعتبار کیفیات قابلی که در آن است محل ظهور می باشد؛ و به اعتبار این که ظهور صفت آن است و مبدأ ظهور از آن آغاز می شود - برای این که هر چه پیش از آن (حقیقت جامع) است غیب مطلق است - نسبت بطون و ظهور بدان برابر است، چون آن دو؛ به واسطه نسبت تصور می شوند - در حالی که آنجا نسبتی نیست - و صورت ارتباط کلی اصلی بین همگان؛ و بین چگونگی ارتباطی که حقیقتش از جهت جمع و تفصیل اقتضا می کند دانسته می شود، و نیز اول بودن مراتب از جهت صورت دانسته می شود که ویژه عرش است و سپس کرسی و پس از آن مرکبات؛ تا پایان مولدات (سه گانه) و از جهت معنی دانسته می شود که خاص مرتبه انسانی است و سپس از جهت ایجاد دانسته می شود که آن خاص قلم است و سپس لوح و پس از آن هباء و بعد جسم کل و بعد از آن عرش است تا آخرش، و آخر بودن آن نیز همین گونه است.

۵/۴۳ سپس مقابله دو نسخه (عالم و انسان) را به تمام ذوق دوم؛ که عبارت از شناخت

اشیاء است به خدا - و از آن جهت که عین حق اند - خواهد دانست، یا به اعتبار احدی و وجودی آنها در دو مرتبه الوهی - از حیث بطون - و کونی - از حیث ظهور - و این نظر عارف است. و یا به اعتبار این که کثرت آنها - اگر اعتبار شود - عبارتند از نسبت های اسمائی، لذا

موجودی جز حق در آنها نیست؛ و تعدّد در اسماء او است، و این نظر محقق است که بر عارف بلندی دارد.

۵/۴۴ و چون به یکی از این دو وجه مشاهده کرد که اشیاء اسماء الهی اند و در حقیقت عین حق اند، مشاهده خواهد کرد که خودش و عالم عین حق اند - برای بقای آن چه باقی می ماند و فنای آن چه فانی می شود - لذا مشاهده می کند که ظاهر؛ به هر دو ظهور تفصیلی و اجمالی احدی؛ حقیقت جامع محمدی است، و این راز مماثلت و مضاهات (همانندی) و مقابله دو نسخه (عالم و انسان) است، و رازهای دیگری را خواهد دانست که در شرح جوابها - با خواست خدا - روشن خواهد شد.

۵/۴۵ سپس گوئیم: وقتی برای انسان بینای سراپا شوق این آگاهی بر حقیقت و علمش - به ذوق درست و کشف روشن - حاصل آمد؛ هیچ امکان شک و شبهه‌ای - چنان که در علم نظری حاصل است - برایش باقی نمی ماند و به اندازه آن چه که استعدادش از کمالی که شایستگی آن را دارد اقتضا می کند و تحصیلش برای او به حکم: عمل کنید زیرا هر کس برای انجام مقصودی که به جهت آن آفریده شده دارای توانایی است، آسان شده تحقق می یابد، خواه تحصیل آن به وجه کلی باشد و یا به وجه تفصیلی - ولی موقت - برای این که تحصیل همیشگی و جاودان در ممکن محال است؛ و این کمال علمی او است - اگر چه نسبی باشد - و از کمال علمی او آن است که حضورش در تمام احوالش و یا بیشتر از آن بر وی غالب می باشد، به ویژه اوایل و اواخر آنها؛ به گونه‌ای که بیانش در سیر حضور گفته آمد؛ و آن عبارت از استجلای معلوم است و آن چه که بدان علم از احکام و اوصاف رنگ می گیرد، با این همه مراعات کنند خواطر اولین می گردد، و برای هر یک اولی در آخر و آخری در اول است که هر یک از آن دو را به دیگری الحاق می کند و ضابطه آن چه که بین آن دو است می باشد، و نیز دانای به احکام خواطر است که آنها ربانی هستند و یا ملکی و یا نفسانی و یا شیطانی - با میزان درست و دقیق - که به اقتضای هر یک از آن دو از روی آوردن و روی برگرداندن عمل می کند و حق هر صاحب حقی را به تمامه می دهد، و به واسطه میزان الهی قرآنی ظاهر و شریعت را، و به میزان ایمانی و احسانی باطن و حقیقت و کشف را می رساند، و این انسان کامل و بینای به

خویش است، و من عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هر کس خودش را شناخت در واقع خدای خودش را شناخته است.

۵/۴۶ و این مرتبه کمال است که مشتمل بر مراتب اسلام و ایمان و احسان می‌باشد، و اگر معرفت تفصیلی را فزونی بخشید و تمام اسماء الهی و صفات را فرا گرفت و از حیث فعل و انفعال به همه (اسماء) تحقق یافت؛ یعنی از جهت وجوبش اثر بخشی و از جانب امکانش اثر پذیری؛ و این تحقق ملکه گشت؛ به طوری که هیچ نشأه و موطنی او را از این تحقق نهوشاند و هیچ مرتبه‌ای او را باز ندارد و هیچ حال و مقام و غیر اینها او را مقتید نسازد؛ در این هنگام در درجات اکملیت بالا می‌رود^۱، و این مرتبه اکملیت مشتمل بر قوه پیروی کردن اسماء جزئی و مظاهر آنها است.

۵/۴۷ و چون امر منتهی به تمکن و توانائی تکمیل آن کس از بندگان خدا که خواسته است شد، و این هنگامی است که اراده‌اش به اراده اولی اصلی اتحاد یابد، اراده‌ای که مدار حال صورت کلی وجودی ظاهر؛ و معنای آن که قائم بدان (اراده) است بر آن قرار دارد، به طوری که در وجود؛ جز آن چه عقلش اراده می‌کند واقع نگردد، و اگر چه بعضی از آن را از جهت طبع و یا شرع کراهت دارد و این چیزی است که مقام معرفت تفصیلیش و حقایق اسماء ذاتی و فروع اسماء الهی و ربوبی فاعل و کونی قابل - با استعدادهای متفاوتشان - اقتضا می‌کند، (این شخص) سید افضل و امام اعظم اکمل است که به مرتبه خلافت و استخلاف (خلیفه تعیین کردن) و جمع بین آن دو و جمع بین دو صفت تمحّص (خلوص) و تشکیک حائز گردیده است، و واصلان به این مرتبه مکین - یعنی ثابت - چون ملکه راسخ و استوار شد؛ بهره‌مندان از انسانیت‌شان می‌باشند و نشأه‌شان بهره‌مندی تام و نیکو است، و غیر اینان به حسب نزدیکی نسبت‌شان به اینان و دوری‌شان از ایشان می‌باشند. خداوند ما را از کسانی قرار دهد که برایشان نعمت کمال الهی و انسانی معنوی بخشیده، هم چنان که نعمت صوری عطا کرده، و ما و دیگر از برادران را به این حال بلند و مقام والا تحقق بخشد، آمین.

۱- مانند باز ریختن در ظرفی که پر و لبریز است.

۵/۴۸ خلاصه آن که کمال انسان سه مرتبه کلی دارد:

۵/۴۹ نخست مرتبه اصل کمال است و آن به واسطه آگاهی بر حقایق اشیاء است - آن گونه که در علم حق تعالی هستند - و آن به واسطه شهود و کشف آنها است یا در لوح - با ارتباط بعضی به بعض دیگر - و یا در مرتبه علمی «عمایی» است - با دو طرف و وسطش - سپس مراقبت آنها و حضور با آنها و عمل به موجب خواطری که به میزان شرعی و شهودی بر آن گذر می‌کند.

۵/۵۰ دوم مرتبه اکملیت است و آن به واسطه فراگیری معرفت تفصیلی است به تمام اسماء الهی و ملکه تحقق به آنها از جهت فعل و انفعال؛ به طوری که هیچ مانعی او را از این باز ندارد.

۵/۵۱ سوم مرتبه تمکن از تکمیل است مگر کسی را که می‌خواهد، و این به واسطه اتحاد اراده او است به اراده نخستین اصلی که مدار حال تمام صور وجودی و معانی آنها که قائم به آن (اراده) اند بر آن قرار دارد.

۵/۵۲ پس مرتبه اول کمال آن چیزی است که بدان و سر آن در تفسیر؛ تجلی جمعی گفته، یعنی بین تجلی اسمائی با اقسام سه گانه اش که آن به حسب اسم «ظاهر» و یا اسم «باطن» و یا اسم جامع بین آن دو؛ و بین تجلی ذاتی با اقسام سه گانه اش که عبارت از قرب فرایض و جمع بین دو قرب و فنای از هر دو است می‌باشد، و این در آن مرتبه است که حضرت شیخ قدس سره تجلی احدی را که ظهور و تعینات و ترتباتش به حسب مراتب قوایل و استعدادهای آنها متعدد است؛ به حسب حال سالک قسمت کرده و تقسیم‌بندی جالبی نموده و گفته: اگر بر سالک حکم تفرقه - یعنی خالی نبودن باطن از آمیزش با تعلقات - غالب باشد، تجلی در او جامه حکم صفت غالب را که حاکم بر قلب است در بر کرده و به رنگ حکم کثرت که بر او غالب است در می‌آید، سپس به دیگر صفات نفسانی و قوای بدنی او؛ و در آن چه از او صادر می‌شود و حتی در اذکار و عبادات او که تابع نیت و حضور اویند ساری و جاری می‌گردد، مانند رنگ پذیری نور بی‌رنگ به رنگ‌هایی که از شیشه بر آن می‌تابد.

۵/۵۳ و چون امر حق تعالی به نهایت حد و مرز خودش رسید، حکم این صفات از

تجلی جدا شده و بازگشتی معنوی به مرتبه غیب می‌کند، و اگر تجلی شده در حال جمع احدی - یعنی آن خالی بودنی که گفتیم - باشد، نخستین چیزی که تجلی تام بر قلبش اشراق می‌کند خالی شدن از زنگار عالم اکوان - به واسطه یکی کردن احکام احدیت‌های کلی سه گانه - است که عبارت از: احدیت عین ثابت خودش، و احدیت تجلی‌ای که بدان عینش برایش ظاهر شده، و احدیت صفت غالب در مقام تجلی دوم - هنگام فتح - که برایش نتیجه بخش است.

۵/۵۴ و چون یکی کردن مذکور حاصل گشت، این احکام متعدد منسوب به احدیت‌ها (ی سه گانه) در اصل جامع خودشان اندراج می‌یابند و محل به رنگ حکم تجلی جمعی در می‌آید، سپس این نور بر صفات و قوا می‌تابد و حکمش در دیگر صفات و قوا جاری می‌گردد، لذا پنهان بودن کثرت را - نه نابود شدن کلی‌اش را - لازم می‌آورد، در نتیجه خالی از این نمی‌ماند که تجلی یا به حسب اسم «ظاهر» و اسم «باطن» تعیین می‌یابد و یا به حسب اسم جامع بین آن دو:

۵/۵۵ اول (اسم ظاهر) مشاهده حق را در هر چیزی - مشاهده حال - به او می‌بخشد و توحید در حتم و خیالش ظاهر می‌شود و از هیچ موجودی از موجودات دوری نمی‌کند.

۵/۵۶ دوم (اسم باطن) معرفت احدیت وجود؛ نفی هر چه غیر حق است به او می‌بخشد و توحید (یکی کردن وجود) در مرتبه عقلش ظاهر می‌گردد و از موجودات ظاهری دوری می‌کند.

۵/۵۷ سوم تجلی شده را از حیث مرتبه وسط که جامع است؛ آگاهی بر طرف غیب و شهادت می‌بخشد و جامع بین هر دو مقام می‌شود.

۵/۵۸ سپس گوید: این تجلیات تجلیات اسماء است، قلب تجلی شده اگر به کلی از دل‌بستگی‌ها پاک باشد - حتی از توجه به حق به اعتقادی خاص و یا پناه بردن به او به اسمی مخصوص - در این صورت تجلی به حسب احدیت جمع ذاتی ظاهر می‌شود و خورشید ذات بر آینه حقیقت قلب - از حیث احدیت جمع قلب - می‌تابد، و آن صفتی است که بدان قلب انسانی را مقام مضاهات و همانندی می‌بخشد و برای نقش‌پذیری تجلی ذاتی - که عالم بالا و پائین از آن تنگی دارد - گشاده می‌گردد، سپس فضای قلب گشادی و وسعت یافته (و یا شکافته شده) و

نهرهای آن به حسب نسبت‌های اسماء در مراتب قوای طبیعیش منشعب و جاری می‌گردند، در این هنگام تابش خورشید ذات که به نام شُبُحات نامیده می‌شود متعلقات مدارک دیده را می‌سوزاند (یعنی هر چیز دیدنی را در نظر او نابود می‌کند) و قیامتی که اختصاص به خودش دارد برپا می‌گردد و زبان اسم «حق» می‌گوید: *لمن الملك اليوم لله الواحد القهار*، یعنی: امروز پادشاهی کرامت؟ خاص خداوند یکتای غالب و چیره (۱۶ - غافر) و در این حال «قرب فرایض» - که مقابل «قرب نوافل» است - آشکار می‌شود، لذا بنده در پشت پرده غیب پروردگارش پوشیده باقی می‌ماند، و زبان حالش از روی حقیقت نه مجازاً این ترانه را می‌سراید:

از حوادث دوران به زیر سایه او پنهان شدم

دیده‌ام روزگار و حوادث دورانم را می‌دید و مرا نمی‌دید

اگر روزگار از نامم پرسیده شود نمی‌داند که چیست

و مکانم کجا است؟ نمی‌داند کجا مکان دارم

۵/۵۹ و چون سالک به این مقام پوشیده رسید و به چشم پروردگارش پروردگارش را مشاهده کرد - و نیز به عکس آن هم تحقق یافت - علم از حیث پروردگارش - نه از آن حیث که علم است - و همین‌طور دیگر صفات به او اضافه و نسبت پیدا می‌کنند، سپس بر این وجه نفس خود را که نزدیک‌ترین اشیاء کونی است به او خواهد دانست؛ ولی پس از تحقق و ثبوت به معرفت پروردگار. پس از آن آنچه را که حق تعالی از اسماء و حقایق مجرد کلی - به صفت و حدانی جامع الهی - می‌خواهد به او بیاموزد خواهد دانست، بعد احکام و خواص و أعراض و لوازم آنها را درک می‌کند.

۵/۶۰ سپس حضرت شیخ قدس سره گوید: و سرّ آن این که: انسان برزخ بین مرتبه الهی و کونی؛ و نسخه جامع آن دو می‌باشد، و چون هر دو مشتمل بر اویند پس هیچ چیزی نیست جز آن که مرتسم در مرتبه او - که عبارت از جمعیت وی است - می‌باشد، و متعین به آن چه نسخه وجودش در هر وقت و حال و نشأه و موطن بر آن اشتهال دارد همان چیزی است که درخواست حکم مناسبت را که بین او و بین اشیاء است می‌نماید، هم چنان که این شئت و

روش حق تعالی است از حیث تعلقش به عالم و تعلق عالم به او، پس مادام که انسان از مرتبه قیود احکام کونی رها نشده؛ ادراکش به حسب صفت جزئی که حاکم بر او است مقید است و جز مقابل آن را ادراک نمی‌کند، و چون از احکام قیود و کشش‌های دو طرفه جزئی آزاد شد و به این مقام جمعی وسطی که نقطه هم سمتی کلی و مرکز دایره بزرگ که جامع تمام مراتب؛ از معنوی و روحانی و مثالی و حسی است رسید؛ در مقام برابری معنوی برزخیش در برابر دو مرتبه می‌ایستد و به ذات خودش مواجه و روباروی آن دو می‌شود؛ مانند حال نقطه (وسط دایره) که با هر جزئی از اجزای محیط (مواجه و رویارویی) دارد، و قابل و پذیرای هر حقیقتی از حقایق الهی و کونی - به آن چه که از آنها در او هست - می‌شود، چون نسخه و دست نویسی از همه آنها است، لذا به واسطه هر یک از افراد نسخه وجودش آن چه از حقایق را که در دو مرتبه با آنها مقابله دارد ادراک می‌کند، و در نتیجه علم به حقایق اشیاء و اصول و مبادی آنها برایش حاصل می‌آید، یعنی به واسطه ادراک آنها در مقام تجرید (و غیر مادی) شان، سپس آنها را از حیث جمله و جمعیت شان - به واسطه جمله و جمعیت خود - ادراک می‌کند و هیچ کاری برایش اختلاف نمی‌آورد و هیچ حال و حکمی بر او شکسته نمی‌شود، و اگر قیدهایی که در آینده بیان خواهیم داشت نبود، حکم این شهود استمرار و دائمی داشت، ولی جمعیت کمالی از این باز می‌دارد، چون آن مقتضی فراگیری است که خود مستلزم ظهور به هر وصف و آمیزش به هر حال و حکم می‌باشد.

۵/۶۱ و از نتایج این کشف کامل؛ معرفت صاحبش است مر نهایت آن چه را که هر اندیشمندی به نیروی تفکر و اندیشه‌اش ادراک می‌کند و نیز معرفت علت خطا گرفتن بعض آنان از بعض دیگر می‌باشد که از کدام وجه درست بوده و از کدام وجه خطا کرده‌اند، و معرفت مراتب ذائقان (اهل کشف) و مقلدان و کسی که بر آنان حکم دارد؛ معرفت و مقاماتی که عشق و قیدشان را لازم می‌سازد؛ و معرفت کسی که شایستگی ترقی را دارد و کسی که ندارد، لذا عذر تمام خلایق را می‌فهمد و خلایق او را انکار دارند و به مقام و منزلتش جاهل‌اند. ای برادران! این حال متمکنان از اهل الله - در کشف ناقشان - است، و نپندارید که این غایت تمام است، چون هیچ حادثه بزرگی نیست جز آن که بالاتر از آن حادثه‌ای است.

۵/۶۲ این سخن حضرت شیخ قدس سره بود، و ما گفتیم که این بیان حال اهل مرتبه اول کمالی است نه بیان حال مرتبه اکملیت و نه بیان حال مرتبه تکمیل که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر «صراط المستقیم» گفته: اولین مقام ولایت و کمال؛ مرتبه «كنت سمعه و بصره» است؛ و بین آن و بین کمالی که اختصاص به صاحب احدیت جمع دارد مرتبه نبوت است و سپس رسالت و سپس خلافت مقید است نسبت به اُمتی خاص؛ پس از آن خلافت عامه است و بعد از آن کمالی که متضمن استخلاف و توکیل (خلیفه و وکیل معین کردن) از خلیفه کامل - از جانب پروردگارش - می باشد، و هر کس که تحقق به کمال یافت بر تمام مقامات و احوال بلندی می یابد، سپس گوئیم: این مراتب کمال است، حال گمانت به درجات اکملیت که آن سوی کمال است چه می باشد؟ پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۶۳ و آن چه از این مطلب روشن می شود این که: مراتب ولایت مطلق کمال است و پایان آن مرتبه کمالی است که اختصاص به صاحب احدیت جمع دارد و مراتب اکملیت بعد از این است و از جمله آن مرتبه تکمیل می باشد، پس مناسب آن این است که آن چه از درجات تجلی ذاتی تا پایانش که بیان شد حمل بر منتهی درجات کمال و غایت تامی که پس از آن درجات اکملیت و تکمیل است شود، چنان که حضرت شیخ قدس سره گفته: پس از استخلاف حق و استهلاک در او و از جهت عین؛ و بقا از جهت حکم - با جمع بین دو صفت تمحّض (خلوص) و تشکیک - هیچکس را در آن چشم داشتی نیست.

۵/۶۴ سپس گوئیم: این چیزی که گفتیم تحصیلش بر طالب مذکور واجب و لازم است، رازی است که بر حضرت شیخ قدس سره در سال ششصدوسی - و یا ششصدوسی و یک هم چنان که (در نفعات) بیان داشته - به طور مجمل و پوشیده گشاده و کشف شده است، و آن چه که بیانش پیش از این گذشت مانند مقدماتی است برای گشودن این قفل و پوشیدگی و تفصیل این مجمل و فشرده گی؛ از آن حیث که انسان همان علت غائی است که مقصود از کون و وجود می باشد، و گشودن و کشف آن عبارت است از تحصیل علومش که فراگیر آنها است، و تفصیلش استجلای انسان و کشف و شهودش است مر این امر را در ذات خود به گونه مشخص و معین؛ بدون آمیزش به غیر آن و یابه شبهه ای. از خدای خواهیم که تمام سختی ها را آسان کند.

۵/۶۵ گوییم: شرح این وارد به زبان وقت و حال و مرتبه است نه به زبان حقیقت - آن گونه که وارد شده - چون آن را هیچ عبارتی و اشارتی توان ادایش را ندارد.

سؤال اول

حقیقت انسان چیست؟

۵/۶۶ جوابش این که: آن مانند حقیقت هر موجودی عبارت است از نسبتی متمیز و کیفیتی متعین در علم حق تعالی - از آن حیث که علم او عین ذات او است - نه از حیث امتیاز نسبی آن (علم) از آن (نسبت) و این مطابق آن چیزی است که اهل نظر می گویند: حقیقت هر چیزی عبارت از آن چیزی است که آن چیز بدان تحقق و ثبوت می یابد، برای این که مراد آنان از: آن چیز بدان تحقق و ثبوت می یابد؛ یعنی آن معین تحقق می یابد، و آن تعین علمی است که آن را اراده تابع است و اراده را از وجهی قدرت و قول تکوینی (کلمه کُن وجودی) تابع است، و معنی تعین علمی تعینی است که علم از آن حکایت می کند، نه این که علم آن را حصول می بخشد، و همانطور که تحقق آن (چیز) به سبب تحقق تعین در عقل است؛ همین طور تحقق آن (چیز) عین تحققش در خارج می باشد، و گرنه حقیقت در ذات خودش هیچ تحققی نداشت، بلکه آن (حقیقت) در وجود؛ عین عالم است، جز آن که تعریف آنان به حقایق ممنوع - بلکه به ممکن معدوم نیز - نمی رسد، مگر آن که مراد از: آن چه به تحقق آن تحقق می یابد - اگر تحقق یابد - باشد، برای این که اهل نظر چون گفتند: حقایق غیر مجعول اند، مشخص و معین است که آنها تعین علمی اند^۱. چون پیش از همه مجعولات هیچ تعینی جز او نبوده است.

۵/۶۷ و گفتیم: از حیث این که علم حق تعالی عین ذات او است؛ برای این که ما حقیقت را از آن جهت که حقیقت است و به نام مطلق نامیده می شود می دانیم و هیچ امتیازی بین مطلق های کامل نمی باشد، پس آن عین ذات مطلق است.

۱- چون همین که گفته شد حقایق (ماهیات) مشخص است که تعین اند و مجعول جعل جاعل نیستند و تعینشان علمی است نه خارجی م.

۵/۶۸ خلاصه آن که: حقیقت تعینی ازلی است در باطن حق سبحان و تشخیصی معنوی و کلی، و شکی نیست که برای هر مطلق کلی؛ ارتباطی ذاتی به هر مقیدی از مراتب جزئی اضافی او و اعیان جزئی حقیقی می‌باشد، و ذاتی بودنش یا برای این است که ذات او احدیت جمع تمام آنها است - هم چنان که در حال تعیین اول اگر چه نسبی عارضی بود یعنی از آن جهت که متبوع و تابع است بیان شد - و یا برای این است که ارتباط به قیدها مقتضی ذات مطلق است - ولی نه از آن حیث که ذات مطلق است - بلکه به اعتبار نسبت‌ها و اضافاتش، و پیش از این بیان شد که شرطهای خارجی منافی شرطهایی که اقتضایشان ذاتی است نمی‌باشد؛ مانند اقتضای عنصر که حرکت به مرکزش می‌باشد - البته به شرط خارج شدنش از آن - پس ارتباط آن مشتمل بر ذاتی از وجهی، و بر نسبت عارضی از وجهی دیگر می‌باشد، به ویژه از حیث احاطه اطلاقی؛ مانند احاطه مطلق که اختصاص به علم مطلق به معلومات دارد؛ و (مانند احاطه مطلق که اختصاص به وجود شامل و فراگیر که تحقق بخش همه موجودات است - یعنی از آن جهت که وجود است تحقق بخش است - دارد، یعنی مشتمل بر دریافت شئی است مر نفس خود را؛ و از حیث این که آن (نفس) داخل در تحت کمال دایره انسانی و مرتبه آن است، برای این که هر مرتبه و حقیقتی، بعضی از مشمولات مرتبه و حقیقت جامع اویند، بنابراین دو حیثیت، دو اعتباراند برای وجود عام و آن چه از حقایق که دربردارد.

۵/۶۹ سپس گوئیم: این ارتباط ذاتی و نسبی از دو وجه بر دو نوع است: یا این است که در فضای اسم «باطن» و در مراتب نخستین اصلی کلی که عبارت از اصول مراتب اسمائی‌اند واقع می‌شود؛ مانند اسم «مدبر» که مظهرش قلم اعلا و أم الكتاب - که نفس رحمانی است - و امثال این دو؛ از مرتبه وجوب؛ و یا این که مرتبه امکان - یعنی «عماء» ربوبی و «عماء» عبودی و غیر اینها از مراتب پنج‌گانه کلی - می‌باشد، در این صورت این ارتباط موصوف است به مناسبات و ائتلافات (به هم پیوستن‌های) معنوی و روحانی؛ و به نام شئون ذاتی نامیده می‌شود. اما مناسبات و ائتلافات؛ برای اشتراک داشتن توابع این مرتبه اصلی در اشمال مرتبه بر آنها و اندراج آنها در مرتبه می‌باشد. و اما شئون ذاتی، برای این که آنها تعینات اصلی‌اند که در اعتبار - یعنی متوسط بودن بین حق و آن چه غیر حق است - پیشی دارند.

۵/۷۰ و یا این است که در فضای اسم «ظاهر» و در مراتب جزئی حقیقی و اعیان خارجی؛ برای دو چندان شدن حکم جمع و ترکیب واقع می‌شود؛ دو چندان شدنی که حکم نسبت تفصیل - آن نسبتی که حق تعالی از آن حیث «مفصل» نامیده می‌شود - ایجاب می‌کند، در این صورت ارتباطات - اگر متبوع باشند - به نام مناسبات صوری جسمانی طبیعی نامیده می‌شوند؛ و اگر تابع باشند؛ به اعتبار تحوّل و دیگر گون شدن ذات در آنها؛ احوال نامیده می‌شوند؛ و به اعتبار قیام آنها به ذات - صفات - و به اعتبار عارض بودن غیر دائم آنها - أعراض - و به اعتبار عارض بودن دائم آنها و امثال اینها - لوازم - نامیده می‌شوند، و به این دو اسم - یعنی «ظاهر» و «مفصل» - صورت عالم شهادت و حس استناد دارد؛ مانند استناد آن چه از عالم معنوی و عقلی و مثالی و حتی که پنهان است به اسم «باطن» و «مدبر» و این اسماء چهارگانه از اصول حجاب‌های مرتبه جمع‌اند، یعنی از اصول تعینات نسبی کلی‌اند که تمام نسبت‌ها در تحت اینها مندرج‌اند.

۱۵/۷۱ اگر گویی: وقتی هر حقیقت کلی مطلق اسمی در مرتبه کمال اطلاقش عین مرتبه جامع باشد؛ ظهور آن نیز عین ظهور حقیقت جامع می‌باشد، بنابراین احکام مظاهر و صور آنها از کجا اختلاف پیدا می‌کنند؟

۵/۷۲ گوییم: برای این است که حکم در هر مرتبه‌ای خاص نخستین چیزی است که حکمش از نسبت‌ها در مراتب ظاهر می‌شود، و آن حقیقت اسمی است که اولین میل ظهور از آن صادر گشت و باقی به قوه حقیقت جامع آن را پیروی و دنبال کردند، با این که همه از همه خالی نیستند ولی این میل اول؛ تعین یافت، و خداوند به خصوصیت قابلیت جمعیت مرکب در هر مرتبه دانا است، چنان که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر می‌گوید: اثر از مراتب به دو اعتبار حصول پیدا می‌کند: یکی حکم جمع الهی احدی ساری؛ و دیگری اعتبار «اغلبیت» که تابع (نسبت‌های) اولیت است، برای این که غلبه به سبب احاطه است و به واسطه اولیت ظاهر می‌گردد و خاتمه عین سابقه و انجام همانند آغاز است، بنابراین موجودات که عبارت از حروف نفس رحمانی‌اند به حسب مراتب پنج‌گانه کلی - از حیث حکم ترکیبی و سرّ جمعی که بدان رنگ می‌گیرند و اثرش ساری و جاری می‌شود - تداخل و امتزاج دارند؛ و غلبه و ظهور

در هر حال ترکیبی با یکی از آنها است، اما از حیث مرتبه؛ با حکم جمعی است؛ و اما از حیث ظهور و جودی؛ با اولیت و احاطه است. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۷۳ سپس (گوییم:) حکم در آخر به واسطهٔ اغلب آن چه حکمش از اسماء استقرار می‌یابد است و آن جز عین آن چه که حکم اولیت در نخست برایش - در هر مرتبه‌ای که می‌خواهد باشد - ثابت شده نیست، چون گفته شد خاتمه عین سابقه و انجام همانند آغاز است، و در بین مبدأ و غایت؛ آن چه که اول صفتِ اغلیت بوده - بر آن چه مشارک او در ظهور از اسماء است - به دست می‌آید، و این به دست آوردن از حیث اثربخشی بعضی حقایق و اثرپذیری بعضی دیگر - در بین دو طرف - مانند ظهور حرارت و گرمی در آب؛ از اثربخشی آتش مجاور آن؛ و در بدن و مزاج سرد؛ از ملازمت پیوسته و دائم، بر خوردن غذاها و دواهای گرم و حار می‌باشد.

۵/۷۴ از اینجا بسیاری از رازهای ارتباط بین حق و عالم - به اعتبار باطن بودن بعضی حقایق و اسماء و ظاهر بودن بعض دیگر و همین‌طور نقص و کمال - دانسته می‌شود، و نیز راز بیان الهی که: *لمن الملك اليوم لله الواحد القهار*، یعنی: امروز پادشاهی کراست؟ خاص خدای یگانهٔ چیره و غالب است (۱۶ - غافر) دانسته می‌شود، برای این که نسبت پنهان بودن و آشکار بودن مانند شب و روز است که به نیروی یکی از آن دو؛ دیگری در احکام و آثار ضعف و مستی می‌پذیرد، ولی در مقام سلطنت و غلبهٔ باطن - مطلقا - نه خانه‌ای بر حال ظاهرش باقی می‌ماند و نه شهری، و یا گوییم: در مقام علم؛ به استناد دو عالم به حجاب‌های چهارگانهٔ مرتبهٔ جمع که عبارت از مقام الوهیت است؛ دانسته می‌شود که هیچ حکمی جز حکم خداوند یگانه چیره و غالب نمی‌باشد.

سوال دوم

از چه چیز انسان پدید آمده یعنی از کدام مرتبه از مراتب وجود و تجلی ربانی وجودش تعین یافته است؟

۵/۷۵ جوابش این که: او از شطر (پاره و بخش و جهت) وجودی است که به واسطهٔ تعینی که جامع تمام تعینات است و به زودی بوی وجود (خارجی) را خواهد شنید امتیاز دارد، و این

شطر همان شطر جدا شده از غیب مطلق الهی است که اصلاً در آن تعین نیست، و محل کلی برای وجود او عبارت است از دایره مرتبه «عمائی» که محل نفوذ اقتدار (و یا اقدار) و پهنه جامع ممکنات است، و این وجود در این دایره به حکم احادیث جمع الجمع است؛ یعنی اطلاق وجود احدی شامل، برای این که کمال ذاتی اطلاق او - به واسطه پیرویش مرتجلی ذاتی را که تجلی کمالی اسمائی منبعث از او است - حکمش ظاهر در هر چیزی است؛ حکمی که به حسب پیش بودن تعین جملی او به واسطه اسماء ذاتی - که آنها را جز کاملان نمی دانند - در مرتبه ذاتی جامع مذکور وارد است - نه در مرتبه مرتبیت - برای این که مراتب؛ محل های تفصیل احکام و تعیین آنها، و حکم در وجود و ظهور از آنها (مراتب) نمی باشد.

۵/۷۶ و توضیح آن از تفسیر حضرت شیخ قدس سره - با این که بارها نقل شده - این است که: سیر احادیث جمع از حیث نسبت اراده - که همان سیر حُبتی است - در امر ظهور دارای سلطنت و غلبه است و از حکم قهری که از لوازم محبت است و از حکم غیرت که تابع احادیث است خالی نیست، لذا حکم احدی قهری تعلق به کثرت گرفت؛ یعنی از آن حیث که او را از جهت عزت و بزرگی از همسایگی با کثرت منافی است - ولی پس از ظهور تعینات آنها - از این روی امر؛ جدایی مقام وحدت را از کثرتی که در مرتبه پائین تر از آن است اقتضا کرد، زیرا اثر گذاری چیزی در خودش - از حیث وحدت و بساطتش - غیر ممکن می باشد.

۵/۷۷ و چون در غیب الهی تعدد وجودی نیست؛ لذا این تعدد از حیث نسبت ها معنوی است، بنابراین حکم احدی در نسبت علمی با شروع در تحصیل مقصود - که آشکار کردن عینش می باشد - جاری و ساری شد و غیب الهی دو بخش شد و در یکی از دو بخش نسبت وحدتی که کثرت - از حیث احکام متعددش - بدان استناد داشت جدا گشت، لذا مرتبه اسم «ظاهر» به واسطه جدا شدن از مرتبه غیب تعین یافت؛ و تعین؛ به ذات خود و متعین به آن (تعین) - پیش از آن که تعدد برای معدود ظاهر شود - تعین یافت، و بخش دیگر در مقام بلند عزت و کمالش که از تمام قیدها - جز تعلق اجمالی - مُبراست باقی ماند، و بخش نامیدنش به واسطه تعینش در ذات خودش نیست؛ بلکه بدان سبب است که از آن بخشی تعین یافته که دلیل بر او گردیده است.

۵/۷۸ سپس (گوییم:) آن ناگزیر از حافظ و نگهدارنده‌ای است که حدّ فاصل بین دو بخش را حفظ می‌کند و بخش جدا را از اتحاد با اصلش باز می‌دارد تا اسم «ظاهر» و احکام آن پیوسته باقی بماند، برای این که اشیا تمایل به اصل خود دارند و احدیت صفت این حدّ است که گفته شد، پس آن معقولی غیبی و پنهان است که مطلقاً ظاهر نمی‌شود، سپس (گوییم:) نگهدارنده این حد حق تعالی است ولی از حیث باطن اسم «ظاهر» و نسبت جامع بین ظاهر و باطن، و این حقیقت نگهدارنده - یعنی چیزی را که حق تعالی حد را از حیث آن نگه می‌دارد - مرتبه انسان کامل است که برزخ بین غیب و شهادت می‌باشد و آینه‌ای است که در آن حقیقت بندگی و سروری (عبودیت و سیادت) ظاهر می‌شود، و اسم مرتبه به زبان شرع «عماء» است و صفتش احدیت؛ و صفات متعین در آن - همگی شان - اسماء ذاتی‌اند، و صورت معقول که از مجموع این اسماء متقابل و احکام آنها - از حیث بطون آنها - حاصل آمده است عبارت از صورت الوهیت می‌باشد. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.



سؤال سوم

در چه چیزی انسان پدید آمده است یعنی در کدام مرتبه از مراتب کلی الهی که فراگیر افراد خودش می‌باشد و نیز در کدام مرتبه از مراتبی که اختصاص به هر کُلّی دارد؟

۵/۷۹ جوابش این که: او از جهت حق - به وجه کلی - در دایره مرتبه «عمایی» که بارها شرح داده شد پدید آمده است، ولی از جهت خصوصیت هر موجودی؛ در مرتبه خاصی که منسوب به «عماء» است پدید آمده که به واسطه نسبت هایش محیط به تمام مراتب کونی و الهی اسمائی می‌باشد، و ایجاد مذکور؛ مانند ایجاد - مطلقاً - از حق تعالی؛ از حیثیت اسم «ظاهر» و «نور» و «خالق» و دیگر از اسماء کلی حصول پیدا می‌کند؛ ولی به حسب شأن ذاتی الهی در این شأن؛ صورت معلومیت آن چه که حق اراده ایجادش را کرده - خواه انسان باشد و یا غیر انسان - تعیین می‌یابد، و این شأن عبارت از اسمی است که هر کس پدید آمد - به حکم تعیینش - استناد به آن می‌یابد، یعنی تعیین شأن؛ به حسب تعیین صورت معلومیت آن است، یعنی

حقیقت آن چه را که حق تعالی ارادهٔ ایجادش را کرده است، سپس (گوییم:) تعین وجودی و احکام آن به حسب تعین آن شأنی است که همان اسم می‌باشد.

۸۰/۵ اگر گویی: متمائلات و همانندهایی که در صورت معلومیت - یعنی حقیقت مشترک - با هم اتحاد دارند؛ چگونه احکام و صور آنها با هم اختلاف دارند؟ در حالی که مدبّر و اداره کننده همگان اسمی است که به این حقیقت تعین یافته است؛ بنابراین اسماء نیز متمائل و همانند هم‌اند؟

۸۱/۵ گویم: بین هر اسمی با اسمی دیگر فرق‌های گوناگون است - اگر چه مثل هم بودن توهم شود - برای این که اتحاد دو چیز از تمام جهات محال و ممتنع است، بنابراین اختلاف جز به واسطهٔ اختلاف بعضی از حقایقی که مجموع از آنها تعین یافته نمی‌باشد، پس به سبب این برای هر مجموعی اسمی مستقل تعین پیدا می‌کند و تکرار در تجلی محال است، چون پیش از این گفته شد که آن (تکرار در تجلی) بیهوده و تحصیل حاصل است.



سوال چهارم

چگونه انسان پدید آمده است؟ محتمل است سوال از چگونگی وجود او از آن جهت که صادر از حق تعالی است و حق تعالی پدید آورندهٔ او است و (سوال) از چگونگی او که به حسب مراتب سیر و اطوار استیلاهی و استقراری او حاصل آمده است باشد

۸۲/۵ جوابش این که: کیفیت و چگونگی وجود از حیث نفس (خود) ایجاد نه هویدا می‌شود و نه آشکار، چون آن مقام حیرت کاملان است؛ اما چگونگی و کیفیت که به واسطهٔ تعلق ایجاد - به حسب اطوار مذکور - حاصل آمده است هویدا و آشکار می‌شود، ولی نه آن گونه که در علم حق تعالی می‌باشد، بلکه هویدا شدنی که از جهت کمال و نقص - به حسب نسبت ناظر در مرتبه و متفکر در آن - متفاوت است، یعنی هر مناسبتی که با آن در حال نظر در آن و مشاهدهٔ آن چه که در آن است و به حسب بهره‌وریش از این مرتبه و مقتضی حکم آن (مرتبه) در او به دست آمده حاصل می‌باشد، یعنی به حسب علم او که به مرتبه و آن چه در مرتبه

است بالفعل حاصل می‌باشد - علمی نظری و یا شهودی و به حسب اثرگذاری مرتبه در او -
 ۵/۸۳ این جا دو امر پیدا می‌شود: نخست این که چگونگی وجود انسان؛ از آن جهت که
 حق تعالی پدیدآورنده او است، و گویی که مراد از مفتاح بودن مفاتیح اولین که آنها را جز خدا
 کسی نمی‌داند آن (مرتبه) است، هم چنان که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گفته: نه آشکار
 می‌شود و نه تعیین آنها از جهت نظری و یا شهودی دانسته می‌شود، و این بدان جهت است که
 محل حیرت بزرگان اهل الله از کاملان می‌باشد؛ تا چه رسد به غیر ایشان، برای این که کاملان
 را نیز در علم به خدا و به ایجاد او حیرتی است که بعضی عمیق‌تر از بعض دیگر می‌باشد؛ اگر
 چه حیرت‌شان محمود و پسندیده است.

۵/۸۴ توضیح این با استنباط از آن چه حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آیه
 «والضالین» - پس از آن که بیان داشته ضلالت همان حیرت است - گفته: حیرت در خدا یا
 مذموم و ناپسند است و یا محمود و پسندیده، حیرت مذموم حیرت عامه و متوسطان است و
 حیرت محمود حیرتی است که بزرگان آن را تمنا می‌کنند و جاودانه در آن ترقی دارند.

۵/۸۵ اما حیرت عامه در خدا؛ مطلوب و طلب و سر آن این است که انسان نیازمند
 است و در هر نفسی ذاتاً طالب است و مطلوبش کمال متعین است به حسب همیش و مناسبتش
 که باعث و برانگیزاننده طلب است، پس مادام غایتی که آن را اراده نکرده باشد و یا اعتقادی
 که بدان معتقد نشده باشد او را نباشد؛ همین‌طور حیرت زده باقی می‌ماند، چون نشاء مقید او را
 بی‌نیازی از امری که نفسش را بدان مربوط سازد و یا اعتقادی که بر آن تکیه کند نیست؛ و
 همین‌طور در شغل و حرفه‌اش، و چون مناسبت مرتبت از جهت دیدن و یا شنیدن او را جذب
 کرد و کشید، به آن چه که مناسبتش است جذب و کشیده می‌شود، بنابراین اختلاف انگیزه‌ها
 سبب پخش شدن و کثرت ادیان و مذاهب - آن گونه که حق تعالی آن را به واسطه رسولان و
 انبیاء و هر پیشوای صاحب حقی معین کرده است - می‌باشد.

۵/۸۶ این حیرت حکمش شمول و فراگیری دارد و اولین چیزی که آن را زایل می‌کند
 مزیت دادن مطلب است و بعد شناخت راه رسیدن و سپس سبب حاصل شده و پس از آن
 یاری کردن در تحصیل و به دست آوردن و بعد از آن شناخت بازدارنده‌ها و چگونگی از بین بردن

آنها، و چون تعیین یافت و این حیرت از او برطرف گشت و شروع در طلب کرد؛ حالش از دو امر خالی نیست: یا این است که مطلب متعین به او احاطه پیدا می‌کند، به طوری که هیچ بازمانده‌ای که بدان زیادی را بطلبد باقی نمی‌ماند - هم چنان که حال اهل مذاهب غالباً این چنین است - و یا با آرام یافتنش بازگامی از چیزی که سودش بیشتر از آن چه که حاصل کرده است می‌باشد تفحص و جستجو می‌کند.

۵/۸۷ پس اگر آن چه که او را بی‌آرام می‌کرد یافت؛ به دایرهٔ مقام دوّم انتقال می‌یابد و سخن در آن مانند سخن در اوّلی است؛ یعنی حال او بیرون از دو امر نیست؛ به ویژه اگر دسته شده شدن متوسطان را به صورت دسته‌های متعدّد مشاهده کرد که هر یک از آنان خودش را به هدف رسیده می‌بیند نه غیر خودش را، و او احتمال را در هر درست و نادرستی وارد می‌بیند، لذا پیوسته حیرت‌زده است تا حکم مقام بر او غالب شود و بدان اطمینان و آرامش پیدا کند؛ و یا آن که حجاب و پرده از برایش برگرفته شود و از اهل کشف گردد، و حال او در آغاز کشف مانند حال او است در آن چه که پیش از این گفته شد؛ یعنی احتمال اطمینان و آرامش به آن چه که حاصل کرده - و یا بقای علت طلب - به ویژه اگر به بیان الهی نظر کند که فرموده: و ما کان لبشران یکلمه الله الا و حیا او من وراء حجاب او یرسل رسولاً فیوحی باذنه ما یشاء انه علی حکیم، یعنی: هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید؛ مگر به وحی و از پس پرده‌ای و یا آن که رسولی به فرستد و به فرمان او هر چه خواهد وحی آورد که خدای والا و حکیم است (۵۱ - شوری) پس آگاهی می‌یابد هر چه که اتصال به حجاب و واسطه دارد؛ از آن (حجاب و واسطه) در او حکمی است؛ لذا بر پاکی اصلی خودش باقی نمی‌ماند؛ و احتمال (راه پیدا کردن) بر او وارد می‌شود؛ به ویژه اگر راز وقت و موطن و مقام و حال و وصف غالب و غیر این‌ها را بداند، و خصوصاً اگر اندیشه در بیان الهی کند که فرمود: قل ما کنت بدعاً من الرسل و ما ادری ما یفعل بی و لا بکم ان اتبع الا ما یوحی الی و ما انا الا نذیر مبین، یعنی: بگو من نور پیغمبران نبوده‌ام و ندانم با من و شما چه می‌شود؛ جز آن چه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم و من جز بیم‌رسانی آشکار نیستم (۹ - احقاف) او (ص) به قطع و یقین فرموده؛ و این به واسطهٔ علمش است که خداوند هر چه را بخواهد محو و ثبت می‌کند و این که حکم حضرت

ذات را نمی‌داند که چه اقتضا دارد و از کُنه و تخوم غیب خود چه چیزی را تعیین می‌بخشد و آشکار می‌کند، لذا بر هشدارهای الهی حکم می‌کند؛ به ویژه وقتی که رازِ وقت را که به واسطهٔ مظاهر رسالاتش می‌رسد و حامل انواع احکام مراتب اسماء و صفات او است شناخته است.

۵/۸۸ اما حیرت متوسطان؛ حضرت شیخ قدس سره پس از آن که رازِ آن را بیان داشت و به اضافهٔ کشفش آن را از فوق مشاهده می‌کند می‌گوید: چون حال به ذات خود جز به آرامش اقتضا نمی‌کند؛ لذا حال بعضی بر بعضی دیگر وارد می‌شود؛ مانند حال موسی و خضر علیهما السلام و همگی به خدا - و به آن چه خدا او را آموخته - استدلال می‌کنند، و خداوند راست گفتار است و همگی از جانب او عدل است، ولی: فوق کل ذی علم علیم، یعنی: بالاتر از هر صاحب دانشی دانشوری است (۷۶- یوسف) و هیچ سختی و بلایی نیست جز آن که بالاتر از آن سختی و بلایی است، و حال من با این که بقایای آن عطاهای اقدس که خاص کاملان است برایم حاصل بود؛ سزاوارتر به عدم آرامش بود، و سبب آن این که: تعینات تجلیات اسمائی تابع خلق‌اند - تبعیت خلق در حکم و حال به آنها (یعنی تجلیات اسمائی) - و چون هر اسمی از وجهی غیر وجه دیگر عینِ مُسما است؛ لذا حکم وجه مغایرت بر محجوبان از اهل عقاید غالب است و حکم وجه اتحاد بر اهل اذواقِ مقید، و بزرگان و اکابر؛ صاحب جمع و احاطه به تجلی ذاتی و حکم مرتبهٔ احدیت جمع‌اند، لذا به هیچ معتقدی مقید نمی‌شوند ولی هر اعتقادی را ثابت و برقرار دارند و جهات درستی و نادرستی نسبی را در تمام می‌دانند، برای این که حکم علم و شهود آنان در هر حال و مقامی جاری و ساری می‌شود، و آنان صاحب اصلِ تجلی ذاتی - که مشترک بین مردمان است - می‌باشند.

۵/۸۹ و اما رازِ حیرت کاملان و جوهی چند دارد: نخست این که ایشان کمال الهی را مشاهده می‌کنند که تمام صفاتی که حُسن و نیکویی آنها آشکار و یا پنهان است همگی خاص او است و بازگشت آنها هم به او است و آنها از آن جهت که صفات اویند همگی حُسن و نیکویند. سپس (گوییم): حیرت از جملهٔ صفات او است، لذا آن حضرت (ص) از خداوند روایت می‌کند که فرموده: در هیچ چیزی که فاعلش خودم بودم تردید نکردم مگر در گرفتن

جان بندهام که تردید کردم، از این روی اضلال و گمراه کردن به خداوند نسبت داده می‌شود و بدان نام (مضل) نامیده می‌شود، مبنا و اساس این بر اموری چند است:

۵/۹۰ نخست این که هدایت و ضلالت و امثال این دو از صفات متقابل؛ اموری نسبی هستند، چون هر گروهی نسبت به گروه مخالف آنان گمراه است.

۵/۹۱ دوم این که ترتب حکم مردمان به سبب گمان‌هایشان است، در حالی که گمان به هیچ وجه از حق رفع نیاز نمی‌کند، به ویژه درباره خدا، چون نسبت کمالی مطلق او به آن چه نزد او تعیین دارد؛ نسبت نامتناهی است به متناهی.

۵/۹۲ سوم این که آن مقداری که از سر او دانسته؛ آن گونه که او هست ندانسته، بلکه به حسب استعداد و حال و مرتبه‌اش دانسته، و چون هیچ استعدادی نیست که عرض را (به تمامه) دریابد پس (اینها) نه علم است و نه هدایت، و نهایت سخن این که حق تعالی گوش و چشم و عقل ما است، برای این که وجود او به حسب ما است نه به حسب خودش، و گرنه بنده هر چه را که حق می‌بیند و می‌شنود می‌دید و می‌شنید و هر چه را که حق تعقل کرده - آن گونه که تعقل کرده و به تمامه - آنها را تعقل می‌کرد؛ و بالاتر از همه اینها تعقل او است مر ذات خود را آن گونه که هست و دیدنش مر آن را و شنیدنش مر کلام ذات را و غیر ذات را، در حالی که این مقام حتی برای کسانی که به بالاترین مراتب تحقق و ثبوت یافته‌اند دست نمی‌دهد، حال گمانت به پائین‌تر از آنان چیست؟ بنابراین همگی را بهره‌ای از حیرت در خدا هست؛ و دلیل آن آیات و احادیثی است که دلالت بر این امر دارند و آنها را جز خدا کسی نمی‌داند.

۵/۹۳ دوم این که انسان نیازمند است و ذاتاً طالب و توجه کننده (روی آورنده) به سوی پروردگارش است - از جهتی که می‌داند و از جهتی که نمی‌داند - پس مُقْتَدِبٌ به جهت اعتقادی و یا شهودی است و به عنایت و لطف او آگاهی دارد و در مقام فتح دارای بینش و فکر است، لذا این حیرت یا ضعیف می‌شود و یا از بین می‌رود. و اما آن کس که در عالم - از آن جهت که عالم است - تمایلی ندارد و در حضرت حق مراد معینی ندارد؛ بلکه از مراتب اسماء گذر کرده؛ او در جهت معنوی و یا محسوس تعینی ندارد، این به واسطه آگاهی است به محدود نشدن حق تعالی در چیزی و به سبب توقف نکردن همتش در غایتی از غایات که برخی در آن جا

توقف دارند - و اگر چه بر حقیق اند - چون برای حق و در حق توقف نمودند، بلکه به واسطه فطرت اصلی - بدون تردّد - ادراک کرده که وی را در وجودش مستندی می باشد و به قلب و قالبش - با رویارویی تمام - به سوی او روی می آورد، و حضورش را در توجهش (یعنی روی آوردنش) به سوی پروردگارش؛ آن گونه که خداوند خودش را به خودش در خودش می داند؛ نه آن گونه که خودش را در غیر خودش می داند و یا آن که غیر خودش او را می داند قرار می دهد، پس حال او جامع بین سفر به سوی خدا و در خدا و از خدا می گردد، چون او مسافر برای خودش و به خودش و در خودش؛ و به حسب علوم موهوبی (لُدُنّی) و یا کسبیه اثر نمی باشد.

۵/۹۴ این آغاز احوال حیرتی است که بزرگان و اکابر آن را آرزومندانند و جاودانه - در دنیا و برزخ و آخرت - در آن بالا می روند، و خداوند احاطه خود را به آنان - از تمامی جهات آشکار و پنهانشان - نشان داده است و از مشاهده او آنان را سرگردانی و حیرت حاصل آمده است، لذا حیرت ایشان از او و به او و در او است.

۵/۹۵ سوم این که وجود خالص و ناب؛ دیدنی نیست و اعیان ممکنات - جز از راه تصوّر ذهنی - قابل ادراک نمی باشد، و آن هم به حسب حکایت کردن ذهن تصوّر کننده است نه آن گونه که در ذات حق برآند، بنابراین ادراک کننده و ادراک شونده چیست؟

۵/۹۶ چهارم این که اگر متعلق ادراک نسبت ها باشند؛ ادراک کننده هم مثل آنها می باشد، چون شیء به غیر خودش - از آن جهت که غیر خودش است - ادراک نمی گردد؛ و آنجا جز وجود واحدی که از آن نسبت های عدمی که دارای وجودی - جز بدان (وجود) - نیستند منشعب می شود، و وجود؛ شرط در تعین است نه اثر گذار در آن، بلکه تنها شرط در ظهور است و بس؟

۵/۹۷ پنجم این که وجود به ذات خود غیر متعین است، پس ناگزیر از امری است که بدان ظاهر شود و آن (امر) آینه او باشد، پس چگونه تعین خلقی می بخشد؟

۵/۹۸ ششم این که وظیفه وجود آشکار کردن است و بس، و این هم از آن جهت است که نور بودن خاص او است؛ و به واسطه نور ادراک پیدا می شود و خود (نور) ادراک

نمی‌گردد، پس استقلال در ظهور ندارد - چه رسد به آشکار کردن -؟

۵/۹۹ هفتم این که آشکار کردن موقوف بر اجتماعی است که بین نور و آن چه که آن را قبول کرده و می‌پذیرد و به واسطه ظهورش آشکار می‌شود واقع می‌گردد؛ یا به واسطه اشتغال و یا محاذات و برابری، پس آن موقوف بر نسبت جمع است و جمع هم یا نسبت است و یا حال، پس چگونه از مجموع آن چه که به ذات خودش قائم نیست آن چه که به ذات خودش قائم است حاصل می‌آید؟ و چگونه آن چه نخست لذاته قائم به ذات خودش نیست؛ در حال دوم تقسیم به آن چه قائم به ذات خودش است و دیده شونده می‌باشد؛ و به آن چه قائم به ذات خود و غیر خودش است و بیننده می‌باشد؛ و نیز تقسیم به آن چه که قائم به ذات خودش نمی‌باشد می‌گردد؟

۵/۱۰۰ هشتم این که ظهور موقوف بر کثرت و جمع آن است؛ در حالی که هیچ کثرتی نیست، چون در آن جا جز امر واحد و یگانه‌ای که متنوع و گوناگون است وجود ندارد، پس جمع کجا است؟

۵/۱۰۱ نهم این که عالم نه ظرف برای حق است و نه مظهر، چون او (حق) بوده و با او چیزی نبوده است، و عدم محض و خالص هم نبوده که بعداً وجود شده باشد، چون آن انقلاب حقایق است، پس عالم چیست و حق کیست؟ و اگر موجودیت همگان از نسبت‌ها باشد؛ در این صورت موجود از معدوم پدید آمده است؛ و اگر از وجود است؛ از وجود آن چه که دارای وجود نیست پدید نمی‌آید؟

۵/۱۰۲ دهم این که وجود خالص؛ واحد ناب است و نتیجه‌ای ندارد (چون نتیجه از ترکیب حاصل می‌آید) و مناسبت با ضد خودش را هم ندارد که با آن ارتباط برقرار نماید، و از او وجود هم پدید نمی‌آید؛ چون تحصیل حاصل است، و آن چه که دارای وجود نیست (نسبت و ماهیات) ضد وجود است؛ این چگونه می‌شود؟

۵/۱۰۳ یازدهم این که حاصل از وجود یا خودش است - آن گونه که هست - و این تحصیل حاصل است، و یا آن که نه بر وجه تحصیل حاصل است، پس موجب و علت آن اگر خود وجود است برابری آن لازم می‌آید؛ یا (با) خودش - آن گونه که از ازل تا ابد بر آن است -

و یا (برابریش با) غیر خودش لازم می‌آید، و غیر او نسبت عدمی است، لذا اثر بخشی معدوم در موجود لازم می‌آید؟

۵/۱۰۴ سپس حضرت شیخ قدس سره گوید: گمان مداری که این حیرت سببش نارسایی ادراک است، بلکه حکم آن پس از کمال تحقق به معرفت و شهود و مشاهده سبزه هر موجود و آگاهی تمام بر احدیت وجود ظاهر می‌گردد، برای این که هر کس فراخی یافت جمعیت پیدا کرد و احاطه یافت و به گردش درآمد و حیرت زده گشت، و حیرت زده نگشته بلکه راه افتاده و راه را پی سپهر کرده؛ و همسایگی پیدا نکرده بلکه در غیب پروردگارش وطن گرفته و به واسطه شئونات گوناگون او گوناگون گشته، البته به حسب خودش - پس از کمال استهلاک به او و در او - و این مقام برای سالک سیار نیکو سرایی است.

۵/۱۰۵ سپس حضرت شیخ قدس سره گوید: شاید فهم تو از ادراک سبزه حیرت رمندگی کند و معذوری، در حالی که من در بیان آن محل تصرف پروردگارم هستم - نه مجبورم و نه مختار - و اکنون از آن نردبان بلند - برای تفهیم به واسطه تمثیل و نشان دادن راه - پائین می‌آیم.

۵/۱۰۶ بدان که: خواه مرجع (برگزیده) نزد تو روش متکلمان باشد و یا نظر متفلسفان، شکی نیست که مدرک (ادراک شونده) از اجسام؛ مرکب از جوهر و عرض و یا هیولا و صورت است، و جوهر جز به واسطه عرض ظاهر نمی‌شود و عرض هم موجودیت جز به واسطه جوهر نمی‌یابد، هم چنان که هیولا جز به صورت موجودیت نمی‌یابد و صورت جز به هیولا ظاهر نمی‌شود، و معقولیت جسم متعین در این بیان عبارت از معنایی است که امکان دارد در آن ابعاد سه گانه (طول و عرض و عمق) فرض شود.

۵/۱۰۷ سپس گوئیم: هیولای مجرد (بدون صورت) در نزد اهل نظر عقلاً قسمت پذیر نیست؛ و همین طور صورت، با این که با در آمدن صورت در هیولا هر دو جسمی گردیدند و قسمت پذیر شدند، پس آن چه که ذاتی آن است قسمت پذیر نیست؛ و (در هیولا و صورت) جز اجتماع چیزی حادث و پدید نیامده؛ و آن (اجتماع) هم جز نسبتی - مانند دیگر نسبت‌ها - نمی‌باشد، این را نیک بفهم.

۵/۱۰۸ سپس (گوئیم): طبیعت معنای مجردی است که شامل بر چهار حقیقت است و

همگی با ذات آن مناسبت دارند، بلکه آن عین هر یک از آنها است؛ با این که آنها با هم تضاد دارند، و با این که طبیعت جامع تمام آنها است امکان ظهور برای هیچ یک از آنها - و همین طور بدون وجود - نمی‌باشد، در این صورت اجتماع آنها مستلزم ظهور و ادراک آنها است؛ و اجتماع نسبت و یا حالتی است که در ذات خود وجودی ندارد، و این چگونه می‌شود؟ در حالی که صورت تو نتیجه آن (اجتماع) است و اصل و برترین آن طبیعت است، و چون دقت نظر در صورت کنی؛ آن را چیزی زاید بر آن (طبیعت) نخواهی یافت، با این همه طبیعت عین آن چه که ظاهر شده نیست و به آن چه که از آن ظاهر شده نه کمی و نه زیادی نمی‌پذیرد.

۵/۱۰۹ و اما روح را که می‌پنداری مُدبّر صورت است؛ سخن در آن گسترده‌تر است و راز آن مشکل‌تر می‌باشد، و از کُنّه پروردگارت سؤال مکن (چون روح از نفخ او است) و اگر اهتمام به فهم آن چه که ترا آگاهی بخشیدیم به ورزی شگفتی‌های عجیبی خواهی دید و رازی را که صاحبان خرد را حیرت زده کرده خواهی دانست، و آن این که کیفیت حاصل به سبب ایجاد؛ در مراتب آشکار می‌شود؛ ولی آن گونه که در علم حق سبحان است، بلکه اصولاً استجلائی متفاوت است به حسب تفاوت علم ناظر در مرتبه - به آن چه در آن (مرتبه) بالفعل است - علمی نظری و یا شهودی؛ و به حسب اثربخشی مرتبه در ناظر^۱.

۵/۱۱۰ در این باره گوئیم: اگر مشهد (علم شهودی) ناظر؛ یعنی تنوع حاصل در آن در مرتبه‌ای از مراتب و مقامی از مقامات ادراک شود؛ چون تعدّد وجود و تکثر آن به حسب تعدّد مراتب و مقامات است؛ در این صورت ناظر؛ در احکام نسبت‌های مرتبه و وجوه و رقایق آن انتقال دارد، نه در ذات صاحب مرتبه و حقیقتش که حاصل در آن (مرتبه) است، و اگر تنوعش اضافه به مشاهده‌اش شود؛ ادراک او است مرأحدیتی را که احکام این کثرت نسبی به آن باز می‌گردد، چون حقیقتاً در ذات کثرت نیست؛ و احدیت را کانون احکام مرتبه و مقام؛ و چگونگی حاصل از ایجاد را - از حیث آن (احدیت) - مشاهده می‌کند، این به واسطه ادراکش

است مرأحدیت ذات را که در آن (مرتبه) است و آن مجلا و آینه او است و او آینه نسبت‌ها و وجوه و رقایق آن است، و ذات با این که آینه احوال است؛ احدى و یکتا و غیر متعین در ذات خود - در حال إلحاق و نسبت دادن احوال و احکام - می‌باشد. و در عبارات فکوک گفته آمد که: این صورت علم حق تعالی است به خودش، و این ادراک تمامی است برای کیفیت وجود از حیث انتسابش به مظاهر و مراتب.

۵/۱۱۱ سپس گوئیم: مراتب استجلایی که بدان اشاره شد - یعنی استجلای وجود انسانی که به حسب مراتب متعین است - از مرتبه جمع و وجود که اولین مراتب وصف شده است آغاز می‌گردد تا به قلم و لوح و عرش و بعد عرش؛ تا مولدات سه‌گانه و تا موجودیت یافتن نطفه و وقوع آن در رجم می‌رسد، یعنی بر ترتیب معلوم شرعی و عقلی که بیان الهی دلالت بر آن دارد: ثم خلقنا النطفة علقه فخلقنا العلقه مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فکسونا العظام لحمائمه انشأناه خلقاً آخر فبارک الله احسن الخالقین، یعنی: سپس نطفه را خون بسته کردیم و خون بسته را گوشت پاره کردیم و گوشت پاره را استخوان‌ها کردیم و استخوان‌ها را گوشت پوشانیدیم و آن گاه وی را خلقی دیگر پدید کردیم، بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفرینندگان است (۱۴ - مؤمنون)

۵/۱۱۲ بدان که مراتب استجلا اعم و فراگیرتر از مراتب استیداع است که در تفسیر بیان داشته: انسان پیوسته در مراتب استیداع مشغول کار و عمل است؛ یعنی از وقت جدا شدن اراده از پهنه علم (حق تعالی) نسبت به او؛ به اعتبار نسبت ظاهر بودنش نه نسبت ثبوتش؛ و سپردنش (یعنی اراده) او را به قدرت و سپس تعینش در قلم اعلا و پس از آن در مقام لوحی نفسی و بعد در مرتبه طبیعت و از پی آن در عرش؛ تا آخرین مراتب آن؛ یعنی زمان استقرارش به صفت صورت جمع - یعنی در رجم - چون آن در مولدات پایان کار است و رجم مرتبه استقرار است، هم چنان که (در فاتحه این کتاب) بدان اشاره کرده و باز هم تصریح بدان خواهد آمد.

۵/۱۱۳ سپس گوئیم: انسان در صور موجودات - طور و حالی پس از طور و حال دیگر - تقلبات و دگرگونی‌هایی و انتقالی از صورتی به صورت دیگر دارد، و این از هنگامی است

که اولین صورت وجودی را پذیرفته است، یعنی از وقتی که نه حیث بود و نه هنگام؛ یعنی نه مکان بود و نه زمان؛ بلکه حین مفارقت و جدا شدن نسبی مرتبه تعینش از مرتبه علمی الهی، چون آن جا غیر حق را شیثیت وجود نبود و این مفارقت نسبی بوده نه حقیقی، چون آن انتقالی معنوی بود که از وجود علمی - به واسطه شیثیت ثبوت - به وجود عینی (خارجی) و شیثیت وجود بیرون آمد، و سیر معنوی انسان در تفسیر فاتحه به آمیزش و تلبس او به احوال مرتبه‌ای پس از مرتبه دیگر و رنگ پذیرش به احکام آنها (مراتب) تفسیر شده است، و این تلبس و آمیزش همان تقلب و دگرگونی و انتقالی است که گفته شد، و ظهور صورت انسان علمی بر وحدتش در مظاهر وجودی یکی پس از دیگری - به حسب تمام قابلیت در هر مظهري - به حکم حُب اصلی و اقتضای احدی است که نسبت‌هایش به حسب مظاهر متعدد می‌باشد؛ و این به نام تقلب و دگرگونی و انتقال نامیده می‌شود.

۵/۱۱۴ حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گویند: بدان که سیر ذاتی اصلی نسبت به حقایق کونی و اسماء و ارواح و اجرام و تمام نظورات و دگرگونی‌های وجودی؛ دوری و گردشی است، پس سیر اسماء به واسطه ظهور آثار آنها است و سیر حقایق به واسطه تنوعات و گوناگون بودن ظهورات آنها است و سیر ارواح به واسطه توجه آنها است، یعنی یاری خواستن از حق تعالی است به توجهی؛ و یاری دادن است به توجهی دیگر؛ و به واسطه مواظبت بر آن چه که اختصاص به آنها (ارواح) دارد، یعنی عبادت ذاتی با دوام تعظیم و بزرگداشت و شوق، و سیر طبیعت به واسطه به دست آوردن آن چه که از آن صفت همگان و حکمش ظاهر می‌شود، این را نیک بفهم. و اما سیر خصوصی از وسط است و دو سرخط به آن منتهی می‌شود، و خط مستقیم و راست کوتاه‌ترین خطها است و در نتیجه نزدیک‌ترین می‌باشد، و نزدیک‌ترین راهها به حق تعالی که به نام شریعت شناخته شده و سعادت را - با روی آوردن و توجه بدان - همراه دارد همان راه راست و صراط مستقیم است که در شریعت محمدی بدان آگاهی داده شده. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۱۱۵ از این (تفسیر حضرت شیخ قدس سره) فهمیده می‌شود که سیر عبارت است از آمیزش احوال پی‌درپی، و آن همان گونه که به وجود و تجلی ذاتی انتساب می‌یابد؛ به اسماء و

حقایق و ارواح و طبیعت و اجرام کلی که اشتمال بر آنها دارد انتساب می‌یابد، برای این که هر گلی به واسطه آمیزش و تلبسش به رقایق و احکام جزئی آنها؛ دارای سیر معنوی است، مانند تلبس و آمیزش حقیقتِ احدیتِ جمعی انسانی با درجات و عروج و بالا رفتن‌ها؛ و اگر چه هر یک از آن دو (درجات و عروج‌جات) در واقع عروج‌اند، از این روی گاهی سیر تعبیر به تجلی وجودی نفسی رحمانی که به نام امر وجودی و امر الهی و برزه (ظهور و آشکاری) تجلی است می‌شود، و این در مراتب استیداعی تا محل استقرار رجمی‌اش که اولین مراتب مظاهر است می‌باشد، و دیگری (یعنی سیر دیگر) خاص حقیقتِ جامع علمی الهی است که گاهی به نام سیر الهی نامیده می‌شود، و این در حقایق آن مراتب کلی - تا آخرین مراتب پائین جزئی - فرود می‌آید، سپس (گوییم:) سیر امر الهی مذکور وقتی در مراتب استیداع واقع شود بنام معراج ترکیب نامیده می‌شود و چون در عروج انسلاخی (بیرون آمدنی) - برای ترکیب دوم که برای عارفان پس از فتح حاصل می‌آید - واقع شود بنام معراج تحلیل نامیده می‌شود و چون در عروج پس از این معراج - تا عالم شهادت برای تکمیل خود و غیر خود و یا هر دو کار با هم - واقع شود بنام معراج عود (بازگشت) نامیده می‌شود.

۵/۱۱۶ سپس گوییم: این اقسام و این انتقالات اقسامی چند دارد: نخست عروج انسان

است از مرتبه غیب الهی یعنی مقام احدیت جمع و آن مرتبه انسان کامل می‌باشد به مرتبه «عمایی» - یعنی همان نفس رحمانی و مرتبه امکان و مقام علمی که عبارت از حقیقت جامع الهی انسانی است - در تحصیل کمالی که شایستگی آن را دارد. حضرت شیخ قدس سره در تفسیر گوید: و این به واسطه مشیت و عنایت است که هر دو تابع محبت ذاتی - به ایجاب علمی - هستند که تعبیر ما از آن در اینجا چیزی است که مرتبه عین ثابت او به واسطه استعداد کلی‌اش آن را اقتضا می‌کند؛ برای این که احوال وارد شونده و احکام پی‌درپی - از آن حیث که به برخی از آنها اهتمام می‌شود و به برخی دیگر سهل‌انگاری می‌شود - براساس آنها و ناشی از آنهایند، و تمام موجودات در مرتبه علمی دارای شیئیت ثبوت‌اند نه وجود، و به ذات خود غیر متعین‌اند، یعنی نه خود و نه غیر خود را نمی‌دانند، بلکه نزد حق متعین‌اند - نه مطلقاً - چون تعین وجودی نیز تعین نزد او است و در آن نیست؛ بلکه فقط در مرتبه علمی است - بدون مرتبه وجودی - .

۵/۱۱۷ و اولین تعین هر چیز که از آن چیز حال تعلق اراده الهی آغاز می‌شود - و آن اقتضای احدی است مر حقیقت الحقایق را که تعبیر از آن اقتضا به «نسبت توجه امری به این شئی برای ایجاد» می‌شود و آن عبارت است از ظهور تعین علمی به سبب تعلق قدرت - صورتی^۱ است که برای ذات خود ظاهر و آشکار است، یعنی انقلاب و دگرگونی تعین علمی به تعین عینی صورتی که آن را مرتبه اقتضا می‌کند، و آن رنگ پذیری امر وجودی الهی است به تعین علمی ارادی که موافق این شئی مقصود و به حسب آن می‌باشد - رنگ پذیری نوری ظهوری - و این آن گونه است که بیانش بارها از تفسیر گفته آمد که: وجود هر چیزی عبارت است از تعین حق تعالی به حسب آن چیز، پس وجود انسان عبارت است از تعین حق تعالی به حسب او؛ نخست در مرتبه احدیت جمع و سپس در مرتبه «عمایی» و بعد در مرتبه قلمی و پس از آن در مرتبه لوحی، لذا پیوسته به هر مرتبه‌ای فرود می‌آید و صفت آن مرتبه را به دست می‌آورد و رنگ حکم آن را می‌گیرد - البته با آن چه که وی در اصل از صفات غیبش در عین ثابتش بر آن بوده و از مراتب وجودی پیشینش حاصل آمده است - همین‌طور از حیث شرف فرود می‌آید و از حیث کمال بالا می‌رود تا آن که صورت ماده‌اش در رجم - به گونه‌ای اشمالی که پیش از این گفته شد - تعین یابد، پس از آن پیوسته در احوال انتقال می‌یابد تا آن که نشأه اش تکامل یابد و استوا و اعتدالش تمامی گیرد.

۵/۱۱۸ دوم عود عروج انسان است به واسطه انسلاخ و در آمدن از احکام رنگ‌پذیری وجودی - برای ترکیب معنوی دوم نه صورتی اول - و این (انسلاخ) خاص عارفان است در سیر و سفرشان به سوی حق - پس از فتح - و آن معراج بزرگان از اهل الله است و خاص هر کس از صاحبان فتح نمی‌باشد، و این معراج تحلیل نامیده می‌شود، چون آن تحلیل احکام ترکیب صورتی است تا جمع معنوی بین حقایق - بر احدیشان - حاصل آید، و این بدان جهت است که وجود انسانی چون به سوی عالم علوی اطلاق ساری و پویا گشت؛ از حیث جدا شدنش از زمین؛ به هیچ عنصر و هیچ مرتبه و هیچ فلکی گذر نمی‌کند جز آن که نزد آن جزء

۱- این خیر: و اولین تعین... آغاز می‌شود است که صورتی است... م

مناسبی را که حال آمدنش از آن گرفته بود رها می‌کند، چنان که خداوند فرموده: ان الله يأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها، یعنی: خداوند شما را فرمان می‌دهد که امانات را به صاحبان آن بازگردانید (۵۸ - نساء) و این رها کردن عبارت است از روی برگردانیدن روحش از این جزء؛ و توجه و علاقه‌مندی به تدبیر آن؛ و سست شدن حکم مناسبتی که بین او و بین آن چیز - به واسطه غلبه حکم ارتباطی که بین او و بین حق تعالی از حیث آن چه که به سوی او بالا می‌رود و از حیثی که می‌پذیرد - می‌باشد، چون آن به وجهی برگرداندن او است بر او.

۵/۱۱۹ و این همان چیزی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله از حق تعالی حکایت می‌کند که: روزه مال من است و خودم پاداشش هستم، برای این که خودداری از خواست‌هایی که مبطل روزه‌اند؛ روی گردانیدن از اقتضاهای قوای نباتی از غذایه و نامیه و مولده و مصوره و غیر اینها است، و همین طور از خواست‌های قوای حیوانی، چون روی گردانیدن از جزء مقوم روی گردانیدن از کلی مقوم است، از این روی ضعف بدن در ضعف ادراکات حسی اثر می‌گذارد - اگر چه قوه ادراکات عقلی به قدر ضعف بازدارنده‌ها و در کار دارنده‌هایش^۱ موجب باشد.

۵/۱۲۰ سوم سفر از خدا است، و این وقتی است که حکم این معراج (قلبی) در او به پایان رسیده باشد و به نهایی که رسیدن بدان مُعین و مُقَدَّر شده و به حسب این سیر شایستگی رسیدن بدان را یافته برسد، و این به حسب رتبه اولیّت و جودی او و مرتبه متعین وی در علم حق - که آن را اراده به حسب درخواست اسماء برتری داده - می‌باشد، و چون خداوند بازگشت او را به عالم شهادت برای تکمیل غیر خود - از پیروانش - خواست، مانند اُمت انبیا و جماعت اولیا؛ و یا برای تکمیل خودش؛ چنان که در حدیث قیامت آمده: پیغمبری می‌آید و با او هیچکس نیست، و یا برای هر دو امر با هم؛ یعنی تکمیل خودش و غیر خودش پس از فتح با ترکیبی معنوی باز می‌گردد که مناسب تحلیلش باشد؛ یعنی به واسطه آگاهی بر مراتبی که اجزائی را در آنها رها کرده و این اجزاء را گرفته، ولی نه از نوعی که نخست بود، یعنی از

۱- یعنی شواغل و موانع. م ۲- این خبر: از پیروانش خواست ... م

خواست‌های بازدارنده و رنگ‌پذیری‌ها به احکام پوشاننده آنها، به خدا از نقصان - پس از فزونی - پناه می‌بریم. سپس (گوییم:) انحلال تمام ترکیب به واسطه مرگ معلوم است - برای نشأه دیگر اخروی -

۵/۱۲۱ سپس گوییم: پس انسانی که دارای نشأه کامل است - نه کامل حقیقی - منقسم به اُحدی سیر و غیر اُحدی سیر می‌شود، برای این که انسانی که دارای نشأه کامل است؛ کمال عمر و سیر او رسیدن به نمو (رشد) و وقوف (ایستادن) است، چون سیر و وقوف نمو او را استحکام بخشیده و محکم می‌نماید، و تمام آن در آغاز روز و یا ساعت چهل و یا چهل و یک سالگی از عمرش می‌باشد، و آن چه که پیش از این حاصل شده کمال نسبی برای نشأه‌ای از نشأت او است، مانند هفت سالگی و ده سالگی و حد بلوغ و پانزده سالگی، چون هر یک در شرع؛ اعتباری برای امری شرعی دارند، و از این مطلب در شناخت راز چهل‌ها (اربعینات) آرامش می‌یابد؛ مانند اخلاص و رزیدن در چهل صبح (که در حدیث نبوی است) و میقات موسی علیه‌السلام (که در قرآن است) و دیگر ریاضات (چله نشینی)؛ پس سیرش روحانی است، یعنی جسمانی نیست تا سیر معنوی و روحانی مشهور را به حسب دو نکاح به دست آورد، و این حال مندرج بودنش است در تجلی اول که از مرتبه غیب ذات - یعنی مرتبه اُحدیث جمع - به تجلی دوم و نفس رحمانی؛ به قلم و به لوح و به طبیعت - از حیث ظهور حکمش در اجسام - وارد شده است، پس از آن به عالم مثال و سپس به هیولای گل و بعد به مرتبه جسم گل - که در آن عرش محیط تعیین می‌یابد - می‌رسد و اتصال می‌یابد، پس انسان تا این جا از دو نکاح پدید آمده است: نکاح اول از عالم معانی به عالم ارواح، و نکاح دوم از عالم ارواح به عالم مثال و عالم اجسام بسیط از (نوع) جن.

۵/۱۲۲ سپس - بعد از عرش - انسان وارد در امر الهی و تجلی وجودی اُحدی منبسط می‌شود - اندراج یافتن جزء در گل - و با سیرش از عرش تا کرسی و بعد تمام آسمان‌ها و عناصر را طی کرده و وارد عالم مولدات می‌شود، و این به واسطه نکاح سوم است.

۵/۱۲۳ اما تحقیق جزئی بودن او نسبت به امر الهی اُحدی: یا به اعتبار حقیقت است؛ برای این که بخش‌های حقیقت اگر عموم آن که فراگیر گل است اعتبار شود؛ اجزای آن

می‌باشند، و حقیقت جامع الهی نسبت به دیگر حقایق این گونه است، و آن اسمی است که جامع تمام اسماء دیگر است و هر یک از آنها مشمول و فراگرفته آن اسم‌اند. و یا به اعتبار وجود است، برای این که وجود هر چیزی چون عبارت از تعیین حق است از دو حیثیت او؛ پس کلیّ تعیین و کلیّ وجود او مربوط به حق است و «کُلّ» صورت واحد حق گردیده‌اند و لذا هر یک از آن دو بعضی از کُلّ‌اند، پس هر تعیین و وجودی بعضی تعیین و وجود اویند که به واسطه تعدّد نسبت‌ها تعدّد پذیرفته‌اند، و اگر چه در ذات خداوند احدی‌اند.

۵/۱۲۴ اما تحقیق درنگ او و همراهیش با امری که در هر آسمان و عنصری فرود آمده است؛ به حسب رتبه اولیّت وجودی و مرتبه متعین او در علم حق تعالی است که احدیّت اراده از آن (گرفته شده) است؛ و او را (احدیّت اراده) بر غیر خودش برتریش داده و مشخص کرده و با قدرت؛ ارتباط او را - به حکم آن چه که مناسب او است و آن را از اسماء درخواست می‌دارد - آشکار ساخته است، و این - چنان که بارها گفته شده - از بیان حضرت شیخ قدس سره در تفسیر است که: حکم در اشیا خاص مراتب است نه اعیان وجودی از حیث وجودشان، و هر چه که به آنها اضافه و نسبت داده می‌شود به اعتبار ظهور حکم مرتبه آنها است، برای این که اثر از مراتب به دو اعتبار حصول پیدا می‌کند: اعتبار حکم جمعی احدی که ساری است؛ و اعتبار اغلیت که تابع اولیّت است، چون غلبه به سبب احاطه است و به سبب اولیّت ظاهر می‌گردد، و خاتمه عین سابقه و انجام همانند آغاز است:

۵/۱۲۵ سپس گوئیم: هنگامی که امر الهی وجودی انسانی به عالم مولدات اتصال یافت؛ اگر از کاملان باشد؛ احدی سیر است؛ یعنی باز نماندنش از سیر؛ تا آن که در عالم شهادت ظاهر شود و بالا رود و به درجه کمال برسد، پس احدی سیر بودن او به واسطه شناختن دو امر دانسته می‌شود: نخست چگونگی سیر او است و دوم مقدار بازماندنش.

۵/۱۲۶ اما اولی که در مرتبه نباتات است دارای جوهی است:

۵/۱۲۷ نخست این که نبات صورتش را از تباهی در سلامت دارد تا نمو و رشدش تمامی گیرد و در کامل‌ترین صورت نبات ظاهر گردد.

۵/۱۲۸ دوم این که در موضع مناسب روحانیتش و در مسکن پدر و مادرش برود.

۵/۱۲۹ سوم این که حق تعالی افاضه و مقدر دارد که به پدر و مادرش و یا به یکی از آن دو اتصال یابد و (صورت) او را در وقت مناسب - برای مرتبه امر که داخل در او است - و به موجب اسم «دهر» در عوالمی که در سیر بر آنها گذر کرده بگیرد.

۵/۱۳۰ چهارم این که این نبات در جسد پدر و مادر دگرگونی پیدا کند، یعنی کیلوس (مایعی شبیه شیر که حاصل از هضم غذا در معده است) و خون و منی (نطفه) شود و از نباتیت به حیوانیت انتقال یابد و ماده صورتش از صلب (کمر و پشت مرد) به زجم (زن) منتقل گردد، و این اولین ظهور تعیین جمعی و ظهور حکم اسم جامع است در او - به طریق اعلیبت -

۵/۱۳۱ پنجم این که انتقالش از مرتبه معدنی به نباتی مشتمل بر جهات سلامتی مذکور در این انتقال - از نباتیت به حیوانیت - باشد.

۵/۱۳۲ ششم این که در زجمی که آغاز استقرار است پدید بیاید، چون پیش از آن مراتب استیلاء است، چنان که خداوند می فرماید: فمستقر و مستودع، یعنی: قرارگاهی و تنگ‌گاهی دارید (۹۹ - انعام) و: نفر فی الارحام، یعنی: در زجم‌ها قرار می‌دهیم (۵ - حج) یعنی به گونه معلوم که در علم رسمی (تشریح) آمده؛ تا آن که در عالم شهادت ظاهر شود و به درجه کمال برسد.

۵/۱۳۳ اما باز دارنده‌های مقدر؛ مانند آفاتی که نبات را پیش از تمامی تباه می‌کنند؛ و مانند موانع گرفتن (در وقت مناسب) که در این صورت از او جدا شده و پس از آن در زمان دیگری باز می‌گردد و یا مانند اتصال یافتنش به نباتی پست که از اعتدال دور است (مانند پیوند خوردنش به نباتی سمی) و حیوان آن را نمی‌خورد و اگر بخورد آن حیوان را تباه می‌کند، و یا آن را حیوانی می‌خورد که انسان آن حیوان را نمی‌خورد، و یا آن که پیش از آن که بخوردش تباه می‌شود و می‌میرد^۱، و یا این که انسان خورنده پیش از آن که ماده (نطفه) در او تعیین یابد بمیرد، در این صورت تحلیل رفته و یا خارج می‌شود، و یا این که اجتماع با مادر صورت نمی‌گیرد و یا مادر پس از اجتماع می‌میرد و یا توان زادن را ندارد و یا فرزند می‌میرد و غیر اینها از امور بازدارنده که امکان همه آنها هست.

۱- یعنی آن حیوان پیش از آن که انسان بخوردش تباه می‌گردد.

۵/۱۳۴ سپس باز می‌گردد آن‌جا و آن‌جا (یعنی به رتبه حیوانیت برای مرتبه دوم) و به مقدار آن چه که دخول و خروجش را کثرت می‌بخشد و نیز قوا و خواصی که در مراتب بر آنها گذر کرده و بدان‌ها برای (کونو) فساد و تکرار آمیزش یافته برخورد می‌کند؛ کیفیات معنوی را که در آنها به امانت گذارده شده است به دست می‌آورد، و اگر غلبه با حکم نیک آنها بود؛ بدان‌ها بهره‌مند می‌شود - ولی پس از رنج و کوشش - و اگر غلبه با ناپسند و نامناسب بود؛ دانش و یاد آوریش در مراتب انتقالاتش را اندک شده و چه بسا که به کلی بر او پنهان بماند، و هر چه تکرار و کیفیات مخالف کمتر باشد یادآوری شتابش به او بیشتر شده و فتح و راه بر او آسان‌تر می‌گردد.

۵/۱۳۵ سپس در بیان آن چه که احدی سیر بودن انسان بر آن استوار است گوئیم: اصل در این؛ سیر الهی است؛ یعنی تجلی نفسی رحمانی که به اقتضای احدیت قابل او ساری است، چون نسبت‌های اسمائی او به واسطه تفاوت قابلیت‌های مظاهر آنها تفاوت پیدا می‌کند و در تفاوت ظهورات اثر می‌گذارد، و از آن تعبیر به قدم صدق - در بیان الهی که: و بشر الذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم، یعنی: و کسانی را که ایمان آورده‌اند نوید بده که نزد پروردگارشان قدم صدق «سابقه نیک» دارند (یونس) - و نیز تعبیر به عنایت ازلی و برزه (هویدا شدن) تجلی و امثال اینها - همان گونه که در عرف تحقیق گذشت - شده است، پس تا هنگامی که رنگ پذیر به احکام مراتب اسمائی و وجوه امکان نگشت - رنگ‌پذیری‌ای که موجب پنهان شدن حکم احدیت برزه و هویدایی مذکور شود - غلبه با آنها (سیر الهی و برزه) می‌باشد، چنان که خداوند می‌فرماید: والله غالب علی امره، یعنی: خدا بر امر خودش غالب است (۱ - یوسف) و چون رنگ‌پذیری احکام حضرات و مراتب؛ این سیر الهی و حکم آن را پوشانده؛ اثر - از جهت حکم - با غالب آنها است.

۵/۱۳۶ چون انسان مرکب از اجزای مختلف و حقایق گوناگون و قوای مجرد آمده است و بهترین چیزی که در او می‌باشد سیر الهی است و آن عبارت از تجلی وجه خاص است و شأنش این که به حسب تجلی شده و مرتبه او در وقت تجلی و حال و موطن او و امثال اینها ظاهر می‌شود؛ لذا هر یک از آنها اثری در خصوصیت مظهر دارند، برای این که نسبت‌های

اسمائی اثر بخش به حسب آنها تعیین می‌یابند و در کیفیت ظهورات آنها اثر می‌گذارند، و گرنه وجود حق واحد است و علم - از آن جهت که علم است وقتی به او نسبت داده شود - عین او است، و متعین به اراده؛ غیر وجود مطلق نیست که نه تجزیه بردار است و نه بخش بخش شونده، بلکه به حکم عین ثابت و در مرتبه آن متعین و اختصاص یافته ظاهر می‌شود، و چون احکام عینی بر او غالب نباشد و هیچ رنگی به احکام مرتبه نپذیرفته باشد؛ به سبب آن سیر احدث وجود و حکم اطلاقش پنهان می‌ماند و حکم علم ازلی الهی بر اصالتش باقی می‌ماند و غیر اضافه‌اش به مظهر و تعینش به حسب آن برایش تجدید و نو نمی‌شود.

۵/۱۳۷ و این همان بقای بر اصل حال ازلی و مظهر آن است که دارای تقرب تام و عبودیت محقق است؛ البته اگر از آن، حکمی که موجب توهم تغییر و یا پدید آمدن امری که در ازل ثابت نبوده ظاهر نشده باشد، پس به مقدار کم بودن احکام عین ممکن در صفات و تجلیاتی که این عین مظهر آن است - ولو نسبت به کسی که امر را در تجلی کننده ادراک می‌کند - عبودیت و تقرب به این عین تحقق و ثبوت می‌یابد، و به عکس آن ربوبیت عرضی او که مستلزم تغییر نقش در آینه بنده است - به سبب حکم مجلا در تجلی کننده - ظاهر می‌گردد، البته نه مطلقاً، بلکه از آن حیث که او در این مجلا - با بقایش از حیث حقیقت بر حال ازلیش - ادراک شونده است، این را بفهم تا حکم کلی از مجلا و تجلی کننده را که ذاتاً و غرضاً حاصل است؛ و نیز راز عبودیت و ربوبیت ذاتی و عرضی را در دو طرف بدانی.

۵/۱۳۸ و از ویژگی‌های علم این مظهر که دارای درجه تقرب تمام و عبودیت محقق است؛ معرفت او است به خدا در حال جدا شدن اجزای جسدش (ومعرفت) اموری که بدان‌ها شرف و تقرب و تمکنش از تدبیر اجزای جسمانش؛ پیش از اجتماع آنها و قبل از تعین روح به این مزاج و به حسب آن - هم چنان که روش و اعتقاد محققان است - ثبوت می‌یابد.

۱۵/۱۳۹ اگر گویی: کسی که هنوز تعین نیافته چگونه متصف به علم می‌شود؟

۵/۱۴۰ گوییم: عدم تعین جزئی او به این مزاج عنصری منافی تعین روحی کلی که ملاک علم و غیر علم از صفات دیگر می‌باشد نیست، برای این که ارواح کاملان با این که به اعتبار عام مشترک؛ جزئی نامیده می‌شوند؛ ولی برخی از آنها (ارواح) از جهت وصف و ذات

کلی‌اند؛ یعنی از حیث تعین‌شان به نفس روح الهی اصلی که به نام روح اعظم و قلم اعلا نامیده می‌شود، و گاهی در مرتبه نفس کلی تعین می‌یابد و لوحی محفوظ و همانند آن (روح الهی) می‌گردد، پس نفس تعین روح الهی به مظهر قدسی خود تعین او است و با روح الهی در دانستن آن چه که خداوند می‌خواهد از علومش به او بیاموزد اشتراک دارد؛ یعنی بر مقدار وسعت و فراخی دایره مرتبه او که تحققش بدان در پایان کارش ظاهر و آشکار خواهد شد. سپس او در هر مرتبه و عالمی که بر آن می‌گذرد - تا زمان اتصالش به این جهان عنصری - تعین می‌یابد؛ تعینی که آن را حکم روح اصلی الهی در این عالم و این مرتبه اقتضا می‌کند، در این حال آن چه را که روح الهی با خواست خدا به او آموخته می‌داند (و یا آن چه را که روح الهی می‌داند او هم می‌داند) این را نیک بفهم که از بزرگترین رازها و اسرار است؛ و به این راز بیان پیغمبر صلی الله علیه و آله که فرمود: من پیغمبر بودم که آدم میان آب و گل بود، دانسته می‌شود؛ و نیز راز بیان ذوالنون مصری - هنگامی که از او از پیمان «ألست» پرسیدند که آیا یادت هست؟ - گفت: گویی هم اکنون صدا در گوشتم است. و نیز بیان بزرگوار دیگری که گفت: پیمان «ألست» دیروز بود، اشاره به پیمان‌های دیگر پیش از آن دارد.

۵/۱۴۱ حضرت شیخ قدس سره گویند: کسی را مشاهده کردم که پیش از پیمان «ألست» شش موطن پیمان‌گیری دیگر را حاضر بوده است، این را به شیخمان - رضی الله عنه - بیان داشتم؛ گفت: اگر مقصودش کلیات باشد درست است، ولی اگر مرادش تمام مراتب و مقامات پیمان‌گیری پیش از «ألست» باشد؛ آنها بی‌ترانند، و اشاره کرد که او پیش از آن (ألست) تمام موطن‌ها را حاضر بوده است.

۵/۱۴۲ گویم: مفهوم از این سخن این است که هر کامل احدی سیر را در هر مقام و مرتبه‌ای که بر آن می‌گذرد - با حق تعالی - پیمانی است که حالش در آن مقام و یا مرتبه آن را اقتضا می‌کند، حال اگر اعتبار شود که موطن‌های پیمان «ألست» همان است که در آن حکم آسمان قمر جاری است؛ مطابق آن چه که پیغمبر صلی الله علیه و آله در شب معراج آدم را در آسمان دنیا (یعنی آسمان قمر) مشاهده کرد؛ پس موطن‌های ششگانه کلی که پیش از آن‌اند یا به حسب عنصری‌ها هستند؛ در این صورت آسمان‌های ششگانه‌ای را که بالای آنها هستند در

بردارد، و یا به حسب مراتب کونی دائمی است؛ در این صورت قلم و لوح و عرش و کرسی و فلک بروج و فلک منازل اند، و یا به حسب مراتبی است که بالای اجسام متعین اند، در این صورت قلم و لوح و طبیعت و هبء و مثال و جسم کل اند، و خداوند دانای به حقیقت حال است.

۵/۱۴۳ سپس گوئیم: همان طور که تجلی احدی الهی و امر وجودی ربانی که روحی انسانی می گردد از مرتبه غیب ذات به هر شخص انسانی ساری می گردد؛ یعنی به واسطه سریان وجود مطلق و حقیقت جامع در هر موجودی تا پائین ترین مراتب جزئی؛ و در هر مرتبه به رنگ حکم آن مرتبه کیفیت می یابد؛ همین طور حقیقت علمی که مرتبه امکان است از آن جا (غیب ذات) به او (شخص انسانی) جاری و ساری می شود و در هر مرتبه به حسب آن مرتبه و به حکم امر اصلی که در آن (مرتبه) به امانت گذارده شده است رنگ می گیرد.

۵/۱۴۴ بدان که روح انسانی همان گونه که به واسطه تعلق به بدن هیئات و اخلاقی به دست می آورد که ثابت اند و پس از جدا شدن از بدن عنصری با او باقی اند - و اگر چه خالی از مظهر و نشاء ای که مناسب عالمی که در آن ظاهر شده نمی باشد و این را محققان بر خلاف فلاسفه اخیر می گویند - همین طور حقیقت علمی اصلی نیز که در برخی از مواضع این کتاب به سِرّ الهی نامیده شده است این گونه است، و آن مرتبه امکان است - البته اگر از حیث تعیین ارادی و توجه امری که صادر از مرتبه جمع است اعتبار شود - برای این که آن در هر مرتبه به حسب مقتضای آن مرتبه کیفیت پیدا می کند و در هر فلکی به رنگ حکم امر ثابت اصلی که به آن در حال ایجادش وحی شده؛ و به حکم متعین در آن وقت و حال خاص در می آید و در حالی که به لباس آن چه (از عوالم) که بر آنها گذر کرده - و نیز به حکم آنها - درآمده؛ داخل این عالم می شود، با این که در مرتبه اولیه اش دارای وصف هیولانی بوده و به هیچ صفت و حکم و مرتبه ای تعیین نیافته است، و این حال از جهتی شباهت با حالی دارد که انسان کامل در پایان کار و کمالش بدان منتهی می شود.

۵/۱۴۵ و ما گفتیم از جهتی؛ برای این که بین او و بین سِرّ الهی احدی به امکان و عدم امکان؛ و یا احاطه و عدم آن و یا دوام احاطه و عدم دوام آن فرق است، پس هر کس که این

سبز الهی برایش کشف و آشکار شود - و آن در اصل از جهت وصف هیولانی است - رازِ فطرت الهی را که در بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده خواهد دانست که فرمود: هر نوزادی بر فطرت زاده می شود، و نیز رازِ ممنوع و حرام شدن بعضی از غذاها و حلال شدن بعضی دیگر را خواهد دانست که این برای مصلحتی است، خواه رنگ پذیری ناپسند باشد و یا پسندیده، و باز خواهد دانست که مولدات سه گانه دارای خواصی در بدن و نفس غذا خورنده - به حسب آن چه که پروردگارش در او به امانت گذارده - می باشد.

۵/۱۴۶ سپس گوئیم: و چون سبز الهی - خواه به امر و جودی و یا مرتبه علمی و وجوب و یا به مرتبه امکان تفسیر شده باشد - به رنگ احکام آن چه از مراتب که بر آنها عبور می کند در آید به سه قسم تقسیم می گردد:

۵/۱۴۷ قسم اول چیزی است که نسبت کیفیات به آن؛ نسبت اعراض است به معروضات خود که غیر ثابت و غیر مستحکم است، و این به واسطه شرف و برتری مرتبه اولیت آن است در مرتبه حق؛ و نیز قوه آن (مرتبه) که تعبیر از آن به «قدم صدق» و «عنایت» و غیر اینها می شود، پس اگر به موجب این عنایت؛ احوال آن چه که بر آن از مراتب روحانی و مقامات فلکی گذر می کند (با احوال او) تناسب داشت؛ به طوری که توجهات ارواح و قوای آسمانی به این سبز؛ معتدل و سالم از حکم افراط و تفریط (زیاده روی و کوتاهی) باشد؛ مظهر این سبز از مجذوبان و از کسانی است که نیاز به ریاضات فراوان و سخت ندارد؛ مانند پیغمبر و علی علیهما السلام و هر کس از عترت و اولیا را که خدا می خواهد.

۵/۱۴۸ قسم دوم چیزی است که نسبت آن نسبت اعراض ثابت و صفات ذاتی و مستحکم است، و این به واسطه غلبه اسم «رب» است بر این امر - هنگام سریان - برخلاف (قسم) اول، ولی مرتبه اولیت آن در مرتبه حق دارای شرف و برتری و غلبه قوی ای است و در احوال و احکام تناسبی هست، و این قسم اگر همراه با عنایت و تقدیر (از جانب حق) باشد؛ صاحبش از کاملان می گردد، و گرنه از متوسطان خواهد بود؛ آن هم پس از ریاضات دشوار و سخت.

۵/۱۴۹ قسم سوم چیزی است که در آن احکام کیفیات رسوخ کرده باشد و در آغاز تعیین مرتبه اش در مرتبه حق به حکم عنایت مذکور رنگ نگرفته باشد، این بدان جهت است که

بر خورد و رنگ پذیریش به احکام آن چه از مراتب که بر آنها گذر کرده ناتمام بوده و ورود احکام ارواح و افلاک بر او غیر مناسب بوده و وقتش مساعد و موافق سلوک نبوده است، لذا کوششش در پاکی و رهایی از این صفات پوشاننده ضعیف و سست شده و از محجوبان و اشقیاء گردیده که بیرون از دایره اهل عنایت اند.

۵/۱۵۰ ولی یکی از دو قسم اولی وقتی به نهایت بلوغ و اعتدال خود رسید؛ عروجش به انسلاخ در معراج تحلیل - به واسطه آغاز ترکیب یافتن دوم که برای عارفان در اینجا پس از فتح حاصل است - باز می گردد، و در این حال از یکی از دو عروج؛ که در ظاهر آن توهم انحطاط و پستی می رود؛ به عروج تحلیلی دیگر انتقال پیدا می کند، هم چنان که از بیان الهی فهمیده می شود که: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم رددناه اسفل سافلین، یعنی: به راستی که انسان را به نیکوترین قوامی آفریدیم، آن گاه وی را به پائین ترین مراتب باز گردانیدیم (۵۴ و ۵۵ - تین) و چون به عروج تحلیلی انتقال پیدا کرد برای خودش - به واسطه (توفیق) پروردگارش - نشأت دیگری پدید می آورد که اولین آنها از کلیات؛ نشأه برزخ است و پس از آن نشأه حشری و سپس نشأه بهشتی جاودانی است، و هر نشأه ای از این نشأت چهارگانه - از جهتی - نتیجه نشأه پیشین از این نشأه است، چنان که خداوند به این اشاره کرده و فرموده: لتركبن طبقاً عن طبق، یعنی: شما به حالی و طبقه ای پس از حال و طبقه دیگر خواهید رفت (۱۹ - انشقاق) یعنی حالی که از حال پیشین تولد می یابد.

۵/۱۵۱ و ما از آن جهت گفتیم که هر نشأه ای از جهتی نتیجه نشأه پیش از آن است که مجموع نشأت از جهتی دیگر یک نشأه اند؛ مانند حالات پی در پی (انسان از آغاز تا انجام) در نشأه دنیایی، و این بدان جهت است که در مجموع نشأت؛ امری ثابت و تعیین ناپذیر می باشد که آن مورد این تبدیلات قرار می گیرد و آن حقیقت انسان است؛ یعنی چگونگی تعیینش در علم الهی؛ و آن ماده و خمیره نشأت او است که پشت سر هم آمدن و تعاقب اطوار و اشکال نشأتش بر آن قرار دارد، و نیز ظاهر کننده وجود حق ثابت و سر الهی است که بدان اشاره شد، یعنی تجلی نفسی رحمانی و یا حقیقت احدی علمی جامع.

۵/۱۵۲ سپس - در تقسیم حال خلق در سیر و عروجشان به یکی از دو وجه - گوئیم:

سیر گاهی به واسطه نشأتی است که در آنها نظور و شکل می‌یابند، خواه مربوط به عارفان به احکام آنها و به آن چه حق تعالی برای او و به او در عوالم از نشأت پدید می‌آورد باشد و یا نباشد، و گاه دیگر در نشأت است؛ یعنی به واسطه آن چه که برای آنان در حال ارتباطشان به این نشأت - ارتباطی بخشیده شده و یا به دست آورده - حاصل می‌شود، بنابراین سیر اول به واسطه انتقال از نشأه‌ای است به دیگری، و دومی به واسطه انتقال یافتن در حالات پشت سر هم و متعاقب - در یک نشأه - می‌باشد، لذا سیر اینان بر چهار بخش است: برخی آن را به واسطه نارسایی استعدادش - بدون آن که دایره را به تمام قطع کند - می‌پیماید، خواه نصف دایره را رفته باشد و یا بعضی از آن را، این از پاداشش بازداشته نمی‌شود، به سبب اتصال آخر عروج معنویش - که در ظاهر آن توهم انحطاط و پستی می‌رفت - به عروج تحلیلی دوم؛ به سبب ترکیب نشأه دوم از این جهان و در این جهان، زیرا نشأه برزخی نتیجه احوال دنیوی است؛ خواه شخصی پدید آورنده صورت امر را بداند و یا آن که نداند.

۵/۱۵۳ پس عارف محقق اگر حضور کامل نصیبش شد؛ عالم به وطن‌های انتقال در

احکام آنها و نشأت حاصل در آنها می‌باشد، و کسی که نفسش را به بدنش ارتباط داد؛ یعنی ارتباطی که به سبب آن از رسیدن به کمالی که انسان - از آن جهت که انسان است - آمادگی و استعداد آن را دارد بازش داشت و از راه بخشش و به دست آوردن - در آن چه که امکان کسب و به دست آوردن در آن هست - او را حاصل نشد؛ در پائین‌ترین مراتب پستی باقی می‌ماند و سیرش در آن چه که برایش از گذشتن بر آنها مقدر شده می‌باشد؛ یعنی گذشتن از عوالم و مواطن و صفات - به حسب آن چه که خداوند در اینها از خواص (خاصیت‌ها) به امانت گذارده و نیز به حسب خواص نشأتش - و او در تمام اینها (از عوالم و غیره) نمی‌داند که در چه انتقال پیدا می‌کند و پایان امرش چیست، بلکه کمال او در این موطن دنیایی آن چیزی است که در پایان کار نفسش بدان منتهی می‌گردد (یعنی می‌میرد)

۵/۱۵۴ پس امر وجود دایره؛ و سیرش دوری و گردش است، و اگر سلوک او تمامی

یابد سیر او دوره الهی دیگری را پدید می‌آورد که آغازش از هنگام مشاهده‌اش است مر اشیا را به خدا؛ و معرفتش به وجود واحد حق - پس از شهود - و این اولین درجات ولایت و

نخستین مقام معرفت دوم است - به تقابل دو نسخه - یعنی نسخه الهی و کونی، چون دومی صورت اولی است، و هر یک از دومی اثری است از هر یک از نسبت‌های اسمائی ذات احدی جامع، و یا این که مراد از تقابل؛ تقابل دو نسخه عالم و انسان باشد، چون هر یک از آن دو؛ صورت حقیقت احدیت جامع است؛ اگر چه از حیث تفصیل و جمع - بین اجمال و تفصیل - با هم اختلاف دارند.

۵/۱۵۵ سپس درباره تقسیم طبقات کلی اهل سلوک گوئیم: آنان آن گونه که گفته شده است محدود در طبقات و مراتبی‌اند؛ یعنی در دایره سلوک و غایت و دایره وصول و هدایت و دایره کمال و ولایت، و هر یک از اینها را اول و وسط و آخری است. بنابراین مراتب سلوک مشتمل بر وظایف اسلامی؛ و مراتب وصول مشتمل بر وظایف ایمانی؛ و مراتب کمال مشتمل بر وظایف احسانی است، و هر یک از این انواع سه‌گانه مشتمل بر سه درجه‌اند: اسلام مشتمل است بر آغازیدن از وجوه فرار از اشتغالات بدنی، و آگاهی بر جهت توجه و روی آوردن به سوی مطلوب (و این) مانند ابواب (منازل سایرین) است، و به نهایت رسیدن به جهات تمکن در این (سلوک) مانند معاملات (منازل سایرین) است. و ایمان مشتمل است بر آغازیدن از وجوه روی گردانیدن روح از اشتغالات نفسانی (و این) مانند اخلاق (منازل سایرین) است، و آگاهی بر جهات توجه به سیر مانند اصول است، و به نهایت رسیدن به جهات حضور با او مانند اودیه (منازل سایرین) است، و از اینان کسی است که مراتب احسان و ولایت و کمال را که وجوه احدیت توجه و سلب ثبوت غیر است - هم چنان که در مرتبه «فبی یسمع و بی ببصر» می‌باشد - آغاز می‌کند و آگاهی بر جهات اثبات آن مانند احوال (منازل سایرین) پیدا می‌کند، به طوری که غایب را مانند حاضر و حاضر را مانند غایب قرار می‌دهد - هم چنان که در مرتبه «کأنک تراه» گذشت - و منتهی به وجوه استغراق در آن مانند ولایات و آن چه بعد آنها (در منازل سایرین) است می‌شود و در آن رفع حجاب و پوشیدگی (و یا رفع کاف است ^۱).

۵/۱۵۶ و آن چه از سخن حضرت شیخ قدس سره در این جا فهمیده می‌شود این است که

۱- مقصود از رفع کاف - در نسخه‌ای دیگر - کاف «کأنک تراه» یعنی کاف تشبیه است که چون برداشته شود وحدت حقیقی ظاهر می‌شود. م

دو دایره است: دایره سلوک و هدایت و دایره کمال و ولایت، و هر یک از آن دو را اول و وسط و آخری است، مراتب سلوک مشهور است، و چون مقصود در اینجا بیان مراتب کمال بود تصریح به این که مراتب سلوک بیان شده است نکرد. پس آخرین مقامات سلوک متصل به اولین مقام کمال است، و مقصود در این جا ایضاح و روشن کردن و توضیح احکام و آیات آنها و صاحبان آنها می باشد، و مقامات سلوک نزد حضرت شیخ قدس سره منتهی به اولین مراتب احسان می گردد، چنان که در کتاب فکوک گفته: مرتبه «فبی یسمع و بی یبصر» وسط مراتب احسان است، و یا این که (قدس سره) در تفسیر گفته: آن اولین مراتب ولایت است، و در این جا گفته: آن اولین درجات کمال است که همان «قرب نوافل» است، و وسط ترین درجات آن مقام: ان الله قال علی لسان عبده: سمع الله لمن حمده، یعنی: خدا بر زبان بنده اش گفت: خدا از آن که ستایشش کرد شنید، و آن «قرب فرایض» است.

۵/۱۵۷ و آخرین درجات آن که امکان آگاهی دادن بر آن هست تمحّض (خلوص) و تشکیک است، چون پس از آن مراتب اکمالت است که آن را نهایی نیست، چون معلومات و مقدرات نهایت ندارد. پس تمحّض؛ بیرون رفتن از حکم تعینات و رنگ بخشی احکام امکان است و زبانش: ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم، یعنی: کسانی که با تو بیعت می کنند در واقع با خدا بیعت می کنند؛ دست خدا روی دست های شان است (۱- فتح) و مانند این (سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله است که: این دست خدا و این دست عثمان، و تشکیک و تردّد بین دو طرف به واسطه سیر اعتدال وسطی جمعی بین دو مقام و دو قرب است و زبانش - یعنی زبان تشکیک بین دو طرف حقّی و خلقی که زبان جمع است و از تمایل از وسط که مقتضی غلبه یکی از دو طرف می باشد دور است - بیان الهی است که: و مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی، یعنی: و هنگامی که انداختی تو نبودی که انداختی بلکه خداوند انداخت (۱۷- انفال)

۵/۱۵۸ سپس گوئیم: اگر عارف دایره تمامیت را از بخش کمال انسانی به سیر اعطی کل شی خلقه، یعنی: همه چیز را به خلق خود داد و سپس (با استفاده از آن) رهبریش کرد (۵۰- طه) کمال بخشید، یعنی حکم شهودش تمام مقامات و اطواری را که در مرتبه امری و حال حجابی بر آن گذر کرده فراگیرد و حکم علم و شهودش در همگی مراتب وجودی؛ چه بالا و

چه پائین؛ و تمام مقامات اسمائی - پس از قرار گرفتن در زمره کاملان - ساری و جاری گردد؛ از متحققان به مرتبه کمال می باشد، در این حال او را تمحّض و تشکیک حاصل می آید و ذاتش و حکم مرتبه اش در تمام مراتب اسماء و مواظن و نشآت و احوال ساری و جاری می گردد و در هر جا و حالی که هست با پروردگارش است، مانند بودن پروردگارش با او - بدون حیثیت معیت و مقید - لذا کمال انسانی در طور مرتبه الوهیت برایش حاصل می آید. و اگر دایره را کمال نبخشد و برخی از آن را طی کند؛ بهره و نصیبش از کمالات مذکور به مقدار نسبت طی شده از مسافت سیر - نسبت به آن چه که از آن باقی مانده است - می باشد، و این از شهودش مر وجود واحد را و مشاهده اش مر اشیا را به خدا آغاز می شود؛ و آن مرتبه کمال الهی در طور انسانی است، این در صورتی بود که دایره کمال تمامی نیافته باشد.

۵/۱۵۹ سپس گوئیم: تمام نکردن دایره سلوک - اگر سیر ناقص و ناتمام بماند - دو قسم است: نقصی است پیش از تمام کردن سیر و کمال آن در دایره نخستین سیر که اهل آن انسان حیوانی است، و در بعضی حواشی (بر مفتاح) گفته اند: آن پیش از آغاز در سیر است، و نقصی است که اختصاص به متوسطان دارد، یعنی کسانی که برایشان بهره و نصیبی از کمال حاصل شده است؛ ولی کارشان هنوز به پایان نرسیده است، یعنی در آن چه از مراتب سیر که مرد (سالک) بدان کمال می یابد نقصی حاصل می شود؛ لذا حصول کمال برایشان میسر نمی شود؛ و گرنه در دایره نخستین سیر نبود - بلکه در دوم کمالی بود - و بین این دو نقص درجات مختلفی است که احکام آنها و احکام صاحبان آنها را (انسان) کامل می داند، (البته وقتی که حال) و نسبت آنان از فلک الهی و فلک انسانی (دانسته شود) و این بر دو گونه است:

۵/۱۶۰ نخست این که کامل به واسطه اتصافش به اوصاف دو طرف؛ نسبت آنان را از اولی به صفت شمسی نور دهندگی و فایده رسانی؛ و از دومی به صفت قمری نورگیری و بهره وری می داند.

۵/۱۶۱ و دوم این که این به واسطه دانستن و شناخت دو اسم ربانی است که اختصاص به تربیت آن داشته، و به واسطه تحققش به سیر جامع بین آن دو و غیر آن دو می باشد، چون هر موجودی را اسمی است که اختصاص به تربیت آن موجود دارد و تمام احوال آن موجود احکام و لوازم آن اسم می باشد.

۵/۱۶۲ و از دقایق رازها که بیان داشتیم این که: کامل؛ به واسطه اتصافش به اوصاف دو طرف - یعنی مرتبه و جوب و مرتبه امکان - و معرفتش به اسم «مؤثر» که مربی هر موجود است؛ و تحققش به میز جامع بین مؤثر و متأثر (اثر بخش و اثر پذیر)؛ احکام درجات متفاوت و احکام اصحاب و یاران آنها را - و نسبت شان را در اثر بخشی و اثر پذیری - می داند، یعنی دانستن سبب دور کوچک بودن قمر و بزرگ بودن دور ثوابت را - با حفظ نسبت دائمی بین آن دو - می داند، چون تمام دور قمر در بیست و هشت روز و کسری است و تمام دور ثوابت در بیست و هشت هزار سال و کسری می باشد، نسبتش به کسر اول مانند نسبت عدد دو است به عدد یک؛ و اگر چه تحقیق این را جز خدا و آن کس از بندگانش را که می خواهد نمی داند.

۵/۱۶۳ و این بدان جهت است که فلک قمر آسمان اجسام مرکب است که در کثرت و تراکم - مانند مولدات - تناهی پذیر است، و آسمان صور؛ گلی و روحانی است که تا پائین مراتب جزئی می رسد، و این اجسام و صور شأن شان این است که به سرعت تغییر یافته و تبدیل به اشخاص و احوال - به حسب ترکیب و تحلیل و تشکیل و تفصیل - می شوند، خلاصه آن که: آن (لحظه) و شأن الهی همان است که خود فرموده: بل هم فی لبس من خلق جدید، یعنی: اینان از خلق جدید در شبهه اند (۱۵ - ق) و: کل یوم هو فی شأن، یعنی: او هر روز در کاری است (۹ - رحمان) یعنی هر آن و لحظه ای، پس حکمت ایجاب می کند که تدبیرش را اسمی عهده دار شود که فلکش از حیث حرکت و دور سریع ترین افلاک؛ و نسبت به آثار اسماء افلاک علوی جامع تر باشد تا از اشراقات نامحدود آنها که نزدش مجتمع اند هر لحظه جزئیات صور غیر محدود را در هر قابلی به حسب قابلیتش - و مادام که قابل است - انجام دهد، و شئون جزئی به حسب آنات و لحظات حرکتش؛ و ادوار شئون به حسب ادوار حرکتش - روزها و ماهها و سالها - تبدیل یابند.

۵/۱۶۴ پس همان گونه که حکمت ایجاب می کند دور نزدیک تر و کوچک تر افلاک مخلوق به حسب دوری که بدان دیگر ادوار مضبوط منسوب به یک مدبر؛ مُقَدَّر و اندازه گیری می شود سریع تر باشد - و آن دور یک روز است که به واسطه حرکت عرش تعیین می یابد تا اسماء آنها در تفصیل و تکثیر اجسام و احوال اجسام مؤثر باشند - همین طور حکمت الهی

ایجاب می‌کند که دورِ دورتر و بزرگتر از این افلاک به حسب آن دور گُندتر باشد و به بیشترین مقادیر مضبوط آن مُقدَّر و اندازه‌گیری شود، و آن سال‌هایی است که از حیث ماه‌ها و روزها؛ به سبب عددی که بیشترین اصول مراتب عدد است - یعنی هزار - بیشتر می‌باشد، البته با حفظ نسبت بین نزدیکتر و دورتر - بر مقتضای حکمت پروردگار واحد یکتا - پس خداوند سبحان آن را به بیست و هشت هزار سال مُقدَّر و معین کرد.

۵/۱۶۵ سپس گوئیم: نظیر آن در این جا فلک بدنی است به عمر مزاجی عنصری انسانی، و این نظیر آوردن احتمال دارد اشاره به این باشد که کمترین زمان شکل گرفتن بدن شش ماه است و کمترین عمر انسان غالباً شصت سال است، چنان که پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: بیشترین عمرِ اُمّت من مابین شصت و هفتاد سالگی است، و یا این که عمر انسان در دور قمر غالباً هفتاد سال است و در ادوار افلاکِ عالی هزار سال و یا بیشتر است، پس این تمثیل و نظیر به سبب تفاوت زیاد بین آن دو است. و احتمال دارد که تمثیلِ بدان برای کمتر باشد و اشاره‌ای باشد که عمرِ بدن انسان و مزاجش - به واسطه جزئی بودنش - غالباً هفتاد سال است و عمرِ عالم پیش از خلقِ عالم - چنان که در فتوحات آمده - هفتاد و یک هزار سال است، و یا اشاره به این است که دورِ بدنِ آدم هفت سال است، چنان که در علم پزشکی مشخص شده بدن آدم در هر هفت سال؛ از طوری به طور دیگر انتقال پیدا می‌کند؛ مانند زُشد و بلوغ و جوانی، و عمرِ نوعِ آدم چنان که در فتوحات گفته هفت هزار سال است و خدا دانا است.

۵/۱۶۶ سپس گوئیم: در فلک هشتم کبر و بزرگی منتهی به صورت گُندی می‌شود، زیرا فلکِ حاکم که اسمش بر تفصیل و تکثیر است؛ به حسب کبر و بزرگی منتهی به آن می‌شود، زیرا بالای آن که عرش است صورت احدیتِ محیط و جامع بوده و اولین چیزی است که از عالم حسی ظاهر شده و بدان ظهورِ وجودِ احدی و رحمتِ رحمانی فراگیر و محیط تمامی یابد؛ لذا خداوند می‌فرماید: الرحمن علی العرش استوی، یعنی: خداوند رحمان بر عرش استیلا یافت (۵ - طه) ولی حکمِ دوام در یک نشاء از نشآتِ جسمانی طبیعی غیر عنصری بدان منتهی می‌شود، چون عنصری‌ها را دوامی نیست، زیرا دیگر افلاک چهارگانه دائمی زیر عرش‌اند، و نیز در آن (عرش) رازِ سرعت - با بزرگی فلک و احاطه آن - آشکار می‌شود، چون گُندی یا به

واسطه بسیار عقب ماندن طبیعی است به سبب تراکم؛ و یا ارادی است به سبب تفصیل، و این در عرش کمترین چیزی است که در اجسام قابل تصور می‌باشد؛ چون آن لطیف‌تر و بسیط‌تر آنها است، پس به واسطه ظهور راز سرعت در آن - با بزرگی فلک و احاطه آن (عرش) - به گونه‌ای که هیچ نسبتی بین آن و بین سرعت قمر نباشد - هم چنان که هیچ نسبتی بین مسافت سیر آن دنیست - اهل بهشت - آن بهشتی که عرش سقف آن است - سرعت تکلیف و تغیر و کون را به گونه‌ای که هیچ نسبتی بین آن (عرش) و آنها از جهت کمیت و کیفیت و حصول و وصول نیست؛ می‌پذیرند.

۵/۱۶۷ سپس گوئیم: از اینجا است که انسان به شهود ذات و نفس خودش در بیرون عالم اجسام؛ و به معرفت آن ترقی می‌کند، مانند معرفت خیال مقیدش و مثال مطلق؛ البته برای آن کس که شایستگی آن را دارد، یعنی به واسطه تصفیه خیالش از آلودگی‌ها - به توفیق الهی - و شناخت عقل و روح و سرّ و حقیقتش و غیر این امور، و در حال تطور و دگرگونی و نقل و انتقال در عوالم و احوال و نشأت؛ آن چه از آنها که تغیر و دگرگونی می‌پذیرد - یعنی نسبت‌ها و صورت‌های آنها را - و آن چه که تغیر و دگرگونی نمی‌پذیرد - یعنی ذات و حقیقت آنها را - می‌داند. این را نیک بفهم، و سپس مر خداوند عالمیان را.

سؤال پنجم

کی انسان را پدید آورد؟ آیا او را وجود حق واجب پدید آورد یا حقیقت جامع ویا محبت و اقتضای او؟

۵/۱۶۸ جوابش این که: او را وجود حق واجب الوجود شبحان پدید آورد؛ یعنی باطن او به ظاهرش تجلی کرده، یعنی نسبت جمع و حضور بین نسبت بطون و ظهور حاصل شد تا هر یکی برای دیگری حاضر باشد؛ در حالی که باطن از ظاهر غافل و بی‌خبر نیست؛ حتی شخص خفته در خفتنش و آدم مست در مستیش؛ از این روی به کوچک‌ترین چیزی که با او برخورد کند آگاهش می‌دارد، ولی گاهی ظاهر از باطن - با این که حضور دارد - غافل می‌شود و این به واسطه سرگرم بودن به غیر خودش است.

۱۵/۱۶۹ اگر گویی: به چه وجهی تجلی کرد؛ در حالی که تجلی دارای و جوهری چند می‌باشد؟

۵/۱۷۰ گویم: به موجب تعینات شتون ذاتش و مقتضیات نسبت‌های علمش و حضورش برای خودش؛ و این نسبت‌ها به نام شتون ذاتی نامیده می‌شود، زیرا شأن آنها این است که به موجب آن چه آن را اقتضا می‌کند ظاهر شود؛ ولی به واسطه وجودی که در ذات و اصل خودش واحد و یکتا است و به واسطه این نسبت‌ها و شتون تکثر و فزونی می‌یابد.

۱۵/۱۷۱ اگر گویی: پس شأن محبت ازلی و حقیقت جامع چیست؟

۵/۱۷۲ گویم: محبت ازلی ارادی، داعی و خواننده‌ای است مر آن را به این جمع و حضور بین آن دو، و حقیقت جامع - یعنی نسبت اصلی جامع - حاکم بر این جمع است.
۵/۱۷۳ و خلاصه این مطلب در فص آدمی (از فصوص الحکم) آمده که: خداوند از حیث اسماء حُسنای خودش که بی‌شمار است؛ خواست عین (خود) و یا اعیان آنها (اسماء) را در کون جامع (انسان کامل) مشاهده کند.

۵/۱۷۴ پس حق تعالی پدید آورنده است و مشیتش این است که محبت ازلیش را مشاهده کند که ظاهرش برای باطنش حاضر است و بین آن دو جمع کند، و اسماء حُسنای او تعینات شتون و خصوصیات علمی و صور عینی اویند و همان‌طور که از حیث آنها (اعیان) به او نسبت پیدا می‌کنند؛ همین‌طور به آنها نیز نسبت می‌یابند، پس عین ظاهر است و شأن باطن آن است و کون؛ جامع بین آن دو، اما انسان؛ جامع آثار تمام اسماء است و در فصوص مراد از کون؛ همین انسان است.

سوال ششم

برای چه انسان را پدید آورد؟ و حق را در این کار چه هدف و حکمت است؟ در حالی که او منزّه از استکمال به واسطه مصالح و اهداف است؟

۵/۱۷۵ جوابش این که: بدان جهت که حق تعالی که متحقق به کمال ذاتش از ازل تا ابد است؛ به کمال اسمائی نیز که موقوف بر ظهور است تجلی کند، یعنی حضوری که بین باطن و ظاهر و معنی و صورت و غیب و شهادت گفته شد، و نیز (موقوف) بر سریان تجلی جمعی به

موجب حقیقتی اسمی که طالب ظهور است، بوده و به حکم حقیقت جامع و قوه آن پیرو دیگر حقایق اسمائی است؛ که این سریان منجر به رنگ‌پذیری هر یک از افراد تمام امر - به حکم همه و صورتش - می‌شود، خواه اثر همه در کل ظاهر شود - هم چنان که در مطلق انسان است - و یا آن که بر اعتدال وسطای کمالی باشد - چنان که در انسان کامل است - و یا آن که جز اثر بعضی ظاهر نشود - چنان که در غیر انسان است - یا این است که هر یک از افراد به حکم جمع رنگ می‌گیرند، این به سبب واسطه بودن بعضی مر بعض دیگر راست؛ و نیز به واسطه ارتباط تمام نسبت‌های اسمائی به حکم ظاهری و باطنی آنها است، و یا آن که کمال به واسطه این جمع بین غیب و شهادت و آن چه آن دو بر آن اشمال دارند حاصل می‌آید، و در این تمام اعتبارات علمی و ظهور احوال و کیفیات وجودی از جهت تمام و ظهور نهفته است، چه ظهور فعلی شهودی - از حیث باطن - باشد و چه انفعالی شهودی - از حیث ظاهر - چون هیچ اثری جز به واسطه باطن در ظاهر پدید نمی‌آید.

۵/۱۷۶ مثلاً: وجود را صحت و درستی انسان^۱ بودنش حاضر او است، پس حضور؛ علم او است و صحتِ مُعین؛ خصوصیت نسبت علم او است که عبارت از حقیقت انسان است، و بودنش انسانی بالفعل عبارت است از تعین وجود از حیث آن صحت، پس او وجود انسان است که جامع بین خصوصیت باطن و حضور ظاهر و جمع تلفیق یافته بین آن دو می‌باشد، و اگر این دو جمع نبود نشأه جامع بین احکام دو نسبت ظهور و بطون حصول پیدا نمی‌کرد، سپس (گوییم:) این استکمال به غیر - چنان که توهم شده - نمی‌باشد، آن ممنوع است، بلکه استکمال «لانیفسه» (یعنی نه برای خودش) می‌باشد؛ بلکه برای نسبت‌های اسمائش؛ به واسطه جمع بین دو نسبت ظهور و بطون آنها می‌باشد تا امور مذکور تمامی یابد و نسبت جامع بین آنها ظاهر گردد، و تمام اینها از خودش است نه از غیر خودش و نیز به واسطه مقتضی نسبت‌های علمش است که آنها درباره او و نسبت به او عین ذات اویند.

۵/۱۷۷ سپس گوییم: این راز مطلق ایجاد است و رازی که مخصوص به ایجاد انسان باشد نیست، برای این که در هر چیزی وجود است، پس در او وجود با لوازمش است، لذا هر

چیزی در آن همه چیز هست؛ خواه اثرش ظاهر شده باشد یا نشده باشد. و نیز این حکم جمعیت کبرا است و آن جمعیت الهی است که نخست به حسب مراتب الهی در صورت کلی وجودی و علمی مرتبتی نخستین ظاهر است، و شأن این جمعیت این است که هر کس آن را دانست و آن چه در این جا از راز سرایت آن در هر موجودی بیان شد دانست؛ نسبت جمعیت او را از این جمعیت خواهد دانست، و خواهد دانست که حکم و حال در فراخنای وجود و دایره مرتبه او و اجزایی که تجزیه و قسمت را از آن می‌پذیرند؛ همان گونه است که امر در مطلق صورت کلی وجودی و علمی می‌باشد، حال بهره و نصیب او را از اصل امر بنگر تا قدر و غایت طور او را بدانی و نیز راز ایجاد و حکم و سبب آن را هم بدانی.

سؤال هفتم

غایت انسان در آمدنش چیست؟ و ناگزیر در تیبانش قسط و عدلی باید باشد

۵/۱۷۸ جوابش این که: هر انسانی را غایتی به واسطه حکم کلی است و غایتی به واسطه حکم تفصیلی، و نیز غایتی از حیث علم مستمر او است که دارای حکم متعددی است و غایتی که فقط از حیث علم او می‌باشد، پس غایت او از وجه کلی و به حسب عمل خوب همان چیزی است که آخر عمرش از کمالات حاصل شده به واسطه این نشأه عنصری بدان منتهی می‌شود، ولی از حیث تفصیل و به حسب علم تنها؛ نه او را غایتی است و نه استقراری، چون معلومات و مقدورات را نهایی نیست، پس مادام که معلوم و یا مقدر هست؛ شون آرام ندارد و نقص از بین رفتنی نیست.

سؤال هشتم

آیا بازگشت انسان به عین آن چه از آن صادر شده می‌باشد و یا مثل آن - اگر مثل بودن درست باشد - چون شیء معدوم به عین و به مثلش از هر جهت باز نمی‌گردد و از این روی تجلی تکرار نمی‌پذیرد

۵/۱۷۹ جوابش این که: بازگشتش به آن چه که از آن صادر شده و تعیین یافته - فقط از

حیث مرتبه - می باشد، چون تمایز مراتب در «عماء» است و بازگردیدن شئی معدوم و تکرار تجلی - هیچ کدام - لازم نمی آید، برای این که مرتبه محلّ تجلی است نه عین آن؛ و (بازگشتش) به مثل آن - نه عین آن - از حیث مرتبه و وجود با هم - می باشد؛ یعنی به اعتبار مجموع.

۵/۱۸۰ اما این که (بازگشتش) به آن چه که از آن صادر شده؛ یعنی از حیث مرتبه می باشد (جوابش این است که:) وجود دایره ای است و حال تجلیش دوری است، و نهایت هر دایره معنوی و یا حسی نقطه ای است که آغاز آن دایره؛ به حرکتی حُثبی که برانگیزاننده طلب است می باشد، خواه حرکت معنوی عقلی تعقل شود و یا روحانی مجرد و یا روحانی مثالی؛ یعنی در مظهری مثالی و یا صورتی که جامع خواص این حرکات سه گانه - مانند حرکات افلاک - می باشد تعقل شود، و از جمله آنها آسمان اهل الله است برای آن کس که قلبش زنده است و نفسش مرده.

۵/۱۸۱ و اما این که بازگشتش به مثل آن از حیث مجموع وجود و مرتبه باشد (جوابش این است که:) به واسطه اختلاف حال و حکم و اسم در هر وقتی و به حسب هر کیفیت می باشد - اگر چه ذات اتحاد دارد - پس هر وجودی در آغاز از جهت علم و یا روح امتیاز دارد و رنگ پذیر به احکام صورت نمی باشد؛ ولی در آخر امتیاز دارد؛ اما رنگ پذیر به احکام صورت می باشد، پس در اول؛ موجودات علمی و یا روحانی جز نقطه هایی پهلوی هم نیستند، و در دوم؛ حکم اتصال به واسطه وجود ساری بین آنها ظاهر می شود، لذا محیط و دایره نامیده می شود و دارای بخش ها و جهات فرض شده ای می گردد که پیش از جمع و ترکیبی که عبارت از صورت جمع و حکم سریان وجود منبسط بر حقایق ممکنات است ظاهر نبود.

سؤال نهم

مراد از انسان مطلقاً از حیث اراده اصلی الهی و به اعتبار مطلق مرتبه انسانی چیست؟

و مراد از خصوصیت او به حکم استعداد خاص او در هر وقتی چیست؟

۵/۱۸۲ جوابش این که: مراد از مطلق انسان از حیث اراده الهی؛ کمال جلا و استجلا

است که بارها گفته شد، ولی با شرطها و حقوق عام و خاصش که برایش ثابت است و تروی

در هر مقام و نشأه و موطن - از جهت وفا و استیفا و روح و جسم - موقت و غیر موقت (واجب) است، و این در انبیا مانند چیزی است که شرایط عام و احوال خاص آنان در بردارد. ۵/۱۸۳ و اما مراد از هر انسان؛ به اعتبار استعداد خاص او است که کارش پس از آن که اهل هر دو دسته (بهشتیان و دوزخیان) در هر دو جای گرفتند - یعنی از حکم هر چه که در آن تقلیب و دگرگونی می‌یابند - به آن (استعداد خاص) منتهی می‌گردد.

۵/۱۸۴ و اما مراد از هر وقت؛ چیزی است که بدو و بر او - از افعال و احوال - (در هر وقتی) ظاهر می‌شود، و این حکم کمال مخصوص او است از مطلق مرتبه کمال؛ و حکم حال او به حسب نسبت اسمی که این انسان به واسطه تعیینش مر آن (اسم) را مظهر و مظهر است، چون به واسطه اعیان و خصوصیت استعدادهای آنها اسماء تعیین می‌یابند، و گرنه حق تعالی از حیث انقطاع نسبت‌هایش از جهت علم و وجود و مرتبه؛ نه اسمی دارد و نه وصفی، و این منافی تأثیر آنها در اعیان - به واسطه ظاهر کردن صورت آنها پس از تعیین - نمی‌باشد، برای این که هر باعنی به سبب وجه فاعل اثر گذار؛ در حصول صورت باعث؛ یاری و کمک می‌کند، و این با همه اشکالاتش نزد قوم واضح است و آن کس که صاحب توفیق باشد این مسأله که به نام مسأله ذوری نامیده شده برایش روشن می‌باشد، و سخن محقق که: آن چه که آنان برآند، در جواب سؤال: مراد حق تعالی از خلق چیست؛ می‌باشد و محتمل بر اقسام سه گانه می‌باشد.

سؤال دهم

آیا به عین و یا مرتبه انسان در بعضی از مرادات و یا همه آنها که بیان شد یاری و کمک گرفته می‌شود و یا او از حیث عین و یا مرتبه‌اش در برخی از مرادات و یا همه آنها که بیان شد یاری می‌گیرد و آیا استقلال برای یکی از دو طرف الهی و یا انسانی حاصل است و یا آن که مطلقاً ممتنع است و یا در بعضی امور محال است؟

۵/۱۸۵ جوابش این که: استقلال حاصل برای حق تعالی در وجود؛ عین او است، چون غیر او را در حقیقت وجودی نیست، زیرا وجود غیر عبارت است از تعیین حق - از آن حیث که

حق است و پدید آورنده‌ای غیر او نیست - و غیر را جز قبول وجود بر حسب استعداد خاصش که آن شرط در ظهور است و اختصاص به امور وجودی دارد نمی‌باشد، یعنی غیر را جز این که به واسطه استعداد خاصش مدخلی در تعیین وجود حق و ظهورش می‌باشد نیست، و این مدخلیت به نام قبول نامیده شده است و با این (بیان) راز نیازمندی از دو طرف - با فرق‌هایی که بیان داشتیم - تحقق و ثبوت می‌یابد.

۱۵/۱۸۶ اگر گویی: اگر ظهور وجود موقوف بر خصوصیت و تعیینش باشد و آن هم موقوف بر غیر باشد، وجود موقوف بر غیر است و استقلال ندارد، چون موقوف بر موقوف موقوف است.

۵/۱۸۷ گویم: نخست این که ظهور وجود موقوف است؛ در حالی که ظهور؛ یک نسبت است و مقتضی موقوف بودن وجود را ندارد. دوم این که موقوف بودن آن بر تعیینش که آن هم موقوف بر غیر است؛ موقوف بودن نسبت متعین است بر شئون خودش؛ و موقوف بودن بعضی از اسم (یک شی) بر بعضی دیگر اشکالی ندارد. سوم این که خصوص وجود؛ مقتضی نفسش است - ولی به شرط استعداد قابل - و مقتضای قابل وجود را ندارد؛ و گرنه در فاعل خودش فاعل بود، و موقوف بر موقوف موقوف در جمله (همگی) است؛ نه به واسطه جهت مخصوص، مگر آن که در دو جهت موقوف بودن اتحاد داشته باشند، در حالی که این جا این گونه نیست.

۵/۱۸۸ و اما اثر - یعنی تعیین صوری - آن خاص مراتب و حقایق غیبی است، و به حق تعالی - از حیث وجودش - اضافه و نسبت داده نمی‌شود، و آن هم چنان که گفتیم از هیچ چیزی خود چیز صادر نمی‌شود، و از حیث احدیت او (حق تعالی) که محل سقوط تمام اعتبارات است (هم اضافه و نسبت) داده نمی‌شود، بلکه به او از حیث احدیت جمع هویتش که از مدارک پنهان است - از جهت محال بودن رسیدن به گنه و حقیقت او و احاطه به وی - اضافه و نسبت داده می‌شود، چون از این حیثیت در او؛ تمام تعیینات که به نام اسماء ذاتی نامیده می‌شوند - یعنی مفتاح مفاتیح غیب - گنجیده شده است. و نیز اثر - از حیث مراتب اسماء و صفات او و به اعتبار مغایرت نداشتن آنها با او - به او اضافه و نسبت داده می‌شود، ولی ارتباط اثر با وجود و وجود با آن - یعنی از حیث هر موجود - مشترک است، چون آن

نسبت مشترکی بین آنها است که از محبت دو طرف سرزده است و از جانب فاعلِ کامل به ذاتِ خود؛ پیشی دارد و نسبت به قابلِ استکمال پذیرِ بدان؛ لاحق است، و بیان الهی اشاره به این مطلب دارد که: يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ، یعنی: دوست‌شان دارد و دوستش دارند (۵۴ - مائده).

سؤال یازدهم

چه چیزی از عالم از جهت معنی در انسان است و در چه چیزی از حیث صورت از او خروج می‌یابد و برعکس؟

۵/۱۸۹ جوابش این که: اولی فرشتگان‌اند، چون قوای عالم‌اند و در روش تحقیق؛ خالی از صورت نیستند. اگر چه دارای صورت معین و مشخصی هم نیستند. ولی آن صورت در انسان قوای نشاءاش می‌باشد و در او برای هر قوایی صورتی نیست، بلکه به واسطه آثار آن داده می‌شود؛ مانند غاذیه و جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و مولده و مصوره. اما دومی عکس آن می‌باشد؛ یعنی الوهیت و رقایق الوهیت که نسبت‌های معقول در خارج‌اند و انسان صورت تمام آنها و دیگر حقایق کونی می‌باشد، بنابراین الوهیت و غیر الوهیت از حقایق، پخش در نشاء انسان است و در نسخه وجودش - هم چنان که در وجه تقابل دو نسخه خواهیم گفت - جمع است.

۵/۱۹۰ و از مثال‌های آن علم است، زیرا علم معنی مجزّدی است و در نسخه وجود انسان - به حسب بعضی عوالم مانند عالم مثال - دارای صورتی می‌باشد؛ مانند صورت آب و شیر، چنان که در حدیث (شیر خوردن رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در خواب) آمده و آن را تعبیر به علم کرد. و در حدیث دیگر آمده که فرمود: به فطرت رسیدم، و همان گونه که نهرهای چهارگانه که در بیان الهی آمده: فیها آنها رمن ماء غیر آسن و انهار من لبن لم یتغیر طعمه و انهار من خمیر لذة للشاربین و انهار من عسل مصفی، یعنی: در بهشت نهرهایی از آب تغییر ناپذیر است و نهرهایی از شیر که طعم آن تغییر نپذیرد و نهرهایی از شراب که مایه لذت نوشندگان است و نهرهایی از عسل صاف (۱۵ - محمد) مظاهر علوم بخششی و صور آنها هستند - چنان که در فکوک هم این مطلب را بیان داشته - همین‌طور غیر علم نیز از معانی

مجزودی که به صورت مثالی مصور می‌شوند (مظاهر و صور اموری دیگر هستند) و خدادانا است.

سوال دوازدهم

اجناس عالم منحصر در چند اند؟ فلاسفه گفته‌اند که بالاترین آنها مقولات ده‌گانه‌اند که در این بیت آمده:

قمر عزیز الحُسن الطیف مصره فدقام یکشف غمسی لَمّا انشئی

جوهر کم کیف نسبت (اضافه) این وضع ان یفعل ملک متی ان ینفعل^۱

آیا همین طور است؟

۵/۱۹۱ جوابش این که: آنها - همان گونه که بیانش در ترتیب ایجاد موجودات تا نهایت کمال زنجیره و دایره گذشت - منحصر در همان‌ها نیستند، یعنی مُهتیم و قلم و لوح و هباء و طبیعه و مثال و جسم و عرش و کرسی و آسمان‌های هفت‌گانه و عناصر چهارگانه و مولدات سه‌گانه و انسان کامل.

۵/۱۹۲ جنیدی در شرح فصوص گوید: اجناس عالی عالم عبارتند از: جوهر و جسم، نامی و حشاس و ناطق و انسان، و حروف آنها: ا - د - ذ - ر - ز - و - می‌باشد، پایان سخن او.

۵/۱۹۳ اما مقولات ده‌گانه‌ای که صاحبان علوم نظری قائل بدان‌ها هستند از اینها و مندرج در تحت اینها است، ولی آن گونه که حکمش در مرتبه الهی و جویبی - و از آن حیث که آنها اسماء آنها هستند - تعیین می‌یابد، و این برای آن است که از اسماء الهی اثر بخش که عبارت از مبادی عالی‌اند به شمار آیند، برای این که احاطه از جهت قوه و ضعف ملاک اثر بخشی است، پس اجناس عالی اثر گذار در پائین‌اند و اثر گذاری جز به واسطه اسماء الهی تحقق نمی‌یابد - اگر چه اثر بخشی آنها از جهت مظاهر است - اما بنا بر حکم معهود بین آنان (اهل نظر)، پس تعیین آنها به اعتبار حقایق کونی اثر پذیر است؛ و این مناسبت با بلندی و غلبه ندارد.

۵/۱۹۴ سپس گوئیم: اگر می‌خواهی شمار اجناس عالی را از اسماء الهی چه از جهت

۱- مضمون دیگر آن:

به دورت بسی عاشق دل شکسته سیه کرده جامه به کنجی نشسته

حس و چه از نظر خیال بدانی؛ آنها چهل و نه مظهري اند برای چهل و نه حقیقت اسمی الهی، زیرا مفاتیح دومین که عبارت از اصول الوهیت اند مفاتیح نخستین می باشند. هم چنان که در برخی از عبارت حضرت شیخ قدس سره آمده. به این اعتبار که نکاح اول حروف غیبی بسیط برای نتیجه گیری و پدید آمدن موجودات روحانی است که از آنها آغاز می شود و شمارشان هفت است، و چون در هر یک از آنها طلب شان. برای ظهور و در پی دیگر اسماء به نیروی حقیقت جامع. اعتبار شود تا سریان تجلی جمعی به حسب آنها منتهی به رنگ پذیری هر یک از افراد تمام مجموع امر به حکم تمام؛ یعنی سبب ایجاد مطلق گردد؛ و جوه ترکیبات به اعتبار هر اسم طالب اولی غالب. از اسماء هفت گانه. می رسد به هفت که هر یک از آنها مشتمل بر تمام هفت تا است.

۵/۱۹۵ پیش از این در شرح فرغانی (برقصیده تائیه ابن فارض مصری) گذشت که:

ترکیبات هفت گانه گاهی اعتدالی اند؛ به گونه ای که اثر غالب پنهان است، در این صورت مظاهر انسانی آنها انبیا و رسولان و اولوا العزم مانند، و گاهی اثر غالب ترکیبات هفت گانه آشکاراند، و این «کُل» از هفت کاملان اول تصور می شود که هر یک آنها را هفت حقیقت مرکب دیگر است و مظاهر این هفت خلیفگان اند که برای هر یک از هفت تالی اول. بر مثال اقطاب هفت گانه در این اُمت. می باشد، و هفت در هفت؛ چهل و نه حقیقت غیبی می شود، و همین طور مظاهر آنها که نود و هشت می شود، نصف آنها غیبی ظاهری اند و نصف دیگرش عینی مظهري، سپس نود و نه حقیقت است که بر همه اشتمال دارد، یعنی «عماء» که برزخ و جوب و امکان و ربوبیت و مربوبیت است و آن را جز انسان کامل شهود نمی کند. چون مرتبه او است. و با اشخاص انگشت شمار غیر کامل. به واسطه نیروی قرب و نزدیکی به او. و پس از آن یکصد است؛ و آن به واسطه مرتبه احدیت جمع هویت و وجود می باشد که عبارت است از تعین اول و مقام «او ادنی» و مرتبه احمدی، و بالاتر از این مرتبه هیچ مرتبه و وصفی و هیچ اسم و رسم و حکمی نمی باشد، این را نیک بفهم.

۵/۱۹۶ بدان که این حقایق چهل و نه گانه غیبی عبارتند از مرتبه معانی، اما مظاهر آنها؛ اگر

از نوع انسانی که مقصود از ایجاد اند باشند؛ گفتیم که از اولوا العزمان هفت گانه و خلیفگان هفت گانه هر یک از آنان می باشند، و این به اعتبار این که او نسخه جامع است درست می باشد. اگر چه ذاتش نوع است.

۵/۱۹۷ و اگر از عالم روحانی باشند؛ امکان دارد که به قلم و لوح و فرشتگان برج‌های دوازده‌گانه و فرشته‌گان منازل بیست و هشت‌گانه و فرشتگان ستارگان هفت‌گانه - آن گونه که بیانش گذشت - تمثل یابند.

۵/۱۹۸ و اگر از عالم مثال باشند؛ به واسطه صور مثالی این فرشتگان می‌باشد.

۵/۱۹۹ و اگر از عالم اجسام باشند - خدا دانا است - عبارتند از ستارگان هفت‌گانه؛ یعنی به اعتبار ترکیب یافتن حکم هر یک از آنها؛ از احکام هفت‌گانه‌ای که برای همه است، تا جایی که گفته شده: وقتی تدبیر آنها تمامی یافت و به گردش درآمد؛ حکم مجموع از احکام آنها به حق باز می‌گردد و بدان روز «ذی‌المعارج^۱» که مدتش پنجاه هزار سال است پایان می‌پذیرد، برای این که هر یک از ستارگان هفت‌گانه را سلطنتی هزار ساله است، و به اعتبار این که همه با همه؛ برای هر ستاره‌ای از آنها هفت هزار سال می‌شود، و هفت در هفت؛ می‌شود چهل و نه، کمال این به اعتبار مجموع حاصل پنجاه هزار می‌شود^۲، و این تأویلی بود که شیخ عبدالرزاق کاشانی در تأویل آیه روز «ذی‌المعارج» بیان داشته است، و محتمل است که روز فصل و جزا و قضا - به شمار این اقسام - به صورت روز و سال تعیین پیدا کند، چون آن روز «تبلی السرائر - آشکار شدن پنهانی‌ها» است و برای معانی مظاهر تعیین پیدا می‌کند، و درست این است که تأویل نشود و بر حقیقتش حمل شود که مستفاد از مدد و یاری احکام فرشتگان برج‌ها - همان گونه که گذشت - می‌باشد.

سوال سیزدهم

اجناس عالم همگی از بالا و پائین چگونه بعضی در بعضی دیگر اثر می‌گذارند و چگونه آنها در انسان اثر می‌گذارند؟ در حالی که در تمام آنها به واسطه حال و مرتبه اثر می‌گذارد؟ و چگونه انسان در آنها به ذات و فعل ارادی و حال - پس از آن که از آنها اثر پذیرفته است - اثر می‌گذارد؟

۵/۲۰۰ جوابش این که: پیش از این آن چه که خردمند را بسنده باشد - به ویژه که صاحب

کشف و مشارک در مشرب قریب باشد - از قواعد اثر بخشی و اثر پذیری گفته آمد، مثل این که: آثار مربوط به هیأت اجتماعی است و هیچ اثری برای هیچ کس از حیث احدیتش نمی باشد، بلکه به واسطه واحد متکثر می باشد، و در واقع هیچ چیزی در آن چه که مغایر او است - یعنی از حیثی که بدان اثر گذار در خود امتیاز می یابد - اثر نمی گذارد، و واحد - از آن جهت که واحد است - در کثیر - و برعکس - اثر نمی گذارد، بلکه واحد دارای کثرت نسبی است و کثرت دارای احدیت جمع خود، و چون حکم به اثر گذاری بین آن دو شود؛ از آن حیث است که آن دو متغایر هم نیستند، و چون چیزی در چیزی که دارای جزو و یا نسبتی جامع است اثر گذارد؛ این نسبت همان محل اثر و درخواست آن است، در این صورت شئی؛ اثر گذار در خودش است ولی به اعتبار آن چه که از جانب او است در آن چه که از جهتی غیر نامیده می شود، و یا آن که در آن چه مغایرت با او ندارد - جز آن که در مرتبه دیگری ظهور او است - (اثر) می گذارد، در این صورت موجب اختلاف - یا بقای عین در احدیت خودش و در نفس خودش آن گونه که بر آن است - می گردد، و تمام این قواعد در نفعات آمده است.

۵/۲۰۱ سپس (گوییم): اثر گذار حقیقی در تمام موجودات حق تعالی است ولی نه از حیث هویت اطلاقی احدیش، بلکه در ظهور به واسطه ذات احدیش اثر می گذارد، و در تعیین به نسبت های اسمائی و شئون ذاتیش که متعین به استعداد های قوابل اند و مشخص کننده صور آنها، و صور در حقیقت صور برای نفس اسماء اند که عبارت از احوال ذات می باشند، و پیش از این گفته شد که شئی؛ اثر گذار در خودش است ولی به اعتبار آن چه که از جانب او است در آن چه که از جهتی غیر نامیده می شود و یا آن که در آن چه مغایرت با او ندارد - جز آن که ظهور او است - (اثر) می گذارد و موجب اختلاف می گردد، بنابراین اثر گذار ذات حق است؛ از حیث ظهور به شئون و احوالش که عبارت از تعلقات تعینات است، و اشیاء که تعینات تعلقات اند صور احوال او می باشند.

۵/۲۰۲ و از آن جهت که تعلقات باطن تعینات اند و تعینات صور آنها؛ گاهی گوییم: هیچ اثری در ظاهر جز به واسطه باطن نمی باشد، و دیگر گاه گوییم: این شئی در آن شئی اثر می گذارد، و تحقیق آن که گوییم: اثر گذار در همه موجودات ذات او است و آثار؛ صور احوال

وی می‌باشند؛ و اثر گذاری هر چیزی در چیزی از جانب او و به او و در احوال او است، و انسان به واسطه برزخ بودنش بین دو مرتبه اسماء الهی و قوابل کونی، در هر چیزی به واسطه آن چه که در او از او است اثر می‌گذارد، یعنی حق تعالی نخست به واسطه مرتبه انسانی محیط او؛ در هر یک از آنها به واسطه آن چه که از خودش در او است اثر می‌گذارد و دوم، به واسطه مظهریت انسان که جامع تمام اسماء او است در مظهر مخصوصش اثر می‌گذارد، اگر چه تعیین ماده جمعی او از رنگ پذیری مراتب و احکام تفصیلی آنها می‌باشد.

۵/۲۰۳ و ختم و پایان این اشارات آن چیزی است که کشف خالص می‌بخشد و شهود

کامل حکم می‌کند: هر چه که به نام مجلا و مظهر و آینه و عین نامیده می‌شود عبارت است از تعیین مجلای ذات حق سبحان، و حق تعالی به باطن خود در عین هر فردی؛ از احوال او که به واسطه تعیین آنها - و نسبت بعضی به بعض دیگر - امتیاز پیدا می‌کند متجلی است؛ ولی به او و از او - از حیث نسبت ظهورش - پس ذات احدی سبحان هم ظاهر است و هم ظاهر کننده^۱؛ اگر چه گمان تعدد آن به واسطه تعدد مظاهر که احوال و نسبت‌های اویند برود، و همو (ذات احدی سبحان) باطن است و متجلی در تمام مظاهر؛ اگر چه گمان یگانگی آن رود، و آثار؛ احوال اویند و نسبت آثار هر ظاهری به باطنش است، و نسبت ظهور و بطون به مدارک ما و نسبت به احوال ما تعیین می‌یابد،

۵/۲۰۴ سپس (گوییم): ادراک کننده دو نوع است: ادراک کننده به ذات خود و ادراک

کننده به واسطه صفت و یا حالت متعین و یا به آلت، نوع دوم از آن چه را که انسان ادراک می‌کند ناگزیر دارای گونه‌ای از تعیین و ظهور است، پس از جهتی ظاهر کننده^۲ است - اگر چه ادراک به ظاهر در آن نسبت داده می‌شود - و نوع اول آن چه را که انسان به حقیقتش و بدون واسطه ادراک می‌کند؛ گاهی متعین است و گاهی مطلق و رهای از محدودیت تعیین است، این به واسطه کمال بساطت و دوریش از دایره متناهی و محدود بودن است، و امکان این نوع از ادراک برای انسان هست؛ چون حقیقتش آینه مرتبه الهی و کونی است که با یکی از دو وجه

حقیقتش این حکم مطلق را در مقام محاذات و برابری درست ادراک می‌کند، و از بین رفتن حجاب‌هایی که حایل بین او و بین آن چه که شأن آن اطلاق است به سبب محاذات با یکی از دو وجه دیگر حقیقتش امکان‌پذیر است.

۵/۲۰۵ اگر گویی: در تفسیر فاتحه آمده که: انسان بسیط خالص است و حقیقت را آن گونه که هست ادراک نمی‌کند، چون ادراکش جز به واسطه اعتبار حیثیت‌های چندی قابل تصور نیست.

۵/۲۰۶ گویم: این در تیر محاذات درست است، و چون دانستی که اثر در آن چه از او و در او ظاهر است از باطن می‌باشد. بدان: هر چه تعدد دارد و دارای شمار است؛ تفصیل حکم احوال باطن است که در وجود ظاهر شده است، با این که باطن نیز از حیث وحدتش عین وجود است - ولی بدون تعیین مظهری -.

۵/۲۰۷ پس دانستی اثر عبارت است از صورت شأنی از شئون حق و حالی از احوالش، و سبب آن این حال است و اثر گذار - در اعتبار کردن - باطن آن است و اثرپذیر ظاهرش، و در حقیقت هر دو ذات اویند ولی به واسطه دو نسبت ظهور و بطون که نسبت به مدارک ما تحقق دارند - نه در واقع - و دانستی که نسبت اثر به چه کسی درست است و چه زمانی درست است و از چه وجهی امکان دارد و از چه وجهی ندارد، پس (نسبت اثر) به مظاهر - از حیث باطن آنها - درست است و نسبت (آن) به باطن‌ها از آن حیث که از حیث ظهور - با لذات و لذات - احوال‌اند درست است، و راز بیان آن کس را که گفت: حق تعالی ذاتاً قادر است چون در حقیقت اثر بخش است و قدرتش عین ذاتش می‌باشد خواهی دانست؛ چون آن (قدرت) نسبت است و نسبت دارای وجودی نیست، و راز بیان آن کس را که می‌پندارد قدرت غیر است و در وجود صفتی زاید است خواهی دانست، یعنی او به واسطه جمود و بسنده کردن بر ظاهر می‌پندارد که تمیز؛ در حقیقت همان تمیز در وجود است، و راز بیان آن کس را که افعال را برای بندگان ثابت می‌کند خواهی دانست، یعنی از حیث صورت و به سبب تعیین آنها (افعال) به حسب آنان، و نیز راز بیان آن کس که افعال را از بندگان نفی می‌کند، یعنی از حیث حقیقت خواهی دانست.

۵/۲۰۸ در این حال مشاهده خواهی کرد که هر دسته‌ای از وجهی درست می‌گویند، ولی

می‌بینی که اصل کار و شناخت سبب آن را گم کرده‌اند، و عُذر و ناتوانی صاحبان شهودِ حالی را که تعدّد را نفی می‌کنند خواهی دانست، چون نظر آنان این است که در حقیقت «وجود» همو است (پس عُذر و ناتوانی نفی کنندگان تعدّد) نیست مگر همان عُذر محجوبان که اثبات کنندگان تعدّداند، چون مدارک آنان جز نوانِ ضبط کثرت و جودی را به وجهی دیگر از حقیقت‌شان ندارد، و آن چه را که خداوند متعال متمکنان را بدان اختصاص داده خواهی دانست؛ یعنی کسانی که موافق هر گروهی - در آن وجهی که درست می‌گویند - هستند، یعنی به واسطه جمع آوردن‌شان بین دو وجه حقیقت؛ با امتیازشان از آن (حقیقت) به واسطه رسیدن به آن چه را که همه از دست داده‌اند - اگر چه حجت و دلیل کامل در هر یک از گروه‌های سه گانه و غیر ایشان از جانب خداوند متعال آمده است - و این بدان جهت است که حاصل هر گروهی چیزی است که استعدادهای ایشان و دانستن عُذر و ناتوانی‌های اینان فرا گرفته است، یعنی تفاوت در استعدادهای ایشان ناشی از قسمت الهی ازلی - به واسطه فیض اقدس - است که: پذیرفت هر کس را که پذیرفت - بدون علّتی - و وازد هر کس را که وازد - بدون علّتی - چنان که خداوند می‌فرماید: نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا و رحمت ربك خیر مما یجمعون، یعنی: ماییم که زندگانی‌شان را در دنیا میان‌شان تقسیم کرده‌ایم و آنان را به مراتبی بالای یکدیگر برده‌ایم تا برخی برخی دیگر را مُسخر کنند، ولی رحمت پروردگارت از آن چه جمع می‌کنند بهتر است (۳۲- زخرف)

سؤال چهاردهم

تقابل دو نسخه به دو ذوق چگونه دانسته می‌شود؟

۵/۲۰۹ یعنی تقابل نسخه آدم و نسخه عالم؛ تا جایی که اولی نمونه آن چه در دومی که تفصیل نسخه الهی است باشد، یعنی صورت‌های مفصل تمام اسماء ذاتی و وصفی و فعلی الهی و آثار آنها، و امکان دارد که حمل بر تقابل دو نسخه الهی و انسانی شود؛ به طوری که دومی صورت اولی گردد، طبق آن چه که در احادیث آمده: آدم آفریده شده بر صورت «الله» و یا

صورت «رحمان» است، و شکی نیست که بین ظاهر و مظهر تقابلی است که اقتضای محاذات و برابری و حکایت کردن یکی مر دیگری را - بین آن دو - دارد، ولی ظاهر شئون خاص اولی است؛ اگر چه اصل مقصود دومی است، و دو معنی احتمال دو جواب به دو ذوق را دارد:

۵/۲۱۰ اما به ذوق اول: دانستن این که انسان مجموع آن چیزی است که در عالم است و آن (عالم) تفصیل صورت مرتبه امکانی است که مقال مرتبه و جویی الهی است (دانستن این انسان) فراگیر دانستن نسخه انسانی مقابل مرتبه الهی بودن است، هم چنان که نسخه بودنش اقتضای حکایت کردنش مر نسخه عالم را اقتضا دارد.

۵/۲۱۱ اما به ذوق دوم: دانستن این که وجود عالم و وجود انسان عبارت است از تعیین تجلی احدی جمعی الهی به حسب آن (تعیین) که شهود این صاحب ذوق اقتضا دارد که عالم و نفس عالم عین حق تعالی باشد، مانند شهود حق تعالی مر نفسش (خودش) را از مرتبه انسان کامل پس از تحققش به کمال، حال چگونه متضمن فراگیر حکایت کردن - که در دو موضع اعتبار شده - نمی باشد؟

۵/۲۱۲ جوابش این که: مقابله اعتبار شده بین نسخه آدم و عالم و یا بین نسخه انسان و الهی که به دو وجه آن را درخواست دارد و نیز جمع بودن انسان بین مرتبه الهی و کونی و این که او برزخ بین دو مرتبه است و همین طور «عماء» که مرتبه انسانی است؛ سخنی مجمل و کوتاه است و تا ندانی که مراد از آن چیست کار بر تو پوشیده شده و گمان های تباه که موجب کفر و یا بدعت است - از حلول و اتحاد و تجسم و غیر اینها - درباره خدا می شود، و همین طور موجب گمان های فاسد به صاحبان این سخن و به اسرار و رازهای آن از اراجیف باطل؛ مانند این که گفتید مسیح و عزیز پسران خدا و فرشتگان دختران خدایند می شود که خداوند از آن چه ظالمان می گویند بسی برتر و والاتر است.

۵/۲۱۳ بلکه سزاوار است که معنی مقابله بین نسخه الهی و کونی را بدانند که ظاهر حق تعالی یک مجلای باطن او است و او به باطنش متجلی در ظاهرش است و جامع حضور بین دو مرتبه می باشد، برای این که غیب هويت حق تعالی از حیث اطلاقش به نام باطن نامیده می شود و مرتبه امکان به واسطه رنگ قدیمیش که از آن (باطن) امتیاز دارد به معنی سایه است

برای استعدادهاي ازلي غير مجعول آنها؛ نسبت به امتيازهاي واقع که متصف به ظهوراند، پس مجالی؛ صور رنگهاي قدیم‌اند که عبارت از شتون اصلی تجلی کننده است، چنان که تعدد این یک مجلا به واسطه تعدد آن شتون است که به سبب ترتیب و زمان معین از خصوصیات رنگهاي استعدادی پدید می‌آیند؛ این دو نیز خود از جمله احوال‌اند که آثار بدان‌ها اضافه و نسبت داده می‌شود، مانند نفس شتون و نفس یک مجلا که به حسب آنها (شتون) متعدد است.

۵/۲۱۴ سپس (گوییم): انسان مجمع مظهریات مجالی است که حکایت کننده باطن خوداند، پس (انسان) بر دو حکایت کننده اشمال دارد، و بسنده کردن بر این مقدار ذوق اول را - از دانستن تقابل - تحقق می‌بخشد، و ذوق دوم کامل از دانستن تقابل عالی تمام حصول پیدا می‌کند و آن این که: هر یک از بطون و ظهور نسبت‌اند و تحقق و اعتباری جز نسبت به مدارک ما ندارند و متحقق جز حق واحدی یکتا نمی‌باشد و کل (موجودات) عین اویند.

۵/۲۱۵ سپس گوییم: تحقیق این مطلب نیاز به مقدماتی چند دارد:

۵/۲۱۶ نخست این که مرتبه امکان که به نام بحر کونی و مرتبه کون نامیده می‌شود؛ در حقیقت سایه وجود حق است، چون حق است که به نور ذاتی خودش ظاهر است و این مرتبه به واسطه اشراق او بر آن (مرتبه) و توجه او به آن ظاهر است، و این بدان جهت است که ظهور او به حسب آن (مرتبه امکان) می‌باشد و همین معنی سایه بودن است که در بیان الهی آمده: الم ترالی ربک کیف مدالظل، یعنی: آیا نمی‌نگری که پروردگارت چگونه سایه را گسترانیده و امتداد داده است؟ (۴۵- فرقان) یعنی سایه تکوین و وجود را بر حقایق قابل، یعنی بسین که چگونه آن را به حسب آنها (حقایق قابل) ظاهر می‌سازد نه به حسب خودش - وگرنه تفاوتی نبود -

۵/۲۱۷ دوم این که سبب امتداد این سایه توجه خاصی است از مرتبه هویت، یعنی خصوصیتی پیدا شونده که برانگیزاننده طلب کمال جلا و استجلا در صورت انسان کامل است، و این توجه به سوی «عماء» است که تفسیر به نفس رحمانی آحادی و صورت وجودی مطلق شده و آن - یعنی «عماء» - مرتبه این انسان کامل می‌باشد؛ و همان طور که گفتیم آن را (یعنی نفس رحمانی و «عماء» را) جز او شهود نمی‌کند، و نیز توجه به سوی نقطه مرکزی است

که بدان دایره کونی تعیین می‌پذیرد و در آن (نقطه مرکز) صورت آدم جامع استقرار می‌یابد و آن مرکز دایره «عماء» است نه «غماء» و اگر چه دومی مناسب‌تر است، چون دایره کونی بدان تعیین می‌پذیرد، و این بدان جهت است که ما بر آن بسنده کردیم و بلکه بیان خودمان را هم بدان ضمیمه کردیم که: در آن (نقطه مرکز) صورت آدم جامع استقرار می‌یابد، در این صورت مراد مرکزی است که موصوف به دو صفت باشد؛ و آن مرکزی است که بین سایه و ظل امکانی و بحر کونی و بین آن که از او امتداد می‌یابد و از او تعیین می‌یابد واقع می‌باشد، و آن وجود حق و وجوب الهی است که به نور ذاتی خودش ظاهر است، و به این جهت مرتبه «عمائی» انسانی کامل برزخ بین دو مرتبه گردید.

۵/۲۱۸ سوم این که این سایه و ظل که از حیث اعتبار و حدتش حقیقت عالم است و به نام امکان نامیده شده؛ شأنش انصاف به ظهور می‌باشد، و این به سبب رنگ قدیمیش است به رنگ‌های شتون ازلی که عبارت از حقایق غیر مجعول می‌باشند، و نیز به سبب حکم همراه این سایه و ظل؛ مانند استعدادهای رنگ‌های غیر مجعولش که این حکم را از ذات آن کس که از او فقط به طریق سایه و ظل امتیاز دارد حاصل کرده است، یعنی بدون واسطه و مدخلی برای غیر خود؛ چون آن جا غیری نیست، از این روی این رنگ‌ها به نام شتون ذاتی؛ و حصول آنها از ذات خداوند سبحان به نام فیض اقدس نامیده شده است، و کامل‌ترین خلایق (ص) از فیض حق تعبیر به این فرموده که: پذیرفت هر کس را که پذیرفت - بدون علتی - و وازد هر کس را که وازد - بدون علتی - و یا این که مراد امتیاز ظل است از ذات - فقط به معنی ظل بودن - نه به این معنی که دارای وجودی محقق - غیر وجود او - می‌باشد، برای این که وجود ظل عین وجود نور است به سبب حالی که مرتبه‌اش اقتضا می‌کند، چون هر چه که نور نباشد ظلمت است و ظلمت عدم است و وجودی ندارد.

۵/۲۱۹ پس این ظل که متصف به ظهور است عبارت است از مجلای غیب هویت مطلق که از حیث اطلاقش به نام اسم «باطن» نامیده می‌شود، بنابراین ظاهر حق که اقتضای ظهور مطلق دارد؛ یک مجلای باطن او است، و این یک مجلا جز به واسطه تعدد شتون تجلی کننده که عبارت است از حقایق غیر مجعول و احوال او بر ترتیب آنها که از تفاوت استعدادهای

و زمان معین آنها حاصل است و این (تفاوت استعدادها و زمان معین آنها) از ترتب تمام استعداد حاصل می‌شود؛ تعدد نمی‌پذیرد، پس ترتیب اعم و فراگیرتر از زمان معین است، لذا هر یک از آن دو از جمله احوالی‌اند که آثار به آنها اضافه و نسبت داده می‌شود، هم چنان که خود مجلا نیز از جمله این شئون و احوال است، پس سخن جامع این که: تعدد مجلا جز به واسطه شأن و آن و لحظه الهی - هم چنان که بارها گفته آمد - نمی‌باشد.

۵/۲۲۰ چون این مقدمات بیان شد گوئیم: پس از آن که ثابت شد ظاهر حق تعالی که به نام خلق نامیده می‌شود مجلای باطنش است، در تمیز بین آن دو به حسب ذوق‌های مختلف و ادراک‌های گوناگون و جوهری چند از اعتبارات است:

۵/۲۲۱ نخست این که اگر احدیت وجودی در مرتبه الهی و اسماء فاعلی آن و در مرتبه کونی و حقایق قابل آن اعتبار و یا مشاهده شود، یعنی در اولی به واسطه نسبت بطون و در دومی به واسطه نسبت ظهور، گفته می‌شود همگی حق است، چون او موجودی است که به ذات واحد احد خود محقق و ثابت است و اسماء از حیث بطون او نسبت‌های فاعلی‌اند و حقایق کونی از حیث ظهور او نسبت‌های قابلی‌اند.

۵/۲۲۲ دوم این که اگر نفس کثرت وجودی اعتبار شود، خواه در مرتبه اسمائی الهی - یعنی در تعینات اشیاء از حیث فاعل - اعتبار شود و یا آن که در مرتبه حقایق ممکنی - یعنی در تعینات اشیاء از حیث قابل - و یا در هر دو با هم اعتبار شود؛ گفته می‌شود که آنها خلق و غیر و حقیقت ممکنی‌اند و یا ظاهر و مظاهر و شئون و اسماء‌اند، برای این که کثرت وجودی شأن حق یکتای واحد نیست، بلکه به نوعی به او اضافه و نسبت داده می‌شود.

۵/۲۲۳ سوم این که اگر کثرت وجودی اعتبار نشود - چون نسبت بازگشت به یک حقیقت و عین واحد دارد - یا این است که کثرت به واسطه تعیناتی است که آنها نسبت‌های ذات تعین یافته‌اند؛ و یا این که آنها ناشی از نسبت ظهوراند، و این ذوق «محقق» است که بر «عارف» و ذوق او برتری دارد؛ گفته می‌شود که کثرت اسماء حق تعالی و احوال و نسبت‌های او و امثال اینها می‌باشد. و این که این ذوق برتر از ذوق عارف است، از آن چه که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر «ایاک نعبد» بیان داشته دانسته می‌شود که: قبله عارفان وجود مطلق

صورت ربانی و ظاهر حق است و قبله محققان وجود حق و مرتبه او که جامع بین وجود و مراتب - بدون جدایی و شمار - است می‌باشد، و این بدان جهت است که فاصله و جدایی بین شهود ظاهر وجود و بین شهود مطلق آن از حیث ذات و مرتبه روشن و آشکار است، هم چنان که قبله راسخان مرتبه حق است از حیث عدم مغایرت آن (مرتبه با حق)، و (مرتبه) دارای مقام احدیت جمع می‌باشد، و قبله انسان کامل اکمل حقیقی مقام و مرتبه هویت است که دارای احدیت جمع الجمع بوده و منسوب (و یا موصوف) به تمام مقابلات از ظهور و بطون و جمع و تفصیل و غیر اینها می‌باشد.

۵/۲۲۴ چهارم این که اگر کثرت از حیث امر جامع آن اعتبار شود و تنها و مجرد از رنگ و جودی تعقل شود؛ آن سایه و ظل است که به نام امکان نامیده می‌شود، و آن حقیقت عالم و عین ثابت آن - از آن جهت که عالم است نه از آن جهت که اسماء حق تعالی است - می‌باشد، چون اعتبار شده در این حال کثرت نسبی آن است نه وحدتش؛ و نه از آن جهت که خلق است، چون تعقل شده در این؛ صورت کثرت و جودی آن است نه وحدتش، و نه از آن جهت که حق است؛ چون تعقل شده در این؛ صورت وحدت و جودی آن است - نه جدا و رهای از رنگ و جود.

۵/۲۲۵ پنجم این که چون به دیده جمع در وجود بین حق و خلق به عالم نظر افکنی خواهی دید حق است که در خلق است، برای این که وجود یگانه و واحد است که در ذات خود به صور اعیان فراوان ظاهر شده است، چنان که فرموده: کل یوم هوفی شأن، یعنی: او هر روز (و لحظه‌ای) در کاری است (۲۹ - رحمان) پس کثرت در شئون و احوال او است که در آینه‌های اعیان عالم ظاهر شده است. و یا این که (به دیده جمع در وجود بین حق و خلق به عالم نظر افکنی) خواهی دید خلق است که در حق است و ظاهر به او است، زیرا اگر وجود نبود اعیان عالم ظاهر نمی‌گشت. و یا آن که (اگر به دیده جمع در وجود بین حق و خلق به عالم نظر افکنی) خواهی دید که هر دو با هم‌اند و خواهی گفت: وجود است که به حسب هر مرتبه حالی هر نامی را به خود می‌گیرد، پس به واسطه نسبت بطون و تجلی کننده حق است و به سبب نسبت ظهور و مجلا خلق است، بنابراین وجود حق تعالی در ذوق این

مقام آینه احوال اعیان است و اعیان عالم آینه وجود او.

۵/۲۲۶ حضرت شیخ قدس سره در نفعات گوید: ما از حیث حقایق مان که صورت معلومیت ثابت ما در علم ازلی حق تعالی می باشد؛ آینه های وجود مطلق ذاتی هستیم، چون خداوند سبحان عین وجود است و غیر او را وجودی نیست و او است که خودش را در ما آشکار می سازد، و حضرتش آینه احوال متکثر و تعددات فراوان ما است؛ و ما جز بعضی مر بعض دیگر را ادراک نمی کنیم - ولی در حق - لذا از ما آنچه از صفات و احوال که در او آشکار می سازیم دوست می دارد، و او در ما خودش را از آن حیث که مشاهده اش مر خودش را در آینه ای که از وجهی مغایر او و مخالف مشاهده اش مر خودش را در خودش و برای خودش می باشد دوست می دارد، بلکه آن جا اصلاً نه مشاهده ای است و نه تعددی (یعنی او و آینه) برای این که آینه مغایرت حکمی را ظاهر می سازد که بدون آن (مغایرت) تعین پذیر نبود، و این رازی است که هر کس بر آن آگاهی یافت سیر ذات و صفات و احوال و آینه ها و محل ها را خواهد دانست، و خواهد دانست که عالم با حقایق و صور خودش از وجهی آینه حق است و حق تعالی از وجهی دیگر آینه عالم است. و شیخ ما - رضی الله عنه - به واسطه آگاهی دادن حق تعالی مر او را و نص روشن و صریح مرا خبر داد که: بالاتر از ذوق جمع بین دو امر و کامل تر از آن - در واقع - نمی باشد، پس کوشش به خرج ده. باید همانند لیلی باشد که انسان خود را به کشتن دهد. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۲۲۷ سپس گوئیم: چون ظهور صورت انسان - چنان که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بیان داشته - بر توجه حق تعالی است به کلی به او - حال ایجاد کردنش مر او را و با دستش هم چنان که خود خبر داده - و یکی از دو دستش غیب است و دیگری شهادت، بنابراین از اولی ارواح قدسی ظاهر گشت و از دیگری طبیعت و اجسام و صور، از این روی (آدم) جامع علم اسماء بود و رنگ پذیر به حکم تمام مراتب، و به مقام و مرتبه ای که فرشتگان بدان مقید بودند تقید و محدودیت نداشت، چنان که خداوند می فرماید: و ما منالاله مقام معلوم، یعنی: هیچ کس از ما (فرشتگان) نیست مگر مقام و مرتبه ای معلوم دارد (۱۶۴ - صافات) و محدودیت اجسام طبیعی را هم نداشت، مرتبه انسان که متعین در «عماء» است جمع بین دو

حکم مرتبه حقی و خلقی؛ و با وجوب و امکان بود - جمعی احاطی نه جمعی احدی - پس او آینه آن دو مرتبه و آن چه که به آن دو اضافه و نسبت داده می شود و هر چه که آن دو بر آن اشتمال دارند می باشد، چون هیچ چیزی از متعینات بیرون از «عماء» نیست و آن (عماء) مرتبه او (انسان کامل) است، از این روی به واسطه تفصیل ظاهری و باطنی خودش نسخه عالم و حقایق آن گردید - هم چنان که شیخ اکبر رضی الله عنه در کتاب تدبیرات الهی در مملکت انسانی بیان داشته است - و به واسطه جمعیت احدیش بین آن دو؛ مظهر مرتبه جمع احدی الهی و نسخه آن گردید.

۵/۲۲۸ و این معنی مقابله دو نسخه - با دو تفسیرش - می باشد، ولی به ذوق اول، و این جمع احاطی را جز کاملان شهودش نمی کنند، چون انسان وقتی از بند مقامات آزاد شد و به واسطه اعتدال وسطی از احکام جذبات و کشش های اطراف رهایی یافت، قبله و توجهش به مرتبه احدیت جمع جمع می باشد، اما اگر به واسطه مناسبت جذبه و کششی چیره و غالب تمایل به طرفی پیدا کرد، حکم برخی از اسماء و مراتب بر او غلبه یافته و انحراف پیدا کرده و در دایره آن اسم غالب قرار می گیرد و از حیث مرتبه اش به آن (اسم) و به حق تعالی ارتباط پیدا کرده و آن (اسم) محل استمداد و کمک او و نهایت خواستش می گردد، در تفسیر این چنین آمده.

۵/۲۲۹ گوئیم: هر کس که بر حالش مشاهده یکی از دو طرف غالب باشد، او فقط خلق را می بیند، مانند تمام خلایق. و یا فقط حق را می بیند، مانند صاحبان شهود حالی توحیدی، اولی حکم ظاهر است و دومی حکم باطن و هر دو دارای احکامی چنداند:

۵/۲۳۰ از آن جمله این که: ظاهر از جهت حکم از باطن قوی تر و فراگیرتر است، برای این که نسبت آن به مرتبه جمع که به ذات خود دارای حکم مطلق است و غیر آن را حکمی جز به واسطه آن نیست تمام تر می باشد، و باطن را جمعیت ظاهر نیست، پس حق با آن (باطن) است و ظاهر دارای جمع بین حق و خلق می باشد.

۵/۲۳۱ از آن جمله این که: چون حق تعالی از خودش پنهان نیست؛ ظهورش هم برای خودش از بطون پیشی ندارد، پس این دو؛ دو نسبت واحدند که نسبت به کسی که ادراکش تازه و نو می شود تعیین می یابند، و بیان الهی نظر به این مطلب دارد که فرمود: کنت کنزاً مخفياً فاحببت

ان اعرف، یعنی: گنجی پنهان بودم دوست داشتم شناخته شوم (این شناختن نسبت به خلق است) نه نسبت به حق.

۵/۲۳۲ از آن جمله این که: آن چه از باطن افاضه می شود، ظاهر آن را می گیرد، هم چنان که آن چه نسبت به ظاهر پنهان است بازگشت نسبت به آن چه پنهان است دارد، و از مظهر آن دو (باطن و ظاهر) شب و روز است.

۵/۲۳۳ و از آن جمله این که: هر چه که نسبت به اجتماع تفرّق و جدایی دارد، در دایره جمع بیشتر از این استهلاک دارد، و هر چه در آن چه که دارای تعدّد و شمار است فانی شد؛ در واحد مندرج است و تقلّب و دگرگونی دارد، چنان که خداوند می فرماید: و ان الی ربک المتهی، یعنی: سرانجام سوی پروردگار تو است (۴۲- نجم) و: الی الله عاقبة الامور، یعنی: سرانجام کارها به سوی خدا است (۲۲- لقمان)

۱۵/۲۳۴ اگر گویی: پس اجزای عالم از آن جدا است و اختلاف در احوال آن است،

بنابراین معنی بیان الهی که: ولدینا مزید، یعنی: و نزد ما بیشتر است (۳۵- ق) چه می باشد؟

۵/۲۳۵ گوییم: معنی آن چیزی است که بدان رنگ و سریان را در هر چه که بر آن می گذرد می بخشد، این یک اتیان و پذیرش است نسبت به بسط و جودی، و نیز با پاسخ دادن به خواننده حق تعالی در مقام حصول کمالی که خواننده شده شایستگی آن را دارد بازگشتی می باشد، هم چنان که فرمان حق الهی به کامل ترین کاملان در بیان الهی که: اذا جاء نصر الله والفتح، یعنی: چون یاری خدا و پیروزی رسید (۱- نصر) بدان (بازگشت) وارد شده، و در معنای آن آمده که: وقتی یاری و مدد ملکوتی و تأیید و کمک قدسی و فتح مطلق که آن سوش هیچ فتحی نیست رسید، یعنی فتح باب مرتبه احدیت و کشف ذاتی پس از فتح مبین - در مقام روحی به واسطه مشاهده - و مردمان را به واسطه مناسبت ذاتی برای قبول فیضت دیدی که در توحید و سلوک - بر صراط مستقیم - جمع آمده اند که گویی یک شخص اند، آن گاه ذات را از احتجاب و پوشیدگی به مرتبه قلب که معدن و کانون نبوت است منزّه و دور بدار، یعنی به واسطه قطع علاقه از بدن و ترقی به مرتبه حق الیقین که معدن و کانون ولایت است و جز پس از مرگ استمرار و دوام ندارد، از این روی بود که چون این سوره نازل گشت یاران رسول خدا

صلی الله علیه و آله خوشحال شدند و ابن عباس گریه کرد، پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: ترا چه به گریه واداشت؟ گفت: خبر درگذشت تو است، حضرت (ص) فرمود: به این پسر دانش فراوانی داده شده است، لذا این سوره سوره تودیع (خدا حافظی) نامیده شد و آن حضرت (ص) پس از نازل شدن سوره دو سال زندگی کرد.

۵/۲۳۶ بدان که تقابل نسخه عالم و آدم به واسطه اشتمال انسان است بر مجموع آن چه که در عالم است، پس بنا بر آن چه گفتیم او به واسطه تفصیل ظاهری و باطنش نسخه عالم و حقایق آن گردیده است، یعنی بنا بر آن چه که خلاصه ذوق اول است و بیانش نیاز به بسط دارد، لذا آن چه را که شیخ جنیدی در رساله اش آورده؛ برای آگاهی دادن بیشتر بر کمالات انسانی که ما در مقام شمارش و گزارش آنها هستیم بیان می‌داریم، گوید: نشأه احدی قرآنی نسبت به شخص انسانی مانند نشأه تفصیلی فرقانی است نسبت به انسان کبیر - به صورت نه به معنی -

۵/۲۳۷ بنا بر این همانند طبقات اعضای نه گانه او - از مغز و استخوان و عصب و گوشت و خون و رگها و پوست و مو و ناخن که هر بالاتری پائین‌تری را اصلاح می‌کند - افلاک نه گانه می‌باشد.

۵/۲۳۸ و همانند برجهای دوازده گانه که نصف آنها در جنوب شرقی و نصف دیگرش در شمال غربی هستند؛ دو منفذ چشم و گوش و بینی و پستان و شرمگاه؛ با دهان و ناف می‌باشد.

۵/۲۳۹ و همانند ستارگان سیار؛ اعضای هفت گانه رئیسی می‌باشد که عبارتند از: مغز و قلب و کبد (جگر) و طحال (سپرز) و ریه (شش) و کلیه (قلوه و گرده) و انشیان (بیضه)، و یا اعضای آلی‌اند که عبارت از دست و پا و چشم و گوش و زبان و شکم و شرمگاه می‌باشد.

۵/۲۴۰ و همانند روحانیات ستارگان هفت گانه فعال؛ قوای هفت گانه مدرکه‌اند، بنا بر این حواس ظاهری مانند سیارات پنج گانه (عطارد و زهره و مریخ و مشتری و زحل) می‌باشند و عاقله مانند خورشید و ناطقه همانند قمر است، چون ناطقه نور از عاقله می‌یابد، از این جهت شمار حروف نطق (حروف تهجی) برابر با منازل (بیست و هشت گانه) قمر است.

۵/۲۴۱ و همان گونه که برای سیارات پنج گانه دو خانه است، برای هر یک از حواس

پنج گانه هم دو مجر است، برای چشیدن دهان و فرج است و برای بساویدن و لمس کردن دو دست، و بقیه نیز روشن است.

۵/۲۴۲ همان گونه که خورشید و ماه یک خانه دارند، عاقله هم یک خانه دارد که میان مغز قرار دارد، مانند وسط قرار داشتن خورشید در افلاک، و خانه ناطقه (قمر) زبان است.

۵/۲۴۳ و همانند جوزهرین^۱ تندرستی و بیماری است که ذات آن دو ادراک نمی شود و اثرشان مشاهده می شود، از این روی بیشتر آثار آن دو در مغز و قلب مانند آثار جوزهرین است در خورشید و ماه به واسطه خسوف و کسوف، لذا سلامتی و مرض آن دو در دیگر اعضا سرایت می کند، مانند سریان حال خورشید و ماه در دیگر ستارگان.

۵/۲۴۴ و نظایر حدود و وجوه و دریجان و بهرات^۲ و اثنی عشریات و دُرج و دقایق؛ دیگر اعضا از اعصاب و رگها و مفاصل و روده ها و غیر اینها می باشند.

۵/۲۴۵ و همانند ارکان (باد و خاک و آتش و آب) اخلاط (صفرا و سودا و بلغم و خون) می باشند، و در اعضا؛ سر مانند آتش است و سینه مانند هوا و شکم همانند آب و پایین مانند خاک؛ سپس (گوییم) بدن مانند زمین است و استخوانها مانند کوهها و شکم مانند دریا و رگها مانند رودها و مغز مانند معدن و مو مانند گیاه و جلو مانند مشرق و عقب مانند مغرب و راست مانند جنوب و چپ مانند شمال، و نفسها مانند بادهای و صدا مانند رعد و قهقهه مانند صاعقه و گریه مانند باران و اندوه مانند سیاهی شب و خواب مانند مرگ و بیداری مانند حیات و کودکی چون بهار و جوانی چون تابستان و پیری چون پائیز و سالخوردگی چون زمستان، و حرکت مانند گردش ستارگان است و حضور مانند طلوع و غیبت مانند غروب و استقامت کارهایش مانند استقامت ستارگان است و توقف مانند رجوع و جاه و رفعت مقام مانند شرف و اوج است و عکس آن مانند هبوط (فرو افتادن) است، و غربت مانند وبال است و اجتماعات و افتراقات مانند اتصالات و انفصالات^۳

۱ و ۲. این اصطلاحات و تمام معانی آنها در کتب نجومی به ویژه درسی فصل خواجه نصیر و دیگر کتب معرفت تقویم و غیره بیان شده که باید به آنها مراجعه کرد. م ۳. تمام این اصطلاحات از استقامت و رجوع و شرف و وبال و هبوط و اوج و حقیض و غربت و اجتماع و افتراق و اتصال و انفصال نجومی است و امیر و وزیر و کاتب و لاهی و جندی و قاضی و دهقان و دیگر اینها از احکام نجوم است. م

است، امیر (فرمانروا) مانند خورشید است و وزیر مانند قمر است و کاتب (منشی امیر) مانند عطارد است و لاهی (بی‌خبر) مانند زهره و لشکری مانند مریخ و قاضی مانند مشتری و دهقان مانند زحل است، اینها و تمام اینها خاص جسد است.

۵/۲۴۶ و اما به اعتبار نفس (ناطقه): پس نفس انسانی مانند پادشاه است و جسد مانند شهر و قوا مانند لشکر و اعضا مانند عموم مردم و خدمت‌کاران و حواس ظاهری مانند خبر آورانند که در هر ناحیه‌ای از مملکت نصب و گمارده شده باشند تا هر یک خبر مخصوص خود را (به پادشاه) برسانند و در این با دیگری مشارکت ندارد.

۵/۲۴۷ سپس قوای پنج‌گانه باطنی نفس ناطقه است، سه‌تای از آنها مانند ندیمان و حاجبان و خواص‌اند که بر رازهای پادشاه و سلطنت آگاه‌اند، و آنها عبارتند از متخیله که در جلو مغز است و مفکره که در وسطش است و حافظه که در عقب مغز است. و چهارم که ناطقه است مانند ترجمان است که آن چه را در ضمیر و اندیشه پادشاه است تعبیر می‌کند، و پنجم که عاقله است مانند وزیر مدبّر و دانا است برای ضبط و نگاهداری مملکت و سیاست رعیت، و این قوا در اكمال و اتمام کار سلطنت متفاوت‌اند، متخیله صور محسوسات را از حواس ظاهری می‌گیرد و آنها را تسلیم مفکره می‌کند، و مفکره حق و باطل را جدا می‌کند و آن را تسلیم حافظه می‌نماید تا ذاکره از آن بگیرد و ناطقه آن را به عبارتی که موافق اراده نفس است تعبیر و ظاهر کند تا عاقله بتواند آن را در اعمال مذکور خود در کار بگیرد.

۵/۲۴۸ و این محکم‌ترین دلیل است بر این که نفس کلی قوایی پخش شده در آسمان‌ها و ارکان (چهارگانه) و مولدات (سه‌گانه) است؛ برای محافظت مخلوقات و اصلاح آنها، و آنها فرشتگان و خواص حق سبحان‌اند؛ چنان که می‌فرماید: لا یعصون الله ما امرهم و يفعلون ما یؤمرون یعنی: خدای را در مورد آن چه فرمان‌شان داده سرکشی نمی‌کنند و هر چه فرمان‌شان دهند انجام دهند (۶ - تحریم) و ظاهر شود که: لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لافی الارض، یعنی: در آسمان‌ها و زمین هموزن ذره‌ای از او پنهان نیست (۳ - سبا) برای این که شأن نفس جزئی در کشورش - یعنی بدن - با فقر و نیاز داشتن و ناتوان بودنش این گونه است، بنابراین خالق همه موجودات و توانای بر تمام امور به این امر (یعنی آگاهی بر تمام امور)

سزاوارتر است، چنان که فرماید: الا يعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر، یعنی: چگونه آن که خالق است و همو دقیق و کاردان است علم ندارد؟ (۱۴ - ملک)

۵/۲۴۹ از این مطلب دانسته می‌شود که هر موجودی - حتی مورچه - در طاعت ذاتی خودش است و از هیچ موجودی هیچ حرکت و سکونی جز به فرمان و اراده او صادر نمی‌شود، و از این جهت بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه، یعنی: هر کس خودش را شناخت خدای خودش را شناخته است.

۵/۲۵۰ بدان که در انسان خاصیت معادن (یعنی حفظ صورت) که عبارت از کون و فساد می‌باشد هست، و خاصیت نبات از غذا و رشد هست، و خاصیت حیوان از حس و حرکت، و خاصیت انسان از نطق و اندیشیدن و استخراج علوم و صنایع و خاصیت فرشتگان از طاعت و حیات هست؛ بلکه او را خاصیت کلی تمام حیوانات هست، یعنی از به دست آوردن منفعت و برطرف کردن ضرر؛ یا با زور و غلبه - مانند درندگان - که این دسته پادشاه حیواناتند و یا از روی تعلق و چابکدستی - مانند سگ و گربه - و یا از روی مکر و حيله - مانند عنکبوت - بنابراین انسان مسلح مانند خارپشت و سنگ پشت است و گریزنده مانند پرنده و خرگوش و در حصار درآمده (پناهنده) مانند حشرات و حيله گر مانند کلاغ زاغی و شجاع مانند شیر و ترسو مانند خرگوش و بخشنده مانند خروس و بخیل مانند سگ و بالنده مانند عقاب و وحشی مانند پلنگ و همدم مانند کبوتر و بد ذات مانند رویاه و سالم مانند گوسپند و تیز تک مانند آهو و گندرو مانند خرس و عزیز و ارجمند مانند فیل و خوار و ذلیل مانند دراز گوش و شکيبا مانند بَرّه و کینه‌توز مانند شتر و بُردبار مانند گاو و چموش مانند استر و زیان بسته مانند ماهی و زیان‌دار مانند ملخ و آژمند مانند خوک و صبور مانند دراز گوش و مبارک مانند طوطی و شوم مانند جغد و نافع مانند زنبور عسل و زیان‌مند مانند باز.

۵/۲۵۱ خلاصه آن که هر موجودی دارای نظیری است و در خاصیت با انسان اشتراک دارد، جز آن که محققان در این باره بر سه مشرب و مشهداند:

۵/۲۵۲ نخست مشرب و مشهد تمامی حکما و علمای رسمی ظاهری است که انسان نسخه و دست‌نویس مختصر از تمامی مجموع عالم است.

۵/۲۵۳ دوم مشرب و مشهد محققان از اهل کشف است که او نسبت به صورت آخر است و نسبت به مرتبه اول، چون خداوند او را بر صورت ذاتش آفریده است - یعنی به واسطه حدیث - و عالم را بر صورت او آفریده است، چنان که فرمود (ص:): اول ما خلق الله نوری، یعنی: نخستین چیزی که خداوند آفرید نور من بود.

۵/۲۵۴ سوم ذوق اهل کمال است که تعلق به مشرب خاتم ولایت دارد که مراد از ایجاد کمال جلا و استجلا است؛ یعنی کمال ظهور حق و شهود او به ذات و اسماء و صفات، و کامل‌ترین مظهر و آینه برای ظهور احدیت جمع تمام کمالات جز انسان نیست، ولی انسان دارای دو صورت است: تفصیلی فرقانی - که عبارت است از مجموع عالم از عقل اول تا آخرین موجود که با او هست - و احدی قرآنی، و آن انسان کامل است که به قصد اول مقصود است و ظهورش مسبوق به تفصیل اجزای وی است، و این مشهد و مشرب کاملان است.

۵/۲۵۵ بدان که ظاهر به هر دو ظهور تفصیلی و احدی همان حقیقت محمدی - صلی الله علیه و آله - است، و این همان راز ممانت و همانندی و مقابله بین دو نسخه می‌باشد - خدا دانا است - این سخن جندی بود.

۵/۲۵۶ گویم: همان‌طور که در دو مشهد آخری اشاره به ذوق مقابله دو نسخه عالم و آدم بود، همین‌طور در آن دو اشاره به ذوق مقابله دو نسخه انسانی و الهی هم بود که از جمله رازهای آن چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در شرح حدیث بیان داشته که: رأیت ربی فی احسن صورة، یعنی: پروردگارم را در نیکوترین صورت مشاهده کردم، یعنی این که خداوند سبحان در صورت انسانیت تجلی کرد، برای این که حقیقت انسانیت جامع‌ترین حقایق و از جهت احاطه و فراگیری تمام‌ترین شان است، و صورت آن نسخه‌ای است که از مرتبه الهی حصول پیدا کرده و مشتمل بر تمام اسماء و صفات می‌باشد و مرتبه امکان مشتمل بر تمام ممکنات.

۵/۲۵۷ پس روشن شد که انسان مظهر عالم غیب است و انگشتان او مظاهر حقایق اصول اسماء پنج‌گانه‌ای است که بر آنها ارکان اسلام و ایمان و احکام پنج‌گانه تکلیفی و نمازهای پنج‌گانه بنا شده است، لذا اصل آنها مراتب پنج‌گانه است و فوق آنها اصول پنج‌گانه

اسمائی است. و دست راست مظهر عالم ارواح است و دست چپ مظهر عالم عناصر، و هر یک از دو دست دارای فصل‌ها و اصل‌هایی است:

۵/۲۵۸ فصل‌های هر کدام چهارده است و هر دو بیست‌وهشت فصل دارند که باطن آنها حقایق حروف بیست‌وهشت‌گانه است که چهارده حرف آنها نقطه‌دار است و چهارده بی‌نقطه، هم چنان که مظاهر آنها از اصول صور عالم بیست و هشت منزلت است: چهارده ظاهر است و چهارده باطن.

۵/۲۵۹ و اما اصولی که مظاهر آنها انگشتان است: پنج تا دارای درجات عالی است و برترین و فراگیرترین آنها از حیث احاطه علم است، و آن اصل متوسط است و از جهت راست آن دو اصل است: حیات به واسطه انگشت سبابه (انگشت نشان) و قدرت به واسطه ابهام (انگشت شست) و از جهت چپ آن اراده و قول است، و هر اصل آن دارای سه فصل است؛ جز اصل قدرت، چون آن به واسطه دو سبب بزرگ دارای دو فصل است: یکی این که هر یک از چهار تعلق‌شان عمومی و همگانی است - برخلاف قدرت - برای این که حکم آن جز آن که بر ممکن تعلق بگیرد باز داشته شده است. و دیگری این که چگونگی تعلق قدرت به مقدر روشن نیست، چون کارش در آغاز ایجاد در نهایت پیچیدگی و ابهام است، برای این که تجلی وجودی که نورش بر ممکناتی که در ذات خودشان در تاریکی‌های امکانات‌شان پنهان و پوشیده‌اند گسترده است غیر معمول است و ممکنات از حیث حقایق متعین‌شان در علم حق تعالی توصیف به جعل نمی‌شوند.

۵/۲۶۰ بنابراین از اثر قدرت جز اقتران و جفت شدن وجود مفاض به عین ممکن تعقل نمی‌شود، و آن چه برای کاملان از اقتران صورت می‌بندد حرکتی معقول است که موجب اتصال می‌گردد، در حالی که هیچ حرکتی در معانی و حقایق مجرد بسیط قابل تصور نیست، با این که این جا مقام ابهام است لذا ابهامی که مظهر قدرت بود مفصل است، با این که بیان نارسا تر و معذورتر از آن است که بگوید اثر قدرت؛ امر وجودی نیست؛ بلکه تنها از اثر بخشی برخی نسبت‌ها حاصل آمده است، این بیان حضرت شیخ قدس سره بود.

۵/۲۶۱ سپس در اصل تلقی (برداشت) وجود گوئیم: بدان تلقیاتی که در مقام نزل

(فرود آمدن وجود در قوس نزولی) واقع است؛ همان طور که گفتیم عبارت‌اند از حکم خفا و ظهور، یا ظهور از خفا به صورت افتراق (پراکندگی) و بسط، و یا خفای از ظهور است به صورت جمع و قبض.

۵/۲۶۲ فرغانی گوید: تعین و تجلی اول دارای وحدت و جمع و اجمال حقیقی است و تفصیل نسبی آن اعتبارات و احدیت است که مندرج در آن است؛ و جمع این تفصیل نسبی عبارت است از تعین و تجلی دوم و احدی، و تفصیل این کثرت معلومات و کثرت نسبی است که به واسطه اسماء ظاهر است، و جمع این تفرقه و پراکندگی حقیقت قلم اعلا و وجود آن است، و تفرقه آن حقیقت لوح محفوظ است با آن چه که ارواح و روحانیات اشتمال بر آن دارد، و جمع این عین هبائی و تفرقه اش عرش و کرسی و تمام صور مثالی است، و جمع این عنصر اعظم و تفرقه آن ارکان (عناصر چهارگانه) و آسمان‌ها و مولدات (سه‌گانه) با تمام صور اجناس و انواع و بعضی اشخاص شان می‌باشد، و جمع حقیقی و اجمال غایبی این تفرقه صورت آدم است؛ و تفصیل او از حیث کلیات؛ آن چه که معنا و صورت جامع او بوده؛ حقایق خلفا و کاملان می‌باشد؛ بلکه هر یکی از آنان جمع و اجمال‌اند نسبت به تفرقه هر کس از قومش که تحت حیطه و فراگیری او می‌باشد، خواه‌پذیرا و قابل باشد و خواه‌ناپذیرا و سرکش، و صورت جمعیت همگان - چه تابع و چه متبوع آنان - صورت محمدی اکمل و معنا و حقیقت اجمع (و تمام) او می‌باشد، و تفرقه این احدیت جمعی؛ حقایق کاملان و خلفا و اقطاب و ابدال و هر کس که در تحت حیطه هر یک از امت محمدی قرار دارد می‌باشد، این سخن فرغانی بود.

۵/۲۶۳ سپس گوئیم: در اختلاف این تلقیات و اسباب (جمع سبب) و اصل آن در تفسیر گوید: چون مراتب اسماء به هم ارتباط دارند و احکام آنها به هم گره خورده و به واسطه توافق و تباین - که آشکار کننده حکم ابرام و نقض (ثبیت و تبرئه) است در هم تداخل یافته‌اند؛ احوال خلق مختلف و متفاوت گردیده است، برای این که اجتماعات احکام اسمائی بر انواعی چند است که بین آنها کیفیات معنوی که متصل و مقرون به تقابلات روحی است حصول پیدا می‌کند و در این بین چیزی که شباهت به مزاج دارد حادث و پدید می‌آید؛ و همان‌طور که گفته

می‌شود این مزاج صفراوی و آن باغمی است؛ گفته می‌شود این عبدالعزیز است و این عبدالظاهر و آن عبدالباطن و یا عبدالجامع و آدم در آسمان اول است و عیسی در دوم و امثال اینها.

۵/۲۶۴ سپس (گوییم:) بین این مزاج‌های معنوی و روحانی و بین این مزاج‌های طبیعی اجتماع دیگری حصول پیدا می‌کند که برایش احکام مختلفی آشکار می‌شود که محدود در سه قسم است: (نخست) به اعتبار غلبه احکام روحانی است؛ تا به جایی که (مزاج) طبیعی تابع آن گردد گویی که مستهلک در آن است، و یا برعکس^۱ - مانند بیشتر خلایق - و قسم سومی است که اختصاص به کاملان و هر کس از افراد که خداوند خواسته است دارد و آیه آنان: اعطی کل شیء خلقه ثم هدی، یعنی: هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد و الهامش کرد (۵۰ - طه) پس به حسب این اقسام سلطنت و غلبه غالب - منزّه و مشبه و جامع و مشرک و موحد و غیر اینها - آشکار می‌گردد، این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۵/۲۶۵ چون این دانسته شد باید دانست آن چه که در مرتبه و جوب و امکان از ارتباطهای ثابت اصلی جاری می‌شود به حکم جمع احدی اصلی و مناسبت اصلی است که ناشی از اسماء اصلی و از ارتباطهای محدود - برای مشخص کردن تمام استعداد - بوده و (ناشی) از محاذات محدود می‌باشد و اینها به واسطه و جوهی چند است:

۵/۲۶۶ نخست به واسطه مناسبات محدود موهوب و یا کسب - با سربان حکم جمع احدی - می‌باشد، چون هیچ‌گزیری از آن نیست. دوم به واسطه تساوی و موازنه (برابری) در احکام است. سوم به واسطه اشتراک در آن چه از اسماء و حقایق که در آن جمع و ترکیب حاصل می‌شود است، و به حسب این حاصل آمدن از جمع روحانی و یا صوری هر کدام آنها است که به نام مضاهات و همانندی و امثال اینها از اتحاد و قرب و محبت و این لغات نامیده شده است، هم چنان که به نسبت تضاد و تخالف - در برخی از آن چه را که ما در جمع و مناسبت از اقسام مباینیت و بُعد و معادات (دشمنی) معنوی و یا صوری بیان داشتیم - تقابل نامیده شده است.

۱- این قسم دوم است؛ یعنی به اعتبار غلبه احکام طبیعی تا به جایی که مزاج روحانی تابع آن گردد و مستهلک در آن. م

۵/۲۶۷ و تمام اینها از احکام اجتماعات اسمائی است که نخست در عالم ارواح ظاهر می‌شود - هم چنان که در تفسیر بیان داشته است - سپس در عالم طبیعت و پس از آن در آن چه بین دو عالم است؛ تا جایی که اعتدالات سه‌گانه را در امتزاجات سه‌گانه در انسان کامل اعتبار می‌کند، چنان که گوید: سپس ارتباط ظاهر بین اشیاء است که عبارت از حکم آن جمع و مناسبت می‌باشد، هم چنان که انفصال و افتراق عبارت است از حکم مباینت به واسطه غلبه حکم امتیاز بر حکم اتحاد و اشتراک، وقتی ظاهر شد به نام صداقت و یا عداوت و یا محبت و خصومت و یا امثال اینها نامیده می‌شود، و چون از حیث بطونش تعقل شود به نام جنسیت و یا نوعیت و یا تضاد و یا تناقض و یا مداخلت و یا مباینت و یا امثال اینها نامیده می‌شود.

۵/۲۶۸ سپس (گوییم:) هر یک از ظهور و بطون و ارتباط و انفصال برای مراتب الهی و کونی و هر چه که در آنها و بین آنها است - چه جاودانه باشند و چه مقید به زمان و مشروط - ذاتی می‌باشد، و به واسطه وجود است که امتیاز پنهان در آنها و در دو مرتبه (الهی و کونی) آشکار می‌شود، و مشروط بودن منافی ذاتی بودن نیست، چون جایز است که یک ذات احوال مختلف - به واسطه شرطهای مختلف - داشته باشد، مانند طبیعت واحد که اقتضای سکون را - به شرط حصول در مکان طبیعی - و حرکت را به شرط خارج شدن از آن جا دارد.

۵/۲۶۹ سپس گوییم: شمار موجودات به مقدار شمار رقابق اسماء و صفات و احکام آنها است، برای این که هر موجودی را اسمی است که تدبیر کار او می‌کند و بد و تعلق دارد، و تعلق آن عبارت است از رقیقه؛ و در بردارنده صفتی است که تعلق به دو دارد و صورت این موجود حکم این اسم می‌باشد، این بدان جهت است که هر نسبت و تعلقی برای اسم حکم آن اسم است چون به واسطه آن (اسم) حصول پیدا کرده است، و هر حکمی صورتی است که بدان صاحبش شناخته می‌شود؛ و هر صورتی مجلایی برای این اسم دارای صورت است که از مجلایی که جامع تمام مجالی است اختصاص یافته، و آن اصل تمام مجالی نسبت به مطلق حقیقت الحقایق امکانی می‌باشد و تجلی کننده حق تعالی است به احوال ذاتی خود که به ذات خود از هم امتیاز دارند. اما اولی؛ برای این که علم او به اسمائش از عین علم او به ذات

خودش می‌باشد. و دومی؛ برای این که اسماء او نسبت به ذاتش عین ذات اقدس او است و حق تعالی جدا کننده مجلای کلی است.

۵/۲۷۰ پیش از این گذشت که تجلی احدی کمالی ذاتی را تجلی کمالی اسمائی - به واسطه رقیقه‌ای غیبی و عشقی که بین آن دو هست و بدان قوایل به سبب تابش محبت او بر آنها تعیین می‌یابند - پیروی و دنبال می‌کند، و نفس وجود اضافی - یعنی موجودیت - تجلی‌ای از تجلیات غیب هویت و حقیقت مطلق کبرا و تعیین حالی او - مانند دیگر احوال ذاتی - می‌باشد، چون بارها از بیان حضرت شیخ قدس سره گفته‌ایم که: وجود هر چیزی تعیین حق تعالی است از حیثیت آن چیز، بنابراین حق تعالی دارای احدیت جمع ذاتی در ذاتش هست و تجلیاتی نسبی و متعدد به حسب قوایل دارد، پس هر گاه این تجلیات به احدیت جمع ذاتی ملاحظه شود؛ این تجلیات عین جمع است، و هر گاه تعدد آنها به حکم امتیاز و ظهور - به واسطه تعدد قوایل - اعتبار شود؛ در این صورت تجلی جمعی احدی ذاتی عین آنها است و به حسب آنها از حیث این تجلیات قابل تعدد ظاهر است، و چون هر موجودی صورتی حالی از احوال ذاتی حق است؛ بنابراین هر موجود کلی - مانند قلم و لوح - صورت حال کلی است، مانند معنایی که جامع تمام معانی اسمائی و کونی - به گونه جمع احدی و یا إحاطی - باشد، و همین‌طور موجودات شخصی صور احوال جزئی و رقایق اسمائی جزئی متعین می‌باشند.

۵/۲۷۱ ترا پیش از این آگاهی دادم که احوال اگر چه ذاتی و به مقتضای ذات باشند ولی به واسطه کلی و جزئی بودن و موافق و مباین و مناسب و ضد و غیر اینها بودن متفاوت‌اند، ولی تفاوت منافی ذاتی بودن نمی‌باشد.

۵/۲۷۲ تحقیق آن که: مقتضای ذات به واسطه اقتضای واحد عبارت است از تجلی مطلق احدی؛ که از شأنش آن است که به حسب قابل ظاهر می‌شود، چون مقتضای ظهور تجلی او این چنین است، پس از شأن او این چنین پدید می‌آید نه از ذات او، و شکی نیست که نسبت مطلق به مقابلات مساوی است، و اگر فهمت از ادراک این مطلب دوری می‌کند آن را به مثالی که خواص می‌فهمند انس بده و آن؛ تقابل اسماء و صفات الهی با احدیت ذاتی می‌باشد.

۵/۲۷۳ و چون به این تحقق یافتی بزرگترین چیزی را که عارفان زمزمه می‌کنند (و عوام نمی‌فهمند) و صاحبان رمز از آشکار کردنش خودداری می‌کنند خواهی دانست، و تحقیق آن وقتی آشکار و روشن می‌شود که بفهمی حضرت شیخ قدس سره در نفعات چه گفته، گوید: نبأ عظیم و یا صراط مستقیم که مسافران بالله از کاملان بر آن گذر می‌کنند پس از گذشتن از «من - از» و «الی - تا» و بعد از شهود وحدت او در پائین و بالا؛ تمام آن چه را که گفته شد - با اثبات غیریت که منتهی به برطرف شدن شئی و یا برتری دادن نور بر سایه می‌شود - مشاهده می‌کنند، پس جز گردش ابدیت بر نقطه ازلت نیست که بین این دو؛ شئی و شئون آن تعیین می‌پذیرد، یعنی هر گاه ظهور تعیین آن در هر یک از آنها به حسب آن شأن لحاظ شود گفته می‌شود: این همان است، در حالی که ظهور تعدد و اختلاف از جانب شئی بین شئون شئی و شئی است، و اگر باز گشت آنها (شئون) را به آن (شئی) و اجتماعشان را از حیث توحد و یگانگیشان و یا عدم مغایرت بعضی از آنها را با بعضی دیگر نزد آن لحاظ کنیم گفته می‌شود؛ آن همین است، و شأن شئی از جهت علم و وجود و کشف و شهود خالی از دو امر مذکور نیست و از حیث جمع و تفصیل جدای از تلبس و آمیزش به هر دو حکم نمی‌باشد، بنابراین امر منحصر در بزرگداشت و تحقیر و ترک و برگزیدن و شناخت و ناشناخت نمی‌باشد، کل آنجا است و آنجا کلی نیست، پس آنجا جز از حیث آنکه آنجا است نمی‌باشد، برای اینکه وقتی بر امری استیلا و غلبه یافت در حال غلبه حکم و استیلاش سلطنت و غلبه‌اش آشکار می‌شود، چون آن اوان و هنگامش است، و چه بسا انسانی که قصد تلبس و آمیزش به حالتی کونی را - به واسطه حکمتی موطنی - دارد؛ ولی غالب بر او جز ظهور را به آنچه که در او و نزد او است ندارد، یعنی بر عکس آنچه که برخی از عرفا اشاره دارند که:

غلبه‌های شوق جز تقرب به تورا نمی‌خواهد و حال جز دوری را روا نمی‌دارد

۵/۲۷۴ آری! هر کس از نوشندگان آب‌سخور خود را می‌داند، هم چنان که دسته دیگر به واسطه استهلاک در مرتبه احدیت جمع و شهود تحقق یافته‌اند و هر حال و وصف به آنان نسبت داده می‌شود و معنایی هستند که احاطه به تمام حروف دارند، اینان کاین و باین و کامن و بارز و راحل و قاطن و ثابت و متغی‌اند که نه اسمی و نه رسمی و نه فهمی آنان را فرا نمی‌گیرد و هیچ

نعنی و حکمی درباره‌شان دانسته نمی‌شود، درباره‌ ایشان هر حکمی که بدان حکم شود صدق می‌کند و گفته می‌شود، اینان از وجهی از همگان در اینجا و در بازگشت جدایند: اولشک حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون، یعنی: اینان گروه خدائیان‌اند آگاه باشید که گروه خدائیان همان رستگارانند (۲۲ - مجادله).

سئوال پانزدهم

اول بودن مراتب از جهت وجود و یا مرتبه معنوی چیست؟

۵/۲۷۵ جوابش اینکه: اول بودن از حیث وجود اختصاص به صورت «عما» دارد و آن عبارت از صورت وجودی مطلق است که کانون وجود و نهاد و معدن آن است، و آن مرتبه وجودی است که جامع تمام وجودات اسمائی و کونی می‌باشد، هم چنان که روحش که احدیت جمع هویت و وجود است - یعنی تعین اول - جامع تمام تعینات می‌باشد، و جمع در آن جمع احدی است نه جمع احاطی، پس تعدد وجودی با آن آمیزش ندارد، و اما از حیث معنی اختصاص به روح «عما» و حقیقت آن دارد که عبارت از تعین اول می‌باشد، چون بالاتر از «عما» جز احدیت جمع هویت نیست، بنابراین روح و معنای آن است، اما آنچه که از مرتبه وجودی اختصاص به انسان - از آن حیث که انسان است - دارد، اگر از کاملان است: او را احدیت جمع و وجود است و ازل؛ که نفی کننده اول بودن وجودی است، برای اینکه یکی از دو وجه او حقیقت او است که عبارت است از احدیت جمع هویت که از هر وصفی مطلق و رها است، پس او را هیچ تعین و اشاره و حکمی نیست، و وجه دیگر در مرتبه جمع «عمایی» جاری می‌شود و حکم به برانگیخته شدن آنچه که از جمع «عمایی» از اسماء و صفات و اضافات و اعیان موجودات برانگیخته می‌شود می‌کند، و اگر انسان از کاملان نباشد؛ نخستین مراتب وجودی او چیزی است که بخش پذیر است؛ یعنی بخش او از صورت «عما» می‌گردد، یعنی از حیث تعین نسبی که کار و حالش - پس از استقرار اهل بهشت و دوزخ در منازل خودشان - منتهی بدان می‌شود.

۵/۲۷۶ و آخر بودن از اول بودن دانسته می‌شود، چون خاتمه عین سابقه (انجام عین آغاز) است و هر آخری در واقع عین اولش است، بنابراین آخر از حیث وجود مطلقاً «عما» است که مطلق صورت وجودی است و خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الامر والى الله ترجع الامور، یعنی: جز آنکه خداوند در سایه‌هایی از ابر با فرشتگان بیایدشان و کار تمام شود انتظاری ندارند و کارها همه به خداوند بازگشت دارد (۲۱۰ - بقره) انسان کامل مانند مرتبه‌اش ازل است، لذا آن (مرتبه) را ابد هم هست، پس همان گونه که آن (مرتبه) را اول بودن نیست، آخر بودن هم نیست، و غیر کامل؛ آخر بودن وجودیش این بخش (از صورت) «عمایی» می‌باشد.

۵/۲۷۷ لذا گوئیم: در جاتی که خلق در آنها در سرای پاداش و کیفر؛ پس از جداشدن آخری در روز فصل و قضا (جدایی و حکم) استقرار می‌یابند جز مراتب اولی آنان که توجه ارادی معین و مشخص کرده است نمی‌باشد، همین طور دخول هر یک از آنان تحت حکم اسم الهی که به آنان تعین یافته و ایشان هم آن را پذیرفته و دوست دارند، چون به واسطه موجودات - به حسب قابلیتشان - اسماء الهی تعین می‌یابد، هم چنان که به واسطه اسماء الهی - به حسب فاعلیتشان - برای هر موجودی نسبت ربوبیت و آنچه از مطلق ربوبیت بدان اختصاص دارد تعین می‌یابد و عبدالمخالق و یا عبدالرزاق و یا عبدالله که اسم جامع است می‌شود، بنابراین درجه هر انسانی در دوزخ و یا بهشت عین نسبت ربوبیت او است که مرتبط به یکی از احکام نسبت «ربیت» می‌باشد - خدا دانا است - .

۵/۲۷۸ سپس گوئیم: اینجا نکته دقیقی در فرق بین کامل و غیر کامل می‌باشد و آن اینکه: بهشت و غیر بهشت از عوالم؛ گنجایش انسان کامل را ندارد، بلکه کامل مقیم در بهشت؛ مناسبت با مراتب بهشتی دارد، برای اینکه کامل از سنخ مرتبه و اصل و مثل آن است - اگر جهت امکانش نبود - و شگفتی نیست که بنده بر خلق مولای خودش باشد، چون مولا جای گیر نیست و مقید به مکانی غیر مکان دیگر نمی‌باشد، بلکه با تمام اشیا هست و رحمت و علمش همه اشیا را فراگرفته است، رحمت و وجود و علم و حیطة‌اش در مرتبه احدیتش متعدد نیست، پس کامل دارای حقایقی است که مناسبت با بهشت ندارد و حقایقی دارد که مناسبت با دوزخ

و هیچ موطنی بعینه ندارد، با اینکه در عین برتر بودن و تنزه و اطلاقش از هر صورت و عالم و موطن و مقام و مرتبه با تمام اشیا ارتباط دارد؛ و هیچ عالم و موطنی از مظهري که اختصاص به او داشته باشد خالی نیست، و به واسطه این مظهر کمالی است که حکم تصرف کامل به واسطه مرتبه جامعش در این عالم باقی میماند، و اثر حق و مدد و یاری او به واسطه کامل از جهت این مظهر جاری می شود و «برصورت او بودن» جایز است که بر وی گفته شود.

۱۵/۲۷۹ اگر در جاری بودن مدد و یاری حق تعالی در هر موطنی به وسیله مظاهر شک کردی، تجلی استوای عرشی رحمانی را یاد آر که فرموده: الرحمن علی العرش استوی، یعنی: خداوند رحمان بر عرش استیلا دارد (۵ - طه) مفهوم می شود که عرش مظهر رحمانیت و ایجاد او است به واسطه وجود عام، و سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله را یاد آر که در حدیث مشهور فرموده: خداوند در بهشت جاودان در خانه ای که ساکن است بر او^۱ وارد می شود، این حدیث اشاره به این دارد که بهشت عدن مسکن او است^۲ و آن در «زور اعظم» مشهود است، و حال فصل و قضا و آمدن آن در در سایبانهایی از ابر با فرشتگان آسمان هفتم را یاد آر، و تحول او^۳ در صور برای امتها در حال استوا و استیلای بر کرسی فصل و قضا را یاد آر، و بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله را در حدیث جهنم یاد آر که فرمود: جبار قدم خودش را در آن می گذارد، و فرود آمدنش را به آسمان دنیا در هر شب - با تقدسش به ذات خود از مکان و زمان و حلول و تغییر و پدید آمدن - یاد آر که تمام اینها به واسطه مظاهر او است که مناسبت با هر مقام دارند (یعنی هر یک مناسبت با مقامی مخصوص دارد) پس از این (مطلب) راز معیت ذاتی الهی را که آبادان و دایر کننده هر موطن و مرتبه و علم و مکان است - با بینونت نام - بفهم، برای اینکه معیت به سبب ظهور تعینی نسبی منافی بینونت در ذات احدی اطلاق او نمی باشد، این شأن کاملان است.

۵/۲۸۰ و اما غیر کاملان در بهشت استقرار دارند؛ از آنان چیزی خارج بهشت جدا نمی شود، و اگر باشد به نسبت غرضی است نه ذاتی؛ و یا به اعتبار بی مکان بودن ارواح ایشان

است بدون اینکه این را بدانند و یا بدان آگاهی داشته باشند، و کاملان می‌دانند چه چیزی از آنان خارج بهشت است و چه چیزی از آنان در بهشت، و اینان در هر چیز و مرتبه‌ای کاین و موجوداند (یعنی وجود دارند) و دانای به حقایق‌شان - کینونتی ذاتی نه عرضی - هستند و این عیب و اشکالی در کمال تنزه و تقدس و اطلاق و امتیاز ذاتیشان از تمام اشیا وارد نمی‌آورد، مانند سید و سرورشان، و اگر برای آنان غفلت از برخی از آنچه که در آنان از عالم و یا آنچه در عالم از آنان است و یا (غفلت از) برخی کمالات که اختصاص به اینان دارد حاصل شود، اینها قدح و اشکالی در کمال آنان وارد نمی‌آورد، برای اینکه غفلت ایشان از حکم عالم و موطن و موقف و حال است.

۵/۲۸۱ در او (انسان کامل) اسرار و رازهای پیچیده دیگری است که از جمله آنها اینکه: اگر کامل تمام اشیا را دائم حاضر داشته باشد هیچ چیزی از او فوت نمی‌شود و اختلالی به حال او وارد نمی‌آورد، برای اینکه علم و حضور او اقتضای دوام دیده شده‌ها و حفظ بقای نظام آنها را اقتضا می‌کند، لذا خداوند حاضر داشتن آنچه را که اراده بردنش را دارد از آنان فراموشی می‌دهد، در این صورت قدح و باری الهی قطع شده و صورت آن چیز زایل می‌شود، هم چنان که به واسطه حضورش در مرتبه جامعه به حکم ذوق کل شیء فیه کل شیء، یعنی: در هر چیزی تمام اشیا هست؛ عالم حفظ می‌شود و نظامش ادامه پیدا می‌کند، این را نیک بفهم که علم مکنون و راز پنهان را برایت گفتم، پروردگارت را سپاس گوی که نسبت به اسرار غیب بتو بخل نرزد.

۵/۲۸۲ سپس گوئیم: جواب از معرفت تقابل دو نسخه به واسطه ذوق دوم اتم اینکه این معرفت؛ معرفت اشیا است به خدا و اینکه این اشیا حق است، چون این (ذوق دوم اتم) این شناخت را می‌بخشد که عالم و انسان صورت حق‌اند و در این باره هیچ فرقی بین آن دو - جز به واسطه جمع و تفصیل - نمی‌باشد، هم چنان که در مشهد سوم از مشاهد سه‌گانه‌ای که جندی در رساله‌اش آنها را بیان داشته گذشت.

۵/۲۸۳ پیش از این گفته شد که تمام اشیا به واسطه احدیت وجودشان در دو مرتبه الوهی - از حیث بطون - و کونی - از حیث ظهور - عین حق‌اند، و این در نظر عارفان است، و

یا اینکه کثرت آنها اگر چه معتبر است ولی آنها نسبت‌های اسمائی‌اند، در آنها وجودی جز از حق نیست و تعدد در اسماء او است، و این در نظر محقق است که بر عارف برتری دارد، و چون به یکی از این دو وجه شناخت و معرفت حاصل کرد که اشیا اسماء الهی‌اند و آنها در واقع و در مقام تحقیق عین مسما هستند؛ صاحب این ذوق خودش و غیر خودش را عین حق مشاهده می‌کند، یعنی به واسطه محو شدن تمام تعینات و احوال کونی نزد او؛ یا به واسطه اعتبار نداشتن در اصل و یا به واسطه اینکه آنها نسبت‌های علمی‌اند - هم چنان که حضرت شیخ قدس سره پیش از این بیان داشته - بنابراین آنکه وجودش اعتباری است فانی و نابود می‌شود و آن کس که وجودش حقانی است باقی میماند، و چون این صاحب ذوق خودش و عالم را عین حق مشاهده کرد؛ چگونه مطابقت نسخه او با نسخه عالم و یا با نسخه الهی نزد او حصول پیدا نمی‌کند؟ برای اینکه مبنای این مطابقت و تقابل ملاحظه تغایر نسبی اعتباری است با عینیت حقیقی، چون اگر یکی از دو ملاحظه نباشد مطابقت انجام نمی‌گیرد.

۱۵/۲۸۴ اگر گویی: این در مقام دو ملاحظه مفید تطابق و تقابل است؛ در حالیکه مقصود تطابق در نفس الامر و واقع است و این مستدعی تعدد بین دو مطابقت شونده در نفس الامر است، و عینیت هم منافی تعدد است و تنافی دو لازم؛ ملزوم تنافی دو ملزوم است؟

۵/۲۸۵ گوئیم: پیش از این گذشت که جهت امکان از کامل جدا شدنی نیست - اگر چه در بالاترین مراتب کمال باشد - و این مطلب پیش از این چون گفته شد دیگر اینجا بیان نگشت، بنابراین حاصل جواب تحقق و ثبوت دو جهت عینیت و تعدد در نفس الامر و واقع - همان‌گونه که مشهود محقق است - می‌باشد.

۵/۲۸۶ سپس گوئیم: حکم شهود این صاحب ذوق اگر در آغاز درجات این ذوق باشد، حکم شهود حق است مرخودش را موجود - از مرتبه انسان کامل - البته پس از آنکه آفریدش و آراستش و رحمانیتش را بر کرسی قلب او - هنگام تحقق به کمال - نهاد، به طوری که شاهد و مشهود و بیننده و دیده شونده یکی باشد، چنانکه گفته‌اند:

و چون شب بر طرف شد و صبح کردم دیدم که تو هم مذکوری و هم ذکری و هم ذاکر

۵/۲۸۷ و چرا این گونه نباشد؟ در حالیکه این دو شهود یک شهوداند ولی به واسطه

تغایر این دو به سبب دو نسبت حق و انسان کامل؛ حکم یکی از آن دو شباهت به حکم دیگری پیدا کرده است. و ما از آن جهت گفتیم در آغاز درجانش که کامل پس از استهلاک و بازگشت از حق به خلق برای ارشاد و تکمیل و یا ترقی در مراتب اکملیت؛ این شهود بر صفت استهلاک برای او باقی نمی ماند.

۵/۲۸۸ سپس گوئیم: بین این معرفت، یعنی به واسطه تقابل دو نسخه و معرفت نخستین یعنی انسان مجموع آنچه در عالم است می باشد - یعنی تفصیل صور اسماء حق تعالی - و عالم نزد او مانند یک صورت است و آینه وجود او می باشد و او هم آینه احوال عالم؛ دو فرق بزرگ است؛ برای اینکه این معرفت بر پایه ذوق توحید ذاتی و قرب فرایض و جدا نبودن مظهر از ظاهر است و معرفت نخستین بر پایه توحید وصفی و قرب ثوابل و مشاهده مظهریت است، و محاکات و مضاهات (هماندی) بین دو مظهر و یا بین مظهر و ظاهر برابر است، بین این دو چه مقدار فرق است؟

۵/۲۸۹ این دو فرق را از راه ذوق نمی تواند شناخت مگر آن کس که نخست خود را شناخته باشد به اینکه وجودش اضافی است و حقیقتش نسبت علمی است و حال امکانش عدمی است، و پروردگارش را شناخته باشد که وجود در واقع خاص او است؛ و آنچه را که پیش از معراج تحلیل و وصول به خدا - حال سلوکش و پیش از سلوکش - درک کرده بشناسد و در هر منزلی آنچه را که از آن (منزل) گرفته رها کند، سپس در مرتبه دوم خودش و پروردگارش و تمام اشیا را پس از استهلاک و بازگشت از حق به خلق بشناسد، و این بازگشت یا برای ارشاد و تکمیل است، یعنی آگاهی دادن طالب سالک است بر آنچه که در راه رفت و آمد مشاهده می کند، و یا (این بازگشت) برای ترقی در مراتب اکملیت است - البته اگر تنها باشد و ملزم به ارشاد نباشد - برای اینکه شأن چنین شخصی این است که از جهت ذوق؛ بین حالت استهلاک در جلال الهی و بین آنچه پیش و پس آن است جدا کند.

۵/۲۹۰ اما آنچه پیش از آن است؛ برای اینکه او را هیچ شناختی به ذوق استهلاک نیست. و اما حال استهلاک؛ هیچ ملاحظه و نگرشی به دو طرف نیست.

۵/۲۹۱ و ما این جواب را از بیان اول بودن مراتب بتأخیر انداختیم که بنای این ذوق بر

اشاره به این امر است که بنده کامل از سنخ مرتبه است و بر خلقِ مولای خودش، و چون در مقام بیان اول بودن مراتب (معنی این ذوق که بنده از سنخ مرتبه و بر خلق مولای خودش است) روشن و بیان شد، ما آن را به تأخیر انداختیم.

۵/۲۹۲ حال گویم: مضاهات و همانندی بین نسخه الهی و انسانی و آنچه از حال انسان کامل در اول بودن مراتب بیان داشتیم با نقل سخن حضرت شیخ قدس سره که در نفعات بیان داشته روشن می‌شود، گوید: بدان که هیچ امری از تنزیه و تعظیم (بزرگداشت) و ایجاد و تصریف و علم و اراده و قدرت و حیات و کلام و حتی وجود مطلق به او نسبت داده نمی‌شود مگر از حیث حقیقت انسانی کمالی ذاتی که الوهت از بعضی مراتب آن است، و موجودات مظاهر کیفیات و احکام آن - به ترتیبی که در تفاوت درجات اجناس آن کیفیات و انواع و اشخاص آنها اشاره شده - می‌باشند، بنابراین تفاوت به مقدار تفاوت احاطه شئون گوناگون می‌باشد و احاطه به حسب مراتب و فراگیری احکام آنها است، و بدین؛ فرشتگان بعضی از بعض دیگر امتیاز می‌یابند، و علم؛ بعضی از آنها را در امور مقام خاصی محدود و منحصر می‌دارد، چنانکه خداوند فرموده: و ما منّا الا له مقام معلوم، یعنی: هیچ یک از ما نیست جز آنکه دارای مقام و مرتبه مخصوص (به خودش) است (۱۶۴ - صفات) و: لا علم لنا الا ما علمتنا، یعنی ما را هیچ علمی جز آنکه تو بما آموختی نیست (۳۲ - بقره) و کار در قلم و لوح و عرش و کرسی و آسمانها و ساکنان آنها و شیطان و جنّ و عناصر (چهارگانه) و مولدات (سه‌گانه) و مردمان حیوانی و مردم حقیقی - از برخی وجوه - و مردم حقیقی - از تمام وجوه - این گونه است.

۵/۲۹۳ بنابراین مردم حیوانی صور احکام این حقیقت انسانی الهی - از حیث ظاهر آن - بوده و فرشتگان با اختلاف مراتب و طبقاتشان صور احکام شئون آن (حقیقت انسانی الهی) و قوای باطنی آن هستند، پس نسبت فرشتگان عالین و حاملان عرش نسبت اعضای رئیسه است از حیث قوایی که در هر عضوی به امانت گذارده شده است، و ستارگان نسبت دیگر اعضا و فرشتگان عرشی و پائین‌تر از آنها نسبت به بقیه قوا هستند، و خواص قوا و شئون از حیث اطلاق و نسبتشان به حق و به مطلق صورت وجود مطلق و به مطلق روح کلی؛ قوه‌ای است که

جامع تمام قوا است و مضاف به باطن - اضافه دادن وجود به رحمان - و اسم «الله» دارای مرتبه جامع است بین مراتب غیبی و وجودات عینی، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

سوال شانزدهم

چگونه فرق بین حقایق اثرگذار و اثرپذیر انسانی - از حیث اثر - دانسته می شود؟

۵/۲۹۴ جوابش این که: پس از آگاهی بر آنچه درباره راز اثر - از قواعدی که گفته آمد - حاصل آمد؛ در جایی از نفعات به این عبارت گوید: هیچ چیزی در آنچه که با او مغایرت دارد، یعنی از آن حیث که از او امتیاز پیدا می کند اثر نمی گذارد؛ تا چه رسد که ضدش باشد، بلکه آن دو از آن حیث که مغایر یکدیگر نیستند و بلکه ذاتاً متحداند (در همدیگر اثر می گذارند) اگر چه از جهت وصف با هم اختلاف داشته باشند... تا آخر آنچه که در جواب سیزدهم گفته آمد، گوئیم: شرط معرفتی که اشاره شد این است که انسان از جانب خودش نسبت هر حقیقتی را به او بداند، یعنی از علویات اثر بخش - مانند اصول اولین و مراتب آنها - خواه روحانی باشد - مانند قلم و لوح و غیر این دو از نفوس فلکی - و یا جسمانی باشد - مانند ستارگان و افلاک - و از اصول سفلی (اثر بخش) مانند عناصر چهارگانه ای که از آنها نشأ و قوای کلی و اعضای رئیسه و قواعد و پایه های نشأ اش ظاهر گردیده است؛ از پوست و گوشت و رگ و پی و استخوان و عضله و غضروف و پی و مفصل، چه آنها که پیوسته حرکت دارند و چه آنهایی که ساکن اند و یا گاهی توصیف به حرکت می شوند و گاهی توصیف به سکون.

۵/۲۹۵ پس چون اصل آن چیزها که بیان شد دانسته شد، و نیز دانسته شد (این عضو و یا قوه اثر پذیر فرع و مظهر امری است که آن اصل است، یعنی از حیث نسبت و واسطه بودنش برای اینکه مزاج و یا روح او تعیین یابد، بلکه از حیث اینکه فقط در عالم در انسان ظاهر شود و اگر چه از آن حیث باشد که انسان علت غایی است و هر علت غایی در اثرگذاری فاعل اثر می گذارد، و یا اینکه حقیقتش که حقیقت الحقایق است و مرتبه اش که مرتبه احدیت جمع و یا «عما» است تمام اصولش و آنچه این اصول از اسماء و حقایق و قوا که در بردارند به واسطه

سرایت جمع احدی او را یاری می‌کنند و این با علمش به محال بودن اثرگذاری چیزی در غیر خودش تحقق یافته؛ خود و نفسش را ملاحظه می‌کند^۱، و چون اثری مانند دردی در حقیقتی از حقایق نسخه وجود و قوا و اعضایش ظاهر شد؛ آن را به اصلش نسبت می‌دهد، چون منبع و اصل آن را می‌داند، این از حیث اثر پذیرش است؛ و حکم اثر گذاریش در چیز دیگر نیز همین گونه است؛ یعنی به محل نقش و مرتبه آن از نسخه وجودش نظر می‌افکند و آن را به واسطه توجه احدی از حیث رقیقه‌ای که مرتبط بین آن دو است - به گونه‌ای خاص - به سبب جمعیتی که ربوبیت این شئی مراد را به واسطه اثر گذاری مستدعی است قصد می‌کند، در این حال به موجب حکمی که بدان توجه از جانب اثرگذار - به حسب مرتبه‌اش - رنگ گرفته است منفعل و اثرپذیر می‌گردد.

۵/۲۹۶ اینجا قواعدی چند است که تعلق به تحقیق این مقام دارد.

۵/۲۹۷ نخست آن چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در نفعات بیان داشته و گفته: اسباب (جمع سبب) اثرگذاری و شرطهای تسخیر از هر اثرگذار و تسخیر کننده‌ای بستگی به احکام سر جمع دارد و سر جمع در این مقام عبارت است از حکم قدر مشترک بین شمار اشیاء تسخیر شده - هر چه که هست - بنابراین بین مجموع ستارگان قدر مشترکی است که عبارت است از صورت اسمی که خداوند سبحان از حیث آن اسم توجه به ایجاد ستارگان دارد؛ پس حکم این اسم در تمام ستارگان اثر دارد، و برای هر آسمانی اسمی است که حکمش این است و بیانش گذشت، و برای هر گروه از فرشتگان رئیسی است که کار این گروه از نوعش به او بازگشت دارد؛ و رئیس خود بازگشتگاهش به اسم است و او (رئیس) به حکم آن (اسم) ظاهر است و تابع آن، و گروه جن در ریاست و حکم اسمی - و همین‌طور دیگر موجودات - این گونه است، پس هر دسته از حیوانات مثلاً استناد به اصلی دارند که اشخاص این صنف از نوعش در آن اشتراک دارند و این حیوان مخصوص در امثال خودش به واسطه آنچه که در او از حکم اصلی که بدان استناد دارد و همان سبب وجودش است اثر می‌گذارد،

۱- این خبر جمله: پس چون اصل آن چیزها... دانسته شد؛ خودش را... م

این بنا به مقتضای زنجیره ترتیب است که نزد محققان معلوم است، ولی از حیث حکم خصوصیت توجه حق به ذات خودش به این موجود و اسم الهی که به سبب این موجود تعین یافته و اتصال به ذات حق دارد استناد به حق پیدا می‌کند، یعنی از حیث اینکه اسم از وجهی عین مسما است و هر اصلی عبارت است از کلی‌ای از کلیات، پس هر کس اسمش را که مطابق حقیقتش است - به گونه معین و مشخص - و یا نسبت مخصوص بدان را از مطلق مرتبه جمع دانست؛ در آن تصرف کرده و اثر گذارده و آن چیز منقاد او شده بطور موقت و یا غیر موقت اثرپذیر می‌گردد، زیرا علت موقت معرفت او است از حیث اوصاف تقیدی او و علت غیر موقت؛ گرفتن او است مرأمر را از حق جامع به واسطه استعداد تام انسانی کمالی حقیقی، این را نیک بفهم، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۲۹۸ دوم این که اثر اسماء و حقایق غیر صور و مظاهر آنها است، و روح صورت حسی و مثالی عبارت از آن حقایق می‌باشد، یعنی از حیث تعین این حقایق در عالم ارواح، اما از حیث تعین آنها در عالم معانی و مرتبه علمی؛ آنها سر آنها (صور) هستند نه روحشان، و بعضاً روح هم نامیده شده‌اند. سپس (گوییم:) هر حقیقت و حکم آن از صورتش که به واسطه مشیت حق تعالی حاصل شده است شناخته می‌شود و حکم هر یک از اسماء و حقایق با رفتن اثرش که همان صورت است از میان می‌رود، این را نیک بفهم و خدای را سپاس گوی که در این سری هست و تحت آن سر اسراری نهفته است.

۵/۲۹۹ سوم اینکه فرق بین اثر و اصل از مرتبه جمع و بین و اصل غیر از مرتبه جمع و پائین‌تر از آن این که: اثر پذیری و انفعال تو اگر اختصاص به ظاهر و یا باطن داشته و هر دو را کامل فرا نگرفته و فنای تام حاصل نشده، بنابراین اثر از واردی و یا غیر وارد از مراتب پائین‌تر از آن است، پس اگر فقط انفعال برای صورت ظاهر حاصل شود، اصل و کانون وارد و یا اثر مرتبه اسم «ظاهر» و هم‌دیفان آن است، و اگر فقط باطن انفعال یافت و یا هر دو؛ ولی انفعال یکی از آن دو جلوتر بوده و «پس دیگری انفعال یافت، حکم خاص آن است که اولیتش - با اختلاف مراتب جزئی و یا کلی و مظاهر روحانی و مثالی و حسی و طبیعی‌اش - ظاهر شده است، سپس (گوییم:) وقتی انفعال اختصاص به باطن پیدا کرد و حکمش دایره روحانی را

فراگرفت؛ ناگزیر صعق (بیهوشی) دست می‌دهد، پس حرور (گرمی) ظاهر در آن حال یا به واسطه خاصیت ارتباط است و یا سریان حال روح به سبب قوتش در بدن - به شدت ملایمت - برای تجوهر صورت و تنور آن و به واسطه اعراض و روی بر گردانیدن روح از تدبیر بدن، ولی اگر با یکی از این دو امر باشد - نه مطلقا -

۵/۳۰۰ اما اولی: برای اینکه صعق عبارت است از غیبت روح و غافل شدنش از خود که این موجب تعطیل مقام تدبیرش می‌شود، اما عدم اطلاق آن اینکه تنها روی بر گردانیدن روح موجب این تعطیل نمی‌شود، چون این ممکن است باشد ولی از جهت غافل شدن نباشد، بلکه به واسطه توجهش به غیر آنچه که مقید تدبیر آن است باشد، و اگر انفعال برای ظاهر و باطن حاصل گشت و فنای تام حصول پیدا کرد؛ اثربخشی از مرتبه جمع است، برای اینکه مجموع انسان جز به واسطه این مرتبه و یا مظهر آن مرتبه از امثالش - برای تحقق مضاهات و یا محاذات که حکم کننده به کمال اثر و فراگیری آن است - انفعال نمی‌پذیرد، و ما بیان داشتیم که هیچ چیزی در مقابل غیر خودش - از حیثی که با آن تضاد دارد - انفعال نمی‌پذیرد، این مطلب را یاددار.

۵/۳۰۱ چهارم این که غیر اینها که گفته شد بقیه اثربخشی جزئی است، و انسان غیر کامل اگر توصیف به کلی شود؛ از حیث ظاهر مرتبه صورتش است، مانند امیران و حاکمان، و گرنه از حیث مرتبه معنایش جزئی است؛ و اگر از جزئی او انفعال پذیرفت بعید و غیر قابل انکار نیست.

۵/۳۰۲ پنجم این که وقتی اثر ظاهر و باطن جمع گشت او به غایت و اغلبیت شناخته می‌شود، و اعتبار در این خاص اولین چیزی است که اثر می‌گذارد و اولین چیزی که اثر می‌پذیرد، و باقی او را - به تدریج به موجب ارتباط و حکمی که در او از اصل جامع ساری در اشیاء است - پیروی می‌کنند؛ و یا از حیث آنکه او اتحاد دارد و تعدد ندارد، و شرحش گذشت.

۵/۳۰۳ سپس گوئیم: چون وصول اثر از هر اثربخشی به هر اثرپذیری - خواه از مقام جمع رسیده باشد و یا پائین تر از آن - به حسب استعداد کلی غیر مجعول او است، و جزئی مجعول مناسب بیان سر دو استعداد است. پس کلی چیزی است که بدان ماهیت، وجود را از حق تعالی حال تعیین اراده درباره آن از بین ممکنات می‌پذیرد و به سوی او برای ایجاد توجه می‌کند

و سپس آنچه بدان تلبس پیدا می‌کند از (مراتب) احوال (و یا زمینه ساز احوال) شمرده می‌شود، پس هر کدام آنها زمینه ساز بعدی است، چنانکه خداوند می‌فرماید: لتركبن طبقاً عن طبق، یعنی: شما حالی از پی حال دیگر نخواهید داشت (۱۹ - انشقاق) یعنی حالی که از حال پیشین تولد می‌یابد، اینها استعدادهاى جزئى و جودى است. اما کلی‌ای که قبول وجود اول بدان است و جودى نیست، بلکه آن حالتى غیبى برای عین ثابتى است که عبارت از صورتى علمى و نسبى تعینى در علم حق تعالى می‌باشد که در ذات خودش و جودى ندارد تا چه رسد به حالش؟

۵/۳۰۴ و بیان معرفتِ فرق بین دو حاصل به واسطهٔ دو استعداد از راه استدلال از اثر حاصل؛ این است که به تمام حاصل خودت بنگری، اگر حکمش بوجهی تعلق گرفت که امکان زوالش در وقت و یا حال و یا موطن و یا نشأهٔ معینى هست، متعلق آن استعداد جزئى مجعول است، وگرنه متعلقش استعداد کلی غیبى است.



ضابطه و قاعدهٔ دیگر

۵/۳۰۵ هر چه که حصولش برایت موقوف بر امری و جودى جزئى؛ غیر وجود مطلق است؛ آن مجعول است و به واسطهٔ استعداد جزئى مقبول می‌باشد و آنچه که نیست (مقبول) نیست، این را در خودت و در آنچه از تو خارج شده و در آنچه برای تو و برای غیر تو در آن اثر ظاهر و یا باطن است اعتبار کن.

۵/۳۰۶ حال گویم: تنوع (گوناگونى) و اختلاف در این باره بازگشت به تناسب و یا تنافر (رمیدگی) بین اشیاء دارد که ناشی از غلبهٔ حکم اتحاد و یا حکم امتیاز می‌باشد.

۵/۳۰۷ در نفحات گوید: غلبهٔ احکام امتیاز بر احکام اتحاد یا از حیث کثرت عددی و برقریش بر کثرت (احکام) اتحاد است و یا از حیث اصالت احکام و کلی بودن آنها است که سرّ تضاد و جهل و افتراق و مباینیت آشکار می‌شود، و گاهی هم کار برعکس است؛ یعنی حکم مناسبت قوی شده و محبت واقع می‌گردد و سلطنت علم و پیوستگی و اجتماع و امثال اینها ظاهر می‌شود. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۵/۳۰۸ سپس گوئیم: اتحاد و امتیاز نسبت به دو ثابت ثابت‌اند نه به واسطه جعل، بلکه خداوند به واسطه مشیتش می‌گیرد و حکم جمع و سلطنت وحدت را آشکار می‌کند و بسط می‌دهد و حکم امتیاز ذاتی و تفصیلی پنهان پیشین در احدیت جمع را ظاهر می‌سازد، و این بدان جهت است که قبض و گرفتن در صفات حق عبارت است از میلش بگرفتن آنچه که بدان کلیت قوام کار و بازداشتش از گسترش و پخش می‌باشد، مانند گرفتن آب و هوا که قائم به درخت‌اند از پخش در اجزای آن؛ و نگه‌داشتن نفس از پخش به واسطه قوایش در خواسته‌های آن؛ و باز داشتن مال از به‌جا آوردن نیازها - از روی بخل - و بسط عبارت است از میلش به پخش کردن آنچه که بدان قوام کار در تمام این امور می‌باشد.

۵/۳۰۹ در نفعات گوید: سزاوارست که دانسته شود بیان غلبه مناسبت در مواد مثالی ممکن است، ولی در استعدادها - با فیض مقبول صادر از حق تعالی - غیر ممکن است، برای این که این امر از اسرار الهی است که جز کاملاً را امکان آگاهی بر آن نیست، و با داشتن آگاهی اجازه آشکار کردن آن را بر مردمان - مطلقاً - ندارند.

۵/۳۱۰ و در جای دیگر از نفعات گوید: اسماء منسوب به احوال‌اند و احکام تابع احوال‌اند و احوال به حسب استعدادهای حقایق متبوع تعیین می‌یابند، استعدادها چیزی را پیروی نمی‌کنند و موقوف بر چیزی و معلل به چیزی غیر خودشان نیستند، ولی جزئی آنها تابع کلی آنها که بر وجود عینی پشی دارد می‌باشند، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۳۱۱ سپس گوئیم: سلطنت وحدت که بدان اشاره شد به حسب بزرگی جمعیت است و آن (بزرگی جمعیت) به حسب احاطه و فراخی دایره حکم و فراگیری تعلق می‌باشد، بنابراین هر جمعیتی که اندماج و در آمدنش همراه احاطه تمام‌تر باشد و یکی کردنش قوی‌تر - یعنی متصف به احدیت فراگیر باشد - سلطنتش قوی‌تر و حکمش از جهت نفوذ سریع‌تر می‌باشد، و هر جمعیتی که اندماج و در آمدنش و یکی کردنش کمتر باشد و یا شبیه به تفصیل باشد، سلطنتش ضعیف‌تر و اثرش دیرتر است.

۵/۳۱۲ و اما ادب لازم برای عارف مشاهد در توجه به سوی حق و پرستش (حقیقی) او این است که «رب» حالش و وقتش را از اسماء الهی و حقایق کونی دنباله رو او بداند کیست

که بر او سلطنت و غلبه از حیث حال و وقت دارد و حق آن غالب را با قرار دادن صورت توجّهش به سوی حقّ مطلق به جا آورد و حقّ مطلق را از این حیثی که خداوند سبحان از آن برایش تعیین یافته پرستد، چنانکه بیمار می‌گوید: یا شافی (ای بهبود دهنده) و گمراه می‌گوید: یا هادی (ای راهنما) و غیر اینها که به واسطه سرّش به سوی احدیّت جمیع هویت که دارای مقام جمع و وجود است و کانون تمام احکام و مراتب و اسماء و مستماها و صفات و اضافات است روی می‌آورد، جز آنکه حال کامل در آنچه بیان داشتیم مخالف حال غیر او از اهل معرفت و شهود می‌باشد، چون گفته آمد او را شوقی به مطلب مخصوصی نیست جز آنکه از حالاتش مشاهده می‌کند که بدان (مطلب مخصوص) شوق و حرص بدان (شوق) آمیزش یافته است، در پی آن شایق می‌شود، و گویی از آن منزله دور است.

سؤال هفدهم

چه وقت عدم شهود موجب حرص طالب و موجب زیادتی شوق و آمادگی طلب در کسی که شایستگی کمال را دارد می‌باشد و چه وقتی نمی‌باشد؟

مرکز تحقیقات کویته در علوم اسلامی

۵/۳۱۳ جوابش این که: عدم شهود که موجب زیادتی شوق و طلب می‌شود در دو

حالت است:

۵/۳۱۴ نخست این که: انسان اقتضای حقیقت و پایان کارش را در اراده الهی بطور معرفت شهودی نداند و یا نصیبش را از وجود مطلق و مرتبه‌اش را در نفس حق نداند که سایه و ظل نام است؛ چون از کسانی است که برابر صورت مرتبه قرار دارد، و یا اینکه نصیبش را از آن (مرتبه نداند) که یک سوم و یا یک چهارم و یا نصف و یا غیر اینها است، و مراد به دانستن این بهره و نصیب؛ دانستن آن به حسب حالت پیشین تنها نیست؛ بلکه به حسب آنچه استقرار می‌یابد و برایش در پایان کار - پس از جدا شدن دو سرا و اهل آنها - به جا می‌ماند؛ چون چنین شخصی هم حرص دارد و هم شوق؛ و آمال و آرزوها بر او حکم می‌رانند.

۵/۳۱۵ دوم این که: نصیبش از صورت مرتبه مستحق است ولی به حسب حالت

حاضر؛ و بر آخرین مقامش آگاهی ندارد - چون هنوز هم شوق می‌ورزد - بر عکس آنکه از روی علم محقق شهودی می‌داند که خود آینه تمام نما و بر صورت مرتبه است و تمام احکام مرتبه را فراگیر است، و یا اینکه آگاهی بر عین ثابت خودش یافته و تمام لوازم وجودی خودش را تا پایان کارش مشاهده کرده است، یعنی آنچه که بر او از حیث نسبت کلی استقرار می‌یابد، چون هیچ استقراری جز به این حیثیت وجود ندارد، برای اینکه جزئیات را نهایت و پایانی نیست، در این حال برای او شوقی به مطلبی مخصوص اصلاً باقی نمی‌ماند؛ جز آنکه مشاهده می‌کند از احوالی که در آینده بدانها تلبس و آمیزش پیدا می‌کند شوق و حرص است به مطلبی که آن (حرص و شوق به مطلب) از روی علم و شهود به آن و به نتیجه آن می‌باشد، و یا این که آن را به واسطه آگاهی دادنهای الهی - با واسطه و یا بی واسطه - از روی تحقیق می‌داند و شوق می‌ورزد، پس او بر عکس دیگر شوق ورزان گویی از این مرحله دور است، و ما گفتیم که او را شوقی به مطلبی مخصوص باقی نمی‌ماند و مقید به مخصوصش کردیم، این برای آن است که او و کاملان را سبزد که به واسطه فقر ذاتی شوقی مجملی که تعلق به مطلبی مخصوص ندارد بورزند، چنانکه فرمود (ص): آیا بنده شکر گذاری نباشم؟

۵/۳۱۶ سپس (گوییم): بدان که معرفت عارف به این رازی که خود پایان کارش و مقدار نصیبش از وجود و مرتبه‌اش نزد حق است ممکن است بدون واسطه - و بلکه شهودی - و یا به آگاهی دادن الهی - با واسطه و یا بی واسطه - باشد، و این یا موهوب و عطایی است - مانند خبر آوردن فرشته و یا کسی که بر او اعتماد است - و یا از راه کسب به واسطه سلوک و ریاضت است.

۱۵/۳۱۷ اگر گویی: آن چیزی که بدون واسطه است آیا کسب در آن راهی دارد و یا نفی واسطه کردن منافی کسب است؟

۵/۳۱۸ گوییم: گاهی کسب در آن راه دارد و منافی نفی واسطه نیست، و این نسبت به برخی از مردم از طالبان سالکی به باب (حضرت حق) است که راه کسبشان در رسیدن به باب - که آماده ساز فیض حق است - بدون واسطه است - نه در وارد شدن و فتح و شهود بر عین ثابتش - چون تمام اینها پس از این در معرفت عارف ناهود است.

۵/۳۱۹ و اما تحقق یافتن متحقی به این راز؛ و بلکه به معرفت حق و شهود او به واسطه فتح شهود اتم و اینکه به چه واسطه‌ای حق سبحان باب حضرتش را بر طالبی که بدان باب متوجه است می‌گشاید؛ اصلاً برای کسب راهی در آن نیست؛ حکم جملی و اصل کلی این است که متحقق مراد ظهور او است به صورت، و او است که او را برای خودش برگزیده - نه برای غیر خود - نه حکمی بر او تعیین می‌یابد و نه او را بدان صفتی است، بلکه او همراه با صورت است و آن که دارای صورت است آن چنان است که خداوند از حیث آن صورت اراده دارد، و چون حکم امری از امور صورت بر او غلبه کند به او نسبت داده می‌شود و بدان توصیف می‌گردد - نه مطلقاً - بلکه فقط در همان وقت، حتی اگر تا آخر عمر بر امری معین ادامه داشت و آن امر - هر چه که باشد - بر او غالب بود، بر صورت بودنش جایز و درست نیست.

۵/۳۲۰ گویم: گویا مراد از این حالت - خدا دانا است - نهایت مراتب تسلیم باشد که گفته‌اند سه مرتبه دارد و مسبق است به مراتب توحید و حصر کردن - یعنی محدود نمودن - قدرت و جود (بخشش) و حکمت را در حق تعالی.

۵/۳۲۱ اما توحید دارای چهار مرتبه است: پوست پوست: و آن (اقرار) بزبان است با غفلت دل، دوم پوست: و آن تصدیق به قلب است اگر چه با تقلید و یا نگرش باشد. سوم مغز است: و آن به واسطه مشاهده او است از راه کشف که تمامی موجودات از حق واحد یگانه صادر شده‌اند. چهارم مغز مغز: و آن اینکه در وجود جز واحد مشاهده نکند، و آن فنای در توحید است.

۵/۳۲۲ و اما مراتب این حال که تابع این توحیداند آن هم سه است:

۵/۳۲۳ نخست اعتماد به توکل و اعتقاد به کمال قدرت و نهایت هدایت و مهربانی او داشتن، چون عدم ادراک چنین اعتقادی از ضعف یقین و یا بیماری دل است که به واسطه او هام؛ ترس (از آینده) را بر دل مستولی می‌کند.

۵/۳۲۴ دوم این که اعتماد باید مانند اعتماد کودک به مادرش و پناه بردنش به او در آنچه برایش پیش می‌آید باشد، چون کودک در توکلش از توکل خود فانی است.

۵/۳۲۵ سوم این که در حضور حق تعالی مانند مرده در پیش مرده شو باشد - نه مانند

کودک - چون او به مادرش پناه می‌برد.

۵/۳۲۶ و از آن جهت گفتیم «گویا مراد از آن نهایت این مراتب باشد» که بر صورت (حق) بودن انسان موقوف بر از بین رفتن میل های طبیعی و حیوانی است؛ یعنی عدم جذب شدن بدانها - مطلقا - و ترک تعشقات و میل ورزیدنها - مطلقا - و ترک تعملات به کلی؛ مگر به حسب شرع و یا طبع، و این نیز از حیثی است که در آنها انتساب به حق را مراعات می کند نه بخلق را از جانب خودش و یا غیر خودش، پس حالش این گونه است که گویی پیوسته و در هر لحظه با تمام وجود این سخن را می شنود که:

زیبایی مرا از زمانی که نطفه بودی و آفریدمت بیندیش

و صورت بخشی مرا وقتی که در شکم مادر بودی فراموش مکن

کار را به من واگذار و بدان که من

احکامم را جاری کرده و هر کاری بخواهم انجام می دهم

۵/۳۲۷ و هر لحظه به ناطقه کم و زیاد آن را جواب می دهد که:

عشق من به او واجبیم است خواه لطف کند و یا جفا کند

و آبشخور او شیرین است خواه صاف باشد و یا تیره

تمام کارهایم را به محبوبم واگذاردم

اگر خواست زندهام می کند و اگر خواست نابود می کند

پایان سخن و سخن پایانی

۵/۳۲۸ گوئیم: پایان سخن اختصاص به کشف و روشن کردن پنهانی های خواص انسان کاملی دارد که بدان سخن پایان می پذیرد، چون او آخرین مظاهر و تمام تر و جمع ترین آنها نسبت به کمالات وجودی و فراگیرترین آنها می باشد، و به واسطه تعریف علامات و نشانه های او دروغ پردازي مدعیان بیهوده پرداز و تابناکی حال کاملان مکمل روشن و آشکار می گردد.

۵/۳۲۹ اما نخست ای مشتاق طالب بدان؛ برای این که انسان حقیقی الهی باشی؛ یعنی

احکام مظهریت مطابق احکام حقیقت که جامع احدیت اعتدالی است - و الهی بعضی از مراتب آن است - باشد و تو در آن صورت به واسطه فنای حریت انانیتت به کلی بنده تام ازلی ابدی شده‌ای، چون هرکس از تعین انانیتش به کلی فنا شود؛ از او حقیقت احدیت جمعی مطلق که آن را نه آغاز است و نه انجام باقی می‌ماند.

۵/۳۳۰ بدان وقتی^۱ امری از امور در دو زمان که بر یک نظم و ترتیب باشد بر تو غلبه داشت، یعنی آنها را دوست داشتی و عشق می‌ورزیدی، خواه آن امر از خودت باشد و یا از خارج در منبع علمت حصول پیدا کرده باشد - نه در حقیقت - چون هر امری که برای هر کس در حقیقت حاصل می‌شود به واسطه شرط و یا شرطهایی از نفسش می‌باشد؛ خواه این امر طبیعی باشد؛ مانند بدست آوردن لذات جسمانی در طلب منافع و یا پرهیز کردن از اسباب (جمع سبب) رنجهای بدنی برای دفع زیان، و یا آنکه روحانی باشد؛ مانند کوشش در تحصیل علوم سودمند - تا چه رسد به زیانمند - و کسب اخلاق نیکو به واسطه دوری کردن از جهل و اخلاق زشت، و یا اینکه نفسانی باشد؛ مانند دل بستگی به جاه و مقام و ریاسات شرعی به واسطه دفع آنچه که مخالف اهداف آن ریاسات است.

۵/۳۳۱ برای این که نفس خمیر مایهٔ آمال و آرزوها و شوق ورزیدنها است، و سخن جامع در این باره همان چیزی بود که از شرح حدیث حضرت شیخ قدس سره در آغاز کتاب از اقسام طهارت و پاکی نقل کردیم که در هر یک از اعضای ظاهری و قوای باطنی - مانند خیال و ذهن و عقل و قلب و نفس و روح و حقیقت انسانی و دوری از نجاسات مخصوص به هر مرتبه - اعتبار می‌شود، بدان جا مراجعه کن. پس در مقام اجتماع و جمع آمدن این طهارت و پاکی‌ها انسانیت حقیقی مطلوب حاصل می‌آید. و ما از آن جهت گفتیم دو زمان بر یک نظم و ترتیب ثابت است که اشاره به رسوخ تقید و تعشق بدان دارد، چون اگر حاصل بدون تقید نفس بدان باشد و در حصولش هیچ تعمّلی بکار نرفته باشد پسندیده است و اشکالی در آن نمی‌باشد، بلکه وارد در آن حال تمامش خیر است و کم و زیاد آن مشتمل بر حکمت بالغه و تمام است.

۱- این جمله عطف به پنج سطر بالا است، یعنی: برای اینکه انسان حقیقی باشی... بدان وقتی... و این معطوف خود مبتدایی است که خبرش: تو مغلوب عالمی و محکوم آن. یعنی بیست و چهار بیت بعد از این م.

۵/۳۳۲ و چون بر این حاصل آن گونه که برخی از مردمان بگمان؛ حکم به نسبت اختیار به خلق و یا مطلوبیت مرغوبیت از جهت عقل و یا عرف و یا شرع می‌کنند حکم کردی و نسبتش به تو و ارتباط تو به او تعیین پیدا نکرد؛ یعنی آن گونه که در سرّ ارتباط حق به اشیا گذشت که اشیا تعینات تعلقات او و مظاهر نسبت‌های اسماء و صور شئون و احوال او هستند و وجود حقیقی خاص او است؛ و نیز در سرّ امتیاز حق از اشیا حال ارتباط او بدانها گذشت که بالذات است و خداوند سبحان در حالی که احکام تعینات به او الحاق می‌شود مطلق و مستغنی بالذات است؛ تو مغلوب^۱ عالمی و محکوم آن، یعنی از آن جهت که عالم است نه از آن جهت که حق است و به صورت عالم ظاهر شده است و (تو) به واسطه مظاهر از ظاهر (ظهور کننده - حق تعالی) پوشیده و محجوب شده‌ای و از نقطه وسط اعتدالی مطلوب میل کرده و منحرف شده‌ای.

۵/۳۳۳ اگر گویی: اعتقاد من بر این است که وجود هر موجودی در واقع از حق است و منسوب به خلق؛ که حق تعالی از حیث آنها تعیین یافته است، در این صورت حق را در خودم و در تمام اشیا مشاهده می‌کنم و می‌بینم که هر چه صادر می‌شود فقط از حق صادر می‌شود و این خود اصل توحید است و برترین نسبت حق و بنده.

۵/۳۳۴ گویم: اگر پنداشتی که حق را در خود و در تمام اشیا مشاهده کرده‌ای بسا که گمانی غیر مطابق باشد و این طور مشاهده نکرده‌ای، و اگر مطابق بوده و همان گونه که بوده دیده‌ای، نهایت امر تو این است که حکم حق بر تو غالب است؛ ولی نه از حیث اینکه خودش خودش است و نه از حیث مقام جمع احدی او که بیانش مکرراً گذشت و آن مرتبه جامع و حقیقت انسانیت الهی است، بلکه از حیث نسبت اسم خاص حق که حکمش به تو و در تو و به حسب تو ظاهر شده است، چون مادام که تو و یا غیر تو نزد تواند - اگر چه به واسطه ظهور احکام آنها در مظهریت تو و یا مظهریت غیر تو باشد - نسبت خاص آنها را بخودت ملاحظه کرده‌ای و به واسطه آن نسبت از دریای غیب هویت اطلاق می‌کند - این دریا - نه برای خودش و

۱- این خبر سه پاراگراف قبلی است که: بدان وقتی امری از امور درد و زمان... بر تو غلبه داشت. م

نه برای غیر خودش در آن تعیین نمی‌پذیرد مُعین و یاور آنها بوده‌ای^۱، و در آن حال تو به حسب انانیت نفست و امتیاز خود و امتیاز غیر خودت از حق سبحان در واقع مفهوری و نفست بر تو غالب؛ لکن از حیث برترین نسبت‌های آن، و آن نسبت توحیدی است ولی به واسطه مرتبه وسطی و میانین آن، و این حال مردان بزرگ و نظرگاه آنان نیست؛ چون گفته‌اند: وجودی ذنب لایقاس به ذنب، یعنی: وجودت گناهی است که هیچ گناهی با آن قابل سنجش نیست.

۱۵/۳۳۵ اگر گویی: چه فرقی بین مشاهده حق در تمام اشیاء به طوری که هر اثری را از او بیند و بین دیدن دیگر است که اشیاء را مظاهر او و صور اسماء و آیینه‌های احوال و مجالی شئون او - هم چنان که او مظهر احوال اشیاء است - مشاهده کند؛ تا بجایی که حکم کند دومی حال کاملان است و اولی حال محجوبان؛ به واسطه دیدن خودشان؟

۵/۳۳۶ گویم: مشاهده اثر هر چیزی از حق؛ تعشق و تقید به آن اثر و طلب او است - اگر چه از جانب حق سبحان باشد - اما مشاهده اشیاء مرآینه‌های حق و نفس اسماء او را؛ گفته آمد که تعینات جز به واسطه نسبتشان به ذات حق اسماء نامیده نمی‌شوند، به این اعتبار است که اسم عین مسما است؛ و این توجه جز به ذات حق تعالی نیست، اگر چه از نسبتی مخصوص بدان توجه شود، چون آن از نسبت‌های کمالی است که حق آن را آدا کرده و به غیر آن گذر می‌کند، و هنگامی که تیر طلب به هدف خصوصیت بالذات توجه نکرد؛ تعشق بدان تعلق نگرفته است؛ بلکه به آن که خصوصیت دارد تعلق گرفته، بنابراین شأنش آن است که مقید بر آن نشود؛ بلکه از آن و از امثال آن بدون توقف تعشقی گذر کند، و این همان جدا کننده واضح و روشن است، از این روی ما غلبه حکم را به محبت و تقید تعشقی تفسیر کردیم تا قابل فهم باشد.

۵/۳۳۷ و یا این که گوئیم: مراد به آن چه بر آن حکم کردیم حال کاملان است که در آن نه تعشق است و نه طلب او بخصوصیتش، چون در نشانه و علامات این ذایق (صاحب کشف) گذشت که به از دست رفتن چیزی تأسف نمی‌خورد - اگر چه واقع شده امر ارزشمندی باشد - و اشتیاق به دست رسی به مطلبی معین نمی‌ورزد - اگر چه بسیار شریف باشد - مگر آن که آن

را وقت و یا حال معین کرده باشد؛ در این صورت متعرض آن و مانند آن می‌شود.

۵/۳۳۸ و به واسطه این فرق است که شبهات به سبب تلبس و آمیزش امور طبیعی و شرعی که ملازم بر آن دو هستند - اگر چه به واسطه تعمل دو زمان و بلکه زمانها و بلکه تا مرگ - دفع می‌شوند، پیش از این گفته آمد که تعمل در آن دو از حیث انتساب آن دو به امور الهی و از حیثی که آنها را وقت و حال معین می‌کنند بی‌اشکال است، و این مانند غذا خوردن است بر حدّ خودش به نیت نیرو گرفتن برای عبادت، چنانکه خداوند می‌فرماید: کلوا و اشربوا و لا تسرفوا، یعنی: بخورید و بنوشید و زیاده روی نکنید (۳۱ - اعراف) حتی برخی از اصولیان گفته‌اند: در این آیه امر به وجوب است و در آیه: کلوا من الطیبات، یعنی: از پاکیزه‌ها بخورید (۵۱ - مؤمنون) امر به استحباب؛ و یا برای نگهداری بنیان «رب» از فرو ریختن است، چنانکه فرموده: و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة، یعنی: خودتان را به دست خود بهلاکت میندازید (۱۹۵ - بقره) و پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: نفست مرکب تو است با آن مدارا کن، و حکم پوشیدن لباس و ازدواج کردن به نیت افزون کردن بندگان و بندگی کنندگان و دفع تشویش طبیعت به گونه معمول و امثال اینها نیز این گونه است که تفصیلش در علم اخلاق آمده است.

۵/۳۳۹ عمده این مطلب آن است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر آیه «ولا الضالین» گفته که: هر کس مقید به وقتی - برای تنگی آن - شود و راه نرود و مقهور حکم آنچه می‌بیند شود؛ انحراف یافته و گذر کرده، و هر کس فراخی یافت؛ جمع و کشف و احاطه یافته و به گردش و دور آمده، بلکه فرا گرفته و راه رفته و همسایه نشده و غیب ذات پروردگارش را وطن گرفته و به شئون خداوند سبحان و به حسب خود - پس از کمال استهلاک به او و در او - دگرگونی یافته است، و این مقام برای سالک سیار بهترین سرانجام است.

۵/۳۴۰ سپس گوئیم: هنگامی که حکم چیزی بر تو در دو زمان بیک صورت استمرار نیافت؛ یعنی محبت و عشق او و اشتیاق به او بخصوصه بر تو غالب نبود تا اشتیاق به واسطه تقید تو به او استدامت و دوام داشته باشد، آن امر هر چه می‌خواهد باشد؛ طبیعی و یا روحانی و یا عادی و یا نفسانی و یا درندگی و یا حیوانی و یا ملکی، مگر از حیثی که آن را وقت بدون

اشتیاق پیشین معین و مشخص کرده است، بلکه ورودش در هر وقت و هر دم بصورتی غیر از اولی و دومی است، یعنی برای هر واردی برانگیزاننده‌ای جدید و سببی جدید از شأن و آن (لحظه) الهیین - بدون اشتیاقی از جانب تو - می‌باشد؛ و تو در باطن آگاهی به دو فرق بین دو صورت و سبب آن دو - مانند دویار سیرشدن به واسطه دو گرسنگی و دو سیراب شدن به واسطه دو تشنگی - داری و اگر چه امتیاز بین آن دو در خارج؛ به واسطه همانند بودن دومی به اولی - با تحقق فرق - دشوار است:

۵/۳۴۱ اما از راه کشف: برای اینکه هر ممکنی هر لحظه از حق تعالی استمداد وجود دارد؛ و گرنه به واسطه عدمیتی که ذات ممکنی اش اقتضا دارد - اگر موجد نبود - به سرعت معدوم می‌گشت.

۵/۳۴۲ و اما از راه نظر: اینکه در هر لحظه‌ای ناگزیر از تحلل است و محال است که چیزی با تحلل - نه با او - مانند او باشد.

۵/۳۴۳ و چون این بر تو استمرار نیافت؛ احدیت امر تجلی احدی که این کثرت تقسیم شده به ذمها و لحظات و احوال و مواطن و غیر اینها بدان بازگشت دارد تحقق یافته است، چون اینها نسبت‌های او هستند و احکام این کثرت صور نسبت‌های اویند، سپس در نفس خودت و در تمام اشیا حضور با حق - آن گونه که گفته شد: تو آینه ذات اویبی و ترا به صورت اسمایش صورت بخشیده و او آینه احوال تو و تمام اشیا است - روزیت خواهد بود، در این حال ^۱ تو در تمام لحظات با حقی و او را به فردانیتش بر تو سلطنت است؛ یعنی برای قطع تو باینکه احکامش ترا صورت بخشیده و حکم غیر او به واسطه اشتیاق به او - آن گونه که فرض و لازم است - بر تو غلبه نیافته است، و نشانه این؛ یکی از دو تنوع و یا جمع بین آن دو می‌باشد و آن دو؛ تنوع تو است به حسب او ^۲؛ زیرا تو در حکم او مانند مرده‌ای در حکم مرده شو.

۵/۳۴۴ برای این که شأن نقش آینه - به ویژه اگر از تمام صور مطلق باشد - این است که جز به حسب آینه و قابلیت آن ظاهر نشود و یا آنکه کامل شود و به واسطه جمع بین دو امر

۱- این خبر نوزده سطر بالا است، یعنی: هنگامی که حکم... ۲- و دیگری: مشاهده تنوع ظهور او است به حسب تو. م

در آن واحد بر مقصود آگاه، یابد؛ و این دو؛ تنوع تو است به حسب او و مشاهده تنوع ظهور او است به حسب تو؛ ولی به واسطه دو توجه که پیش از این در مبحث حق و عالم گفته شد، و این دو؛ توجه حق تعالی است به عالم به واسطه اثربخشی و ایجاد؛ و توجه عالم است به حق به واسطه قبول و پذیرفتن، و یا توجه حق است به واسطه اظهار و آشکار کردن و توجه عالم است به واسطه ظهور احوالش در حق؛ و یا توجه دو ارتباط: یعنی توجه حق به واسطه ظهور ذاتش در عالم و توجه عالم به واسطه ظهور احوالش در حق، و به این دومی بیان ما اشاره دارد که: هر یک از آن دو - از وجهی - مجلای دیگری است.

۵/۳۲۵ سپس گوئیم: تو آن گونه - هم چنان که گفتیم - باز نمی‌گردی؛ یعنی صیوررت و دگرگونی - به حیثی که بر تو حکم امر به معنی پیشین غلبه نداشته باشد - پیدا نمی‌کنی تا آن که از بند میل‌ها و خواستهای روحانی و طبیعی رهایی یابی، و این دو (میل روحانی و طبیعی) شامل نفسانی و عقلی و عادی و غیر اینها می‌شود، چون اصل قوایی که در انسان و عالم به امانت گذارده شده است همین دو قسم است، زیرا اثر بخشی مظهری جز از این دو نیست و باقی فروع و شاخه‌های این دو اند، و حتی ^۲ آن که اشیا و تعینات ترا از وسط و نقطه اعتدال به اطراف منحرف نسازد، یعنی به طرف روحانی و طبیعی؛ نه یکایک آنها - مانند منافع تفصیلی طبیعی و عقاید درست و علوم نافع از تفصیل روحانی و احوال و مراتب بلند تفصیلی که شامل طبیعی و روحانی می‌باشد - و نه در تمام آنها، و در این کار امر پست و ارزشمند برابر است، برای این که تعشق و میل ورزی بدان‌ها در حصول کمال اطلاق اشکال وارد می‌آورد؛ ولی پس از حصولش هیچ زیانی ندارد، چنان که حضرت شیخ قدس سره در شرح بیان بزرگان که گفته‌اند: آخر ما یخرج من قلوب الصدیقین حُب الجاه، یعنی: آخرین چیزی که از دل مقربان بیرون می‌رود شیرینی و دلبستگی جاه و مقام است، گفته: آخرین چیزی که از آنها و در آنها (طبیعی و روحانی) ظاهر می‌گردد شیرینی و دلبستگی جاه و مقام است، چون از نوازم کمال و ضرورات آیند.

۲- عطف بر جمله: تا آن که از بند میل‌ها... م

۵/۳۴۶ سپس گوئیم: تحقق به آنچه گفتیم - یعنی رهایی از بند میل های روحانی و طبیعی - نمی یابی مگر آنکه نفست را حکایت به امری از امور تعشوق نکرده تا تقید به آن حکایت کردن پیدا کنی - چه رسد که تقید به خود تعشوق پیدا کنی - و اگر آن چه را که شهود کرده ای و یا دانسته ای واردی از جانب حق سبحان می باشد - حتی تعشوق به کرامات - در وصول؛ اشکال وارد می آورد، چون آنچه که پیش رو داری و برایت هنوز تعین نیافته برتر و کامل تر است.

۱۵/۳۴۷ اگر گویی: تقید به اشیا و مراتب الهی و کونی مشروع و معقول؛ از لوازم ضروری ای است که رهایی از آنها به کلی امکان پذیر نیست.

۵/۳۴۸ گوئیم: این برای آن است که تقیدت بهر یک از این اشیا از آن جهت می باشد که این چیزی که بدان توجه شده اسمی الهی است و اسم عین مسما و تعبیر از مسما است، یعنی از جهت اینکه تعینی خاص از مطلق ذات است که به صورت ظهوری حکمی - برای نسبتی از نسبت ها - ظاهر شده است، یعنی برای آن است که ظهور آن؛ حکم نسبتی از نسبت های کمالی است که جایز بودن حکم و قبول اثر آن به واسطه مقابل شدن با آن به سبب آنچه مناسب آن است و آن را از نسخه وجودت - از سپاس برای احسان و صبر برای انتقام - درخواست دارد واجب و لازم می دارد، و آدا کردن آن حفش است که نزد تو به امانت گذارده شده است.

۵/۳۴۹ و گفته اند: حق هر نسبتی الهی که عبارت از اسمی الهی است این است که از حیث حق - در مقام نفی اکمل - به حق مقاومت می ورزد، به این صورت که آنچه در عالم کون و وجود قرار دارد هدف تیرهای نقایص که در صفات و اسماء و افعال توهم شده می گردد و او مرتبه را از اینکه چیزی که منافی جلال و عظمت او است بدان نسبت داده شود حفظ می کند، اگرچه آنرا حقیقت؛ به ذات خود از حیث مقام جمع احدیثش و از حیث کمالش اقتضا داشته باشد.

۵/۳۵۰ و نیز گرفتن تو است مر حق پنهان خودت را در این نسبت؛ یعنی از بهره و نصیبی که بدان به کمال و استکمال - با نیروی مرتبه - توسل پیدا توان کرد، یعنی به نوعی از قیام به اموری که مرتبه اقتضا دارد - و نیز به نیروی حکمت الهی کمالی - یعنی به گونه توسل و برگردانیدن به آنچه که برای او در حکمت است؛ نه به نیروی طلب معین و میل تعشقی - بدون

توقف بر آن در حال گرفتن و پس از گرفتن - بلکه به گونه گذر کردن و عبور از آن به غیر آن که در تمام آن مراحل همراه با دو تنوع مذکور - که پیش از این بیانش گذشت - حاضر و مشاهده گر آن دو باشی، و آن دو؛ تنوع تو است به حسب او و تنوع او است به حسب تو، و ممکن است سخن برخی از صحابیان را بر این حمل کرد که گفته:

تو ای مگه جز بیابانی نیستی که خداوند بر تمام شهرها برتریت داده

۵/۳۵۱ و همین طور است سخن آنان که درباره حجرالاسود - چنان که مشهور است - گفته‌اند. و با تحقق به واسطه رهایی از میل‌های طبیعی و روحانی و عدم تحدت نفس به امری و عدم توجه به امری - مگر از آن حیث که بیان شد - دو امر همراهی دارد: یکی تجلی اسم «دهر» - یعنی روح زمان به نسبت تابع - می‌باشد و دیگری تجلی شأن کلی الهی بجزئیات شئونش می‌باشد که در هر حالی واقع می‌گردد.

۵/۳۵۲ و چون آن گویه که گفتیم گردیدی و این دو تجلی همراه با تو شد؛ نه در این زمان و نه پس از این تحت هیچ حکم خاصی و هیچ مقام معینی که نقید نعشق به آن دو داشته باشی باقی نخواهی ماند، بلکه تو در آن موقع همراه با مطلق حال کلی هستی که در آن تمام احوال مندرج است - اندراج رنگهای گوناگون تحت رنگ کلی - پس حکم این حال مطلق درباره تو - وقتی که بدان تحقق و ثبوت یافتی - استجلای صور تمام موجودات - یعنی شهود آنها - است؛ و نیز استجلای تمام معلوماتی است که تو آینه آنها گشته‌ای، یعنی استحضار آن دو (صور موجودات و صور معلومات) در تو؛ به اعتبار شمول و فراگیری نوشته و نسخه تو بر تمام صور موجودات - به واسطه ظاهر آنها - و صور معلومات به واسطه باطن آنها، سپس استجلای آنچه در تو؛ در آنچه از تو - اعتباری - خارج می‌شود است، یعنی آنچه در خارج است تفصیل صورت آنچه در تو است می‌باشد.

۵/۳۵۳ سپس گوئیم: چون با این استجلای موجودات و استحضار معلومات به تجلی ذاتی که بر تجلی اسماء و صفات و مراتب و نسبت‌ها و اضافات برتری دارد تحقق و ثبوت یافتی؛ حکم و اثرت - از حیث مقام مطلقیت در غیب ذات پروردگارت - ظاهر می‌گردد، ولی عین تو به واسطه فنا و استهلاکت در خدا ظاهر نمی‌گردد، پس تو تابع آنچه که آینه آنی هستی

و آن؛ حقیقت جامع بین دو مرتبه اسماء و حقایق کونی؛ یعنی مرتبه وجوب و مرتبه امکان است که آن حقیقت جامع؛ در هر چیزی به واسطه تو حکم می‌کند، چون تو صورت جامع آنی که آن؛ صورت تمام آنچه در عالم است می‌باشد.

۵/۳۵۴ و حکم تو نیز در او ظاهر می‌شود؛ یا مطلقاً به او و یا به خودت؛ از حیث او و به حسب او؛ نه به حسبی که تویی و از حیثی که تویی، چون در آن حال تو هیچ حیثیتی نداری که بدان اختصاص یابی و هیچ امر مخصوصی ترا نیست که بدان انحصاریابی، برای این که ترا - با قبولت مر هر امر و وصفی را و ظهورت به هر صفت و رسم و حال و حکم - حد و مرزی نیست، و ظهور سلطنت و غلبهات در هر معلوم و علم و حادث و قدیم - خواه موجود باشد و یا معدوم - به واسطه وجود قابل ظهور در بعضی مراتبش و یا در تمام مراتب است و یا قابل ظهور نیست، و چون مطلقاً چنین گشتی؛ اموری چند ترا حاصل می‌آید:

۵/۳۵۵ نخست این که یگانه‌ای می‌گردی که جامع تمام امور متناهی است، برای اینکه تو عین تمام آنها - بدون عکس - می‌باشی، زیرا آنها نسبت‌های تعینات تواند و تو در آنها خودت هستی - بدون عکس - پس تقابل در نسبت‌های تو است نه در تو، و تو در ذات خودت بذاته پنهانی و به واسطه نسبت‌ها آشکار؛ و همین‌طور تو پست بلند و حادث ازلی و غالب پنهان و عزیز بی‌نیازی، در این حالت صورت مقدس غیبی الهی را که مرتبه احدیت جمع و وجود است «عبدالله» می‌باشی؛ یعنی در پهنه دایره وجود به حسب سیادت و بزرگی ظاهری، هم چنان که در قلم اعلا هم به حسب سیادت و بزرگی باطنی «عبدالله» بوده‌ای.

۵/۳۵۶ دوم این که در آن حال - پس از استخلاف ذاتی او - به او؛ یعنی به پروردگارش پوشیده می‌شود، چنانکه آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: پرودگارا! در سفر تو همراهی و در فرزند و مال و خانه تو خلیفه‌ای؛ و معنی ذاتی آن (پس از استخلاف ذاتی او) این که: استخلاف در این مرتبه مقتضی ذات است، برای اینکه مرتبه کمال فوق مرتبه استخلاف است و متضمن آن، و یا اینکه مراد استخلاف «رب» است مرا و را، چنان که کتاب الهی بدان ناطق است (انی جاعل فی الارض خلیفه) برای این که استخلاف بنده مسبوق بدان است - اگر چه بر کمال پیشی دارد - و آن پوشیدگی او (به پروردگارش)؛ پوشیدگی از آن سوی انوار و شهباحات

عزت و اشعات آن است، و آنچه را که آن حضرت صلی الله علیه و آله فرموده: خدای را هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت است که اگر آنها را بر طرف سازد؛ شبحات و انوار وجه او همه را تا آنجا که چشم کار می‌کند می‌سوزاند؛ دربارهٔ محجوبان به حجابهای ظلمانی و یا نورانی - یعنی تعینات طبیعی و یا روحانی - است.

۵/۳۵۷ و در کتاب نفحات آمده که: حجابهای نورانی عبارت است از اسماء و صفات وجودی ثبوتی، و حجابهای ظلمانی عبارت است از سلبی.

۵/۳۵۸ اما کسی که به واسطه تجلی ذاتی تمام حجابها برایش بر طرف گردد، دربارهٔ او حجابی باقی نمی‌ماند، چون همگی پس از فنا ی اسم و رسم به کلی می‌سوزد؛ و پس از آن دیگر سوختنی نیست، چون بر خرابه خراجی نیست، لذا این جز در پهنهٔ غیب مطلق - که از جهت وصف و عین مجهول است؛ به طوری که نه حیثی دارد و نه مکانی - نمی‌باشد؛ و شبحات و انوار سوزانندهٔ موجودات و اکوان، غالب بر این انسان نیست، چون او بر خلق مولایش شده و انجامش با آغازش اجتماع پیدا کرده است.

۵/۳۵۹ سوم این که تو در این مرتبهٔ کمالی سید کونین و قبلهٔ اهل دو قبله گردیده‌ای، و به واسطهٔ خود (شرف) دو قبلهٔ هر کمالی به تو شرف می‌یابد و هر صاحب جمال و جلالی به تو فروتنی و وقار می‌ورزد و به تو هر مقام و حالی اکمال و تمامی می‌یابد.

۵/۳۶۰ چهارم این که آنچه حصولش را برای چیزی - هر چه هست و می‌خواهد باشد - خواستی حاصل می‌کنی و از آنکه خواهی کناره می‌جویی.

۵/۳۶۱ پنجم این که هر موجودی در هر هدفی که ارادهٔ آن را داری - به موجب حکم ارتباطش به تو و اثرپذیری و انفعال فقریش - به سوی تو توجه دارد و در هر حاجت و نیازی - بدون خبرگی و فهمی از خود - به تو توسل می‌جوید و تو بر تمام موجودات - به واسطهٔ تمام موجودات - بدون منت و بدون بریدن و قطع کردن؛ از روی شهود احاطی می‌بخشی و نعمت می‌دهی، گاهی به صورت تفصیل و گاه دیگر به صورت اجمال و دیگر گاه در دو وقت کشف و حجاب بودند و قهر (غالب) و رحمان بودند (به گونه)؛ حس و روح و مثال ذاتی؛ و فعل و حال می‌باشد.

۵/۳۶۲ ششم این که محجوب به گمان خویش در حال طلبش مر ترا؛ روی از تو برگردانیده و به واسطه توجه کردن - حال توجهش به غیر تو - ترا قصد کرده، او نزد تو حیران و سرگشته است و به گمان خویش آگاه.

۵/۳۶۳ هفتم این که اشتباه و غلط او (محجوب) را درباره خودت و در هر چه می خواهی از حیث گفتار و یا حال و یا کردار - به واسطه رنگ پذیریت به حکم مراتب و احوالی که مناسب او نیست - بیان می کنی و او پندارد که به واسطه این غلط گیری تو از او؛ معرفتش و بصیرتش به تو فزونی یافته.

۵/۳۶۴ هشتم این که تو نسبت به او گاهی اعتراف داری که تو همان گونه که او معتقد است هستی؛ و این در موقعی است که به واسطه نسبتی جزئی از نسبت های کمالیت که بی شمار است منفعل و اثرپذیر گشته است، شکی نیست که او از جهت معرفت به تو احاطه پیدا کرده است و ترا به عنوان ذخیره برگزیده است و از روی علم یقینی و برهان ربّانی به دوستی گرفته - به ویژه آن که او را آگاهی دادی و حکمش را درباره خودت بیان داشته و تصدیق نموده ای - و اگر برای این مسکین بی چاره برقی از بلندی و اوج حال تو با پروردگارت و شعاع نور لقاییت نزد او و مقدار مرتبهات در پیشگاه او - و آن سوی مراتب قدس او - بدرخشد و ظاهر شود؛ عقلش سبکی کند و خردش سرگشته گردد، بلکه تمام وجودش رفته و سرمایه از دستش خارج شده و هلاک گردیده و بهیچ چیز از دایره وجودش منتفع و بهره مند نگردد؛ و ناتوان از این است که به تو ایمان آورده و الهیتت را بپذیرد و سپاست را گوید و یا این که از تو روی برگرداند و کافر به تو گردد و تکفیرت کند، یعنی بکفر نسبت دهد، برای این که این اعمال مسبوق به بقای عقل و خرد و اعمال آنها است، در حالی که اینها از اورخت برسته اند.

۵/۳۶۵ نهم این که سلطنت و غلبه ترا در کار می گیرد و نمی داند چگونه است؛ و آن چه را که می پندارد می داند و دوستش دارد انکار می کند و نمی داند این برای چیست؟

۵/۳۶۶ دهم آن که در آینه وجودش درخششی از برقه های انوار تو که بخششی از جانب توبه او است - به واسطه شفاعت مرتبه انسانی که ظاهراً مشترک است و در واقع خاص تو است - و نیز به واسطه شفاعت نسبت های مجهول قدیم که بین تو و بین هر انسانی و بلکه هر

موجودی هست نقش شده، آن گونه که توضیح و توجیهش از جزئیت مخاطبت (یا محاطیت) از جهت وجود و یا حقیقت گذشت، و این درخشش را به واسطه رابطه رقیقه تو که به او متصل است و سبب حیاتش است - و همان اقتضای خاص و نسبت مخصوص از مربوبیت است - پذیرفته و در نتیجه به سبب این درخشش بر تو بی ادب وارد می شود؛ و قبول این و یا برخی از این را از حق؛ از استعداد تو بعید می داند، این مبتنی بر کمال او و نقص تو در پندارش است. عطایای کم تو را درباره خودش اندک می شمارد؛ در حالی که آن چه از گنجینه های ملک تو و دست قدرنت حاوی آن است بسیار بزرگ و بی شمار است، این به واسطه دوری بسیار تو است در بلندی مجد و عظمتت از این مسکین محجوب - در عین حال که نهایت قرب را به او در ذات داری - چون هیچ نزدیکی مانند نزدیکی مطلق به مقید نمی باشد.

۵/۳۶۷ یازدهم این که درباره ات کمترین نواله و توشه ای که به او بخشیدی و دادی

- برای بلندی قدر و توانگریت - بسیار تلقی می کند.

۵/۳۶۸ دوازدهم این که تو گاهی باطناً از روی دل سوزی بر او می گرایی و او در ظاهر

ترا ریشخند می کند، و تو برای بر آوردن مقاصد او و دوستی ای که بین تو و پروردگارت هست کوشش و جدیت می کنی و او ترا دشمن می دارد و خود نمی داند، و گاهی نیز مرگش را از جایی که حسابش را ندارد به سویس میرانی و یا بین او و بین مرادش حایل می شوی و او نمی داند و گاهی سپاس هم می گذارد.

۵/۳۶۹ سیزدهم این که او از روی وهم به تو ایمان می آورد و دوستت می دارد و ثنایت

را می کند، ولی از روی عین و وجود تکفیرت می کند و دشمنت داشته و عیب جوئیت می کند، و تو - یعنی وجودت و یا تحققت به این مرتبه - نزد او از حیث حکایت قلبی و وهم حاکم؛ لازم و واجب است و از حیث مشاهده و حکم ظاهر محال و غیر ممکن.

۵/۳۷۰ چهاردهم اینکه او به واسطه غلبه ات بروی و دوری مرادت از وی با تو؛ به ستیز

بر می خیزد و می پندارد که بر تو پیروزی یافته است.

۵/۳۷۱ پانزدهم این که او خودش را به واسطه تو از حیث کینونت و موجود بودنش در

دایره تو - که در آن جز آنچه می خواهی وقوع نمی یابد - یاری می کند و می پندارد به یاری و

نصرت تو برخاسته و دربارهاات مهربانی کرده و نسبت به نارسایی‌های تو از خود گذشتگی کرده است، و تو در تمام این حالات که گفته شد ثابت و پابرجا و خزینه دار آمینی هستی که در میان عموم مردم جامه پوشش و تقوا در بر کرده‌ای و پیراهن ادب با پروردگارت و آزر از جانب او پوشیده‌ای و به خدای خود تحقق و ثبوت یافته‌ای، از تقید و تمسک - خواه بوصف او و یا بوصف خودت باشد - منزّه و دوری و در مقام تمکین گام استواری داری و پروردگارت را در شئونش - به واسطه تنوع و تلوین و در این که از جانب تو نه طلب و نه گرفتن و نه رد کردن و نه غیبت و نه حضور و نه اندوه و نه سروری باشد - پیروی می‌کنی، بلکه فقط تسلیم و رضای تام در مقابل مراد پروردگار کریم داری، چون امر او حتمی و حکمش قطعی است و او از جانب پروردگارش بر بصیرت و بینش است.

۵/۳۷۲ شانزدهم این که تو گاهی از روی تأسف بر نقصان و نارسایی محجوب؛ بر او می‌گری و گاه دیگر از فرورفتنش در جهل و سستی‌اش به شگفت آمده و می‌خندی و دیگر گاه از این دو امر - و بلکه از هر دو متقابلی - به حکم منزلت بزرگ خودت تنزه و دوری می‌کنی.

۵/۳۷۳ هفدهم این که بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله را که فرمود: هیچکس بر تحمل آزار از خداوند صبورتر و شکیباتر نیست، در نظر داشته باش، پس او ترا مظهر این شخص والای ارجمند خالی از نقایص می‌بیند؛ در حالی که هیچ شخصی چون تو دارای تمام‌ترین لذت - نسبت به آنچه که در حضور پروردگارت از بلندی مقام و ارجمندی سلطنت که مشاهده کرده‌ای - نمی‌باشد.

۵/۳۷۴ این مجموع (هفده گانه) ای انسان احکام کمالات پروردگارت است که آنها را در آینه باطن و خردت بنمایش گذارده و آشکار کردم، هان تا در پیش خود به غلط و اشتباه نیفتی و آنچه که مربوط به تو و به همدیفات نیست بخودت نسبت ندهی، چون در حدیث آمده که: المتشبه بما لا یملک کلابس ثوبی زور، یعنی: زینت دهنده به چیزی که مالک آن نیست می‌بندد پوشنده دو پیراهن دروغین است^۱، والی الله عاقبة الامور، یعنی: سرانجام تمام کارها با

۱- یعنی که در میهمانی‌ها و مجالس دو آستین اضافی زیر آستین‌های پیراهنش وصل کند تا مردمان پندارند دو لباس بر تن کرده است، و این مثل سائر شده برای آنکس که از آنچه دارد بیشتر جلوه می‌دهد و این‌ترین باطل و دروغ است. م

خداست (۴۱ - حج) این سخن محتمل است که باز داشتن از غلط و اشتباه در ادعا کردن مرتبه کمال - با نبودن این علامت و نشانه‌ها - باشد و محتمل است که بازداشتن از غلط و اشتباه در نسبت دادن به انسان باشد آنچه را که فوق این کمالات و سخنان می‌باشد؛ مانند وجوب ذاتی و عدم امکان ذاتی و احاطه به کلیات و جزئیات - یک دفعه و یا مطلقا - و یا دوام احاطه بر آنچه که گذشت - از خواص حق سبحان - .

۱۵/۳۷۵ اگر گویی: این کمالات و مانند آنچه که گذشت: الهیت از بعضی مراتب انسانی کمالی است؛ از اینها این گونه مفهوم می‌شود که انسان کامل مظهر الوهیت است و متحقق بدان، آیا این درست است؟ و یا اینکه الوهیت - مانند وجوب ذاتی و احاطه و یا دوام آن - از خواص حق سبحان است؟

۵/۳۷۶ گویم: جندی در رساله‌اش گوید: در این باره اختلاف نظر است که آیا انسان مظهر الوهیت که صفت جامع کمالات اسمائی است می‌باشد؟ محققان صوفیه بر این عقیده‌اند که تخلق و تحقق به اسم «الله» امکان‌پذیر نیست، چون آن دو (تخلق و تحقق) اختصاص به حق دارد و آن (اسم الله) قائم مقام مسما است، و این از مقام ادب با خدا است، ولی اقتضای کشف و شهود این است که اسم «الله» از تمام وجوه عین مسما نیست؛ بلکه مانند دیگر اسماء از وجهی عین مسما است، و چون انسان کامل به احادیث جمع تمام اخلاق الهی و به راز: من در دل بنده متقی و پاک خودم می‌گنجم (که در حدیث قدسی آمده) ائصاف یافت؛ دلش عرش ذات حق و اسماء الهی گردیده و اسم علم اعظم می‌باشد - به واسطه دلالتش بر حقیقت حق به حقیقت نه مجاز - این دو سخن جندی بود.

۵/۳۷۷ سپس گوئیم: امر دوم که به این دو سخن پایان می‌پذیرد^۱؛ بیان نشانه‌هایی است که بدانها دروغ بودن سخن بیهوده گویان و ژاژخایان و روشن کردن حال کاملان آشکار می‌شود:

۱۵/۳۷۸ از آن جمله معرفت (انسان کامل است مر) قدر و اندازه هر موجودی را، چون

۱- عطف به صفحه ۷۵۶ است که گفته: اما نخست ای مشتاق طالب بدان... م.

او قدر هر موجود و مرتبه‌اش را نزد خدا بخوبی می‌داند و حقش را از حیث نسبتی که با خدا دارد بتمامه داده و با آن موجود چنان معامله می‌کند که اگر حق تعالی به ذات خود تجلی کند و بر همه موجودات ظاهر شود محققاً به عین این معامله با او معامله می‌کند و به همین منزلت و مقامی که این کامل او را جا داده جا می‌دهد.

۵/۳۷۹ گویم: و از این راه به معرفت و شناخت مرتبه هر موجودی نزد خدا بالا می‌رود، برای این که مرتبه او نزد او (خدا) همان مرتبه‌اش است نزد این کامل - استدلال از اثر به اثر بخش و از صورت و ظاهر بر حقیقت و باطن - پس عبرت و اصل به اعتبار کامل و التفات و توجه او است؛ نه آنچه که مردمان می‌پندارند که آن پسندیده است و یا ناپسند و یا شرعی است و یا غیر شرعی است، برای این که شریعت راه وصول است و حال پس از وصول چیزی است که برای اصل لایح و آشکار می‌شود، چنان که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمود: اَیْکُمْ مِثْلِي؟ اَیْتِ عِنْدَ رَبِّي یَطْعَمُنِي وَ یَسْقِينِي، یعنی: کدام یک از شما می‌تواند همانند من باشد؟ شب را نزد پروردگارم بسر بردم در حالی که مرا می‌خورانید و می‌آشامانید.

۵/۳۸۰ از آن جمله این که در آنچه بدان حکم می‌کند درست و راست حکم می‌کند، و این مانند فرع است نسبت به آنچه پیش از این بوده، برای این که حکم بر هر موجودی معامله با او است و ما گفتیم معامله او با هر موجودی عین معامله حق است با او - اگر ظاهراً تجلی کند - ۵/۳۸۱ و از آن جمله این که در اول هیچ چیزی را به خودش نسبت نمی‌دهد، بلکه پس از نسبت دادن حق آن را به او (بخود نسبت می‌دهد) و چون حق تعالی امری را به او نسبت داد، آن را از وجهی که پروردگارش به او نسبت داده بخودش نسبت می‌دهد، نه متأخر و دور از اصل نسبت دادن به خودش و نه شتاب کننده و تجاوز کننده از حد و مرز نسبت دادن.

۵/۳۸۲ و از فروع این اصل این که: خداوند سبحان اعمال را به کسب بندگان و اختیار جزئی ظاهری آنان نسبت داده است، دوری کردن از این اصل و قائل شدن به جبر - مانند جمادات - کوتاهی است و سرپیچی از کسبی است که آن توجه جازم و قاطع است؛ یعنی امر نسبی بخلق افعال اختیاری به واسطه قدرت مستقل - آن گونه که معتزلیان قائل اند - زیاده روی است.

۵/۳۸۳ و از فروع آن این که: خداوند سبحان فرموده: و هو معکم اینما کنتم، یعنی: هر کجا باشید او با شما است (۴ - حلدید) و: اقرب الیه من جبل الوریث، یعنی: به او از رگ گردن نزدیکتر است (۱۶ - ق) و امثال اینها که از این آیات معیت ذاتی حقیقی مفهوم است نه مجازی که تعبیر به نسبت ارتباطی شده که بین وصف و موصوف و بین تعین و تعین پذیر و بین حال و صاحب حال؛ و خلاصه بین مطلق و قید آن بر قرار است، بنابراین اعتقاد به حلول و اتحاد بین دو ذات زیاده روی؛ و معتقد بودن به مابینت و تعدد وجودی - حقیقتاً - کوتاهی می باشد.

۵/۳۸۴ و از آن جمله این که (انسان کامل) در آنچه که حق تعالی او را قدرت تصرف در آن داده؛ به نیروی استخلاف (خلیفگی) و ادب - و دیدن خود را خلیفه از جانب حق و نایب او و فاعل به فرمان و قدرت بخشی او - تصرف می کند، نه به نیروی سلطنت - یعنی قوه و قدرت - و نه به نیروی استحقاق و شایستگی او برای این مرتبه، و شأن او همان است که پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده: انا بشر مثلكم، یعنی: من هم بشری همچون شمایم (۶ - فصلت) و: ما ادری ما یفعل بی و لا بکم، یعنی: نمی دانم با من و شما چه خواهد شد (۹ - احقاف) - بر یکی از وجوه آن - با این که او بر بصیرت و بینش از جانب پروردگارش است، و فرمود (ص:): افلا اکون عبداً شکوراً؟ یعنی: آیا بنده سپاسگزاری نباشم؟ و امثال اینها.

۵/۳۸۵ و از آن جمله این که مجموع هم (همت) و قصد بر خدا است، یعنی توجه احدی به او دارد؛ نه با عمل؛ بلکه بدون تکلف و تصنع؛ آسوده خاطر و روی برگردان از غیر - از آن جهت که غیر است - به طوری که اگر اراده توجه به غیر کند مسلماً در این کار تکلف به خرج داده، هم چنان که انسان حیوانی عکس آنرا انجام می دهد؛ یعنی اگر اراده توجه به خدا کند مسلماً در این کار تکلف به خرج داده است، هم چنان که در همین نزدیکی در بیان حضرت شیخ قدس سره گذشت که:

غلبه های شوق جز تقرب به تو رانمی خواهند و حال جز دوری را روانمی دارد

۵/۳۸۶ روی برگرداندنش از غیر برای نزاهت و تجمل (دوری کردن و خود آرایی) نمی باشد، و گرنه تکلف و عمل در توجه به سوی حق بود نه در توجه به غیر، بلکه برای این

است که آن شأن و روش و خوی او است، و هر کس که عرفان را برای عرفان برگزید به دومی قائل شده است.

۵/۳۸۷ و از آن جمله این که (انسان کامل) در تحت مجرای مقدرات و احکام الهی ساکن است - ولی نه به صفت تجمل - برای این که تجمل به چیزی اظهار خشنودی و رضای بدان چیز است و حمل کردن نفس است بر آن - نه به ملکه رضا و خشنودی - و واجب بر کامل و وظیفه او ملکه رضا و خشنود بودن بقدر است؛ و این که هر مطلب معینی را رها کننده باشد؛ یعنی طلب و اشتیاق بدان را - نه برای توکل - یعنی نه برای این که در حصول آن توکل بر خدا کرده - با میل قلبش بخصوص بدان مطلب - و گرنه قلبش به ضد آن راضی نشده بود - بلکه نفسش به آنچه که از غیب از صور و قایع آشکار می شود و یا از حالات بر او وارد می گردد، بر رضا آرام دارد، و این به واسطه قطع و یقینش است بر این که خیر آن چیزی است که او (تعالی) برگزیده و حکمت در آن است که حکیم علی الاطلاق انجام می دهد، و این رضای او بدون دلیری و چالاکي کردن؛ که هر دو مقتضی مبادرت به مقاومت با واقعیتهایی که ملایم طبع او نیست می باشد، و یا این که آن دو (دلیری و چالاکي) مقتضی توجه نداشتن به این واقعیت - بدون اضطراب و آشفتنگی و تزلزل از واقع شدنش - و نیز بدون اشتیاق و اعتماد به هر حاصل شده و هر آرزویی می باشد، یعنی کمال انسان در این است که رضایش به قدری مشتمل بر اموری چند باشد:

۵/۳۸۸ نخست این که رضایش را برای خویش کمال نداند، چنان که حضرت شیخ قدس سره در باب این که ندیدن اخلاص روزی طهارت و پاکی است گفته: حتی از اخلاص، که در آن صورت خلاص و رهایی داده می شود.

۵/۳۸۹ دوم این که در آن (رضا) توقع مطلب معینی را نداشته باشد؛ بلکه مطلوب او آنچه را که حق تعالی پدید آمدنش را در او و یا در غیر او خواسته باشد.

۵/۳۹۰ سوم این که رضای او به واسطه واگذاری مطالبش به حق نباشد؛ و گرنه قلبش را میلی معین فرا می گیرد، و نه از روی دلیری در مقاومتش در مقابل غیر ملایم؛ و یا توجه و اعتنا نداشتن به آن، و یا اضطراب و آشفتنگی و تزلزل در مقابل غیر ملایم با طبعش؛ و یا اشتیاق و اعتماد به او (تعالی) در امر ملایم باشد.

۵/۳۹۱ و چکیده سخن درباره رضای به قضا آن چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در تفسیر بیان داشته که: مراتب رضا در پهنه و وجود انسان سه است:

۵/۳۹۲ نخست این که از حیث باطن؛ از عقلش و آنچه عموماً از حالات و افعال برایش آراسته راضی و خشنود باشد، و از فروعش که وارده شده: رضیت بالله رباً و بالاسلام دیناً و بمحمد صلی الله علیه و آله نبیاً، یعنی: به «رب» بودن خدا و به دین اسلام و به پیغمبر بودن محمد صلی الله علیه و آله راضی و خشنودم؛ می باشد. و از حیث ظاهر از پروردگارش؛ به آنچه از احوال و اعمال که برایش مشخص و معین کرده تا در زندگی دنیا - بدون اضطراب و مزاحمتی که زندگی را تلخ می کند - در آنها تصرف نماید راضی باشد، چنان که (در حدیث) وارده شده: سپاس مر خدای را بر آنچه که پروردگارم به من عطا فرموده؛ و با او هیچ چیزی را شریک قرار نمی دهم.

۵/۳۹۳ دوم نیروی ایمان و برخاستن بدگمانی است در امور روزی و دیگر مقدرات که از جانب حق تعالی وارد شده؛ چنان که فرمود: ما اصاب من مصیبة فی الارض و لا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها ان ذلک علی الله یسیر لکیلا تا سوا علی ما فاتکم و لا تفرحوا بما آتاکم و الله لایحب کل مختال فخور، یعنی: هیچ مصیبتی بزمین یا نفوس شما نرسد مگر پیش از آن که خلقش کنیم در نامه‌ای بوده است، این برای خدا آسان است تا برای آنچه از دستتان رفته غم مخورید و از آنچه بدستان آمده خوشحالی مکنید که خدای خود پسندان فخر فروش را دوست ندارد (۲۲، ۲۳ - حدید) چون هر کس دانست که خداوند به او از خودش مهربان‌تر است و به مصالحش داناتر؛ و در ضمن دقایق لطف و مهربانی او و نعمتهای بی شماری را که بر او بخشیده و دیگری را از آن محروم داشته مشاهده کرد؛ از او و از فعل او درباره خودش راضی و خشنود می گردد؛ و اگر طبعش ناخشنود و دردمند باشد؛ این ناخشنودی اشکالی وارد نمی آورد، چون در این امر نفس قدسی او اعتبار است؛ زیرا رضا و خشنودی از صفات نفس قدسی است - نه از صفات طبع - و کامل‌ترین حال - نسبت به کسی که در این مرتبه می باشد - این است که اراده اش را درباره خودش - نه در غیر خودش - بدون غرضی از جانب خود - جز آنچه را که شرع برایش معین داشته - تابع حکم شرع قرار دهد.

۵/۳۹۴ سؤمین که عالی‌ترین مراتب رضا می‌باشد این است که بنده هم صحبت حق شود؛ البته نه برای هدفی و نه چشم داشت به مطلب معینی، و نه این که علت صحبت او مرا و (حق) را آن باشد که از کمال او می‌داند و یا از جانب خودش به او رسیده و یا مشاهده کرده است؛ بلکه صحبتش باید ذاتی باشد و آن را سببی معین نباشد و هر چیزی را که در عالم و یا دربارهٔ خودش واقع می‌شود؛ آن امر را چنان بیند که گویی مراد و مقصد او است و بدان لذت یابد، و کسی که حالش این است پیوسته در نعمت جاویدان است و به خواری و ذرد اتصاف نمی‌یابد، و صاحب این مقام ارزشمند و کمیاب است و سبب کم‌یابی آنان دو امر است: یکی عزت و بزرگی مقام است در نفس خود، چون آن شأن کسی است که با حق تعالی در شئونش مناسبت دارد، به طوری که هر چه حق انجام می‌دهد او را سرور و خوشحال می‌سازد و گویی که (آن فعل حق) اختیار او است. و دیگر آنکه راه به یافت و تحصیل آن (مقام صحبت) مجهول است.

۵/۳۹۵ و چون انسان در یک دم هم که شده از طلب و خواست امری که بدان نیاز دارد خالی نیست؛ برای این که طلب وصف لازم حقیقت او است، لذا (انسان کامل) متعلق طلبش را - جز از یک جهت - مجهول قرار می‌دهد؛ و آن این که متعلق طلبش آن چیزی می‌شود که حق تعالی موجود شدن آنرا در او و یا در غیر او خواسته است؛ از این روی بهر چه که از او و یا در او و یا در غیر او واقع می‌شود برایش موجب حصول لذت و سروری می‌گردد، و اگر اقتضای واقع تغییر و دگرگونی باشد؛ لذت یابندهٔ به او - به واسطهٔ طلب حق تعالی از او مر تغییر و دگرگونی را - تغییر می‌پذیرد.

۵/۳۹۶ و من پس از حضرت شیخ اکبر رضی الله عنه کسی که باین مقام نزدیک شده باشد - جز یک نفر را که با او در مسجد اقصی مصاحبت داشتم - ندیدم، و او بزرگترین شخصی بود که (در عمرم) ملاقات کردم و از او عحایب و شگفتیهایی دیدم و دانستم که بیشتر خردها آنها را نمی‌پذیرند. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۳۹۷ از این (مطلب) دانسته می‌شود که رضا و خشنودی ای که بیانش اینجا آمده بالاترین مراتب رضا - یعنی مرتبهٔ سوم - می‌باشد.

۵/۳۹۸ و از آن جمله این که حکم به حُسن و قبح عقلی^۱ را در مدزکاتش ترک می‌کند، چون همه آنها از آن جهت که فعل حق است و بدون مصلحت واقع نشده حُسن و نیکو است، بلکه اصلاً تمام آنها را از لباس احوال بیرون آورده و به غیر خودش تبدیل می‌کند، و این به واسطه تعشُّق و تقیّد نداشتن او است به حالی معین و مشخص، اینها به واسطه پرده معنوی و غفلت قلبی که مانع از کمالِ احساس به آنچه که ظریفتر و برتر از معلوماتی که برای او پس از کمال ادراک آنها آشکار می‌شود نیست.

۵/۳۹۹ و از آن جمله احاطه علمی است به تمام مراتب پنج‌گانه اصلی و اسماء ذاتی کلی؛ به طوری که اصل مسلک هر گیرنده از خدا را به واسطه ظاهر و یا باطنش می‌داند، و صورت استناد این مسلک را به آن اصل الهی و آنچه برایش از جانب او حاصل شده و آنچه که باقی مانده تا با شروطش بگیرد می‌داند، این علامات و نشانه‌های کمال است، و اگر پس از تحقق و ثبوت به کمال در درجات اکملیت بالا رود و از مقام کمال - از حیث تعیین مخصوصش به صاحب احدیّت جمع - بگذرد، یعنی از اول تا پایان آن درجات گذر کند، چون آغاز درجات کمال - همان گونه که گذشت - قرب نوافل است و میانین آن قرب فرایض است و پایان آن - که امکان بیانش هست - مرتبه تمخّص (خالص شدن) از غیر خدا است، و تشکیک به واسطه تردّد بین دو طرف می‌باشد.

۵/۴۰۰ در تفسیر (حضرت شیخ قدس سره) آمده که: بین مرتبه «کنت سمعه و بصره» و بین مرتبه کمال که متضمن خلیفه و وکیل کردن تمام؛ از جانب خلیفه کامل نسبت به پروردگارش در آنچه که حق او را در آنها خلیفه قرار داده - با زیادت و افزونی ای که اختصاص به ذات بنده دارد - مراتبی مانند مراتب نبوت و پس از آن رسالت و بعد خلافت - خاصه و عامه از هر سه - می‌باشد. سپس گوید: حال گمانت به درجات اکملیت که آن

۱- متکلمان گویند اشیاء را حُسن و قبح ذاتی است و بعضی امور مانند کمک به هم نوع ذاتاً حُسن دارند و بعضی مانند ظلم کردن به غیر قبیح‌اند، برخی دیگر اشیاء را دارای حُسن و قبح ذاتی نمی‌دانند و گویند حُسن و قبح از امور اعتباری است، امری ممکن است نسبت به شخصی قبیح و نسبت به شخص دیگر نیکو باشد، بر این فرض مسأله عدالت و ظلم؛ نسبی خواهد بود، در هر حال قول محقق این است که بعضی از امور ذاتاً قبیح و بعضی ذاتاً حُسن‌اند.

سوی کمال است چیست؟ پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۴۰۱ در این وقت^۱ او را حق تعالی به ذات خودش از خلق خود می‌پوشاند و از جانب او به تمام وظایف و لوازم او قیام می‌کند؛ و آنچه از اوصاف و آثار که پیش از این به او نسبت داده می‌شد به حق سبحان نسبت داده می‌شود و در غیب پروردگارش استقرار یافته؛ نه برای خودش اثری ادراک می‌کند و نه برای خویش عین و خبری می‌داند، تجلی پروردگارش را در ذات خودش ادراک می‌کند و پندارد که این کامل دیده؛ و آثار را مشاهده می‌کند که از حیث صورتی که پیش از این به او نسبت داده می‌شد ظاهراً از وی صادر می‌شود، لذا پندارد که صورت همین انسان است و خیال می‌کند که فهمیده؛ ولی نفهمیده، کجا برای کسی که تعین و ذات او پوشیده در غیب است این تصور هست که کون وجودی را ادراک کند؟ در این باره حضرت شیخ اکبر رضی الله عنه گفته: از دهر و روزگار خود به سایهٔ بال او پناه بردم. یعنی به صورتی جزئی که جز در وسع ادراک آن نیست و عین کلی مرا ادراک نمی‌کند و هنگام ادراک آن می‌پندارد که مرا ادراک کرده - در حالی که چنین نیست - پس عین من دهر مرا می‌بیند و مرا نمی‌بیند، زیرا شأن نور کلی این است که می‌بیند و دیده نمی‌شود.

اگر روزگار را از نامم به پرسی نخواهد دانست و اگر از مکانم جو یا شوی؛ مکانم را نمی‌داند

۵/۴۰۲ چون کسی که به سبب عینش در غیب پوشیده شده او را نه نامی هست و نه مکانی؛ و این همان چیزی است که در تفسیر گفته: و نهایت تمام اینها - پس از تحقق به این کمال - وارد شدن در درجات اکملیت است؛ وارد شدنی که استهلاک در خدا را لازم می‌آورد، استهلاکی که موجب پنهان شدن بنده در غیب ذات پروردگارش و ظهور حق از او در هر مرتبه‌ای از مراتب الهی و کونی - در هر حال و فعلی که به این انسان از حیث انسانیت و کمال الهی اش نسبت داده می‌شود - گردد، و یا این که از حیث این بنده ظهوری به پروردگارش نسبت داده می‌شود که نزد صاحبان بینش آن موجب تصور عنوان خلافت و حکم آن می‌شود، در حالی که کار نزد خدا و نزد اهل شهود بر عکس این است و دسترسی بدان مشکل.

۱ - این جمله عطف به دوازده سطر پیشین است که گفت: اگر پس از تحقق و ثبوت به کمال...م

۵/۴۰۳ پس هر کس که این حال برایش حاصل گشت و رابطه نسبت را بین خود و بین تمام اشیاء مشاهده کرد و بدان جا رسید که دانست نسبت کون و وجود به تمامه نسبت اعضای آلی و قوا است به صورتش؛ و از مقام سفر «الی الله» و سفر از او به خلقش گذر کرد و سفرش در خدا - تا بی نهایت - باقی ماند و پس از آن مطلقاً خدای را وکیل گرفت - در آن حال - می گوید: پروردگارا! تو در سفر هم صحبت منی و در خانه و زن و فرزندم خلیفه و جانشین منی، در سفرم در تو؛ مرا کافی و بسنده ای و عوض و بدل از من و از تمام اشیائی و تو بر آنچه آفریده ای به گونه خصوصی - از ذات و یا صفت و یا فعل و لوازم اینها که به من نسبت دارد - بهترین و کیلی، و نیز آن چه از حیث خلیفه کردنت مر مرا بر کون و عالم وجود به من نسبت داده ای - نسبت دادنی تمام و کامل - بهترین و کیلی، پس از جانب ما به آنچه از ما خواسته ای و هر گونه خواسته ای و در هر چه خواسته ای قیم و عهده دار باش، و عوض بودن تو از ما و از غیر ما، ما را کافی است و سپاس مر پروردگار عالمیان را. پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۴۰۴ سپس گوئیم: و از علامات و نشانه هایی که بدان اشاره شده این که تو چیزی را می دانی و گویی که آنرا نمی دانی، و بدان می شنوی و گویی که آنرا نمی شنوی، و تو اویی و گویی که او نیستی، او را می بینی و گویی که ندیدیش، او را مالک می شوی و گویی که بدو نیازمندی، و نیروی قدرتت بر او حکم می کند و گویی طالب و فقیر اویی، چنان که شرح دهنده گوید:

عیان چنان به من هجوم آورده و فرایم گرفته

به طوری که یقین در مقابل عیان تو همی بیش نیست

۵/۴۰۵ شرح دهنده دیگری گوید:

نفسم آنها را انکار ورزید و این انکار

جز به واسطه شدت عرفان و شناخت نبود

۵/۴۰۶ و سبب این سر جمعیت و کمال کُلّیت تو و وحدت آن سر و پایدار نبودن آنچه که در آینه کُلّی تو - از آن حیث که اشیاء و تعینات گرداگرد حقیقت تو که مرکز اشیاء است می چرخند - نقش می بندد می باشد، چون حقیقت تو مانند آینه مدوری است که بر صفحه ای محیط و گسترده که اشتمال بر تمام نقوش اشیاء دارد می گردد، و نسبت اشیاء به این آینه مدور

نسبت نقطه‌های محیط دایره است به نقطه‌ای که از آن پدید آمده است، پس هر یک از آنها در هر دمی محاذی و برابر تو است و همان در دم دوم از زمان محاذات و هم سمتی بر تو گذر می‌کند، پس هر نسبت و یا حقیقتی از حقایق کون که بدان الحاق می‌شود و یا این نقطه در مقام هم سمتی و محاذات از جانب تو و مرتبه‌ات می‌ایستند؛ نقطه دیگری که پنداشته می‌شود غیر از اولی است پس از آن پدید می‌آید و همین‌طور ادامه دارد.

۵/۴۰۷ اگر گویی: وقتی محاذات هر نقطه در یک دم باشد و در دم دوم می‌گذرد، ثبات؛ برای کامل مذکور - آن مقدار که مشخص می‌شود - امکان ندارد که معنی جزئی باشد و یا در صورت جزئی ظاهر شود و هیچ ارتباطی به چیزی مشخص داشته و با آن ثابت باشد، تمام اینها خلاف وجود است.

۵/۴۰۸ گوییم: اگر نبود که هر چیزی در آن همه چیز هست؛ یعنی با سریان کامل غایب در ذات حق در صور و عوالم و تمام مراتب و با احاطه‌اش به آنها؛ توان بیان امر جزئی نبود، چون جزئی شدن به واسطه گذر بر یک حقیقت حاصل نمی‌شود، بلکه به واسطه ثبات و استواری بر شماری از حقایق است تا آنکه عین جزئی تعیین یابد؛ و نیز توان ثبات با امری به صورتی مخصوص و یا ارتباط با چیزی معین نبود، چون پیش از این گذشت که خصوصیت و تعیین اقتضای اجتماع حقایق و ثبات آنها را دارند، بلکه مرکز بودن او (انسان کامل) و اجتماع نسبت‌های حقایق در آن (مرکزیت) مانند اجتماع نسبت‌های نقطه محیط است در مرکز - به واسطه نسبت‌هایش - لذا صور این نسبت‌ها اجتماع یافتند و به او (انسان کامل) بیان جزئی و ظهور صورت مخصوص و ارتباط با آن و با مرتبه‌اش حصول پیدا کرد، این به واسطه شمول حکم آن (صورت جزئی) و عموم اثرش نسبت به کل است که مقتضی تمکن گردید، و تمکن او همان گونه که اگر شأنش اقتضای گذر کردن و برگشتن باشد بر می‌گردد، همین‌طور هر وقت که خواست می‌ماند و هر وقت که دوست داشت و خواست کوچ می‌کند، چنان که گفته‌اند:

هر چه که تو در آنی زیباست زیبایی آنچه پوشیده‌ای مورد توجه نیست

۵/۴۰۹ بنابراین هر یک از ماندن و کوچ کردن و ثبات و گذر کردن در مقام او و به

سبب شرط؛ اقتضای یک نوع زیبایی را می‌کند و مشتمل بر حکمتی ارزشمند مانند دیگر مقابلات است.

۵/۴۱۰ سپس گوئیم: در مرکز بودن کامل که موصوف به ثبات است و فلک بودن حقایق که موصوف به جمع و احاطه و چرخش اند اسرار و رازهایی چند است که آگاهی دادن بر آنها - اگر چه نباید پخش شود - لازم است، چون کلمه الهی بموقع خود واقع شد و قول ربانی واجب و لازم گشت و کلمات الهی را تبدیل و جابجایی نیست.

۵/۴۱۱ و آن اسرار و رازها عبارتند از این که ظاهر انسان را از حیث صورت؛ ثبات نسبی است - یعنی نسبت به باطنش - اگر چه هر پدیده و کونی در حقیقت خیال است، و باطن انسان دارای تنوع و دگرگونی است. اما نسبت به روح و قوای او: پیوسته تصورات و تخیلات و قصد و توجهاتش به واسطه اسباب (جمع سبب) و انگیزه‌ها تبدیل و دگرگونی می‌پذیرد. اما نسبت به بدنش: پیوسته تحلیل می‌رود و آنچه تحلیل می‌رود تبدیل می‌پذیرد. ظاهر حق هم تنوع دارد؛ چون: کل یوم هو فی شأن، یعنی: او هر دم در کاری است. (۲۹ - رحمن) و باطن او (انسان کامل) ثبات دارد، چون حقیقتش عین وجود حق است، پس باطن حق که وجود احدی نفسی رحمانی جامع است عین ظاهر انسان کامل می‌باشد و ظاهر حق که متعین است عین باطن انسان کامل می‌باشد که نسبت‌های تعیناتش به حسب تبدیل اسباب (جمع سبب) آنها در هر آن و لحظه و شأنی متبدل می‌باشد.

۵/۴۱۲ خلاصه آن که ثابت محسوس همان وجود حق واجب الوجود است و متبدل عبارت است از نسبت‌های کلی و جزئی او که به نام ماهیات و هویات؛ که پی‌درپی بر وجود احدی صوری وارد می‌شود نامیده شده، این سر همان چیزی است که از مشایخ روایت شده که: نزد خواص حق محسوس است و خلق معقول، و نزد عوام و همگان برعکس این است، و دلیل بر این که ظاهر حق متبدل است این که در هر آن و لحظه‌ای در شأن و کاری و انیتی است، حق تعالی در قیامت به حسب اعتقاد انسان و باطنش در صور؛ و در تصورات اعتقادی در اینجا؛ و به دو اعتبار (اعتقاد و تصورات اعتقادی) در تجلیات مظهری - نزد اهلش - تحوّل پیدا می‌کند، با این که علم محقق مسلم می‌دارد که حقیقت غیبی اطلاقش به واسطه وجوب

ذاتش که مقتضی ازلت و ابدیت او است نه تبدیل می‌پذیرد و نه تحول، پس این تحول در دنیا و آخرت به واسطه آن نسبت‌ها و به حسب ما است.

۵/۴۱۳ و از آن جمله اسرار اینکه: حکم بر این که انسان کامل و وجود جمع و اجمالش از حیث جمع بودنش بین مظهریات جمیع؛ حکم بر این دارد که عالم بتمامه شمار و تفصیل (او) می‌باشد، بدان جهت است که هر یک از آنها صورت حقیقت جامع و تعین آنند؛ ولی به دو وجه گفته شده، چون بارها از قول حضرت شیخ قدس سره گذشت که گفته: وجود هر چیزی تعین حق است از حیث او. پس حکم بر حقیقت انسان کامل از حیث جمع احدیش مر حقایق را به واسطه مرکزیتش مر آن فلک (حقیقت) را؛ حکم بر مرتبه الهی است که عبارت از مرتبه جمعیت انسانی و فیاضیت حق سبحانی می‌باشد، این راز را نیکو بفهم تا راز ثبات و حرکت را که در هر جا بیان شود نیکو بفهمی.

۵/۴۱۴ بنابراین ثبات برای ذات حق نسبت به هر موجودی حقیقتاً نسب است و حرکت برای احوال و نسب او می‌باشد، و نیز خواهی دانست که تو از چه وجهی نقطه‌ای، یعنی از حیث جمع و وجودی احدی اعتدالیت، و به سبب چه اعتباری عرش محیطی هستی که پیوسته در چرخش است، یعنی به اعتبار اشتمال حقیقت بر حقایق عرش عالم حقیقت و به اعتبار اشتمال مظهریت بر دیگر مظهریات عرش عالم صوری که تحت صورتت می‌باشد.

۵/۴۱۵ دلیل بر این مطلب چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در برخی از نسخه‌های نفحات (حاشیه) نوشته است و آن اینکه: قلب مخروطی شکل عرش است مر بُخاری را که در درون آن است و نگهدارنده آن؛ و بُخار؛ عرش روح حیوانی و نگهدارنده آن است و تصرفاتش در آن موقوف بدان است، و روح حیوانی با مظهر بُخاریش عرش روح الهی است که عبارت از نفس ناطقه قدسی و نگهدارنده تدبیر آن که بدان تدبیرش به بدن میرسد.

۵/۴۱۶ و نفس قدسی به اعتبار مظاهرش نسبت بدان داده می‌شود، یعنی حال ایجاد که عبارت از رنگ پذیری هر مظهری به وصف ظاهریّت و تحقق به احدیت جمع عرش اسم «الله» است چنان که فرموده: و سَعْنَى قَلْبِ عَبْدِ التَّقَى النَّقَى، یعنی: قلب بنده تقی نقی فرایم گیرد، و «لام» برای عهد است نه برای استغراق (یعنی بنده مخصوص) زیرا این فراگیری اختصاص به

کاملان که به نام اقطاب نامیده شده‌اند دارد، و عرش محیط به این عرشهای ظاهری گفته شده - جز نفس قدسی - نشأه انسانی طبیعی عنصری - از حیث مرتبه جسمش - می‌باشد که شامل حکم این عرشها است، اما از حیث باطن: عرش شامل و فراگیر نفس کامل است، پایان سخن حضرت شیخ قدس سره.

۵/۴۱۷ سپس گوئیم: و از علامات و نشانه‌های انسان کامل تمکن و توان او است از اجتماع به هر خلقی از مرده و زنده که بخواهد؛ البته تا زمانی که حق تعالی برای او اجتماع را معین و مشخص کرده است، و اجتماع بر دو صورت است:

۵/۴۱۸ یکی این است که محل استقرار آن کس که اراده اجتماع با او را دارد می‌نگرد و به صورتی که در این مقام و عالم دارد تلبس و آمیزش می‌یابد، برای این که کامل را در هر موطن و مقامی صورتی مناسب آن (موطن و مقام) است که با آن (شخص) اجتماع می‌یابد، و چون مدت حکم اراده و قصدش از این اجتماع پایان پذیرفت؛ بر رقیقه‌ای که رابط بین این صورت و بین صورت جامع او به صورتش است فرود می‌آید.

۵/۴۱۹ و دومی که برتر می‌باشد این است که چون اراده اجتماع با کسی کرد - اگر چه در مردگان باشد - به مقامی که در آنجا قبض روح شده و به محل استقرارش در برزخ نظر می‌افکنند، در این حال از باطنش صورتی روحانی مثالی انشاء و ایجاد می‌کند و آن را بر رقیقه‌ای که برقرار کننده مناسبت رابطه بین او و آن مقام و محل است سریان می‌دهد و درخواست حضور مطلوب را می‌کند، مطلوب از روی میل و رغبت - اگر واقف به کمال او باشد و در بازداشتگاههای برازخ گردش داشته باشد - فرود آمده و در صورتی روحانی مثالی که حالش اقتضا می‌کند برایش حاضر می‌شود، و اگر در بازداشتگاههای برازخ آزاد نبوده و گردش نداشته باشد، به زور جبر و به صفت در خواست کننده و قهر او فرود می‌آید، و اگر کار بین دو کامل واقع شده باشد (یعنی اراده اجتماع)، بستگی به قوی‌تر و کامل‌تر بودن هر یک از آن دو از جهت حال؛ و به حسب ادبی که بین آن دو مراعات می‌شود دارد. اما آن کس که کامل زمان است؛ از حیث سلطنت و غلبه حاضرش دارای دولت و گردش است، چون صاحب منصب است و در حالت در گذرنده و ثابت مطلقاً متمکن و توانمند است. و از این

جهت بود که به پیغمبر ما صلی الله علیه و آله گفته شد: و اسأل من ارسلنا من قبلک من رسلنا، یعنی: از آن پیغمبرانی که پیش از تو فرستادیم پیرس (۴۵ - زخرف) چون اگر او امکان اجتماع با آن کسانی که دستور به پرسش از آنان داده شده نداشت دستور داده نمی‌شد، و تأویل به این نشود که از امت‌ها و علمای دینشان پیرس، آیا ما حکم به پرستش بُت‌ها در ملّتی و مذهبی از مذاهب ایشان کرده‌ایم؟ پس امر بر ظاهر آن (فرمان) است و مطلب هم همین طور است، و من این موضوع را از روی مشاهده و یقین خبر دادم و حضرت شیخ هم این طور بیان داشته است و ترا چون منی آگاه؛ خبر نخواهد داد.

۵/۴۲۰ سپس گوئیم: آنچه غالباً در امر مقیدان و باز داشت شدگان در برازخ واقع می‌شود مراعات ادب است از جانب عالی مقامان ما با آنان، چون اینان هم معذوراند و هم محبوس، لذا عالی مقامان ما اجتماع با آنان را در همان بازداشتگاهشان می‌پذیرند و با اختیار - نه از روی عجز و ناتوانی - فرود می‌آیند، برای این که هیچ محل و مقامی از کامل خالی نمی‌باشد و هیچ امری از فرود آمدن و فرود آوردن بر او مشکل نیست، این به واسطه تحقق و ثبوت او است به پروردگاری که صاحب خلق و آمر است، مگر آنکه موجب پنهانی داشته باشد که بیانش نیاز به توضیح زیادت‌تر دارد.

۵/۴۲۱ تمام اینها علامات و نشانه‌های کاملی است که با تمام احوال صورت و صاحب صورت ظاهر شده است، و اگر این گونه که گفته شده نباشد کامل نیست، و بلکه تائب (باز گردنده) - که ظاهر به تمام احوال صورت که تعلق به جنبه خلقی و احوال صاحب صورت که تعلق به جنبه حقی دارد - نمی‌باشد، و هر کس آن گونه که گفته شد باشد و یا این گونه که گفته شد نباشد؛ از غیر خودش واردتر است.

۵/۴۲۲ سپس گوئیم: این خاتمه خاتمه است - نه خاتمه کتاب - چون متضمن دو چیز است که هر دو تعلق به انسان کامل دارند:

۵/۴۲۳ نخست وصیت (سفارش) است که مراد از آن این نیست که شنونده بدان عمل کند بلکه مراد این است که انسان کامل بدان عمل می‌کند، چون او از مرتبه اطوار و نصایح و عمل کردنها گذشته است، و مراد بدان تعریف حال او است به این علامت؛ و این که اهل کمال

به این واسطه آن چه که برایش حاصل شده و آنچه هنوز باقی مانده بداند و به این پندار که همگی حصول پیدا کرده به اشتباه نیافتد و کوشش در راه سلوک کند تا به هدف و مقصود برسد و یا در این راه شریک مرگ بنوشد، خداوند می فرماید: و من ینخرج من بیته مهاجراً الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقع اجره علی الله، یعنی: و هر کس هجرت کنان به سوی خدا و پیغمبر از خانه خویش در آید آن گاه مرگ وی فرا رسد پاداش وی به عهده خدا است (۱۰۰ - نساء).

۵/۴۲۴ و دوم مناجات به زبانی از زبانهای کمال است.

۵/۴۲۵ اما اول: گوئیم: بر انسان - یعنی شأن انسان کامل آن گونه که گفته آمد - لازم

است که خاطرات نخستین را مراقبت داشته و بر آنها و بر هر اول ظاهر شوندهای اجتماع کند، و آن خاطر حاضر است بدون رنج و کوششی در حاضر کردن آن و یا طلب و اشتیاقی برای حضور آن - و اگر چه آمدنش از غیب تازه و نو باشد - پس این مراقبت مر خاطرات نخستین را که عبارت از شأن انسان کامل است همان مراقبت تو است مر پروردگارت را؛ هنگامی که آن (مراقبه) را ملتزم گشتی هیچ وقتی بر تو نگذرد که در آن وقت مراقب او نباشی، در آن هنگام شتون پروردگارت را در خودت و در آنچه از تو به اعتباری خارج (صادر) می شود - و اگر چه به اعتباری داخل شده - خواهی دانست. اینها همان شئونی است که دیده ات از عالم کون و وجود ادراک کرده و فکر و عقلت بدان رسیده و خداوند سبحان در مشاهده تو نشانت داده است و آنچه که از غیب در وجودت بر آنها آگاهی خواهی یافت - هر طور که بوده - فرقی نمی کند که کون آنها به تو و یا پروردگار تو و یا به صفت جمع تو باشد.

۵/۴۲۶ پس از این قاعده حقیقی و ترازوی عدل؛ حقیقت خاطرات حقی خودت را که

همان اولین است و نیز موجودیت و کونیت آنها را خواهی دانست، و این با عدم وقوف به باطن؛ با چیزی از آنچه برای تو حاصل شده - هر چه می خواهد باشد - وقوف عشق و عزم ورزیدن است که موجب استصحاب حکم آن در دو زمان بر یک نظم و ترتیب در پندار تو می شود؛ و به جمله وجودی مشهودی و مرتبتی و معقول؛ بالا و پائین؛ حق و خلق - به هر دو اعتبار محجوبان و محققان - به جمله وجودی و مرتبتی خودت مقابل و محاذی عالم قرار گرفته و آنها را به واسطه معانی و قوای باطنی و منازل و یا مراتب نایل شوی - محاذاتی مثل

خودت - یعنی وزن در مقابل وزن و حرف در برابر حرف، پس متعینی که معرفتش برای تو حاصل شده به متعین مقابل قرار می‌گیرد، و اگر تعینش مفصل باشد به مفصل؛ و اگر مجمل باشد به مجمل قرار می‌گیرد؛ و چیزی هم که مبهم می‌دانی در مقابل مثل خود قرار می‌گیرد، یعنی اگر مبهم کلی بود به کلی؛ و اگر جزئی بود به جزئی مقابل قرار می‌گیرد.

۵/۴۲۷ و این برابری باید جامع و فراگیر آنچه که صریح و مطابقه - از اقسام - و آنچه از ضمنی و التزامی که بدان اشاره شده است باشد^۱، و از جمله اموری که هم سمتی و برابری در آن است احاطه و اطلاق از حکم محدودیت و تناهی است، لذا مرتبه هویت ذاتی غیبی مجهول النعت الهی که از حیث اطلاقش از دایره صفات و اسماء بیرون است با حقیقت تو که شأنش مماثلت و همانندی با هویت (الهی) و در تمام احکام آن - با فنای تو از خودت - می‌باشد هم سمتی و برابری دارد، و ملاحظه عدمیت آینه بودن تو فنایی است که بدان حکم مرتبه کمال دربارهاست می‌شود، و این همان چیزی است که اقتضای ملکه دوام آنس با خداوند را دارد، نه این که تو آن را اراده و قصد می‌کنی، زیرا این شبیهت کاملی که حالش ناطق بدین سخن است نمی‌باشد که:

خدای داندمن او را یاد نمی‌کنم چگونه یاد آورمش؟ چون هیچ‌گاه فراموش نکردم

۵/۴۲۸ ولی در مقابله مطلق و مجهول غیر متعین؛ نکته‌ای است که بدان مقابله دانسته می‌شود؛ و آن این که مقابله با آن در ضمن مقابله با مرتبه ذاتی است، در این صورت مقابله با مطلق - با سلامتی از اشتباه و انحراف از وسط که به ذات خود محاذی هر جزئی از اجزای محیط است - حاصل می‌آید، چون هیچ چیزی بیرون از دایره ذات نیست، و هنگامی که نقطه

۱- خواجه در کتاب اساس الاقتباس گوید: دلالت وضعی بر سه قسم است: یکی مطابقت، و آن دلالت بر تمام معنی موضوع له باشد، چنان که از لفظ انسان؛ حیوان ناطق خواهند، و دیگر دلالت تضمن؛ چنان که اگر به لفظ آن معنی خواهند که داخل بود در آن معنی که لفظ به ازاء آن نهاده‌اند، چنان که به مردم؛ حیوان خواهند و یا به مردم بعضی از اعضای مردم خواهند، و به عبارت دیگر: از اطلاق لفظ جزء معنی موضوع له خواهند، سوم دلالت التزام که به لفظ آن معنی خواهند که لازم آن معنی موضوع له باشد که لفظ به ازاء او نهاده‌اند، چنان که به مردم؛ ضاحک خواهند و به دراز گوش خر خواهند. شیخ اشراق دلالت مطابقت را دلالت بالقصد و تضمن را حیطه و التزام را دلالت نطفل خوانده. م.

آن گردیدی و به ذات خودت محاذی هر چیزی شدی و بر آن بدان چه مرتبه و حالش درخواست دارد - از صفات خودت - حکم کردی و از هر انحرافی به سلامت جستی و هیچ چیزی از شرایطی که رعایتش بر کاملان لازم است - بدون تعمل و تکلف - از تو فوت نشد، در آن وقت تو صاحب حالی هستی که درباره کاملان گفته شد؛ و مقامی که بر آن آگاهی داده شد؛ و یا شایستگی اهلیت و سلوک به سوی آن را داری، پس در آنچه که شنیدی اندیشه کن و نسبت حالت را از این حال و مقامی که بیان شد - و آنکس را نیز که دارای این دو مقام است - بدان، و تحت حکم وقت و حال ثابت و بر قرار باش.

۵/۴۲۹ و اما دوم^۱ : و آن مناجات به زبانی از زبانهای کمال است که مشتمل بر آنچه از ترتیب مناجات فاتحه که در بر دارد - بر حُسن امثال و توضیح مقصود حقیقی کمالی به آن چه در مبانی آن است - می باشد، یعنی نخست از (زبان) مبانی جمال و جلال و افعال، و دوم از (زبان) اعتراف به ناتوانی و نارسایی و نیاز دائمی که استقامت (پایداری) و استکمال متضمن آن است، و سوم از (زبان) در خواست هدایت و راهنمایی به اُنس به مقام قدس؛ و پناه بردن (به حق متعال) از خشم جلال و گمراهی تکیه بر نفس؛ در حالی از احوال، و ما در خاتمه و پایان کتاب در خواست هدایت اُنس را از پناه بردن از خشم و گمراهی - بر عکس آنچه که در فاتحه و آغاز بود - به تأخیر انداختیم که شأن ختم خاتمه این است که عین فتح فاتحه باشد.

۵/۴۳۰ و ما در حالی که متوجه به مقام احدیّت جامع که اولین مراتب منعموت است هستیم - چون هیچ عبارتی از آنچه فوق آن است به اسم جامعی که دلالت بر ذات حق داشته باشد و در مرتبه جامع معتبر باشد نیست - در آن (ختم خاتمه به زبانی از زبانهای کمال) گوئیم: پروردگارا! یعنی حمد و سپاس او را؛ حمد و سپاسی که جامع اسماء و صفات است و تمام سپاسها و غیر آنها از صفات کمال و نعوت جلال و جمال تمامی بازگشت به تو دارد، بنابراین مقصود ما از غیر آنها احتمال دارد که تسبیح و تهلیل باشد.

۵/۴۳۱ گفته اند: تحمید اثبات آن چیزی است که شایسته جمال او است و تسبیح تنزیه

۱- این عطف به چهار پاراگراف پیش است که: اما اول گوئیم: بر انسان ... م.

و دور داشت او است از آنچه که در خور جلال او نیست، و تهلیل عبارت است از توحید؛ و به واسطه اشمالش بر توحید ذاتی و وصفی و فعلی؛ از صفات کمال او می‌باشد، و مشتمل بر اقسام پنج‌گانه است که می‌گوییم: سبحان الله و الحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا قوة الا بالله العلی العظیم.

۵/۴۳۲ و محتمل است که مقصود از محامد و سپاس‌ها؛ آنچه در مرتبه افعال است باشد و مراد از غیر آنها غیر آن (مرتبه افعال) باشد، این بنا بر آن چیزی است که حضرت شیخ قدس سره در نفعات گفته: آشکارترین مراتب حمد مرتبه افعال و اسماء است و متعلق آنها که مرتبه افعال - یعنی مرتبه صفات و اسماء است - مدح می‌باشد نه حمد، و حمدی که تعلق به ذات دارد آن حمد حمد است؛ و آن عبارت است از ثنای صفت به ذات خودش و برای خودش؛ برای کسی که آن برای او ذاتی است و غیر جدای از ذاتش. این سخن حضرت شیخ قدس سره بود.

۵/۴۳۳ و یا گوییم: مقصود تمام اسماء و اثار آنها است مرتو را که نسبت به تو کمالاتی است که بازگشت به خودت دارد، اگر چه نسبت به ما و در گمان کوتاه و نظر نارسای ما - از حیث ظهور در مظاهر به حمدها و غیر حمدها - تقسیم یافته است.

۵/۴۳۴ و ما جلال - یعنی سلبی - را پس از بیان کمال که شامل آن است؛ و ثبوتی را که خاص جمال است و تخصیصی پس از تعمیم می‌باشد جهت آگاهی بر اهتمام و تفخیم و بزرگ داشت بیان داشتیم، هم چنان که آن حضرت صلی الله علیه و آله استعاده را که از صفات جلال و صفی و فعلی و ذاتی او است پیش داشته و گفته: از سخط و خشم توبه رضا و خشنودی تو پناه می‌برم و از عقوبت و کیفر تو به عفو و آمرزش پناه می‌برم. و از تو به تو پناه می‌برم، بنا بر آنکه گفته: ثنا و ستایش ترا بر تو - آن‌گونه که خودت خویش را ثنا و ستایش می‌کنی - بر نتوانم شمرد، و تمام این‌ها بازگشت به تو دارد، یعنی به واسطه ثنا و ستایش بر کمال تو و آگاهی بر جلال تو، چون لطف؛ میوه و نتیجه؛ واحدیت است و قهر مقتضی احدیت؛ و هر دو در بردارنده؛ وحدت ذاتی، پس تمام این‌ها هر کجا که ظاهر گشت برای تو و از تو است، اگر چه نارسایی از خصوصیات مظهریت است، یعنی به حسب طلب آنها به زبان

استعداد؛ کمال است و عدم طلب آنها به آن (یعنی طلب آنها به زبان استعداد) کمال دیگری است.

۵/۴۳۵ و این بدان جهت است که زبان استعداد غیر مجعول نیز از فیض اقدس تو است که خارج از آن است و آن فیض غیر معلل است که تقدیر و علم و اراده و قدرت و قهر و امور ذاتی بر آن بنیان گذارده شده است، و آنچه که به واسطه استعدادات مجعول است از ثمرات و نتایج آن است، از این روی در بیان آن گوئیم: و زبان‌های حقایق عالمیان؛ خواه زبانها ذاتی و یا حالی و یا مرتبی و یا حکمی باشد؛ لازم آنها است، و خواه خاصی روحانیات باشد و یا جسمانیات برین و یا زیرین؛ بسیط باشد و یا مرکب تفصیلی، این حقایق بین اطاعت حقیقت سعید است که به ذات و گمان خود رو به سوی تو دارد؛ به واسطه شعور و آگاهی به تو و به توفیق و کارسازی تو، و بین کراهت و ناخوش داشتن شقی است که در گمان خویش از تو روی برگردان است، زیرا او از روی کراهت رو به سوی تو آورده و به ذات خود گویای ستایش و ثنای بر تو است و ترا از آنچه نقایص و رذایل که در او است تسبیح و تنزیه می‌کند و به عالی‌ترین و کامل‌ترین چیزی که در او از کمالات و محامد است تحمید و سپاس می‌کند، چنان که خداوند فرموده: و ان من شیء الا یسبح بحمده، یعنی: هیچ موجودی نیست جز آنکه او را همراه با حمد و سپاس تسبیح و تنزیه می‌کند (۴۴ - اسراء).

۵/۴۳۶ و این بدان جهت است که تو رب عالمیانی، پس آنچه که او دارد از تو و به سوی تو است (یعنی به تو بازگشت دارد) اگر چه به گمان خودش - به واسطه محجوب و پوشیده بودنش به خصوصیت حجاب مظهریت و کوری قلبش از احدیت ظاهر - روی برگردان است، پس آن (حقیقت) را تو در ذات خودت یاد کردی، یعنی آن را نخست به رابطه رقیقه عشقی بین کمال ذاتی و کمالات اسمائی ذاتی خودت که مندمج در مرتبه وحدت حقیقی ذاتی است ملاحظه کردی و سپس به واسطه توجه تجلی احدی ساری خودت بدان - که آن توجه خود عین ایجاد قدیم است - ملاحظه اش کردی.

۵/۴۳۷ لذا در حالی که قائم به یاد کردن تو بود ظاهر شد، یعنی در مرتبه عملی و احدیت که سایه احدیت است تفصیل پیدا کرد و به واسطه فیض اقدس تو - به سبب استعدادات

مختلف آنها در آن (واحدیت) - متمیز و حاصل شد و همگی به زبان آن استعداد؛ آنچه از کمال و یا مراد را که شایسته و درخورشان است طالب شدند، پس در پی ایجاد به واسطه تجلی احدی در حالی که قائم به امر تو - یعنی تجلی احدی تکوینی - بود ظاهر گشت، خداوند می‌فرماید: و ما امرنا الا واحده، یعنی: امر و فرمان ما جز یکی نیست (۵۰ - قمر) و بین آیات ان تقوم السماء و الارض بامرہ، یعنی: از نشانه و آیات او این که آسمان و زمین به امر او قائم است (۲۵ - روم) از این روی گوییم: تو آنها را - به عین آگاهی‌شان به آنچه که از آنها از ظهور مخصوص اراده کرده‌ای - فرمان دادی.

۵/۴۳۸ و این آگاهی دادن همان فیض اقدس است که به هر یک از آنها قابلیت آنچه که از آن مقصود است و فرمان بدان است - یعنی تجلی به حسب آنها را - می‌بخشد، و گرنه در آن صورت هیچ وجودی برای آنها در نفس آنها نمی‌باشد، و هر کس که شعور و آگاهی به خودش نداشته باشد؛ او را آگاهی به غیر خودش نیست، از این روی طلب آنها به زبان استعداد غیر مجعول است، لذا اذعان کرده و در مقابل امر تو خضوع و فروتنی می‌کنند و این مقصود را از تجلی مخصوص که مقتضی آثار مخصوص است می‌پذیرند، و تو به واسطه قهر ذاتی - به سبب دو احاطه خویش یعنی علم ذاتیت که ذکر و مذکور است و قدرت ذاتیت که امر پیروی شده‌ات هست مر آن ماهیات ممکنی را - آنها را قهر و غلبه کرده‌ای، پس به واسطه علمت به آنها آنگونه که هستند و عدم استعداد آنها فوق آنچه از کمال که پذیرفته‌اند؛ مغلوب شدند - مقلوبیتی ذاتی - به واسطه ناتوانی و نقصان، لذا با اختلاف قابلیت‌شان سر بر حکم تو گذاردند، سرگذاردنی ذاتی که با هیچ اضطراب و آشفتگی آمیخته نیست، این به واسطه علم ذاتی او است (تعالی) به عدم قابلیت آنها مر آنچه را که فوق آن است.

۵/۴۳۹ و این در وجود مانند انقیاد و فروتنی گُلخن تاب است به آنچه (از عدم قابلیت) که در او است و نبودن شوقش نسبت به مرتبه سلطان و پادشاه، و چون روزی که پنهانی‌ها آشکار می‌شود بیاید؛ روشن می‌شود که: کل حزب بمالديهم فرحون، یعنی: هر گروهی به آنچه نزد خویش دارند خوشنودند (۳۲ - روم) و آنچه از آنها می‌خواستی مشیت از آنها دانست و دید و حکمت بر آنها به وجود الهی و لوازم مناسب آن - به حسب آنچه

استعدادشان درخواست دارد و بر مقدار آن - مرتب گشت، لذا به عدل تو اعتراف کردند، چون هر یک از آنها آنچه را که به زبان استعدادش می‌طلبید و می‌پذیرفت دریافت کرده بود، و عدل؛ گذاردن هر چیزی است در جای خودش و دادن آن مر هر چیزی را که در خور آن است از روی عدالت در قسمت کردن، نه از روی تساوی، ان الله لا یظلم مثقال ذرة، یعنی: خداوند هم وزن ذره‌ای ستم نمی‌کند. (۴۰ - نساء)

۵/۴۴۰ پس «ما» در اینجا مصدری است و حکم برای حقایق عام است. و جایز است که مقصود از آنکه گفته: آنچه می‌خواستی؛ حقیقت انسان کامل باشد از روی قصد به آنچه که تمایل به وصف دارد، یعنی حقیقت کامل را از آنها دانست و دید، و یا آنکه تمایل به معنی «من» دارد، همچنان که بیان الهی بدان موجه است: و السماء و ما بناها، یعنی: و آسمان و آن که بنایش کرده (۵ - شمس) و این فرود آمدنی است برای بنده کامل به مقام و منزلت کسی که اختیاری ندارد، و شأن کامل نابود شدن اختیارش است در اختیار حق سبحان؛ و بر آن دو توجیه مرتب می‌شود.

۵/۴۴۱ و آنها را - یعنی حقایق را - مطلقاً پوشانید و فراگرفت، و یا آنکه حقیقت کاملی انسانی - ظاهر و باطن آنها را - به رحمت و احسان ذاتی پوشانید و فراگرفت، برای این که هر یک از رحمت و جود عام و احسان خاص کمالی مقتضی ذات تجلی احدی نفسی؛ به اقتضای واحد تفاوت پیدا می‌کند، و آن به واسطه تفاوت قابلیت است که به سبب فیض اقدس حاصل شده است، آن دویی (یعنی رحمت و احسان ذاتی) که برای آن دو؛ موجبی از جهت آن دو نمی‌شناسی، برای این که حقایق مطلقاً، و یا حقیقت کامل، آن دو را به واسطه آنچه که از فیض حاصل شده پذیرفته است؛ آن فیض اقدس که به واسطه ازلیتش به غیر حق معلل نیست چون آنجا غیری نیست، بلکه آنجا پذیرفت هر که را پذیرفت - بدون علتی - و وازد هر که را وازد - بدون علتی - برای این که رحمت و احسان خیر است و رسول خدا صلی الله علیه و آله گفته: تمام خیر به دست تو است و شرّ و بدی به تو انتساب ندارد.

۱۵/۴۴۲ اگر گویی: آیا آنکه فرموده: شرّ و بدی انتساب به تو ندارد منافی بیان دیگرش

نیست که فرموده: و وازد هر که را وازد - بدون علتی - ؟

۵/۴۴۳ گویم: آری! برای این که وازدن و شتر برای نبودن قابلیت است و آن هم ازلی است و علت بردار نیست، و نبودن قابلیت به دو وجه علت نیست: یکی این که عدم است و دیگر اینکه از جانب قابل است. بنابراین از پخش احسان و فضل و کرم بی پایان تو ناتوانانند و درماندگیشان را از قیام به حق حمد و سپاس تو مشاهده کردند، یا به واسطه امتناع تمام فراگرفتن متناهی؛ حتی نامتناهی را، چون قوای ظاهری و باطنی متناهی اند، و یا به واسطه امتناع تمام فراگرفتن حادث؛ حتی فضل و برتری قدیم را، و یا به واسطه امتناع ادراک کُنه و حقیقت فضل را، تا چه رسد به تمام فراگرفتن حق آن را.

۵/۴۴۴ مناجات تا اینجا اسرار و رازهای رحمانی و رحیمی را از حیث خصوصِ عموم در اول؛ و عموم خصوص در دوم حکایت می کند.

۵/۴۴۵ اگر گویی: این که گفتیم: سپاس مر خداوند را حق سپاسش و سپاسی که آن را - دون علمش - انتها و پایانی نیست، و سپاسی که در خور جلال وجه و کمال ذات او است - هم چنان که خودش بر خودش سپاس می گوید و غیر این از این نوع سپاس ها که وارد شده - تمام فراگرفتن را نمی رساند؟

۵/۴۴۶ گویم: این اجمال دلیل عجز و ناتوانی از تمام فراگرفتن است نه عین تمام فراگرفتن، از این روی گویم: پس کمال زبان آوری آنها از ستایش واجبیت به این عبارات؛ ابهام است و پوشاندن و پنهان کردن، و تمام بیان آنها از کُنه و حقیقت سر تو ابهام است، و منتهای علم آنها به تو عبارت است از علم کاملان، و آن حیرت و سرگشتگی کُبر است در هر مشهد و مقامی؛ یعنی در هر چه که بدان شهود به واسطه وجود تعلق می گیرد، همچنان که پیش از این گفته شد.

۵/۴۴۷ زیرا حیرت کُبر در ایجاد هر موجودی متحقق است، و این پوشاندن و پنهان کردن و حیرت کُبر به واسطه استیلا و غلبه ناتوانی و نقص امکانی است بر آنها، یعنی به واسطه امکان و حدوث آنها و درماندگیشان به سبب آن دو از روی آوردن به سوی پروردگار و احاطه و دوام احاطه و امثال این ها که گفته شد، و نیز ضعف دو نیروی بینایی و بینش آنها، یعنی ادراکات ظاهری و باطنی آنها از دریدن حجاب و پرده عزت اطلاق و حجاب صون و

نگاهداشتی که در جلوی آنها است؛ یعنی جلوی این عزت و یا جلوی حقایق؛ و این همان گونه که گفته شد هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت است، یعنی از روحانیات و جسمانیات و یا از صفات ثبوتی و سلبی، و این بدان دلیل است که گفته شد هر ادراک بشری ظاهری و یا باطنی به سببِ لازمش تقید و تعینی مناسبِ خودش دارد و به این سبب از حیث قوت و مدت و عدت متناهی می‌باشد، پس نسبتش به حق مطلق متناهی نسبت متناهی است به نامتناهی، چه نسبت خاک را با رب الارباب؟

۵/۴۴۸ پس هر کس در فعل و یا قول راست بود، خواه کامل باشد و یا غیر کامل؛ تویی که او را موفق داشته و راست (کردار و گفتار) داشته‌ای، چون او اثر قبولِ ازلی غیر معلل تو است، و هر کس راههای رضای ترا بر مراتبش - خواه شریعت باشد و یا طریقت و یا حقیقت - نادرست پیمود؛ تویی که او را محروم داشته و رانده‌ای، چون او اثر وازدنِ ازلی غیر معلل تو است، اگر کسی در تو رغبت و تمایل پیدا کرد؛ و ثرا نه برای مقصدی معین و یا آنچه که در نزد تو از برخی کمالات نسبی است طلب کرد؛ به سبب آن چیزی است که تو الهام کردی و یکی از آن دو را زینت دادی و در نظرش آراستی، و اگر از بعضی جهات با تو موافقت داشت، چون این از تمام جهات در علم تو به خودت و به اشیا - یعنی حقایق و خواص آنها - امکان‌پذیر نیست؛ به سبب آن چیزی است که تو برایش آشکار و روشن نموده‌ای.

۵/۴۴۹ و ما بیان عمل را بر علم از آن جهت پیش انداختیم که یا این است که آن (عمل) مقصود از آن (علم) است؛ و این نسبت به مبتدی و تازه‌کار است، و یا برای این است که عمل او را - پس از فضل و کرم الهی - منتهی به علم شهودی یقینی می‌کند، و این نسبت به منتهی می‌باشد.

۵/۴۵۰ و مناجات تا اینجا حکایت کننده رازهای بیان الهی: مالک يوم الدين، یعنی: فرمانروای روز جزا (۴ - فاتحه) می‌باشد، برای این که نشأت؛ تمامش ثمرات و نتایج است، و چون همگان به تو و از تو و به سوی تو رهسپاراند گوییم: استغاثه و استعانت و استدعا (فریادرسی و یاری خواستن و درخواست) یعنی تکرار کردن سبحانک سبحانک (تو پاک و منزه) بیان وحدت ذاتی کمالی اطلاق می‌کند او است از هر تقیدی از تنزیه و تشبیه؛ سپس (بیان)

وحدتِ اسمائی و افعالی او است که هر یک از آن دو لازم آنچه بر آنها پیشی دارد می‌باشد. از تو به تو می‌گریزیم، چون هیچ پناه و رهایی از تو جز به تو نیست. و از تو به تو پناه می‌بریم، هم چنان که در حدیث آمده (و پیش از این بیان داشتیم) و در هر حال بر تو تکیه و اعتماد می‌کنیم، چنان که گفته‌اند:

توکل و اعتماد در تمام امور بر خداست و توکل و دست به دامن شدنم به پنج تن آل عباست

۱۵/۴۵۱ اگر گویی: وقتی که همگان از اویند و به سوی او رهسپاراند، چه فایده‌ای در این

پناه بردن و یاری خواستن می‌باشد؟

۵/۴۵۲ گویم: برای این است که آن دو هم از او است، شاید آن دو؛ دو سبب باشند که

متهی به حصولِ مطلوب در علم و قدر الهی می‌شوند، و این معنی سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود: اعملوا فکل میسر لما خلق له، یعنی: عمل کنید زیرا هر کس برای انجام مقصودی که به جهت آن آفریده شده دارای توانایی است - پس از آنکه گفتند: پس عمل چه می‌شود؟ -

۵/۴۵۳ و این تا اینجا حکایت کننده رازهای الهی است که فرموده: ایاک نعبد و ایاک

نستعین، یعنی: تنها ترا می‌پرستیم و فقط از تو یاری می‌خواهیم (۵ - فاتحه) و آنچه که پس از این است مربوط به چیزی است که پس از آن است و آن بیان ما است که: ما را از اجابت کنندگان؛ یعنی جواب دهندگان هر صدا و حرفی قرار مده؛ مانند یهود که: المغضوب علیهم، یعنی: مورد خشم و غضب واقع شدند (۷ - فاتحه) یعنی در عذر پیروی باطلشان گفته شده: فاخرج لهم عجلا جسداً له خوار، یعنی: و برای آنان گوساله پیکری بساخت که صدای گوساله داشت (۸۸ - طه) و مانند نصاری - الضالین - یعنی: گمراهان - به کلام حضرت مسیح علیه السلام در حالی که کودکی در گهواره بود و به دلیل گفتارش که خداوند از او حکایت می‌کند: و ابری الاکمه والابرص و احيى الموتى، یعنی: کور مادرزاد و برص زده را شفا می‌دهم و مرده را به اذن خدا زنده می‌کنم (۴۹ - آل عمران) و غیر اینها. و برای ما از هر از دست رفته‌ای عوض و تلافی باش، و تو از تمام آنها جبران و عوضی و تمام خیرات به دست تو است، هم چنان که پیش از ما برای کسانی که بر آنان نعمت بخشیدی - از پیامبران و

صدیقان و شهدا و صالحان کامل مکمل - عوض و تلافی بوده‌ای. جندی گوید:

تورا باکی نیست^۱ اگر هر چه را که گم کرده‌ای بیابی در آن صورت تمام مقاصد و مطلوبات را به دست آورده‌ای
 ۵/۴۵۴ و هر کاری را که به ما نسبت دارد (و یا نسبت داده‌ای) خودت متولی و کارگزار
 آن باش، چون خودت فرموده‌ای: فاتخذه و کیلا، یعنی: پس او را تکیه‌گاه گیر (۹ - مزمل) و ما را
 در هیچ کاری از کارهایمان - یک چشم بهم زدن هم که باشد - نه به خودمان و نه به هیچ کس جز
 خودت وامگذار، تمام کارهای ما را اصلاح بفرما و در آنچه که ما را در آن قرار داده‌ای؛ یعنی
 از مقامات و احوال و نشأت؛ از مراتب قدس و شیرینی شهود و آنست پوشیده مدار، و در این
 انس و همدمی با خدا: فلیتنافس المتنافسون، یعنی: رغبت کنندگان بدین نعمت رغبت کنند (۲۶ -
 مطففین) از هر چه که تو ناخشنودی در زینهار و امان بدار، یعنی در هر یک از مراتبی که منافی
 این مراتب است. آمین، یعنی: ای مهربان‌ترین مهربانان دعای ما را بر آورده ساز.

۵/۴۵۵ و سپاس مر خدا را و درود و رحمت الهی و برکات او بر تمام بندگان برگزیده‌اش
 عموماً؛ و بر سرور ما محمد و آل او و کاملان از برادران و به ویژه وارثان او خصوصاً؛ و بر پیشوای
 ما و کلید قفل زبان ما باد. حسبنا الله و نعم الوکیل، یعنی: خدای ما را بس است که نیک تکیه
 گاهی است. (۱۷۳ - آل عمران) سپس (گوییم): سپاس مر خدای را در آغاز و انجام و آشکار
 و نهان^۲.

۱- این در صورتی است که کلمه «نبالی» باشد، ولی اگر «ابالی» باشد معنی چنین می‌شود:

مرا باکی نیست اگر هر چه را که گم کرده‌ام بیابم در آن صورت تمام مقاصد و مطلوبات را به دست آورده‌ام. م
 ۲- سپاس مر خدای را در آغاز و انجام و آشکار و نهان که این بنده ناچیز و این فقیر بی‌چیز را توفیق عنایت فرمود تا
 این کتاب کبیر و بلکه این گنجینه بی‌نظیر را که در افق معارف ربوبی همتایی و در مسفورات اولیای الوهی همپایی و
 کتابی فوق آن و دانشی فراسوی آن نیست به ترجمه آرم، سنگینی کار - همان گونه که خوانندگان گرامی مشاهده
 می‌کنند - به قدری بود که گاهی جان به نای می‌رسید و روان از تن می‌رمید، با این همه ایام فرصت داد و مالک آن
 امضاء تا این مخدّره غیبی به جلوه آمد و این با کوره عینی به صحنه، امید است مقبول طبع مقبلان و مورد نظر صاحب
 نظران - به ویژه صاحبان اهل حال و عرفان اعلای ذوالجلال - قرار گیرد؛ که چنین گوهری تا حال از این دریا صید
 نشده و چنین شکاری در این صحرا به قید نیامده، از این روی مستدعی است که مترجم و ناشر این گنجینه را - به ویژه
 در مظان اجابت دعا - از دعا فراموش نفرمایند. و پایان آن به تاریخ هفتم جمادی الثانی یکهزار و چهارصد و چهارده
 هجری، مطابق یکم آذرماه یکهزار و سیصد و هفتاد و دو شمسی در شهرستان رشت - به دست این بنده ناتوان محمد
 خواجوی - اتفاق پذیرفت. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الغرالمیامین.

فهرست اعلام

		آ		
۵۱۷	آسمان کاتب	۴۸۶	آب پیدا	
۴۵۵	آغاثا فیمون	۵۸۳	آب زمزم	
۳۰۱، ۳۳۳، ۱۱۲، ۱۳	آل	۱۳۳، ۲۰۰، ۲۲۵، ۲۸۰	آدم	
۱۷۹۷، ۶۰۷، ۶۰۰، ۳۵۶		۲۹۵، ۳۰۵، ۳۳۳، ۳۲۸		
۷۹۸		۳۳۰، ۴۳۲، ۴۴۹، ۴۶۸		
۴	آل طینی و دینی	۲۷۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۵۰۹		
۶۶۴، ۶۶۳	آمه	۵۱۰، ۵۱۲، ۵۲۶، ۵۳۲		
۴۳	آن اسلام	۵۲۳، ۵۲۴، ۵۳۵، ۵۳۶		
۵۷۳، ۴۱۹، ۷۸	آن قلم	۵۲۷، ۵۳۸، ۵۴۷، ۵۶۶		
۵۹۷	آن و شأن الهی	۵۷۸، ۵۷۹، ۶۵۵، ۶۶۰		
۷۰۸	آن (لحظه) و شأن الهی	۷۰۰، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۲۳		
۵۳۰، ۵۱۳، ۵۰۶، ۷۱	آهن	۷۲۵، ۷۳۳، ۷۳۷، ۷۳۹		
۲۵۴، ۷۱	آهن ربا	۷۴۰		
		۷۲۷	آدم جامع	
		۲۶۹، ۲۷۸، ۲۸۰، ۴۳۰	آسمان دنیا	
		۴۲۸، ۵۲۳، ۷۰۰، ۷۲۶		
۷۳۹، ۵۱۵، ۳۴۱	آبدال	۵۱۷	آسمان زهره	
۶۶۱، ۳۲۱	آبدال هفتگانه	۵۱۷، ۷۰۰	آسمان قمر	

۸۰۰ / ترجمه مصباح الانس

۷۷۶، ۷۵۶، ۷۵۵	۲۶۶، ۲۲۸، ۲۸۲، ۲۸۳	ابراهيم
۷۴	۶۵۵، ۵۶۶، ۵۲۰، ۵۱۳	اجتماع اجسام بسيط
۵۶۲، ۵۱۰، ۲۰۳، ۷۳	۵۳۵، ۵۳۲، ۵۳۰، ۳۷۸	اجتماع ارواح
۶۲۲	۵۳۸	
۵۶۱، ۳۶۷، ۳۶۶، ۳۶۳	۲۷۲	اجتماع ارواح نوری
۳۰۳، ۲۸۷، ۲۳۶، ۲۰۳	۲۵۰، ۳۳۳، ۹۱، ۶۸، ۲۵	اجتماع اسماء
۳۹۵، ۳۶۳، ۳۶۲، ۳۲۹	۶۰۳	
۵۶۲، ۲۰۲	۷۳۳، ۵۸۴، ۱۷۶	ابن عباس
۲۰۲	۶، ۵۱، ۵۲، ۲۳۲، ۲۳۹	اجتماع اسماء اولین
۵۶۲، ۳۹۵، ۳۲۹	۷۱۹، ۳۳۲	اجتماع اسماء ذاتی
۲۳۶	۵۶۶، ۴۸۳	اجتماع اسمانی
۳۸۰، ۲۰۳	۵۹۱، ۱۳۸، ۱۳۷	اجتماع اول
۲۳۶	۱۳۸، ۱۳۷	اجتماع اول اسمانی
۳۶۳	۵۵۷، ۹۶	اجتماع صور مثالی
۳۶۳	۵۶۰	اجتماع صور مرکب طبیعی
۳۹۶، ۲۰۶، ۳۶۳، ۷۳	۲۸۷، ۲۳	اجسام بسيط
۵۶۲، ۵۵۳، ۵۱۰، ۳۹۹	۳۰۸	
۶۹۵، ۵۶۲	۳۰۸	
۴۱۸	۶۲۲	اجمال ثمنین اول
۳۶، ۲۶، ۲۴، ۱۵، ۴، ۳	۶۲۲	اجلیت
۵۶، ۴۵، ۴۱، ۴۰، ۳۸	۲۹۷	
۷۸، ۷۶، ۷۰، ۶۲، ۶۳	۲۸۱	
۱۰۲، ۹۷، ۹۵، ۹۳، ۸۶	۷۰۵، ۶۵۰، ۲۹	
۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۳، ۱۰۳	۲۹۷، ۲۹۶، ۹	
۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۵، ۱۲۲	۳۱۰، ۳۸۵	
۱۵۴، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۳۲	۸۵، ۸۳، ۸۲، ۷۶، ۱۶، ۹	
۱۶۵، ۱۶۳، ۱۶۰، ۱۵۹	۱۰۱، ۱۰۰، ۹۶، ۹۵، ۹۲	
۱۷۳، ۱۷۰، ۱۶۸، ۱۶۶	۲۰۸، ۲۰۵، ۱۲۷، ۱۲۲	
۱۸۴، ۱۸۳، ۱۷۵، ۱۷۳	۲۵۹، ۲۳۶، ۲۱۸، ۲۱۷	
۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۴، ۱۸۵	۲۰۷، ۳۳۲، ۳۲۷، ۳۱۵	
۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷	۶۰۶، ۴۸۱، ۳۷۵، ۳۳۸	
۲۱۳، ۲۰۵، ۲۰۳، ۲۰۱	۶۱۹، ۶۰۹، ۶۰۸، ۶۰۷	
۲۳۲، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۵	۶۸۰، ۶۷۰، ۶۶۹، ۶۵۵	
۲۳۳، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۳۷	۷۱۶، ۷۱۴، ۶۸۴، ۶۸۱	
۲۴۸، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۴	۷۵۲، ۷۴۱، ۷۴۰، ۷۳۵	
		ابن سینا
		ابن فارس
		ابن مسرّه جبلی
		ابوالحسن اشعری
		ابوالحسن بصری
		ابوالفتح موصلی
		ابوجهل
		ابوحامد خزالی
		ابوحشفه
		ابوزید بلخی
		ابوسفیان
		ابوطالب
		ابوهیسی ترمذی
		ابونعمان حافظ اصفهانی
		ابواب
		ابوهریره
		ابیرزین عطیلی
		اتحاد

فہرست اعلام / ۸۰۱

۷۲۱، ۷۲۹، ۷۳۲، ۷۳۳	۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱
۷۲۳، ۷۲۴، ۷۵۱، ۷۵۶	۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۴
۷۵۷، ۷۶۱، ۷۶۵، ۷۶۹	۲۷۷، ۲۸۸، ۲۹۹، ۳۰۱
۷۷۲، ۷۸۰، ۷۸۵، ۷۹۰	۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹
۷۹۱، ۷۹۲	۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۶
۳۷۴	۳۱۷، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷
۷۰	۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱
۴، ۷۸، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۳۱	۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۷
۱۵۳، ۱۶۶، ۱۹۶، ۱۹۸	۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳
۲۴۶، ۲۶۰، ۲۶۱، ۳۲۹	۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۱
۳۵۱، ۳۸۱، ۴۰۸، ۵۰۶	۳۵۲، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۶۲
۵۱۲، ۶۲۸، ۶۷۴، ۶۹۳	۳۶۴، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۵
۷۸۵، ۷۹۳، ۷۹۹، ۸۲۶	۳۸۱، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷
۸۲۸، ۸۲۹، ۸۲۷، ۳۵۵	۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲
۳۵۶، ۳۷۵، ۳۸۱، ۳۸۶	۳۹۵، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۰
۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۶، ۳۹۸	۴۰۱، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۳
۴۲۳، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۷۵	۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۳
۴۷۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱	۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۳۷
۵۲۸، ۶۲۲، ۶۷۶، ۶۸۴	۴۷۰، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۷۸
۶۹۲، ۶۹۵، ۷۵۱، ۷۵۶	۴۷۹، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۱
۷۸۰	۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۹، ۵۱۰
۱۵، ۶۷۹، ۷۲۹	۵۱۱، ۵۱۲، ۵۲۸، ۵۳۲
۹۳	۵۳۹، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۸
۷۷۲	۵۵۱، ۵۵۷، ۵۶۱، ۵۶۳
۶۱۲	۵۶۲، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۹
۷۳۷	۵۹۰، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴
۷۳۱	۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۰۱
۵۶۱	۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۵، ۶۱۲
۵۶۱، ۶۷۱، ۷۲۲	۶۱۳، ۶۱۴، ۶۲۴، ۶۳۱
۳۶۴، ۲۰۲	۶۳۸، ۶۴۵، ۶۵۰، ۶۵۷
۷۲۳	۶۵۸، ۶۶۳، ۶۶۷، ۶۷۱
۲۰۰، ۳۵۲، ۵۶۳، ۷۲۲	۶۷۲، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۲
۷۶۹	۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۲
۷۶، ۱۹۷، ۲۳۰، ۳۹۴	۶۹۳، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۸
۳۹۵، ۲۷۹، ۷۲۲	۷۰۵، ۷۰۹، ۷۱۶، ۷۱۹



۸۰۲ / ترجمه مصباح الانس

۳۵۸، ۲۰۲، ۴۰۸، ۵۸۲	۷۵۷، ۷۲۲	احدیت جمع هویت
۷۰۶، ۵۸۹	۲۸۵	احدیت جمع نفس رحمانی
۳۸۷	۱۵، ۶۲، ۱۱۶، ۱۲۲	احدیت جمعی
۵۶	۱۳۰، ۱۴۶، ۱۷۳، ۲۰۳	احکام امکان قابلیت
۷۵۲، ۴۹۵	۲۳۷، ۲۴۵، ۲۶۷، ۳۱۶	احکام جلال غیب
۵۹۸	۳۱۷، ۳۲۲، ۴۰۷، ۴۰۸	احکام سر جمع
۱۰، ۲۰، ۵۵، ۷۸، ۱۶۴	۴۹۱، ۵۳۹، ۵۴۸، ۶۱۲	احکام مطلق
۵۳۳، ۳۲۸، ۲۷۳، ۲۶۶	۷۳۹، ۶۵۸	احکام وجوب
۵۸۹، ۵۸۲	۴۰۸	احدیت جمعی اعتدالی
۳۸۷	۱۷۳	احدیت جمعی الهی
۳۵۸، ۲۷۶، ۲۷۵، ۱۹۵	۶۹۲	احدیت جمعی انسانی
۲۰۳، ۳۸۶	۳۹۰	احدیت جمعی مطلق
۲۰۴	۷۶۱	احدیت جمعی مطلق
۱۸۹، ۱۷۲	۴۵، ۱۶۸، ۲۳۲، ۲۳۵	احدیت ذات
۱۲۷	۵۹۲، ۵۸۷	احکام وجوب و امکان
۲۲۳، ۲۲۲، ۱۶۵، ۲۲	۷۶، ۱۶۳، ۱۹۹، ۲۶۰	احکام وجوب
۵۰۰، ۴۲۲، ۳۹۰، ۳۱۹	۳۸۷، ۴۱۳، ۵۴۵، ۷۳۲	احکام وجود
۵۵۵، ۵۵۴، ۵۴۲، ۵۱۹	۳۲۷	احکام امکانی
۵۹۲، ۵۹۱، ۵۸۹، ۵۸۷	۳۸۶	اختیار
۷۷۹، ۷۷۵، ۷۶۲، ۵۹۵	۲۱۵	احدیت ذاتی
۷۸۷	۶۸۸، ۱۸۵، ۳۱	احدیت کلی
۲۴۱	۱۸۵	احدیت مرتبه جامع
۲۴۰	۳۱۸	احدیت مطلق
۷۹۲، ۳۲۰، ۲۴۰، ۶۶	۸۰	احدیت وجود
۲۵۲، ۲۴۱، ۱۱۸، ۱۰۹	۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۸، ۷۰۰	احدیت وجود ظاهری
۲۷۳، ۲۵۴، ۲۵۳، ۳۷۹	۷۳۷	احدیت وجه غیب
۷۷۵، ۵۹۷، ۵۹۱، ۵۸۹	۶، ۹، ۱۲، ۱۵، ۴۵، ۴۷	احدی جوادی مطلق
۷۹۲	۲۹، ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۵۵	احدی سر
۵۶۲	۱۱۸، ۳۷۸، ۶۰۷، ۶۶۹	احدی قرآنی
۶۵۵، ۲۸۰، ۹۶	۷۰۵، ۷۰۶، ۷۶۷، ۷۹۵	احسان
۱۰۵	۷۹۲	احدیت وجود ظاهری
۲۹۸	۲۸۳	احدیت وجه غیب
۸۹، ۲۷	۹۶، ۲۶۳، ۲۶۴	احدی جوادی مطلق
۴۲۵، ۸۵، ۱۱	۱۲۲	احدی سر
۵۳۰	۷۸، ۱۶۲، ۲۱۲، ۲۳۲	احدی قرآنی
		احسان
		احسان خاص کمالی
		احکام استمداد کلی
		احکام اعیان
		احکام الوهیت
		احکام امکان



فهرست اعلام / ۸۰۳

۳۱۱،۶۹	استغناء ذاتی	۱۱، ۶۹، ۲۵۰، ۲۵۲	ارواح عالی
۶۹۲	استقرار زجسی	۲۶۸، ۴۹۶، ۵۵۱، ۵۶۱	
۷۲۶	استوای هرشی رحمانی	۵۸۹، ۵۷۸، ۵۷۰	
۴۱، ۵۱۲، ۵۳۹، ۵۴۱	استداع	۲۳۸	ارواح عالیہ
۶۹۰، ۶۹۲، ۶۹۷		۵۱۳	ارواح فلکی
۵۴۰، ۶۸۱، ۶۹۲	استداعی	۱۲، ۷۳۰	ارواح قدسی
۴۴۴، ۴۸۹، ۵۰۴، ۵۴۴	استیلای رحمانی	۹۶، ۱۲۶، ۲۷۷، ۲۷۸	ارواح کاملان
۴۸۵، ۴۸۶، ۵۷۷، ۵۷۸	اسد	۶۹۹	
۵۸۰		۴۲۵، ۱۱	ارواح کلی
۱۳	اسرار سزی انسان	۵۶۲	ارواح مثالی
۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۸۲	اسرائیل	۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۳۱	ارواح مُتَمِّم
۴۸۳، ۵۵۲، ۵۶۵، ۵۶۶		۴۳۳، ۴۳۲	ارواح مُتَمِّمان
۵۷۰		۳۶۳، ۳۳۴، ۴۶۵، ۴۶۶	ارواح ثوری
۱۲، ۲۴، ۲۵، ۴۸، ۵۰	اسلام	۴۶۷، ۴۹۹، ۴۶۹، ۵۱۰	
۵۲، ۵۴، ۵۸۵، ۶۶۹		۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۷، ۵۷۰	
۷۰۵، ۷۳۷، ۷۰۵		۶۱۹، ۲۷۵	ازل وابد
۱۸۲، ۱۹۸، ۲۹۲، ۲۹۶	اسلام	۷۳	اسباب نزول
۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲	اسم اعظم	۶۲، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۲۲	استجلا
۳۱۰		۱۲۵، ۱۹۱، ۲۱۹، ۲۴۱	
۳۶، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴	اسماءالفعال	۲۲۶، ۲۶۵، ۳۲۶، ۳۶۲	
۳۰۳، ۳۰۴		۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۹۶	
۸۱، ۲۳۶، ۲۸۹	اسم الدر	۳۹۷، ۳۹۸، ۴۱۶، ۴۲۷	
۱۷، ۴۰۲، ۴۰۳، ۵۷۰، ۶۵۳	اسماءاولین	۴۷۲، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۳۵	
۲۹۵، ۲۹۶	اسماءتوقیفی:	۵۵۰، ۵۹۸، ۶۰۵، ۶۱۰	
۳۲، ۲۴۸، ۲۴۸	اسماءذات	۶۲۳، ۶۳۵، ۶۴۷، ۶۵۳	
۲۸۸، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴		۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۲، ۶۶۳	
۲۹۹، ۳۰۳، ۳۲۲، ۳۲۸		۶۶۸، ۶۷۴، ۶۹۰، ۷۱۴	
۳۸۷، ۴۰۰		۷۲۶، ۷۳۷، ۷۶۸	
۱۵، ۳۷، ۶۳، ۶۴، ۷۶	اسماءذاتی	۵۲۳، ۵۰۷، ۴۰۸، ۴۰۲	استحالات
۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۵۴		۵۲۴	استحاله
۱۶۰، ۱۶۸، ۲۰۱، ۲۰۳		۴۱، ۴۷۸، ۵۵۹، ۶۶۹	استخلاف
۲۱۱، ۲۱۳، ۲۴۴، ۲۵۹		۶۷۴، ۷۶۹، ۷۷۶	
۲۷۵، ۳۲۵، ۳۲۹، ۳۳۱		۷۷۰، ۷۷۱، ۷۹۳	استعداد غیر معمول
۳۵۱، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۳		۷۷۲، ۷۷	استعدادات معمول

۵۸۵، ۵۵۲، ۴۸۷، ۴۶۶	اعراف	۳۸۶، ۳۸۳، ۳۸۱، ۳۸۰	
۱۲۶، ۱۰۴، ۳۵، ۲۲، ۲۳	احیان ثابته	۴۰۰، ۳۹۸، ۳۹۳، ۳۸۹	
۲۳۳، ۲۱۹، ۱۸۴، ۱۶۰		۴۶۸، ۴۶۷، ۴۶۵، ۴۰۷	
۲۶۴، ۲۶۲، ۲۶۲، ۲۶۱		۵۶۲، ۵۳۷، ۴۸۰، ۴۷۴	
۳۵۵، ۳۱۸، ۲۷۵، ۲۷۱		۶۷۹، ۶۶۹، ۵۶۴، ۵۶۳	
۶۲۶، ۴۱۷، ۳۹۵		۷۲۴، ۷۱۶	
۱۴۹	احیان ظاهری	۵۶۶، ۴۳۵	اسماء ذاتی الهی
۹۰، ۸۹، ۷۴، ۱۹، ۱۵	الفراد	۲۷۳	اسماء ذاتی اولیٰها
۱۴۷، ۱۴۴، ۱۳۴، ۹۱		۲۲۱، ۴۱۵	اسماء ذاتی نبوتی
۲۶۵، ۱۸۲، ۱۵۹، ۱۵۱		۳۹۵، ۳۸۷، ۳۳۴، ۳۲۷	اسماء ذاتی
۲۷۶، ۲۷۱، ۲۶۸، ۲۶۶		۶۸۰	
۲۴۹، ۴۴۶، ۴۲۷، ۳۵۹		۷۷۴	اسم علم اعظم
۴۶۱، ۴۵۴، ۴۵۱، ۴۵۰		۲۹۴	اسم صفت
۵۵۸، ۴۷۶، ۴۷۲، ۴۶۵		۲۸۷، ۲۶۱، ۳۷، ۳۶، ۷	اسماء صفات
۶۳۹، ۶۱۲، ۶۰۶، ۶۰۱		۲۹۲، ۲۹۱، ۲۸۹، ۲۸۸	
۷۱۹، ۷۱۲، ۶۸۰، ۶۷۳		۳۰۴، ۳۰۳، ۲۹۲، ۲۹۳	
۷۲۰		۲۹۴	اسم فعل
۴۵۷، ۳۵۵، ۳۵۰، ۹۰	اللاطون	۴۶۹	اسماء نعتین
۴۲۶، ۴۶۳، ۸۲، ۸۳	اللاک	۵۱۹، ۱۹۸	اسماء هفتگانه
۴۶۹، ۴۴۶، ۴۵۷، ۴۴۰		۵۸۳، ۵۵۸، ۲۷۸	اسماحیل
۵۰۱، ۵۰۰، ۴۹۸، ۴۹۱		۵۱۳	اشخاص فلکی
۵۰۹، ۵۰۶، ۵۰۳، ۵۰۲		۵۰۷، ۵۰۴، ۴۹۸، ۴۳۸	اشارات
۵۱۷، ۵۱۶، ۵۱۵، ۵۱۲		۷۰۸	
۵۲۴، ۵۲۳، ۵۲۲، ۵۲۱		۵۰۳	اشارات نوری
۵۵۸، ۵۵۴، ۵۴۴، ۵۲۵		۵۰۱، ۴۵۶، ۴۳۸، ۹۰	اشرقیان
۵۷۳، ۵۷۲، ۵۶۸، ۵۶۷		۵۹۳	
۵۷۸، ۵۷۷، ۵۷۶، ۵۷۲		۱۵۱، ۱۱۱، ۱۰۹، ۹۹	اشعریان
۷۰۸، ۷۰۳، ۶۵۹، ۵۸۲		۱۸۹	
۷۵۱، ۷۳۳، ۷۱۴، ۷۰۹		۴۳۸	اشعه برزخی
۶۹	اقتضای ذاتی	۷۶۴، ۱۲۹	اصولیان
۷۳۹، ۷۱۹، ۶۶۴، ۲۰۹	اقطاب	۳۹۳	اضافات و احلام
۷۸۶		۴۴۵	اضافات احلام
۶۶۲	القطاب محمطین	۱۰۷، ۹۳، ۵۰، ۲۳، ۳۱	اعراض
۴۷۸، ۳۹۵، ۲۳۰، ۴۲	اکملیت	۴۶۴، ۴۱۱، ۳۳۹، ۱۴۱	
۶۶۴، ۶۳۷، ۶۱۵، ۴۷۹		۷۵۴، ۷۰۲، ۵۹۳	

فهرست اعلام / ۸۰۵

۲۹۸، ۲۷۰، ۲۲۶، ۲۰۳	۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۲، ۷۰۶		
۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۰۱	۷۸۱، ۷۸۰، ۷۴۹		
۳۷۲، ۳۶۶، ۳۶۱، ۳۴۷	۷۰۰		آلت
۳۲۲، ۳۰۸، ۳۷۵، ۳۷۲	۵۷۲، ۳۸		الغالبات
۵۱۲، ۵۱۰، ۵۰۹، ۴۶۷	۲۰		الغناء نلکی
۶۰۶، ۶۰۵، ۵۶۶، ۵۲۳	۳۹		الغای روحانی
۶۵۷، ۶۳۹، ۶۳۸، ۶۲۳	۳۰۲		الواح ارواح
۶۶۷، ۶۶۵، ۶۶۳، ۶۵۹	۹۶		الیاس
۶۷۳، ۶۷۱، ۶۶۹، ۶۶۸	۵۱۱		ام الکتاب اکبر
۶۸۰، ۶۷۹، ۶۷۷، ۶۷۵	۱۹۵، ۲۷۷، ۳۳۰، ۳۲۳		ام الکتاب
۶۸۷، ۶۸۵، ۶۸۳، ۶۸۱	۳۶۳، ۳۶۶، ۳۲۸، ۲۶۵		
۶۹۳، ۶۹۲، ۶۹۱، ۶۸۹	۶۷۶، ۶۲۹		
۷۰۱، ۶۹۹، ۶۹۷، ۶۹۵	۵۱۱		ام الکتاب بزرگ
۷۰۹، ۷۰۷، ۷۰۵، ۷۰۳	۳۴۵		أم الکتاب مبین
۷۱۵، ۷۱۳، ۷۱۲، ۷۱۱	۳۸۰		ام الکتاب مسطور
۷۲۱، ۷۱۹، ۷۱۸، ۷۱۷	۳۲۶		ام الکتاب مفصل
۷۲۷، ۷۲۶، ۷۲۵، ۷۲۳	۶۶۹		امام اعظم اکمل
۷۳۷، ۷۳۵، ۷۳۱، ۷۲۹	۵۸۷، ۵۸۲		امامت
۷۳۵، ۷۳۳، ۷۳۱، ۷۳۹	۳۰۱		امامت الهی
۷۳۹، ۷۳۸، ۷۳۷، ۷۳۶	۷۳۹، ۶۶۱		أنت محمدی
۷۵۵، ۷۵۳، ۷۵۱، ۷۵۰	۶۲۲، ۳۳۲		أم حبیبه
۷۶۳، ۷۶۱، ۷۵۹، ۷۵۷	۲۵۶، ۲۹۱، ۲۴۸، ۳۸۹		امر الهی
۷۷۱، ۷۶۹، ۷۶۷، ۷۶۵	۵۲۱، ۵۲۳، ۵۳۰، ۵۳۱		
۷۷۶، ۷۷۵، ۷۷۴، ۷۷۳	۵۲۰، ۵۲۳، ۵۷۸، ۵۸۰		
۷۸۳، ۷۸۱، ۷۷۹، ۷۷۷	۶۹۵، ۶۹۲		
۷۸۷، ۷۸۶، ۷۸۵، ۷۸۴	۱۰۵، ۱۶۹، ۳۱۲، ۵۳۸		امر وجودی
۷۹۳، ۷۹۱، ۷۸۹، ۷۸۸	۶۹۲، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۳۸		
۷۹۹، ۷۹۷، ۷۹۵، ۷۹۳	۶۰۰		أم لبس
۳۲۵	۷۷۳، ۳۵۸، ۲۶۳	انسان کامل بالفعل	امکان ذاتی
۳۲۴، ۳۲۵	۹۸	انسان کامل حقیقی	امکان خاص
۷۳۳، ۳۲۸	۹۸	انسان کبیر	امکان مطلق
۷۶۱، ۸۳	۲۵۷، ۲۵۵	انسانیت حقیقی	انباته فلس
۲۹۳، ۲۹۲	۳۲۲	انشاء الدوائر	انسان حقیقی کامل
۲۹۸	۷، ۸، ۷۸، ۹۶، ۱۲۲	انوار اشراقی	انسان کامل
۲۹۸	۱۳۳، ۱۶۰، ۱۹۷، ۲۰۰	انوار اعلین	



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

۸۰۶ / ترجمه مصباح الانس

۷۳۶ ، ۷۳۸ ، ۷۳۷ ، ۷۳۰	۵۰۱ ، ۴۹۷ ، ۴۳۸	انوار قاهره
۷۸۵ ، ۷۵۴ ، ۷۵۲ ، ۷۵۰	۴۹۸	انوار قاهره صوری
۷۹۵ ، ۷۹۳ ، ۷۸۶	۴۹۸	انوار مشاهدی
۳۲ ، ۲۲ ، ۲۱ ، ۱۶ ، ۱۴	۲	انتهی احادیث جمع
۵۲ ، ۵۰ ، ۴۸ ، ۴۵ ، ۴۴	۳۳۵	اوادنی
۵۳۰ ، ۲۴۸ ، ۱۰۹ ، ۵۳	۱۴	اواسط مراتب احسان
۶۶۹ ، ۶۵۴ ، ۵۸۵ ، ۵۵۵	۳۴۰ ، ۱۵	اولوالعزم
۷۷۱ ، ۷۳۷ ، ۷۰۵ ، ۶۹۸	۱۳	اولیای کامل محمدی
۷۷۸ ، ۷۷۲	۳۸۶ ، ۷۷	اولین صادر
	۲۰ ، ۲۹۹ ، ۳۲۰ ، ۳۵۹	اهل الله
	۲۷۶ ، ۵۲۴ ، ۵۴۵ ، ۶۳۳	
	۶۳۲ ، ۶۷۳ ، ۶۸۲ ، ۶۹۳	
۲۷۹	۷۱۴	بازار بهشت
۶۶۱ ، ۳۹۵ ، ۱۹۷ ، ۱۸۴	۶۸۴	باطن وجود
۲۹ ، ۲۶	۸۰ ، ۵۸ ، ۳۲ ، ۱۹ ، ۱۸ ، ۷	بدایات
۵۵۵ ، ۴۴۲	۱۲۸ ، ۱۲۳ ، ۱۲۳ ، ۱۰۵	بردالیقین
۶۶۰ ، ۲۸۰	۱۸۹ ، ۱۷۱ ، ۱۶۱ ، ۱۶۰	برزخ آسمان دنیا
۵۳۲ ، ۲۶۶ ، ۲۳۳ ، ۲۰۰	۲۲۹ ، ۲۲۷ ، ۲۲۰ ، ۱۹۰	برزخ اول
۲۷۷	۲۳۲ ، ۲۴۰ ، ۲۳۱ ، ۲۳۰	برزخ برزخها
۳۸۶	۲۷۸ ، ۲۵۶ ، ۲۵۳ ، ۲۴۲	برزخ جامع
۶۶۰ ، ۵۳۲ ، ۲۶۶	۳۰۲ ، ۲۹۹ ، ۲۹۷ ، ۲۹۲	برزخ دوم
۸۴	۳۸۶ ، ۳۷۸ ، ۳۳۶ ، ۳۱۱	برزخ مثالی
۲۶۶	۴۰۷ ، ۴۰۶ ، ۴۰۰ ، ۳۹۰	برزخ نخستین
۷۱۹	۴۱۸ ، ۴۱۷ ، ۴۱۴ ، ۴۰۸	برزخ وجوب و امکان
۷۹	۴۶۶ ، ۴۴۳ ، ۴۳۲ ، ۴۲۰	برزخیت اعتدالی
۵۸۲ ، ۲۶۶ ، ۶۲	۴۸۹ ، ۴۷۳ ، ۴۷۲ ، ۴۷۰	برزخیت اول
۳۳۴	۵۱۶ ، ۵۱۳ ، ۵۰۳ ، ۴۹۲	برزخیت تعین اول
۳۴۰ ، ۲۶۶ ، ۶۳ ، ۱۵	۵۳۷ ، ۵۳۵ ، ۵۲۲ ، ۵۱۸	برزخیت دوم
۲۲۱ ، ۴۲۰ ، ۳۴۳ ، ۳۲۱	۵۶۹ ، ۵۳۹ ، ۵۴۷ ، ۵۴۰	
۶۵۹ ، ۶۵۸ ، ۵۸۲ ، ۵۴۸	۶۰۷ ، ۵۸۹ ، ۵۸۵ ، ۵۷۸	
۵۲۹ ، ۴۹۳	۶۲۵ ، ۶۲۰ ، ۶۲۳ ، ۶۱۰	برزخیت عملی
۵۲۸	۶۴۹ ، ۶۴۸ ، ۶۴۷ ، ۶۴۶	برزخیت کبرا
۶۵۸ ، ۶۵۷ ، ۳۲۱ ، ۶۲	۶۶۷ ، ۶۶۶ ، ۶۵۱ ، ۶۵۰	برزخیت نخستین
۶۶۳ ، ۶۶۲ ، ۶۶۱ ، ۶۵۹	۶۸۹ ، ۶۸۲ ، ۶۸۱ ، ۶۸۰	
۶۹۲	۷۱۹ ، ۷۱۸ ، ۷۱۳ ، ۷۱۲	برزه (ظهور و آشکاری) تجلی

ب

فهرست اعلام / ۸۰۷

۵۴۸، ۵۴۶، ۵۴۵، ۴۲۷	۶۹۸	بُرزه (هویدا شدن) تجلی
۷۸۷، ۶۵۵، ۵۵۸، ۵۵۰	۳۹۹	برهان دان
	۳۹۹	برهان دلّی
	۲۳، ۲۲، ۲۹، ۲۷	برهان نظری
	۲۸۰	برهوت
۸۸، ۸۲، ۷۴، ۶۹، ۶۶، ۶	۲۶۷	بسیاط فلکی
۱۱۸، ۱۰۶، ۱۰۱، ۹۷	۵۱۳	بطن مُحشر
۳۵۲، ۳۵۰، ۲۹۰، ۱۳۴	۱۳	بعد مُنْقَلِح
۵۹۳	۳۳۶، ۳۳۲، ۱۶۹، ۹۶	بعلبک
۱۱۹	۳۷۹	بنو تمیم
۲۱۵، ۱۰۹، ۸۲، ۳۲	۶۷	به شرط زاید
۳۹۱، ۳۶۸، ۲۲۶، ۲۲۱	۳۳۵، ۲۰۶، ۸۹	به شرط شش
۵۹۳، ۴۷۲	۲۰۶	به شرط لاشی
۲۳۷، ۱۰۹، ۷۲، ۱۳	۱۲، ۱۳۱، ۲۷۸، ۲۷۹	تجلی احدی
۴۳۷، ۴۳۵، ۳۹۷، ۳۸۲	۲۸۰، ۳۴۱، ۲۲۹، ۴۴۹	
۵۳۹، ۴۹۶، ۴۸۱، ۴۸۰	۴۶۶، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۶	
۶۴۶، ۵۸۷، ۵۸۶، ۵۵۱	۳۸۷، ۳۹۰، ۴۹۳، ۵۱۴	
۷۵۶، ۷۰۱، ۶۷۰	۵۲۴، ۵۲۵، ۵۵۵، ۵۸۰	
۱۱۶، ۱۰۲، ۵۹، ۲۳	۵۹۱، ۵۹۷، ۶۱۲، ۷۱۰	تجلیات اسمائی
۵۰۷، ۵۰۳، ۴۸۸، ۳۵۰	۷۱۷، ۷۲۴، ۷۳۵، ۷۴۷	
۶۸۴، ۵۶۷	۳۷۸، ۴۹۴	تجلیات اسماء
۶۷۱، ۳۲۸، ۸۵، ۴۱	۴۹۴	
۲۵۶	۱۷۷، ۴۹۴، ۵۷۸، ۷۴۶	تجلی احدی الهی وجودی
۷۹۳	۳۷۸، ۴۹۴	تجلی احدی تکوینی
۱۰۸	۶۸، ۱۴۲، ۱۵۳، ۲۷۸	تجلی احدی جمعی
۱۹۶، ۱۹۴	۲۸۱، ۷۰۳، ۷۱۰، ۷۴۵	تجلی احدی ذاتی
۷۹۲، ۹۳	۵۸۴	تجلی احدی ساری
۷۴۲	۵۱۳	تجلی احدی کمالی ذاتی
۷۹۳		تجلی احدی نفسی
۵۱۱		تجلی اول ذاتی
۲۱۸		تجلی الهی ذاتی احدی
۶۶۲، ۵۳۲، ۳۸۳	۳۳۷	تجلی اولی
۲۰۰، ۱۹۷، ۶۳، ۴۰	۱۷، ۷۰۹	تجلی اول
۴۸۳، ۳۳۷، ۳۳۵، ۲۰۱	۲۷۹	
۶۵۳، ۵۲۹، ۵۲۲، ۴۲۱	۶۴، ۲۶۶، ۳۲۲، ۳۸۳	
		پ
		پدیرای دوم
		پزشکی
		پهنه تجلی ذاتی
		پیشبر ما

۸۰۸ / ترجمه مصباح الانس

۵۲۸،۳۵۰	تجلی نفسی	۶۶۱، ۶۶۰، ۶۵۹، ۶۵۸	
۷۰۳، ۶۹۸، ۵۳۲، ۴۹۱	تجلی نفسی رحمانی	۶۹۵، ۶۶۴، ۶۶۳، ۶۶۲	
۲۷۰، ۲۶۹، ۲۴۵، ۱۰۴	تجلی وجودی	۳۴۱، ۳۳۵، ۳۳۴، ۷۳۹	
۲۳۶، ۳۹۰، ۳۱۳، ۲۷۵		۳۹۲، ۴۴۱، ۴۲۶، ۳۷۶	
۷۳۸، ۶۵۱		۳۸۹	تجلی ایجاد
۶۹۵	تجلی وجودی احدى مبسط	۲۱۲	تجلی جلال
۶۹۲	تجلی وجودی نفسی رحمانی	۲۱۲	تجلی جمال
۳۹۷	تجلی هویت	۷۱۱، ۶۷۱، ۶۷۰، ۲۹	تجلی جمعی
۷۷۷، ۷۷۶	تجلی	۷۱۹	
۲۶۸، ۲۵۱، ۱۱۸، ۸۸	تحلیل	۶۳	تجلی جمعی ذاتی کمالی
۵۴۲، ۴۲۲، ۳۶۶، ۲۷۵		۳۵۱، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۱۲	تجلی خبی
۶۹۷، ۶۹۳، ۶۹۲، ۵۴۵		۳۷۱، ۳۹۸، ۳۹۷، ۳۸۹	
۷۸۴، ۷۴۹، ۷۰۸، ۷۰۳		۵۰۴، ۵۰۳، ۳۸۲	
۲۴۵	تخلیق	۳۹۹	تجلی خبی احدى
۶۰۸، ۲۵۱	تدانی	۱۹۸، ۱۹۷، ۶۴، ۴۰	تجلی دوم
۲۳۲، ۲۰۳، ۲۰۲، ۱۹۸	تدلی	۳۷۶، ۳۴۲، ۳۳۸، ۱۹۹	
۲۵۰، ۲۴۵، ۲۴۰، ۲۳۵		۵۱۱، ۴۲۱، ۳۸۲، ۳۸۳	
۴۷۲، ۳۳۰، ۳۰۵، ۲۵۱		۶۵۹، ۶۵۸، ۵۲۸، ۵۳۲	
۵۱۱، ۴۹۰، ۶۰۸		۶۹۵، ۶۷۱، ۶۶۲، ۶۶۰	
۳۹۸، ۳۹۶	ترکیب	۷۳۹	
۲۴۵	ترزین	۸۶، ۵۶، ۴۱، ۴۰، ۱۵	تجلی ذاتی
۱۱۸، ۸۷، ۷۷، ۲۶، ۲۵	ترکیب	۲۰۲، ۱۶۰، ۱۵۴، ۱۰۵	
۱۳۲، ۱۳۹، ۱۳۸، ۱۳۶		۳۱۸، ۳۱۶، ۲۷۹، ۲۵۸	
۲۰۴، ۱۷۵، ۱۷۲، ۱۳۳		۴۷۵، ۴۷۱، ۳۶۷، ۳۵۵	
۲۵۵، ۲۵۱، ۲۳۲، ۲۱۶		۶۷۰، ۶۳۳، ۶۲۳، ۴۷۶	
۳۰۲، ۲۷۵، ۲۷۳، ۲۶۷		۶۸۴، ۶۷۹، ۶۷۳، ۶۷۱	
۳۶۲، ۳۵۲، ۳۰۷، ۳۰۶		۷۷۰، ۷۶۸، ۶۹۱	
۳۶۷، ۳۶۵، ۳۶۴، ۳۶۳		۳۹۷	تجلی ذاتی خبی
۳۹۵، ۳۹۳، ۳۸۸، ۳۶۸		۳۳۷، ۲۷۰، ۱۸۵، ۷۶	تجلی ساری
۳۹۹، ۳۹۸، ۳۹۷، ۳۹۶		۳۸۹، ۳۸۱، ۳۸۰، ۳۵۰	
۴۰۶، ۴۰۳، ۴۰۲، ۴۰۱		۴۳۵، ۴۱۰، ۳۹۱، ۳۹۰	
۴۳۲، ۴۲۲، ۴۲۲، ۴۰۸		۵۷۰، ۵۲۷، ۵۰۵	
۴۸۲، ۴۶۹، ۴۲۲، ۴۳۹		۴۱	تجلی سوم شهودی
۴۹۴، ۴۹۳، ۴۹۲، ۴۸۳		۳۸۱، ۷۸	تجلی فاعل
۵۰۸، ۵۰۷، ۵۰۶، ۵۰۵		۷۴۲	تجلی کمالی اسمائی

فهرست اعلام / ۸۰۹

۳۶۲، ۳۵۷، ۳۵۱، ۳۴۵	۵۳۰، ۵۲۲، ۵۱۸، ۵۱۳	
۳۹۱، ۳۹۰، ۳۸۹، ۳۸۶	۵۶۳، ۵۵۱، ۵۴۵، ۵۳۱	
۳۲۵، ۴۱۸، ۴۱۰، ۳۹۵	۶۳۷، ۶۲۷، ۶۱۳، ۵۶۲	
۳۹۵، ۳۸۰، ۴۴۱، ۴۲۳	۶۷۷، ۶۵۹، ۶۴۸، ۶۲۱	
۶۲۳، ۵۷۰، ۵۴۵، ۵۱۱	۷۲۰، ۷۰۸، ۶۹۵، ۶۸۷	
۷۲۳، ۷۱۹، ۶۷۶، ۶۵۷	۷۲۰	
۷۲۲		ترکیب اول
۱۹۷، ۱۹۶، ۶۳، ۱۵	۵۲۱، ۲۶۸	ترکیب جمعی
۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۹، ۱۹۸	۳۶۶، ۹۳	ترکیب دوم
۲۶۶، ۲۶۱، ۲۰۵، ۲۰۲	۷۰۳، ۶۹۲، ۲۶۸	ترکیب معنوی دوم
۳۳۹، ۳۳۸، ۳۳۰، ۳۲۹	۶۹۳	ترکیب نشاء دوم
۳۹۵، ۳۵۷، ۳۲۳، ۳۲۰	۷۰۲	تشبه
۴۴۱، ۴۲۷، ۴۲۵، ۳۱۸	۱۵۰، ۱۳۲، ۱۳۰، ۲۲	
۵۶۵، ۵۶۲، ۵۴۵، ۴۲۲	۳۸۰، ۲۲۹، ۲۰۶، ۲۰۳	
۶۲۳	۴۸۲، ۴۵۳، ۴۱۰، ۳۸۸	
۲۰۸، ۱۹۴، ۱۶۱، ۱۰۵	۷۰۵، ۶۱۲، ۵۲۲	
۶۴۱، ۴۳۷، ۲۷۳، ۲۶۱	۲۲، ۴۱، ۱۵۵، ۱۸۱	تشکیک
۶۹۳، ۶۷۵، ۶۲۲	۶۶۳، ۴۷۸، ۴۴۲، ۱۸۲	
۶۹۳، ۴۸۱، ۲۶۱	۷۰۷، ۷۰۶، ۶۷۳، ۶۶۹	
۷۶۲، ۱۸۰، ۱۵۹	۷۸۰	تضایف
۳۳، ۳۰، ۲۹، ۲۱، ۱۶	۳۷۹، ۳۱۲، ۲۴۶، ۱۶۹	تعداد قدما
۸۱، ۳۳، ۳۲، ۴۱، ۳۵	۶۵۱	تعمق
۹۶، ۹۵، ۹۲، ۸۵، ۸۲	۹۹	
۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۲	۷۶۱، ۳۹۶، ۱۲۵، ۲۶	
۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۲، ۱۲۱	۷۶۷، ۷۶۶، ۷۶۴، ۷۶۳	
۱۶۶، ۱۵۵، ۱۳۶، ۱۳۲	۷۸۰، ۷۷۳، ۷۶۸	
۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۵، ۱۷۳	۷۲۱	تعلقات تنبئات
۲۲۸، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰	۷۹	تعلق تدبیری
۲۳۶، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۲۹	۳۵۰	تعلیمی
۲۶۱، ۲۶۰، ۲۴۸، ۲۳۷	۸۷، ۷۶، ۶۳، ۱۵، ۱۳، ۲	تعمق اول
۲۸۴، ۲۷۳، ۲۷۱، ۲۷۰	۱۵۴، ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۲۵	
۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۶، ۲۸۵	۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۵، ۱۹۲	
۳۲۰، ۳۱۶، ۳۱۴، ۳۱۳	۲۵۹، ۲۰۲، ۲۰۱، ۲۰۰	
۳۲۶، ۳۲۵، ۳۲۲، ۳۲۱	۳۲۹، ۲۷۷، ۲۶۶، ۲۶۰	
۳۳۴، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۹	۳۳۶، ۳۳۴، ۳۳۲، ۳۳۰	
	۳۳۴، ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۷	



تعمق علمی
تعمق صحنی
تعمقات تعلقات
تفسیر

۶۱۹ ، ۵۸۲ ، ۵۲۳ ، ۳۹۱	۳۵۵ ، ۳۵۱ ، ۳۲۶ ، ۳۲۵
۷۶۷ ، ۷۶۲ ، ۷۶۱ ، ۷۳۰	۳۶۵ ، ۳۶۴ ، ۳۶۲ ، ۳۵۶
۷۹۶ ، ۷۸۰ ، ۷۷۳	۳۷۵ ، ۳۶۸ ، ۳۶۷ ، ۳۶۶
۷۶۸	تقید تمثیق ۳۸۲ ، ۳۸۲ ، ۳۷۹ ، ۳۷۶
۷۶۳	تقید تمثیقی ۳۹۸ ، ۳۹۶ ، ۳۹۱ ، ۳۸۵
۷۷۳ ، ۶۳ ، ۶۲ ، ۵۹	تلوین ۴۰۶ ، ۴۰۳ ، ۴۰۲ ، ۴۰۰
۷۰۶ ، ۶۷۴ ، ۶۶۹ ، ۴۱	تمحض ۴۱۹ ، ۴۱۷ ، ۴۱۶ ، ۴۱۳
۷۸۰ ، ۷۰۷	۴۶۸ ، ۴۶۷ ، ۴۳۳ ، ۴۲۸
۷۷۳ ، ۲۵۶ ، ۶۳ ، ۶۲ ، ۵۹	تمکین ۴۷۷ ، ۴۷۵ ، ۴۷۰ ، ۴۶۹
۹۶ ، ۸۴ ، ۸۳	تناسخ ۵۱۱ ، ۴۸۷ ، ۴۸۲ ، ۴۷۸
۶۰۵ ، ۱۳	تنزلات الهی ۵۴۵ ، ۵۴۲ ، ۵۴۱ ، ۵۳۹
۱۲۹ ، ۱۱۶ ، ۱۱۵ ، ۴۹	تنزل ۵۷۵ ، ۵۷۳ ، ۵۷۱ ، ۵۴۷
۲۵۱ ، ۲۵۰ ، ۲۴۵	۶۱۶ ، ۶۱۳ ، ۶۰۰ ، ۵۹۱
۲۰۲	تنزل ربانی ۶۲۹ ، ۶۱۹ ، ۶۱۸ ، ۶۱۷
۴۰ ، ۳۹	تنزل قلبی ۶۷۳ ، ۶۷۰ ، ۶۵۰ ، ۶۳۵
۲۰۳ ، ۱۵۰ ، ۱۲۹ ، ۲۱	تنزیه ۶۸۹ ، ۶۸۲ ، ۶۷۹ ، ۶۷۷
۲۱۳ ، ۲۱۲ ، ۲۱۱ ، ۲۰۶	۶۹۶ ، ۶۹۳ ، ۶۹۲ ، ۶۹۰
۲۷۶ ، ۲۳۱ ، ۲۳۰ ، ۲۲۹	۷۲۸ ، ۷۲۶ ، ۷۰۶ ، ۷۰۲
۳۸۰ ، ۳۵۹ ، ۲۹۷ ، ۲۷۷	۷۴۱ ، ۷۳۹ ، ۷۳۱ ، ۷۳۰
۴۷۹ ، ۴۷۳ ، ۴۵۳ ، ۴۳۳	۷۸۰ ، ۷۷۸ ، ۷۶۳ ، ۷۶۳
۶۱۲ ، ۶۰۱ ، ۵۸۴ ، ۵۴۲	۷۸۱
۷۹۶ ، ۷۹۲ ، ۷۹۰ ، ۷۵۰	۱۲ ، ۱۳ ، ۱۵ ، ۳۱ ، ۳۷
۲۹۴ ، ۲۶۴ ، ۲۶۳ ، ۱۰۳	تنوع ۹۳ ، ۷۸ ، ۷۶ ، ۷۲ ، ۷۲
۷۵۵ ، ۶۱۲ ، ۵۴۸ ، ۳۳۳	۱۳۳ ، ۱۱۵ ، ۱۱۳ ، ۱۰۰
۷۷۳ ، ۷۶۸ ، ۷۶۶ ، ۷۶۵	۳۰۹ ، ۳۰۶ ، ۱۷۲ ، ۱۵۶
۷۸۴	۷۲۳ ، ۶۹۱ ، ۳۶۳
۴۸۵	توآمان ۲۲۶
۳۸۶	توجه الهی غیبی حُنی ارادی ۴۱۸
۶۰۵ ، ۲۲۷	توجه حُنی ۷۳۷ ، ۷۳۳ ، ۶۶۶
۱۵۴	توحید اصلا ۱۱۷ ، ۱۰۴ ، ۹۶ ، ۶۲
۷۹۱ ، ۷۳۹ ، ۴۵۳ ، ۱۲۶	توحید ذاتی ۱۵۹ ، ۱۵۸ ، ۱۵۲ ، ۱۴۸
۷۲۹	توحید وصفی ۲۳۲ ، ۱۸۳ ، ۱۶۴ ، ۱۶۰
۶۷۴	توکیل ۲۵۵ ، ۲۳۷ ، ۲۳۶ ، ۲۳۳
۴۱۶ ، ۲۶۶ ، ۲۶۵ ، ۷۸	تَهْتِم ۳۱۳ ، ۳۱۲ ، ۳۰۶ ، ۲۷۶
۵۳۹	۳۶۳ ، ۳۵۹ ، ۳۳۶ ، ۳۲۲

تفسیر فاتحه

تفسیر کبیر
تفصیلی تعیین دوم
تفصیلی فرقانی
تقید

فهرست اعلام / ۸۱۱

۲۸۸، ۲۷۲، ۲۷۱، ۳۰۲	جسم کلی	۲۶۷	نهیسی
۵۶۱			
۲۸۲	جسم مطلق	ث	
۱۱۲، ۱۰۵، ۷۲، ۶۶	جلا		
۱۹۶، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴		۱۷۸، ۶۷	ثبوت علمی
۳۴۹، ۳۲۶، ۲۶۵، ۲۲۶		۲۸۶، ۲۸۵	نور
۳۷۶، ۳۷۵، ۳۷۳، ۳۶۲			
۳۲۷، ۳۹۸، ۳۹۷، ۳۹۶			
۵۵۰، ۵۰۹، ۵۰۴، ۲۷۲		ج	
۶۳۱، ۶۲۴، ۶۱۰، ۶۰۵		۱، ۱۰۹، ۱۶۵، ۲۴۱، ۲۴۲	جبر
۶۵۸، ۶۲۷، ۶۲۳، ۶۲۲		۵۹۲، ۵۲۲، ۵۰۸، ۲۵۳	
۷۲۶، ۷۱۴، ۶۶۲، ۶۵۹		۷۸۶، ۷۷۵	
۷۳۷		۳۹، ۸۴، ۹۶، ۱۳۳، ۴۲۸	جبر لیل
۲۱۳، ۱۷۰، ۱۵۱، ۱۵۰	جلالی	۲۲۹، ۲۳۱، ۲۵۶، ۴۸۲	
۷۷۰، ۶۳۵، ۲۵۲، ۲۲۵		۲۸۳، ۲۸۴، ۵۵۲، ۵۶۵	
۱۶۲، ۱۵۱، ۱۳۴، ۱۲۱	جمال	۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۵، ۵۶۶	
۲۳۹، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۰۶		۵۷۰	
۴۱۷، ۳۳۴، ۳۲۵، ۲۶۵		۲۷۸، ۵۶۲، ۵۸۵	جبر نلی
۲۶۸، ۴۳۱، ۴۲۴، ۴۱۸		۴۸۶، ۴۸۵	جدی
۷۹۱، ۷۹۰، ۷۷۰		۱۷، ۲۵، ۲۶، ۴۸، ۷۵	جسم
۲۱۳، ۱۵۰، ۱۳۶، ۶۲	جمالی	۹۸، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۷	
۶۳۵، ۲۵۱، ۲۴۵		۱۳۹، ۱۵۰، ۱۸۲، ۱۹۰	
۲۷۳، ۱۸۹، ۱۶۷، ۱۴۹	جمع احدی	۲۰۰، ۳۰۲، ۳۲۷، ۳۷۱	
۷۵۲، ۶۷۱، ۵۶۳، ۳۹۶		۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۴۸	
۷۲۰	جمع احدی اصلی	۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۵۸	
۲۱۰	جمع احدی ذاتی	۳۵۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۴۹۱	
۴۰۹	جمع ذاتی احدی	۵۱۳، ۵۲۰، ۵۵۱، ۵۵۴	
۷۲۹، ۶۷۹، ۶۲، ۱۵	جمع الجمع	۵۵۶، ۵۷۸، ۵۷۹، ۶۲۵	
۷۲۴	جمع عمایی	۶۳۰، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۸۸	
۲۶۰، ۲۵۵، ۲۰۰، ۱۳۲	جمع وجود	۷۰۱، ۷۱۵، ۷۱۸	
۳۶۲، ۳۵۲، ۳۳۰، ۳۲۶		۴۰۵	جسم بسیط
۳۷۹، ۴۰۲، ۳۹۵، ۳۹۴		۴۰۵، ۴۲۸، ۴۶۹، ۴۷۱	جسم کل
۷۴۴، ۶۹۰، ۶۴۳، ۵۳۹		۲۸۲، ۴۸۹، ۴۹۲، ۵۲۲	
۷۶۹، ۷۵۷		۵۴۰، ۵۵۱، ۵۷۸، ۶۶۷	
۲۶۲، ۱۱۸	جمعیت اسمانی	۶۹۵	

۸۱۲ / ترجمه مصباح الانس

۷۴۶		۲۴۲، ۱۳۰	جمعیت الهی
		۶۸	جمعیت ترکیبی مزاجی
		۱۱۸	جمعیت حفاظت کونی
		۶۶۶	جمعیت قرآنی
		۷۱۳	جمعیت کبیرا
	حادث		جن
، ۱۹۱، ۱۵۲، ۹۹، ۹۳، ۶۹		، ۳۰۰، ۲۶۹، ۱۲۷، ۲۸	
، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۲۱، ۱۹۳		، ۷۵۰، ۶۹۵، ۶۵۵، ۵۲۶	
، ۳۶۸، ۳۶۷، ۳۶۲، ۳۴۳		۷۵۲	
، ۵۰۰، ۴۵۹، ۲۵۲، ۳۶۹		، ۱۱۷، ۱۱۵، ۹۶، ۸۷، ۶	جندی
، ۵۷۶، ۵۰۲، ۵۰۲، ۵۰۱		، ۳۱۷، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۶۳	
، ۶۸۸، ۶۲۹، ۶۰۸، ۵۸۷		، ۳۲۵، ۳۲۴، ۳۲۱، ۳۱۸	
۷۶۹، ۷۳۹		، ۳۸۸، ۳۸۷، ۳۸۵، ۳۵۰	
۱۲	حارثه	، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۱۱، ۲۲۲	
۷۸۶	حالات در گذرنامه و ثابت	، ۲۸۷، ۲۷۶، ۲۲۵، ۲۲۴	
۶۹۱، ۶۶۳، ۳۳۱	حُب اصلی	، ۵۰۱، ۲۹۱، ۲۸۹، ۲۸۸	
۶۲	حبیب الله	، ۶۲۰، ۶۰۳، ۵۶۱، ۵۱۶	
۱۹۵	حجاب جلال	، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۱۸، ۶۶۷	
۷۶۸	حجر الاسود	۷۹۸، ۷۷۴، ۷۳۷، ۷۳۷	
۳۶۸	حدوث زمانی		
۲۶	حدیث عشق	۲۰۹	جندی
۷۱۴، ۵۷۶، ۵۲۴، ۵۲۲	حرکات الفلاک	، ۳۲۵، ۲۸۷، ۲۷۸، ۹۳	جواهر
۵۰۱، ۷۹، ۷۲، ۷۱	حرکات فلکی	، ۲۹۲، ۲۸۹، ۲۶۵، ۲۰۷	
۲۵۱	حرکت حُبی منوی	۵۹۳، ۵۱۷، ۵۱۶، ۲۹۷	
۷۲	حرکت حُبی منوی ازلی	۲۳	جواهر القرآن
، ۵۲۰، ۳۹۸، ۳۷۳، ۳۶۴	حرکت غیبی	۲۶۷، ۱۹۰	جواهر لرد
۵۷۰		۴۵۷	جواهر مجرد
۶۷	حرکت طیبی ارادی	۵۸۱، ۵۸۰، ۴۸۶	جوزا
۱۱۶، ۱۱۴	حسن مشترک	، ۱۲۹، ۱۲۱، ۱۰۷، ۲۶	جوهر
۲۴۹	حسین منصور حلاج	، ۲۵۲، ۲۳۲، ۲۲۳، ۲۲۲	
۲۰۳	حضرات اسماء الهی	، ۲۶۵، ۲۶۴، ۲۵۸، ۲۵۵	
۲۳۳، ۱۹۸	حضرات پنج گانه	، ۵۱۶، ۵۰۲، ۲۹۰، ۲۸۹	
۲۳۳	حضرات کلی	، ۶۸۸، ۶۶۷، ۵۹۲، ۵۶۷	
، ۹۷، ۷۸، ۷۶، ۴۰، ۱۵	حضرت احدیت	۷۱۸	
۲۴۶، ۲۰۰، ۱۹۷، ۱۹۵		۵۵۹، ۱۷۳، ۱۱۰، ۷۷، ۲۴	جهت خاص
۲۶۱	حضرت ارتسام و معانی	۱۰۹	جهمیه
۲۰۰، ۱۶۶، ۱۶۰، ۱۲	حضرت اسماء	، ۵۱۴، ۴۳۹، ۴۳۲، ۴۲۹	جهنم

فهرست اعلام / ۸۱۳

۱۹۶، ۱۹۵، ۲۸، ۲۵، ۱۴	حقیقت انسانی	۱۹۵	حضرت امکان
۳۲۶، ۲۷۳، ۲۰۰، ۱۹۸		۱۹۵	حضرت جمع بین احکام و جوب
۶۱۰، ۵۸۲، ۵۳۲، ۳۲۲		۵۸۴، ۴۴۷، ۳۶۵	حضرت خلیل
۷۶۱، ۷۵۰		۴۸۶	حضرت صادق
۵۸۲، ۳۲۲، ۳۲۶، ۱۹۸	حقیقت انسانی کمالی	۱۹۷	حضرت قاب قوسین
۳۵۳، ۳۵۲، ۳۲۸، ۳۲۹	حقیقت جامع	۶۱۷	حضرت علی
۵۳۱، ۳۸۹، ۳۷۹، ۳۷۶		۷۸	حضرت عثمانی
۶۰۸، ۶۰۵، ۵۶۳، ۵۵۸		۲۰۰، ۱۹۸، ۷۸، ۵۷	حضرت همام
۶۷۷، ۶۶۷، ۶۲۴، ۶۱۳		۵۵۷، ۵۴۸	حضرت مهدی
۷۱۲، ۷۱۱، ۷۰۱، ۶۹۲		۷۳۲، ۳۱۲، ۱۰۶	حق الیقین
۷۸۵، ۷۶۹، ۷۱۹		۶۲	حقایق احمدی
۶۶۸	حقیقت جامع محمدی	۲۳۹، ۳۴۱، ۳۳۹، ۲۲۸	حقایق اصلی
۳۰۲، ۲۰۰، ۱۵۰	حقیقت جسم	۵۲۳	
۵۶۱، ۴۸۸، ۳۰۲	حقیقت جسم کلی	۲۵	حقایق امتنان
۶۶۶	حقیقت جمعیت محمدی	۱۳	حقایق جمعی
۶۵۵	حقیقت خلالت	۳۵۴، ۳۰۳، ۲۶۲، ۱۴۹	حقایق علمی
۳۲۶، ۲۰۰	حقیقت روح اعظم	۸۶	حقایق غیبی کلی
۵۲۹	حقیقت روح اعظم محمدی	۷۳۹، ۶۶۱، ۳۴۲	حقایق کاملان
۲۰۰، ۱۰	حقیقت طبیعت	۱۲۷، ۹۳، ۸۶، ۳۳، ۷	حقایق کلی
۶۲۶	حقیقت عثمانی	۳۹۴، ۳۸۸، ۱۹۸، ۱۸۶	
۲۲۹	حقیقت فیض	۶۳۸، ۵۲۵، ۵۲۴، ۴۷۲	
۳۳۱	حقیقت قطب	۲۹	حق مطلق
۲۱۵، ۲۰۰، ۱۲۰، ۶۷	حقیقت قلم اعلا	۲۹	حق مطلق جامع
۷۳۹، ۳۲۱		۷۰۶، ۵۳۷، ۵۳۶، ۳۴۵	حق خفی
۷۹۴	حقیقت کامل انسانی	۶۵۸، ۳۳۵	حقیقت احمدی
۴۳۴، ۱۳۴، ۸۸	حقیقت کلی	۲۵۱، ۲۲۶، ۲۰۰، ۱۹۶	حقیقت الحقایق
۷۹	حقیقت کمالی انسانی	۳۳۰، ۳۲۶، ۲۶۱، ۲۶۰	
۸۲	حقیقت متحد	۳۸۱، ۳۷۵، ۳۳۶، ۳۳۴	
۲۴۵	حقیقت محبت الهی	۴۳۴، ۴۲۴، ۴۱۰، ۳۸۵	
۴۳۴، ۳۲۱، ۳۳۸، ۲۰۰	حقیقت محمدی	۵۱۲، ۵۱۱، ۵۰۹، ۴۷۴	
۷۳۷		۵۴۸، ۵۲۰، ۵۳۹، ۵۳۳	
۴۳۳	حقیقت محمدیه	۶۲۴، ۶۰۵، ۵۶۶، ۵۶۳	
۳۲۹	حقیقت محمدیه اکتلیه	۶۶۰، ۶۵۷، ۶۵۳، ۶۳۸	
۲۰۶، ۱۳۳، ۸۹، ۸۸	حقیقت مطلق	۷۵۱، ۶۹۳، ۶۶۱	
۳۸۵، ۲۰۹		۷۹۳، ۷۸۵	حقیقت انسان کامل

		۷۴۲، ۴۱۱	حقیقت مطلق کبرا
		۷۹	حقیقت مفعول
۷۳۷	خانم ولایت	۶۰۳	حقیقت ملکوتی
۵۲۴، ۴۸۶، ۴۶۶	خازن بهشت	۶۷	حکم علمی ذاتی
۲۳۰	خاشع	۶۲۶	حکم نطق
۴۷۷	خاصه خاص	۲۷۸	حکماء مشاء
۲۷۲، ۲۵۲، ۷۱، ۶۸	خاصیت	۴۵۵	حکمای فرس و هند
۴۸۲، ۴۳۷، ۳۵۷، ۳۲۶		۴۵۵، ۴۵۱، ۴۵۰، ۲۹۰	حکمت اشراق
۶۲۲، ۵۵۸، ۵۱۴، ۵۰۴		۵۰۳، ۵۰۲	
۷۳۶		۵۰۲، ۴۹۹، ۴۳۸	حکمت الاشراق
۷۸۸	خاطرات نخستین	۶۵۰	حکمت عملی
۵۵۱، ۵۱۷، ۴۶۶، ۳۴۴	خرق و النیام	۳۰۲	حکیم ترمذی
۵۶۲		۸۱	حکیم طوسی
۳۸۰، ۳۴۷، ۳۲۲	خزانة جامع	۵۱۰، ۲۴۹	حلاج
۶۸۴، ۶۵۵، ۶۰۳	خضر	۳۹۲، ۲۳۷، ۲۳۲، ۲۰۴	حلول
۳۸	خطابات	۷۷۶، ۷۴۶، ۷۲۵، ۴۸۱	
۴۷۷، ۴۷۶، ۲۰	خلاصه خاصه خاص	۴۸۶	خمل
۳۶۰، ۳۵۹، ۲۶۸، ۱۵	خلالت	۵۹۱، ۱۴۷، ۱۰۲	حنفی
۵۳۴، ۵۳۳، ۵۳۲، ۴۷۸		۱۰۸	حنفیان
۵۸۴، ۵۵۹، ۵۵۸، ۵۳۶		۵۷۹، ۴۷۱، ۴۳۲، ۲۲۵	حوا
۷۸۰، ۶۶۹، ۶۵۵، ۶۰۹		۷۰۷، ۴۰۳، ۳۳۸، ۲۰۳	حواشی
۷۸۱		۴۸۵	حوت
۶۷۴	خلافت عامه	۱۲	حوض کوثر
۸۳	خلافت کبرا	۳۱۱، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۳۲	حیرت
۶۷۴	خلافت مقید	۲۵۶، ۳۳۷، ۳۲۱، ۳۱۷	
۲۶۶	خَلت	۶۸۳، ۵۹۳، ۵۹۰، ۵۲۶	
۲۶۶	خَلت ابراهیمی	۶۸۹، ۶۸۸، ۶۸۶	
۲۶۶	خَلت بزرگ	۶۸۲	حیرت در خدا
۲۶۶	خَلت مصطفی	۶۸۲	حیرت عامه
۷۳۹، ۶۵۵	خلفا	۶۸۱، ۳۵۶، ۳۱۳، ۳۳	حیرت کاملان
۷۷۵	خلق اعمال	۶۸۲	
۵۹۴، ۴۲۲، ۳۸۲، ۲۸۲	خلق جدید	۷۹۵	حیرت کبرا
۷۰۸		۶۸۴، ۳۵۵	حیرت متوسطان
۶۳، ۵۷، ۵۴، ۳۸، ۲۳	خلقی	۶۸۲	حیرت محمود
۱۶۸، ۱۶۱، ۱۰۹، ۷۸		۶۸۵	حیرت در خدا

فهرست اعلام / ۸۱۵

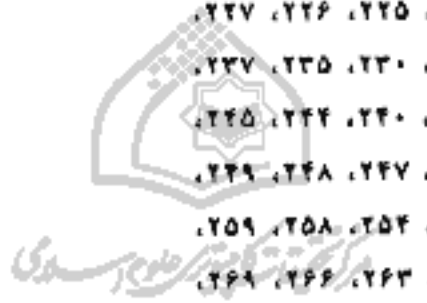
۷۰۶،۵۹۵،۲۳۶،۱۷۲	دست خدا	۱۹۶، ۲۲۹، ۳۳۱، ۳۴۵	خلیفة کامل
۵۰۷	دوره	۳۲۶، ۳۷۹، ۴۱۰، ۴۱۱	
۵۰۷	دلالت اثنی	۲۱۲، ۲۲۱، ۴۳۱، ۴۷۲	
۲۸۵	دلالت لئس	۵۱۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۴۹	
۵۱۶	دلو	۵۷۹، ۶۶۱، ۶۸۶، ۶۹۰	
۶۴۶، ۶۲۵، ۵۱۱، ۳۴۴	دلیل لئس و اثنی	۷۰۶، ۷۸۶، ۷۸۷	
۶۴۹	دوات	۱۵، ۵۳۸، ۵۵۶، ۵۵۹	
۵۱۸، ۵۰۶	دود	۲۶۵، ۳۰۸، ۴۴۷، ۵۸۲	خلیل
۶۸، ۵۹، ۵۶، ۳۰، ۱۸، ۳	دور	۵۸۳، ۵۸۴	
۱۱۱، ۱۰۸، ۹۸، ۹۴		۳۹۳	خمیرمایه های کونی
۱۳۲، ۱۳۲، ۱۳۰، ۱۲۵		۸۹، ۲۷	شخصی
۱۷۶، ۱۵۳، ۱۳۶، ۱۳۹		۱۸، ۸۹، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۹۰	خواججه نصیرالدین طوسی
۲۴۲، ۲۳۱، ۲۲۶، ۱۹۲		۷، ۷۶۰	خواص انسان کامل
۲۹۷، ۲۹۵، ۲۹۲، ۲۲۵		۳۲، ۴۵، ۵۴، ۶۸، ۷۶	خورشید
۳۵۹، ۳۳۸، ۳۲۳، ۳۲۰		۱۲۱، ۱۲۲، ۱۷۶، ۱۷۷	
۳۸۷، ۳۸۲، ۳۷۷، ۳۶۹		۱۸۰، ۲۳۸، ۲۳۲، ۲۳۸	
۴۸۳، ۴۸۱، ۴۳۷، ۴۱۱		۲۴۹، ۲۹۸، ۳۰۹، ۴۲۰	
۵۷۳، ۵۳۸، ۵۱۵، ۵۰۵		۲۲۲، ۳۳۱، ۴۵۶، ۴۹۷	
۶۹۷، ۶۰۱، ۵۷۷، ۵۷۴		۵۱۶، ۵۲۰، ۵۴۳، ۵۴۴	
۷۵۷، ۷۳۲، ۷۰۸، ۷۰۶		۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹	
۷۹۱، ۷۷۵، ۷۶۲، ۷۵۸		۵۶۰، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸	
۵۲۶	دوره محمدی	۵۷۲، ۶۵۲، ۶۷۱، ۶۷۲	
۷۰۶، ۶۷۰، ۴۱، ۲	دو قرب	۷۳۳، ۷۳۳، ۷۳۵	
۲۹۵، ۲۹۰، ۲۸۹	دو قدم	۲۳۵، ۲۴۷	خیال مقید
۵۶۹	دولت ستر و نترت	۱۷۲، ۲۳۲	خیال منفصل
۵۶۹	دولت عز و کشف	۲۰۰	خیال مطلق
۲۳۶، ۳۶۸، ۸۲، ۳۲	دهر		
۷۸۱، ۵۷۵، ۵۷۳			
ذ		۶۵۵، ۲۸۱	داود
		۵۷۶	دجال
۳۱، ۳۰، ۲۹، ۱۵، ۱۱، ۳	ذاتی	۸۴، ۳۶۳، ۲۵۶	دحیة کلیی
۴۲، ۴۱، ۳۰، ۳۷، ۳۵		۲۹۲، ۳۰۰، ۳۹۸	دزاک فعال
۶۳، ۶۲، ۵۸، ۵۶، ۵۲		۵۱۴	درخت فرقه



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

۳۰۱، ۳۰۰، ۳۹۹، ۳۹۸
 ۳۱۰، ۳۰۷، ۳۰۳، ۳۰۲
 ۳۲۱، ۳۱۸، ۳۱۵، ۳۱۳
 ۳۳۶، ۳۳۵، ۳۳۲، ۳۲۳
 ۳۵۸، ۳۵۳، ۳۴۸، ۳۴۴
 ۳۶۵، ۳۶۳، ۳۶۳، ۳۶۱
 ۳۷۳، ۳۷۱، ۳۶۸، ۳۶۷
 ۳۸۰، ۳۷۹، ۳۷۶، ۳۷۵
 ۵۰۵، ۵۰۳، ۴۹۷، ۴۹۵
 ۵۴۱، ۵۳۹، ۵۳۷، ۵۰۸
 ۵۵۷، ۵۵۶، ۵۴۵، ۵۴۳
 ۵۶۴، ۵۶۳، ۵۶۲، ۵۶۱
 ۵۸۲، ۵۷۳، ۵۷۰، ۵۶۶
 ۵۹۸، ۵۹۱، ۵۸۹، ۵۸۶
 ۶۱۰، ۶۰۹، ۶۰۷، ۶۰۰
 ۶۲۱، ۶۱۳، ۶۱۲، ۶۱۱
 ۶۳۷، ۶۳۳، ۶۳۱، ۶۲۳
 ۶۵۳، ۶۵۱، ۶۵۰، ۶۴۷
 ۶۶۵، ۶۶۲، ۶۵۸، ۶۵۷
 ۶۷۴، ۶۷۱، ۶۷۰، ۶۶۹
 ۶۸۴، ۶۸۰، ۶۷۹، ۶۷۶
 ۶۹۹، ۶۹۲، ۶۹۱، ۶۸۸
 ۷۲۴، ۷۱۶، ۷۱۱، ۷۰۲
 ۷۳۲، ۷۳۰، ۷۲۷، ۷۲۶
 ۷۴۶، ۷۳۲، ۷۲۱، ۷۳۶
 ۷۵۶، ۷۵۰، ۷۴۹، ۷۳۷
 ۷۷۰، ۷۶۹، ۷۶۸، ۷۵۸
 ۷۸۰، ۷۷۹، ۷۷۶، ۷۷۴
 ۷۹۳، ۷۹۲، ۷۹۱، ۷۸۹
 ۷۹۴
 ۳۹۶، ۳۷۶، ۳۰۷، ۳۶۱
 ۷۳۱، ۷۲۶، ۶۶۶، ۲۱۲
 ۷۳۳
 ۷۳۷، ۷۲۶، ۶۶۷
 ۹۹

۶۸، ۶۷، ۶۶، ۶۵، ۶۴
 ۷۹، ۷۶، ۷۵، ۷۰، ۶۹
 ۱۰۵، ۹۸، ۹۵، ۹۰، ۸۶
 ۱۲۶، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۱۶
 ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۲۸
 ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۶، ۱۴۵
 ۱۵۷، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳
 ۱۶۳، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸
 ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۶
 ۱۸۲، ۱۷۵، ۱۷۲، ۱۷۱
 ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۳، ۱۹۳
 ۲۰۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۹۹
 ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۶
 ۲۱۸، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۱
 ۲۲۷، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۲۰
 ۲۳۷، ۲۳۵، ۲۳۰، ۲۲۹
 ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۰، ۲۳۸
 ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۶
 ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۴، ۲۵۲
 ۲۶۹، ۲۶۶، ۲۶۳، ۲۶۰
 ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۷۵، ۲۷۳
 ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۳، ۲۷۹
 ۳۰۳، ۲۹۸، ۲۹۱، ۲۹۰
 ۳۱۶، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۱۰
 ۳۲۱، ۳۲۰، ۳۱۹، ۳۱۸
 ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۵، ۳۲۲
 ۳۳۳، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۹
 ۳۵۰، ۳۴۲، ۳۳۷، ۳۳۵
 ۳۵۴، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱
 ۳۶۷، ۳۶۴، ۳۵۸، ۳۵۵
 ۳۷۵، ۳۷۳، ۳۷۰، ۳۶۸
 ۳۸۰، ۳۷۹، ۳۷۸، ۳۷۷
 ۳۸۶، ۳۸۴، ۳۸۳، ۳۸۱
 ۳۹۰، ۳۸۹، ۳۸۸، ۳۸۷
 ۳۹۷، ۳۹۵، ۳۹۴، ۳۹۱



ذاتی مطلق
 ذوق اول
 ذوق دوم
 ذوق کشف

فهرست اعلام / ۸۱۷

۱۹۲، ۱۸۷، ۷۶، ۱۸، ۱۶	رسالة منصفه	۳۷۳	ذوق محمدی
۲۵۹، ۸۳، ۷۰	رسالة هادیه	۷۲۰، ۵۸۱، ۵۷۷، ۲۹۵	ذی معارج
۳۲۹، ۳۲۸	رسائل		
۶۲۲، ۲۹۶	رسول الله		
، ۷۷، ۶۷، ۵۸، ۵۰، ۲۷، ۹	رسول خدا		
، ۲۱۱، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۳۳		۷۸۲	رابطه نسبیّت
، ۲۶۰، ۲۵۲، ۲۵۰، ۲۴۸		۲۴۷	رابعه حدویه
، ۲۸۰، ۲۷۸، ۲۷۴، ۲۶۴		۲۳۶	رازی تجلی جمعی احدی
، ۲۹۸، ۲۹۶، ۲۸۵، ۲۸۱		، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۱۲، ۲۳۶	رازی قدر
، ۳۶۹، ۳۳۴، ۳۰۱، ۳۰۰		۵۸۳، ۵۱۲	
، ۳۸۳، ۳۳۳، ۳۸۵، ۳۷۷		۶۸۴، ۶۸۳	رازی وقت
، ۵۵۵، ۵۲۱، ۵۲۰، ۳۸۴		، ۳۵، ۸۹، ۲۲۶، ۲۲۹	رازی
، ۶۳۹، ۶۲۲، ۵۹۲، ۵۸۷		، ۳۰۸، ۳۲۱، ۳۵۵، ۳۷۸	
، ۷۱۷، ۷۰۶، ۷۰۲، ۶۹۴		، ۲۵۸، ۵۲۶، ۶۱۱، ۶۳۳	
، ۷۷۳، ۷۳۶، ۷۳۶، ۷۳۲		، ۶۷۲، ۶۸۹، ۷۱۲، ۷۳۰	
۷۹۷، ۷۹۴		۷۵۸	
، ۱۹۹، ۱۲۲، ۵۳، ۴۷، ۳۴	رضا	۳۹۸، ۴۵۱	رب النوع
، ۷۷۷، ۶۵۰، ۵۲۴، ۲۲۵		۳۵۰	رب حسم
۷۹۱، ۷۷۹		۱۹۷	رتبه الوهیت
۷۷۸	رضای به قضا	۳۸۱	رتبه انسانی کمالی الهی
، ۴۸۳، ۴۸۲، ۴۶۶، ۴۲۹	رضوان	، ۴، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۶۰	رحمت
، ۵۶۵، ۵۲۵، ۵۲۴، ۴۸۶		، ۲۰۰، ۲۲۵، ۲۳۹، ۳۶۱	
۵۷۰، ۵۶۶		، ۴۱۷، ۴۲۰، ۴۳۲، ۴۴۰	
۷۳۴، ۴۲۹	رعد	، ۴۶۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۵۲۸	
۳۸۴، ۳۸۳	رغرف	، ۵۵۳، ۵۶۳، ۶۵۱، ۷۲۴	
۷۴۱، ۵۷۶، ۵۷۲	رقایق اسماء	۷۹۸، ۷۹۴، ۷۲۵	
، ۳۸۰، ۳۲۵، ۱۸۵، ۷۶	رزق منشور	۳۷۸، ۳۷۷	رحمت امتانی
۶۳۹، ۶۴۶، ۳۸۵		۳۲۲، ۳۳۷، ۱۹۷	رحمت ذاتی
، ۲۵۰، ۱۹۷، ۱۲۵، ۴	رقیقه - رقیقه عشقی	۳۸۰، ۳۷۷	رحمت ذاتی امتانی
، ۵۷۰، ۳۹۶، ۳۷۹، ۳۷۳		۳۷۸	رحمت صفاتی
، ۶۱۱، ۶۰۸، ۵۹۲، ۵۷۲		۳۷۷	رحمت وجوب
، ۷۵۲، ۷۲۲، ۷۲۱، ۶۱۴		۲۹	رزق حسی
۷۹۲، ۷۸۶، ۷۷۲		۲۹	رزق معنوی
، ۳۸، ۲۹، ۲۸، ۲۶، ۱۲، ۱۰	روح	۱۸۲	رساله الهادیه
، ۵۲، ۴۹، ۴۷، ۴۵، ۴۳		۲۲۸	رسالة قضا و قدر



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسناد ملی

۵۲۱	روز عرشی	۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۰	
۷۴۵، ۷۲۰	روز فصل	۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۴	
		۱۱۴، ۱۱۵، ۱۵۵، ۲۰۰	
ز		۲۳۶، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۷	
		۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۳۶	
۲۳۶، ۱۹۰	زاج	۳۲۷، ۳۷۱، ۳۸۲، ۳۹۲	
۴۲۹	زakhir	۳۹۳، ۳۹۵، ۴۱۰، ۴۱۴	
۶۲۱، ۴۷۱، ۳۹۹، ۶۲، ۲۳	زبان استعداد	۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴	
۶۱۸	زبان استعداد کلی ذاتی غیبی	۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۰، ۴۳۲	
۲۲۴	زبان امر	۴۳۲، ۴۳۶، ۴۴۸، ۴۵۳	
۶۱۸، ۵۸۴	زبان باطن	۴۸۲، ۴۹۲، ۴۹۵، ۴۹۶	
۶۱۸	زبان جامع	۴۹۹، ۵۰۰، ۵۳۲، ۵۳۵	
۶۲۱، ۶۱۸، ۲۱۲	زبان حال	۵۳۸، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۹	
۶۱۸	زبان دعا و طلب	۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۸، ۵۶۱	
۶۱۸	زبان روح	۵۶۳، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۷۲	
۶۲۱	زبان طلب ظاهر	۵۷۳، ۵۷۷، ۵۸۲، ۶۰۰	
۶۱۸	زبان ظاهر	۶۰۵، ۶۰۶، ۶۱۸، ۶۵۴	
۶۱۸	زبان مقام	۶۶۰، ۶۶۳، ۶۶۶، ۶۸۹	
۳	زبان های پنج گانه	۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۵	
۶۲۵	زبان های جهانیان	۷۱۰، ۷۱۲، ۷۱۵، ۷۴۲	
۷۹۲	زبان های مطابق عالمیان	۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۳، ۷۵۴	
۲۳۳	زبان های خطاب	۷۶۱، ۷۶۸، ۷۷۰، ۷۸۴	
۷۹۰، ۷۸۸	زبانهای کمال	۷۸۵، ۷۸۶	
۷۳۵، ۵۲۰، ۵۰۸	زحل	۲۰۰، ۲۶۸، ۲۶۴، ۴۲۶	روح اعظم
۷۹، ۵۸، ۴۸، ۲۳، ۳۳	زمان	۵۳۵، ۵۴۹، ۶۶۰، ۶۶۳	
۹۶، ۸۴، ۸۳، ۸۲، ۸۱		۷۰۰	
۱۶۰، ۱۲۶، ۱۱۰، ۱۰۰		۵۴۹	روح اعظم محمدی
۲۵۱، ۲۴۲، ۲۳۰، ۲۱۵		۴۷، ۳۹۲، ۷۸۵	روح حیوانی
۲۹۰، ۲۸۲، ۲۶۹، ۲۵۶		۷۵۲	روح روح
۳۷۴، ۳۶۹، ۳۶۸، ۳۶۷		۷۰۰	روح الهی اصلی
۴۲۶، ۴۳۶، ۳۷۷، ۳۷۶		۷۴۲	روح صفا
۴۸۹، ۴۸۴، ۴۷۰، ۴۴۷		۵۵۲	روح عرش
۵۰۱، ۴۹۵، ۴۹۳، ۴۹۲		۵۰۰، ۵۵۳، ۵۶۱	روح کرسی
۵۷۲، ۵۶۱، ۵۲۶، ۵۲۱		۹۰، ۲۷۸، ۴۲۸	روح کلی
۵۷۶، ۵۷۵، ۵۷۲، ۵۷۳		۱۱۴	روح کلی قدسی

فهرست اعلام / ۸۱۹

۵۶۲، ۵۵۸، ۵۵۴، ۵۴۲		۵۸۰، ۵۷۹، ۵۷۸، ۵۷۷	
۵۷۲، ۵۶۹، ۵۶۸، ۵۶۶		۶۱۹، ۶۰۱، ۵۹۷، ۵۹۳	
۵۸۰، ۵۷۷، ۵۷۴، ۵۷۳		۶۶۳، ۶۶۲، ۶۵۱، ۶۴۷	
۷۳۳، ۷۲۰، ۶۵۹، ۵۸۱		۶۹۷، ۶۹۱، ۶۹۰، ۶۶۴	
۷۵۲، ۷۵۱، ۷۵۰، ۷۳۳		۷۴۱، ۷۲۸، ۷۲۶، ۷۰۰	
۵۲۶، ۵۲۵	ستارگان دنباله دار	۷۶۸، ۷۶۴، ۷۶۱، ۷۴۶	
۵۶۲	سدرة	۷۸۸، ۷۸۶، ۷۸۳	
۲۷۸، ۱۱۵	سدرة المسکوی	۸۲، ۸۱، ۷۹، ۳۹، ۲۳، ۲۰	زمانی
۵۱۴، ۵۰۶	سرب	۲۲۱، ۲۱۵، ۹۰، ۸۴	
۲۷۳، ۲۵۵	سز احدیت	۳۴۶، ۳۲۵، ۳۰۶، ۲۷۷	
۶۷۹، ۳۹۸، ۳۹۶	سز احدیت جمع	۳۷۸، ۳۶۹، ۳۶۸، ۳۶۷	
۷۰۶	سز اعتدالی وسطی جمعی	۵۱۴، ۵۰۰، ۴۹۶، ۴۸۴	
۶۹۸، ۳۷۲، ۷۰، ۳۷، ۱۴	سز الهی	۵۷۵، ۵۵۸، ۵۵۰، ۵۲۹	
۷۰۳، ۷۰۲، ۷۰۱		۶۵۹، ۶۱۹، ۵۸۰، ۵۷۸	
۳۱۲، ۳۱۱	سز تضایف	۷۸۶، ۷۶۰، ۷۲۳، ۶۶۳	
۲۳۳	سز جامع	۴۵۶، ۴۴۹	زمین حقیقت
۷۵۲، ۴۹۵	سز جمع	۲۲۹	زمین عالم مثال
۳۹۶، ۱۴۹	سز جمع احدى	۱۹۵	زمین کثرت حقیقی
۱۴۹	سز جمع احدى الهی	۳۵۸، ۳۲۳، ۷۸، ۷۰	زنجیره ترتیب
۴۰۷	سز جمع احدى ذاتی	۷۵۳، ۳۵۹	
۴۰۴	سز جمعی احدى	۷۳۳، ۵۷۲، ۵۲۰، ۵۱۷	زهره
۴۰۹	سز جمعیت احدى	۷۳۵	
۶۷۹	سز خبی	۵۰۶	زینق
۶۸۸	سز حیرت		
۲۳۰	سز صمدیت		
۵۷۲، ۵۱۳، ۴۸۶، ۴۸۵	سرطان		س
۵۸۰		۶۲، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۵۶	سالک ستار
۱۷۴	سز قرب فرایض و نوافل	۷۶۴، ۶۸۸، ۶۳	
۱۶۰، ۱۰۵	سز قدر	۵۱۴	ساره
۶۵۰	سز مجازات	۶۷	سایه تکوین
۶۲۶	سز منطلق	۴۹۰، ۴۳۱	سبحات
۳۹۸	سز نکاح	۳۶۳، ۱۷۶، ۷۹، ۳۲	ستارگان
۶۷۲	شبهات	۴۶۷، ۴۶۶، ۴۳۰، ۴۲۷	
۵۴۱	سعدین معاذ	۴۹۹، ۳۹۸، ۳۹۳، ۳۷۳	
۷۹۲، ۵۲۵، ۴۶۸	سعید	۵۴۳، ۵۲۲، ۵۲۰، ۵۰۹	

۸۲۰ / ترجمه مصباح الانس

۷۶۱،۷۳۷،۶۰۵	۶	سمیدی فرغانی
۱۳	۴۵۷،۳۵۵	سقاط
۶۵۸،۸۹	۷۲،۷۱	سقمونیا
۸۸	۲۶۳،۲۶۱،۲۶۰	سلمینی
۷۹۲،۵۲۲،۵۲۵،۲۶۸	۳۷۲	سلیمان
۲۶۲،۲۲۸	۵۲۶، ۳۸۶، ۲۸۵، ۲۸۲	سنبله
۷۳	۵۸۱،۵۸۰،۵۷۹	سونسطانیان
۳۰۲	۵۹۲	سهل بن عبدالله
،۶۲۷	۲۳۲	سیارات پنج گانه
۶۶۰، ۱۳۱	۷۳۳	سیاهی
۶۶۰،۶۵۸،۳۳۵،۳۰۳،۱۹۶	،۲۲۸، ۱۹۰، ۱۵۱، ۹۲	
۶۲۷،۲۶۲، ۱۳۱	،۵۱۵، ۵۱۴، ۲۳۶، ۲۶۲	
۶۹۲،۶۹۱،۲۵۶، ۱۷۸، ۱۶۲	۷۳۲	
۶۹۱، ۱۹۳، ۱۷۸، ۱۶۲	۳۰۸	سیره
۶۵۵	۶۹۲	سیر الهی
۵۸۹	۷۰۲	سیر ازل
،۱۳۰، ۸۲، ۴۵، ۲۵، ۶		سیر محبوبی
،۲۶۳، ۲۳۱، ۲۱۴، ۱۳۲	۱۷۴	سیر شحینی
،۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۲، ۲۶۲	۶۶۹	سید الفضل
،۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۱، ۳۰۲		
،۲۵۶، ۲۳۱، ۲۲۹، ۲۱۸		
،۲۸۲، ۲۷۶، ۲۷۳، ۲۶۶		
،۵۱۵، ۵۱۲، ۴۸۸، ۴۸۷	۷۰۸،۶۰۶، ۲۷۲، ۱۶۳	شان الهی
،۵۷۵، ۵۶۶، ۵۶۵، ۵۲۳	۶۲۱	شان الهی
،۵۹۱، ۵۹۰، ۵۸۹، ۵۷۷	۷۶۸، ۳۲۲	شان کلی
۷۸۱، ۷۷۹، ۷۳۱، ۶۲۰	۳۲	شان مجدد الهی
۴۸۳، ۴۶۴، ۱۱۴، ۵۲، ۴۱	۷۶۵، ۷۲۸، ۶۲۱، ۲۷۲	شان و آیه الهی
۴۰	۲۳۶	شان و دهر الهی
۲۲	۳۰۸	شافعی
۲۷۶، ۳۹۰، ۳۱۷، ۳۰۱، ۶	۳۶	شنون الهی
	۷۱۱، ۶۷۶، ۳۳۲، ۲۳۸، ۸۶	شنون ذاتی
	۲۶۲	شرح اشارات
	، ۴۰۰، ۳۰۱، ۲۹۲، ۱۰	شرح حدیث
۲۲۹، ۱۵۷، ۱۵	، ۴۰۶، ۴۰۴، ۳۰۳، ۲۰۲	صاحب اربت محمندی
۵۰۳، ۴۵۵، ۴۵۲، ۴۵۰	، ۶۰۲، ۶۰۱، ۵۸۴، ۴۸۷	صاحب حکمت اشراق



مرکز تحقیق و ترجمه کتب و علوم اسلامی

ش

ص

فهرست اعلام / ۸۲۱

۵۱۹، ۵۱۸، ۵۱۷، ۵۱۲	۷۸۶	صاحب منصب
۵۳۰، ۵۲۲، ۵۲۱، ۵۲۰	۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۶، ۷۵	صادر اول
۵۲۶، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۳۵	۲۶۸	شخص الهی
۵۶۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۰	۵	صدرالدین محمد
۵۶۷، ۵۶۵، ۵۶۴، ۵۶۲	۷۵۲، ۱۱۶	صق
۵۸۴، ۵۷۴، ۵۷۳، ۵۶۹	۲۳۵، ۳۸	صفات نفسی
۵۹۶، ۵۹۳، ۵۸۷، ۵۸۵	۴۷۷، ۳۷۶	صفای خلاصه خاصه خاص
۶۳۱، ۶۱۱، ۶۰۶، ۵۹۷	۷۷۷	صفت تجنل
۶۳۵، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۲	۲۱۵، ۶۷	صفحه نور وجودی
۶۲۱، ۶۳۹، ۶۳۸، ۶۳۷	۵۶۲، ۲۷۳، ۲۵۵، ۷۲، ۷۱	صفا
۶۴۷، ۶۴۶، ۶۴۵، ۶۴۴	۷۳، ۷۰، ۳۶، ۲۹، ۲۳	صور
۶۵۹، ۶۵۵، ۶۵۲، ۶۲۸	۱۰۷، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۳	
۶۷۷، ۶۷۰، ۶۶۷، ۶۶۰	۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۷، ۱۲۶	
۷۱۱، ۷۰۸، ۶۹۰، ۶۸۱	۱۷۷، ۱۷۲، ۱۵۸، ۱۳۲	
۷۳۰، ۷۲۱، ۷۱۷، ۷۱۵	۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۰، ۱۷۹	
۷۴۶، ۷۳۹، ۷۳۸، ۷۳۵	۲۲۷، ۲۱۳، ۲۰۶، ۱۹۰	
۷۶۲، ۷۵۳، ۷۵۰، ۷۳۹	۲۶۲، ۲۵۸، ۲۳۰، ۲۲۸	
۷۸۳، ۷۶۸، ۷۶۵، ۷۶۳	۲۹۱، ۲۸۶، ۲۸۳، ۲۶۷	
۴۱۹، ۳۸۵، ۳۶۶، ۳۶۳	۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۱	صور مثالی
۴۹۳، ۴۶۷، ۴۶۶، ۴۵۳	۳۳۶، ۳۲۶، ۳۱۷، ۳۱۶	
۷۳۹، ۶۳۱	۳۵۳، ۳۴۹، ۳۲۸، ۳۲۵	
۱۹۰، ۱۸۰	۳۶۳، ۳۶۲، ۳۶۱، ۳۵۸	صور نسبت های اسمانی
۶۳۱، ۴۹۶، ۳۳۸، ۱۰۶	۳۸۵، ۳۷۳، ۳۶۷، ۳۶۶	صور جسمی
۷۸۶	۳۹۳، ۳۹۱، ۳۹۰، ۳۸۹	صور روحانی مثالی
۷۴۴، ۴۴۸، ۳۶۶	۴۰۶، ۴۰۳، ۴۰۱، ۳۹۵	صور عما
۴۹۶، ۴۹۴، ۴۸۸، ۴۵۶	۴۱۵، ۴۱۳، ۴۱۱، ۴۰۷	صور مثالی
۵۷۰	۴۲۳، ۴۲۱، ۴۱۹، ۴۱۶	
۷۳۹، ۶۵۳	۴۳۴، ۴۳۰، ۴۲۷، ۴۲۵	صور محمدی
۷۳۹	۴۴۳، ۴۴۲، ۴۳۷، ۴۳۶	صور محمدی اکمل
۴۰۲، ۱۰۸، ۱۰۶	۴۵۵، ۴۵۳، ۴۴۵، ۴۴۴	صور نوعی
۲۸۷	۴۶۵، ۴۶۰، ۴۵۹، ۴۵۷	صور نوعیه
۷۵۰، ۵۲۶، ۴۶۴	۴۶۹، ۴۶۸، ۴۶۷، ۴۶۶	صور وجود مطلق
۳۳۱، ۳۲۹، ۲۵۶، ۹۳	۴۸۱، ۳۸۰، ۴۷۶، ۳۷۲	صور وجودی
۳۸۶، ۳۸۴، ۳۸۰، ۳۴۴	۴۹۱، ۴۸۸، ۴۸۷، ۴۸۲	
۴۰۷، ۴۰۳، ۳۹۵، ۳۹۱	۵۰۹، ۴۹۸، ۴۹۳، ۴۹۲	

۸۲۲ / ترجمه مصباح الانس

۵۰۵، ۵۱۰، ۵۲۱، ۵۲۵	۴۱۲، ۴۱۳، ۴۲۷، ۴۳۹		
۵۲۶، ۵۲۷، ۵۵۳، ۵۵۴	۲۶۷، ۶۹۱، ۷۲۶، ۷۴۵		
۵۵۹، ۶۱۳، ۶۳۰، ۶۶۴	۲۷۸	صورت‌های پیشی	
۶۹۰، ۶۹۲، ۷۰۱، ۷۰۷	۱۰۶، ۱۰۷	صورت‌های نوعی	
۷۰۹، ۷۱۳، ۷۲۶، ۷۳۹	۶۹۳	صورتی اول	
۷۴۵، ۷۶۲، ۷۸۳، ۷۸۷			
۷۸۸			
	ض		
۲۹	طهارت ارواح و قلبها		
۲۸	طهارت حقیقت انسانی	۵۹۲، ۱۷۹، ۹۸	ضرورت
۲۹	طهارت خاص انسان	۲۹۰	ضروری ازلی
۲۸	طهارت خیال		
۲۸	طهارت ذهن		ط
۲۸	طهارت روح		
۲۹	طهارت سر	۲۹۸	طبقة طولی
۲۹	طهارت صورت	۲۹۸	طبقة عرضی
۲۸	طهارت عقل	۱۸۲	طبقت امتدادی جسمانی
۲۸	طهارت قلب	۵۶۲، ۲۵۰	طبقت عنصری
۲۸	طهارت نفس	۴۴۸، ۵۴۴، ۵۶۱، ۵۶۲	طبقت کلی
		۵۸۵، ۵۷۳، ۵۶۹	
		۱۸۲	طبقت نوعی
		۱۸۲	طبقت وجود
			طلا
۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۹، ۳۳۴	ظاهر وجود	۱۳، ۱۴، ۵۰۵، ۵۱۴	
۳۹۵		۶۰۴، ۵۳۰	
۳، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۲۳، ۳۲	ظهور	۱۲۵، ۱۲۶، ۳۵۱، ۳۹۷	طلب استمدادی
۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۸، ۵۲		۵۲۷، ۵۲۸	
۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱		۲۳۶	طلب ازلی آلی
۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۱، ۷۶		۳۱، ۳۲، ۳۴، ۶۶، ۱۰۰	طور
۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۵، ۸۶		۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۶۹	
۸۷، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۵		۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶	
۹۶، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳		۱۸۹، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۲	
۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۶		۲۰۵، ۲۰۸، ۲۲۲، ۲۳۱	
۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷		۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۹، ۳۰۹	
۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۴		۳۱۸، ۳۲۳، ۳۲۵، ۴۲۴	
۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۶۳		۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۷۵	
۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲		۴۸۲، ۴۸۷، ۴۹۷، ۵۰۱	

فهرست اعلام / ۸۲۳

.۵۰۲ .۵۰۳ .۴۹۹ .۴۹۷
 .۵۱۷ .۵۱۲ .۵۰۹ .۵۰۵
 .۵۲۳ .۵۲۱ .۵۲۰ .۵۱۸
 .۵۳۵ .۵۳۳ .۵۳۲ .۵۲۹
 .۵۳۶ .۵۳۵ .۵۲۴ .۵۳۶
 .۵۵۷ .۵۵۲ .۵۵۰ .۵۴۷
 .۵۶۲ .۵۶۱ .۵۶۰ .۵۵۹
 .۵۸۲ .۵۷۵ .۵۷۱ .۵۶۹
 .۶۰۵ .۵۹۲ .۵۹۰ .۵۸۷
 .۶۱۱ .۶۰۹ .۶۰۸ .۶۰۷
 .۶۲۳ .۶۲۰ .۶۱۹ .۶۱۶
 .۶۲۹ .۶۲۸ .۶۲۷ .۶۲۴
 .۶۳۱ .۶۲۰ .۶۳۳ .۶۳۰
 .۶۳۶ .۶۳۵ .۶۳۴ .۶۳۲
 .۶۵۹ .۶۵۲ .۶۵۳ .۶۵۲
 .۶۷۰ .۶۶۷ .۶۶۲ .۶۶۰
 .۶۷۹ .۶۷۸ .۶۷۷ .۶۷۳
 .۶۹۱ .۶۸۹ .۶۸۷ .۶۸۶
 .۶۹۷ .۶۹۶ .۶۹۵ .۶۹۳
 .۷۱۶ .۷۱۲ .۷۱۱ .۷۱۰
 .۷۲۳ .۷۲۲ .۷۲۱ .۷۱۹
 .۷۲۹ .۷۲۸ .۷۲۷ .۷۲۶
 .۷۳۱ .۷۲۹ .۷۲۷ .۷۳۰
 .۷۴۷ .۷۴۶ .۷۴۳ .۷۴۲
 .۷۶۷ .۷۶۶ .۷۶۲ .۷۵۹
 ۷۹۱ .۷۸۳ .۷۸۱ .۷۶۹

۱۹۵

ع

۳۳۰
 .۳۳۳ .۱۰۷ .۷۸ .۷۴ .۱۴
 .۴۲۰ .۴۰۳ .۳۹۲ .۳۶۶
 .۴۳۵ .۴۳۲ .۴۳۲ .۴۲۶
 .۵۵۲ .۴۶۶ .۴۴۹ .۴۴۸

.۱۸۳ .۱۸۱ .۱۷۶ .۱۷۵
 .۱۹۰ .۱۸۹ .۱۸۸ .۱۸۴
 .۱۹۷ .۱۹۶ .۱۹۵ .۱۹۴
 .۲۰۳ .۲۰۱ .۱۹۹ .۱۹۸
 .۲۱۵ .۲۱۴ .۲۱۳ .۲۱۲
 .۲۳۰ .۲۲۸ .۲۱۹ .۲۱۸
 .۲۳۵ .۲۳۳ .۲۳۲ .۲۳۱
 .۲۴۳ .۲۴۲ .۲۴۰ .۲۳۹
 .۲۴۷ .۲۴۶ .۲۴۵ .۲۴۴
 .۲۶۱ .۲۵۸ .۲۵۲ .۲۵۱
 .۲۶۵ .۲۶۴ .۲۶۳ .۲۶۲
 .۲۷۴ .۲۷۲ .۲۶۸ .۲۶۶
 .۲۷۹ .۲۷۸ .۲۷۷ .۲۷۵
 .۲۹۱ .۲۸۶ .۲۸۵ .۲۸۴
 .۳۱۵ .۳۰۶ .۳۰۳ .۳۰۲
 .۳۲۲ .۳۱۹ .۳۱۸ .۳۱۶
 .۳۲۲ .۳۲۰ .۳۲۷ .۳۲۵
 .۳۳۷ .۳۳۶ .۳۳۵ .۳۳۴
 .۳۴۳ .۳۴۰ .۳۳۹ .۳۳۸
 .۳۵۱ .۳۴۹ .۳۴۷ .۳۴۶
 .۳۶۲ .۳۶۱ .۳۵۸ .۳۵۲
 .۳۶۶ .۳۶۵ .۳۶۴ .۳۶۳
 .۳۷۳ .۳۷۲ .۳۶۹ .۳۶۷
 .۳۷۸ .۳۷۶ .۳۷۵ .۳۷۴
 .۳۹۴ .۳۹۳ .۳۸۹ .۳۸۲
 .۴۰۱ .۳۹۹ .۳۹۸ .۳۹۵
 .۴۱۳ .۴۱۲ .۴۰۳ .۴۰۲
 .۴۱۸ .۴۱۷ .۴۱۶ .۴۱۵
 .۴۲۷ .۴۲۳ .۴۲۱ .۴۲۰
 .۴۳۶ .۴۳۵ .۴۳۰ .۴۲۸
 .۴۴۲ .۴۴۲ .۴۴۰ .۴۳۹
 .۴۶۹ .۴۶۷ .۴۶۲ .۴۶۱
 .۴۷۵ .۴۷۲ .۴۷۱ .۴۷۰
 .۴۹۲ .۴۹۱ .۴۸۰ .۴۷۹
 .۴۹۶ .۴۹۵ .۴۹۲ .۴۹۳

ظهور حقایق

عالم ارتسام و معانی
 عالم ارواح

۳۶۴	عالم معانی	۶۹۵	۶۲۸	۶۲۴	۵۶۴		
۳۶۴					۷۴۱	۷۳۸	
۲۰۵					۲۳۳	عالم اعیان ثابت	
۲۹۳					۱۱	عالم الست	
۷۵۳	عایشه				۷۴	عالم بالاین	
۱۳۳					۲۱۸	۲۱۷	عالم تدوین
۵۴۸					۲۱۸	۲۱۷	عالم تدوین و تفسیر
۵۷۶					۲۳۳	۲۳۲	عالم تفسیر
۲۳۴	عبادات جامع				۵۴۷	۵۳۹	عالم تهیّم
۲۳۴	عبادات شبانه				۵۳۹	۲۱۶	عالم جن
۲۳۴	عبادت روزانه				۵۲۵		عالم حس
۶۹۱	عبادت ذاتی				۵۴۳	۲۹۸	عالم خیال
۳۷۷	عبادت صفاتی				۳۳۳	۲۷	عالم رضوان
۵۸۴	عباس				۶۶۴		عالم طبیعت کلی
۱۷۶	عبدالباق				۵۲۶	۲۸۳	عالم عبودیت
۷۴۰	عبدالجوامع				۵۲۵	۲۸۶	عالم خلوی
۷۴۰	عبدالظاهر				۵۶۲		عالم عناصر
۷۴۰	عبدالمزیز				۷۴		عالم کون و فساد
۳۶	عبدالله				۸۰		عالم مثال
۱۲۷	عبیرانی				۵۸۶	۵۷۴	عالم مثال مطلق
۳۷۵	عبودیت سبب‌های وجودی				۵۱۹	۲۰۶	
۲۳۲	عبودیت				۳۶۶	۳۰۲	
۲۸۹	عثمان				۱۷۵	۷۸	
۳۷۷	عشر				۳۹۳	۳۶۵	
۷۰۲	عشر				۲۱۷	۲۱۶	
۲۲۹					۲۴۹	۲۳۷	
۱۴					۲۴۲	۲۴۰	
۲۳۹					۲۵۶	۲۵۵	
۲۵۳					۲۵۳	۲۵۱	
۲۶۷					۲۹۱	۲۶۹	
۲۶۷					۲۴۸	۲۶۰	
۲۵۴					۵۵۰	۵۲۴	
۲۵۴					۵۱۷	۲۹۸	
۲۶۷					۵۶۲	۵۶۱	
۲۷۲					۵۵۳	۵۵۱	
۲۸۲					۶۳۱	۵۸۳	
۲۸۲					۵۷۸	۵۶۴	
۲۹۰					۷۲۰	۷۱۷	
۲۹۰					۲۷۹	۲۷۸	
۲۹۵					۱۷۲	۲۷	
۵۰۴					۲۴۵	۲۳۴	
۵۰۴					۲۴۳	۳۶۶	
۵۱۷					۲۶۶		
۵۱۷					۲۶۸		
۵۱۲					۵۶۵	۴۹۸	
۵۰۵					۲۳۲		

فهرست اعلام / ۸۲۵

۶۱۲، ۳۱۶	عظایای ذاتی	۵۲۶، ۵۳۵، ۵۲۰، ۵۲۱	
۵۲۰	خطارد	۵۲۴، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳	
۲۸۶، ۲۸۲	عقرب	۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۲	
۱۷، ۱۹، ۲۸، ۳۲، ۳۳	عقل	۵۶۵، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱	
۵۱، ۵۲، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۷۰		۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۸	
۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹		۵۸۰، ۵۸۳، ۶۵۲، ۶۶۷	
۸۰، ۸۳، ۸۷، ۸۹، ۱۰۰		۶۹۰، ۶۹۵، ۷۰۱، ۷۰۸	
۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۵		۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۸، ۷۳۹	
۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۴۰		۷۳۶، ۷۵۰، ۷۷۴، ۷۸۵	
۱۲۴، ۱۲۵، ۱۵۸، ۱۵۹		۷۸۶	
۱۶۲، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۸۱		۲۷۸	عرش اسرائیلی
۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۸۹		۲۸۸، ۲۸۲	عرش حیات
۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۷		۴۸۷، ۵۴۱	عرش رحمان
۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۸		۷۸۵	عرش عالم حقیقت
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۵۳، ۲۶۰		۷۸۵	عرش عالم صوری
۲۷۸، ۲۹۰، ۲۹۶، ۳۰۴		۲۵۲، ۲۵۳	عرش مجید
۳۰۷، ۳۰۸، ۳۶۷، ۳۷۲		۲۵۶، ۲۰۵، ۲۳۹، ۲۳۲	عرش محیط
۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۲۱۷		۲۶۷، ۲۶۸، ۵۴۲، ۵۶۵	
۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۳۲		۶۹۵، ۷۸۵، ۷۸۶	
۲۲۸، ۲۲۹، ۲۵۰، ۲۵۱		۴۳۳	عرش هویت
۲۵۶، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۷۳		۱۰۷، ۱۲۹، ۳۳۳، ۲۵۸	غرض
۲۸۲، ۲۹۰، ۲۹۷، ۲۹۹		۲۶۰، ۵۶۸، ۵۹۲، ۶۸۸	
۵۱۳، ۵۱۶، ۵۲۳، ۵۲۹		۸۲، ۸۵، ۹۳، ۲۰۲، ۲۵۱	عروج
۵۵۸، ۵۵۸، ۵۸۳، ۵۹۴		۵۴۵، ۵۴۹، ۶۹۳	
۶۲۷، ۶۵۲، ۶۷۵، ۶۸۵		۶۹۲	عروج انبلاخ
۷۱۰، ۷۳۷، ۷۶۱، ۷۶۲		۵۲۰، ۷۰۳، ۷۰۴	عروج تحلیلی
۷۷۱		۷۰۴	عروج تحلیلی دوم
۶۷، ۷۰، ۷۵، ۷۶، ۷۷	مقل اول	۷۰۴	عروج معنوی
۷۸، ۸۳، ۱۲۷، ۱۲۴		۳۷	غروض
۱۴۵، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹		۹۶، ۴۲۸، ۲۳۰، ۵۵۲	عزرائیل
۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۶۲		۵۶۶، ۵۷۰	
۲۷۸، ۳۰۴، ۳۵۷، ۴۱۲		۷۲۵	خزید
۴۲۵، ۴۲۲، ۴۳۲، ۴۵۶		۲۳۰، ۷۳۵	خطارد
۲۹۰، ۲۹۶، ۵۰۰، ۵۸۳		۶۱۲	عظایای اسمانی
۷۳۷		۶۸۲	عظایای اقدس



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسنادی

۸۲۶ / ترجمہ مصباح الانس

۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲	۵۵۸، ۲۷۸	عقل فعال
۲۰۳، ۲۳۴، ۲۳۹، ۳۲۷	۲۱۲	عقل کل
۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۸، ۳۴۱	۲۹۹	عقل مفارق
۳۴۵، ۳۴۶، ۳۶۶، ۳۶۹	۷۹، ۱۷	عقل نظری
۳۸۰، ۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۰	۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۷۳	عقلۃ المستوفز
۳۹۱، ۳۴۶، ۴۰۷، ۴۱۰	۲۸۲، ۳۸۳، ۲۸۷، ۵۱۲	
۴۱۱، ۴۱۲، ۲۱۳، ۴۱۴	۵۸۰، ۵۲۳، ۵۱۵	
۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۳۵	۲۵۰	عقول طولی
۴۲۸، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۱	۵۰۷، ۲۲۵، ۹۱، ۸۰	عقول عالی
۴۸۲، ۵۱۱، ۵۱۷، ۵۳۹	۲۵۰	عقول عرضی
۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۴، ۵۶۱	۱۱۰	علم ازلی
۵۶۳، ۵۶۴، ۵۸۷، ۶۰۲	۶۹۹، ۳۹۵، ۱۱۲، ۱۰۸	علم ازلی الہی
۶۳۰، ۶۷۶، ۶۸۰، ۷۱۲	۲۲۸	علم ازلی فعلی
۷۱۹، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷	۳۱۰، ۱۶۹، ۱۶	علم اصول
۷۳۰، ۷۳۱، ۷۴۴، ۷۴۵	۲۱۴	علم الہام
۷۵۱	۳۳	علم الہی شرمی
۷۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۳۳	۳۱۲، ۵۲	علم البین
۲۹۰، ۳۲۹، ۳۴۰، ۳۴۱	۲۱۱، ۲۹	علم تحقیق
۳۲۲، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۲۰	۱۶	علم تصوف و سلوک
۴۲۱، ۴۲۱، ۲۲۲، ۲۸۸	۳۳، ۱۶	علم حقایق
۴۹۲، ۴۹۳، ۵۱۰، ۵۱۸	۸۰	علم طفلی
۵۲۸، ۵۲۹، ۵۶۱، ۶۲۶	۲۲۸، ۱۹۱، ۱۵۹، ۹۱	علم فعلی
۶۵۹، ۶۶۲، ۶۶۷، ۶۷۰	۱۹۸	علم معانی
۶۷۹، ۶۸۰، ۶۹۲، ۶۹۳	۱۶	علم منازل آخرت
۷۴۲، ۷۴۵	۶۷۰، ۶۶۷	علمی حمایتی
۲۸۸، ۵۱۰	۶۰	علوم لہی
۴۳۵، ۶۷۶		علمی
۶۷۶		
۴۳۵، ۴۱۱		
۳۸۶		
۳۸۵		
۲۴۹		
۲۶۸، ۳۱۵، ۳۴۵، ۴۳۶		
۵۱۲، ۵۱۶، ۵۶۲، ۵۷۱		
۷۱۸		
عمالی کوئی		
عماء ربوبی	۷۲، ۴۸، ۴۳، ۳۹، ۲۳، ۵	
عماء عبودی	۲۷۸، ۱۷۶، ۱۵۹، ۷۷	
عماء عبودیت	۵۲۶، ۵۲۱، ۳۰۵، ۲۹۲	
عمای جمعی	۶۳۲، ۶۱۷، ۵۶۰، ۵۳۱	
عمای رب	۷۰۲، ۶۹۸، ۶۸۳، ۶۵۱	
عمرین عثمان مکی	۷۸۸، ۷۷۸، ۷۷۷، ۷۴۶	
عناصر چہارگانہ	۷۹۸	
	۲۸۳، ۴۳۴، ۴۳۳	علمی بن ابی طالب
	۱۹۵، ۱۱۱، ۷۸، ۵۷	عماء



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

فهرست اعلام / ۸۲۷

۲۱۶،۳۸۱		۵۲۲	عناصر مطلق
۳۲۳	غیب دوم	۲۲، ۵۷، ۱۵۸، ۲۲۹	غنايت
۱۶۰، ۹۲، ۹۵، ۱۲۵، ۱۶۰	غیب ذات	۲۷۹، ۳۷۸، ۳۹۸، ۲۵۸	
۳۲۶، ۳۲۲، ۲۷۰، ۲۲۲		۴۶۸، ۵۰۹، ۵۴۱، ۵۵۳	
۲۳۵، ۳۶۲، ۳۲۷، ۳۲۶		۵۸۰، ۵۸۷، ۶۶۲، ۶۸۵	
۶۲۲، ۵۶۹، ۵۶۳، ۲۷۹		۷۹۸، ۷۰۲، ۶۹۲	
۷۶۸، ۷۶۲، ۷۰۱، ۶۹۵		۶۹۸، ۲۲۸، ۶۲، ۴	عنايت ازلی
۷۸۱		۲۲۷	عنايت ذاتی ازلی
۲۶۱	غیب ذاتی مطلق	۵۱۲	عبر
۱۲	غیب محقق	۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۵۱۳	عنصر اعظم
۲۶۶، ۲۰۰، ۱۲۶، ۱۰۲	غیب مطلق	۵۲۳، ۵۲۹، ۵۲۰، ۷۳۹	
۶۲۲، ۵۷۵، ۳۹۷، ۳۷۲		۶۶۲	عنصر اعظم مجمل
۷۷۰، ۶۷۹، ۶۶۷، ۶۶۵		۵۱۸	عنصر عناصر
۱۶۸، ۱۶۶، ۱۲۸، ۷۶	غیب هويت	۷۸۱	عنوان خلقت
۲۵۸، ۲۳۸، ۱۹۲، ۱۷۲		۲۸۰، ۲۸۱، ۳۵۲، ۳۵۶	عیسی
۳۳۱، ۳۲۵، ۳۱۵، ۲۶۰		۲۲۸، ۵۱۳، ۵۶۲، ۵۶۳	
۵۲۲، ۴۴۴، ۴۰۲، ۳۸۵		۵۷۹، ۶۰۳، ۶۵۵، ۷۴۰	
۷۲۲، ۷۲۵، ۶۵۷، ۶۲۲		۲۹، ۶۷، ۱۱۶، ۱۷۳	عین ثابت
۷۶۲		۱۷۸، ۲۰۳، ۲۵۰، ۲۶۷	
۲۰۳، ۳۸۷	غیب اضافی	۳۱۷، ۳۷۶، ۴۷۷، ۶۰۵	
۱۳۵، ۱۲۰، ۷۷، ۲۰	غیر مجموع	۶۷۱، ۶۹۲، ۷۲۹، ۷۵۸	
۱۵۹، ۱۵۷، ۱۲۹، ۱۴۳		۳۱۲، ۵۲	عین الیقین
۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۰، ۱۷۷		۱۸۳	عین اول
۲۰۵، ۱۹۶، ۱۸۹، ۱۸۸			
۲۲۲، ۲۲۸، ۲۲۳، ۲۲۳			
۳۶۲، ۳۶۲، ۳۲۳، ۲۸۲			
۶۰۹، ۵۸۹، ۵۰۷، ۲۳۶		۲۳، ۲۸۷، ۲۹۴، ۲۹۷	غزالی
۷۵۲، ۷۳۸، ۷۲۷، ۶۲۲		۳۰۸، ۳۱۰	
۷۹۲		۳۳۱، ۳۴۵، ۳۸۵، ۷۲۷	خساء
		۲۰۲، ۳۵۶	غیب اطلاقی
		۱۲، ۱۵، ۷۱، ۱۱۶، ۱۷۳	غیب الهی
		۲۰۳، ۵۴۵، ۶۲۲، ۶۷۹	
	لا حول الا لله	۶۹۲	
۳	لا حول مختار	۳۲۷	غیب اول
۵۷۹، ۱۰۸	لا حول مفارق	۷۴، ۱۲۰، ۲۰۱، ۳۶۰	غیب حق
۱۰۶			

ف

غ

ا

۸۲۸ / ترجمه مصباح الانس

۴	فرقائت مضامعات	۲۱۰، ۲۷۸، ۵۹۶، ۷۰۵	لم یسمع
۲۶۵، ۱۳۲، ۱۳۱، ۶	فصوص	۷۰۶	
۳۳۱، ۳۱۹، ۳۱۷، ۳۰۱		۳۱، ۱۶۵، ۱۷۳، ۳۸۶	فتح
۳۵۲، ۳۴۵، ۳۳۴، ۳۳۳		۲۹۰، ۲۳۰، ۵۲۷، ۵۵۱	
۳۸۷، ۳۶۴، ۳۹۰، ۳۸۵		۶۳۳، ۶۷۱، ۶۸۵، ۶۹۲	
۶۶۷، ۵۶۱، ۵۱۶، ۴۸۸		۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۸، ۷۰۳	
۷۱۸، ۷۱۱		۷۵۸	
۴۴، ۴۱، ۴۰، ۳۷، ۱۳	فعلی	۲۹۹	فتح اول
۱۰۸، ۹۱، ۷۹، ۵۲، ۵۱		۴۸، ۴۰	فتح قریب
۱۶۰، ۱۵۹، ۱۱۷، ۱۰۹		۳۸، ۲۰، ۷۳۲	فتح مبین
۱۶۸، ۱۶۶، ۱۶۲، ۱۶۳		۳۸، ۲۰، ۷۳۲	فتح مطلق
۲۲۷، ۲۲۸، ۲۰۱، ۱۹۱		۳۸، ۲۱۲، ۴۱۱، ۴۳۳	فتوحات
۲۸۱، ۲۶۰، ۲۵۴، ۲۵۳		۴۳۴، ۴۲۹، ۲۵۶، ۵۷۵	
۳۳۵، ۳۲۰، ۲۸۵، ۲۸۴		۵۷۷، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۹	
۴۲۶، ۴۲۰، ۴۰۲، ۳۸۵		۵۹۰، ۷۰۹	
۴۵۳، ۴۲۸، ۴۴۲، ۴۲۷		۳۸۱	فخر الاسلام
۵۲۸، ۵۲۷، ۴۸۷، ۴۷۹		۴۵۸	فخر رازی
۵۹۶، ۵۸۹، ۵۶۱، ۵۵۰		۴، ۱۷، ۲۴، ۴۱، ۱۷۳	فرائض
۶۳۵، ۶۲۸، ۶۰۷، ۶۰۱		۱۷۵، ۳۹۹، ۴۷۵، ۶۷۰	
۷۹۱، ۷۸۱، ۷۲۲		۷۸۰	
۲۸۳	فخر مطلق	۲۹۲	فردوس
۲۸۳	فخر مطبوع	۲۳۴، ۳۷۱	فردیت نخستین
۶۵۰، ۱۷، ۱۶	فقه	۳۰۵، ۵۷۹	فردندان آدم
۱۷۵، ۱۷۳، ۷۶، ۱۳، ۱۰	فکوک	۲۶۷	فردشگان منالی
۳۲۹، ۳۸۸، ۳۶۶، ۲۴۰		۶، ۱۳، ۵۲، ۱۶۹، ۱۷۳	فردغانی
۳۸۷، ۳۸۷، ۳۸۶، ۳۶۵		۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۰۰	
۷۰۶، ۶۹۰، ۶۲۷، ۵۸۱		۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸	
۷۱۷		۲۶۱، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱	
۵۲۶، ۱۱۵	فلک آئیر	۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۵	
۴۹۰، ۳۸۸، ۳۸۷، ۳۸۶	فلک اطلس	۳۵۵، ۳۷۹، ۳۸۲، ۴۰۳	
۲۸۹	فلک اعظم	۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸	
۲۹۸	فلک اعلای حسنی	۲۲۰، ۴۸۸، ۴۹۱، ۵۱۷	
۲۹۸	فلک اعلای منالی	۵۲۲، ۵۲۸، ۵۳۱، ۵۳۸	
۵۸۰	فلک انصی	۵۶۶، ۶۵۲، ۶۵۷، ۶۶۴	
۴۹۲، ۴۹۰، ۴۸۹، ۴۸۸	فلک الافلاک	۷۱۹، ۷۳۹	

۳۱۳	فیض وجودی الهی	۵۱۷	
		۲۸۶، ۲۸۹، ۲۲۹، ۲۹۰	فلک بروج
		۷۰۱، ۵۱۷، ۳۹۲	
		۲۳۰	فلک زهره
۳۳۵، ۱۹۸، ۱۹۷، ۶۲	قاب قوسین	۲۲۹، ۲۳۰، ۲۶۶، ۲۶۷	فلک ستارگان
۱۹۷	قابل اول،	۵۶۲، ۵۲۲، ۲۹۳	
۱۹۸، ۱۹۷	قابل دوم	۲۸۹	فلک حرش
۳۳۸، ۴	قابل وجودی	۲۳۰	فلک عطارد
۵۹۶	قاضی عیاض	۲۱۱	فلک صفا
۵۱۲، ۲۲۹، ۵۵	قاب	۲۸۹، ۲۸۲، ۲۶۹، ۳۲۵	فلک کرسی
۲۳۸	قاهر دوم	۲۸۸	فلک کواکب
۷۲۹	قبلة انسان کامل	۵۱۷، ۴۹۳، ۲۹۰، ۲۸۸	فلک منازل
۷۲۹	قبلة راستخان	۶۸	فلکیات
۷۲۸	قبلة عارطان	۷۵۲، ۷۵۳	فنای نام
۷۲۹	قبلة محققان	۷۵۹	فنای در توحید
۲۰، ۸۱، ۱۰۵، ۱۶۰	قدر	۲۵۷	فینا خورش
۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۷۷		۶، ۱۵، ۲۸، ۵۷، ۷۸، ۸۱	فیض
۳۷۸، ۵۲۲، ۵۲۹، ۵۸۳		۸۷، ۱۵۹، ۱۷۱، ۱۹۵	
۶۵۸، ۶۹۲، ۷۱۳، ۷۷۲		۲۱۱، ۲۲۷، ۲۶۵، ۲۷۶	
۷۷۲، ۷۷۵، ۷۷۲		۳۴۰، ۳۲۹، ۳۷۱، ۳۰۸	
۳۷۲، ۶۰۹، ۶۱۱، ۶۵۶	قدر مشترک	۲۳۵، ۲۳۹، ۲۲۹، ۲۸۷	
۷۵۲		۲۹۹، ۵۵۷، ۷۵۸، ۷۹۲	
۳۲، ۱۶۱، ۲۹۰، ۲۸۹	قدم	۲۳، ۱۰۴، ۱۶۰، ۱۸۲	فیض اقدس
۳۹۰، ۲۹۵، ۷۲۶		۱۹۸، ۲۰۱، ۵۶۰، ۷۲۲	
۳۲، ۲۲۰، ۲۲۰، ۶۹۸، ۷۰۲	قدم صدق	۷۲۷، ۷۹۳، ۷۹۲، ۷۹۷	
۲۸۳	قدمان	۷۷	فیض الهی
۳۲، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۹۱	قدیم	۲۲۹	فیض ایجادی
۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۵، ۳۲۳		۲۵۵	فیض دُوم
۳۶۹، ۷۶۹، ۷۷۱، ۷۹۲		۲۷۵	فیض ذات
۷۹۵		۷۶، ۷۹، ۲۷۵، ۳۹۱، ۳۳۲	فیض فانی
۱۲، ۱۳، ۱۷، ۷۲، ۲۹۶	قرآن	۷۵۶	فیض مقبول
۳۸۱، ۳۸۸، ۴۱۶، ۴۲۷		۲۳، ۱۶۱، ۲۰۱، ۲۰۳	فیض مقدس
۲۷۷، ۵۰۶، ۵۲۰، ۵۵۰		۶۲۱	
۵۹۹، ۶۶۰، ۶۹۵		۳۸۵، ۲۱۱	فیض نفسی
۵۲۸	قرآن حکیم	۲۶۰، ۳۱۳	فیض وجودی



۸۳۰ / ترجمه مصباح الانس

۶۶۳، ۶۵۸، ۳۳۵، ۶۲، ۱۵	قلب تقی نقی	۴	قرآنی محاذات
۶۲	قلب تقی نقی احدی	۴، ۲۴، ۴۱، ۱۷۲، ۱۷۵	قرب فرائض
۵۵	قلب جامع تقی	۳۹۹، ۴۷۵، ۶۷۰، ۶۷۲	
۵۸۴، ۲۲۳، ۵۵	قلب حقیقی	۷۸۰، ۷۴۹، ۷۰۶	
۵۰۶	قلم	۴، ۱۴، ۱۷۴، ۲۳۷، ۳۰۴	قرب نوافل
۱۶۱، ۱۲۰، ۷۸، ۷۷، ۶۷	قلم	۳۹۹، ۴۷۵، ۴۷۸، ۵۹۶	
۱۸۸، ۱۸۷، ۱۸۵، ۱۶۵		۷۸۰، ۷۴۹، ۷۰۶	
۲۶۵، ۲۶۲، ۲۲۸، ۲۰۰		۴۳۷	قرب وریدی
۲۷۷، ۲۷۰، ۲۶۸، ۲۶۷		۳۱۲	تشریح
۳۴۵، ۳۳۳، ۳۰۵، ۳۰۴		۷۳۷	تصداول
۴۱۴، ۳۷۸، ۳۶۹، ۳۶۸		۲۲۴، ۲۲۸، ۲۷۷، ۳۷۸	قضا
۴۱۸، ۴۱۷، ۴۱۶، ۴۱۵		۶۲۲، ۷۷۸، ۷۴۶، ۷۲۰، ۶۲۲	
۴۲۴، ۴۲۱، ۴۲۰، ۴۱۹		۶۲۲	قضا و قدر
۴۳۲، ۴۲۷، ۴۲۶، ۴۲۵		۴۵، ۱۳۳، ۱۸۴، ۲۶۵	قطب
۴۳۸، ۴۳۵، ۴۳۴، ۴۳۳		۳۴۱، ۴۳۲، ۴۳۳	
۴۴۸، ۴۴۷، ۴۴۱، ۴۴۰		۳۰۱	قطب الاقطاب
۴۹۲، ۴۸۲، ۴۷۱، ۴۶۹		۸۹	قطب الدین رازی
۵۱۲، ۵۱۰، ۵۰۲، ۴۹۹		۴۹۹	قطب الدین شیرازی
۵۴۱، ۵۲۳، ۵۲۲، ۵۱۳		۳۴۱	قطبیت
۵۵۰، ۵۴۹، ۵۴۷، ۵۴۴		۵۱۴	قطران
۵۷۳، ۵۷۰، ۵۶۳، ۵۵۲		۵، ۶، ۱۶، ۲۸، ۳۸، ۳۹	قلب
۶۶۳، ۶۴۶، ۵۸۳، ۵۷۸		۴۱، ۴۲، ۴۴، ۴۷، ۵۰، ۵۱	
۶۹۵، ۶۹۰، ۶۷۶، ۶۶۷		۵۶، ۵۹، ۶۳، ۷۱، ۷۲	
۷۲۰، ۷۱۸، ۷۰۱، ۷۰۰		۹۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۵۴	
۷۵۱، ۷۵۰، ۷۴۲، ۷۳۹		۲۵۵، ۲۷۳، ۲۷۴، ۳۰۷	
۷۶۹		۳۱۲، ۳۲۱، ۳۸۹، ۳۹۰	
۱۸۵، ۱۲۰، ۷۸، ۷۷، ۶۷	قلم اعلا	۳۹۱، ۳۹۲، ۴۲۴، ۴۲۵	
۲۲۸، ۲۰۰، ۱۸۸، ۱۸۷		۴۲۶، ۴۴۷، ۵۳۷، ۵۵۷	
۲۶۸، ۲۶۷، ۲۶۵، ۲۶۴		۶۰۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳	
۳۶۸، ۳۰۵، ۳۰۴، ۲۷۷		۶۵۴، ۶۶۰، ۶۷۰، ۶۸۶	
۴۱۷، ۴۱۶، ۴۱۵، ۴۱۴		۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۴۸	
۴۲۱، ۴۲۰، ۴۱۹، ۴۱۸		۷۵۹، ۷۶۱	
۴۲۷، ۴۲۶، ۴۲۵، ۴۲۴		۶۲	قلب اعدلی محمدی
۴۴۰، ۴۳۸، ۴۳۲، ۴۲۸		۶۷۱	قلب انسانی
۵۱۲، ۵۰۲، ۴۴۷، ۴۴۱		۷۸۵	قلب بنده تقی نقی



مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی

فهرست اعلام / ۸۳۱

۲۷۹، ۲۸۱، ۲۹۹، ۳۰۲	۵۲۱، ۵۲۷، ۵۴۹، ۵۵۲	
۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۵، ۳۳۳	۵۶۳، ۶۴۶، ۶۶۳، ۶۷۶	
۳۴۲، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۷۲	۶۹۰، ۷۰۰، ۷۳۹، ۷۶۹	
۳۷۸، ۳۸۳، ۴۰۰، ۴۲۶	۳۳۶، ۵۱۷، ۵۲۰، ۵۲۷	نمر
۴۲۷، ۴۷۴، ۴۷۹، ۵۱۰	۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۸	
۵۴۵، ۵۴۶، ۵۲۷، ۵۵۰	۵۷۴، ۵۷۷، ۶۳۲، ۷۰۰	
۵۶۹، ۵۸۲، ۵۸۶، ۶۱۲	۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۸	
۶۱۶، ۶۱۷، ۶۲۳، ۶۵۲	۷۳۳، ۷۳۵	
۶۵۵، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۷۹	۷۹	فواى طلوى
۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۲، ۶۹۶	۶۰، ۱۸۴، ۲۷۸، ۳۳۵	قوس
۶۹۹، ۷۰۲، ۷۰۷، ۷۱۹	۳۷۶، ۳۸۴، ۳۸۶، ۵۴۵	
۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۷، ۷۳۸	۷۳۹	
۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۳، ۷۴۴	۳۳۵	قوس وجوب وامكان
۷۴۶، ۷۴۷، ۷۵۶، ۷۵۸	۴۲۸، ۴۲۲، ۴۴۸، ۵۲۸	قولى
۷۶۳، ۷۷۴، ۷۸۶، ۷۹۰	۵۴۹، ۶۰۱، ۶۲۵، ۶۶۰	
۷۹۸	۶۶۱	
۶۶۳	۸۷، ۵۲، ۶، ۵	قونوى
۵۰۶	۳۳۷، ۱۹۷	قوة عشقى
۲۸۵	۶۴۱	قوة نظى
۶۸، ۲۷۷، ۶۰۳	۵۱۴	قير
۱۱۴، ۷۳۱		
۵۱۴		ک
۵۰۲		
۵۲۸، ۶۴۹	۸۹	کاتبى
۱۳۱	۵۱، ۱۹۵، ۲۳۸، ۲۸۷	کاشانى
۵۹۶	۶۲۰، ۷۲۰	
۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۷۲	۵۱۴	کافور
۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۷، ۵۱۲	۷۸۶	کامل زمان
۵۱۵، ۵۲۳، ۵۸۰	۲۴۹، ۲۴۶، ۷۶۰، ۷۹۸	کامل تکمّل
۳۱۱، ۵۷۵، ۵۷۷، ۵۷۹	۶، ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۲، ۲۹	کاملان
۵۹۰	۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸	
۶۴۵	۴۳، ۷۳، ۸۰، ۹۶، ۱۱۸	
۱۲، ۷۶، ۲۴۰، ۲۶۶	۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۵۴	
۲۸۸، ۳۲۸، ۳۸۶، ۴۸۷	۱۵۷، ۲۳۲، ۲۵۸، ۲۶۵	
۵۴۵، ۵۵۴، ۷۰۶	۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۷۸	



کتابس
کیریت
کیش
کتاب اشارات

کتاب تدبیرات الهی

کتاب جنت و نار

کتاب حکمت الاشراف

کتاب حکیم

کتاب خلع النملین

کتاب شفا

کتاب عقلة المستوفز

کتاب فتوحات

کتاب فیلی

کتاب فکوک

۸۳۲ / ترجمہ مصباح الانس

۲۹۲، ۲۷۹	کتب (ہندی) رؤیت	۶۵۳	کتاب قرآنی محمدی
، ۲۷۸ ، ۲۶۷ ، ۲۳۹ ، ۷۲	کرسی	۶۲۵	کتاب قولی
، ۳۵۲ ، ۳۳۳ ، ۳۱۵ ، ۳۰۵		۶۲۹، ۵۴۸، ۳۳۵	کتاب مبین
، ۳۲۶ ، ۳۰۹ ، ۳۰۶ ، ۳۶۵		۵۵۰، ۲۲۷	کتاب مبین فعلی
، ۳۲۸ ، ۳۲۶ ، ۳۲۹ ، ۳۲۹		۳۳۶	کتاب محور اثبات
، ۳۷۱ ، ۳۶۹ ، ۳۶۸ ، ۳۶۷		۶۲۹، ۶۲۶	کتاب مسطور
، ۳۸۲ ، ۳۸۳ ، ۳۸۲ ، ۳۸۱		، ۳۸۷ ، ۴۰۸ ، ۳۶۷ ، ۸۹	کتاب مفتاح
، ۳۹۰ ، ۳۸۹ ، ۳۸۸ ، ۳۸۷		۵۸۱	
، ۵۰۱ ، ۵۰۰ ، ۴۹۷ ، ۴۹۲		، ۳۶۰ ، ۲۵۱ ، ۲۵۰ ، ۸۹	کتاب مفتاح الغیب
، ۵۱۷ ، ۵۱۲ ، ۵۰۵ ، ۵۰۲		۳۹۶، ۳۸۷، ۳۲۱، ۲۹۲	
، ۵۲۲ ، ۵۲۱ ، ۵۲۰ ، ۵۲۲		۱۸۱، ۱۸۰	کتاب مفصّحہ
، ۵۶۲ ، ۵۶۳ ، ۵۶۲ ، ۵۶۱		۱۲۷	کتاب مقاصد
، ۶۶۷ ، ۶۵۲ ، ۵۸۵ ، ۵۷۲		۲۸۷	کتاب مقصد اقصیٰ
، ۷۳۹ ، ۷۱۸ ، ۷۰۱ ، ۶۹۵		۴۶	کتاب منازل السائرين
۷۵۰، ۷۴۸، ۷۳۶		۱۲۲	کتاب مواقف
۵۵۳، ۴۹۵، ۴۹۳، ۳۳۵	کرسی کریم	، ۱۳۰ ، ۱۲۸ ، ۱۲۲ ، ۸۹	کتاب نصوص
۲۹۳	کرسی مثالی	، ۲۱۳ ، ۱۵۲ ، ۱۳۲ ، ۱۳۱	
۵۱۷، ۴۲۹	کرۃ آب	، ۲۵۸ ، ۲۳۵ ، ۲۳۰ ، ۲۱۹	
۵۲۲، ۴۳۰	کرۃ آتش	، ۲۷۵ ، ۲۶۴ ، ۲۶۱ ، ۲۵۹	
۲۸۶	کرۃ انہر	۶۲۳، ۶۱۶، ۲۸۱	
۲۸۶	کرۃ خاک	، ۲۱۴ ، ۲۱۲ ، ۹۲ ، ۹۲	کتاب نفعات
۲۸۶	کرۃ ہوا	، ۲۵۵ ، ۲۲۰ ، ۲۲۹ ، ۲۱۶	
۳۲۳	کشاف	، ۴۹۵ ، ۳۸۲ ، ۲۷۰ ، ۲۶۸	
۵۸۲، ۵۸۳	کعبہ	، ۶۵۳ ، ۶۰۸ ، ۶۰۵ ، ۵۹۰	
۱۲	کلام احدیٰ ظہیری	۷۷۰	
۱۴۷، ۹۰، ۸۹	کلی طبیعی	۳۶۹، ۳۲۲	کثرت تفصیلی
۸۸	کلی عقلی	، ۳۹۵ ، ۳۴۲ ، ۳۲۰ ، ۱۹۵	کثرت حقیقی
۲۳۹	کمالات محمدی	۵۲۸	
۶۵۹، ۵۳۵، ۱۲۲	کمال استیجلا	۱۹۸	کثرت حقیقی کوئی
۶۲	کمال استیجلائی ذاتی احدیٰ	۲۵۹	کثرت معنوی
، ۲۰۷ ، ۱۹۷ ، ۱۹۶ ، ۱۲۸	کمال اسمانی	، ۱۹۸ ، ۱۸۲ ، ۱۸۳ ، ۶۰	کثرت نسبی
، ۳۳۵ ، ۳۳۰ ، ۲۲۶ ، ۲۰۸		، ۳۹۲ ، ۳۹۱ ، ۳۸۷ ، ۳۳۶	
، ۵۰۳ ، ۳۷۸ ، ۳۳۹ ، ۳۳۷		، ۵۲۸ ، ۴۳۵ ، ۳۱۸ ، ۳۹۵	
، ۶۵۹ ، ۶۵۳ ، ۵۷۱ ، ۵۱۹		۷۳۹، ۷۲۹، ۷۲۱، ۶۸۹	
۷۱۱		۲۱۳، ۱۹۹	کثرت نسبی اسمائی

٨٣٤ / ترجمة مصباح الانس

٧١٠، ٢٦٦	٢٦١، ٢٥٧، ١٢٨	ماهيات كلى
٢٥٧، ٢٦٠، ٢٥١، ٢٥٠	٢٦	ماهيت حقيقى
٢٥٠	٨٩	ماهيت مشترك
٢٢٢، ٢٧٠، ٢٦٨	٥٩٢، ٢٨٤، ٢٨٢، ٢٣٣	متجدد
٢٥٠	٦٣٥	
٢٠٨	٢٢٢، ١٦٩	متضايق
٢٥٠، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٨٧	٢٦٨، ٣٢٢، ٣١٢، ١٦٩	متضايقان
٢٥٧، ٢٥٥، ٢٥٢، ٢٥٢	٣٧٣	
٢٦٢، ٢٦١، ٢٦٠، ٢٥٨	٧٨٦، ٦٢١	متمكن
٥٠٢، ٢٨٢، ٢٦٥	٧١، ٢٧، ٢٣، ١٤، ١٢، ١١	مثال
٢٦١، ٢٢٩، ٢٨٧، ٩٠	١٦٩، ١٢٩، ٧٨، ٧٣، ٧٢	مثال افلاطونى
٢٨٢	٢٦٨، ٢٣٧، ١٩٩، ١٧٥	مثال انسانى
٢٥٥، ٢٥٢	٢٧٨، ٢٧٧، ٢٧٥، ٢٧٠	مثال خيالى
٢٦٠، ٢٥٧، ٢٥٢، ٢٢٨	٣٢٣، ٣٣٨، ٣٣٦، ٢٧٩	مثال عقلى
٢٢٨	٣٦٣، ٣٦٢، ٣٥٢، ٣٤٤	مثال عقلى نوعى افلاطونى
٢٦١	٣٩٣، ٣٨٢، ٣٦٦، ٣٦٥	مثال معقول
٢٢٩	٢٠٨، ٢٠٥، ٢٠٢، ٢٩٢	مثال معلّقة خيالى
٢٥٨، ٢٥٧، ٢٢٩	٢٢٢، ٢١٧، ٢١٦، ٢١٥	مثال معلّقة
٥٩٢	٢٢٣، ٢٢٢، ٢٢٠، ٢٣٦	مثال متجدد
١٧	٢٢٧، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢٢٤	مجسطى
٦٥٨	٢٥١، ٢٥٠، ٢٢٩، ٢٢٨	مجلای برزخيت
٢٩	٢٦٠، ٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٣	مجلای قابل
٣٢	٢٦٩، ٢٦٨، ٢٦٧، ٢٦٦	مجهول مطلق
٧٢٩	٥٠٦، ٥٠٥، ٤٩٨، ٢٩١	محاكات
٧١١، ٦٢٢، ٣٧٦	٥٥١، ٥٢٢، ٥٢٦، ٥١٧	محبت ازلى
٣٣٧، ٢٢٠، ١٩٧، ٦٢	٥٦٢، ٥٦٢، ٥٦١، ٥٥٣	محبت اصلى
٥٣٥، ٥٢٩، ٢٢٠، ٢١٩	٦٠٣، ٦٠٠، ٥٨٣، ٥٧٨	
٦٦٢، ٦٦٠	٦٩٥، ٦٦١، ٦٣٥، ٦٣١	
٢٢٩، ٢٢٦، ١٢٤، ٥٦	٧١٨، ٧١٧، ٧١٠، ٧٠١	محبت الهى
٢٥٢	٧٧٠، ٧٢٠، ٧١٩	محبت جلالى
٦٩٢، ٦٠٧، ٥٤١، ٢٢٧	٢٥١، ٢٥٠	محبت ذاتى
٢٢٨، ٢٢٧	١٧٢	محبت صفاتى
٢٢٩	٢٧٨، ٢٧٠، ١٧٢، ٢٧	محبت كونى
٢٥٢	٢٢٢، ٢٢٣، ٢٦٦، ٢٧٩	محبت ذاتى جلالى
٥٢٢، ٥٢١، ٤٩٢، ٢٨٨	٢٥٥، ٢٢٩، ٢٢٦، ٢٢٥	محدّد

مثال افلاطونى

مثال متصل

مثال مطلق

فهرست اعلام / ۸۳۵

شماره	نام و نام خانوادگی	شماره	محلّه
۷۹۸، ۷۷۸		۱۲۷	مُحدّد الجہات
۴۶	محمد بن عبداللہ انصاری مروی	۵۴۲، ۲۹۹	مُحدّد جہات
۶، ۱۳، ۱۵، ۶۴، ۱۵۷	محمدی	۱۲، ۲۲، ۴۰، ۷۰، ۷۳	محقق
۲۰۰، ۲۲۹، ۲۶۵، ۲۷۷		۷۸، ۷۹، ۸۲، ۸۳، ۸۴	
۳۳۸، ۳۷۳، ۴۲۶، ۴۳۲		۸۷، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۱۱	
۴۳۹، ۴۴۹، ۵۲۶، ۵۴۵		۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۹	
۵۴۹، ۵۵۸، ۶۱۶، ۶۵۳		۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۵، ۱۵۷	
۶۵۸، ۶۶۳، ۶۶۶، ۶۶۸		۱۶۸، ۱۷۷، ۱۸۹، ۲۰۶	
۷۳۹، ۷۳۷، ۶۹۱		۲۲۸، ۲۶۳، ۳۲۵، ۳۵۲	
۱۳۱	محمدیان	۳۶۲، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۶۲	
۳۸۷	محمدیون	۴۷۲، ۵۳۷، ۵۵۳، ۵۸۳	
۶۶۲، ۳۳۱، ۲۱۲	محمدین	۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۱	
۶۵۲، ۶۲۹، ۱۳	مخاطبات ربانی	۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۰۲	
۲۹۷	مدیر برازخ	۶۰۳، ۶۱۵، ۶۱۷، ۶۲۱	
۷۳۲	مخد ملکونی	۶۵۱، ۶۵۸، ۶۶۸، ۶۹۹	
۵	مدین	۷۰۴، ۷۱۵، ۷۲۷، ۷۲۸	
۵۵۵	مذہب کمون و پروز	۷۴۸، ۷۵۸، ۷۸۰، ۷۸۲	
۱۴	مراتب احسانی	۸۳، ۹۰، ۹۱، ۱۴۴، ۴۶۲	محقق طوسی
۴۱، ۵۳۹، ۵۴۱، ۶۹۰	مراتب استیادع	۳۱، ۵۶، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۶	محققان
۶۹۷، ۶۹۲	مراتب استیادھی	۷۷، ۸۱، ۱۳۳، ۱۳۶	
۶۹۲، ۵۴۰	مراتب اعتدالات مولدات	۱۵۲، ۱۵۵، ۱۶۳، ۱۶۴	
۱۹۸	مراتب برزخی	۱۶۹، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۱۷	
۲۸۱، ۲۸۰	مراتب پنج گانه	۲۴۱، ۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۷	
۲۶۸، ۲۶۹، ۲۹۶، ۲۹۸		۳۰۲، ۳۳۶، ۳۹۲، ۴۱۰	
۳۶۶، ۳۶۷، ۳۹۳، ۴۷۰		۴۱۱، ۴۲۲، ۴۳۲، ۴۳۷	
۶۲۸، ۶۷۶، ۶۷۷، ۷۳۷		۴۳۸، ۴۵۰، ۴۵۲، ۶۵۱	
۷۸۰		۶۹۹، ۷۰۱، ۷۳۶، ۷۳۷	
۱۸۸، ۹۰	مراتب کلی اسمانی	۷۵۲، ۷۷۲، ۷۸۸	
۹۳، ۲۰۳، ۳۶۲، ۳۸۹	مراتب نکاح	۷۷۲	محققان صوفیہ
۴۰۰، ۴۰۲، ۴۶۵، ۵۶۲		۲۷۷، ۴۱۷	محققانہ
۱۵، ۶۷۲، ۷۰۶	مراتب ولایت	۴، ۵، ۲۶۶، ۳۳۳، ۳۸۳	محمد
۲۷۸	مراتب ولایاتِ خانہ و خاصہ	۴۲۶، ۴۸۲، ۴۸۳، ۵۲۵	
۶۱۶، ۶۷۰، ۷۸۸	مراقبت	۵۲۶، ۵۳۲، ۵۳۷، ۵۴۸	
۳۵، ۴۶، ۴۹، ۵۱، ۷۲	مراقبہ	۵۴۹، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۶	
۶۳۳		۵۸۵، ۶۲۲، ۶۵۵، ۶۶۰	

٨٣٦ / ترجمة مصباح الانس

٣٠٧ ، ٣٠٢ ، ٣٧٣ ، ٣٦٢	مرتبة احلته	٣٢٩ ، ٣٢٨ ، ٣٠٦ ، ٢٢٨
٦٩٠ ، ٦٤٣ ، ٥٣٩		٣٨٧ ، ٣٨١ ، ٣٥٢ ، ٣٢١
٢٧٢ ، ٣٥١	مرتبة جمع احلته	٥١٢ ، ٢٣٥ ، ٢٠٨ ، ٣٩١
٥٠٢ ، ٣٢٢ ، ١٩٢ ، ١١٥	مرتبة حس	٧٣٢ ، ٦٩٣ ، ٥٦٣ ، ٥٢٦
٦٦٩ ، ٥٥٩	مرتبة خلالت	٧٦٩
٢٣٢	مرتبة ضياء	٣٣٠ ، ٣٢٩ ، ٣٢٨ ، ٢٢٣
٣٠٧ ، ٣٩١ ، ٣٨٩ ، ٣٦٩	مرتبة صبا	٣٨١ ، ٣٧٥ ، ٣٥٢ ، ٣٢٧
٢١١		٣٩٢ ، ٣٩١ ، ٣٨٩ ، ٣٨٦
٢٢٠ ، ٣٢٢ ، ٣٢١ ، ٣٢٠	مرتبة حماه	٢٧٥ ، ٢٣٥ ، ٣٩٥ ، ٢٠٨
٢٩٢ ، ٢٢٢ ، ٢٢١ ، ٢٢١		٥١٢ ، ٥١١ ، ٥١٠ ، ٥٠٩
٦٨٠ ، ٦٧٩ ، ٦٥٩ ، ٢٩٣		٦٩٥ ، ٦٩٣ ، ٦٣٨ ، ٥٦٣
٦٩٣ ، ٦٩٢		٧٥١
٧٠١ ، ٦٩٥ ، ٥٦٩	مرتبة غيب ذات	٣٩٥ ، ٣٩٢ ، ٣٥٢ ، ٢٣٠
٧٣٢	مرتبة قلب	٧٦٩
٦٩٣ ، ٥٢٠ ، ٥٣٩	مرتبة قلبي	٧١٩
٦٩٣	مرتبة لوحى	٣٢٢
٥٢٠	مرتبة لوحى نفسى	٧١٩
٦٠٣ ، ٣٢٢	مرتبة مثال	٢٢٢ ، ٢٢١ ، ٣٢٨ ، ٢٦٨
٦٣٢	مرتبة تظلم	٦٠٣ ، ٢٩٣
٦٧٢	مرتبة نبوت	٢٣٢ ، ١٩٨ ، ١٢٦ ، ٥٥
٢٠٢ ، ٢٠٣	مرتبة نكاح	٣٠٣ ، ٢٨٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٢
٢٩٣ ، ٢٢٨ ، ٢٢١ ، ٢١٣	مرتبة وجوب	٢١٣ ، ٢٨٩ ، ٢٣٥ ، ٢٠٥
٥٨٢ ، ٥٢٩ ، ٥٢٨ ، ٢٩٦		٥٢٨ ، ٥١٨ ، ٢٩٣ ، ٢١٢
٦٥٩ ، ٦٥٠ ، ٦٢٢ ، ٦٠٢		٥٨٢ ، ٥٦٣ ، ٥٥١ ، ٥٢٩
٧٦٩ ، ٧٢٠ ، ٧٠٨		٦٠٢ ، ٥٩٩ ، ٥٨٥ ، ٥٨٣
٧٨٩ ، ٧٢٩ ، ٢٢٠	مرتبة هويت	٦٧٦ ، ٦٢٦ ، ٦٢٢ ، ٦٠٨
٢٧٨ ، ٢٧٢	مرتبهت	٧٠٨ ، ٧٠٢ ، ٧٠١ ، ٦٩٢
٥٣٠ ، ٥١٢	مرجان	٧٦٩ ، ٧٣٧ ، ٧٢٦ ، ٧٢٥
٦٥٥	مردان عدد	٦٠١ ، ٥٣٩ ، ٢٠٨ ، ١٩٨
٩٣ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ١٨ ، ١١ ، ٥	مركب	٧٧١ ، ٧٢٥ ، ٧١٢ ، ٦٦٧
١٣٨ ، ١١٣ ، ١٠١ ، ٩٨		٥٢٩
١٢٧ ، ١٢٣ ، ١٢٠ ، ١٣٩	مرتبة برزخيت حماه	٣٨١
٢٦٨ ، ٢٥٥ ، ٢٢٥ ، ١٦٩	مرتبة تجلبي جسمى الهى	٣٧٢
٣٢٦ ، ٣٢٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٢	مرتبة جامع اطلاقى احلته	٥١١
٣٦٦ ، ٣٦٥ ، ٣٦٣ ، ٣٦٢	مرتبة جسمى كللى	٢٦٠ ، ٣٢٦ ، ٣٣٠ ، ٣٢٦
	مرتبة جمع وجود	

فهرست اعلام / ۸۳۷

۴، ۳۵۷، ۶۰۸، ۶۴۹	مضامات	۳۸۳، ۳۸۸، ۴۰۱، ۴۰۲	
۶۶۷، ۶۶۸، ۶۷۱، ۷۲۰		۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۵، ۴۲۶	
۷۲۹، ۷۵۰، ۷۵۲		۴۵۷، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۸۸	
۱۲، ۱۳، ۵۷۱، ۵۸۴	مَنْطِق	۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷	
۲۲۶، ۵۹۸		۵۱۱، ۵۱۷، ۵۲۹، ۵۶۴	
۲۰۷، ۲۱۲، ۲۴۵	مطلق صورت وجودی	۶۰۴، ۶۴۱، ۶۴۶، ۶۷۷	
۱۳۶، ۱۵۲، ۱۶۹، ۳۹۱	مطلق وجود	۶۹۸، ۷۰۸، ۷۶۴، ۷۹۲	
۴۶۲، ۵۶۷، ۶۰۶		۵۱۹، ۶۴۵، ۶۴۶، ۷۱۹	
۲۷۹	مظاهر احکام اسماء	۵۱۴	مروارید
۲۷۹	مظاهر ارواح اهل بهشت	۵۲۰، ۷۳۳، ۷۳۵	مریخ
۲۸۲	مظاهر ارواح مثالی مطلق	۳۵۴، ۳۸۱، ۵۳۵، ۵۶۳	مرم
۳۸۹	مظاهر حقیقی	۱۰، ۳۹، ۶۲، ۷۹، ۸۰، ۸۵	مزاج
۲۸۱	مظاهر کثیری	۱۴۱، ۲۷۷، ۲۸۱، ۳۳۵	
۲۸۱	مظاهر مثالی مطلق	۳۷۱، ۴۰۲، ۴۲۳، ۴۳۰	
۲۸۱	مظاهر مثالی بهشتی	۲۲۶، ۵۱۵، ۵۳۰، ۵۳۲	
۵۴۸	مظهر احدی جمعی	۵۳۵، ۵۹۴، ۶۰۷، ۶۱۳	
۴۰۵	مظاهر نفسی مثالی ملکوتی	۶۵۸، ۶۶۳، ۶۹۹، ۷۳۹	
۶۵۳	مظهر محمدی	۷۲۰، ۷۵۱	
۱۳، ۱۶، ۲۶، ۲۹، ۶۳۸	معاملات	۳۳۸	مستأثرات
۶۵۰، ۷۰۵		۷۷۹	مسجد اقصی
۱۶، ۱۳	معاملات قلبی	۳۵۲، ۴۸۱، ۷۲۵، ۷۹۷	صبح
۶۲۲	معاویه	۳۵۰، ۳۵۷، ۴۶۰	مشائیان
۶۷، ۱۰۸، ۱۷۸، ۲۵۳	معتزلیان	۹۷، ۲۷۹، ۳۱۲، ۴۵۶	مشاهدات
۵۸۹		۲۵۷، ۴۹۸، ۵۴۲	
۳۲	معدوم مطلق	۴۴۹، ۵۱۴	مشک
۸۰، ۸۳، ۲۵۱، ۲۸۰	معراج	۴۴۹	مشک وزعفران
۲۸۱، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲		۵۰۸، ۵۱۶، ۵۲۰، ۷۳۳	مشتی
۵۸۴، ۶۰۱، ۶۹۲، ۶۹۳		۷۳۵	
۶۹۴، ۷۰۰، ۷۰۳، ۷۲۹		۳، ۷۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۲۳۲	مشیت
۲۵۱، ۵۲۲، ۶۹۲، ۶۹۳	معراج تحلیل	۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۱	
۷۲۹، ۷۰۳		۶۹۲	
۲۵۱، ۵۳۱، ۶۹۲	معراج ترکیب	۲۴۰، ۲۴۴، ۲۴۵	مشیت ذاتی
۸۰، ۸۳	معراج روحانی	۲۴۰	مشیت ذاتی ازلی
۸۳	معراج روسی	۳۲	مصادرات
۶۹۲	معراج خود	۶	مصباح الانس

٨٣٨ / ترجمه مصباح الانس

٣٢٠، ٣٣٤، ٣٦٧، ٣٩٨	٧٠٥	معرفت دوم
٢٠٨، ٢٤٧، ٢٨٧، ٥٥٢	٧٤٩، ٣١٣	معرفت نخستین
٧١٦، ٧٠٧، ٦٨٢، ٥٨١	٢٠٩، ٤٠٢	معرفت نکاح
٨٩، ١٠٥، ١١٥، ١٥٦	٢٣٧، ١٥١، ٨٨، ٢٦	معقولات ثانوی
٢٠٠، ٢٠١، ٢٤٦، ٢٧٢	١٣٧، ١٣٨، ١٥٢، ١٨٨	معقول ثانوی
٣٢٩، ٢٨٧، ٥٥٤، ٢٠٢	١٨٩	
٢٥٠، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٩٢	٣٠٤	معیت ذاتی
٢٣١، ٣٣١، ٢٩٦	٢٩	معیت منبسط ذاتی
٦٠٥		مفاتیح
١٦، ١٨، ٧٦، ٨١، ١٨٠	١٥، ٦٣، ٦٢، ١٥٢، ٢٠٣	مفتاح غیب الجمع والوجود
١٨١، ١٨٧، ١٩٢	٢٢٣، ٢٥٩، ٢٧٣، ٢٨٦	منصحه
٧، ٨، ١٦، ٧٢، ١٤٢	٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠٣، ٣٢٢	
١٢٧، ٤٨٨، ٦٠٢، ٦٠٧	٣٢١، ٣٢٩، ٣٥١، ٣٨٣	مقاصد
٦٥٧، ٧٧٢	٣٨٦، ٣٨٧، ٤٠٠، ٤٠٢	
٦٤	٤٠٢، ٤٠٧، ٤١٤، ٤١٩	
٦٣، ١٦٠، ١٨٤، ٢٣٧	٤٢٠، ٤٢١، ٤٢١، ٤٨٠	مقامات قاب قوسین
٢٤٢، ٢٦٠، ٢٦٤، ٣٢٥	٥١١، ٥٣٢، ٥٨٥، ٥٨٦	مقام احدیت
٣٣٠، ٣٥١	٦٥٣، ٦٥٥، ٦٦٠، ٦٦٢	
٢٦٠، ٣٢٦، ٣٥١، ٣٥٥	٦٦٣، ٦٦٤، ٦٨٢، ٧١٦	
٣٥٦، ٦٩٢، ٣٨٦، ٧٢٩	٧١٩	مقام احدیت جمع
٢٥٥، ٧٥٧	٢٤١	مقام اولین
٥٦٨	٢٠٣، ٢٩٦، ٥٨٦، ٦٥٥	مقام جمع و وجود
٢٩، ٥٢، ٥٥	٦٨٢	مقام جمع احدی ذاتی غیبی
٢٠٢	١٥	مقام احسان
٢٨، ٥٢	٧١٩	مقام ارتسام و معانی
٦٢، ١٥٢، ٢٢٣، ٢٥٩	٦٢، ١٥٢، ٢٢٣، ٢٥٩	مقام اسلام
٢٧٢، ٣٢٢، ٣٢٩، ٣٥١	٢٧٢، ٣٢٢، ٣٢٩، ٣٥١	مقام اوادنی
٢٨٢، ٣٨٦، ٤٠٠، ٤٠٢	٢٨٢، ٣٨٦، ٤٠٠، ٤٠٢	مقام ایمان
٤٠٣، ٤٠٢، ٤١٢، ٤٢٠	٤٠٣، ٤٠٢، ٤١٢، ٤٢٠	مقام بدلیت
٤٤١، ٤٩٥، ٥١١، ٥٣٢	٤٤١، ٤٩٥، ٥١١، ٥٣٢	مقام جمع احدی
٥٨٦، ٦٥٣، ٦٦٢، ٧١٦	٥٨٦، ٦٥٣، ٦٦٢، ٧١٦	مقام فتح
٢٥٩، ٥٨٥	٢٥٩، ٥٨٥	مقام لوحی
٢٨٦، ٣٠٣، ٣٨٠، ٧١٩	٢٨٦، ٣٠٣، ٣٨٠، ٧١٩	مقام محمدی اکمل
٦، ٥٢، ٨٩، ١٠٥، ١١٣	٦، ٥٢، ٨٩، ١٠٥، ١١٣	مقام مطاوعت
٣٨، ٥٧، ٢٧٨	١١٥، ١٥٦، ٢٠٠، ٢٠١	مقام ولایت
٢٧٧، ٣٧٨، ٤٣٠، ٦١٢	٢٢٦، ٢٧٤، ٣٠٥، ٣٢٩	مقرب

فهرست اعلام / ۸۳۹

۵۲۳، ۵۱۹، ۵۱۲، ۵۰۹	۷۱۸، ۶۶۶، ۳۲۳	مقولات ده گانه
۵۲۰، ۵۳۵، ۵۳۱، ۵۲۹	۱۹۷	ملايحه سخای حقیقی
۵۶۹، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۵۸	۴۲۰، ۳۰۶، ۳۰۲، ۸۷، ۴	ملکوت
۶۵۵، ۵۸۹، ۵۷۸، ۵۷۳	۵۷۰، ۵۳۶، ۴۲۸، ۴۲۲	ملکوت موجودات
۶۹۶، ۶۹۵، ۶۶۷، ۶۵۹	۲۵۰	ملکه رضا
۷۰۸، ۷۵۰، ۷۳۹، ۷۳۵	۷۷۷	مسکن لایلی
۶۱۶، ۵۵۷، ۵۲۸	۷۸	منارله
۴۳	۶۰۸، ۴۶۹، ۲۵۱	مناسبت اصلی
۴۲۰، ۴۱۷، ۴۱۶، ۴۱۴	۷۴۰	مناسبت حالی
۷۱۸، ۴۳۱	۲۷۴	مناسبت ذاتی
۴۱۵، ۴۶۸، ۴۶۷، ۴۶۵	۲۸۳، ۲۷۷، ۲۷۶، ۲۴۷	مناسبت ذاتی ثابت پنهان
۴۲۸، ۴۱۸، ۴۱۷، ۴۱۶	۷۳۲، ۳۷۸	مناسبت روحانی
۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۲، ۴۲۹	۲۷۷	مناسبت عینی
۵۴۹، ۴۷۲، ۴۷۲	۲۸۱، ۲۷۷، ۲۷۴	مناسبت غیبی
۲۷۰، ۱۹۸، ۶۳، ۳۷، ۲۲	۲۷۴	مناسبت مرتبیت
۴۸۶، ۴۸۴، ۳۴۲، ۳۳۸	۶۳۱، ۲۷۴	مناسبت مزاجی
۵۷۹، ۵۷۷، ۵۳۲، ۵۲۶	۶۸۲، ۲۸۱	مناسبت وقتی
۶۶۸، ۶۶۱، ۶۲۲، ۵۸۰	۲۷۷	مناسبت
۶۷۰	۲۷۴	مناسبت
۴۲۹، ۴۲۸، ۱۳۳، ۹۶	۲۳	مناسبت
۵۶۵، ۵۵۲، ۴۸۳، ۴۸۲	۵۸۶، ۲۰۵، ۳۷، ۲۵	مناسبت
۵۷۰، ۵۶۶	۲۲	مناسبت
۵۸۵، ۲۷۸	۲۲	مناسبت
۲۴۶	۱۹۲، ۱۴۷، ۱۴۲	مناسبت
۳۷۵	۳۵۲، ۱۸۹	مناسبت
۷۶۷	۲۵۰	مناسبت
۳۳۷، ۱۹۷	۶۵۵، ۴۵۶، ۳۲۱، ۱۷۴	مناسبت
	۶۹۵، ۶۸۲	مناسبت
	۳۷	مناسبت
	۳۳۱، ۳۱۷، ۳۰۱، ۶	مناسبت
	۴۷۶، ۴۲۲، ۳۹۰، ۳۴۲	مناسبت
	۶	مناسبت
۶۰۹، ۵۸۷، ۵۶۵، ۱۵	۲۳۹، ۲۰۳، ۱۹۸، ۷۴	مناسبت
۷۸۰، ۷۳۲، ۶۷۴	۳۶۵، ۳۶۳، ۳۳۸، ۲۶۷	مناسبت
۳۷، ۳۲	۵۰۶، ۴۲۰، ۴۲۷، ۳۹۳	مناسبت
۱۱۶، ۸۵، ۷۳، ۷۰، ۶۰		مناسبت



مرکز تحقیقات کتابخانه و اسنادی

میکافیل

میکائیلی

میل الهی معنوی

میل اول

میل تشفی

میل عشقی

ن

ن

نیوت

نحو

نزول

۲۰۷، ۲۰۲، ۲۹۵، ۲۹۴	۲۲۱، ۲۲۵، ۲۳۵، ۲۰۳		
۲۱۶، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۰	۵۳۵، ۵۲۰، ۴۹۸، ۴۹۱		
۲۲۱، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳	۶۶۳		نشی
۲۸۹، ۲۷۱، ۲۶۵، ۲۵۳	۳۶۶، ۳۶۱، ۳۵۲، ۹۳		نسبت اجتماعی
۵۱۷، ۵۱۶، ۴۹۲، ۴۹۰	۳۷۲		
۵۲۹، ۵۳۱، ۵۲۹، ۵۲۸	۶۵۷، ۱۶۸		نسبت احلیت
۵۷۰، ۵۶۴، ۵۶۳، ۵۵۱	۶۸		نسبت سلیبی عدسی
۶۲۳، ۶۲۲، ۶۲۱، ۶۲۰	۱۰۵، ۱۰۳، ۹۸، ۸۱، ۷۳		نسبت های اسمانی
۶۷۶، ۶۲۹، ۶۲۶، ۶۲۲	۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۱، ۱۲۰		
۷۲۶، ۶۹۵، ۶۹۲، ۶۷۷	۱۹۰، ۱۸۰، ۱۵۰، ۱۲۹		
۵۳۲، ۴۹۱، ۳۴۲، ۲۶۹	۲۸۹، ۲۸۵، ۲۵۸، ۲۴۲	نفس رحمانی	
۷۰۳، ۶۹۸، ۶۹۲، ۶۲۵	۵۲۹، ۵۴۵، ۲۵۳، ۳۲۱		
۷۸۴	۷۰۵، ۶۹۸، ۶۶۷، ۵۷۲		
۲۳۳	۷۲۱، ۷۱۲	نفس عمادی	
۲۷۸	۷۶۲، ۶۷۲، ۲۵۲	نُزوات عاقه و خاصه	نسبت های اسماء
۹۲، ۸۳، ۶۹، ۶۷، ۳۹	۷۳۳	نفعات	نشأة احدی قرآنی
۱۰۶، ۱۰۳، ۹۲، ۹۳	۷۰۳		نشأة برزخ
۲۱۶، ۲۱۴، ۲۱۲، ۱۲۰	۷۰۳، ۶۸		نشأة برزخی
۲۲۲، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۲۱	۷۰۳		نشأة بهشتی
۲۷۲، ۲۷۰، ۲۶۸، ۲۵۵	۷۳۳	مرکز تحقیقات کتب و تاریخ اسلامی	نشأة تفصیلی قرآنی
۳۳۲، ۲۸۶، ۲۸۲، ۲۷۳	۷۰۳		نشأة حشری
۳۵۶، ۳۵۵، ۳۵۳، ۳۲۵	۷۹۷		نصاری
۳۱۵، ۳۶۸، ۳۵۹، ۳۵۷	۸۹، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۲۲		نصوص
۴۸۲، ۴۲۸، ۴۲۷، ۴۱۸	۱۵۲، ۱۳۱، ۱۳۰، ۱۲۸		
۵۱۳، ۵۰۲، ۵۰۰، ۴۹۵	۲۱۹، ۲۱۳، ۲۰۸، ۱۷۸		
۵۵۷، ۵۵۰، ۵۲۶، ۵۱۶	۲۵۸، ۲۳۵، ۲۳۰، ۲۲۸		
۶۰۵، ۵۹۰، ۵۸۸، ۵۸۷	۲۷۵، ۲۶۴، ۲۶۱، ۲۵۹		
۶۲۸، ۶۲۳، ۶۰۸، ۶۰۷	۶۱۶، ۴۲۹، ۳۲۸، ۲۸۱		
۷۳۰، ۷۲۱، ۶۵۴، ۶۵۳	۶۲۳		
۷۵۲، ۷۵۱، ۷۵۰، ۷۲۳	۲۰۱، ۲۰۰، ۱۹۵، ۵۸		نفس رحمانی
۷۸۵، ۷۷۰، ۷۵۶، ۷۵۵	۳۲۹، ۳۰۲، ۲۹۰، ۲۰۲		
۷۹۱	۳۴۴، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۰		
۵۵۱، ۷۸۶، ۷۸۵، ۷۷۸	۳۶۲، ۳۶۳، ۳۵۰، ۳۲۷	نفس قدسی	
۷۳۵، ۷۰۰، ۵۸۲، ۵۵۳	۳۸۸، ۳۸۶، ۳۸۵، ۳۸۰		
۲۲۶	۳۹۲، ۳۹۱، ۳۹۰، ۳۸۹	نفس محمدی	

فهرست اعلام / ۸۴۱

۲۰۲، ۲۰۳	نکاح غیبی	۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۲۲۳	نفس ناطقه
۲۰۳	نکاح غیبی ازلی	۲۵۲، ۴۵۶، ۷۳۵	نفس ناطقه قدسی
۶۵۰، ۵۵۳، ۳۷۰	نکاح های پنج گانه	۷۸۵	نفوس آسمانی
۲۰۶	نکاح های چهار گانه	۸۰، ۹۱، ۲۵۰، ۵۸۹	نفوس جزئی
۲۳۲، ۲۰۳	نکاحات پنج گانه	۱۱، ۷۹، ۹۱، ۲۲۷	نفوس فلکی
۶۵۵، ۵۸۲، ۲۹۰	نوح	۷۵۱	نفوس کلی
۶۶۱، ۶۵۸	نور احمدی	۱۱، ۸۷، ۹۰، ۵۰۷	نفوس ناطقه
۲۳۸	نور اقرب	۲۵۰، ۴۹۷	نفوس مطبوعه
۲۳۸	نور شامخ	۵۰۹	نقایص کیانی
۶۲۶، ۱۸۵	نور مرشوش	۲۳۹	نقره
۶۲۶، ۶۲۲	نور وجود حام	۱۳، ۵۰۶، ۵۱۴، ۵۳۰	نقطه مرکزی
۲۲۳، ۲۲۹، ۱۰۳، ۶۷	نور وجودی	۶۰۴	نقطه وسطی
۲۳۵، ۴۱۵، ۳۹۸، ۳۸۲		۵۸۲، ۷۲۶	نقطه وسطی اعتدالی
۶۴۶	نور وجودی حام	۳۲۳	نقیض
۳۹۸	نور وجودی غیبی	۳۵۸	نکاح ارواح
۵۰۱، ۴۹۷، ۲۳۸	نور الانوار	۷۲، ۷۳، ۷۶، ۹۲، ۱۳۹	نکاح اسماء
۴۸۹	نور تجلی بسط	۱۲۲، ۱۵۱، ۱۷۱، ۳۶۷	نکاح اسمانی
۵۰۶	نوشادر	۵۵۳	نکاح اسماء ذاتی
۳	نون نخستین	۳۶۸، ۴۶۹، ۵۵۳	نکاح اصلی
۶۲۹، ۵۱۱، ۳۲۶، ۳۲۵	نون	۲۴۹	نکاح اول
۵۱۱، ۳۲۲	نونی	۳۳۱، ۴۶۷	نکاح اولین
۵۵۵، ۴۹۴	نهر آب	۳۰۹	نکاح چهارم
۴۹۲	نهر شراب	۲۰۳، ۲۸۶، ۳۶۴، ۳۸۹	نکاح حقایق
۴۹۲	نهر شیر	۲۰۲، ۲۰۳، ۴۰۷، ۵۶۲	نکاح دوم
۴۹۲	نهر صل	۶۹۵، ۷۱۹	نکاح روحانی
۱۹۷	نیروی عشقی	۵۶۲	نکاح سوم
		۶۲۸	
		۳۰۳	
		۴۰۶، ۵۶۴	
۶۶، ۹۸، ۱۳۷، ۱۳۸	واجب الوجود	۵۵۳	
۷۸۴، ۴۶۴، ۱۵۱، ۱۲۶		۲۰۳، ۲۶۶، ۲۶۷، ۴۶۹	
۳۱۳، ۳۲۶، ۳۳۲، ۱۹۶	واحد احد	۵۶۲، ۵۶۲، ۶۹۵	
۶۵۷، ۶۰۷، ۶۰۳		۲۲۹، ۴۰۳، ۴۰۵	
۹۰	واحد با لذات	۲۰۲، ۲۰۶، ۳۶۶، ۵۶۲	
۱۱۶، ۸۰، ۷۸، ۷۶، ۶۲	واحدیت	۶۹۵	

۷۷۸، ۷۷۷، ۷۷۲، ۷۶۷	۱۴۶، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۵		
۷۹۵، ۷۸۴، ۷۸۱	۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۵، ۱۹۶		
۵۹۵	۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱	وارد الهی	
۷۷۲، ۷۵	۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۲۸	وجوب ذاتی	
۱۸۰، ۱۷۹	۲۶۱، ۳۰۱، ۳۳۱، ۳۲۹	وجودات اضافی	
۲۶۱، ۱۷۰	۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۸، ۳۳۶	وجودات خاص	
۱۲۳	۳۵۶، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۵	وجود خاص واجب	
۲۶۲، ۲۶۰	۴۱۸، ۵۳۲، ۶۵۷، ۶۵۸	وجودات خاصه	
۳۱۲، ۲۸۲، ۱۵۰، ۱۳۹	۶۵۹، ۶۶۳، ۷۳۹، ۷۹۱	وجود اضافی	
۶۲۰، ۳۶۲، ۳۵۲، ۳۱۳	۷۹۳، ۷۹۲		
۷۲۲، ۶۵۰	۱۹۹		واحدیت ذاتی
۲۷۱، ۲۰۷، ۱۳۶	۲۱۸		واحدیت وجه شهادت
۶۳	۲۹۷		احمد بیہقی
۷۶۲، ۲۳۱، ۱۳۹	۴، ۶۲، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۹۷	وجود حقیقی	وارثان
۱۲۳، ۱۲۰، ۱۳۷	۶۵۲، ۷۹۸	وجود خاص	
۱۶۲، ۱۳۷، ۱۳۶، ۹۶	۲	وجود خالص	وارثان حالی و مقامی و علمی
۶۸۶، ۵۷۳، ۵۶۱، ۴۴۴	۱۸، ۲۱، ۲۸، ۳۰، ۳۲		وارد
۶۸۷	۲۳، ۲۸، ۲۹، ۵۳، ۵۶		
۱۲۴، ۱۲۳، ۸۷، ۸۰، ۷۶	۵۹، ۶۹، ۱۲۰، ۱۲۹	وجود عام	
۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۵۶	۱۷۴، ۱۹۲، ۱۹۴، ۲۰۹		
۱۹۹، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۸۸	۲۱۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۶		
۳۲۷، ۳۱۳، ۲۰۲، ۲۰۱	۲۲۷، ۲۳۰، ۲۳۵، ۲۶۰		
۳۹۰، ۳۸۴، ۳۸۰، ۳۲۸	۲۷۶، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۹		
۳۲۵، ۳۴۴، ۲۰۲، ۳۹۱	۳۱۶، ۳۱۹، ۳۲۳، ۳۳۱		
۴۶۸، ۴۶۷، ۴۶۵، ۴۴۴	۴۰۸، ۴۲۶، ۴۳۱، ۴۴۹		
۵۷۰، ۵۶۹، ۵۶۳، ۵۵۲	۴۷۶، ۴۹۶، ۵۰۳، ۵۰۸		
۶۷۶، ۶۴۶، ۶۳۲	۵۱۲، ۵۲۹، ۵۳۱، ۵۴۲		
۳۰۴، ۱۸۶	۵۸۰، ۵۸۲، ۵۸۵، ۵۹۵	وجود عامی	
۱۶۲، ۱۲۰، ۹۹، ۶۰	۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰	وجود علمی	
۲۵۲، ۳۵۰، ۲۰۷، ۲۰۳	۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۱۲		
۶۹۱، ۶۲۰	۶۱۵، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲		
۲۰۳	۶۳۶، ۶۴۶، ۶۶۱، ۶۷۵	وجود علمی غیبی	
۲۶۲، ۱۶۲، ۹۹، ۶۰	۶۷۹، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۹۲	وجود عینی	
۳۶۲، ۳۶۱، ۳۵۲، ۳۵۰	۶۹۵، ۷۳۲، ۷۴۶، ۷۴۷		
۳۶۶، ۳۶۵، ۳۶۲، ۳۶۳	۷۵۳، ۷۵۸، ۷۶۱، ۷۶۶		

فهرست اعلام / ۸۴۳

۳۰۷، ۲۷۶، ۲۶۱، ۲۵۹	۳۸۹، ۳۳۶، ۲۷۱، ۲۸۰		
۳۳۴، ۳۲۹، ۳۲۸، ۳۰۹	۵۷۶، ۶۰۶، ۶۲۰، ۶۹۱		
۳۹۸	۷۵۶		
۲۵۵	۲۰۶، ۱۲۷	وحدانیت جمعی	وجود مخلوط
۱۶۲، ۱۵۵، ۱۲۴، ۱۶	۸۸، ۱۰۴، ۱۱۹، ۱۲۱	وحدت جمعی	وجود مطلق
۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۶۶	۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹		
۲۰۹، ۱۹۹، ۱۸۵، ۱۷۱	۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳		
۳۲۲، ۲۵۸، ۲۵۵، ۲۳۷	۱۲۲، ۱۴۶، ۱۲۷، ۱۵۰		
۳۲۰، ۳۲۲، ۳۳۱، ۳۲۴	۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵		
۲۱۸، ۳۹۲، ۳۸۲، ۳۵۴	۱۷۰، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۵		
۵۹۰، ۵۲۵، ۵۳۹، ۵۲۸	۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۶		
۷۹۲، ۷۰۵، ۶۵۷	۲۱۲، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۹		
۷۹۲، ۶۵۷، ۲۰۹، ۱۷۱	۲۷۱، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۲۸	وحدت حقیقی ذاتی	
۱۶۶، ۱۵۲، ۷۶، ۷۰، ۶۵	۳۵۵، ۳۹۵، ۳۲۲، ۳۴۹	وحدت ذاتی	
۳۱۲، ۲۸۸، ۱۹۳، ۱۶۷	۴۵۱، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۳		
۷۹۱، ۳۸۶	۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۵، ۴۸۲		
۲۹۱، ۱۶۳	۵۳۳، ۵۳۶، ۵۶۳، ۶۱۱	وحدت صفات	
۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۵۳	۶۹۹، ۷۰۱، ۷۲۸، ۷۳۰	وحدت عددی	
۱۷۰	۷۵۰، ۷۵۵، ۷۵۷		
۳۳۶، ۱۸۳	۱۹۱، ۶۲۹	وحدت غیر	وجود مفاض
۲۸۸، ۱۸۳، ۱۶۷، ۱۶۶	۷۶، ۱۵۹، ۳۰۲، ۳۴۵	وحدت نسبی	وجود متوسط
۵۲۸	۳۸۸، ۳۸۶		
۳۷۹، ۱۵۵، ۶۰، ۵۷	۲۹۱، ۴۹۳، ۵۱۹	وحدت وجود	وجود هیاتی
۲۹۱، ۱۶۶	۷۱، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۲۶۷	وحدت وصفی	وجه خاص
۷۰۵	۲۷۲، ۲۹۱	وظایف ایمانی	
۵۷، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۳۲	۳۰۲، ۳۲۹، ۳۷۲، ۳۳۸	وقت	
۱۰۶، ۱۰۴، ۷۶، ۶۲، ۵۸	۴۳۹، ۵۰۲، ۵۹۰، ۵۹۲		
۱۸۸، ۱۷۴، ۱۲۲، ۱۱۴	۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۰۳		
۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۵، ۲۳۳	۶۰۵، ۶۲۸، ۶۹۸		
۳۲۷، ۲۹۱، ۲۸۲، ۲۸۰	۲۲، ۲۷، ۵۱، ۱۰۸، ۱۱۳		وحدانی
۴۴۶، ۳۳۰، ۳۷۵، ۳۳۰	۱۲۶، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۵		
۲۸۹، ۳۸۸، ۲۷۱، ۲۵۵	۱۹۶، ۲۵۶، ۳۶۲، ۳۷۱		
۵۲۶، ۵۱۲، ۵۰۰، ۴۹۲	۲۰۷، ۳۱۷، ۴۹۱، ۴۹۵		
۵۹۵، ۵۸۸، ۵۷۸، ۵۷۷	۶۶۲		
۶۱۶، ۶۱۴، ۶۰۱، ۵۹۶	۳، ۲۳، ۱۲۴، ۱۵۶، ۲۵۶		وحدانیت

۸۴۴ / ترجمه مصباح الانس

۲۵۰، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۰، ۲	همانندی	۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۲، ۶۲۳	
۶۰۸، ۵۹۷، ۲۸۹، ۳۵۷		۶۶۳، ۶۶۵، ۶۶۷، ۶۷۲	
۶۵۸، ۶۵۵، ۶۲۹، ۶۰۹		۶۷۵، ۶۸۳، ۶۸۳، ۶۹۰	
۶۷۱، ۶۶۸، ۶۶۷، ۶۶۵		۶۹۷، ۶۹۸، ۷۰۱، ۷۵۵	
۷۵۰، ۷۲۹، ۷۲۰، ۷۳۲		۷۵۷، ۷۶۲، ۷۶۵، ۷۸۱	
۷۸۹		۷۸۳، ۷۸۸، ۷۹۰	
۱۷	خندسه	۷۸۸	وقوف عشق و حزم ولایت
۱۶۲	هود	۶، ۱۵، ۳۸، ۵۷، ۲۷۸	
۳۸۶، ۳۲۵	هویت کبرا	۵۲۸، ۵۷۹، ۵۸۱، ۶۰۹	
۲۲۸، ۲۶۵، ۵۷، ۵۶، ۲۷	همان	۶۶۲، ۶۷۲، ۷۰۲، ۷۰۵	
۲۳۱		۷۰۶، ۷۳۲، ۷۳۷	
۷۰۱، ۵۲۲، ۱۵۹، ۱۲۶	میرلانی	۵۹۱	ویژه حنفی مائریدی
۷۰۲			
۶۹۵، ۵۶۲، ۵۵۱، ۲۲۰	میرلانی کل		
۹۸، ۹۳، ۶۸، ۲۶، ۲۳	میرولی		
۱۹۰، ۱۵۹، ۱۲۹، ۱۰۶		۵۸۳	عاجز
۳۲۵، ۲۶۷، ۲۳۲، ۲۰۵		۱۶، ۷۰، ۸۱، ۸۳، ۱۵۵	عابد
۲۶۵، ۳۹۲، ۳۶۲، ۳۵۰		۲۵۹	
۶۸۸، ۲۶۹		۲۸۱، ۲۸۰	هارون
		۲۳۲، ۲۳۲، ۲۲۰، ۲۲۲	مبا
		۲۳۲، ۲۶۷، ۲۶۸	
		۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۲	
	یاقوت	۲۸۳، ۵۰۱، ۵۰۶، ۵۰۷	
	یحیی	۵۱۸، ۵۲۲، ۵۵۱، ۵۵۲	
	یسعرب	۵۶۲، ۵۷۸، ۶۶۷، ۷۰۱	
	یوسف	۷۱۸	
	یهود	۲۲۰، ۵۶۲	مبا اول
		۲۵۵	هرس
۶۵۲، ۵۲۰، ۵۱۲، ۵۰۵			
۲۸۱			
۵۸۳			
۲۸۰، ۵			
۷۹۷			

ی