
شرح قیصری
بر فصوص الحکم
ابن عربی

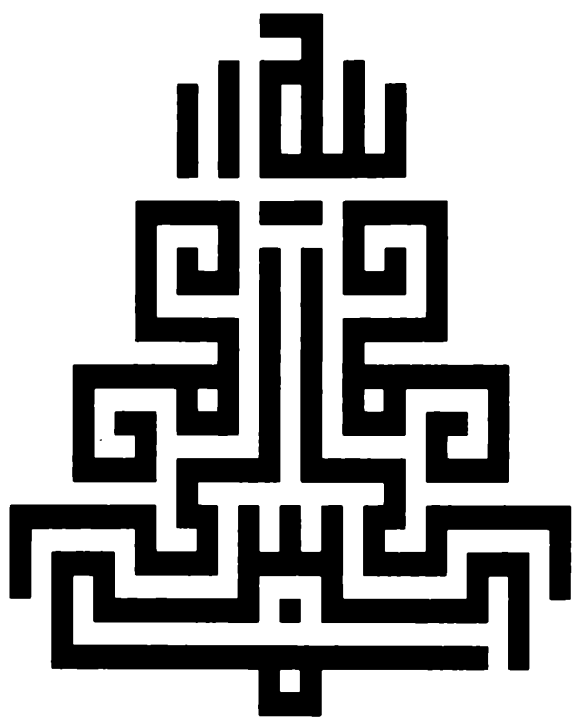
کزارشش : وادود قیصری

ترجمہ : محمد خواجہوی

بانتظام حواشی

مؤید الدین جندی، عبدالرزاق کاشانی

صائغ الدین علی ترکہ، عبدالرحمن جامی، حسن زاده اکی



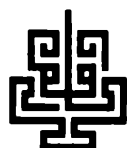
شرح قیصری
بر فصوص الحکم
ابن عربی

گزارش: داوود قیصری
ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی



به انضمام حاشی

نویسندگان: محمد بن جندی، عبدالرزاق کاشانی، صابر الدین علی ترک، عبدالرحمن جامی، حسن زاده آملی



سرشناسه	: قیصری، داود بن محمود، - ۷۵۱ ق.
عنوان قراردادی	: فصوص الحکم. فارسی. شرح.
عنوان و نام پدیدآور	: شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی؛ ترجمه محمد خواجوی.
مشخصات نشر	: تهران: مولی، ۱۳۸۷.
مشخصات طاهری	: ۲ ج.
شابک	: دوره: 6-23-964-978 ج. ؛ 9-22-964-978 ج. ؛ 3-24-964-978
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتاب حاضر ترجمه شرح فصوص الحکم ابن عربی است.
یادداشت	: کتابنامه.
یادداشت	: نمایه.
موضوع	: ابن عربی، محمد بن محمد، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق. -- فصوص الحکم. نقد و تفسیر.
موضوع	: عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	: تصوف -- متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه افزوده	: خواجوی، محمد، مترجم.
شناسه افزوده	: ابن عربی، محمد بن محمد، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق. فصوص الحکم. شرح.
رده بندی کنگره	: ۱۳۸۷ ۶۵۰۴۲۲۰۶۵ الف/BP۲۸۲
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۸۳
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۳۳۶۴۱۷



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳ - نمابر: ۶۶۹۴۶۴۲۹ - ص.پ. ۷۴۶-۱۳۱۴۵

شابک دوره: ۳-۲۴-۲۶۷۱-۹۶۴-۹۷۸

۱۶۵/۱
۸۷

ج ۱: ۹-۲۲-۲۶۷۱-۹۶۴-۹۷۸ • ج ۲: ۶-۲۳-۲۶۷۱-۹۶۴-۹۷۸

ISBN: 978-964-2671-24-3 • 978-964-2671-22-9 • 978-964-2671-23-6

شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی

داود قیصری

ترجمه: محمد خواجوی

چاپ اول: ۱۳۸۷ = ۱۴۲۹

تعداد: ۱۶۰۰ دوره

حروفچینی: کوشش

لیتوگرافی: موج

چاپخانه: ایران مصور

صحافی: سبزواری

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است

دوره ۳۲۰۰۰۰ ریال

فهرست مطالب

مقدمه مترجم

(سی و سه - یکصد و دو)

سی و سه	آغاز سخن
سی و چهار	محبی الدین بن عربی - شیخ اکبر - کیست؟
سی و چهار	شرح حال ابن عربی و تألیفات او از کتاب مناقب
سی و نه	شرح حال ابن عربی از دیدگاه شارح مناقب
چهل و یک	شرح حال ابن عربی از دیدگاه کتاب نفع الطیب
چهل و سه	شرح حال ابن عربی از دیدگاه کتاب طرائق الحقائق
چهل و سه	شرح حال ابن عربی از دیدگاه صاحب کتاب ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی
چهل و هفت	شرح حال ابن عربی از دیدگاه صاحب کتاب شیخ الاکبر محبی الدین بن العربی
چهل و نه	مسافرت های شیخ
چهل و نه	شخصیت ابن عربی
پنجاه و یک	مذهب ابن عربی
پنجاه و چهار	آراء و افکار ابن عربی
پنجاه و چهار	حقیقت محمدیه
پنجاه و هفت	وجود مطلق
پنجاه و هشت	انسان کامل
شصت	ولایت و ختم آن
شصت و شش	وحدت وجود
هفتاد و دو	وحدت ادیان
هفتاد و سه	خلود کفار

هشتاد	زنان
هشتاد و یک	خلق جدید و تجدد امثال
هشتاد و دو	اهل بیت در نظر و عقیده ابن عربی
هشتاد و چهار	علم کشف
نود	شرح حال شارح فصوص الحکم
نود	تحقیقی انیق
نود و یک	فصوص الحکم چه کتابی است؟
نود و دو	تحلیلی از کتاب فصوص و دیدگاه ابن عربی
نود و دو	قضیه فراگیر
نود و سه	ارتباط میان حق و خلق
نود و چهار	یک عین با احکام گوناگون
نود و چهار	خدای وحدت وجود و خدای ادیان
نود و پنج	انسان و خدا
نود و شش	کلمه الهی
نود و شش	دستاوردهای اندیشه ابن عربی
نود و هفت	نتیجه دو امر تکوینی و تشریعی
نود و هشت	خاتمه
نود و نه	کتاب فصوص الحکم از نظر عارف کامل سید حیدر آملی
یکصد	نکاتی ارزشمند
یکصد و یک	کار مترجم در این ترجمه

شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی

(۱۱۲۷ - ۳)

مقدمه شارح

(۱۱۲ - ۳)

۷	قواعد دوازده گانه که مستلزم فهم کتاب فصوص الحکم می باشد
۱۰	فصل اول: وجود و این که همو حق است
۳۰	فصل دوم: اسما و صفات او تعالی
۴۲	فصل سوم: اعیان ثابته و آگاهی دادن بر مظاهر اسمایی
۵۳	فصل چهارم: جوهر و عرض بر طریقه و روش اهل الله
۶۵	فصل پنجم: بیان عوالم کلی و مراتب پنجگانه الهیه

۷۲	فصل ششم: آن چه که به عالم مثال تعلق می‌گیرد
۸۰	فصل هفتم: مراتب کشف و انواع آن به گونه اجمال
۸۸	فصل هشتم: عالم عبارت از صورت حقیقت انسانی است
۹۲	فصل نهم: بیان خلافت حقیقت محمدیه و این که قطب الاقطاب است
۹۹	فصل دهم: بیان روح اعظم و مراتب آن و اسمایش در عالم انسانی
۱۰۳	فصل یازدهم: بازگشت روح و مظاهر آن به او تعالی - هنگام قیامت کبرا -
۱۰۸	فصل دوازدهم: نبوت و رسالت و ولایت

خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم (۱۱۵ - ۱۱۲۷)

۱۱۵	مقدمه مؤلف
۱۱۵	حمد و سپاس در مقام فرق
۱۱۶	حمد و ثنا در مقام جمع
۱۱۷	حمد و سپاس انسان کامل
۱۱۷	انبیا کلمات الهی‌اند
۱۱۸	مقام اجمال و تفصیل
۱۱۸	انبیا مظاهر اسم «الحکیم» حق‌اند
۱۱۹	صدور اشیا از نفس رحمانی است
۱۲۰	تحقیق راه مستقیم
۱۲۱	طریق عام و طریق خاص
۱۲۳	اختلاف شرایع به واسطه اختلاف امت‌هاست
۱۲۴	انواع رحمت
۱۲۶	تحقیق در معنی (آل)
۱۲۷	واقعه‌ای شگفت!!
۱۳۲	انواع القآت
۱۳۴	چگونگی املای کتاب
۱۳۸	چگونگی شنیدن کتاب از خدا
۱۳۸	از اصول این کتاب به فروعاتش باید پی برید تا دانای بدان باشید
۱۴۰	شیخ رحمته الله از مؤیدان من عندالله است

۱۴۲ - ۲۲۷	۱. فص حکمت الهیه در کلمه آدمیه
۱۴۳	فص هر حکمت محل کلمه‌ای است که آن پیغمبر بدان نسبت می‌یابد
۱۴۵	معنی مشیت و اراده
۱۴۶	بیان اعیان ثابته
۱۴۶	معنی کون و وجود
۱۴۷	حق تعالی خواست که عین خودش را به آدم - در آدم - مشاهده کند
۱۴۸	حق متعال خواست عین کمالات ذاتیش را در آینه انسان کامل مشاهده کند
۱۴۹	حق تعالی مستکمل به غیر نمی‌باشد و اعیان ثابته عین حق و مظاهر علمی اویند
۱۵۲	انسان همان طور که ابدی است ازلی می‌باشد و در تمام مراتب وجود...
۱۵۶	انواع روحانیات
۱۵۷	انسان از حیث مرتبه عالم کبیر است و عالم از حیث درجه عالم صغیر
۱۵۸	هریک از عقل و وهم ادعای سلطنت بر عالم انسانی دارد
۱۶۴	ذات الهیه است که به صور عالم ظاهر گردیده است
۱۶۶	انسان نسبت به حق تعالی به منزلهٔ مردمک چشم است نسبت به چشم
۱۶۷	انسان کامل سبب ایجاد عالم و بقا و کمالاتش می‌باشد
۱۶۸	قلب انسان کامل آینه تجلیات ذاتی و اسمایی است
۱۶۸	انسان کامل حادث ازلی است
۱۶۹	فرق بین ازلیت حق و ازلیت اعیان و ارواح
۱۷۲	انسان کامل محل نقش اسمای الهی و حقایق کونی است می‌باشد
۱۷۳	حق تعالی به قلب انسان کامل تجلی می‌کند
۱۷۴	با انتقال انسان کامل دنیا نیز انتقال می‌یابد
۱۷۶	تجلیات الهی بر اهل آخرت به واسطهٔ انسان کامل است
۱۷۷	عالم صورت تفصیل مرتبه الهیت است و انسان کامل صورت اجمال آن
۱۷۸	عدم استبصار فرشتگان
۱۷۹	حق تعالی را جز انسان کامل عبادت تام نمی‌کند
۱۸۱	اعتراض دربارهٔ آدم عین ستیز و مخالفت با فرمان حق تعالی بود
۱۸۲	معترضان دربارهٔ آدم فرشتگان زمینی و جن و شیاطین و مفسدان بودند
۱۸۴	در نزد آدم اسمایی بود که فرشتگان از آن‌ها آگاهی نداشتند
۱۸۵	حکمت الهی اقتضای ظهور مخالفت از جانب انسان را داشت
۱۸۶	امور کلی و نقش آنها در مراتب وجود
۱۸۷	علم و قدرت و ارادهٔ الهی فعلی است

۱۹۶	چون حادث بر صورت حق است حق تعالی ما را در علم به خودش...
۱۹۹	فرق بین ازلیت ذاتی و زمانی
۲۰۰	اول بودن او به معنی افتتاح وجود از عدم نیست
۲۰۱	آخر بودن حق تعالی
۲۰۳	ارتباط بین حق تعالی و عالم
۲۰۴	مراد از جمال و جلال و هیبت و انس
۲۰۶	عقل اول نخستین مظهر از مظاهر حقیقت انسانی است
۲۰۷	مراد از حجاب‌های نورانی و ظلمانی چیست؟
۲۰۹	حق معرفت حق را جز انسان کامل نمی‌داند
۲۱۱	فاعل و قابل در واقع یک چیزاند
۲۱۱	موقعیت ابلیس در عالم وجود
۲۱۲	قوه و همیه عقل ضعیف شده است
۲۱۳	هر فرد انسانی را بهره‌ای از خلافت است
۲۱۵	هویت حق ساری در آدم است، او هم در هر موجودی از عالم ساری است
۲۱۶	اگر سریان هویت حق در موجودات و ظهورش در آنها نبود...
۲۱۷	اعیان با اینکه به فیض اقدس از حق فایض‌اند، مجعول جعل جاعل نیستند
۲۱۹	صورت ظاهر آدم ظهور احکام اسما و صفات است و روح آدم عبارت است از
۲۲۰	آدم - در قرآن که فرمود: شما را از یک نفس آفریدیم - عقل اول...
۲۲۰	مظاهر حقیقت آدم اول انسانی در مراتب وجود
۲۲۴	مراد از قبضتین عالم و آدم است، عالم دست قابل و آدم دست فاعل
۲۲۴	پدر اکبر، آدم اول و روح محمدی است و پدر کبیر، آدم ابوالبشر است

۲. فص حکمت نفثی در کلمه شیئی ۲۲۸ - ۳۰۶

۲۲۸	چون حقیقت آدم مرتبه واحدیت و تعین اجمالی است...
۲۲۹	انواع حصول علم معنوی
۲۳۰	مراتب عطایای ذاتی
۲۳۰	مصدر عطایای ذاتی
۲۳۲	بعضی از امور مشروط به درخواست است و بعضی دیگر غیر مشروط
۲۳۴	فرق بین استعداد و قبول استعداد
۲۳۴	صنفی از راه امتثال فرمان الهی درخواست می‌کنند
۲۳۵	راز تعجیل و تأخیر اجابت دعا

- ۲۳۶ عطایایی که از راه غیر درخواست است
- ۲۳۶ درخواست به زبان استعداد
- ۲۳۷ محمود حمد وجود است
- ۲۳۸ گروهی که لب از دعا فرو بسته‌اند
- ۲۳۹ واقفان سرّ قدر
- ۲۳۹ روح اول و مرتبه ثبوت
- ۲۳۹ اعیان ثابته از لوازم مفاتیح غیب‌اند
- ۲۴۰ علم تابع معلوم است و علم حق تعالی تابع اعیان
- ۲۴۱ مرتبه کشف علم حق که تابع عین بنده است در سفر دوم حاصل می‌شود
- ۲۴۱ مسافران سفر سوم و چهارم از سرّ قدر آگاهی ندارند
- ۲۴۲ اگر عالم به عین خاتم شدی، آگاه بر تمام اعیان خواهی شد
- ۲۴۳ نهایت مقام مکاشفان در سفر دوم
- ۲۴۳ عنایت الهی از حیث فیض اقدس و مقدس
- ۲۴۴ اطلاع بر اعیان ثابته در مرتبه واحدیت بنده را هست - نه در احدیت -
- ۲۴۶ نهایت نظر آنکه به عقلش می‌نگرد
- ۲۴۷ محققان از اولیا چه کسانند؟
- ۲۴۷ عطایای ذاتی جز به صورت استعداد تجلی شونده نمی‌باشد
- ۲۵۱ آینه مثالی برای تجلی ذاتی حق تعالی می‌باشد
- ۲۵۲ بالاترین مقامات رسیدن به وجود ناب و تجلی ذاتی است
- ۲۵۳ مقام جلا و استجلا
- ۲۵۳ بنده در ذات حق عین خودش را می‌بیند و حق هم در عین بنده اسمای...
- ۲۵۴ علم به مراتب بالاترین علم است .
- ۲۵۵ حتی رسولان نیز حق را جز از مشکات ولیّ خاتم مشاهده نمی‌کنند
- ۲۵۶ خاتم رسولان از عالم غیبش در صورت خاتم اولیا به خلق تجلی می‌کند
- ۲۵۷ خاتم الاولیا مقام و مرتبه‌اش از فرشتگان برتر است
- ۲۵۷ رسولان آنچه را که مشاهده می‌کنند از مشکات خاتم‌الاولیاست
- ۲۶۰ پیامبر را از دیوار رسالت محل یک خشت است و خاتم‌الاولیا را دو خشت
- ۲۶۱ چگونگی دو ختم ولایت
- ۲۶۱ ختم ولایت محمدی کیست؟
- ۲۶۴ معنی ختم ولایت محمدی
- ۲۶۶ ختم ولایت محمدی بودن شیخ

۲۶۶	علت دو خشت طلا و نقره بودن
۲۶۸	هر پیغمبری نبوت را از مشکات خاتم رسولان می‌گیرد
۲۶۹	شرایط ولایت اولیا
۲۷۰	خاتم رسولان ولی رسول نبی است و خاتم اولیا ولی وارث است
۲۷۱	ولایت عام و خاص
۲۷۱	خاتم الاولیا حسنه‌ای از حسنات خاتم رسولان در گشودن باب شفاعت است
۲۷۳	بیان عطایای اسمایی
۲۷۴	تقسیمات سه گانه رحمت
۲۷۵	انواع عطایای الهی بر دست اسما
۲۷۷	آفرینش هر چیزی بر دست اسم عدل و هم‌ردیفان آن می‌باشد
۲۷۸	اسماء بحسب اصول و امهات متناهی‌اند
۲۷۹	فرقی بین اسما و صفات نمی‌باشد
۲۸۰	سبب امتیاز در عطایا امتیاز اسمایی است
۲۸۰	در مرتبه الهیت هیچ چیز مطلقا تکرار نمی‌پذیرد
۲۸۱	علم اسما اختصاص به شیث دارد
۲۸۱	شیث آنچه را که از خداوند می‌گیرد به واسطه مرتبه خاتم‌الاولیا می‌گیرد
۲۸۲	از روح خاتم‌الاولیا مدد به تمام ارواح می‌رسد
۲۸۳	اعیان را ظهور تام در عالم حس حصول می‌یابد
۲۸۴	خداوند بین جمع دو ضد شناخته می‌شود
۲۸۵	کامل هم عین آن اصل است
۲۸۵	اسما که عبارت از کلیدهای عطایاست اختصاص به شیث دارد
۲۸۶	مراد از آدم حقیقت نوع انسانی است که روح اعظم می‌باشد
۲۸۷	خداوند هر چیز را بر آنچه که عین آن چیز اقتضا می‌کند پدید می‌آورد
۲۸۸	از جانب خداوند وجود است و از جانب بنده اقتضای عینش
۲۸۹	معنی عین صفای خلاصه خاص الخاصه
۲۹۰	آنچه بر شخص افزوده می‌شود از عین ثابت او تمثیل یافته و بدو القا می‌کند
۲۹۳	مرتبه به صورت خصوصیتی می‌بخشد که به غیر آن نمی‌بخشد
۲۹۴	هر کس آنچه را که حقیقتش اقتضا می‌کند آن را از مرتبه‌اش می‌طلبد
۲۹۴	مشیت به فیض اقدس تعلق دارد و اراده، به فیض مقدس
۲۹۵	اراده به حسب استعدادات اعیان و قبول شان مر معنی مراد را تعلق می‌گیرد
۲۹۶	وجوب و امکان و امتناع مراتب معقولی هستند که عبارت از خزاین...

۲۹۷	فرق بین وجوب بالغیر و امکان
۲۹۸	سخنانی در اطراف آخرین نوزاد بودن شیث و تأویلات آن
۳۰۱	تجسم اعمال در صور برزخی و بهشتی و دوزخی - نه بدن های عنصری -
۳۰۱	شواهدی در این مورد از قرآن
۳۰۲	دخول در عالم غیب و ظهور در عالم شهادت
۳۰۳	بیان شیخ در کتاب عنقای مُغرب از مقام امام مهدی علیه السلام
۳۰۴	مقایسات حوا و عیسی و آدم و مریم
۳۰۴	آدم روح کلی محمدی و شیث روح جزئی و نوزاد قلب و چین طبیعت کلی است

۳. فص حکمت سبّوحی در کلمه نوحی ۳۰۷-۳۶۲

۳۰۸	تنزیه و تشبیه در مقام الهیت است
۳۱۰	کلام الهی اگر چه دارای مفهوم عام است، اما نسبت به هر طایفه ای دارای...
۳۱۲	عالم صورت حق است و حق روحش
۳۱۳	شناخت موجودات از حیث حقیقتشان محال است
۳۱۴	کلید شناخت حق در وجود انسان است
۳۱۵	چون علم به تفصیل مراتبش مظهر حق است و نفس انسانی به اجمال...
۳۱۶	جهت عینیت و مغایرت با حق تعالی
۳۱۸	آنکه باطن را به نور ایمان منور ساخته تسبیح موجودات را بدان نور ادراک می نماید
۳۱۹	در نزد صاحبان کشف هر جماد و نباتی دارای روح است
۳۲۰	تسبیح حق به مراتب چهارگانه
۳۲۱	تمام صور عالم زبان های حق اند و بدانها تسبیح می شود
۳۲۴	فردانیت حق جز در عین کثرت نمی باشد
۳۲۵	حضرت نوح اگر به تشبیه و تنزیه حق دعوت می کرد...
۳۲۷	هر کس کمالی در خور استعدادش دارد پیامبر او را به کمال خودش می رساند
۳۲۸	آنکه در مقام جمع است سخن کسی را که از فرق سخن می گوید گوش نمی کند
۳۲۹	انحای تأویلات آیه: لیس کمثله شیء در امر تشبیه و تنزیه
۳۳۱	تفسیر و تأویل آیات سورة نوح
۳۳۳	مقام مشاهده فوق مقام عقل است
۳۳۴	ملک آن خداوند است و محمدیین خلیفگان در آنند
۳۳۵	چون خداوند وکیل بنده اش هست پس موکل را تصرف در وکیل می باشد
۳۳۶	دعوت شونده حق را گم نکرده تا به سویش راهنمایی شود

۳۳۸	قلب محمدی خلق را از اسمای جزیی که می پرستند به اسم جامع الهی فرا خواند
۳۳۹	حق را در هر معبود و موجودی وجهی است
۳۴۰	هر عابدی در معبود خویش الوهیت را تخیل می کند
۳۴۱	اگر تخیل الوهیت نبود سنگ و جز آن را نمی پرستید
۳۴۱	اعلای عابدان گوید این بت مظهري از مظاهر اوست
۳۴۴	ستمگر بر خویش از معتدل و شتابنده به سوی نعمت هاپیش است
۳۴۵	ناطق محمدی که گفت تحریم را در خودت بیفزای یعنی بر علمم به خودت بیفزای
۳۴۶	حرکت گردشی گرد مرکز است و از مرکز جدا شدنی نیست
۳۴۶	فرق رهنورد حرکت گردشی و مستطیلی
۳۴۸	سالک در سیر از خلق به حق، از خودش به خودش که عین ثابت...
۳۵۱	حال کاملانی که از حق به خلق - در سفر سوم - باز می گردند
۳۵۲	مراتب و مقامات انسان کامل الهی و طبقات پایین تر او از امام و وزیر و ابدال...
۳۵۴	ترقی در درجات جز با ثبوت مقام تلوین درست نمی شود
۳۵۴	سالک در هر مرتبه از مراتب الهی که وارد گشت، آنچه از حقایق و اعیان...
۳۵۵	تفسیر دوگانه ای از معنی زمین
۳۵۸	با ظهور خاتم الاولیا حقیقت امر بر همگان روشن می شود
۳۵۹	پدر و مادر عبارت از عقل و طبیعت اند، عقل فعال است و طبیعت منفعل
۳۶۰	آنکه شیطاناش تسلیم شده باشد حدیث نفس ندارد و حدیثش ربانی است
۳۶۱	تمه تأویل آیات سورة نوح

۴. فص حکمت قدوسی در کلمه ادریسی ۳۶۳ - ۳۹۶

۳۶۴	بیان دو نسبت علو و بلندی مکان و مرتبت
۳۶۵	افلاک پانزده گانه ای که شیخ اثبات می کند
۳۶۶	مدار عالم بر وجود انسان کامل است
۳۶۷	علو مکان عالم راست و علو مکان عمل کننده را
۳۶۸	حق دارای علو ذاتی است و ما را علو مرتبتی می باشد
۳۷۱	فرشتگان عالین کیانند؟
۳۷۱	فرمان سجود به عاقلان از عالین تعلق می گیرد
۳۷۲	موجودات صور تفصیل حق اند پس به ذات خود علی اند
۳۷۳	زبان حال کسی که حق بر او غلبه دارد و آنکه خلق بر او غالب است
۳۷۴	زبان محققان از اولیا

- ۳۷۴ کثرت در اسماست و نسبت آنها به خارج امور عدمی است
- ۳۷۵ پس کثرت اسمایی جز عین ذات الهی که به حسب شؤون مختلف خود به صور...
- ۳۷۷ خداوند جز به جمع بین اضداد شناخته نمی شود
- ۳۷۸ او برای خود به خود ظاهر است و از خود به خود پنهان است
- ۳۷۸ آنچه را اسم ظاهر ظاهر می کند اسم باطن آن را نفی می کند
- ۳۷۹ این امر را هر انسانی از خویشتن از راه ذوق ادراک می کند
- ۳۸۰ ظهور واحد در مراتب متعدد مثال تمامی برای ظهور حق در مظاهرش می باشد
- ۳۸۱ ظهور عدد به معدود مثالی برای ظهور اعیان ثابته است در علم به موجودات
- ۳۸۲ هر مرتبه از اعداد - چه جمع و چه آحاد - حقیقتی مستقل دارد
- ۳۸۳ حق منزله همان خلق مشبه است، پس کار خالق مخلوق را و کار مخلوق خالق راست
- ۳۸۵ آنکه خلق را در حق و حق را در خلق - یعنی کثرت را در وحدت و بالعکس...
- ۳۸۵ شواهدی در این باره از ابراهیم و اسماعیل و آدم و حوا علیهم السلام
- ۳۸۷ طبیعت ملکوت اجسام است و معنایی روحانی است
- ۳۸۸ آن کس که دانست یک حقیقت است در صور مراتب متکثر
- ۳۸۹ حق تعالی حکم هر عین ثابتی را می پذیرد
- ۳۹۰ اعیان خلقی در آینه حق ظاهراند
- ۳۹۱ در غلبه وحدت بر خودت بین خلق و حق را جداکن
- ۳۹۲ وجود خیر محض است و عدم شر محض
- ۳۹۴ تفاضل در اسما واقع می شود و به تبع در مظاهر
- ۳۹۴ اسم عین مسماست - از حیث ذات - و غیر آن است از جهت معنایی که...
- ۳۹۵ علو بر چهار قسم است: ذاتی و صفاتی و مرتبه ای و مکانی

۵. فص حکمت مهیمی در کلمه ابراهیمی ۳۹۷ - ۴۳۵

- ۳۹۷ معنی هیمان و علت تخصیص ابراهیم علیه السلام بدان
- ۳۹۸ معنی خلت و خلیل
- ۳۹۹ مقام خلت پیامبر ما - صلی الله علیه وآله -
- ۴۰۰ تخلل خلیل در ذات الهی به اختفای در ذات و اتصاف به صفات ذاتست...
- ۴۰۳ حقیقت آدم ظهور هویت حق است در صورت عین ثابت خودش
- ۴۰۳ خداوند خویش را در مقام جمع و تفصیلش حمد و ثنا می کند
- ۴۰۴ متخلل غذای متخلل است و بدو پنهان است، مانند آب که در...
- ۴۰۵ اگر ظاهر حق باشد و خلق مستور، نتیجه قرب فرایض است، و اگر خلق ظاهر...

- ۴۰۶ الهیت اسم مرتبه اسما و صفاتی است که عبارت از نسبت‌های متکثراند
- ۴۰۸ تا ما شناخته نشویم حق شناخته نمی‌شود، کلید شناخت حق کلید شناخت ماست
- ۴۰۸ در ردّ نظر حکما که خداوند بدون نظر در عالم شناخته می‌شود
- ۴۰۹ اِلاه جز به مألوه شناخته نمی‌شود
- ۴۱۰ رسول خدا فرمود اشیا را به حق شناختم و این برهان لمّی است
- ۴۱۲ وجود عالم عبارت از تجلی وجودی حق است
- ۴۱۲ اعیان بر عدم خودشان‌اند و مشهود همو وجود حق است
- ۴۱۳ در احدیت ذاتی اصلاً چیزی را وجود نیست تا چه رسد که امتیاز داشته و...
- ۴۱۵ کشف جامع مقام کمال محمدی شهود حق است در عین خلق
- ۴۱۵ اعیان ما بر ما به استعداداتمان حکم می‌کنند
- ۴۱۶ پندار محجوبان در فعل حق به ایشان
- ۴۱۷ معنی: اگر خواسته بود همگی شما را هدایت می‌کرد - ۱۴۹ - انعام
- ۴۱۸ جعل و ایجاد و فنا و عدم بر اعیان وارد نمی‌شود
- ۴۱۹ خداوند دیده بصیرت شخص را به اقتضای گشودن عین آن شخص می‌گشاید
- ۴۲۰ شؤن حق تعالی اقتضای هدایت و ضلالت را دارد
- ۴۲۱ علم را اثری در معلوم نیست، بلکه معلوم را در عالم اثر است
- ۴۲۲ سبب بسیاری مؤمنان و اندک بودن عارفان
- ۴۲۲ مرتبه ثبوت و وجود
- ۴۲۳ ظهور در مراتب وجود است
- ۴۲۴ حمد و ثنای حق از مقام کثرت و از مقام وحدت
- ۴۲۵ حق غذای اعیان است و اعیان غذای حق
- ۴۲۶ ترک ادب در این مقام ادب است
- ۴۲۸ حق چون در صفت منعم تجلی کند بدو روی آورده می‌شود
- ۴۲۹ ما حق را در ظهور جمال و جلالش در آینه‌های ذاتمان یاری می‌نماییم
- ۴۳۱ حق تعالی هدف و مقصدش را در انسان کامل محمدی
- ۴۳۱ ابراهیم با میکائیل به روزی خواران روزی می‌بخشد
- ۴۳۲ پس ابراهیم در تمام مقامات الهی - یعنی اسما - نفوذ دارد
- ۴۳۳ ما غذای حق و غذای خودمانیم
- ۴۳۴ بین ما و حق امتیازی نیست جز عبودیت و ربوبیت

۴۳۶-۴۷۱

۶. فص حکمت حقی در کلمه اسحاقی

- ۴۳۸ فدا دادن وفای به عهد ازلی پیشین است و عبارت از صورت فدای نفس
- ۴۴۰ مناسبت ذاتی بین اسحاق و گوسفند در صفت تسلیم بودن برای کشتن است...
- ۴۴۱ در نزد صاحبان کشف، تمام موجودات... زنده و دانای به پروردگارشان هستند
- ۴۴۲ تسبیح موجودات پس از معرفت به پروردگارشان است
- ۴۴۶ خواب ما در مرتبه مثال مقید است
- ۴۴۶ خواب انبیا در عالم مثالی مطلق است
- ۴۴۹ مراد خداوند قربانی عظیم بود که آن را فدای وی قرار داد
- ۴۵۰ معانی در خواب به صورت حسی و مثالی ظاهر می شود
- ۴۵۰ نتیجه رؤیای کسی که آنرا تعبیر و تأویل نکرد
- ۴۵۱ علم غذای ارواح است، همچنانکه شیر غذای اجسام است
- ۴۵۱ صورت روحانیت او ص قابل مشاهده نیست
- ۴۵۲ جسد در اصطلاح طایفه صوفیه مخصوص به صورت مثالی است
- ۴۵۴ چگونگی تعبیر صوری که در رؤیا مشاهده می شود
- ۴۵۵ رد و انکار در تجلیات الهی واقع می شود
- ۴۵۶ انسان کامل حق را در تمام تجلیاتش می پذیرد و در آنها عبادتش می کند
- ۴۵۹ قلب و قوای آن مدرک عالم مثال است و خیال محل ظهور آن است
- ۴۶۰ خداوند در هر آنی به اسمی و صفتی به قلب کامل تجلی می کند
- ۴۶۲ عارف به همتش هرچه را خواهد در عالم مثال مطلق خلق می کند
- ۴۶۴ حق تعالی خلق را از جانب عارف از مقام تفصیلش ظاهر می سازد
- ۴۶۵ عارف چون همتش حافظ آن صورت در مرتبه ای از مراتب علوی باشد...
- ۴۶۶ رازی که اهل الله از آشکار شدنش خودداری می ورزند
- ۴۶۷ آنچه در این کتاب آمده گوهر یکدانه گران بهای روزگار است
- ۴۶۷ عارف چون حق مرتبه ای را ادا کرد از آن مرتبه اسرار دیگر مراتب...
- ۴۶۸ فرقان عبارت از نوری است که خداوند در باطن متقی قرار می دهد
- ۴۶۹ برترین فرقان آن که بداند حق است که در بنده صفت خالقیت را ظاهر ساخته است
- ۴۷۰ ظهور به صفت ربوبیت بنده را به رنج و تنگی می اندازد

۴۷۲-۵۰۷

۷. فص حکمت علیّی در کلمه اسماعیلی

- ۴۷۲ الوهیت تمام وجوه ذات را فرا گرفته و جمع دارد
- ۴۷۳ هر یک از موجودات در تحت تربیت اسمی از اسماء الهی اند
- ۴۷۴ احدیت در اینجا احدیت جمع است که همان واحدیت است

۴۷۶	اعیان ثابته اسرار ربوبیت‌اند و سرّ چیزی نسبت بدان چیز مطلوب است
۴۷۶	سرّ عبارت از عین ثابته تو است و ربّ و عین، دو سرّ ربوبیت‌اند
۴۷۷	عین را فعلی نیست، بلکه فعل مربوط به ربّ آن عین است - در آن عین -
۴۷۸	هر موجودی نزد ربّش مرضی و پسندیده است
۴۷۹	هر موجودی از ربّ مطلق آنچه را که با آن مناسبت دارد برمی‌گیرد
۴۸۰	هر فعل پسندیده که از ربی معین صادر شود نسبت بدو پسندیده است
۴۸۲	بهشت‌های سه گانه عارفان
۴۸۳	بهشت عارف ذات و حقیقت حق است و بهشت غیر عارف لذات نفسانی
۴۸۴	در چگونگی معرفت حق - پس از ورود عارف به بهشت حق -
۴۸۶	پیمان‌های کلی و جزئی و ارادی امکان شکسته شدنشان نیست
۴۸۸	خداوند از حیث امر تکلیفی کفر و معصیت را راضی نیست
۴۸۹	امثال همانند اضداد قابل جمع نیستند
۴۹۰	اعتبار دو مرتبه متقابل
۴۹۱	فرق بین محقق و صاحب شطح
۴۹۲	جهل اعیان ما را بدانچه که عالم بالله آورد در وجود دلالت کرد
۴۹۳	اسمای حق تعالی در ذات واحدند و در مفهوم مختلف
۴۹۴	باید در خلق به حق نگریست تا وحدت ذاتی را در کثرت خلقی... مشاهده نمایی
۴۹۴	بین تنزیه و تشبیه جمع کن تا به مقام صدق رسیده باشی
۴۹۵	چون وحدت حقیقت وجودی را دانستی خواه در مقام جمع باش و خواه در مقام فرق
۴۹۵	آنگاه تو برنده مسابقه‌ای
۴۹۶	اعیان موجودات نه مطلقا فانی می‌شوند و نه مطلقا باقی هستند
۴۹۷	چون در وجود غیر از حق نیست پس وحیی که به تو القا می‌شود...
۴۹۸	خداوند خُلف وعده نمی‌کند اما خُلف وعید می‌کند، چون کریم است
۴۹۹	آیاتی که دلالت بر درگذشتن از گناه دارند
۵۰۳	مقامات کلی و چگونگی وعد و وعید
۵۰۴	دوزخیان از پنج دسته بیرون نیستند
۵۰۴	شیرین شدن عذاب بر دوزخیان
۵۰۵	کیفیت ادراک عذاب در گروههای مختلف

- ۵۱۱ بنده ایجاد کننده دین است و خداوند وضع کننده احکام
- ۵۱۲ همان طور که سعادتت را فعلت ظاهر می سازد همین طور اسمای الهی را...
- ۵۱۳ رهبانیتی را که اختراع کردند عبارت از نوامیس الهی است
- ۵۱۷ حق تعالی منقاد بنده است و بنده هم منقاد حق تعالی
- ۵۱۸ بنده نعمت بخش ذات خود و عذاب کننده ذاتش می باشد
- ۵۱۹ سرّ قدر
- ۵۲۰ رازی که فوق سرّ قدر است
- ۵۲۰ جز حق به تجلیاتش لذتمند و جز او از آنها دردمند نمی شود
- ۵۲۴ رسولان و وارثانشان خدمتگزاران فرمان الهی در عموم اند
- ۵۲۴ پزشک خادم طبیعت نیست
- ۵۲۵ رسولان خادمان امر تکلیفی می باشند
- ۵۲۶ حکم حق در افعال مکلفان بر دو وجه از اراده است
- ۵۲۷ رسول و وارث خادم امر الهی اند نه خادم اراده الهی
- ۵۲۸ عین بنده از حق درخواست مکلف ساختن آنچه را که قبولش در استعداد...
- ۵۲۹ پیامبر از حیث نشأه عنصریش پیوسته از اطلاع بر حقایق پوشیده است

۹. فص حکمت نوری در کلمه یوسفی ۵۳۱-۵۶۳

- ۵۳۲ مراتب فرود آمدن وحی
- ۵۳۳ عارف امور را نازل از مرتبه به عرش و کرسی و آسمان ها و زمین دیده...
- ۵۳۵ هنگام وحی، پیامبر از محسوسات گرفته شده و جامه مثالی در می پوشید
- ۵۳۶ سبب خواب عارض بر مغز است و سبب وحی افاضه بر قلب
- ۵۳۷ انواع دیدن و انواع دیده شونده
- ۵۳۸ یوسف را علمی بدانچه که دیده نبود مگر بعد از وقوع
- ۵۳۸ در واقع فاعل حق تعالی است نه مظهر شیطانی
- ۵۴۰ تمام صور عالم صور خیالی است و مردمان در اینجا خوابند
- ۵۴۰ مرتبه محمدی از جهت نبوت و ولایت محیط به تمام مراتب انبیاست
- ۵۴۱ قایم بر ولایت یوسف مظهر سرّ اوست او را جستجو کنی...
- ۵۴۱ عالم عین حق است - مانند شخص و سایه اما از یک حقیقت نیستند -
- ۵۴۳ موجودات به واسطه وجود و علم و ضیا ادراک می شوند
- ۵۴۴ هر عینی سایه ای برای هر اسمی از اسما می باشد

۵۴۴	بیان مرتبه ثبوت علمی اشیا
۵۴۵	بیان مرتبه ثبوت علمی و وجود خارجی
۵۴۶	آن مقدار که از سایه شخص، حقیقتش دانسته می‌شود، همان مقدار از عالم...
۵۴۷	حق تعالی از حیث سایه‌هایش برای ما معلوم است
۵۴۷	تأویل آیه - ۴۵ / فرقان - در نسبت خورشید و سایه -
۵۴۹	مشرّب موحدان
۵۴۹	مشرّب محجوبان
۵۴۹	مشرّب محققان
۵۵۰	وجود عالم وجودی متوهم است و آن را وجود حقیقی نیست
۵۵۲	حق را به نور تشبیه کرده و حقایق موجودات را به شیشه‌های گوناگون...
۵۵۳	وجود کونی سایه نوری است
۵۵۴	اعتبارات سه گانه وجود نسبت به اعیان
۵۵۵	وجود خدای راست و وجود ذهنی و خارجی و اسمایی...
۵۵۶	بر حق تعالی جز خودش چیزی دلالت ندارد
۵۵۷	کاملان، حق را با خلق و وحدت را با کثرت و برعکس مشاهده می‌کنند
۵۵۸	تأویل سوره اخلاص
۵۵۹	شرح احدیت و اسمای آن
۵۵۹	عین تو سایه اعیان ثابته است و اعیان سایه حق‌اند
۵۶۰	وجوه مختلف غنا و فقر و بی‌نیازی و نیازمندی

۱۰. فص حکمت احدی در کلمه هودی ۵۶۴ - ۶۱۵

۵۶۴	مراتب احدیت
۵۶۷	غضب الهی عارضی است و بازگشت به رحمت دارد
۵۶۹	تبعیت حق مر خلق را
۵۷۳	انواع علوم الهی
۵۷۴	آن علوم حاصل از یک عین الهی است و در ظهورش بر مظاهر...
۵۷۴	علم کشفی شیرین و گواراست و علم عقلی شور و تلخ
۵۷۵	علوم افاضی از بالای سر خوردن است و علمی که به واسطه سلوک...
۵۷۸	پس از انتقام منتقم جهنم برای گنهکاران به نعیم دگرگونی می‌یابد
۵۷۹	شقی که وارد جهنم می‌شود به کمال خودش که عینش اقتضا می‌کند رسیده
۵۸۲	صاحبان کشف، خلق را معقول و حق را محسوس مشهود می‌دانند

- ۵۸۳ عارف که به سوی حق دعوت می‌کند می‌داند که از کدام اسم او را گرفته
- ۵۸۴ حق است که در مراتب وجودش سلوک و سفر می‌کند و لاغیر
- ۵۸۵ حق را با بندگانش نسب‌های بسیار و جوهی گوناگون می‌باشد
- ۵۸۸ این مقدار عذاب برای رسانیدن بندگان است به کمالاتشان
- ۵۸۸ از عدم ظهور چیزی در چیزی لازم نمی‌آید که آن چیز در آن شیء نباشد
- ۵۸۹ نطق دست‌ها و پاها و پوست‌ها را از غیر اهل الله پوشانید
- ۵۹۱ مکاشفه شگفت‌انگیز شیخ در مشهدی عظیم در شهر قرطبه
- ۵۹۲ بشارت محمد از بشارت هود تمام‌تر است
- ۵۹۴ نخستین تعین به صورت حقیقت محمدی ظاهر شد و سپس تفصیل یافت
- ۵۹۴ بیان صفات تحدیدی خداوند
- ۵۹۷ اگر سریان حق در موجودات نبود وجود هیچ موجودی امکان‌پذیر نبود
- ۵۹۷ حق تعالی عین وجود ناب است
- ۶۰۱ آخر بودن حق تعالی عین ظاهر بودنش است و باطن بودنش عین اول بودنش
- ۶۰۱ خداوند به هر چیزی به عین علمش به خودش داناست
- ۶۰۴ فعل از حق است و انتسابش به بنده
- ۶۰۶ اگر تحدید نبود رسولان خبر نمی‌دادند
- ۶۰۸ عارف می‌داند که حق را صورت معینی نیست بلکه هر آنی در صورتی است
- ۶۰۸ عارف حق را به چشم حق مشاهده می‌کند
- ۶۰۹ ادراک حق به چشم غیر خودش ممکن نیست
- ۶۰۹ آنکه منتظر است حق را در قیامت ببیند او جاهل است
- ۶۱۰ اِلاه‌های مجعول در اعتقادات هیچ فرقی با بت‌های اِلاه گرفته شده ندارند
- ۶۱۱ عارفان هنگام تجلی ذاتی، اعیان خودشان را مشاهده می‌کنند
- ۶۱۱ رؤیت در روز رستاخیز متفاوت است
- ۶۱۳ مسجد الحرام یکی از مراتب وجه خداست

۱۱. فص حکمت فتوحی در کلمه صالحی ۶۱۶-۶۳۲

- ۶۱۹ سه، اول افراد است و از این مرتبه عالم پدید آمده است
- ۶۲۰ در تکوین شیء ذات و اراده و قول کن حصول دارد
- ۶۲۱ موازنه سه از حق و سه از شیء
- ۶۲۱ تکوین نسبت به شیء دارد - نه حق -
- ۶۲۳ راز نسبت تکوین به اعیان

۶۲۵ فعل از وجود است و حق تعالی وجود است و بنده جدای از وجود، عدم...

۱۲. فص حکمت قلبی در کلمه شعبی ۶۳۳-۶۷۶

- ۶۳۴ قلب عارف از رحمت الهی فراگیر تر است
- ۶۳۵ حق تعالی خودش را در مقام جمع و تفصیل رحمت کرده است
- ۶۳۶ معانی مختلفِ اِلاه و مألوه و الوهیت
- ۶۳۸ تحقق الوهیت و ربوبیت موقوف بر مألوه و مربوب است
- ۶۳۸ ذات از وجه احدیت بی نیاز از عالمیان است و از وجه واحدیت نیازمند
- ۶۴۱ آن که حق در قلبش می‌گنجد استعداد تجلیات ذاتی و اسمایی الهی را دارد
- ۶۴۲ قلب هنگام تجلی نامتناهی فراخی نامتناهی می‌یابد
- ۶۴۴ حکم صورت در آینه و حکم آینه در صورت
- ۶۴۴ خداوند را تجلی غیب است و تجلی شهادت
- ۶۴۶ حق در اعتقاد عارف همان است که قلب صورتش را فرا گرفته است
- ۶۴۷ دیده در دنیا و آخرت جز حق اعتقادی را مشاهده نمی‌کند
- ۶۴۹ او خود تجلی کننده و تجلی شونده است
- ۶۵۳ قرآن برای کسی که می‌خواهد اشیا را به عقل ادراک کند یادآوری نیست
- ۶۵۴ فرق بین اِلاه مجعول در ذهن و اِلاه مجعول در خارج
- ۶۵۵ حق، معروفی است که نزد عارف مورد انکار قرار نمی‌گیرد
- ۶۵۶ صاحب قلب، تقلیب حق را در صور می‌شناسد
- ۶۵۶ قلب عارف از نفس خود و ذاتش، نفس حق و ذاتش را شناسد
- ۶۵۷ نفس عارف با هویت حق مغایرت ندارد و هیچ یک از موجودات نیز...
- ۶۵۹ مراتب شهید
- ۶۶۱ صاحب نظر فکری نزد اهل الله نامعتبر است
- ۶۶۲ آنکه معتقدش در حکم آشکار می‌شود
- ۶۶۳ معتقد در حکم غیر معتقد در هویت است
- ۶۶۴ برای بعضی به سبب اختلاف تجلی در صور خلاف معتقدش آشکار می‌شود
- ۶۶۵ مراتب ترقیات در آخرت
- ۶۶۷ تمام صور، مراتب حجابهای ذات احدیت‌اند
- ۶۶۷ محقق کثرت را در واحد مشاهده می‌کند
- ۶۶۸ اینجا هویت در صور پوشیده است و فردا صور در هویت پوشیده می‌شود
- ۶۶۹ مراد از خلق آدم بر صورت رحمان موصوف بودن به تمام اسما و...

- ۶۷۰ جهان در هر دمی در خلقی تازه و نو است - در عین واحد -
 ۶۷۱ نظر اشعریان و سوفسطائیان
 ۶۷۲ اشعریان از حقیقت توحید محبوب ماندند
 ۶۷۵ تجلی تکرارپذیر نیست
 ۶۷۶ در هر تجلی، خلقی جدید می‌بخشد و خلقی را می‌برد

۱۳. فص حکمت مَلْکی در کلمه لوطی ۶۷۷-۶۹۴

- ۶۷۹ ضعف و ناتوانی ذاتی ممکن است چون از عدم می‌باشد
 ۶۸۰ تعاکس دو قوه جسمانی و روحانی
 ۶۸۰ مراتب تصرف در موجودات
 ۶۸۳ در وجود خارجی چیزی جز بر آن صفتی که در وجود علمی بر آن بود ظاهر نشد
 ۶۸۳ نزاع نامیدن منازع را که از طریق خاص بر آن است امری عرضی است
 ۶۸۴ هر یک از اعیان بر طریق مستقیم است و اسما را مقتضیاتی موافق و مخالف
 ۶۸۶ سبب عدم تصرف بعضی اولیا
 ۶۸۸ برخی از اولیا تصرف را از جهت کمال معرفت ترک می‌کنند
 ۶۸۹ عدم معجزه آوردن رسولان
 ۶۸۹ آنان حق را در حال عدمشان به واسطه اعیان ثابته‌شان علم به هدایتشان می‌بخشد
 ۶۹۰ گفتن از حق است و امثال و عدم امثال از بندگان
 ۶۹۱ هر کس هنگام شنیدن قول کن، بدان صفت که در عینش است ظاهر می‌گردد
 ۶۹۱ فرمان الهی دو فرمان است

۱۴. فص حکمت قَدَری در کلمه عزیری ۶۹۵-۷۲۶

- ۶۹۵ قضا عبارت از حکم کلی الهی است در اعیان موجودات
 ۶۹۶ اتحاد عالم و معلوم و علم
 ۶۹۷ خداوند جز به اقتضای اشیا مر آن حکم را بر اشیا حکم نمی‌کند
 ۶۹۸ حاکم در موضوع قضا تابع عین درخواست‌کننده است
 ۶۹۹ پس محکوم بر حاکم حکم می‌کند که بر او بدان چه که در اوست حکم کند
 ۷۰۰ اگر پیغمبر بر سر قدر آگاهی داشت قادر بر دعوت و اجرای احکام شریعت نبود
 ۷۰۱ رسولان عالمان بر مقدار مراتب امت‌هایشان‌اند
 ۷۰۲ قضا و علم و اراده و مشیت تابع قدراند و قدر تابع مقدور
 ۷۰۳ سر قدر به عالم بدان راحت کلی و عذاب دردناک می‌بخشد

۷۰۴	علم به ذات سبب تقابل اسمای الهی است
۷۰۶	علم کامل جز در تجلی الهی پدید نمی آید
۷۱۰	اجسام اموات از عجب الذنب - اجزای اصلی - می‌رویند
۷۱۱	اعیان نسبت به عالم شهادت مفاتیح غیب‌اند
۷۱۳	خداوند آفرینش هر جنبه‌ای را بدو داد
۷۱۵	ولی در مقام فنا بر حقایق و معارف الهی آگاه می‌شود
۷۱۸	اولیای عارف، وارثان انبیا در معارف و حقایق‌اند و...
۷۱۹	مقام نبی از آن روی که عالم و ولی است کامل‌تر و تمام‌تر از حیثی که رسول...
۷۲۰	بازگشت‌گاه رسول و نبی صاحب شریعت به ولایت و علم است
۷۲۱	تفصیل معانی تخلق و تحقق و تعلق
۷۲۴	محال است پیامبر بر آنچه که می‌داند خداوند آن را از وی ناخوش دارد اقدام نماید
۷۲۴	نهایت مال کودکان و خردسالان و دیوانگان

۱۵. فص حکمت نبوی در کلمه عیسوی ۷۲۷-۷۹۸

۷۳۱	بر شدن عیسی به آسمان محمول بر جدایی بین روح و بدنش نیست
۷۳۲	عقل اول واسطه تدوین و تسطیر کلمات وجودی است
۷۳۲	روح عیسی از صف اول است
۷۳۴	ارواح مظاهر اسم «رب»‌اند
۷۳۵	جبریل متصرف در آسمان‌ها و عناصر و روحانیت آنهاست
۷۳۹	ولادت‌های چهارگانه
۷۴۰	زنده کردن از خدا بود و دمیدن از عیسی چنان‌که دمیدن از جبریل بود و...
۷۴۲	إذن ذاتی قدیم و إذن عَرَضی حادث
۷۴۴	آن‌چه در علم خدا ثابت است که انجام شود آن به منزله شده و تحقق یافته است
۷۴۶	علت تمثیل جبریل به صورت بشری معتدل
۷۵۰	عیسی کلمة‌الله و روح‌الله و عبدالله است و بس
۷۵۱	بدن عیسی بدن مثالی نبوده است
۷۵۲	فرق بین کلمه قولی و کلمه وجودی حق تعالی
۷۵۳	قول کن در زنده کردن مردگان از حق است و یا از عیسی؟
۷۵۴	حیات حاصل به علم، حیات الهی ذاتی است
۷۵۵	کاملان از آن نور که بین بدن مردمان ساری است نفوس و لوازم استعدادات...
۸۵۸	حق تعالی غذای خلق است و خلق غذای حق

- طبیعت معنایی روحانی است که در تمام موجودات ساری است ۷۶۲
- نسبت طبیعت کلی به نفس رحمانی به عینه نسبت صورت نوعیه جسم کلی... ۷۶۲
- آسمان‌ها و صور فرشتگان آسمانی از صور طبیعت و عنصری‌اند و صور عرش... ۷۶۳
- هر آسمانی را نفسی منطبق و فرشتگانی است که از ماده هر یک از آسمانها... ۷۶۵
- فرشتگان آسمانی عنصری‌اند و فرشتگان عرش و کرسی و غیره همگی طبیعی‌اند ۷۶۵
- عالین فرشتگان مهیم‌اند ۷۷۰
- هر یک از موجودات را وجهی خاص با رُتش هست ۷۷۲
- اولین نفس کشیدن حق از اسم الله بود و سپس از باقی اسمای کلی ۷۷۳
- انبیا و اولیای کامل پیوسته مقام عبودیت را بر می‌گزینند ۷۷۹
- کاملان را نه تفرقه از مقام جمع بازشان می‌دارد و نه جمع از تفرقه ۷۷۹
- دو زبان قرب نوافل و قرب فرایض ۷۸۰
- قرب نوافل مورث فنای در صفات است و قرب فرایض نتیجه‌اش فنای در ذات است ۷۸۱
- آگاهی شیخ از این اشارات لطیف به مدد و یاری خود و روحانیت این کامل است ۷۸۴
- فرمان حق تعالی از مقام جمع الهی فرود می‌آید و متصف به صفات کونی می‌گردد ۷۸۵
- همان‌طور که حق آمر است و بنده مأمور همین‌طور بنده هم آمر است و حق مأمور ۷۸۶
- حق تعالی مراقب مردمان و مشاهدشان از عین اعیانشان است ۷۸۸
- حق را رقیب اعلام کرد و خود را شهید ۷۹۰
- کلمه عیسوی و محمدی ۷۹۰
- این گورهای دنیوی صور آن گورهایی هستند که در آنها پوشیده شده بودند ۷۹۳
- خداوند اعیان بندگان را که استحقاق عفو و مغفرت دارند به پیامبرش نشان داد ۷۹۶
- راز اجابت دعا ۷۹۷

۱۶. فص حکمت رحمانی در کلمه سلیمانی ۷۹۹-۸۳۸

- نظر شیخ درباره پیش داشتن نام سلیمان بر نام خداوند ۸۰۰
- سلیمان دو رحمت را آورد: رحمت امتنان و رحمت وجوب ۸۰۱
- رحمت ذاتی و رحمت صفاتی و رحمت عام و رحمت خاص... ۸۰۱
- خداوند به رحمان بر تمام موجودات احسان کرد و به رحیم... ۸۰۳
- رحمت را خداوند بر خودش واجب ساخته تا حقی برای بنده در مقابل اعمالش باشد ۸۰۴
- عمل کننده حق تعالی است در صورت بنده ۸۰۵
- ملکی که سلیمان از خداوند خواسته بود که هیچ کس را... در عالم شهادت بود ۸۰۷
- اقطاب و کاملان به این مقام - پیش از سلیمان و بعد از او - متحقق‌اند... ۸۰۷

۸۰۹	رحمت وجوب را مقید کرد و رحمت امتنان را مطلق گذارد
۸۰۹	ما نتیجه رحمت امتنانی هستیم
۸۱۰	زبان اجمال و زبان تفصیل
۸۱۱	بحث اراده و قدرت
۸۱۲	هرکس مثالی دارد که اراده - بدون قدرت - به چیزی تعلق می‌گیرد... الحاق نماید
۸۱۳	حق را در جایی نفی و جای دیگر اثباتش مکن بلکه او را در تمام مظاهر مشاهد باش...
۸۱۴	حیات حقیقی از بیشتر مردمان پوشیده است و در آخرت آشکار می‌گردد
۸۱۵	تمامی موجودات در دنیا حیوان‌اند و حیاتشان در سرای آخرت...
۸۱۶	هویت خلق مغایر با هویت حق نیست
۸۱۶	علت پیش داشتن سلیمان نامش را بر نام خداوند
۸۱۷	حکمت بلقیس و علو علم او
۸۱۸	بحث زمان و لازمان
۸۱۹	از اقطاب و خلفا خوارق عادات کمتر سر می‌زند بلکه از خلفای ایشان صادر می‌گردد
۸۲۰	تخت بلقیس در نزد سلیمان انتقال نبود بلکه اعدام بود و ایجاد
۸۲۱	این کار از شگفتی‌های خلق جدید است
۸۲۲	حق تعالی به اسمایش ایجاد و اعدام می‌نماید
۸۲۳	حصول تخت سلیمان از مشکل‌ترین مسایل است
۸۲۴	وجود سلیمان نعمتی کامل درباره داوود و دلیل رسا و ضربت دندان‌شکن...
۸۲۵	علم داوود عطایی بود و علم سلیمان ذاتی
۸۲۶	به این امت محمدی در اجتهاد رتبه سلیمان و رتبه داوود در حکم داده شده است
۸۲۸	بلقیس منقاد سلیمان نشد بلکه منقاد پروردگار جهانیان شد
۸۲۹	بلقیس در انقیاد از فرعون داناتر بود
۸۳۱	ما با حق به تضمین هستیم و او با ما به تصریح است، او با ماست و ما هم با اویم
۸۳۱	هیچ یک از عالمیان نیست مگر آن‌که بر صراط مسقیم رب است
۸۳۳	چنین عطایی هرگاه بنده‌ای را حاصل شود از ملک آخرتش چیزی نمی‌کاهد
۸۳۵	ظهور علم در صورت شیر شبیه ظهور جبریل است در صورت بشری برای مریم
۸۳۶	هر کس فهمید که عالم به اعتباری سایه حق است و به اعتبار دیگر عین حق...
۸۳۸	مورد خواست سلیمان ملکی بوده که به دنیا تعلق نداشته است لذا آن را نکره آورده

- ۸۴۱ اقتضای نبوت و رسالت در فیض مقدس علت اختصاص است و در فیض اقدس...
- ۸۴۳ خداوند از داوود جزا نخواست بلکه به دودمانش دستور سپاس و شکرگزاری داد
- ۸۴۳ در نام داوود - میان نام‌های پیامبران - حرفی از حروف اتصال نبود
- ۸۴۴ خداوند محمد را به حروف اتصال و انفصال نامید
- ۸۴۵ پاداش تسبیح کوه‌ها و پرندگان داوود را بود
- ۸۴۷ خلافت منت و احسان بزرگ و مکانت قرب و صورت مرتبه الوهیت است
- ۸۴۹ اولیای کامل بعضی از احکام الهی را از خدا می‌گیرند همان‌گونه که رسول و فرشته...
- ۸۵۰ خداوند پیامبرش را به پیروی از هدایت انبیا و رسولان دستور داد - نه به پیروی آنان -
- ۸۵۲ رسول قابل زیادت احکام است و خلیفه قابل زیادت نیست
- ۸۵۴ امروز خلافت را منصب زیادت و کمی نیست
- ۸۵۴ حضرت عیسی هنگامی که فرود آید بسیاری از شرع اجتهاد را ملغا می‌کند
- ۸۵۵ اگر با دو خلیفه بیعت شد دومی را بکشید - اگر چه اتفاق نظر داشته باشند -
- ۸۵۸ مشیت عرش ذات است
- ۸۵۸ فرمان الهی با واسطه و بدون واسطه است
- ۸۵۹ مخالفت در امر با واسطه است نه در بی‌واسطه که تکوینی است
- ۸۶۰ رحمت بر غضب حکم می‌کند و فرایش می‌گیرد
- ۸۶۱ معانی مختلف پیش بودن رحمت
- ۸۶۱ رحمت، اول و آخر موجودات است
- ۸۶۲ همگان رهپوی به سوی رحمت‌اند
- ۸۶۳ آن‌چه بر شما می‌خوانیم از حق تعالی به ما نازل شده است و از ما به شما نازل می‌شود

۱۸. فص حکمت نفسی در کلمه یونسی ۸۶۶ - ۸۸۴

- ۸۶۷ نشأء انسانی را خداوند بر صورت خودش آفریده
- ۸۶۸ رعایت مهربانی بر بندگان خدا از غیرت در خدا سزاوارتر است
- ۸۶۹ وجوه مختلف رحمت بر بندگان خدا که اجرش با خداوند است
- ۸۷۱ انسان از جهت عینش مورد نکوهش قرار نمی‌گیرد، بلکه از جهت فعلش است
- ۸۷۲ حسن و قبح شرعی است نه عقلی
- ۸۷۳ ذکر خدا از جهاد در راه خدا بهتر و برتر است
- ۸۷۳ حق تعالی هم‌نشین کسی است که او را ذکر می‌کند
- ۸۷۴ بیان حقیقت ذکر
- ۸۷۵ بیان مراتب ذکر

- زبان ذاکر حق را مشاهده می‌کند ۸۷۵
- حق تعالی انسان را به جزء ذاکرش حفظ می‌کند همان طور که عالم را به وجود کاملی... ۸۷۷
- چون خداوند بنده را به سوی خودش کشید برایش مرکبی... ۸۷۸
- بدن آن سرا همان بدن مثالی برزخی است که صاحبان کمال را به حسب درجات... ۸۷۸
- نصی در خلود عذاب نیامده بلکه خلود در آتش آمده است ۸۸۰
- مانند ابراهیم که آتش را در عین شهودش خنک و سلامت یافت ۸۸۱
- همگان در قبضه حق‌اند و چیزی از او خارج نیست، زیرا وجود به همه احاطه دارد ۸۸۳

۱۹. فص حکمت غیبی در کلمه ایوبی ۸۸۵ - ۹۰۹

- عرش الهی از آب تکون یافته و آب همان نفس رحمانی است ۸۸۷
- فلک اطلس عرش جسمانی است که از مظاهر عرش روحانی می‌باشد ۸۸۸
- بیان انواع عرش ۸۹۲
- تأویل ظاهری و باطنی آب ۸۹۳
- عارف اشیا را پیوسته مشاهده است که در هر آنی پی‌درپی تکون می‌یابند ۸۹۴
- تمام احکام وجود از او و در او ظاهر شده است ۸۹۷
- در امکان بهتر و نیکوتر از این عالم وجود ندارد چون بر صورت رحمان است ۸۹۸
- او تعالی به ظهور عالم ظاهر شده است ۸۹۹
- ما صورت ظاهر اویم و هویت او روح این صورت و مدبر آن است ۸۹۹
- ایوب را شیطان عذاب حجاب رسانیده بود ۹۰۰
- دوری و نزدیکی دو نسبت‌اند و آن‌ها را در خارج وجودی نیست ۹۰۲
- تأویل داستان ایوب ۹۰۲
- دعا کردن برای برطرف شدن مضرات در صبر سالک اشکالی وارد نمی‌سازد ۹۰۳
- رضای به قضا ایمان است و رضای به مقضی کفر ۹۰۴
- از رضای به حکم حق تعالی رضای به مقضی و از عدم رضا به مقضی... ۹۰۵
- درخواست از حق تعالی در برطرف شدن آزار از خودت، برطرف شدن آزار است... ۹۰۷
- داستان آن عارف که از گرسنگی می‌گریست ۹۰۷
- وجه خاص حق تعالی که قبله حاجات است مرتبه الهیه احدی جامع می‌باشد ۹۰۸
- عارف در درخواست از وجه جامع الهی، بدان از وجوه دیگر محجوب نمی‌شود ۹۰۸

۲۰. فص حکمت جلالی در کلمه یحیایی ۹۱۰ - ۹۱۸

- انبیا را وارثی جز مقام ذکر الهی و دعوت به سوی خداوند نیست ۹۱۲

- میراث پیامبران نبوت و ولایت و خواندن به سوی هدایت و دور ساختن از ضلالت است ۹۱۳
 سخن عیسی در اتحاد کامل تر است اما سخن یحیی در اتحاد و اعتقاد کامل تر است ۹۱۴
 عبدالله گفتن خدا درباره عیسی، ابن الله گفتن او را نفی می کند ۹۱۶
 آغاز سخنش را من عبداللهم قرار داد تا آنچه را می گویند باطل سازد ۹۱۷
 کاملان آنچه را که در دفاتر آسمان ها و ارواحشان است می دانند ۹۱۷

۲۱. فص حکمت مالکی در کلمه زکریایی ۹۱۹ - ۹۴۱

- رحمت به او از نسبت غضب به او پیشی دارد ۹۱۹
 رحمت الهی غضب را هم فرا گرفته است، پس وجود غضب از رحمت الهی است ۹۲۰
 رحمت وجود حق را ذاتی است و غضب عارضی ۹۲۱
 رحمت الهی از حیث وجود و حکم همه چیز را فرا گرفته است ۹۲۲
 اسمای الهی از اشیانند و به یک عین که ذات الهی است بازگشت دارند ۹۲۳
 نخستین چیزی که رحمت الهی فرایش گرفت عین اسم رحمان بود ۹۲۴
 سخنی شگفت از فتوحات ۹۲۵
 مؤثر در وجود آن است که وی را در خارج عینی نیست ۹۲۶
 رحمت ساری در موجودات مانند سریان هویت است در آن ها ۹۲۷
 حق مخلوق همان تجلی حق تعالی است بر حسب اعتقاد معتقدان ۹۲۹
 اثر رحمت رحیمی ۹۳۰
 احوال نه موجوداند و نه معدوم ۹۳۲
 از اجتماع ذات و صفت علمی نسبت عالم پیدا شد ۹۳۳
 آن که رحمت را در مرحوم ایجاد کرد، ایجاد نکرد مگر آن که وی را راحم قرار دهد ۹۳۴
 رحمت مبدأ تمام صفات فعلی است ۹۳۴
 کسی که این امر را نچشیده نگوید او عین رحمت است و یا عین صفت ۹۳۵
 صفات نسبت هایی بین موصوف بدان ها و بین اعیان معقول آن ها هستند ۹۳۶
 رحمت به سبب تعدد اسمای الهی به شعبه های بسیاری تعدد می یابد ۹۳۷
 هر اسمی به تنهایی به تمام اسمای الهی نامیده می شود ۹۳۹
 رحمت از دو راه به دست می آید: راه وجوب و راه امتنان ۹۴۰

۲۲. فص حکمت ایناسی در کلمه الیاسی ۹۴۲ - ۹۷۶

- آیا الیاس همان ادریس است؟ ۹۴۳
 داستان تمثیل شکافته شدن کوه لبنان و مشاهده اسب آتشین و عقلی... ۹۴۳

- فرشتگان بر نصف از معرفت خدا بودند ۹۴۵
- آن کس را که خداوند معرفت به تجلی بخشید در جایی او را تنزیه می‌کند و... ۹۴۵
- حکم اوهام در این نشأه از عقول قوی تر است ۹۴۶
- مثل او جز انسان کامل که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالاتش می‌باشد نیست ۹۴۷
- تأویل آیه ۱۴۲ - انعام ۹۴۸
- منتقد و معتقد از بعضی صوری هستند که حق تعالی در آن‌ها تجلی کرده است ۹۵۰
- حقیقت و لوازم صورت تجلی شده به تجلی نسبت داده می‌شود ۹۵۱
- مراعات مقام تنزیه و تشبیه حق تعالی درباره کسی که حق تعالی را در خواب... ۹۵۲
- مؤثر الله است و مؤثر فیه اعیان عالم است که محل حکمرانی اسما و مظاهر آنهایند ۹۵۴
- عقل سلیم یا صاحب تجلی الهی در مجلای طبیعی است و یا مؤمن بدان است ۹۵۶
- عقل تابناک به نور کشف و یا ایمان، حقیقت را ادراک می‌کند ۹۵۷
- هم دعا از تو اجابت هم ز تو ۹۵۸
- تجلیات خداوند در روز رستاخیز به صور مختلف ۹۵۹
- عارف اثر الهی را به مرتبه او و اثر کونی را به مرتبه خودش ملحق می‌گرداند ۹۶۰
- تباهی و فساد در حقیقت و صورت نوعی انسان وارد نمی‌شود بلکه... ۹۶۳
- ادریس نشانه بقای سرمدی و جاودانگی - از بازگشت و معاد - می‌باشد ۹۶۳
- فرق بین تعقل و تجلی ۹۶۶
- مکاشف، علت را معلول معلول خود می‌داند ۹۶۶
- رسولان آن‌چه را که عقل اثبات می‌کند اثبات کردند و آن‌چه را که به ادراک... ۹۶۹
- اگر تجلی شونده بنده حق باشد عقلش را بدو باز می‌گرداند ۹۶۹
- مراتب سیر عارفان در عوالم برین ۹۷۱
- رمز آگاهی بر حکمت الیاس فرود آمدن از حکم عقل است ۹۷۱
- بعد از مقام حیوانیت بار دیگر باید به مقام عقلی... انتقال پیدا کند ۹۷۳
- تحقق شیخ به مقام گنگی ۹۷۳
- انتقال به عقل مجرد - در عین ماده طبیعی - و آگاهی و مشاهده آن‌چه که... ۹۷۴

۲۳. فص حکمت احسانی در کلمه لقمانی

۹۷۷-۹۹۳

- مراتب احسان ۹۷۷
- هویت الهیه در اعیان خلایق پنهان است و به صور آنها ظاهر می‌گردد ۹۷۹
- فرق بین مشیت و اراده ۹۸۰
- انواع حکمت‌های لقمانی ۹۸۱

- ۹۸۲ لقمان هشدار داده که حق تعالی عین هر معلومی است
- ۹۸۳ کلام منطوق شبیه به کلمات الهی است که در خارج موجود است و...
- ۹۸۴ معلوم اعم است، چون موجود و معدوم را فرا گرفته - بر عکس شیء که...
- ۹۸۶ عالم یک عین است و به سبب نسبت‌ها اختلاف و تکثر پیدا می‌شود
- ۹۸۷ حکمت لطیف و دقیق بودن او و اختلاف نظر عرفا با متکلمان اشعری
- ۹۸۷ فرق بین علم ذوق و علم مطلق
- ۹۸۸ فرق بین عین بنده و عین سید و سرور
- ۹۸۸ تمام حکمت لقمان در این دو اسم لطیف خبیر الهی است
- ۹۹۱ شیء را با خودش شریک قرار دادن عین ظلم مشرک ظالم است به...

۲۴. فص حکمت امامی در کلمه هارونی ۹۹۴-۱۰۱۲

- ۹۹۶ نکوهش موسی مر هارون را به سبب انکار عبادت گوساله و عدم فراخی قلبش بود
- ۹۹۷ عارف کسی است که حق را عین هر چیزی می‌بیند
- ۹۹۸ اموال آسمانی علوم و معارف و اعمال صالح است که جلب‌کننده تجلیات...
- ۹۹۹ انسان از جهت انسانیتش تسخیر می‌کند و تسخیر شده از جهت حیوانیتش...
- ۱۰۰۰ تسخیر دو نوع است
- ۱۰۰۱ تسخیر به حال در حقیقت تسخیر به مرتبه است
- ۱۰۰۳ هیچ چیزی مانند هوا پرستش نمی‌شود
- ۱۰۰۴ مشاهده شیخ مر هوی را در بعضی از مکاشفاتش
- ۱۰۰۵ عبادت عابد مر خدای را نیز جز از هوا نیست
- ۱۰۰۷ عارف مکمل کسی است که هر معبودی را مجلای حق می‌بیند
- ۱۰۰۷ الوهیت مجلای حق است در چشم این عابد خاص که معتکف بر مجلای...
- ۱۰۰۸ آنانِ اِلاه را تکذیب نکردند بلکه به شگفت آمدند
- ۱۰۰۹ رسول آنان را به اِلاهی که مشهودشان نبود و تکذیبش هم نمی‌کردند فرا خواند
- ۱۰۰۹ انکار عارفان مر آن معبودات را از جهت پیروی‌شان مر انبیا را می‌باشد
- ۱۰۱۰ عارفان عابدان وقت‌اند

۲۵. فص حکمت علوی در کلمه موسوی ۱۰۶۷-۱۰۱۳

- ۱۰۱۴ حکمت کشتار پسران
- ۱۰۱۶ این نخستین حکمت از شش حکمتی است که شیخ به بیان آنها مأمور است
- ۱۰۱۷ فعل صغیر در کبیر

- ۱۰۱۸ کاملان در آن چه که به حواس ظاهری ادراک می کنند معانی ای می یابند
- ۱۰۱۹ حکمت در جعبه گذاردن موسی و به دریا انداختنش
- ۱۰۲۱ خداوند عالم را به عالم تدبیر و اداره می کند
- ۱۰۲۲ اعیان ارواح ارواح اند و ارواح، اعیان را مانند ابدان اند
- ۱۰۲۳ انسان کامل روح عالم است و بالا و پایین مسخر اوست
- ۱۰۲۵ گذاردن موسی در تابوت و در دریا انداختن ظاهرش هلاک است و باطنش رهایی
- ۱۰۲۶ حیرت علم حیرت پسندیده است و حیرت جهل حیرت نکوهیده...
- ۱۰۲۷ تأویل آیه - ۵ - حج
- ۱۰۲۸ کثرت و تعدد اسما به واسطه چیزهایی که عالم از او می طلبد ظاهر شده است
- ۱۰۲۹ خالق از حیث ذاتش احدی العین است و از حیث اسما و صفاتش کثیر می باشد
- ۱۰۲۹ تعلیم الهی پس از کسب تقوا
- ۱۰۳۰ موسی مایه روشنی چشم آسیه و فرعون گردید
- ۱۰۳۱ داستان رستگاری فرعون - نه قومش -
- ۱۰۳۵ فرق اُم ولد و اُم ولادت
- ۱۰۳۶ آزمایش های خداوند از موسی
- ۱۰۳۸ کشتن خضر در مقابل کشتن موسی بود مر قبطی را و سوراخ کردن کشتی...
- ۱۰۳۹ حکمت فرار موسی
- ۱۰۴۰ اصل عبارت از حرکت عالم است از عدمی که در آن بوده - به وجود -
- ۱۰۴۱ تمام مراتب علم، علم در صور مظاهر ذاتی است و آن علم حادث است
- ۱۰۴۲ وجود هم ازلی و هم غیر ازلی است، ازلی عین وجود است و غیر ازلی وجود متعین...
- ۱۰۴۴ اگر علم در خوشه پروین باشد مردان پارس بدان دست می یازند
- ۱۰۴۴ بر مراتب علوم جامه پوشانیده اند تا هرکس به مقدار معرفتش از آنها آگاهی یابد
- ۱۰۴۶ تأویل خیری که موسی از خداوند خواسته بود
- ۱۰۴۶ مزد نخواستن خضر در بر پا داشتن دیوار بدون مزد برابر آب کشیدن موسی از چاه...
- ۱۰۴۷ غفلت خود رحمتی است از جانب حق تعالی به ما
- ۱۰۴۸ حکمت جدا شدن و مفارقت خضر
- ۱۰۴۸ مرتبه موسی وی را از مصاحبت خضر باز می داشت
- ۱۰۵۰ حکمت پرسش فرعون از ماهیت الهیه
- ۱۰۵۰ داستان پرسش و پاسخ فرعون و موسی
- ۱۰۵۳ پاسخ موسی به دو وجه کشفی و عقلی بود
- ۱۰۵۴ حرف سین نزد عالمان اسرار از حروف زواید است

- ۱۰۵۶ حق تعالی در رتبه فرعون بر مرتبه موسی حکم می‌راند
- ۱۰۵۶ عقل را حدی است که نزد آن می‌ایستد و صاحب کشف از آن در می‌گذرد
- ۱۰۵۷ موسی چیزی آورد که آن را صاحب یقین و صاحب عقل می‌پذیرد
- ۱۰۵۷ عصا صورت نفس اماره است که به صورت ازدها دگرگونی یافت
- ۱۰۵۸ عصا از معصیت است و معصیت وقتی دگرگونی یافت طاعت می‌گردد
- ۱۰۵۸ دو تقابل شگفت
- ۱۰۶۰ معانی مختلف رب
- ۱۰۶۱ اعیان جز به آن صورتی که در ثبوت بر آن بودند ظاهر نمی‌شوند
- ۱۰۶۲ قدیم و حادث بودن کلام الهی
- ۱۰۶۳ فرعون یقین بر انتقال نداشت
- ۱۰۶۵ حکم فرعون حکم مؤمنان طاهر مطهر است - نه آل او -
- ۱۰۶۵ شخص بر آن چه که بر آن مرده است محشور می‌شود
- ۱۰۶۶ حکمت تجلی و کلام در صورت آتش

۲۶. فص حکمت صمدی در کلمه خالدي

- ۱۰۶۸-۱۰۷۱
- ۱۰۶۹ حکم در برزخ بر صورت زندگانی در دنیا است
- ۱۰۷۰ داستان خالد پیامبر
- ۱۰۷۱ نیت عامل برابر عمل اوست اگر چه عمل انجام نشود

۲۷. فص حکمت فردی در کلمه محمدی

- ۱۰۷۲-۱۱۲۷
- ۱۰۷۳ محمد کامل ترین افراد نوع انسانی می‌باشد و بعد از او پیامبران و اولیا
- ۱۰۷۳ امر وجود به ایجاد روح او در نخست آغاز گردید و امر رسالت در پایان بدو ختم شد
- ۱۰۷۴ اولین افراد سه است: ذات احدیت و مرتبه الهیت و حقیقت روحانیت محمدی...
- ۱۰۷۵ زن در اصل ظهور عینش جزیی از مرد است
- ۱۰۷۶ پس معرفت انسان به نفس خودش بر معرفت او به پروردگارش مقدم است
- ۱۰۷۷ اشتیاق به زن از باب اشتیاق کُل است به جزو خود
- ۱۰۷۸ لقای حق تعالی خودش را در صورت محب مشتاق، لقای خاص است
- ۱۰۷۹ ملاقات بین بنده و خدا موقوف بر مرگ است و خداوند مشتاق این ملاقات است
- ۱۰۸۰ خداوند دوست دارد مقربانش او را مشاهده کنند
- ۱۰۸۰ تا از حجاب دنیایی به مرگ ارادی و طبیعی خارج نشوی پروردگارت را مشاهده...
- ۱۰۸۲ اشتیاق خداوند به بنده به واسطه روحی است که از خود در او دمیده است

- ۱۰۸۴ زن به صورت مرد بیرون آورده شد و مرد بدو اشتیاق یافت
- ۱۰۸۵ فردیت به ازای روح و قلب و نفس حاصل آمد
- ۱۰۸۵ قلب به روح اشتیاق پیدا می‌کند و روح به نفس
- ۱۰۸۶ رسول خدا زن را به حب الهی مر خودش را دوست می‌داشت
- ۱۰۸۷ غسل کردن نتیجه توجه بنده است به غیر حق - چون حق غیور است -
- ۱۰۸۸ انواع شهود در فاعل و منفعل
- ۱۰۸۹ حق تعالی مجرد از مواد مشاهده نمی‌شود لذا رسول خدا زنان را به سبب...
- ۱۰۹۰ بزرگترین وصلت نکاح است که موجب فنای محب است در محبوب
- ۱۰۹۰ پس صورت انسانی خلق است و باطنش حق - چون از روح الهی است -
- ۱۰۹۲ انواع نکاح‌های پنج‌گانه معنوی و روحانی و نفسی و مثالی و حسی
- ۱۰۹۳ هر کس زنان را این‌گونه دوست داشته باشد آن حب الهی است
- ۱۰۹۴ زن از مرد پایین‌تر است و مرد هم از آنکه او را بر صورت خودش ایجاد کرده پایین‌تر
- ۱۰۹۵ دوست داشتن محمد مر زنان را از محب ساختن الهی بود
- ۱۰۹۶ محب رابط بین حق و خلق است
- ۱۰۹۶ و محبت را بدو نفرمود مگر آنکه استحقاق آن را داشت
- ۱۰۹۶ صور نوعیه عالم که افراد طبیعت کلی‌اند در نفس رحمانی موجوداند
- ۱۰۹۹ مرد بین ذات که از آن ظاهر گشته و بین زن که از او ظاهر گردیده مدرج است
- ۱۱۰۰ حکمت عطر و قرار دادنش بعد از زنان
- ۱۱۰۰ خداوند از روح محمد تمام ارواح و مظاهر آنها را پدید آورد
- ۱۱۰۱ بوهای خوش بوهای خوش وجودی‌اند مر اعیان ازلی علمی را
- ۱۱۰۲ مراتب تکوین و ایجاد
- ۱۱۰۵ بوی سیر ناپسند است نه عین و ذاتش
- ۱۱۰۶ فرشتگان انسانی را که بویش تغییر یافته است ذاتاً او را ناخوش دارند
- ۱۱۰۷ حق تعالی هر چه را آفریده پاک است
- ۱۱۰۸ دوست داشتن و نداشتن رسول خدا چیزی را در مظاهر است - نه در مقام جمعش -
- ۱۱۰۸ پلیدی در عالم وجود ندارد آن‌چه نزد او پلید است، نزد طبیعت دیگری ملایم است
- ۱۱۰۹ بیان سومی که نماز است و بدان فردیت کامل گردید
- ۱۱۱۰ تقسیم نماز بین خداوند و بنده‌اش
- ۱۱۱۱ از این حدیث فردیت که سه است لازم می‌آید
- ۱۱۱۳ شرایط نمازگزار
- ۱۱۱۵ معنی: ذکر خدا مهم‌تر است

- ۱۱۱۵ تطبیق افعال نماز با مراتب موالید سه گانه
- ۱۱۱۷ روشنی چشم جز مشاهده محبوب نیست که بدان دیده محب روشن می شود
- ۱۱۱۹ مسمای دیگر نماز تجلی و ایجاد و رحمت است
- ۱۱۱۹ نمازی که حق بر بنده می گزارد متجلی به ماست به صور استعدادات ما و...
- ۱۱۲۰ تفسیر کلام جنید
- ۱۱۲۱ صلات ما و حق ظاهر به صور عقاید ما
- ۱۱۲۱ زبان اشاره و زبان عبادت
- ۱۱۲۴ صاحب انصاف إله معتقد غیر را نکوهش نمی کند
- ۱۱۲۶ قلب چون مقید باشد جز همانند خودش را ادراک نمی کند
- ۱۱۲۶ این سخن مناقض آن نیست که قلب عارف حق را فرا می گیرد

فهارس

(۱۱۲۹ - ۱۱۵۷)

- ۱۱۳۱ فهرست آیات
- ۱۱۴۰ فهرست احادیث
- ۱۱۴۶ فهرست اعلام و اصطلاحات

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

سپاس مر پروردگاری را که هر نهانی را داند و وجود هر موجودی نشانه ظهور و راهنمای بروز اوست. دیده تیزبین نتواند او را مشاهده کند. آن که دیده اش او را ندیده انکار وجودش نکند، و آن که قلبش به وجود او معترف است، به کنه ذاتش نتواند رسید.

و درود بر خاتم پیامبران و مهین سرور فرستادگان - محمد مصطفی ﷺ - آن که حائز مقام لقا و صاحب قرب «او ادنی» و «جوامع کلم» و هادی امم گردید، حق آن برایش خواست که نزد خودش بود، اما او نیز میان امت چیزها به ودیعت نهاد، همان گونه که دیگر پیمبران به ودیعت از کتاب و خطاب و اقوال باز نهادند، و پس از خودش، الهامات و مبشرات و اشراقات، از روح و حقیقت محمدیه اش به امت رسانیده و آنان را به طریق اقوم رهنمون گردید.

و درود بر خلیفه و وصی او - امام عالمیان - امیر مؤمنان و امامان معصوم، علیهم السلام، از نسل آن همام، به ویژه خاتم اولیا و اوصیا و ائمة النقباء النجباء، صاحب الامر و العصر و الزمان، و اسم اعظم رحمان - حضرت حجت بن الحسن - روحی و ارواح العالمین له الفداء، باد.

آغاز سخن

ندانم از کجا آغازم و نمی دانم به کجا باز رسم، همین دانم که خلاق رحمان باب فیضی به رویم گشود و مرا توفیق ترجمه و تعلیق این اثر نفیس، که روزگار نظیرش را ندیده و چنو گوهری از صدف بیرون نخزیده، عطا فرمود و از آنجا که شیخ اکبر دریایی ژرف و بی کرانه است و به مصداق: «هو البحر من ای النواحی آتیه» از هر سویی که درآیی فرارویت دریاست. فرو شدن در آن حیرت زاست و برآمدنش هراسناک، لذا تش به امواج طوفان گره خورده و بیانش هم چون گریوه های پر پیچ و خم هول

افزاست. ورود به آن دلی چون دریا می‌خواهد و قبولش سینه‌ای به فراخی آسمان می‌طلبد، زیرا در این جا عقل حیرت‌زدا تبدیل به عقل حیرت‌زاگشته و خواننده را سرگشته می‌نماید. در این مقدمه برآنیم که نخست شرح حالی از ماتن و شارح، و سپس تحلیلی از افکار ماتن - همراه با تحلیل کتاب فصوص - و مسایل دیگر که مربوط به کتاب است بیان داریم؛ من الله التوفیق و علیه التکلان.

محیی‌الدین بن عربی - شیخ اکبر - کیست؟

شیخ اکبر محیی‌الدین بن العربی - قدس‌الله سره‌العزیز - آن مرد الهی - بیش از هشت قرن است که دنیا را به افکار تابناک خویش مشغول و اندیشمند نموده است. وسعت اختلاف نظر جهانیان درباره او همسنگ یا بیش از اختلاف نظری است که درباره انبیا داشته‌اند، در حالی که او آینه تمام‌نمای وجود محمدی است که در نهایت صافی و پایداری می‌باشد. بنابراین هیچ کس در او جز خودش را مشاهده نمی‌کند، و کسی درباره او سخنی، مگر بدان چه سخن‌گو بر آن است، نمی‌گوید.

اهل علم در شرح و تفسیر اشاراتش غرق شده و از علو مقام فقهی شیخ غافل شدند، او امام و پیشوای مذهب مستقلی از مذاهب اهل سنت و جماعت - غیر از چهار مذهب رسمی آنان - است، و از اهل ظاهر گروهی او را مدح می‌کنند و دسته‌ای قدح. فیلسوفان شرق و غرب وی را از بزرگترین فلاسفه اسلام بر می‌شمرند و اولیا و اقطاب، او را سلطان‌العارفین و شیخ‌المحققین می‌نامند. تألیفاتش را از پانصد فراتر می‌دانند که از مهم‌ترین آنها کتاب فتوحات مکیه و کتاب فصوص الحکم می‌باشد.

از آن جهت که مترجم شرح حال ابن عربی را از چندین مصدر مختلف - از متقدمان و متأخران - انتخاب و ترجمه نموده است آنها را در بسیاری از مواضع این مقدمه پی‌درپی بیان می‌دارد. چنانچه خوانندگان گرامی در بعضی موارد به مکرراتی بر خورد نمودند، ایراد نگرفته و مترجم را معذور دارند، چون هر نویسنده و محقق از یک کرانه به این اقیانوس بی‌کران در می‌آید و با زورقی شکسته ابعاد این بحر زخار را طی کردن کاری بس دشوار می‌نماید.

شرح حال ابن عربی و تألیفات او از کتاب مناقب^۱

هو شیخ الامام و قدوة الانام، عمدة الاحکام، النور البسیط و البحر المحیط، ذوالمواهب الالهیة و العطایا القدسیة، مُفتی الطریقین و حجة الفریقین، سلطان العارفین و برهان المحققین، محیی‌الملة و الدین - ابو عبدالله محمدبن علی بن محمدبن احمدبن علی الحاتمی الطائی الاندلسی - المشهور به «ابن العربی» افاض‌الله علینا من برکات اسراره الطاهرة الزاهرة، ما یبلغ بها صلاح الاحوال و فلاح الاقوال

۱. مناقب ابن عربی، علی بن ابراهیم بغدادی، به تصحیح دکتر صلاح‌الدین المنجد، بیروت، ص ۱۵.

فی الدنيا و الاخرة.

او در شهر مُرسیه کشور اندلس (اسپانیای کنونی) شب دوشنبه هفدهم ماه رمضان المبارک سال پانصد و شصت هجری به دنیا آمد و در آنجا رشد و نمو یافت و سپس - در هجده سالگی - به شهر اشبیلیه که پایتخت کشور اندلس بود انتقال یافت و تاسی و هشت سالگی در آنجا ماند و پس از آن به کشورهای مشرق زمین مهاجرت کرد و سفر حج به جا آورد و سال های درازی - حدود سی و پنج سال - را در آنجا گذراند و مجاورت خانه خدا را برگزید و در آن شهر کتاب فتوحات مکيه و بیشتر کتب و رسایلش را تألیف و تصنیف کرد.

در این مسافرت ها و مجاورت ها با بسیاری از دانشمندان و صالحان و اولیای الهی برخورد و مجالست داشته که همگی به جلالت قدرش و علو شأن و بلندی منزلتش اقرار کرده و نظریاتش را پذیرفته اند، به طوری که اگر انسان بر آن چه که بین او و دانشمندان آن زمان - از محاضرات و مجالسات و مکاتبات و مراسلات - گذشته آگاه گردد، قلبش حیران و عقلش سرگشته می شود - یعنی از حالات عجیب و گفتار شگفت انگیزش - و تمام این حالات و گفتار در مؤلفاتش آمده است.

پس از مجاورت سی و پنج ساله در مکه، به قونیه آمده و پس از اقامتی چند در آنجا با مادر قطب وقت صدرالدین محمد بن قونوی رحمته الله، ازدواج کرد و صدرالدین به دست او علم را به انجام رساند. وی سپس به دمشق مهاجرت کرد و تا هنگام رحلتش در آنجا اقامت داشت و اشتغال به تصنیفات عجیب و تألیفات غریب خود داشت که تاکنون بر چنان منوال تألیفی پدید نیامده و از هیچ قریحه و طبعی همانندش تراوش ننموده است و آنها را بیش از پانصد تألیف رقم زده اند.

او در شب جمعه بیست و دوم ماه ربیع الاخر سال ششصد و سی و هشت رحلت کرد و حاکم دمشق با تمام وزرا و أمرا و علما و فقرا در پی جنازه اش روان گشتند و در شهر دمشق کسی نماند مگر آن که آن جنازه را مشایعت کرد، و تمام کسبه و بازاریان (در دمشق پایتخت) مغازه و بازار خود را تا سه روز به جهت تعزیه و سوگواری شیخ تعطیل کردند و او را در آرامگاه محیی الدین بن الزکی در صالحیه دمشق - در دامنه کوه قاسیون - دفن کردند و بر آن بنایی عظیم و مزاری کریم بنا نهادند که تاکنون زیارتگاه بزرگان زمان در هر عصری و آوانی می باشد و برای زایران انواع رازهای سر به مُهر آشکار، و برای حاضرانش بوهای عطربیز پراکنده می گردد، در آنجا در تمام اوقات، دعا های صاحبان حاجات مستجاب می شود.

او رحمته الله شیخی جلیل و عالی قدر و واسع الصدر بود که در علوم شرعی مقام مرجعیت داشت و در اسرار معارف حقیقی استوار و راسخ بود، و هم چنین در دیگر علوم که عقل و خرد دیگران را سرگشته و حیران کرده بود، وی یگانه اهل زمانش و نیکبخت ترین و بهترین آنان در عصرش بود، کسی که بتواند با او برابری کند و پهلوی زند نبود، در حالی که در زمان او دانشمندان مبرّز و متکلمان صاحب نظر و فقهای مراجع و مشایخ بزرگ بودند که امثالشان در هیچ زمانی جمع نبود، و همگی اعتراف به علم او و

اقرار به فضلش داشتند، زیرا در هیچ بخشی از بخش‌های معقول و منقول نیست جز آن‌که وی در آن امام و پیشواست، و تمام حاکمان و قاضیان در خدمتش بودند و اهل تصوف و سلوک راه و روش او را می‌پیمودند. مردمان درباره‌اش بر سه دسته‌اند:

دسته اول، معاصرانش هستند که او را به فضل و علمِ تمامش توصیف کرده و وی را نسبت به خودشان تافته جدا بافته می‌دانند، مانند امام فخرالدین رازی و شیخ عزالدین بن عبدالسلام و شیخ الشیوخ شهاب‌الدین سهروردی^۱ و شیخ سعدالدین حموی^۲ و شیخ کمال الدین زملکانی و قاضی القضاات مالکی و حافظ بن عساکر و ابن نجار و ابن الدَّبَّیثی و ابی یحیی زکریای آنسی قزوینی^۳ و بسیاری از علما و صالحان دیگر که بسیارند و به جهت اختصار نامشان را در این جا نمی‌برم، زیرا اگر نامشان را و آن‌چه بین او و ایشان از محاضرات و مراسلات گذشته بیان دارم، منتهی به اطناب و اکثار می‌شود. در حالی که ملتزم به ایجاز و اختصارم..

دسته دوم، کسانی‌اند که درباره وی از واقفیانند، زیرا بر حقایق معانی و مقاصد و مبانی او واقف نگردیدند، از آن جمله: شیخ ابی الحسن خزرَجی زبیدی یمنی، و شیخ عمادالدین کثیر دمشقی، و شیخ عبدالله یافعی، و شیخ محیی‌الدین سبط ابی الفرج بن جوزی بغدادی هستند. شمس‌الدین ذهبی - حافظ شام و صاحب تاریخ اسلام چنان‌که یافعی از او حکایت می‌کند - گوید: شیخ‌الامام الزاهد الولی، دریای حقایق و علوم، و صاحب علوم سودمند و تصانیف بلند، ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد بن احمد بن علی الحاتمی الطائی الاندلسی، ملقب به محیی‌الدین و معروف به ابن عربی رحمته الله، کوهی بلند در علوم بود که دامنه‌اش استوار و محکم و قله‌اش بلند و مرتفع، در فنش نظیری و در عصرش شبیهی وجود نداشت، پس از حجتش به قونیه آمد و با مادر قطب وقت - شیخ صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی رحمته الله صاحب علوم لدنی و اسرار ربانی ازدواج کرد و صدرالدین به دست او صاحب مقام و تمام علوم گردید.

دسته سوم، گروهی‌اند که شیء را در غیر آن‌چه برایش وضع شده گذاردند و به ظواهر کلمات سرگرم شدند و باطن آن را رها ساختند و ما نیازی به استشهاد آیات بینات بر کثری فهمشان و

۱. وی زمانی و یا شبی با او - ابن عربی - در مکه به سر برد و بینشان سخنانی رفت. چون از هم جدا شدند از شیخ شهاب‌الدین پرسیدند او را چگونه یافتی؟ گفت: دریایی بی ساحل دیدمش، و چون از ابن عربی پرسیدند گفت: او را بنده صالحی دیدم.

۲. چون از شام برگشت، بزرگان از اصحابش پرسیدند از دانشمندان شامی چه کسی را دیدی؟ گفت: در شام دریایی دیدم که نه قعر دارد و نه ساحل - یعنی شیخ محیی‌الدین ابن العربی -.

۳. وی صاحب کتاب «آثار البلاد و اخبار العباد» است و در کتابش در وصف اشبیلیه گوید: شیخ‌الامام العالم الفاضل المکمل سلطان العارفین محیی‌الدین بن محمد بن علی... الاندلسی منسوب بدانجاست و او را در دمشق دیدم. مقتدای اهل زمانش بود و او را در علو شأن و منزلت نظیری نیست...

احتیاجی به احادیث صحیحات بر رسوایی درکشان نداریم، زیرا قرآن مشحون از پرده‌داری‌هایشان و حدیث، لبریز از رسوایی‌هایشان هست، مانند بیان الهی که: «بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویله = بلکه چیزی را که به علم آن نرسیده‌اند و از تأویل آن خبر ندارند دروغ شمردند - ۳۹ / یونس»، و «و اذ لم یهتدوا به فسیقولون هذا افک قدیم = و چون بدان هدایت نیافته‌اند خواهند گفت این دروغی کهن است - ۱۱ / احقاف».

رسول خدا ﷺ فرمود: ان من العلم کهیئة المکنون لا یعلمه الا العلماء بالله، فاذا نطقوا به لا ینکره الا اهل العزة بالله، یعنی، علم یک هیأت و وجهی پنهان دارد که آن را جز دانشمندان الهی نمی‌فهمند، و چون آن را بیان داشتند، جز صاحب عزت و غیرت الهی آن را انکار نمی‌ورزد^۱ (تا به نااهل نرسد)، زیرا براهین قاطع و دلایل روشن - بدون پوشیدگی - بر ظواهر غالب است، و هر قومی را زبان و اصطلاحی در روش سیرشان هست که بدان از غیر خودشان ممتاز و منفرد می‌گردند، و چون آن کس که از آنان نیست آن را بشنود، ایشان را انکار می‌ورزد، و بسا جهل و نادانی، وی را به تکفیر این بزرگان بکشاند، پس جایز نیست که زبان و اصطلاح «زید» را چون «عمر» نفهمید، آن مطلب باطلی است، این گروه همانهایی‌اند که خداوند در دو آیه‌ای که گفتیم، بیان حالشان را فرموده است، چنان‌که گفته‌اند:

و کم من عائبٍ قولاً صحیحاً و آفته من الفهم السقیم^۲

یعنی:

بسا عیب گیرنده سخن درست که زیانش از فهم بیمار است

و کاش وقتی که نمی‌فهمیدند می‌ایستادند و همان‌جا توقف می‌کردند، و کاش چون دانستند انصاف به خرج می‌دادند (ولی از روی نفس عناد ورزیدند) اینان همان گونه‌اند که حجت‌الاسلام ابوحامد غزالی گوید: مانند سنگی بر دهانه چشمه است که نه خود آب می‌خورد و نه می‌گذارد غیر خودش بخورد^۳.

ابن عربی دریایی است که آن را ساحلی نیست، زیرا مصتفات او از مرز پانصد تصنیف در

۱. مغنی عراقی، ج ۱ ص ۲۱؛ ترغیب و ترهیب، ج ۱ ص ۱۰۳؛ اتحاف السادة، ج ۱ ص ۱۶۶.

۲. دیوان متنبی.

۳. کسانی که با او مخالفت دارند اکثراً اخباری‌ها و فهمیده‌ترینشان فقها هستند که جز مسایل و احکام نجاسات و حیض و نفاس و معاملات، چیز دیگری نمی‌دانند ما می‌بینیم که مکفران صدرالمتألهین قدس سره هم از همین دسته و جماعت سطحی‌اند و سخنانشان قابل اعتنا نیست و متنبی شاعر در شعرش که نقل کردیم جوابشان را داده است و لیست هذا اول قارورة کسرت فی الاسلام. در هر صورت منکران ابن عربی از قبیل واسطی و بدر بن جماعه و زین عراقی و ابن تیمیه و ابو حیان اندلسی و ابن خلدون بربری و بقاعی و امثال اینها هستند که نه اهل طریق‌اند و نه صاحب فهم رشید.

می‌گذرد، از آن جمله تصنیفاتی است که شیخ رحمه الله آنها را در نامه‌ای که به بعضی از مریدانش نوشته نام برده است، در آغاز نامه می‌نویسد:

الحمد لله و سلام علی عباده الذین اصطفی، اما بعد: برخی از برادران از من درخواست کرده‌اند که در این اوراق آن‌چه را که در علم حقایق و اسرار - بر طریقه تصوف و در غیر تصوف - تصنیف و انشا کرده‌ام برایش بنگارم.

لذا در این فهرست آن‌چه را که خواسته و ما را خداوند موفق به تصنیفش کرده برمی‌شمرم، جز آن‌که بعضی از این نوشته‌ها و رسایل هست که هر چه بجویی نخواهی یافت، چون آنها را به جهت پیش‌آمدی که برایم شد، نزد شخصی به امانت گذاردم و تا اکنون آن شخص آنها را به من بازنگردانیده است، بعضی از آنها کامل است - و آنها بیشتر از کتاب‌هایم هستند - بعضی دیگرشان هست که کامل نشده‌اند و تعداد آنها اندک است، قصد من در آن‌چه که تألیف کرده‌ام، مقصد مؤلفان و هدف از تألیف نبوده است، بلکه برخی از آنها را حق‌متعال - در خواب و یا مکاشفه - فرمان به تألیفش فرموده است، زیرا گاهی از جانب حق سبحان بر من وارداتی وارد می‌گشت که نزدیک بود دلم آتش گیرد و جگرم تکه تکه گردد و خرده‌ها سرگشته شوند، لذا آن مقدار را که ممکن بود، به قید کتابت و تألیف در می‌آوردم.

بنابراین نخست کتاب‌هایی را که نزد آن شخص به امانت گذاردم و آنها نزد من و غیر من نیست و تاکنون از وجودشان خبری ندارم بر می‌شمارم و سپس کتاب‌هایی را که نزد مردمان و خودم هست نام می‌برم.

و ما به اختصار اهم آنها را ذکر می‌کنیم و مفصل آن را به مقدمه ترجمه فتوحات مجلد اول ارجاع می‌دهیم:

۱. الفتوحات المکیه فی التصوف و علم النفس، ۲. فصوص الحکم، ۳. محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار، فی الادب، ۴. مفاتيح الغیب، ۵. التعریفات، ۶. عنقاء مغرب، فی التصوف، ۷. الاسرا الی المقام الاسرای، ۸. التوقیعات، ۹. ایام الشأن، ۱۰. مشاهد الاسرار القدسیة، ۱۱. انشاء الدوائر، ۱۲. الحق، ۱۳. القطب و النقباء، ۱۴. کنه ما لابد للمرید منه، ۱۵. الوعاء المختوم، ۱۶. مراتب العلم المرهوب، ۱۷. العظمة، ۱۸. الامام المبین، ۱۹. التجلیات الالهیة، ۲۰. ترجمان الاشواق، ۲۱. فتح الذخائر و الاغلاق شرح ترجمان الاشواق، ۲۲. اسرار الخلوة، ۲۳. مواقع النجوم و مطالع اهله الاسرار و العلوم، ۲۴. شجرة الکون، ۲۵. شرح الالفاظ التي اصطلحت علیها الصوفیة، ۲۶. شرح اسماء الله الحسنی، ۲۷. دیوان شعر.

شرح حال ابن عربی از دیدگاه شارح مناقب^۱

بالجمله این عارف بی‌مانند و این سالک دانشمند^۲ در سال پانصد و شصت - در ماه رمضان المبارک - در شهر مُرسیه از مدائن شرقی اندلس از ظلمات رَحِم به عرصه ولادت قدم گذارد و در همان سامان نشو و نما کرد تا به سن هجده سالگی که موسم بهار زندگانی و زمان حضرت عود و نصرت عیش است مبادی علوم رسمیه را در مدینه مُرسیه و بلدة قُرطبه از خلف بن عبدالملک بن بشکوال بن یوسف، که از اجله و مشاهیر فضلاء اندلس بود فرا گرفت، چون در سال پانصد و هفتاد و هشت خلف بن عبدالملک را در مدینه قُرطبه اجل موعود در رسید، آن سالک هوشمند به هوای تلمذابی بکر محمد بن خلف به جانب اِشبیلیه شتافت و مدتی در آن حدود به سر برد و بعد از تحصیل غرض و تکمیل مرام که خاطر از تهذیب ظاهر فراغت داد به تجلیه سِر و تحلیه باطن پرداخت، با قوت ریاضات عقلانیه و شدت مجاهدات نفسانیه زنگ آرایش و کدورت علایق را از آینه خاطر زدودن گرفت، تا آن که نسیم الطاف الهیه و نفحات عوالم قدسیه در مضماری فؤاد وی بوزید و آثار مکاشفات غیبیه و انوار اتصالات معنویه را در خود مشاهده نمود، از اقامت بلدة اِشبیلیه به طوری بی‌طاقت شد که رشته صبرش به یک جای گسیخته گشت، به اشتیاق زیارت مکه معظمه - که خداوند بر شرفش بیفزاید - روی به مدینه قرطبه آورد و در آنجا مکاشفه‌ای کلی برایش دست داد؛ چنان که خود در فصوص الحکم گوید:

در عالم مثال مطلق و فسخه خیال منفصل، اشباح تمامی انبیای مبشرین را از آدم ابوالبشر تا حضرت خاتم الانبیاء صلوات الله علیهم اجمعین، در یک مجمع و مقام بلندی که من خود در آن مقام ارجمند بودم دیدم، سبب جمعیت آن بزرگان درگاه حق را پرسیدم، هیچ‌یک از حاضرین آن محضر شریف منت پاسخ بر من نگذاشت، مگر حضرت هود علی نبینا و علیه السلام که مرد عظیم الجثه و تنومند و خوب چهره و خوش‌سخن بود و از سبب اتفاق آن جمعیت آگاهم نمود.

فاضل قیصری در شرح فصوص گوید: سبب جمعیت انبیا آن بود که شیخ را از الطاف الهیه، مژده قطبیت عهد دهند و رتبه ولایت وقت بخشند؛ مع القصه به عزیمت زیارت بیت‌الله الحرام از آن ممالک بیرون آمد^۳، روزگار درازی در مکه معظمه و نواحی حجاز معتکف بود، کتاب فتوحات مکیه را که از تصانیف کبیره اوست در اوان سعادت اقتران آن بلاد محترم به رشته نظم و تحریر درآورد؛ کتاب

۱. شرح مناقب ابن عربی، عبدالصالح موسوی خلخالی، ص ۵. ۲. همان مصدر، ص ۲.

۳. هجرتش از اندلس به مکه معظمه باید در سال ۵۹۸ یعنی در سی و هشت سالگی باشد، چنان که از اجوبه محمد بن علی ترمذی حکیم در کتاب فتوحاتش مشخص می‌شود، چون در آن سال مکاشفه‌ای در اِشبیلیه و یا قرطبه، و به طور کلی در اندلس دارد، و کتاب الاحادیث القدسیه را در مکه مکرمه در سال ۵۹۹ تألیف کرده است.

الجامع و العلل ابو عیسی محمد بن عیسی بن ضحاک ترمذی را که از کتب معتبره و از صحاح اخبار اهل سنت و جماعت است در نزد زاهدین رستم که از اجله و مشایخ فقهای آن عهد بود قرائت کرد، بعد از تشکیل مجاهدات و تکمیل ریاضات از مکه معظمه رخصت انصراف یافته جانب خطه دمشق را وجهه همت ساخت و در آن دیار بار گشود، مدتی در محضر افادات عبدالصمد خرشانی ملازمت نمود و جمعی از رؤسای مشایخ طریقت نیز مانند شیخ سعدالدین حموی و شیخ عثمان رومی و اوحد الدین کرمانی و جلال الدین محمد رومی - صاحب مثنوی - در آن اوقات شهر دمشق را مقر اقامت نموده بودند و برخی با شیخ کامل خلوت و انیس وحدت بودند.

کتاب فصوص الحکم را که از کتب نفیسه اوست در روزگار اقامت دمشق - حسب الامر حضرت ختمی مرتبت صلوات الله و سلامه علیه - به نظم و تألیف درآورد^۱، چنان که خود گوید: در محروسه دمشق در عالم مثال مقید و خیال متصل که عبارت از رؤیای صالحه است شرف اندوز زیارت جمال عظیم المثل حضرت ختمی مرتبت صلوات الله علیه شدم، کتابی در دست مبارک گرفته بودند، فرمودند: بگیر این کتاب «فصوص الحکم» را و بر مردم آشکار کن تا از مضامین آن منتفع گردند.

بالجمله شیخ در یک شهر استقرار نداشت، گاهی محفل هدایت و ارشاد در محروسه دمشق تشکیل می داد و گاهی رخت اقامت به موصل می کشید و چندی در بغداد به سر می برد و مدتی هم در قونیه و ملطیه روم ساکن می شد. آوازه فضل و حسن سیرت و صحت سریرت آن عارف سالک، اطراف و اکناف عالم را فرا گرفت و ذکر جمیلش در آفاق روزگار منتشر شد، چنان که در علم تصوف و سلوک عرفانی سرآمد عهد و منحصر بر فرد بود، در علم ادب و حدیث و خطابت نیز عدیل و نظیر نداشت، احادیث و اخبار را از حافظ ابوطاهر - صدرالدین احمد بن احمد بن محمد بن ابراهیم سلفی اصفهانی - که از اجله حفاظ و مشایخ ضباط آن عهد به شمار می رفت بر سبیل اجازه روایتی که در آن عهد معمول بوده برای تلامذه و مستفیدین محفل افاضات خود روایت می کرد، و او را شیوخ اجازه روایتی بسیار بوده اند که از آنان نقل اخبار و احادیث می نموده، از آن جمله: شیخ جمال الدین ابوالبرکات و یونس بن یحیی بن عباس و عبدالوهاب بن علی بغدادی صوفی و فقیه ابو عبدالله محمد بن حُجری و ابوالولید احمد بن محمد بن محمد العربی و ابو عبدالله محمد بن عیشون، و جماعتی نیز مانند: ابوالحسن علی بن عمر الوافی و غیر او از مرویات شیخ نقل کرده اند.

محدث نیشابوری گوید: احادیث محیی الدین معمول علیه طبقات عرفا و صوفیه است و در نزد اکثر عامه و بعض امامیه نیز روایات او را از اخبار صحیح شمرده اند.

دُبیشی باز گوید: ناسکین شریعت و سالکین طریقت و طالبین حقیقت به جهت رشاد و استرشاد از ممالک قاصیه و بلاد نائیه به محضر وی شد رحال می نمودند و در حلقه افاضاتش از هر گروهی

انبوهی بودند، وی نیز گاهی در بلده قونیه اقامت می‌کرد و زمانی مسند افاضت در شهر ملطیه می‌گستراند.^۱

بالجمله محیی‌الدین در دهم شهر ربیع الآخر سال ششصد و سی و هشت از این دار فانی درگذشت و در ظاهر دمشق که معروف به صالحیه است به خاک سپرده شد. سید استاد^۲ گوید: اوقاتی که جلال‌الدین محمد رومی در سر تربت شیخ مشغول ریاضت و استفاضات روحانیه بوده این شعر را گفته است:

اندر جبل صالحه کانی است ز گوهر زان است که ما غرقه دریای دمشقیم^۳

از جمله از القاب شیخ لفظ «قشیری» گفته شده که نام قبیله‌ای است منسوب به قشیربن کعب، و در این جا یقیناً انتساب به آن قبیله مقصود نیست. ابن خلکان گوید: او را به جهت تصوف قشیری نامیدند و قشیری در میان صوفیه اسم طایفه مخصوصی نیست، و ممکن است معنی لغوی مقصود باشد، زیرا در آن عهد جماعت صوفیه در برابر آفتاب به انواع ریاضات صعبه تحمل می‌نمودند، به‌طوری که تقشّر جلد از برای آنها حاصل می‌شد، والله اعلم بالصواب؛ پایان سخن شارح مناقب در شرح حالات ابن عربی.

شرح حال ابن عربی از دیدگاه کتاب نفع‌الطیب^۴

صاحب کتاب نفع‌الطیب فی ذکر غصن‌الاندلس الرطیب احمد بن محمد المقرئ تلمسانی گوید: شیخ اکبر - محمد بن علی بن محمد بن احمد بن الحاتمی - از فرزندان عبدالله بن حاتم - برادر عدی بن حاتم طائی - بوده که به «حاتمی» و «ابن عربی» شناخته می‌شود و در هفدهم رمضان سال پانصد و شصت در مرسیه پا به دنیا گذارد و در سال ۵۶۸ به اشبیلیه رفت و تا سال ۵۹۸ در آنجا اقامت داشت و در همان سال به نیت حج از آنجا مهاجرت کرد و دیگر به اندلس بازنگشت. وی در سال ۶۰۱ به بغداد آمد و دوازده روز بیشتر در آنجا اقامت نکرد و دوباره در سال ۶۰۸ به بغداد آمد. او را اشعاری است که از آن جمله این چند بیت رقم می‌شود:

بین التّدلّ و التّدلّ نقطة فیها یتیه العالمُ التحریرُ
هی نقطة الاکوان ان جاوزتها کنت الحکیمُ و عِلْمُکَ الاکسیرُ

و نیز گوید:

یا دُرَّةً بیضاء لاهوتیَّةً قد رُکِّبَتْ صَدَفًا مِنْ النَّاسِوتِ

۱. همان مصدر، ص ۱۱-۱.

۲. مراد شارح از سید استاد، مرحوم سید ابوالحسن جلوه اصفهانی است که از حکمای دوران قاجاریه می‌باشد. ۳. همان مصدر، ص ۳۲.

۴. نفع‌الطیب فی ذکر غصن‌الاندلس الرطیب، احمد بن محمد المقرئ تلمسانی، ج ۲ ص ۳۷۵.

جَهْلُ البَسیطَةِ قَدَرُهَا لِشِقَائِهِمْ وَ تَنَافَسُوا فِي الدُّرِّ وَ الْيَاقُوتِ

کتاب‌ها و مصنفات او دریای ژرفی است که به جهت بسیاری آنها و فراوانی جواهرش، نه اولشان و نه آخرشان دانسته نمی‌شود، و تصنیف‌کنندگان تا حال چنین تصانیفی تصنیف نکرده‌اند و خداوند معرفت قدر آنها را اختصاص به اهل آنها داده است، و خاصیت و ویژگی کتاب‌های وی آن‌که، هر کس مواظبت و مداومت بر مطالعه آنها و نظر در آنها و اندیشه در میانشان نماید، سینه‌اش برای حل مشکلات و گشودن معضلات انشراح و گشادگی می‌یابد، و این شأن جز به جهت انفاس کسی که خداوند وی را به علوم لدنی اختصاص داده است نمی‌باشد.

صاحب کتاب عنوان الدرایه گوید: شیخ محیی‌الدین در سال ۵۹۷ به شهر «بجایه» وارد شد و در آنجا ابا عبدالله عربی و گروهی از فضلا را ملاقات کرد و گفت: شبی در رؤیا مشاهده کردم که تمام ستارگان آسمان را نکاح کرده‌ام، و هیچ ستاره‌ای باقی نماند مگر آن‌که آن را با لذتی هر چه بیشتر نکاح می‌کردم، و چون نکاح ستارگان تمام گشت، حروف را به من دادند و با تمام آنها هم نکاح کردم؛ رؤیای خویش را به شخصی گفتم و بدو گفتم آن را بر مردی عرضه کن که عارف و دانای به رؤیا و بصیر بدان باشد، و به کسی که رؤیا را برایش گفته بودم گفتم: برای معبر مگو که من آن را دیده‌ام؛ چون رؤیا را برایش نقل کرد، آن را بسیار مهم و بزرگ برشمرد و گفت: این شخص دریایی است که قعرش دانسته نمی‌شود و ادراک ژرفای آن نتوان کرد، صاحب این رؤیا برایش از علوم علوی و علوم اسرار و خواص ستارگان چیزهایی آشکار می‌شود که هیچ یک از اهل زمانش را این مقام نباشد؛ سپس مدتی ساکت ماند و گفت: اگر صاحب این رؤیا در این شهر باشد باید این جوان اندلسی باشد که بدینجا (بجایه) آمده است؛ مقریزی در شرح حال عمر بن الفارض المصری گوید: شیخ محیی‌الدین بن عربی از ابن فارض تقاضای شرح قصیده تائیه‌اش را [که رسول خدا ﷺ آن را نظم السلوک نامیده] نمود، گفت: کتاب فتوحات تو شرح آن است.

او رحمته الله در شب جمعه هجدهم ماه ربیع‌الآخر سال ۶۳۸ در دمشق رحلت کرد و در دامنه کوه قاسیون مدفون گردید، محمد بن سعد گلشنی تاریخ رحلتش را در قطعه‌ای چنین سروده است:

انما الحاتمی فی الکون فرد و هو غوث و سید و امام
کم علوم اتی بها من غیوب من بحار التوحید یا مستهام
ان سألتم متی توفی حمیداً؟ قلت: ارخت، مات قطب همام

۸۶۱۱۱۴۴۱

«سال ۶۳۸»

از او رحمته الله دو فرزند ذکور باقی ماند: یکی سعدالدین محمد که در شهر ملطیه - در ماه رمضان سال ۶۱۸ - به دنیا آمد و حدیث و درس آموخت و شعر را نیکو می‌سرود و دیوان شعری دارد که مشهور است، و در سال ۶۵۶ در دمشق وفات یافت، و این سالی است که هلاکو - پادشاه مغول - بغداد را تصرف کرد و خلیفه مستعصم را کشت، سعدالدین محمد در جنب آرامگاه پدرش در دامنه کوه قاسیون

مدفون گشت؛ دیگری عمادالدین ابو عبدالله محمد است که وی هم در سال ۶۶۷ فوت کرد و در کنار پدرش مدفون گردید؛ پایان سخن صاحب کتاب نفخ الطیب فی غصن الاندلس الرطیب و احوال وزیرها لسان الدین بن الخطیب.

شرح حال ابن عربی از دیدگاه کتاب طرائق الحقائق^۱

صاحب کتاب طرائق الحقائق نسبت خرقه او را چنین بیان می‌دارد: او از دست شیخ ابوالحسن علی بن عبدالله بن جامع خرقه پوشیده و وی از شیخ محیی الدین 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 بن عبدالعزیز التمیمی و وی از ابوبکر الشبلی و وی از سید الطائفه جنید بغدادی و وی از سری سقطی و وی از معروف کرخی^۲ قدس الله اسرارهم؛ و دیگر خرقه خود را به واسطه ابی الحسن علی بن عبدالله بن جامع به «حضرت خضر» می‌رساند، و جای دیگر صحبت خود را با خضر علیاً بی واسطه فرموده که: صَحِبْتُ أَنَا وَ الْخَضِرُ تَأَدَّبْتُ بِهِ وَ أَخَذْتُ عَنْهُ فِي وَصِيَّةٍ أَوْصَانِيهَا شَفَاهَا التَّسْلِيمُ لِمَقَالَاتِ الشَّيُوخِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ؛ و دیگر از مشایخ او شیخ ابومدین مغربی است، چنان‌که در فتوحات می‌فرماید: کان شیخنا ابومدین بالمغرب قد ترک الخرقه... تا پایان سخنش.

شرح حال ابن عربی از دیدگاه صاحب کتاب محیی الدین بن عربی

- چهره برجسته عرفان اسلامی -

فاضل گرانمایه و دانشمند معاصر، جناب آقای دکتر جهانگیری در کتاب ارزشمندشان به نام: «محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی» گوید: ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طائی، در هفدهم رمضان سال ۵۶۰ هجری - برابر با هشتم ژوئیه سال ۱۱۶۵ میلادی - در شهر مُرسیه از بلاد اندلس، در خانواده‌ای صاحب مکتب و علم و تقوا متولد گشت^۳، پدرش - طبق گفته خودش - از محققان در منزل انفاس بود، دو دایی داشت که هر دو از عابدان و زاهدان و پارسایان عصر خود بودند، مادرش «نور» از قبیله خولان و منتسب به انصار بود، چنان‌که گوید:

الله انشأ من طيٍّ و خولانٍ جسمی فعَدَلَنی و سَوَّانِی

عمویش از بزرگان صوفیه و از صاحبان مقام شَمّ انفاس رحمانی بود، وی دو همسر اختیار کرد: نخست مریم بنت محمد بن عبدون بجایی که بانویی صالح و صاحب مقام کشف و شهود و از خانواده

۱. طرائق الحقائق، محمد معصوم شیرازی (نایب الصدر)، تصحیح محمد جعفر محجوب، ج ۲ ص ۳۶۱.

۲. و معروف کرخی که دربان حضرت ثامن الحجج علیه السلام بود، صاحب سِرّ آن حضرت و خرقه از دست مبارکش پوشیده بود و شرح حال و اتصالش در تمام تذکرها آمده است.

۳. محیی الدین بن عربی، دکتر محسن جهانگیری، ص ۱.

بنو عبدون بود، و دیگر مادر صدرالدین قونوی که پیش از این بیانش گذشت، او را دو پسر: سعدالدین و عمادالدین بود که گفته آمد، و دختری به نام زینب داشت که از اوان کودکی به مقام کشف و الهام نایل و به مسائل شرعی (از راه علم لدنی) عارف بود.^۱

ابن عربی در هشت سالگی همراه خانواده‌اش به اشبیلیه - پایتخت اندلس - انتقال یافت و تا سال ۵۹۸ در آنجا ماند و تربیت کامل دینی و ادبی یافت و در عرفان، مشایخ فراوانی را ملاقات کرد، از جمله ابومدین را که در سال ۵۹۷ رحلت یافته است. او ابومدین را از رجال الغیب می‌داند و وی را «شیخنا» نام برده و قطبی قلمداد کرده که منزل و هجیرش آیات فلان و فلان می‌باشد و گوید: ابومدین قایل است که عذاب اهل عذاب دایمی نیست و بالاخره پایان می‌یابد.

او را القاب بسیاری است و از همه که به اصطلاح درباره‌اش عَلم بالغلبه است «شیخ‌الاکبر» می‌باشد، در سال ۵۹۴ در مدینه فاس خداوند سَری از اسرارش را به وی عطا می‌فرماید و او آن را فاش می‌سازد، زیرا نمی‌دانسته نباید آن را فاش کرد، لذا مورد عتاب حق قرار می‌گیرد، بنابراین چون در همان سال و در همان شهر خاتم محمدی و نشانه‌اش به وی شناسانده می‌شود، او از دادن نام و نشان به دیگران خودداری می‌کند و در این باره در کتاب فتوحات خود می‌گوید: اما خاتم الولاية المحمدية و هو الختم الخاص لولاية امة محمد الظاهرة، فیدخل فی حکم ختمیته عیسیٰ علیه السلام، و علمت حدیث هذا الخاتم المحمدی بفاس فلا أَسْمِیْهِ، یعنی: او را که ختمیت عیسیٰ علیه السلام داخل در حکم اوست شناختم و داستان‌اش را در شهر فاس دانستم، ولی وی را نام نمی‌برم، او در سال ۵۹۵ نیز ختم ولایت محمدی را در آن شهر دیده است.^۲

ابن عربی در سال ۵۹۷ به مراکش سفر کرده و صحبت صوفی بزرگ ابوالعباس سَبّتی را درک کرده است و دوباره به بجایه بازگردیده تا در سال ۵۹۸ به تونس مسافرت کرده و در آنجا اقامت می‌گزیند، در همین شهر و در همین سال لوحی زرین از کنزی که در کعبه به ودیعت نهاده شده به وی عطا گردید، ولی به جهت رعایت ادب نسبت به رسول‌الله و تبعیت وی، آن را آشکار نکرده تا آخرالزمان «قائم بامرالله» آن را آشکار سازد، و از جهت پیش‌گیری فتنه‌ای که در صورت اظهار آن رخ می‌داده، از افشای آن خودداری کرده و از خداوند خواسته تا آن لوح را به جای خودش برگرداند.^۳

در همین سال از تونس خارج شده و مسافرتش را به شرق آغاز کرده و وارد مصر می‌شود و پس از زیارت قدس و مدینه به مکه آمده و در سال ۵۹۹ آغاز به تألیف و تبویب کتاب فتوحات مکیه می‌کند.^۴

او در شرح این دیوان تأکید می‌کند که این معانی را در ورای پرده نظمی که در ستایش دختر

۱. همان مصدر، ص ۷-۶. ۲. همان مصدر، ص ۵۸.

۳. فتوحات مکیه، جلد یک باب هفتاد و دو، ص ۶۶۷. ۴. محیی‌الدین بن عربی، ص ۶۳.

مکین‌الدین - نظام - که دوشیزه فرزانه و درّ یگانه و افسانه گرانمایه - بزرگ و پیشوای حرمین - است پنهان داشته‌ام^۱، و همواره خواننده را هشدار می‌دهد و اصرار می‌ورزد که در اشعار و تغزلات این کتاب - بنا به روش گزیده خودش - به واردات الهی و تنزلات روحانی و مناسبات علوی اشاره و ایما دارد، و اشاره می‌کند که خود نظام نیز از معانی پنهانی که در ورای معانی آشکار این اشعار نهفته است آگاه است، و پس از آن خواننده را دعا می‌کند و از خداوند می‌خواهد که او را از تصور آن چه شایسته روان های پاک و همت های والای آسمانی نیست دور بدارد^۲.

ابن عربی در شهر مکه اقامت و مجاورت گزید و در سال ۵۹۹ رسماً تصنیف کتاب کبیر فتوحات مکیه را آغاز کرد و در سال ۶۳۶ - دو سال قبل از رحلتش - آن را به پایان رسانید، وی در همین سال خوابی شگفت می‌بیند و آن را چنین تعبیر می‌کند که به مقام ختم ولایت خواهد رسید و آن این که گوید: دیدم که کعبه از خشت طلا و خشت نقره بنا شده و جای دو خشت - یکی طلا و دیگری نقره - خالی است، در آن هنگام خویش را مشاهده کردم که در جای آن دو خشت منطبق گشته و دیوار کامل

۱. همان مصدر، ص ۷۲.

۲. او تأکید دارد که روا نیست درباره خداوند شعری گفته شود که مقصود نخست از آن غیر خدا باشد، و اگر چنین شد به منزله آن است که کسی برای تقرب به خدا با آب نجس وضو سازد. بنابراین نظام، برای ابن عربی نماد جمال و زیبایی الهی بود که در پرده نام او حق را می‌ستود، چنان که در اشعار عرفانی عرفا - به ویژه پس از ابن عربی - و حتی معاصرش ابن فارض مصری این روش متداول و مرسوم است، خود گوید:

ادین بدین الحب آنی توجهت رکائبه فالحب دینی و ایمانی

یعنی: من از مذهب عشق پیروی می‌کنم، سپاهان عشق به هر سو رو کنند من آن سو روم. عشق ایمان و عقیده من است، این بیت در ارتباط با آیه ۳۱ آل عمران است که: بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد، ابن عربی در شرح آن گوید: من مشتاقانه و شادمانه هر بار رنج و سختی را که بر دوش من می‌نهد می‌پذیرم. هیچ مذهب و آیینی بالاتر و عالی‌تر از مذهبی نیست که پایه و اساس خود را بر عشق و شوق به معشوقی که می‌پرستم و ایمان دارم قرار داده باشد، این خود یک امتیاز ویژه مسلمانان است، چه مقام عشق کامل به عشق محمدی تناسب دارد که برتر از پیامبران دیگر است و خداوند وی را به عنوان حبیبش برگزیده است. زیرا خداوند تنها با عشق به انسان همانند آنها، بر آنان مؤثر است تا بدین وسیله خطای آنانی را که تظاهر به عشق حق می‌کنند و در عین حال هیچ حالت انتقال و وجد و شور در عشق به وی احساس نمی‌کنند به آنان نشان دهد، با وجود این، مردم شوریده و دلدادۀای هستند که عقل را کنار زده و در مقابل عشق به خداوند، خود را نادان و لاشعور می‌دانند.

باز گوید: آن چه از ربوع، مغان، شمس، بدور، بروق و امثال اینها که می‌گویم و یا از خلیلی و یا از رحیلی و یا از بیشه‌هایی و یا از قرقگاههایی، یا از زنان نار پستان که چون خورشید می‌درخشند، و یا از بتانی و هر چه از امثال اینها که ذکر می‌کنم، تمام نمایاننده و ممثل اسرار و انوار الهی‌اند تا تو از آنها اسراری را که ظاهر گشته‌اند دریابی، و اسراری را مشاهده کنی که باهر گردیده‌اند، خداوند آسمان آنها را برای من و یا برای قلب کسی که او هم مانند من از شروط علما بهره‌مند است آورده است، صفت قدسی علوی مرا دانا کرده است که برای صدق من قدمی می‌باشد، پس خاطر خویش را از ظاهر آن بگردان و باطن آن را طلب کن تا بدانی.

شد، چون بیدار شدم این را چنین تأویل کردم که در میان صنف خود مانند رسول الله ﷺ هستم در میان انبیا و شاید این بشارتی باشد به ختم ولایت من، در این حال حدیث نبوی را به یاد آوردم که در آن - رسول خدا - نبوت را به دیوار و انبیا را به خشت‌هایی که دیوار از آنها ساخته شده و خود را آخرین خشتی دانسته که دیوار نبوت بدان کامل شده است و پس از وی دیگر رسولی نخواهد بود^۱؛ و من چون رؤیای خود را در مکه برای کسی که علم تعبیر رؤیا می‌دانست و اهل توزر بود نقل کردم و از بیننده آن نام نبردم، او هم آن را چنان تعبیر کرد که به خاطر من خطور کرده بود.

ابن عربی در سال ۶۰۱ به بغداد رفته و در آنجا بیش از دوازده روز نمانده و به قصد زیارت و انتفاع از علوم و معارف علی بن عبدالله بن جامع که از صوفیان و عارفان و از ارادتمندان حضرت خضر بود عازم موصل شد، علی بن جامع در خارج شهر و در بستان خویش خرقة خضر را که بدون واسطه از دست وی پوشیده بود به ابن عربی پوشانید، ولی او خود تصریح دارد که پیش از آن، خرقة خضر را از دست تقی الدین عبدالرحمن بن علی بن میمون بن آب‌وزری پوشیده است^۲.

شیخ خاکی برای خرقة وی پنج سلسله سند ذکر کرده که یکی از آنها چنین است: ابن عربی از جمال الدین یونس بن یحیی عباس قصار، از شیخ عبدالقادر بن ابی صالح بن عبدالله جیلی، از ابوسعید مبارک بن علی مخزومی، از ابوالفرج طرطوسی، از ابوالفضل عبدالواحد بن عزیز تمیمی، از ابوبکر محمد بن خلف بن جحدر شبلی، از سَرِّ سقّطی، از معروف بن فیروز کرخی، از علی بن موسی الرضاء رحمته الله^۳ ...

او در سال ۶۲۰ در شصت سالگی در شهر دمشق رحل اقامت می‌افکند و تا پایان عمرش در این شهر می‌ماند، در دهه آخر ماه محرم سال ۶۲۷ در همین شهر در مبشره‌ای رسول خدا ﷺ را - در حالی که کتاب فصوص الحکم در دستش بوده - زیارت می‌کند و آن حضرت وی را به نگارش آن کتاب دستور می‌فرماید تا مردمان از آن بهره‌مند گردند. بر این کتاب متجاوز از یکصد شرح نوشته شده که معتبرترین‌شان شرح مؤیدالدین جندی و عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری و عبدالرحمان جامی و عبدالغنی نابلسی و رکن الدین شیرازی و تعلیقات ابوالعلا عقیفی است.

او با وجود سن زیاد و ضعف قوای جسمانی همچنان به کار تألیف و تصنیف و عبادت و ریاضت پرداخت تا آن‌که در سن هفتاد و هشت سالگی در شب جمعه بیست و هشتم ربیع‌الاول سال ۶۳۸ هجری برابر با شانزدهم نوامبر سال ۱۲۴۰ میلادی در شهر دمشق در خانه قاضی محیی الدین محمد ملقب به زکی الدین - در میان خویشان و پیروانش - از دنیا رفت و در شمال شهر در قریه صالحیه در

۱. متن حدیث این است: مَثَلِي فِي الْأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى حَائِطًا فَأَكْمَلَهُ إِلَّا لَبِنَةً وَاحِدَةً، فَكُنْتُ أَنَا تِلْكَ اللَّبِنَةُ، فَلَا رَسُولَ وَلَا نَبِيَّ بَعْدِي. فتح الباری لابن حجر، ج ۱۳ ص ۲۵۶. ۲. همان مصدر، ص ۷۳. ۳. همان مصدر، ص ۷۸.

دामنه کوه قاسیون در جوار قاضی محیی الدین مذکور مدفون گشت.

سلاطین آل عثمان به این صوفی بزرگ و عارف معروف همواره به دیده احترام نگریسته و در اِجلال و اعزازش کوشیده‌اند، زیرا پیروزی‌های خود بر نصارا - به ویژه فتح قسطنطنیه - را از برکات انفاس وی دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند که او از پیش، این فتح را خبر داده است، لذا چون سلطان سلیم‌خان وارد شام شد به تعمیر قبرش پرداخت و در کنار آن مسجد و مدرسه بزرگی بنا نهاد و موقوفات بسیاری برقرار ساخت، به طوری که راویان گفته‌اند: او خود این واقعه را پیش‌بینی کرده و در یکی از کتاب‌های جفری خود - احتمالاً کتاب الشجرة النعمانية - نوشته که: اذا دخل السین فی الشین ظهر قبر محیی الدین^۱.

شرح حال ابن عربی از دیدگاه صاحب کتاب شیخ الاکبر

محیی الدین ابن العربی

نویسنده شهر سوری، استاد محمود محمودالغراب کتابی در شرح حال ابن عربی تحت عنوان: «الشیخ الاکبر محیی الدین ابن العربی، ترجمه حیاته من کلامه» تألیف کرده است. این کتاب شرح حال ابن عربی از زبان حضرت شیخ رحمته الله می‌باشد.

نویسنده پیش از آن که وارد تألیف کتاب شود گوید^۲: دانشمندان درباره هیچ‌کس این قدر اختلاف‌نظر و تضاد بینش پیدا نکردند که درباره شیخ اکبر رحمته الله، و این بدان جهت است که بیشتر این دانشمندان آن‌چه را شیخ درباره علوم توحید گفته است نفهمیده‌اند و اصلاً به اشاراتش که برای صاحبان کشف، در مقام احسان بیان داشته است توجهی ننموده‌اند، زیرا منتقدان شیخ و معارضانش آن شرطی را که مؤلف در مطالعه کتبش تصریح بدان کرده است ملتزم نگشته‌اند، و این شرطی است که تمام مؤلفان و مصنفان در جمیع انواع علوم و فنون در آغاز کتاب‌هایشان قید می‌کنند^۳.

از جمله آنان مستشرقان اند و از آنان، قسیمی کهنوتی «کشیش مانند» به نام «آسین پلاسیوس» است که کتابش را دکتر عبدالرحمن بدوی - دانشمند مصری - به عربی ترجمه کرده است، در حالی که این قسیمی کهنوتی منکر رسالت و نبوت محمد صلی الله علیه و آله و سلم با این شدت ظهور و وضوحش - می‌باشد، چنین شخصی را کجا رسد که احوال ولایت را در امت محمدی - با بطون و شدت خفایش - بفهمد و شرح نماید؟ در حالی که بعضی از علمای وارد این امت، امثال ابن تیمیه و دیگران از فهم آن‌چه شیخ بیان داشته عاجز و ناتوانند.

۱. یعنی: هنگامی که «سین = سلطان سلیم» وارد «شین = شام» شود، قبر محیی الدین آشکار می‌شود.

۲. الشیخ الاکبر - محیی الدین ابن العربی، محمود محمودالغراب .

۳. چنان‌که صدرالمتألهین هم در آغاز کتاب اسفارش خواننده کتابش را ملتزم به شرایطی نموده است، و همین طور شیخ اشراق در کتاب حکمت الاشراق و دیگران.

دکتر عبدالرحمن بدوی در مقدمه ترجمه کتاب آن قسّیس گوید^۱: باید سخنان این قسّیس را متعلق به تأثیر و تأثر دانست و از آن به شدت دوری کرد، چون روش و استنباطاتش در این باره سست و بی‌ارزش است و در ادراک اشباه و نظایر راه غلو و افراط را پیموده است.

مؤلف این کتاب (محمودالغراب) گوید: حال چه فایده‌ای از ترجمه کتاب این قسّیس و نشرش به مسلمانان و یا دانشمندانی که در این باره تحقیق می‌کنند می‌رسد؟ در آغاز فصل چهارم از کتابش در کشف و کراماتی که شیخ از خود نقل می‌کند گوید: ظواهر خوارق عادات بی‌شماری که در حیاتش از وی دیده‌اند و آنها را با دقت و تفصیل در کتاب فتوحاتش نقل می‌کند، همگی آنها منبعث از نوعی بیماری از اختلالات عقلی می‌باشد؛ این فهم این قسّیس از کرامات است!! سخن رسول خدا ﷺ را یاد آر که فرمود: العلماء ورثة الانبیاء بنابراین اینان علما نیستند و علم را به ارث نبرده‌اند، بلکه اذیت و آزاری را که به انبیای پیشین روا می‌داشتند به ارث برده‌اند، زیرا امثال این قسّیس کفار قریش‌اند که به رسول خدا ﷺ می‌گفتند: انک لمجنون (۶- حجر)، و قالوا معلّم مجنون (۱۴- دخان).

شیخ گوید: من در آغاز ورودم در سلوک، به شدت از زنان و از نزدیکی با ایشان نفرت داشتم و هجده سال بر این حال ماندم^۲، تا آن‌که مقامی را که زنان برای محمد ﷺ دوست داشته شدند مشاهده کردم (و بدان مقام رسیدم) دانستم هر کس زنان را به دوست داشتن پیغمبر دوست داشته باشد، خدای را دوست دارد، و چون بر این اخبار نبوی آگاهی یافتم از خشم الهی بیماناک گردیدم که خداوند زنان را برای رسولش دوست داشته کرده است، بنابراین رسول الهی ﷺ آنان را از روی طبیعت و ارضای غریزه دوست نمی‌دارد، بلکه آنان را به جهت تحبیب الهی به خود، دوستشان دارد و چون دیدم آن‌چه را که خدا برای پیغمبرانش دوست دارد من کراحت دارم، از راز آن خشم الهی که بیماناک بودم، آگاه گشتم و بحمدالله آن حالت از من برطرف گردید و نزد من محبوب گشتند و اکنون من مشفق‌ترین خلق بر آنانم و حقوقشان را مراعات می‌نمایم و در این امر با بصیرت و بر بینش هستم، و این امر از تحبیب الهی است نه از روی دوست داشتن طبیعی.

و از اخص یاران ابن عربی شیخ ابومحمد عبدالعزیز بن ابی بکر قرشی مهدوی - ساکن تونس - است که شیخ «رسالة القدس فی محاسبة النفس» و کتاب فتوحات مکیه را بدو هدیه کرده است.

و از شاگردانش - خادمش - عبدالله بدر حبشی، آزاد کرده ابی الغنائم بن ابی الفتوح حرانی می‌باشد، و شیخ کتاب مواقع النجوم و کتاب حلیه الابدال و نیز کتاب فتوحات مکیه را بدو هدیه نموده است، او و شیخ عبدالعزیز قرشی مهدوی در حیات شیخ رحلت می‌کنند و شیخ کتاب فتوحات را به هر

۱. همان مصدر، ص ۱۰.

۲. سال ورود حضرت شیخ در سلوک ۵۸۰ هجری بوده و تا سال ۵۸۹ که سال هجرتش به مکه معظمه است بر این حال بوده است، ضمناً چون مصادری را که مؤلف کتاب (محمودالغراب) نقل کرده همگی در پانویس‌های کتابش آمده، ما دوباره آنها را در این جا نیاوردیم، هر که خواهد بدانجا مراجعه کند.

نوی آنان اهدا می نماید. درباره عبدالله بدر حبشی در کتاب فتوحات مکیه گوید:

أَحِبُّ لِحُبِّكَ الْحَبْشَانِ طُرّاً وَ أَعَشِقُ لِاسْمِكَ الْبَدْرَ الْمُنِيراً^۱

مسافرت های شیخ

شیخ رحمته الله در سال ۵۶۰ در شهر «مرسیه» در کشور «اندلس» دیده به دنیا گشود^۲ و تا سال ۵۶۸ در همان شهر بود، سپس از سال ۵۶۸ تا سال ۵۷۸ در شهر «اشبیلیه» اقامت گزید و پس از آن تا سال ۵۸۰ در شهر «قُرتبه» اقامت کرد و در سال ۵۸۰ به شهر «اشبیلیه» برگشت و سپس تا سال ۵۸۶ در شهر «مرشانه الزیتون» توطن گزید و بعد از آن از سال ۵۸۹ تا ۵۹۰ در جزیره «طریف» و شهرهای «تلمسان» و کشور «تونس» ساکن شد و در سال ۵۹۱ به شهر «فاس» برگشت و در سال ۵۹۲ به شهر «اشبیلیه» باز آمد و در سال ۵۹۳ و ۵۹۴ به شهر «مورور» آمد و دوباره به شهرهای «فاس» و «سبته» بازگشت، پس از آن در سال ۵۹۵ به شهر «مریه» و شهر «غرناطه» و شهر «مرسیه» برگشت و در همان سال برای بار دوم به کشور «تونس» مسافرت کرد، سپس تا سال ۵۹۷ به کشور «مراکش» و شهرهای «ابحیل» و «آنحال» و در سال ۵۹۸ به شهر «قبر فیک» سفر نمود و در همان سال به شهرهای «مرسیه» و «سلا» و «مرشانه» باز گردید.

پس از آن در همان سال ۵۹۸ به «دار البیضا» و «سبته» و «تونس» - برای بار سوم - باز گردید و از آنجا به حج رفت و در همان سال ۵۹۸ به شهر «قاهره» و شهر «قدس» و «مدینه منوره» و «مکه معظمه» آمد و تا سال ۶۰۰ در آنجا مجاور شد، سپس در سال ۶۰۱ به شهرهای «مدینه» و «بغداد» و «موصل» و «مالاتیه» رفت و در سال ۶۰۲ به شهر «الخلیل» سفر کرد و در سال ۶۰۳ به «قاهره» رفت و در سال ۶۰۴ به «مکه» آمد و در سال ۶۰۶ به شهر «حلب» رفت و در سال ۶۰۸ به «بغداد» آمد و در سال ۶۱۰ دوباره به شهر «حلب» برگشت و در سال ۶۱۱ به «مکه» آمد و در سال ۶۱۲ به شهر «قونیه» و «سیواس» شد و در سال ۶۱۳ به شهر «مالاتیه» آمد و در سال ۶۱۷ به شهر «حلب» رفت و در سال ۶۲۰ به شهر «دمشق» سفر کرد و در سال ۶۲۸ به شهر «حلب» آمد و در سال ۶۲۹ به شهر «دمشق» بازگشت و تا سال ۶۳۸ که خداوند رحلتش فرمود در آنجا استقرار داشت.

شخصیت ابن عربی

تحقیق شخصیت او بسیار مشکل است و تحلیل چنان تندیزی از عهده چنین مفلسی امری است محال، ولی کوشش خویش را می کنم تا به مقدار توان و ادراک خود - نه به قدر او - در این مقدمه

۱. همان مصدر، ص ۲۳. یعنی به واسطه عشق تو تمام حبشیان را عاشقم و به جهت نام تو، به ماه تابنده عشق می ورزم. ۲. همان مصدر، ص ۱۵.

او را معرفی کنم، لذا با مدد از محققانی که قلم را درباره‌اش در این میدان به جریان انداخته و کلک سخن را در اطرائش در این حلبه سبقت به جولان کشیده‌اند به تحقیق شخصیت او می‌پردازم، ازیرا که وی از اعاجیب روزگار و نادره دوران و خلاق معانی و خداوند ارباب کشف و شهود است که نه از پیشینیان و نه از پسینیان کسی به پای او نرسیده است، برای این‌که در مراتب کمالات صوری و معنوی به پایه‌ای بر شد که قوه‌ی واهمه شمارش را نتواند، و در کشف عوالم و سیر مقامات به مقامی رسید که عقل و خرد درباره‌اش جز سکوت سخنی نداند. چنان به نیروی فقر و ریاضت، وابستگی‌های بشریت را از خود بُرید که از مستی مکاشفات، بازگشت به عالم طبایع و تضاد نمی‌نمود.

شارح مناقب محیی‌الدین در مقدمه‌ی شرحش گوید: در نُسج عبارات بدیعه‌ی عرفانیه به حدی استیلا داشت که هیچ یک از اعظم مشایخ طریقت، قماش حقیقت معرفت بدان زیبایی نیاراست؛ در میدان فضل و دانش چنان یگانه بود که دوست و دشمن را زبان در ستایش فضایلش یکسان است و در مضمار وسیع (میدان مسابقه) معرفت به مثابه‌ای مسلم است که موافق و مخالف در مجارات عباراتش باده‌پیمای وادی اذعانند، آنان که لاف ارادتش را می‌زنند چنان‌که می‌ستایند که دانش و خرد را جز تحقیر نیفزایند و اشخاصی که به اعوجاج متهمس نموده و دامن خویش با نسبت تخطئه و تضلیلش آلاینند، باز از مراتب فضلش کاستن نتوانند.^۱

داودبن محمودبن محمد رومی قیصری که در جرگه‌ی شراح رساله‌ی فصوص بوده و خود از پیروان نصوص وی به شمار آید در اطراء تحلیلاتش به مثابه‌ای افراط نماید که بدین گونه القابش ستاید: الشیخ الکامل المکمل قطب العارفین و امام الموحدین و قرّة عیون المحققین، وارث الانبیاء و المرسلین، خاتم الولاية المحمدیه کاشف الاسرار الالهیه الذی لا یسمَحُ بمثلِهِ الدّهور و الاعصارُ و لا یأتی بقرینِهِ الفلک الدّوار محیی الملة و الحق و الدین ﷺ و ارضاء و جعل اعلیٰ جنانه موطنه و مثواه؛ و بعضی از متأخرین که همواره با سرپنجه خصومت رخساره تحقیقاتش را می‌خراشد، با شدت عداوت بر بلندی فهمش اعتراف نموده و سهام ملامت در توبیخش می‌تراشد گوید^۲: جماعت کثیره‌ای از علما عقاید و اقوال محیی‌الدین (البته او ممیت‌الدین خطاب می‌کند)^۳ را که در کتاب فتوحات مکیه (البته

۱. یعنی دانشمند سامی عبدالصالح موسوی خلخالی که در کتاب شرح المناقب - کتاب مناقب منسوب به محیی‌الدین بن العربی - آورده است، ص ۵.

۲. ما ترجمه‌اش را به ترجمه شارح نقل می‌کنیم و همین طور در موارد دیگر، ضمناً قائل این سخن، شیخ احمد احسائی است که از اخباریون می‌باشد.

۳. در حالی که خداوند می‌فرماید: یا ایها الذین آمنوا لا تسخر قوم من قوم عسی ان یكونوا خیراً منهم و لا نساء من نساء عسی ان یکن خیراً منهم و لا تلمزوا انفسکم و لا تنابزوا باللقاب بئس الاسم الفسوق بعد الایمان و من لم یتب فاولئک هم الظالمون، یعنی: شما که مؤمنید؛ گروهی دیگر را مسخره نکنید. شاید که آن گروه از اینان بهتر باشند. و هم‌چنین نه زنانی زنان دیگر را، شاید که آن زنان از اینان بهتر باشند. یکدیگر را عیب مکنید

حتوفات مکيه می‌گوید) به رشته نظم کشیده در پذیرفته و فهمیدن کلمات وی را اسباب شرف و افتخار خود دانسته‌اند^۱؛ زیرا حدّت ذهن و جودت فهم و کرشمه عبارات وی نه به حدّی است که این جماعت از گفتار او تخلف توانند و یا آن که دست از آستین خصومت درآرند و با وی دعوی همسری نمایند.

مذهب ابن عربی

ما در این بخش نخست اقوال و نظریات صاحب‌نظران را می‌آوریم و سپس به صرافی و نقادی آنها می‌پردازیم، البته گاهی در ذیل اقوال و انظار، اقوال و انظار خویش را هم - که بیش از چهل سال با کتاب‌های این عارف واصل و ولی کامل سر و کار داشته و اکثر آنها را تحشیه و معضلاتش را پس از بحث و پرسش از اساتید فن، مطلوب را در آن محل نگاشته‌ام - نقل می‌کنم تا شامل حدیث: من تشبه بقوم فهو منهم^۲، باشم و به قول حافظ شیرازی: «ما نیز هم به شعبده دستی برآوریم»^۳؛ لذا نخست نظریات صاحب کتاب شارح مناقب - عبدالصالح موسوی خلخالی - را نقل می‌کنیم و سپس به نقل اقوال دیگران می‌پردازیم؛ من الله التوفیق و علیه التکلان.

او در تحقیق مذهب و تشخیص مسلک شیخ رحمه الله گوید: جمعی از علمای سیر را مذهب معهودی است و هر یک از محققان اهل نظر را مشرب مخصوصی - و الناس فی حقه بین افراط و تفریط - جمعی از اهل خبر وی را در سلک علمای سنت و جماعت منظوم داشته و بعضی او را از محبان خالص العقیده اثنی عشریه پنداشته‌اند و برخی به واسطه شطحیاتی که از وی سر زده از تشیع و تسنن او چشم پوشیده و از موضوع هر دو مذهب بیرونش دانند، و جماعتی او را از جمله اولیای حق شمرده و جلالت مقامش را بالاتر از آن دانند که در تشخیص مذهبش سخن رانند - و للناس فیما یعشقون مذاهب - . از آنجایی که وی از بدایت سیر، تا نهایت سلوک در بلاد تسنن به سر برده و در بین آن جماعت نشو و نما می‌کرده، ظواهر اغلب مصنفات خود را مطابق قواعد آنها نوشته است، بدین واسطه جماعتی که وی را در جرگ علمای سنت شمارند در اثبات مدعای خود برهان خارجی لازم ندارند، و اشخاصی که مانند ابن فهد حلی و شیخ بهایی و محقق فیض و مرحوم مجلسی اول و قاضی نورالله شوشتری و محدّث نیشابوری و غیر اینها، در اثبات تشیع وی پافشاری می‌کنند، آنها نیز در اثبات حقانیت خود دلایل و براهین بسیار دارند. صاحب کتاب تذکره روضات الجنات گوید: محیی‌الدین عربی از جمله اعظم و ارکان سلسله عرفا بوده و از جمله اقطاب ارباب کشف و صفا به شمار می‌رود، با شیخ عبدالقادر

→

و همدیگر را به نام‌های زشت خوانید، که سخن زشت بعد از ایمان بدنامی است و هر کس که بازنگشته، اینان همان ستمکارانند (۱۱ - حجرات). ۱. پایان سخن عایب - به ترجمه شارح - .

۲. سنن ابی داوود، ص ۴۰۳۱؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۵۰. ۳. دیوان حافظ انجوی، ص ۱۶۹.

حسنى جیلانی که قبرش در بلده بغداد است معاصر و در طریقت با او مماثل بوده است، جز آن که در خصوص محیی الدین عربی جمعی از علمای امامیه اثبات تشیع نموده و او را در جرگ علمای شیعه اثنی عشریه شمرده‌اند - به خلاف عبدالقادر و سایر معاصرین وی که از این نسبت به کلی دور افتاده از این احتمال به مراتب مهجور مانده‌اند^۱ -.

محدث نیشابوری در کتاب رجال کبیر خود گوید: شیخ را به جز از فضایل و کمالات صوری، از مرموزات حروف مقطعه که از جمله علوم مختصه اولیاست بصیرتی بوده و در آن باب استنباطاتی نموده، و از جمله کنایات غیبیه که با حروف مقطعه بدان اشارت کرده است کلمه: إِذَا دَخَلَ السَّيْنُ فِي السَّيْنِ ظَهَرَ قَبْرُ مُحْيِي الدِّينِ، می‌باشد، از وی حکایت شده‌گویند: زمانی که سلطان سلیم عثمانی وارد مملکت شام شد و قبر شیخ را عمارت نمود، صداقت مضمون این رمز آشکار شد^۲؛ و نیز رمزی در ظهور قایم عجل الله فرجه بر وی اسناد داده‌اند: اذا دارالزمان علی حروف... تا پایان رمز، مُطَرِّزِ اوراق گوید: بر فرض صحت این اسناد، این گونه رموز را به جز راسخان در علم، کسی را قدرت فهمیدن آن نیست، صاحب تفسیر صافی در باب حروف مقطعه فواتح سور گوید: تخاطب به حروف مفرده سنت احباب در سنن محاب است و آن، سر حبیب است با حبیب، به طوری که رقیب بر آن اطلاع نیابد، زیرا بین محبان ستری است که آن را نه قول و نه قلمی نمی‌تواند افشا و حکایت کند^۳.

و از جمله دلایلی که محدث نیشابوری در صراحت تشیع وی حکایت نماید این عبارت است که در باب سیصد و هیجده کتاب فتوحات گوید: شاعری جز خداوند نیست و به رسولش دستور داد بدان چه که خدایت می‌نماید حکم کن - نه بدان چه دیدی - بلکه خداوند آن چه را که به سوگند - در داستان عایشه و حفصه - بر خود حرام کرده بود سرزنش نمود و فرمود: ای پیغمبر! چرا چیزی را که خدا به تو حلال کرده حرام می‌کنی و خشنودی همسرانت را می‌جویی؟ (۱ - تحریم) این از آن چیزهایی است که بدو نموده، و اگر این دین به رأی بود باید رأی نبی از رأی کسی که معصوم نیست سزاوارتر باشد، پس رأی - یعنی سخن بدون دلیل و برهانی از کتاب و سنت و اجماع - جایز نیست؛ اما قیاس^۴: من بدان قایل نیستم و در آن مقلد نمی‌باشم، زیرا خداوند بر ما پیروی سخن کسی جز رسول خدا ﷺ را واجب نساخته است.

۱. شرح مناقب، ص ۱۱.

۲. یعنی وقتی «سین» وارد «شین» شد قبر محیی الدین آشکار شود، پس از وی هر چه با حروف و اعداد و ابجد و زبر و بینه آن را جستجو کردند نیافتند و رها کردند تا آن که سلطان سلیم عثمانی شام را تصرف کرد، از جهت اعتقادی که در حق شیخ داشت برایش بنیانی رفیع و مسجدی عالی بنا نهاد و رمز «س - سلیم» و «ش - شام» آشکار شد. ۳. شرح مناقب، ص ۱۲.

۴. زیرا در فقه شیعه قیاس احکام به یکدیگر و اجتهاد بر مبنای آن حرام است، ولی اهل تسنن قاطباً آن را جایز می‌شمارند.

از آن جمله شیخ بهایی رحمته الله علیه در کتاب اربعینش استدلال بر سخن او که در باب سیصد و شصت و شش کتاب فتوحاتش گفته^۱ که خدای را خلیفه‌ای است از عترت رسول و فاطمه، نامش نام او، و جدش حسین بن علی بن ابی طالب است قیام می‌کند و بین رکن و مقام بیعت می‌کند، در خلق شباهت به رسول الله و در خلق به وی همانند است نیکبخت‌ترین مردم به او اهل کوفه‌اند، مردمان را با شمشیر به سوی رسول خدا می‌خواند و مذاهب را از روی زمین برمی‌اندازد و جز دین خالص بر آن نمی‌ماند، دشمن‌ترین دشمنان او مقلدان علمای اهل اجتهاداند، چون می‌بینند بدان چه که پیشوایانشان حکم کرده‌اند برخلاف آنها حکم می‌کند، لذا از ترس شمشیرش^۲، با کراهت تحت حکم او در می‌آیند، عموم از مسلمانان بیشتر از خواصشان از او مسرور و فرحناک می‌گردند، عارفان از اهل حقایق، از روی شهود و کشف - به تعریف الهی - با او بیعت می‌کنند، وی را مردانی الهی هستند که برایش اقامه دعوت می‌کنند و یاریش می‌نمایند، و اگر از بیم شمشیرش نبود فقها فتوا به قتلش می‌دادند، ولی خداوند او را به شمشیر و کرم غالب می‌سازد، لذا هم از او چشمداشت می‌دارند و هم می‌ترسند، حکمش را بدون ایمان و گرایش می‌پذیرند، ولی در دل خلاف آن را پنهان می‌دارند، چون او را در حکم برخلاف مذهبشان گمراه می‌دانند، برای این که آنان (مقلدان علمای اهل اجتهاد) معتقداند اهل اجتهاد و زمان اجتهاد تمام شده و (پس از چهار مذهب) مجتهدی در عالم باقی نمانده است و خداوند پس از پیشوایانشان هیچ کس را که درجه اجتهاد داشته باشد پدید نمی‌آورد، اما آن کس که تعریف الهی را به احکام شرعی ادعا کند^۳، نزد آنان دیوانه است و دارای خیال فاسد و تباه، لذا بدو توجهی نمی‌کنند؛ پایان سخن او در کتاب فتوحات به نقل شیخ بهائی^۴.

وجه دلالت این عبارات بر تشیع وی - چنان که شیخ بهائی گوید^۵ - چندین وجه است: یکی آن که گوید: خداوند را خلیفه‌ای است (یعنی موجود است) که پس از این ظهور می‌کند، این عقیده برخلاف عقیده سنیان است، چه آنها بر ظهور مهدی موعود معترف‌اند ولی زنده دانستن او، از خصایص شیعه امامیه می‌باشد؛ دیگر آن که: نیکبخت‌ترین مردم به او اهل کوفه‌اند، این عقیده نیز از مختصات طایفه اثنی عشریه است که گویند: آفتاب امامت حضرت قایم از مکه معظمه طلوع نموده از آنجا مستقیماً تشریف فرمای کوفه خواهند شد و بعد از تملک کوفه و اطاعت کوفیان، لشکر به سایر بلاد خواهند فرستاد، صاحب روضات الجنات این اشعار را از وصایای او روایت نموده و به وی مستند داشته است:

وَصَّى الْإِلَهِ وَ وَصَّتْ رُسُلُهُ فَلَذَا كَانِ التَّائِسِيُّ بِهِمْ مِنْ أَفْضَلِ الْعَمَلِ
لَوْلَا الْوَصِيَّةُ كَانَ الْخَلْقُ فِي عَمَةٍ وَ بِالْوَصِيَّةِ دَامَ الْمُلْكُ فِي الدَّوَلِ

۱. شرح مناقب، ص ۱۵. ۲. مراد از شمشیر قدرت و شوکت است و نفس آلت مراد نیست.

۳. یعنی تعریفات الهی را که غیر از راه اجتهاد ظاهری است محال انگارند - مانند اخباریون شیعه -.

۴. همان مصدر، ص ۱۵. ۵. شرح مناقب، ص ۱۸ - ۱۷.

فاعمِدِ اليها و لا تَهْمَلِ طَرِيقَتَنَا إِنَّ الوَصِيَّةَ حُكْمُ اللَّهِ فِي الْأَزَلِ

یعنی: خداوند متعال در عالم ناسوت برای اجرای نوامیس الهیه به قوله تعالی: انی جاعل فی الارض خلیفه، تعیین خلافت نمود و سایر انبیای مرسلین هر یک برای تکمیل و حفظ شریعت خود وصی قرار دادند، اگر آیین توصیت رسم دیرین انبیا نبود، تمامی مردم گرفتار حیرت و ضلالت بودند؛ زیرا عقیده علمای تسنن آن است که تعیین وصی بر خدا و پیغمبر لازم نیست، لذا شیخ از جهت اشعار از حُسْنِ طَوَیْتِ خود با این اشعار آبدار، عقیده صافیانه خود را اظهار نموده و بر مخالفت طریقه جماعت تعریض آورده است.

کلام شیخ در کتاب فتوحات در اعتقاد او به امامت و وصایت ائمه اثنی عشر نسبت به سید بشر صلوات الله علیهم اجمعین صریح است، در عنوان فص هارونی از کتاب فصوص، ایمایی دقیق به حدیث منزلت فرموده و این اشعار را انشاد کرده است:

رَأَيْتُ وَلَائِي آلَ طَه وَسَيْلَةً لَارْغَمَ أَهْلِ الْبُعْدِ يورِثُنِي الْقُرْبَى
فَمَا طَلَبَ الْمَبْعُوثُ أَجْرًا عَلَى الْهُدَى بِتَبْلِيغِهِ إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى^۱

آراء و افکار ابن عربی

حقیقت محمدیه

در بیان حقیقت محمدی - قیصری [به نقل شارح مناقب] - گوید^۲: اسمای مقدسه واجب تعالی را در مقام احدیت هیچ گونه امتیاز علمی و عینی موجود نبود و در مقام واحدیت که نخستین تجلی علمی است هر یک از اسمای مقدسه الهیه را یک نوع صورت علمی که در اصطلاح حکما ماهیات و در زبان عرفا اعیان ثابته گویند پدیدار شد و امتیاز علمی فیما بین اسمای مقدسه حاصل گشت، بعد از این تعین علمی تعین عینی و امتیاز خارجی به میان آمد، هر اسمی را مظهری به ظهور رسید، پس تمامی موجودات خارجیه که مظاهر اسمای الهیه اند هر یک در تحت مربوبیت اسمی که در خود او ظاهر بود واقع شدند و هر یک از آنها مظهر اسم مخصوصی گشتند، از آن جمله حقیقت محمدی - صلوات الله علیه - که اشرف جمیع موجودات خارجیه است در تحت مربوبیت اسم جامع الهی (اسم الله) واقع شده و مظهر اسم اعظم الهی گردید، چنان که آن اسم جامع، در تجلی علمی مبدأ فیوضات جمیع اسمای است، مظهر او نیز مبدأ فیوضات تمامی موجودات خارجیه است، ولی این افاضات به واسطه آن اسم جامع الهی است که در این حقیقت ظهور کرده، و الا خود این حقیقت نیز مانند حقایق بشریه دیگر، از جمله مخلوقات و در جرگ مربوبین است، چنان که خداوند فرمود: قل انما انا بشر مثلکم یوحی الّیّ یعنی: من هم بشری مانند شما هستم (۱۱۰ - کهف) و آن حضرت خود فرمودند:

۱. شرح مناقب، ص ۱۹. ۲. شرح فصوص الحکم قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۲۷.

لنتم اعلم منی بامور دنیا کم. بالجمله تمامی این افاضات ربانیه از آثار اسم اعظم الهی است و با عالم بشریت به هیچ وجه مناسبت ندارد، چنان که فرمود: و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی، یعنی: تو تیر را نینداختی - هنگامی که انداختی - بلکه خدا انداخت (۱۷ - انفال)، پس احیا و اماته و قهر و لطف و تصرف در عوالم بشریت اگر بر حقیقت محمدی اسناد داده شود نه از جهت بشریت است، بلکه به واسطه اسم جامع الهی است که آن را حقیقت محمدی نام نهاده ایم و جسم بشری آن حضرت نیز یکی از مظاهر آن حقیقت است.

ابن عربی درباره تحقق انسان کامل در دار وجود معتقد است: تحققش واجب است، زیرا متحقق به اسم اعظم «الله» می باشد، و همان طور که در دار هستی دیگر اسما را مظهري موجود است، باید اسم اعظم را نیز مظهري موجود باشد و آن مظهر، انسان کامل است و مصداقش حقیقت محمدی، و یا نور محمدی و یا کلمه است که اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین است که مبدأ ظهور عالم و اولین تعین ذات احدیت است که تعین یافته، آن صورت اسم جامع الهی، جامع اسما و صفات و کامل ترین فرد نوع انسانی و بلکه اکمل مظاهر حق و اعظم مجالی اوست که مجلای اسم اعظم است و دارای جمعیت مطلقه و نخستین موجود ازلی می باشد^۱.

حقیقت محمدی را ارتباطی است با عالم و ارتباطی است با انسان و ارتباطی است با معرفت اهل عرفان؛ از حیث ارتباطش با عالم، مبدأ خلق عالم است، زیرا او پیش از هر چیزی آفریده شده و هر چیزی از او آفریده شده؛ و از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود جامع تمام حقایق وجود و خلاصه، آدم حقیقی و حقیقت انسانیت است؛ و از حیث ارتباطش با علوم باطن و معارف عارفان، مصدر و منبع آن علوم و آن معارف است و مستمّد ارواح تمام انبیا و اولیا و قطب الاقطاب می باشد.

مقصود ابن عربی از حقیقت محمدی، شخص محمد رسول الله ﷺ نیست که بعد از همه انبیا در

۱. ابن عربی قائل است که واحد، عدد نیست - چنان که بیشتر متفکران چنین قائل اند - بلکه منشأ اعداد است، بنابراین اولین عدد فرد، سه است که بقیه اعداد فرد از قبیل پنج و هفت و نه و... متفرع از آن است. ابن عربی روی این اندیشه ریاضی، فکری فلسفی بنا نهاده، به این صورت که ذات احدیت را به منزله واحد، و مرتبه واحدیت و الهیت را به منزله عدد دو - که اولین عدد زوج است - گرفته و سپس حقیقت محمدیه را که در مرتبه سوم، اما تعین اول است به منزله عدد سه که اولین عدد فرد است گرفته - چون واحد از حکم اعداد خارج است - یعنی او احدیت ذات را واحد که اصل عدد است گرفته و تجلی او، عدد دو است، و حقیقت محمدیه عدد سه می باشد، لذا در فصوص گوید: انما کانت حکمته فردیه، لانه اکمل موجود فی هذا النوع الانسانی. لهذا بدأ به الامر و ختم، فکان نبیاً و آدم بین الماء و الطین، ثم کان بنشأته العنصریه خاتم النبیین و اول الافراد الثلاثه، و مازاد علی هذه الاولیه من الافراد، فانه عنها. و این سه که گفته: ذات احدیت و مرتبه الهیه و حقیقت روحانیه محمدیه است که به نام عقل اول نامیده می شود هر چه زاید بر این سه است، سه راز آن (حقیقت روحانیه محمدیه) است. فصوص الحکم، ص ۲۱۴.

این عالم عنصری در عصری معین ظاهر گشته و رسالتش را به مردم رسانیده و سپس به عالم دیگر انتقال یافته است، بلکه آن موجود ماوراء طبیعت و مفعولی ابداعی است که برابر با عقل اول - در اصطلاح حکما - و حقیقتی کلی است، نه کلی طبیعی و منطقی که مفهومی بیش ندارد و صرفاً امری ذهنی است، بلکه کلی «سعی» احاطی انبساطی عینی می‌باشد، یعنی دارای مرتبه نبوت و رسالت و ولایت کلیه است، از حیث مرتبه نبوت و رسالتش در ادوار و اعصار متمادی به صورت رسولان و انبیا - از آدم گرفته تا خاتم - ظاهر گردیده و با ظهور شخص محمد عربی که اکمل و افضل انبیا و رسل و خاتم ایشان است و شریعتش ناسخ تمام شرایع می‌باشد انقطاع و خاتمه پذیرفته است.

بنابراین تمام انبیا از آدم تا عیسی علیه السلام، مظاهر آن حقیقت و نواب و ورثه او هستند، چون مقام نبوت برای حقیقت محمدی متحقق بوده در حالی که هنوز آدمی وجود نداشته است، اگر چه صورت طبیعی انسانی برای انبیا و از جمله آدم، پیش از حصول آن برای محمد حاصل است، پس آدم، ابوالاجسام انسانی و محمد، ابوالورثه است، از آدم تا خاتم ورثه، هر شرعی که در هر زمانی ظاهر می‌شود و هر علمی که در نبی و ولی ظهور می‌کند، آن میراث محمدی است که جوامع کلم به او عطا شده است، کلمات الله هم پایان نمی‌یابند، با این که همه انبیا و اولیا ورثه او هستند، ولی نزدیک‌ترین کس به وی، علی بن ابیطالب علیه السلام است، عبارت او در فتوحات چنین است: و اقرب الناس الیه (ص) علی بن ابی طالب علیه السلام امام العالم و سّر الانبیاء اجمعین -

بنابراین مراد از علی بن ابی طالب علیه السلام حقیقت ولایتش است نه شخص او همان طور که مرادش از محمد (ص) حقیقت محمدی است نه شخص او - پس شخص علی علیه السلام اکمل مظاهر اولیا باشد - چنان که شخص محمد (ص) اکمل مظاهر انبیا است - در فص شیشی گوید: همان طور که پیغمبر فرمود: کنت نبیاً و آدم بین الماء و الطین، یعنی حقیقتش پیش از همه انبیا بوده و خاتم آنهاست، خاتم اولیا هم فرموده: کنت ولیاً و آدم بین الماء و الطین، یعنی حقیقتش پیش از همه اولیا بوده و خاتم آنهاست^۱.

این حقیقت جامع در این عالم عنصری هم به صور انبیا ظهور می‌کند و هم به صور اولیا، ظهورش به صور انبیا جهت تعلیم احکام و ارشاد بندگان است و ظهورش به صور اولیا جهت آگاهیدن مردمان به اسرار حق متعال می‌باشد، اسیری لاهیجی گوید:

گه نبی بود و گهی دیگر ولی گه محمد گشت و گاهی شد علی
در نبی آمد بیان راه کرد در ولی از سر حق آگاه کرد

این نکته قابل تذکر است که با ظهور و حضور خاتم الاولیا که نقطه پایان ولایت و آخرین فرد و مظهر انسان کامل است، دوران ولایت نیز تمامت می‌پذیرد و با ظهور او تمام اسرار هستی و حقایق

الهی آشکار می شود و با رجوعش به ذات الهی که مصدر و مرجع کل است، دور عالم پایان می یابد، زیرا سبب حفظ و استمرار وجود و علت غائی جهان است، لذا با انتقالش از این نشأه به نشأه دیگر، عالم زایل می گردد و به آخرت - یعنی انا الیه - انتقال و راجع می گردد.

وجود مطلق

یکی از آرای ابن عربی وجود مطلق دانستن حق متعال و وحدت وجود است. باید دانست که مقصود محیی الدین و سایر عرفا و راشدین از آن گونه سخن این نیست که ذات واجب تعالی شأنه را فی حد ذاته مانند کلی طبیعی هیچ گونه تعینی نیست و متعین به تعین افراد و مشخص به تشخیص مصادیق است، لذا در تمامی موجودات ساری است و خود فی حد ذاته سوای حقایق موجودات، مرتبه محفوظی ندارد، چنان که جماعتی این عقیده را بر شیخ و متابعانش الزام کرده و گفته اند عرفا قایل اند که حقیقت واجب تعالی عین حقیقت هستی است و حقیقت هستی - بر زعم آنها - ساری است، پس حقیقت واجب ساری است - تعالی عما یقولون الجاهلون علواً کبیراً - و به خاطر نمی سپرند که حقیقت واجب عین حقیقت هستی خاص است - نه هستی مطلق - و آن چه ساری است و هستی مطلق است - نه هستی خاص - و بعد از این که حقیقت واجب عین حقیقت وجود باشد، چگونه می تواند مانند کلی «لا تعین» باشد؟ و حال آن که حقیقت هستی متعین به تعین ذاتی است که منافی جمیع تعینات است، و تمامی این اشتباهات به واسطه غفلت از موارد استعمالات است.

وجود مطلق را در دو مورد استعمال می نمایند: یکی به معنی نفی جمیع تقیدات حتی تقید به اطلاق یعنی «بشرط لا» به این معنی واجب را وجود مطلق گویند؛ و دیگر وجود مطلق گویند، و از آن هستی مطلق و مطلق هستی «لا بشرط» را اراده نمایند، و آن فعل واجب و امر اوست که مسماست به فیض مقدس و نفس رحمانی و ظل ممدود است که ساری در تمامی موجودات است، چه اگر واجب تعالی - یعنی عین ذات - ساری بود دیگر نفس رحمانی و فیض مقدس لازم نبود؛ قیصری در فصل اول مقدمات شرح فصوص الحکم گوید: وجود عام منبسط بر اعیان ثابته در 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 هستی ها از اظلال اویند ذات واجب تعالی شأنه است؛ سریان علمی از لوازم فیض اقدس است و سریان خارجی از لوازم نفس رحمانی و فیض مقدس، و تمام آنها از اظلال حقیقت وجود اند، پس اگر حقیقت وجود، خود فی حد ذاته متعین نبود و مرتبه محفوظی نداشت، چگونه ممکن بود وجود لا متعین منشأ این فیوضات و علت این ظهورات شود؟ پس اگر هر یک از عرفا وجود واجب را وجود مطلق گویند، وجود «لا بشرط» غیر متعین را نمی خواهند؛

و کسی می تواند حقیقت ذات را ساری بداند که عالم علمی را معتقد نباشد و اینان دهریان اند.^۱
 مترجم در ادامه مطالب شارح مناقب، به بعضی از آراء ابن عربی چون؛ انسان کامل، ختم ولایت و مسأله خلود می پردازد که دو مبحث نخستین قدری مفصل می باشند.

انسان کامل

بعضی از عرفا و از جمله ابن عربی و قونوی و نسفی و جیلی و غیر هم، در مقامات انسان کامل کتاب های مستقلی نوشته اند، نظر ما در این بحث انسان کامل از دیدگاه ابن عربی است.
 او معتقد است که: ملایکه مقدسه که از عالم ملکوت بر نشأ ناسوت نزول می کنند در واقع علوم و آثاری را که از حقیقت ملکوتی انسان کامل حقیقی، یعنی حقیقت محمدیه آموخته اند بر اشخاص جسمانی آنان می رسانند، یعنی فرشتگان در رسانیدن فیوضات از حقیقت غیبی آنان (حقیقت محمدیه و نبوت مطلقه) بر نشأ شهود خود ایشان واسطه اند؛ در قوس نزول مراتب تمامی موجودات، از تعینات نفس رحمانی و حقیقت ولایت است و در قوس صعود، حقیقت انسان کامل دارای جمیع مظاهر و جامع تمام مراتب است، و در واقع، حقیقت انسان کامل است که بر حسب هر درجه ای از درجات، تعین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده است، بدین جهت حقیقت انسان کامل را جایز است که آثار تمامی آن تعینات را بر خود اسناد دهد، چنان که در خطبه منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام آمده: انا آدم الاول، انا نوح الاول، انا آية الجبار، انا حقيقة الاسرار، انا صاحب الصور، انا ذلک النور الذی اقتبس موسی منه الہدی، انا صاحب نوح و منجیه، انا صاحب ایوب المبتلی و شافیه^۲، و غیر اینها از اخبار و آثار.

عرفا هر یک از موجودات را به اعتبار مظهریت صفتی از صفات حق تعالی که دلالت بر وجود او نماید اسم و کلمه (به اعتبار کلمه «کُن») می گویند، بعضی از آنها که اشرف اند، «کلمة العلیا» گویند و هر یک از آنها که مظهر تمام صفات حق و دارای حقیقت تمام کلمات است، «اسم اعظم الہی» خوانند که آن حقیقت انسان کامل و او صاحب ولایت مطلقه است، و مراد از او کسی است که مقام نیابت از حق تعالی را دارد و در رسیدن آن چه که از حق به خلق می رسد در زمان خودش واسطه بین او و خلاق است و در هر دوره و زمانی، کامل هر عصری این گونه است. شیخ صدرالدین قونوی گوید: حق تعالی در آینه دل انسان کامل که خلیفه خودش است تجلی می کند و عکس انوار تجلیات از آینه دل او بر عالم افاضه می گردد و عالم به سبب این فیضان تجلیات محفوظ و باقی می ماند - البته مادام که این انسان کامل در آن است - پس هیچ چیز از معانی و غیر معانی از باطن به ظاهر و از ظاهر به باطن نمی آید مگر به فرمان این انسان کامل، بنابراین انسان کامل برزخ بین ظاهر و باطن، و در مرز

۱. همان مصدر، ص: ۷۹. ۲. شرح خطبة البیان، ذیل انهار جاریه، ص ۵.

بین غیب و شهادت مستقر است.^۱

این را باید دانست که مقصود از خلقت، انسان کامل است، لذا وجود خارجی او هم مستدعی وجود حقایق عالم است، لذا حق تعالی اول اجزای عالم را آفرید تا نتیجه و ثمره را که انسان کامل بود، در آخر بیافریند، پس اسرار الهی در عالم به طور تفصیل است و در انسان کامل به صورت مجموع. حق تعالی بر عالم دنیوی جز به واسطه این انسان کامل تجلی نمی‌کند، چنان‌که خود شیخ اکبر گوید:

انا القرآن و السبع المثانی و روح الروح لا روح الاوانی
فؤادی عند مشهودی مقیمٌ یُشاهده و عندکم لسانی^۲

تجلیات الهی بر اهل آخرت هم به واسطه انسان کامل است. قونوی گوید: از نشانه‌های انسان کامل تمکّن اجتماع با هر خلقی از مردگان و زندگان است. انسان کامل اگر تمام اشیا را دایم حاضر داشته باشد، هیچ چیز از او فوت نمی‌شود، برای این‌که علم و حضور او اقتضای دوام و حفظ نظام آنها را می‌کند، لذا خداوند حاضر داشتن آن‌چه را که اراده بردنش را دارد از او فراموشی می‌دهد، در این صورت است که مدد الهی قطع شده و صورت آن چیز زایل می‌شود، چنان‌که به واسطه حضورش در مرتبه جامعه به حکم ذوق: کل شیء فیه کل شیء، یعنی: در هر چیزی تمام اشیا هست، عالم حفظ و نظامش ادامه پیدا می‌کند.

انسان کامل نسبت به حق تعالی به منزله انسان العین (مردمک چشم) است نسبت به چشم، که بدان اشیا مشاهده می‌شود، از این روی انسان نامیده می‌شود، و حق متعال هم به واسطه این انسان کامل به خلقش می‌نگرد و رحمت می‌کند و به برکت او فیض وجود را به خلائق می‌رساند، بنابراین او حادث ازلی و نشأه دایم ابدی است که به واسطه اسمای الهی که خداوند در او به ودیعه گذارده و تعلیمش فرموده و در فطرتش مفطور نموده، در جهان تصرف می‌کند. تجلیات الهی بر اهل آخرت به واسطه این انسان کامل است - بلکه حقیقت خود انسان کامل است نه ذات غیب‌الغیوبی^۳ -.

پس مادام که این انسان کامل در دار دنیا باشد، عالم محفوظ و خزاین الهی مضبوط است، و چون از این عالم منتقل شود و از دنیا مفارقت کند و مقیم آخرت گردد و در افراد انسانی کسی نماند که متصف به کمالات الهی شود تا قایم مقام او گردد و حق تعالی ورا خزانه‌دار خزاین خویش سازد، هر چه در خزاین دنیا از کمالات و معانی که باشد از خزانه بیرون برند و به خزاین اخروی ملحق سازند و کار خزانه‌داری به آخرت افتد.

حق تعالی در آینه دل انسان کامل که خلیفه خودش است تجلی می‌کند و عکس انوار تجلیات از آینه دل او بر عالم فایض می‌شود، و تا این انسان کامل در جهان است از حق تعالی تجلیات ذاتی را استمداد می‌کند و رحمت رحمانی و رحیمی - به واسطه اسما و صفاتی که موجودات مظاهر و محل

۱. مصباح الانس، ص: ۷۴۷. ۲. فتوحات مکیه، خطبه کتاب، ص ۲۴. ۳. مصباح الانس، ص ۷۴۷.

استوای آنهایند - می‌رسد. انسان کامل روح عالم است و عالم به منزله جسد اوست - ان الله خلق آدم علی صورته - این انسان کامل در هر عالمی صورتی مناسب آن عالم دارد، در بهشت مناسب با بهشت است و بهشت به واسطه او هر چه درخور استعدادش است از حق می‌جوید، و در جهنم هم صورتی مناسب آن دارد، چون اگر در جهنم ظهور نداشته باشد کامل نبوده و مظهریت تامه ندارد، لذا به مظهریت اسم «الجبار» قدم در آن گذارده و خاموشش می‌کند، قدم جبار، انسان کامل است نه ذات غیبی. تجلیات الهی به اهل آخرت به واسطه انسان کامل در دنیا می‌رسد و مقام قطبیت کون، سریانش در حقایق به گونه‌ای است که به شکل تفصیل بر تمام مراتب آگاهی دارد، مولانا می‌گوید:

عقل کل و نفس کل مرد خداست	عرش و کرسی را مدان کز وی جداست
ظل او اندر زمین چون کوه قاف	روح او سیمرغ بس عالی مطاف
گر بگویم تا قیامت نعت او	هیچ آن را مقطع و غایت مجو
در بشر روپوش آمد آفتاب	فهم کن والله اعلم بالصواب ^۱

ولایت و ختم آن

ولایت - آن‌گونه که اهل لغت گویند - به معنی حکومت و سلطنت است و ولایت، به معنی صحبت می‌باشد، و گفته‌اند «ولی» به معنی قریب و نزدیک است و اصطلاحاً عبارت است از حقیقتی کلی و صفتی الهی و شأنی از شئون ذاتی که اقتضای ظهور دارد - و الله هو الولی (۹ - شوری) - و حکم این ولایت در تمام موجودات از دُرّه تا دُرّه جاری است، این ولایت رفیق وجود است و هر جا وجود است او هم هست، پس در واجب تعالی هم حکم این ولایت جاری است و او «ولی» است «هو الولی الحمید» (۲۸ - شوری) پس خداوند ولی است و بندگان خاصش اولیاءالله می‌باشند. مبدأ ولایت، حضرت احدیت وجود و انتهای آن، عالم ملک و شهادت است.

این ولایت - که انسان کامل حقیقی و حقیقت محمدیه است - سریان در تمام حقایق وجودی دارد و اضافه‌اش به اشیا، اضافه اشراقی است که مضاف‌الیه داخل اضافه است و خود طرف‌ساز است، چون نسبت اگر بین دو چیز - حق و مخلوقات - باشد، نسبت مقولی منطقی است و حق‌متعال از این امر بری است، چون در جهت نمی‌گنجد - فاینما تولوا فثم وجه الله (۱۱۵ - بقره) - پس ممکنات لیس محض‌اند و جز ظهور نور واجب متعال که همان نور ولایت است نمی‌باشند، چون نسبت موجودات به حق‌متعال مانند اشراق نور خورشید می‌باشد که موجب وجود اشعات و اضواء می‌گردد، در حالی که اشعات و اضواء جز پرتو نور خورشید نیستند و به خیال خویش چیزی و طرف مقابل با خورشید نمی‌باشند، بلکه سرتاسر، آثار وجود حقیقی و افعال اویند و ذاتشان صرف فقر و ربط به قیوم کُل است،

نه این که اشیایی هستند و ربطی وجود دارد.

قرب خلاقیت یعنی: همان گونه که وجود به حسب ظهور دارای درجات مختلف و مراتب گوناگون از کمال و نقص و شدت و ضعف است که آن را در اصطلاح فلسفی تشکیک می‌گویند، ولایت هم به معنی قرب دارای درجات متفاوت و مراتب مختلف از کمال و نقص و شدت و ضعف است. که به آن مراتب، مراتب تشکیکی گویند، تا آن که به قرب حق تعالی با اشیا و موجودات منتهی شود، به طوری که هیچ موجودی جز او، بدان‌ها نزدیک‌تر نمی‌باشد، پس او با هر موجودی به معیت قیومی است نه مقارنت؛ مبدأ ولایت حضرت احدیت وجود است و انتهای آن عالم ملک و شهادت و این ولایت است که سریان در تمام حقایق وجودی دارد.

پس حق تعالی را دو قرب است؛ قرب خلاقیت - یعنی ولایت - و قرب مخلوقیت - نسبت اشیا است به حق - چنان که پرتو و تابش، نسبت به خورشید مخلوق و حادث است، و همان‌طور که وجود در تنزل به مرتبه‌ای می‌رسد که اوصافش منتفی گردیده و آثار و احکامش پنهان می‌ماند و اسم و رسمش از وی سلب می‌شود - به طوری که اطلاقش بر امور انقطاع‌پذیر مانند کم متصل و کم منفصل و حرکات و هیولا - به نوعی از مسامحه و مدارا می‌باشد، ولایت هم این گونه است، یعنی چون فرود آمد و در تنزل به نهایت خود رسید، حکمش زایل شده و اسمش سلب می‌گردد، لذا به غواصق و ظلمانیات - چون سنگ و کلوخ و فاسقان و مشرکان - اولیاءالله گفته نمی‌شود، این به واسطه انقهار نور وجود و اوصاف آن، و غلبه ظلمت عدم و احکام آن می‌باشد.

ولایت تقسیم به مطلقه و مقیده می‌شود، یعنی از آن جهت که صفتی الهی است مطلقه است و از آن جهت که به انبیا و اولیا استناد دارد مقیده است، مقید به مطلق متقوم است و مطلق در مقید ظهور دارد، پس تمام ولایت انبیا و اولیا جزئیات ولایت مطلقه است - هم چنان که نبوت انبیا جزئیات نبوت مطلقه است - احاطه بالذات شأن مقام ولایت است، ولی نبوت اختصاص ظاهری است، لذا از باطن خود که ولایت است اخذ فیض و استمداد می‌کند. نبوت مقام خلقی و ظاهری است و ولایت جهت حقی و ربانی. انبیا از جهت مقام باطن وجودشان - یعنی ولایتشان - متصل به حق و واسطه در فیض‌اند و مقام باطن آنها عین ولایت آنهاست، تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض (۲۵۳ - بقره) از جهت ولایتشان است و: لا نفرق بین احدٍ منهم (۱۳۶ - بقره) از حیث نبوتشان می‌باشد.

پس ولایت جهت حقی و نبوت جهت ملکی و رسالت جهت بشری و وجهه ارتباط انبیا با خلق است. مقام ولایت کلیه، در مقام ارشاد خلق متجلی به صورت نبی و رسول است. مرسلان مرتبه‌شان از غیر خودشان برتر است، چون جامع دو مرتبه ولایت و نبوت - یعنی رسالت - اند، اگر چه مرتبه ولایتشان از نبوتشان بالاتر است و مرتبه نبوتشان از رسالتشان، چون ولایتشان جهت حقی آنان و فنایشان در حق تعالی است و نبوتشان جهت ملکیته‌شان است، این از آن جهت است که با عالم فرشتگان و مجردات مناسبت پیدا می‌کنند و وحی را از آنان می‌گیرند، اما رسالتشان جهت بشریتشان

است که مناسبت با عالم انسانی دارد، بنابراین مقام نبوت، برزخ بین ولایت و رسالت است، یعنی فوق رسالت است و دون ولایت.

ولایت تقسیم به عام و خاص می‌شود: ولایت عام ولایتی است که همه را فرا گیرد، چنان‌که فرمود: المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض (۷۱ - توبه)، از این قبیل است ولایت قضات و مجتهدین و عدول از مؤمنان بر مجانین و صغار و مهجوران و غیر آنان، و این مراد از بیان الهی است که: یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض (۲۶ - ص). این درجه از ولایت یک نوع وراثتی است که بنا به فرموده رسول الهی ﷺ: العلماء ورثة الانبیاء، از انبیا علیهم السلام به علما و مؤمنان و تابعان آنان به ارث رسیده باشد، زیرا بعضی از اولیا هستند که از ابراهیم و موسی و عیسی ارث می‌برند؛ امکان دارد که یکی از علمای امت مرحومه - چون ابن عربی - به واسطه استکمالات علمی و عملی در این‌گونه از ولایت عام، که بر حسب وراثت از انبیا رسیده، درجه خاتمیت حاصل نماید و به خاتم‌الاولیا ملقب باشد، چنان‌که کمالان از مجتهدان را که اطاعت تمامی مردم بر آنها لازم است، این درجه از ولایت - یعنی عام - حاصل است و به او، مثلاً خاتم‌المجتهدین، گویند؛ بنابراین ولایت هر یک از عرفا نیز از این قبیل است، ولی بر حسب درجه باطنی فقط - هرچند که دارای فضایل صوری و جامع درجه اجتهاد ظاهری نباشند -.

ولایت خاص ولایتی است که هیچ یک از انبیا و اولیا را آن درجه از ولایت حاصل نیست و مخصوص مقام محمدی است و این ولایت جز برای حضرت ختمی مرتبت و ائمه اثنی عشر صلوات الله علیهم اجمعین که صاحب ولایت کلیه‌اند، حاصل نیست، زیرا ولایت تمام انبیا و اولیا پر تو و اجزای این ولایت مطلقه الهیه است. یکی از عرفای واصل در مقام خطاب به صاحب ولایت کلیه گوید:

در هر زمان پیغمبری بر خلق کردی رهبری بر اولیا تو مهتری مردان سلامت می‌کنند
با انبیا بودی به سر، در اولیایی مستتر ای مقتدای مقتدر مردان سلامت می‌کنند
نوح و خلیل الله تویی، عیسی روح الله تویی از سر حق آگه تویی مردان سلامت می‌کنند^۱
در این ولایت خاصه محمدی، حضرت حجت بن الحسن - صلوات الله علیه - را خاتم‌الاولیاء گویند که خاتم ولایت خاصه محمدی است. این مرتبه، یعنی ولایت مطلقه و حقیقت محمدیه که از حیث جامعیتش دارای اسم اعظم است مخصوص خاتم انبیاست و از جهت ظهورش در عالم شهادت به تمامه، مخصوص خاتم اولیاست، و مراد از خاتم ولایت این نیست که پس از او هیچ ولی نیاید، بلکه مراد آن است که وی بالاترین مراتب ولایت و برترین درجات قرب را از جهت مقام دارا و جایز است، یعنی از او نزدیک‌تر به حق - به مرتبه غیب‌الغیوبی - و بالاتر از مرتبه او در قرب و ولایت، مرتبه‌ای نیست، این همان ولایت کلیه است و باقی هر چه هست جزیه است.

ولایت کلیه دو قسم است: یکی «مقام» است و دیگری «حال». اولی مخصوص ختم و ختمیون است و دومی مخصوص انبیا و اوصیا و اولیای الهیون، که برایشان حال است نه مقام. دلیلش مشاهده حضرت رسول است مگر برای انبیا را در عوالم برزخی در شب معراج - هر یک را در مرتبه‌ای - چون وجوداتشان نسبت به صاحبان ولایت کلی، وجودات فرقی بوده است، یعنی بین آنان و حق متعال کسی و حقیقتی کامل تر و به حق نزدیک تر بوده است.

دوباره از نو گوییم: ولایت مطلقه محمدیه دو قسم است: یکی مطلقه کلیه است که از حیث حقیقتش عقل اول نامیده می‌شود و دومی مقیده جزیه است که از حیث روح جزیی او، مدبر جسد مبارک اوست، و هر یک از این دو قسم درجاتی دارند، یعنی از جهت شدت و قوت، مطلق است و از حیث عدت و عدد، مقید، یعنی دارای افراد است، ممکن است ولیی از اولیای امت او خاتم ولایت مقیده‌اش شود و وصیی از اولیای او خاتم ولایت مطلقه‌اش، و مطلقه گاهی بر ولایت عامه محمدی و مقیده، بر ولایت خاصه او گفته می‌شود.

با این بیان اضطراب و تشویش و تناقضی که ظاهراً در کلمات عرفا و اولیا و اکابر فن است برطرف می‌گردد، لذا گوییم: حضرت علی علیه السلام خاتم ولایت مطلقه محمدی است به اطلاق اول - یعنی مطلقه الهیه - چون حقیقتی را که جامع ظهور تمام اسما و صفات و انحاء تجلیات الهی - یعنی جامعیت اسم اعظم - است دارا می‌باشد، و خاتم ولایت مقیده محمدی است به اطلاق دوم - یعنی خاصه - که برایش «مقام» است نه «حال» یعنی دارای بالاترین مراتب ولایت و نهایت درجات قرب می‌باشد و نزدیک تر از او به حق متعال کسی نیست، و حضرت عیسی بن مریم علیهما السلام خاتم ولایت مطلقه است به اطلاق دوم - یعنی عامه - و آن برای او «حال» است نه «مقام» چون گفتیم وجودات انبیا وجوداتی حقانی که وجود جمعی الهی است نبوده، و بلکه نسبت به صاحبان ولایت کلیه وجودات فرقی است و بین آنها و حق، کسی که از جهت ولایت نزدیک تر به حق است وجود دارد، چون او مقید به اسمی از اسما و حدی از حدود که مخصوص انبیا و اولیای سلف است می‌باشد.

اما حضرت مهدی - سلام الله علیه - خاتم ولایت مطلقه به معنی اول - یعنی جامعیت ظهور تمام اسما و صفات و انحاء تجلیات الهی - می‌باشد، و نیز خاتم ولایت مقیده خاصه محمدی به اطلاق دوم هم می‌باشد، یعنی دارای بالاترین مراتب ولایت و نهایت درجات قرب است، و فرقی بین آن حضرت و جد بزرگوارش امیر مؤمنان نیست، چون ولایت مطلقه الهیه محمدیه شامل دو اسم «الله» و «ولی» است - الله ولی الذین آمنوا (۲۵۵ - بقره) - و این دو اسم در طول یکدیگرند، اسم «ولی» باطن اسم «الله» است، چون ولایت از الهیت پنهان تر است - والله هو الولی (۹ - شوری) -.

بنابراین ولایت، همان حقیقت محمدیه است و این حقیقت چون به اوصاف کمال و جمال ظاهر شود، نبوت مطلقه است که جامع تعریف و تشریع می‌باشد، و اگر به صفت ولایت ظهور کند، ولی الله و خلیفه رسول است، پس به مصداق: کل یوم هو فی شأن (۲۹ - رحمان)، هر زمان در مظهری از مظاهر

خویش و امامی از امامان معصوم ظاهر می‌گردد، تا آن‌که به تمامی اوصافش ظاهر شده و قایم آنان و مظهر اوصافشان می‌شود، و تمام ایشان یک نور و یک حقیقت‌اند و اختلافشان در ظهور اوصاف حقیقت اصلیشان - یعنی ولایت مطلقه الهیه محمدیه - است.

پس خاتم ولایت همان حقیقت نوریه محمدیه است که گاهی لباس نبوت و زمانی دیبای ولایت در برکرده و در صورت اوصیای معصومین ظاهر می‌گردد، خواهی بگو امیرالمؤمنین خواهی بگو هر یک از معصومین، جز آن‌که قایم‌شان از جهت ظهور تمام اوصاف ولایت، به این نام سزاوارتر است، زیرا تمام اوصاف در او جمع است.^۱

۱. ابن عربی اشارات و ابهاماتی در این باره دارد که به زبان رمز بیان می‌کند - مانند مولانا که وصف صاحب ولایت کلیه را در مظهر حسام‌الدین بیان می‌فرماید - زیرا اگر اظهار محبت اهل بیت و یا تفوه به نام‌هاشان می‌کرد زنده نمی‌ماند. لذا برخی از مردمان کلمات رمزناک او را دیده و در گذشتند و نفهمیدند و به قول شاعر:

با این دو سه نادان که چنین می‌دانند از جهل که دانای جهان اینانند
خر باش که این جماعت از فرط خری هر کو نه خر است کافرش می‌دانند

(رسالة الولاية، میرزا احمد آشتیانی)

در باب ششم از کتاب فتوحات مکیه در معرفت آغاز خلق روحانی گوید: آغاز خلق «هباء» بود و نخستین موجود در آن، حقیقت محمدیه رحمانیه بود که موصوف به استوای بر عرش رحمانی - که همان عرش الهی است - می‌باشد... و نزدیک‌ترین چیز بدان از جهت قبول در آن هباء، جز حقیقت محمدی که به نام عقل اول نامیده شده نمی‌باشد... و در هباء عین او و عین عالم - از تجلیش - پدیدار گشت، و نزدیک‌ترین فرد به او علی بن ابی طالب رضی الله عنه - امام العالم و سّر الانبیاء اجمعین - بود (فتوحات مکیه، باب ششم، ص ۱۵۱).

در باب چهار صد و شصت و دوم کتاب فتوحات گوید: بدان که اقطاب محمدیین بر دو نوع‌اند: اقطاب بعد از بعثت او و اقطاب قبل از بعثتش، اقطاب قبل از بعثتش رسولان‌اند که سیصد و سیزده رسول (به شمار ثابت) می‌باشند (به شمار رجال الغیب) اما اقطاب پس از بعثتش از امت او تا روز رستاخیز دوازده قطب می‌باشند، ولی دو ختم (از مقام) اینان خارج‌اند و آنان مفردون‌اند... پس از اقطاب این امت بر اقطاب پیشینیان در امت‌های پیشین تقدم (مقامی) دارند (همان منبع، باب چهار صد و شصت و دو، ص ۹۴).

در باب چهار صد و شصت و سه آن کتاب گوید: اقطاب این امت دوازده قطب است که مدار این امت بر آنان می‌گردد. چنان‌که مدار عالم جسمی و جسمانی در دنیا و آخرت بر دوازده برج می‌گردد، خداوند اینان را به ظهور آن‌چه در دو سرا از کون و فساد و معتاد و غیرمعتاد است موکل ساخته (همان منبع، باب چهار صد و شصت و سه، ص ۹۶).

اما مفردون: از آنان کسی است که بر قلب محمد (ص) است و ختم از آنان - یعنی خاتم الاولیا خاص - بر قلب محمد است، و هر یک از این دوازده قطب را سوره‌ای از سور قرآن است، این قطب واحد را سوره یاسین می‌باشد که از جهت حکم، اکمل اقطاب است، خداوند برایش بین دو صورت ظاهر و باطن جمع آورده، لذا در ظاهر خلیفه با شمشیر است و در باطن با همت، نامش را نمی‌برم و مشخص نمی‌دارم، چون از این کار منع شده‌ام، و در تمام این اقطاب کسی نیست که جوامع آن‌چه قطبیت اقتضا دارد داده شده باشد - غیر این قطب - هم‌چنان‌که آدم را تمام اسما داده شد و به محمد جوامع کلمات، بنابراین منازل او نزد خدا به شمار آیات این

بعضی از عرفا خاتم ولایت مطلقه محمدی را حضرت امیرالمؤمنین و خاتم ولایت مقیده خاصه را حضرت مهدی و خاتم ولایت مطلقه عامه را حضرت عیسی و خاتم نبوت مطلقه خاصه را حضرت رسول و خاتم نبوت عامه را حضرت عیسی صلوات الله علیهم اجمعین می دانند؛ لذا محیی الدین بن عربی - قدس سره - در باب هفتاد و سه کتاب فتوحات مکی - در سؤال سیزدهم از اجوبه محمد بن علی ترمذی - گوید: ختم دو ختم است: ختمی که خداوند ولایت مطلقه را ختم می کند، و ختمی که خداوند ولایت محمدیه را بدان ختم می کند، اما ختم ولایت - مطلقاً - حضرت عیسی علیه السلام است که همان ولایت عامه عیسوی است - یعنی به اطلاق دوم که حال است نه مقام و نه ولایت خاصه - پس او هم خاتم ولایت مطلقه عامه است و هم خاتم نبوت مطلقه عامه، لذا در آخر زمان از آسمان فرود آمده و وارث و خاتم بوده و پس از وی هیچ ولیی نخواهد آمد^۱، برای این که آغاز این امر - یعنی نبوت اختصاص - آدم و آخر آن عیسی علیهما السلام می باشد: «انّ مثل عیسی عندالله کمثل آدم - ۵۹/ آل عمران)»^۲.

ازل عین ابد افتاد باهم نزول عیسی و ایجاد آدم^۳

پس او دو حشر دارد: حشری با ما (یعنی اولیا) و حشری با انبیا و رسولان؛ اما ختم ولایت محمدی خاص مردی از عرب است که دارای ریشه و نژادی کریم و ارجمند است و اکنون موجود است و من وی را در سال ۵۹۵ در شهر فاس در اندلس زیارت کردم و نشانه و علامتی را که حق تعالی از چشم بندگان پنهان کرده است برایم آشکار کرد و به وضوح دیدم، به طوری که مهر ولایت خاصه را که بیشتر از مردمان نمی دانند چیست، در وی مشاهده کردم. پس ولایت عامه عیسوی تابع ولایت مطلقه آن حضرت است، چنان که حضرت عیسی علیه السلام هنگام ظهور آن حضرت تابع وی می باشد و چنان که در حدیث آمده صلیب را می شکند و خوک را می کشد و مردمان را به سنت رسول الله صلی الله علیه و آله امامت به نماز می کند^۴.

→

سوره است، سپس اقطاب یازده گانه و سوره های قرآنی که به آنان اختصاص دارد و پس از آن رجال الغیب و تعدادشان را بیان می دارد، مقصود از ایراد این مطلب این است که با زبان رمز و اشاره، اشاره به افراد صاحبان ولایت کلیه دارد و این نوع سخن هم رمزی دیگر بر روی رمزهای دیگرش می باشد.

۱. چون پس از حضرت مهدی نزول از آسمان می کند. ۲. فتوحات مکیه، باب هفتاد و سه، ص ۶۴.

۳. گلشن راز، شیخ محمود شبستری، ص ۷۳.

۴. در این بخش ختم ولایت، سخن را مزجی ادا کردیم، چون کلمات شیخ اکبر قدس سره در این باب - به قول بعضی ها - مضطرب است، و این نتایجی که بیان شد نتیجه سیر در اقیانوس بی کران فتوحات مکی بود - آن هم با زورقی شکسته - لذا با استمداد از بیان بزرگان آن را بیان داشتیم و بیشتر نظریات، نظر بزرگان این فن است، و اصل سخن و به اصطلاح بستر آن از ابن عربی است و اگر نظریاتی ایراد شد، حکم حواشی و نظم سخن او را

←

از اشعار او درباره ختم الاولیاست که حضرت حجت علیه السلام را از حیث امامت ختم ولایت می داند و حضرت عیسی علیه السلام را از حیث نبوت، در باب سیصد و شصت و شش گوید:

أَلَا إِنَّ خَتَمَ الْأَوْلِيَاءِ شَهِيدُ وَ عَيْنَ إِمَامِ الْعَالَمِينَ فَقِيدُ
هُوَ السَّيِّدُ الْمَهْدِيُّ مِنْ آلِ أَحْمَدَ هُوَ الصَّارِمُ الْهِنْدِيُّ حِينَ يَبِيدُ
هُوَ الشَّمْسُ يَجْلُو كُلَّ غَيْمٍ وَ ظِلْمَةٍ هُوَ الْوَابِلُ الْوَسْمِيُّ حِينَ يَجُودُ^۱

و در باب پانصد و پنجاه و هفت در معرفت ختم الاولیاء - به طور اطلاق و عموم - گوید:

أَلَا إِنَّ خَتَمَ الْأَوْلِيَاءِ رَسُولُ وَ لَيْسَ لَهُ فِي الْعَالَمِينَ عَدِيلُ
هُوَ الرُّوحُ وَ ابْنُ الرُّوحِ وَ الْأُمُّ مَرْيَمُ وَ هَذَا مَقَامُ مَا إِلَيْهِ سَبِيلُ
فَيَقْتُلُ خَنْزِيرًا وَ يَدْمَغُ بَاطِلًا وَ لَيْسَ لَهُ إِلَّا الْإِلَهُ دَلِيلُ
يُقِيمُ بِأَعْلَامِ الْهُدَى دِينَ أَحْمَدٍ يَكُونُ لَهُ مِنْهُ لَدَيْهِ مَقِيلُ^۲

وحدت وجود

یکی دیگر از آرای ابن عربی مسأله وجود است که از اهم مسایل و از مهم ترین آرای اوست که گوید: وجود حقیقی خاص حق متعال است و دیگر وجودات امکانی سایه و عکس آن وجود حق ازلی یگانه اند و سر تاسر مراتب وجود از نفس رحمانی و فعل اول و صنع ساکن و عقل اول و وجود منبسط و غیرها که همگی اسمای حقیقت محمدیه اند، تا مراتب مادیات و هیولا، ظهور و پرتو وجود حق تعالی هستند. خداوند در آیه: *الم تر الی ربک کیف مد الظل (۴۵ - فرقان)* وجودات امکانی را ظل نامیده و ذات اقدس را خورشید - که مبدأ بروز نور و ظلال وجودات امکانی است - تا توهم اشتراک در وجود بین واجب و ممکن نشود و بلکه مشخص شود که حقیقت وجود بالذات منحصر به ذات اقدس است و موجودات به منزله سایه اند.

عرفا گویند: حق متعال اصل هر موجودی است و او آن به آن، عالم را فیضی جدید - مانند استمرار پرتو خورشید - می بخشد، و او فاعل هر چیزی در هر چیزی می باشد. اشیا از او صادر می شود و حرکات از او افاضه می گردد. هر لحظه صورتی جدید می پوشد که بی نهایت است و سپس آن را خلع کرده و صورتی دیگر می پوشاند، و عالم ممکنات را هر لحظه خلق جدیدی می دهد و در لحظه بعدی نابودش می سازد و ما از کثرت پی در پی آمدن آن صور، فنا و بقا را از خود و عالمی که به ما احاطه دارد

→

دارد. در این باره از رساله الولاية عربی دانشمند محقق و فقیه بزرگوار شیعه - مرحوم آقا میرزا احمد آشتیانی - قدس سره العزیز استفاده شد - چون هیچ جابدین منقحی آن را نخواهند یافت.

۱. فتوحات مکیه، باب سیصد و شصت و شش، ص ۴۳۰.

۲. همان منبع، باب پانصد و پنجاه و هفت، ص ۲۴۹.

درک نمی‌کنیم.

شاعران عارف مشرب که از معتقدان به وحدت وجود هستند تمامی آرای خود را در این زمینه از ابن عربی گرفته‌اند اعتقاداتی چون: چگونه خداوند متعال به نور ازلیش تمام نواحی وجود را روشن ساخته است، و چگونه اسمائش - به وجود - اعیان موجودات را در حالی که در حال عدم ازلی خویش‌اند تابناک ساخته و هر یک از آنها کمالات اسما را منعکس ساخته‌اند! چنان‌که آینه‌ها صورت موجودات را آشکار و منعکس می‌سازند - و چگونه صفات جلال الهی در آتش دوزخ و در شیاطین تجلی کرده و صفات جمال در بهشت و فرشتگان آشکار شده، و چگونه انسان در نفس خودش تمام این صفات را گرد آورده و عالم صغیری گشته که آن‌چه در عالم کبیر از صفات جمال و جلال است در وی موجود می‌باشد.

در سخنان ابن عربی کلماتی مشاهده می‌شود که به طور کلی کثرت را نفی می‌کند و و حق تعالی را وجود مطلق می‌داند؛ برخی از عرفا وجود موجودات را وجودات مجازی و نسب وجود حق می‌دانند، یعنی نسب و اضافه اشراقیه - نه نسب و اضافه مقولیه - زیرا اضافه و نسب عرفانیه ظل وجود حق است و وجود، خاص حق است - بدون این‌که آن حقیقت، از مقام خویش تنزل کند - و این‌که می‌گوییم وجود دارای وحدت و کثرت است، یعنی کثرت در مقام تفصیل و مرتبه تعلق نور وجود به آنها، و وحدت در مقام اجمال و در مرتبه بطون، یعنی این‌که کثرت، از اطوار و شئونات وحدت است و بدین جهت ابن عربی آن را نفی می‌کند.

دائماً او پادشاه مطلق است در حریم عزّ خود مستغرق است
او به‌سر ناید زخود آنجا که اوست کی رسد عقل و خرد آن‌جا که اوست^۱

مفهوم وجود از یک وجود صرف محیط انتزاع می‌شود، مظاهر و اعیان ثابته نقش دومین چشم احول هستند و سراب و خیالی بیش نیستند، ولی افراد وجود عبارت از اضافات اشراقیه‌اند که از تجلیات اصل حقیقت وجود در مظاهر متعدد حصول پیدا می‌کنند، زیرا اصل حقیقت وجود، دارای افراد نمی‌باشد و منحصر به یک فرد تام من جمیع الجهات است که همان حقیقت محمدیه می‌باشد، و تشکیک در مظاهر حقیقت وجود است - نه در اصل وجود - چون اصل وجود دارای مراتب و افراد نمی‌باشد تا آن‌که در وی تصور تشکیک و مراتب شود، پس تشکیک عبارت از ظهور پرتو وجود و اضافه‌اش به اعیان، به همین جهت وجودات مضاف اموری اعتباری‌اند و مفهوم وجود و معنای کلی، هستی مقول به تشکیک است - نه وجود بماهوهو -.

انواع تشکیک عبارتند از تشکیک عامی که قائلانش مشایبان‌اند، و معتقد به تباین در وجود، و تشکیک خاصی که قائلانش حکمای خسروانیانند، یعنی در ذات و حقیقت وجود تشکیک است و آن

حقیقت دارای درجات مختلف - با حفظ وحدت - می باشد و ساری در همه موجوداتست. نوع دیگر تشکیک خاص الخاصی است که قائل به وحدت حقیقت وجود هستند، ولی کثرت را در مراتب، حقیقی می دانند. دیگر تشکیک اخص الخواصی است که تشکیک در ظهورات اطوار وجود می باشد. دیگر تشکیک صفای خلاصه خاص الخاصی است، و تشکیک صفای خلاصه اخص الخواصی است که بسیار دقیق می باشد، و ابن عربی از این که عنوان مذهبش را آشکار سازد ابا دارد و در هیچ یک از کتاب هایش تنصیص ندارد، لذا در اوایل کتاب فتوحات^۱ - پس از آن که عقیده عموم را بیان می دارد - درباره عقیده خواص گوید: اما التصریح بعقیده الخلاصة (یعنی عقیده خلاصه خاص الخاصی) فما افردتها علی التعین لما فیها من الغموض، لکن جئت بها مبددة فی ابواب هذا الكتاب مستوفاة مبینة، لکنها کما ذکرنا متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فیها يعرف امرها و یمیزها من غیرها، فانها العلم الحق و القول الصدق و لیس ورائها مرمی، و یمستوی فیها البصیر و الاعمی، تلحق الابعاد بالادانی و تلحم الاسافل بالاعالی^۲.

وحدت وجود یعنی: حقیقت وجودی که در جوهر و ذاتش واحد است و به واسطه صفات و اسمایش متکثر می گردد، و در آن حقیقت تعددی - جز به واسطه نسب و اضافات - نمی باشد، و آن حقیقت قدیم ازلی ابدی است که تغییرپذیر نیست - اگرچه صور وجودی که بدان ظاهر می گردند تغییر پذیرند -، آن اقیانوس کبیری است که ساحلی ندارد، و این وجود مدرک محسوس، جز امواج آن دریا که بر فوق سطحش ظاهر گردیده اند نمی باشد، و چون از حیث ذاتش بدان بنگری می گویی: حق است، و اگر از حیث صفات و اسمایش - یعنی از جهت ظهورشان در اعیان ممکنات - بدان بنگری گویی: خلق و یا عالم است، پس آن (حقیقت) هم حق است و هم خلق، هم واحد است و هم کثیر، هم قدیم است و هم حادث، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن و غیر اینها از متناقضات. این همان عقیده معروف به وحدت وجود است که ابن عربی در نهایت جرأت و صراحت در مواضع مختلف کتاب فصوص و فتوحات بیان داشته، از آن جمله گوید: فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها^۳.

فما نظرت عینی الی غیر وجهه و لا سمعت اذنی خلاف کلامه

یعنی: منزّه است خداوندی که موجودات را پدید آورد و خود عین آنهاست، پس من هر چه را که

۱. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۴۸ - ۴۷.

۲. یعنی تصریح به عقیده خلاصه خاص الخاصی را به جهت پیچیدگی اش مشخص نساختم ولی در ابواب این کتاب به طور پراکنده و کامل بیان داشتم. پس هر کس که خداوند بدو فهم عطا کرده باشد آن را می فهمد و از غیرش تشخیص می دهد چون آن علم حقیقی و گفتار راست است و آن سویش هدفی دیگر نیست و در آن بینا و نابینا برابرند، دوران به نزدیکان ملحق می شوند و پایینان به بالاییان می رسند و ملصق می گردند.

۳. فتوحات مکیه، باب دویست و پنج، ص ۶۳۸.

نظر کردم سیمای وی را دیدم، یعنی چشم من جز سیمای او را ندید و گوشم غیر سخن او را نشنید، یعنی من هر چه شنیدم سخن او بود که می‌شنیدم؛ ابن عربی پس از این سخنش در کتاب فتوحات می‌گوید: هو عین کل شیء فی الظهور، ما هو عین الاشياء فی ذاتها، بل هو هو و الاشياء اشياء، یعنی: او عین هر موجودی در مقام ظهور و تجلی است و عین ذات هیچ موجودی نیست، و منزّه است از این که عین ذات موجودات باشد، بلکه واجب، واجب است و اشیا همان ذوات و ماهیاتند^۱.

وجود یکی از تجلیات مرتبه غیب هویت است، و آن همان حقیقت محمدیه و وجود منبسط عام می‌باشد، و اطلاق «حق» به او از نظر باطن و احدیت ذات این وجود مطلق است که (مرتبه غیب‌الغیوبی) حق تعالی می‌باشد، مانند انوار و اشعات آفتاب که عموماً اطلاق آفتاب به او می‌شود.

صدرالمتألهین در مبحث علت و معلول کتاب اسفار گوید: وجود «بشرط لا» حق تعالی است و وجود «لا بشرط» فعل حق، و وجود «بشرط شیء» موجودات است، پس هر گاه عرفا، اطلاق وجود بر حق تعالی نمایند مرادشان وجود «بشرط لا» خواهد بود، نه وجود «لا بشرط» که صنع و مشیت اوست^۲، و گرنه مفاسد بسیاری بر آن مترتب می‌شود که اکابر عرفا از آن تحاشی دارند، چون موجب الحاد و اباحه و حلول و اتصاف حق متعال به صفات ذمیمه و نظایر آنها می‌شود، لذا شیخ علاءالدوله سمنانی رحمته برای رفع این اشتباه بر حواشی فتوحات - در مبحث سبحان الذی اظهر الاشياء و هو عینها - نوشت: الوجود الحق هو الله، و الوجود المطلق فعله، و الوجود المقید اثره، و از وجود مطلق، مراد مفهوم عام انتزاعی آن نیست، بلکه مصداق انبساطی آن مراد است.

عرفا که گویند: حق مطلق عین خلق مقید است، مرادشان عینیت به حسب ظهور و سریان فعلی در اشیا است، و مطلق ساری در اشیا، وجود عام است، و این که گفته‌اند مظاهر وجود با وجود مطلق متحداند، اتحاد در مقام جمع را مراد دارند که عین مقام حق است، یعنی باطن و احدیت وجود - نه اتحاد در مقام تفصیل - و این که گویند: سوی الله اضافات و نسب حق اند، نسب اشراقی را مقصود دارند نه نسب مقولی، چون نسبت فیاض مطلق به اشیا نسبت ماهوی نیست، تا چه رسد به اضعف ماهیات که اضافه مقولی باشد؛ بنابراین آنان وجود را مطلق از تمام قیود - حتی قید اطلاق - می‌دانند که از فرط تحصیل و تمامیت، در مقام خفا و غیب و بطون صرف قرار دارد و با هیچ موجودی از این جهت مرتبط نیست، در این صورت این حقیقت با تنزل از مقام صرافت و اطلاق، و ظهور به کسوت خلق، ملازم با تجافی وجود از مقام ذات نمی‌باشد، چون وحدت او اطلاق است نه عددی، و اعتبار هر قیدی با او که ملازم با تجلی‌ای از تجلیات و تنزل از مقام اطلاق حقیقی باشد، قادح در وحدت اطلاق او نیست، و چون وحدت را عددی فرض کرده‌اند، گمان نموده‌اند که یک حقیقت بدون قبول قیود، هم حق است و هم خلق، و ندانستند هر گردویی گرد است، ولی هر گردی گردو نیست.

مذهب وحدت وجود در اسلام پیش از ابن عربی صورت کاملی نداشت، او بود که پایه‌هایش را بنیان گذارد و معانی و مرامش را تفصیل بخشید و به این صورت نهایی درآورد که هر کس پس از او بخواهد در این باره سخن بگوید جیره‌خوار اوست. ابوالعلا عفیفی - یکی از برجسته‌ترین ابن عربی شناسان معاصر - از قول فردفون کریم می‌گوید: تصوف اسلامی تا نهایت قرن سوم هجری (مرادش عصر ابویزید بسطامی و جنید و حلاج است) تحول یافت و رنگ مکتب وحدت وجود را پذیرفت و از پایه‌های تصوف در قرن‌های آینده گشت، زیرا اقوالی که از ابویزید بسطامی و حلاج - و بلکه از ابن فارض معاصر ابن عربی - نقل شده به نظر من دلیل بر اعتقاد آنان به وحدت وجود نیست، بلکه آنان مردانی بودند که در عشق به خدا از خود و از هر چه غیر خداست فانی گشته و در وجود، غیر او را ندیدند، و این وحدت شهود^۱ است نه وحدت وجود؛ بین فیض عاطفه و شطحیات جذب و بین

۱. اصطلاح وحدت شهود نخست در آثار احمد سرهندی (وفات: ۱۰۵۰ هـ ق) و سپس در اصطلاحات متأخران و پسینیان که ارتزاقشان از مستشرقان غربی است پیدا شده چون مطلقاً چنین اصطلاحی را متقدمان مصطلح نساختند و زاییده فکر آقای فون کریم غربی است. ابن عربی درباره وحدت شهود گوید: لا موجود الا الله. این همان وحدت وجود است یعنی تجلی وجودی، حق را تجلی دیگری است که تجلی شهودی نامیده می‌شود. این دو را با وحدت وجود و وحدت شهود آمیخته و برخی از مستشرقان بنیان‌گذاران تصوف را با عنوان قائلان به وحدت شهود ذکر کرده‌اند. لذا ابن عربی گوید: فانما قال ذلک عندما تلاشت عنده الکائنات - حين شهوده الحق تعالی بقلبه - كما قال الجنید: من شهد الحق لم ير الخلق.

تجلی وجودی، موجودات را تکنون می‌بخشد و تجلی شهودی نابود می‌سازد. زیرا وقتی موسی - علیه السلام - از حق خواست که بر وی تجلی شهودی کند (و از پایان کار آگاه نبود - چون پس از افاقه توبه نمود -) گفت: رب ارني انظر اليك. یعنی پروردگارا! خودت را به من بنما که بنگرم، فرمود: لن تراني و لكن انظر الي الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني. یعنی: هرگز مرا نخواهی دید، ولی به این کوه بنگر، اگر به جای خویش برقرار ماند، شاید مرا توانی دید. فلما تجلی ربه للجبل جعله دكاً و خر موسی صعقا، فلما افاق قال سبحانک تبت اليك و انا اول المؤمنين، یعنی: همین‌که پروردگار من بر آن کوه جلوه کرد، آن را ویران ساخت و موسی بیهوش بیفتاد و چون به خود آمد گفت: منزهی تو! سوی تو توبه می‌کنم و اولین مؤمنم [که دیده نمی‌شوی] (۱۴۳ - اعراف).

لذا برخی که صاحب رأی و نظر نیستند این تجلی شهودی را که افنا و اماته می‌کند، با تجلی وجودی که ابقا و احیا می‌کند - لا یسعر - به هم درآمیخته‌اند. بنابراین آن چه از غریبان به میراث به غرب‌زدگان ما رسیده که بایزید و حسین بن منصور، قائل به وحدت شهوداند - نه وحدت وجود - و اینان هم عین آن را تحویل می‌دهند، سخن لغوی است که نشان می‌دهد از مُتدرب در فن عرفان صادر نشده است و گوینده‌اش حتی کتب ابتدایی عرفان را نیز مطالعه نکرده است.

از تجلی شهودی - در روایات رسول خدا و امیر مؤمنان علیهما الصلاة والسلام - تعبیر به «سبحات وجه» شده است، آنجا که رسول خدا (ص) فرمود: ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة لو کشفها لاحتقرت سبحات وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه، یعنی: خداوند را هفتاد هزار پرده از نور و ظلمت است (یعنی حجاب‌های نورانی و ظلمانی) اگر آنها را برکنار زنی، سُبَحَات وجه او (تابش‌های وجه ذات وی) تا آنجا که میدان دید خلائق اوست، همه را خواهد سوزاند. بنابراین برق غیرت سبحات وجه تمام موجودات را می‌سوزاند. پس در این تجلی

نظریه فلسفی در الهیات فرق است، یعنی بین حلاجی که در حالتی از احوال جذبش نعره «اناالحق» می‌زند و یا ابن‌فارضی که عشق محبوبش از خویش فانیش ساخته و آگاهی، جز با اتحاد تام با او ندارد و گفته:

مَتَى حَلَّتْ عَنْ قَوْلِي «أَنَا هِيَ» أَوْ أَقْلٍ وَ حَاشَا لِمَثَلِي أَنِّي حَلَّتْ^۱

یعنی: کجا از این ادعایم که من محبوبم هستم برگشتم تا بگویم در من حلول کرده است؟ هرگز چون منی بگوید که او در من حلول نموده است؛ فرق است. او (ابن‌فارض) با این سخن نظریه حلول را انکار می‌ورزد، در حالی که بین ابن‌عربی و ابن‌فارض فرق است، او با صراحت و بدون مواربه و کثری در معنی و پوشیدگی و التباس در سخن نه از وحدتش تعبیر به ذات الهی می‌کند و نه از فنای در محبوبش حکایت می‌نماید، بلکه از وحدت حق و خلق سخن می‌گوید:

فَالْحَقُّ خَلَقَ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا وَ لَيْسَ خَلْقًا بِهَذَا الْوَجْهِ فَادْكُرُوا

جَمْعٌ وَ فَرَّقَ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ وَ هِيَ الْكَثْرَةُ لَا تَبْقَى وَ لَا تَذُرُ^۲

به ذات الهی از دو جهت نظر می‌شود: نخست از آن حیث که ذات بسیط مجرد از نسب و اضافات به موجودات خارجی است؛ و دوم از آن حیث که ذات متصف به صفات است، او از وجه نخست از صفات محدثات و از آنچه وی را به وجود ظاهر متصف می‌دارد منزّه است، و بلکه منزّه از شناخت است و چیزی شبیه به واحدی است که افلوطین می‌گوید: تصور و تعبیر از حقیقتش امکان‌پذیر نیست، و هر چه که امکان توصیفش بدان باشد همگی سلوب محض‌اند، چنان‌که وی از این وجه «الاه» حقیقی نیست، چون «الاه» «مالوه» می‌خواهد یعنی اقتضای نسب و اضافات بدانچه که «مالوه» اوست دارد.

بنابراین وجود ذات به گونه اول، وجود مطلق است و بر گونه دوم وجود مقید و یا وجود نسبی می‌باشد، زیرا وجود حق است که متعین در صور اعیان ممکنات، و یا متعین در این نسب و اضافات - که از آنها تعبیر به صفات شده است - می‌باشد، از این جهت است که تمام موجودات صفات حق‌اند، و از این جاست که ابن‌عربی می‌گوید: آن‌چه را که توصیف به وصف کردیم، ما (یعنی محدثات) آن وصفیم، ولی در نظر او صفات، عین ذات است، پس حق عین خلق است، و یا عین صفاتی که در مجالی وجود ظاهراند، و این چیز زاید بر ذات نمی‌باشد، بلکه آنها نسب و اضافاتی نسبت به اویند.

چنان‌که واحد عددی عین اعداد ظاهر در آنهاست، هم چنین حق منزّه، همان خلق مشبه است،

→

است که غیر حق از نظر شهود سالک محو می‌شود، چنان‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: الحقیقة کشف الموهوم مع صحو المعلوم، یعنی غیر ذات هر چه شهود شود اعتباری و نقش دومین چشم احوال است. چنان‌که ابن‌عربی گوید:

كَلِمَا فِي الْكُونِ وَهْمٌ أَوْ خِيَالٌ أَوْ عَكُوسٌ فِي الْمَرَايَا أَوْ ظَلَالٌ

۱. دیوان ابن‌فارض، ص ۷۳. ۲. فصوص‌الحکم، تصحیح ابوالعلا عقیفی، ص ۷۹.

و امتیاز بین حق و خلق جز به اعتبار نمی‌باشد، پس خلق، همان خالق است و خالق همان خلق، زیرا عین، یک عین متفق است، ولی از وجه دیگر، خلق، حق نیست و حق خلق نمی‌باشد، یعنی اگر به صورت خلق - نه عین و جوهرش - نظر افکنی، تو به حقیقت و عین، اویی و از حیث صورت و مظهریت او نیستی، از این روی حق به اضداد توصیف می‌گردد، او عین آن چه ظاهر و عین آن چه باطن است می‌باشد، در وجود کسی نیست که جز او را مشاهده کند و در وجود هم چیزی نیست که از او پنهان باشد، پس او برای نفس خود ظاهر است و از نفس خود پنهان، او به تمام اسماء محدثات نامیده می‌شود^۱.

اینجا سِرّ حیرت اندر حیرت نمودار می‌گردد. واحد در کثرت است و کثرت، بازگشتش به واحد است، اضدادی است که در یک حقیقت گرد می‌آیند، و یک حقیقت است که جز با قبولش مر اضداد را شناخته نمی‌شود، ولی این حیرت جاهلان است، اما واقفان بر راز حقیقت و عارفان به وحدت وجود، آنان را حیرت دیگری است و آن حیرت کسانی است که حق را در هر مجلا مشاهده می‌کنند و در هر صورتی به او اقرار می‌کنند، بنابراین حیرت آنان در انتقال پیوسته و دایمشان است با حق - در صور -.

وحدت ادیان

ابن عربی قایل به وحدت ادیان و الاله وحدت وجود است، زیرا الاله ابن عربی و بلکه الاله صوفیان معتقد به وحدت وجود، الاهی است که هیچ صورتی او را محصور و هیچ عقلی محدود و یا مقیدش نمی‌سازد، چون او در واقع معبود در هر چه پرستیده می‌شود و محبوب در هر چه دوست داشته می‌شود است، چنان که خود گوید:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورةٍ	فرعی لغزلانٍ و دیر لرهبانٍ
و بیت لاوئانٍ و کعبه طائفٍ	و الواحُ توراۃٍ و مصحف قرآنٍ
ادین بدین الحبُّ اَنی توجّهت	رکائبه فالحبُّ دینی و ایمانی ^۲

در نظر او عارف کامل کسی است که هر معبودی را مجلای حق می‌بیند که حق در آن مجلا پرستش می‌شود، و هر کس غیر این را بپرستد و یا غیر او را دوست داشته باشد، حقیقت آن چه را پرستیده و دوست داشته، ندانسته است، زیرا معتقد، الاله خاصی را که در معتقدش آفریده می‌پرستد و با الاله اعتقادات دیگری ستیز می‌ورزد و ثنای حق را می‌گوید و نمی‌داند که ثنای خودش را (که آن الاله را آفریده) می‌گوید، چون الاله معتقد از آفریده‌های خودش است و ثنای بر صُنع، ثنای بر صانع است؛

۱. این جوهاتی که اکثراً در این باره گفتیم و پس از این هم با همین زبان می‌گوییم، تمامی برگرفته از فقرات مقدمه کتاب فصوص الحکم است که مرحوم دکتر ابوالعلا عفیفی در موارد ذات و صفات و تشبیه و تنزیه و انسان و خلق و وحدت و وجود و غیر اینها برگرفته و ما آن فقرات را به ترجمه نقل کردیم.

۲. ترجمان الاشواق، دار صادر، ص ۴۳.

اگر این معتقد، حقیقت واقع را می‌دانست و این‌که غیر او هم غیر از حق را - در صورت خاصی از صور اعتقادات - نپرستیده، یعنی اگر سخن جنید را می‌دانست که چون از وی از «الله» پرسیدند گفت: لون الماء لون الاناء، یعنی: رنگ آب همرنگ ظرف آن است، بر غیر خودش در آن چه می‌پرستد انکار نمی‌ورزید^۱.

زیرا آن غیر می‌پندارد که معبودش «الله» است و خداوند هم می‌فرماید: انا عند ظن عبدي بي، یعنی: من با گمان پندار بنده‌ام درباره من هستم، یعنی من بر بنده‌ام جز در صورت معتقد خاصش تجلی نمی‌کنم، و الاله معتقدات را قلب فرامی‌گیرد، چون او (الاه او) محصور و محدود است، اما «الله» از آن حیث که الله است، چیزی او را فرا نمی‌گیرد، زیرا او عین هر چیزی است و عین ذات خودش است، و درباره چیزی گفته نمی‌شود که ذاتش را فرا گرفته و یا فرانگرفته است.

در نظر ابن عربی، معبود عبارت از جوهر ازلی قدیم است که مقوم تمام صور وجود می‌باشد، و عابد عبارت از صورتی است که متقوم به این جوهر می‌باشد، بنابراین هر صورتی از صور، به الوهیت حق گویا و ناطق است و هر معبودی از معبودات، وجهی از وجوه اوست، هر کجا روی کنید آنجا وجه الله است و هر چه را پرستید، غیر او را نپرستیده‌اید: و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه، یعنی: پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید (۲۳ - اسراء)، ابن عربی گوید: در ازل حکم کرده که غیر خدای را نپرستید هرچند که صور معبودانتان باشد؛ پایان سخن مرحوم عفیفی.

ابن عربی گوید: آن چه که بر آن عالم و یا ماسوی الله یا غیر حق اطلاق می‌شود، نسبت به حق مانند سایه است به صاحب سایه، از این باب که سایه نسبت به صاحب سایه و شخص، وجود جداگانه‌ای ندارد، زیرا وجودش منوط به وجود شخص است، عالم نیز همین حکم را دارد، یعنی وجودی ندارد مگر به وجود حق، و انتساب وجود به ذات موجود، خیال اندر خیال است و موجودات متکثره خیالاتند و نقش دومین چشم احوال‌اند و وجودی ندارند.

خلود کفار

ابن عربی درباره خلود کفار هم نظریه‌ای بسیار عالی و عمیق و متفکرانه دارد که متأسفانه از سخنان او مقصودش را دریافتند و یا دریافتند و عناد ورزیدند و با معتقدانش به ستیز برخاسته یا تکفیر و یا تبعید و یا تقتیلشان نمودند؛ ابوالعلا عفیفی در مقدمه فصوص الحکم گوید: ابن عربی بین دو نوع از فرمان و امر الهی فرق می‌گذارد: یکی امر تکلیفی است که خداوند بندگان را بدان مخاطب ساخته است، بنابراین به حسب مقتضیات اعیان ثابتشان او را اطاعت و یا معصیت می‌کنند؛ دیگری امر تکوینی است که از آن تعبیر به مشیت الهی شده است، و این به چیزی تعلق نمی‌گیرد، مگر به

۱. این فقره از فص هارونی فصوص الحکم برگرفته شده است.

گونه‌ای که در ازل مقدر شده بر آن باشد پدید می‌آید، و هر چیزی در وجود، در مقابل امر تکوینی خاضع و فروتن است و محل جریان اراده الهی، خواه در آن (امر تکوینی) خیر و یا شر و یا طاعت و معصیت و یا کفر و ایمان باشد، اگر فعلی را موافق با امر تکلیفی انجام داد، طاعت نامیده می‌شود و مستلزم حمد و ستایش است، و اگر مخالف با امر تکلیفی انجام داد، معصیت و کفر نامیده می‌شود و مستلزم نکوهش می‌باشد، آن در هر حالت عین اطاعت امر تکوینی است، و معنی آن این‌که مشیت الهی از آن حیث که اوست، به فعل تعلق می‌گیرد نه به فاعلی که فعل بر دست او ظاهر می‌گردد.

ثواب و عقاب دو حالت تجلی است در نفس حق - به اقتضای ظهور اسمای جمالی و جلالی - عقاب و کیفر از برای عاصی، ثواب است و ثواب برای مطیع، ثواب و پاداش، یعنی هر کدام برای هر یک شیرین است - به اقتضای استدعای عین ثابت و استعداد هر یک - پس ثواب و عقاب، یعنی لذت و الم، دو حالت است که حق، بدان دو - یعنی حق متعین در صورت بنده - خویش را می‌داند، آیا درباره حضرت ایوب همگامی که از خداوند درخواستِ رفع رنج و درد را از خویش نمود - نفرمود: انی مسنی الضر... فکشفنا ما به من ضر (۸۳ و ۸۴ - انبیا)؟ و ازاله درد و رنج از ایوب، در واقع ازاله درد از جناب الهی می‌باشد، زیرا خداوند خویش را توصیف فرموده که آزار و اذیت می‌بیند.

بنابراین در دار آخرت نه ثواب و نه عقاب - به معنی دینی - نمی‌باشد، بلکه مآل و بازگشت خلائق - همگان به نعیم مقیم است (یعنی عقاب برای کافران عذب و گوارا باشد) خواه آن کس که مقدر شده به بهشت وارد شود و خواه آن کس که مقدر شده به دوزخ رود، زیرا نعیم همگان واحد است، اگر چه صورت آنها مختلف است و نام‌هایش متعدد، ابن عربی درباره دوزخیان گوید:

وَ إِنْ دَخَلُوا دَارَ الشَّقَاءِ فَانَّهُمْ عَلَى لَذَّةٍ فِيهَا نَعِيمٌ مُبَايِنٌ
نَعِيمِ جَنَّاتِ الْخُلْدِ وَالْأَمْرِ وَاحِدٌ وَ بَيْنَهُمَا عِنْدَ التَّجَلِّي تَبَايُنٌ
يُسَمَّى عَذَاباً مِنْ عَذُوبَةِ لَفْظِهِ وَ ذَاكَ لَهُ كَالْقَشْرِ وَالْقَشْرُ صَائِنٌ

اما اختلاف بین بهشتیان و دوزخیان، اختلاف در درجه هر یک از دو گروه است در معرفت الهی و مرتبه‌شان در تحقق به وحدت ذاتی با حق. دلیل ابن عربی روشن است و از روح مذهب عامش نشأت گرفته و آن این‌که: رحمت الهی تمام موجودات را فرا گرفته است و در وجود چیزی نیست جز آن‌که رحمت الهی را ذاکراند، و معنی ذکر رحمت الهی مرموجودی از موجودات را، بخشیدن وجود است بدان موجود - بر گونه‌ای که بر آن است -.

بنابراین نعیم و بهشت حقیقی عبارت از حالی است که انسان پس از مرگش بر آن است و بازگشتش به اصل خویش که از آن اصل پدیدار گردیده است. در اینجا است که هر کس منزلتش متحقق می‌شود و نعیمش به مقدار این منزلت است، یعنی درجه قربش به خداوند. پس هر کس که در حیاتش به وحدت کامل تحقق یافت و راز این وحدت را دانست، او نصیب بزرگی از بهشت دارد، و هر کس که حجابات وی را از این وحدت بپوشاند و جزئی از رازهای آن را درک نکند، نعیم و بهشتش به مقدار

ادراکش می‌باشد؛ پس در نظر ابن‌عربی، بهشت و دوزخ دو نام‌اند برای قرب به خداوند و عذاب پوشیدگی از او، و طاعت و معصیت دو اسم‌اند که آن دو را مدلولی جز در نظر تکالیف شرعی نمی‌باشد^۱.

اصولاً ابن‌عربی معتقد است که در آیات الهی نصی در خلود عذاب الهی بر بندگان نیست که تأویل نپذیرد - حتی در خلود کافران - لذا در فص یونسی کتاب فصوص الحکم گوید: دوزخیان مآلشان به بهشت و نعیم است - اما در آتش - زیرا صورت آتش ناگزیر باید پس از پایان یافتن مدت عذاب، بر کسانی که در آنند خنک و ملایم گردد، این همان نعیمشان است، پس نعیم دوزخیان پس از استیفای حقوق، نعیم خلیل الهی علیه السلام است - هنگامی که در آتشش انداختند - چون او از دیدن آتش و آنچه در ذهنش بود که سوزنده هر چه پیرامونش از زنده و غیر زنده است، معذب بود و مراد الهی را در آن و از آن درباره خودش نمی‌دانست، بنابراین پس از وجود آن رنج‌ها، آن را خنک و ملایم یافت، در عین این‌که صورت آتش را مشاهده می‌کرد، در حالی که آن در دیده مردمان آتش و سوزان بود، پس یک چیز می‌شود که در چشم بینندگان متنوع باشد.

ابن‌عربی در باب هشتاد و هفت کتاب فتوحات مکی در تفسیر بیان الهی که: واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة: یعنی: از آتشی که افروزینه‌اش مردم و سنگ است بترسید (۲۴ - بقره) گوید: گاهی آتش برای بعضی از بیماری‌ها دارو می‌باشد و آن یک نوع بیماری است که جز با داغ کردن به آتش درمان نمی‌پذیرد، و چه بیماری سخت‌تر از گناهان کبیره؟ خداوند برایشان روز قیامت آتش را دارو قرار داده است - مانند داغ کردن به آتش در دنیا - لذا با دخولشان به آتش در رستاخیز، بیماری بزرگی که از آتش بزرگتر و هولناک‌تر است و آن غضب الهی است، رفع می‌گردد، پس از آن از جهنم بیرون شده و به بهشت می‌روند، چنان‌که خداوند آن را در حدود و دیات دنیایی، سپر و مانعی از عذاب آخرت قرار داده است.

اصولاً این مسأله بسیار پیچیده و دشوار است و محل اختلاف نظر بین علمای رسمی و علمای کشفی می‌باشد، و نیز بین صاحبان کشف هم اختلاف نظر است که آیا عذاب جهنم بر دوزخیان - که اهل آنند - جاودانه است و بی‌نهایت، و یا این‌که بهشتی برایشان در سرای شقاوت می‌باشد و عذاب درباره‌شان به زمانی معین منتهی می‌گردد، با این‌که همگان در عدم خروج کافران از دوزخ اتفاق نظر دارند که تا بی‌نهایت در آن می‌مانند، زیرا هر یک از دو سرا را آبادکنندگانی است و هر یک از آن دو را جماعتی است که پُرش کنند.

در همان جا گوید: اهل دو سرا در عرصه رستاخیز وارد می‌شوند، نیک‌بختان به فضل و کرم الهی و دوزخیان به عدل الهی، و در آن دو سرا فرود می‌آیند و به سبب نیات مخلد و جاودان می‌شوند، لذا درد

و رنج را به جزای کیفر و عقوبت - موازی شرک در مدت عمر در دنیا - دریافت می‌کنند، و چون مدت به سر آمد، خداوند برایشان در سرایی که در آن مخلداند نعمت و برخورداری قرار می‌دهد، به طوری که اگر وارد بهشت شوند، به جهت عدم موافقت طبعی که بر آن سرشته شده‌اند دردمند و افسرده می‌گردند، زیرا آنان در آن چه از آتش و زمهریر و هر چه از گزیدن افعیان و کژدمان است لذت می‌برند، همان طور که اهل بهشت از سایه و نور و بوسیدن حوران زیبا لذت می‌برند، برای این که طبایعشان این را اقتضا و درخواست دارد؛ آیا نمی‌بینی که سرگین گردان به طبیعت خود از بوی گل زیان می‌بیند و از بوی گند لذت می‌برد، و شخص تبار از بوی مُشک آزار می‌بیند؟ پس لذات تابع ملایم‌ها هستند و دردها تابع عدم آن.

باز گوید: هر دو سرا، یعنی سرای نعمت و نعمت آباد می‌گردد و رحمت بر غضب پیشی گرفته و تمام موجودات، حتی جهنم و هر کس را که در آن است فرا گرفته و خداوند هم ارحم الراحمین است، زیرا ما خود ادراک می‌کنیم آن کس را که بر رحمت سرشته شده است اگر خداوند وی را میان خلائقش تمکن بخشد، صفت عذاب را از عالم بر می‌اندازد و زایل می‌سازد (همانند مصلحان و خیرخواهان و نیکوان)، و این صفت را خداوند بدو بخشیده، و بخشنده کمال بدان کمال سزاوارتر است، و شکی نیست که او به خلقش از ما مهربان‌تر است و خود فرموده ارحم الراحمین است.

ابن عربی در باب سیصد و هفتاد و چهار کتاب فتوحات مکیه گوید: دو قَدَم را به کرسی می‌گذارد تا آن که در آن (کرسی) کلمه رحمانی انقسام پیدا می‌کند و هر قَدَمی در مکانی استقرار می‌یابد، یک مکان به نام جهنم و دیگری به نام بهشت نامیده می‌شود، و بعد از آن دو، مکانی نیست که این دو قَدَم بدان جا انتقال پیدا کند، لذا جز از اصلی که از آن ظاهر گردیده‌اند استمداد نمی‌کنند و آن، رحمان است که بر عرش استیلا دارد، لذا جز رحمت نمی‌بخشد، برای این که انجام به سبب حکمت به آغاز باز می‌گردد، جز آن که بین آغاز و انجام راهی است، و گرنه نه آغازی بود و نه انجامی.

گوید: آنان در طبقات، به مقدار آن چه از مشقت و رنج که از ایشان باقی مانده، خرده خرده در آتش زایل شود، و چون مدتش به پایان رسید، به بهشت که محل راحت است خارج می‌گردند، و آخرین دسته‌ای که باقی می‌ماند کسانی‌اند که مطلقاً عمل نیکی انجام نداده‌اند، مگر از جهت ایمان - نه از حیث مکارم اخلاق - جز آن که عنایت بر آنان پیشی گرفته که از اهل آن سرا باشند و اهل این سرای دیگر در آن باقی بمانند، لذا درها قفل می‌شود و جهنم بسته می‌گردد و مأیوس از خروج می‌شوند، و چون رحمت، اهلش را فرا گیرد، از خروج از آن مأیوس و بیمناک می‌شوند، زیرا بیرون راندن ارحم الراحمین را مشاهده کرده‌اند، و چون خداوند آنان را بر مزاجی قرار داده که صلاحیت سکونت در آن سرای را دارند، لذا چنان که گفتیم با خروج از آن زیانمند می‌شوند، و چون مأیوس شدند خوشحال می‌شوند، پس بهشت آنان همین مقدار است و آن اولین بهشت و نعمتی است که می‌یابند و حالشان همان گونه است که گفتیم، یعنی پس از پایان یافتن مدت عذاب و مشقت، عذاب

برایشان عذاب و شیرین شده و رنج‌ها زایل و «عذب = شیرین» باقی می‌ماند، از این روی عذاب نامیده شده که به استعذاب کسی که در آن است باز می‌گردد، مانند بیماری که بیماری جَرَب (گری) دارد، خارانندش برایش شیرین و گوارا است.

سپس گوید: بدان! نعمت هر سرایی که خداوند آفریده، برای آن سرا و اشخاص آن سرا شیرین است، آیا گفتار ما را تصدیق نداری؟ دوزخ از نقص و عدم پُری پیوسته دردمند است تا آن که جبار قدمش را در آن گذارد^۱، و آن یکی از دو قَدَم گفته شده است: یکی در کرسی و دیگری قَدَمی است که محل استقرارش بهشت است، خداوند می‌فرماید: و بشرالذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم، یعنی: مؤمنان را نوید ده که نزد پروردگارشان قَدَم صدق دارند (۲ - یونس)، پس اسم «الرب» با اینان و اسم «الجبار» با دیگران است، چون آنجا سرای جلال و عظمت و جبروت و هیبت و شکوه است و بهشت، سرای جمال و انس و تنزل لطف الهی، پس قَدَم صدق یکی از دو قدم کرسی است و آن دو، دو قبضه‌اند: یکی خاص دوزخ - و او را باکی نیست - و دیگری خاص بهشت - و او را باکی نیست - زیرا بازگشت هر دو به رحمت است، لذا در آن دو، وی را باکی نیست، و اگر کار آن گونه باشد که بی‌دانش توهم کرده است، یعنی عدم مبالات و باک‌نداشتن، جریمه واقع نمی‌گشت و خداوند خویش را به غضب توصیف نمی‌فرمود^۲ و هر گرفتنی شدید نبود، پس تمام اینها از مبالات و عزم به گرفتن است. درباره تقواداران گفته شده: بهشت برای متقیان آماده شده است (۱۳۳ - آل عمران) و درباره اشقیای گفته شده: برایشان عذابی دردناک آماده کرده است (۸ - احزاب)، اگر مبالات و باک‌نداشتن نبود، این حکم ظاهر نمی‌گردید، پس امور و احکام را مواطنی است که اهلش می‌دانند و حکم هر موطنی (به موطن دیگر) گذر نمی‌کند، پس به سبب آن دو قَدَم، بی‌نیاز و نیازمند می‌کند و به آن دو، می‌میراند و زنده می‌کند و به آن دو، دو زوج نر و ماده می‌آفریند، و اگر آن دو نبودند، در عالم هیچ شرکتی واقع نمی‌گشت، پس هر یک از آن دو را سرایی است که در آن حکم می‌کند و اهلی است که در میانشان حکم می‌نماید؛ و عالم ربانی پیوسته با خدا ادبش را داشته و در هر موطنی با او بدان گونه که می‌خواهد حق با او در آن موطن معامله کند، معامله می‌کند، هر کس که نمی‌داند، این گونه نیست.

قیصری شارح فصوص الحکم در این باره سخنی دارد که ما آن را از کتاب شرح فصوص الحکم به ترجمه نقل می‌کنیم^۳ و این بحث را خاتمه می‌بخشیم؛ گوید: بدان! مقامات کلی که فراگیر تمام

۱. آن‌گاه رفع و تألم و دردمندیش شود، زیرا رفع تألم جهنم به ازدیاد آتش و افروزینه است و تألمش به نقص آن دو.

۲. حدیث روز رستاخیز است که وقتی از پیغمبران درخواست شفاعت می‌شود می‌گویند: خداوند امروز غضبی کرده که تاکنون چنین غضبی نکرده بود و نخواهد کرد. و ابن عربی گوید: این امیدوارکننده‌ترین حدیثی است که در این باب بدان اعتماد است، زیرا امروز روز قیامت است و غضب کرده، پس ناگزیر از حکم رحمت بر همگان است. ۳. شرح فصوص الحکم قیصری، تصحیح سیدجلال آشتیانی، ص ۶۶۱.

مقامات بندگان در آخرت است - به طور اجمال - بر سه مقام است و آنها: بهشت و دوزخ و اعراف‌اند، و بر هر یک از آنها اسمی حاکم است که به ذات خودش اهل آن مقام را می‌طلبد، چه رعایای آن اسم‌اند و آبادی آن مقام بدان رعایاست، و وعده گاه همگان را شامل است، زیرا وعده حق تعالی در واقع عبارت از رسانیدن هر یک از ماست به کمال معینش، پس همان گونه که به بهشت وعده داده شده، همین طور به دوزخ هم وعده داده شده است، خداوند می‌فرماید: و جائت کل نفس معها سائق و شهید، یعنی: هر کسی بیاید با او فرشته‌ای کشاننده و فرشته‌ای گواهی دهنده است (۲۱ - ق).

پس همان گونه که کِشنده به بهشت، مناسبت ذاتی است و کِشنده، همان رحمان رحیم و فرشتگان رحمت‌اند، همین طور کِشنده به جهنم هم مناسبت ذاتی است و کِشنده همان عزیز قهار و شیطان و فرشتگان عذاب‌اند، پس عین دوزخ برای ایشان «موعود» است نه «متوعد» بدان، و وعید عبارت از عذابی است که تعلق به اسم «المنتقم» دارد، و آن نیز به وجهی شامل همه است، و احکام آن در پنج موطن آشکار می‌گردد، چون اهل دوزخ یا مشرک و یا کافر و یا منافق و یا عاصی - از مؤمنان - اند و آن، تقسیم به موحد عارف غیر عامل، و به محجوب (جاهل) می‌شود، و هنگام غلبه سلطان «المنتقم» بر آنان، به آتش دوزخ عذاب و شکنجه می‌شوند، چنان که خداوند می‌فرماید: «احاط بهم سرادقها = سرآورده‌های آن آتش گرداگردشان را فرا گرفته است - ۲۸/ کهف» و چون سال‌ها و روزگاران درازی بر آنان بگذرد و به آتش خو گیرند و نعمت‌های بهشت را فراموش کنند گویند: «سواء علینا اجزنا ام صبرنا ما لنا من محیص = چه بی‌تابی کنیم و چه شکیبای باشیم برایمان یکسان است و گریزگاهی نداریم - ۲۱/ ابراهیم» در این هنگام رحمت بر آنان تعلق می‌گیرد و عذاب از ایشان برطرف می‌گردد.

با این که عذاب نسبت به عارفی^۱ که در آن به سبب اعمال زشت وارد شده از وجهی عذب (گوارا) است و از وجهی دیگر عذاب، زیرا او در تعذیبش عذاب کننده را مشاهده می‌کند، پس عذابش سبب شهود حق است و آن، بالاترین نعمت‌هاست (مانند عاشقی که معشوقش دستش را گاز گرفته باشد). و نسبت به محجوبان بی خبر از لذات حقیقی نیز از وجهی عذب (شیرین) است، چنان که در حدیث است: دوزخیان در دوزخ با آتش بازی می‌کنند؛ بازی کردن، جدای از لذت بردن نیست، اگر چه به سبب نیافتن آن چه بدان ایمان آورده بود - از بهشت اعمالی که عبارت از حوران و کاخ‌ها و رودها و غیر اینها هستند - معذب و در رنج است.

و نسبت به گروهی که استعدادشان دوری از حق و نزدیکی به آتش را می‌طلبد - یعنی جهنم - نیز عذب است، اگر چه در نفس الامر و واقع عذاب است، چنان که در همین جهان کسانی را می‌بینیم که دست‌هاشان رامی‌برند و خودشان را از بام دژهای بلند - مانند برخی از ملحدان و بی‌دینان - به زیر

می‌افکنند؛ خود مردی را مشاهده کردم که در انگشتان یک دستش میخ‌های ستبری که هر یک به اندازه یک قلم بودند کوبیده بود و بدین کار افتخار می‌کرد و راضی به بیرون آوردن آنها نبود و بر این حال باقی ماند تا مُرد.

و نسبت به منافقانی که استعداد کمال و استعداد نقص را دارند، اگرچه به جهت ادراکشان مر کمال را و نبودن امکان رسیدن بدان برایشان دردناک و رنج‌آور است، ولی چون استعداد نقصشان غالب است، به نقصانشان رضایت دهند و از ایشان درد و رنجشان - پس از انتقام انتقام‌گیرنده از آنان به سبب شکنجه و عذاب کردنشان - زایل می‌گردد و عذاب، عذب و شیرین می‌شود، چنان‌که مشاهده می‌شود کسی که در آغاز به کار پستی راضی نبود، وقتی در آن افتاد و مبتلا گشت و صدورش از وی تکرار یافت، بدان الفت و خو گرفته و پس از آن که نزدش زشت بود، به آن افتخار می‌ورزد.

و نسبت به مشرکانی که غیر خدا دیگر موجودات را می‌پرستیدند انتقام می‌گیرد، زیرا آنان حق را در آنچه می‌پرستند محدود و منحصر ساخته و الاله مطلق را مقید کرده‌اند، اما از آن حیث که معبود آنان عین وجود حقیقی است که در این صور ظاهر شده است، پس جز خدای را نمی‌پرستند، لذا خداوند از این وجه از آنان راضی است و عذاب درباره‌شان عذب و شیرین می‌شود.

و نسبت به کافران اگر چه عذاب، عذاب بزرگی است، ولی آنان به جهت رضایتشان بدان چه که در آنند، از آن عذاب در رنج و درد نمی‌افتند (و آن را ادراک نمی‌کنند) زیرا استعدادشان آن را می‌طلبد، مانند گلخن‌تاب که بدان چه در آن است افتخار می‌ورزد، ولی عذابش نسبت به کسی که می‌داند آن سوی مرتبه آنان مرتبه‌ها و دولت‌ها است، عظیم و بزرگ است^۱ و انواع عذاب - از آن حیث که عذاب است - بر اهلش - به سبب انقطاعش به شفاعت شفاعت‌کنندگان - مخلد و جاودانه نیست، و آخرین کسی که شفاعت می‌کند ارحم‌الراحمین است، چنان‌که در حدیث آمده: و آخر مَنْ یشفع فهو ارحم الراحمین از این روی در قعر جهنم - به اقتضای: سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي، یعنی: رحمت من بر غضبم پیشی دارد - «جرجیر (نوعی گیاه)» می‌روید.

پس نتیجه می‌گیریم، دوزخیان پس از مدت زمانی عذاب می‌شوند تا بیماری و مرضشان بهبود یابد و به فطرت نخستین خویش باز گردند و یا آن‌که به این کیفیت عادت و خو گرفته و درد و عذاب به سبب حصول ناامیدی از رحمت الهی زایل شده و برایشان فطرت ثانوی دیگری که فطرت کافران ناامید از رحمت الهی است - آن رحمتی که اختصاص به بندگان دارد - حاصل گردد، یعنی رحمتی که تمام موجودات را فرا گرفته است و خود فرموده: عَذَابِيْ اصِيْبُ بِهِ مَنْ اَشَاءُ وَ رَحْمَتِيْ وَسْعَتْ كُلَّ شَيْءٍ، یعنی: عذاب خویش را به هر کس خواهم می‌رسانم و رحمت من همه چیز را فرا گرفته است (۱۵۶) - اعراف) زیرا مخلوقی که غایت وجودش آن است که به حسب وضع الهی و قضای ربانی وارد جهنم

۱. از این روی در حدیث آمده که عالم بی عمل را عذابی بسیار سخت‌تر از جاهل بی خبر می‌کنم.

گردد، ناگزیر این ورود باید موافق طبعش و کمال برای وجودش باشد، چون غایات، کمالات وجوداتند، و کمال چیزی درباره اش عذاب نمی باشد، بلکه درباره غیرش که برای درجات عالی آفریده شده عذاب است، و از این روی آتشبانان دوزخ و موکلان بر آن و حیواناتی از قبیل افعی و کژدم و گرگ و غیر اینها که هستند نمی سوزند - تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل -.

زنان

ابن عربی درباره نسوان، از آن جهت که آینه جمال و بهای حقاند و به قول مولانا:

خوبرویان آینه خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او^۱

نظری خاص دارد و آنها را شقایق الرجال می خواند و پس از بیان حدیث رسول الهی که: حُبَّ الَّتِي مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ: النِّسَاءُ وَالطَّيِّبُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ^۲، اصرار می ورزد و استدلال می کند که صحبت بانوان و یاد آنان انسان را به خداوند نزدیک می سازد، زیرا خداوند چیزی را محبوب پیامبرش می گرداند، که مقرب وی به او باشد - نه مُبَعَّدُوی -، و تحبیب خداوند این طایفه را به پیامبرش، از اسرار اختصاص بر می شمارد و می گوید: از آنجا که موسی عليه السلام قدر این معرفت را دریافت، در برابر مهر زنی خود را ده سال اجیر گردانید، و اشتیاق عارفان را به زنان، اشتیاق کل به جزء خود قلمداد می کند و حب آنان را کمال عارفان و میراث نبوی و حب الهی می شناساند و می گوید: فَمَنْ عَرَفَ قَدْرَ النِّسَاءِ وَ سَرَّهُنَّ لَمْ يَزِدْ فِي حُبِّهِنَّ، بَلْ مِنْ كَمَالِ الْعَارِفِ حُبُّهِنَّ، فَانْه مِيرَاثُ نَبَوِيٍّ وَ حُبِّ الْهَيْ^۳.

۱. مثنوی مولانا، دفتر ششم، بیت ۳۱۸۱.

۲. سنن، نسایی، ج ۷، ص ۶۱؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۲۸. ۳. فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۸۶.

۴. ما برای روشن شدن مطلب از جهت فلسفی بخشی از کتاب حکمت الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی قدس سره با شرح قطب الدین شیرازی را به ترجمه در این جا نقل می کنیم: این فیلسوف اشراقی لذت های حسی را صنم و سایه ای از لذت های عقلی دانسته و تمام را از اشراقات عقول بر می شمارد و در مقاله پنجم از قسم دوم گوید: همان طور که مُدْرِك نور مجرد و ادراک و مُدْرَكش قیاس به ظلمانیات نمی شود. لذتش هم قیاس به لذت آنها نمی شود و آن را به تمامی در این عالم نمی توان ادراک کرد، زیرا هر لذت جسمانی به واسطه امری نوری حاصل می شود که توسط ارباب انواع بر اشخاص آن نوع تابیده می شود، یعنی لذت های این جهانی از لذت های عقلی و نوری ناشی می گردد و انسان هیچ جمال و هیچ کمال و هیچ فردی را نمی طلبد مگر آن که در او شائبه ای از نورانیت و اثری از روحانیت باشد، حتی لذت نزدیکی نیز رشحی و پرتوی از لذات حقیقی نوری روحانی است، زیرا آن کس که نزدیکی می کند آن عمل را به جهت خالی بودنش از نور مدبّر و آثار عرضیش با مرده ای انجام نمی دهد، زیرا جسمی را می طلبد که در وی جمال و آمیزه ای نوری باشد، لذا مجسمه را که در غایت زیبایی و بهاء است نمی طلبد - چون از نور خالی است - بنابراین لذتش به واسطه گرمی و حرکتی که یکی از معلولات نور و عشاقش هست تمامی می یابد، لذا هر چه گرم تر باشد و حرکات بیشتری داشته

خلق جدید و تجدد امثال

ابن عربی درباره مفهوم خلق و فعل قایل است که حق را در مجالی اعیان و مظاهر اشیا تجلیات و ظهوراتی است که دایم و پیوسته و لم یزل و لایزال می باشد و آن را نه آغازی است و نه انجایی، نه این که خلق را احداث از عدم می کند، بنابراین اشیا دایم در تغییر مستمر و تحول پی در پی اند و حق هم در هر لحظه و آنی به صور بی شمار متجلی می گردد و هیچ گاه این تجلی تکرار نمی پذیرد، زیرا در هر

→

باشد، لذت عاشق نور جمال و بها، بیشتر است.

پس دو قوه محبت و قهر او به حرکت می آید، به طوری که مرد می خواهد زن را - بنابر نسبتی که بین علت و معلول است - مقهور سازد، و هر یک از آن دو می خواهد با دیگری اتحاد پیدا کند، به گونه ای که از بینشان حجاب جسمانی برداشته شود، و این اراده رفع حجاب، همان طلب نور اسپهبدی، برای دستیابی به عالم نور است که حجابی در آن نیست، یعنی نور اسپهبدی هر یک از آن دو، رسیدن به نور اسپهبدی دیگری را بدون حجاب طلب می کند تا بدان التذاذ پیدا کند - التذاذ مفارقات به عالم نور - مولانا گوید:

خلق را چون آب دان صاف و زلال	اندر او تابان صفات ذوالجلال
پادشاهان مظهر شاهی حق	فاضلان مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینه خوبی او	عشق ایشان عکس مطلوبی او
هم به اصل خود رود این خد و خال	دایماً در آب کی ماند خیال؟
جمله تصویرات، عکس آب جوست	چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست

ابن فارض مصری در قصیده تائیه نظم السلوک خود گوید:

و صرح باطلاق الجمال و لا تقل	بتقییده میلاً لزخرف زینة
فکل ملیح حسنه من جمالها	معارله بل حسن کل ملیحة
بها قیس و لبنی هام بل کل عاشق	کمجنون لیلی او کثیر و عزة
فکل صبا منهم الی وصف لبسها	بصورة حسن لاح فی حسن صورة
و ما ذاک الا ان بدت بمظاهر	فظنوا سواها، و هی فیها تجلت
بدت باحتجاب و اختفت بمظاهر	علی صبغ التلوین فی کل برزة
ففی النشأة الاولى ترائت لآدم	به مظهر حوا قبل حکم الامومة

سید قطب الدین نیریزی که یکی از عرفای بزرگ زمان صفویه است در این باره در قصیده شهزار بیتی

فصل الخطابش که در معارف الهی است گوید:

کذا کل حب لمعة من محبة	الهیة قدسیة بالحقیقة
لکل محب لمعة من محبة	لقد حدثت فی بدو کل الخلیقة
و کل جمیل منظر لجماله	و منه استفاض الحسن کل ملیحة
و فی کل محبوب یسافر حبه	و یظهر منه کل آن بجلوة
مسافرة مثل انعکاس اشعة	تکون لنور الشمس عند الاضاءة
و ان الالهیین فی سکر حبتهم	یریدون وجه الله عن کل وجهة

تجلی خلقی را می‌میراند و خلق جدیدی را می‌آورد، بنابراین به قول مولانا:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است^۱

یعنی حیات هر موجودی یک لحظه است که همان دنیا و ساعت درنگ او بوده و با تجلی دیگر فنا می‌گردد و قیامتش برپا می‌شود، و اگر در تجلی تکرار بود اشیا و حالاتشان از یکدیگر امتیاز نمی‌یافتند، پس حق را شئون است و ما را حال، و شئون حق عبارت از حال مسافران به سوی اوست. و علت عدم تکرار تجلی این است که حق را چون صفات و اسمای متقابل - یعنی جمال و جلال - است و همه این صفات پیوسته در کاراند، بنابراین تعطیل جایز نیست، و چون موجودی از جهت رحمت رحمانی موجود گردد، در دم صفت جلال و قهر احدیت که مقتضی اضمحلال است آن را مضمحل سازد و در همان «آن» بار دیگر به مقتضای رحمت رحمانی تعین دیگری پدیدار گردد و به همین صورت لطف و قهر، ایجاد و اعدام ادامه یابد، پس در هر آنی عالمی به عدم می‌رود و در همان آن، عالمی دیگر همانندش به وجود می‌آید، یعنی زمان عدم هر تعینی همان زمان وجود همانندش است، جامی گوید:

در هر نفسی برد جهانی به عدم آرد دگری چو آن، همان دم به وجود

ابن عربی در فتوحات این خلق جدید را تجدد امثال و تجدد اضداد که بر یک جوهر ثابت واقع می‌گردند می‌نامد و گوید: اگر تبدل در عالم ظاهر نمی‌شد، عالم کمال نمی‌یافت و این تبدل، همان تحول الهی است در صور، و برای عین جوهر ثابت حیات است و برای تبدل صور مرگ است^۲ که: الحیة لعین الجوهر و الموت لتبدل الصور^۳.

اهل بیت در نظر و عقیده ابن عربی

ابن عربی در مسفوراتش از ائمه به ویژه علی علیه السلام بسیار تجلیل می‌کند و آن حضرت را با عباراتی باشکوه مدح و ستایش می‌کند، به طوری که با مدح و ستایش دیگران قابل مقایسه نیست، از آن جمله در رساله القدس گوید: هذا علی بن ابی طالب کرم الله وجهه، باب مدینه العلم النبوی و صاحب الاسرار و امامها^۴، گوید: همانند علی کیست که مقامش این و کلامش چنین است؟ همتایش چه کسی است؟ اگر خود ما را آگاهی نبخشیده بود، از شرف منزلتش غافل بودیم، وای از آن بدبختی که در آن بودیم، خداوند ترا از جانب من پاداش خیر دهد، بر من بیفزای که خداوند حکمت و ایمان و حفظ و بیان را در تو بیفزاید.

۱. مثنوی مولانا، دفتر اول، بیت ۱۱۵۰. ۲. فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳. فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۴۵۷.

۴. رساله القدس، محیی الدین ابن العربی، تصحیح محمود محمود الغراب، ص ۳۰.

در کتاب فتوحات مکیه‌اش در علم‌الافراد گوید: علی بن ابی طالب علیه السلام در خصوص این علم‌الافراد (یعنی علمی که اختصاص به افراد به‌خصوصی دارد و دیگران از آن بی‌بهره و استعداد دریافت و پذیرش آن را ندارند، مانند علم خضر نسبت به علم موسی علیهما السلام) - هنگامی که دستش را به سینه‌اش می‌زد - فرمود: در این جا علوم بسیاری است، کاش برای آن علوم حاملانی می‌یافتم؛ و گوید: به این علم (یعنی علم‌الافراد) حضرت علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب - زین‌العابدین - علیهما السلام اشاره کرده و فرموده:

یا رب جوهر علم لوابوح به لقیل لی انت ممن یعبد الوثنا
و لاستحل رجال مسلمون دمی یرون اقبح ما یأتونه حسنا

یعنی: چه بسا جوهر علمی که اگر آن را آشکار سازم، مرا متهم به بُت پرستی می‌کنند، و مسلمانان ریختن خونم را حلال می‌شمردند و زشت‌ترین چیزی را که انجام می‌دهند، نیکو می‌پندارند. چنان‌که می‌بینیم ابن عربی علم‌الافراد را مختص به آن بزرگواران می‌داند که دیگران را بهره و شایستگی پذیرش آن نیست:

در باب معرفت منزل قطب و امامین از مناجات محمدیه گوید: انبیایی که بدین منزل تحقق پیدا کرده‌اند چهاراند: محمد و ابراهیم و اسماعیل و اسحاق علیهما السلام، و از اولیا دو تن‌اند: حسن و حسین دو سبط رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم؛ و باز در همان کتاب فتوحات مکیه شأن نزول سوره دهر «هل اتی» و تفسیرش را همان گونه نقل کرده که طایفه شیعه نقل کرده است، یعنی روزه گرفتن علی و فاطمه علیهما السلام برای نذر بهبودی حسنین علیهما السلام، و روزه گرفتن حسنین و فضه و شفا یافتنشان و آمدن مسکین و یتیم و اسیر در هر یک از سه روز به در یوزه بر در خانه و غذای خویش را به آنان دادن و با آب افطار کردن.

ابن عربی محبت اهل بیت را برابر با محبت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می‌داند و گوید در واقعه‌ای حضرت فاطمه زهرا را مشاهده کردم که از من رُخ بر می‌گرداند، سببش را جو یا شدم، آن حضرت فرمود: تو از شُرَفا (سادات) بدگویی می‌کنی، گفتم: ای بانوی من آیا کارهایشان را درباره مردمان نمی‌بینی؟ فرمود: آیا اینان فرزندان من نیستند؟ فی الحال توبه کردم و آن حضرت رویش را به سویم برگردانید و از خواب بیدار شدم و این ابیات را سرودم.

فلا تعدل باهل البیت خلقا فاهل البیت هم اهل السیادة
فبغضهم من الانسان خسر حقیقی و حبهم عبادة

یعنی: در بزرگی هیچ کس را با اهل بیت برابر بدان، که اهل بیت شایسته بزرگی و سیادتند، دشمنی با ایشان انسان را زیان واقعی است و دوستیشان عبادت است. بنابراین او امامان را دوست دارد و به آنان عشق می‌ورزد و احادیثشان را نقل می‌کند، اما این‌که فقط از احادیث ائمه نقل کند، این چنین نبوده و قدمای از علمای شیعه هم این چنین بودند و بسیاری از راویان امامان علیهما السلام

سنی و محب اهل بیت بودند و این تخالف و ستیز شدید، یادگار دوران‌های اخیر است و از زمانی آغاز شد که شیعه صاحب حکومت مستقلی گشت، و ما اگر غیر از این بخواهیم بیندیشیم، توقع شگفتی از تاریخ داریم.

در جای دیگر فتوحات گوید: رسول خدا ﷺ فرمود: فاطمة بضعة منی، یسئونی ما یسئوها و یسرنی ما یسرها، یعنی: فاطمه پاره تن من است آن‌چه او را ناخوش باشد مرا ناخوش است و هر چه او را خوش باشد مرا خوش است، تصریح می‌کند که فاطمه - سلام‌الله علیها - گرمی‌ترین مردم نزد پیامبر است.^۱

جای دیگر در همان کتاب گوید: نیک‌بخت کسی است که امام وقتش را بشناسد و با او بیعت کند و او را در نفس و اهل و مالش حاکم سازد^۲، ولی جای دیگر خود را از امام زمانش بی‌نیاز دانسته است. این‌ها بر می‌گردد به گفته علامه شعرانی که: در کتاب‌های دست برده و سخنان ناروایی را به وی نسبت داده‌اند، و یا این‌که از شطحیات بوده باشد و یا آن‌که در مراتب استکمال - پیش از مستبصر شدنش - بوده است، والله اعلم بحقائق الامور.

علم کشف

گوید: علم عبارت از چیزی است که از راه نظر در دلیل عقلی برای انسان حاصل گردد، این چیز در نزد ما علم نیست، یعنی به جهت ورود شک و شبهه بر صاحبش در آن امر - اگر چه موافق علم باشد - بلکه علم چیزی است که صاحبش را شک و شبهه‌ای وارد نگردد، و آن جز علم ذوقی (کشفی) نمی‌باشد و این آن چیزی است که علم می‌نامیم، زیرا ذوق (کشفیات) به منزله ادله‌اند برای صاحبان نظر - در علوم - بنابراین علم صحیح، علمی است که خداوند آن را در دل عالم می‌افکند و آن عبارت از نوری الهی است که هر یک از بندگان - از فرشته و رسول و نبی و ولی و مؤمن - را که خواسته باشد بدان اختصاص می‌بخشد، پس هر کس که کشف ندارد، علم ندارد، و هر علمی که از راه ذوق و کشف نباشد، علم اهل‌الله نمی‌باشد، خداوند می‌فرماید: فسئل به خبیراً، یعنی: او را از آگاهی بپرس! (۵۹ - فرقان)، ضمیر «به - او را» به استوا (یعنی پیش از این که فرمود: ثم استوا علی العرش) و برابری باز می‌گردد، یعنی از خبره و آگاه بپرس که آیا آنها برابرند؟ یعنی هر کس که آن را از راه ذوق و کشف حاصل کرده است - مانند ما و امثال ما - آیا با آن‌که از این راه حاصل نکرده برابر است؟ زیرا اهل‌الله آن‌چه را که می‌دانند از راه ذوق و کشف می‌دانند نه از راه فکر و اندیشه^۳.

گوید: خداوند مرا بدون واسطه در چندین واقعه و خواب در «مکه» و «دمشق» مورد خطاب قرار

۱. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۶۱۰. ۲. همان مصدر، ج ۳، ص ۱۳۸.

۳. شیخ الاکبر محیی‌الدین ابن العربی، ص ۱۷۵.

داد و فرمود: بندگانم را نصیحت و اندرز ده! و من هم آنان را به شاهراه محکم و صراط استوار راهنمایی و ارشاد می‌کردم، و چون دیدم دخول سلوک الی‌الله بسیار عزیز و ارجمند است، کوتاهی ورزیده و عزم آن کردم که به خویش مشغول باشم و خلاق را بر آن چه هستند واگذارم، در «مکه» خوابی دیدم که حق متعال به من فرمود: من از تو عملی را نمی‌پذیرم مگر آن که بندگانم را پند و اندرز دهی، پس بندگانم را اندرز و نصیحت کن! از این روی متصدی آن کار شده و خود را مورد سهام قرار دادم، تا برای مردمان راه روشن سلوک را بیان سازم و آفات و آسیب‌های آن راه را که از هر صنفی به آنان می‌رسد - یعنی از جهت فقها و فقرا و صوفیه و عوام - برایشان آشکار نمایم.

بنابراین هر کس که کمر مخالفت با مرا بست و کوشش در هلاکم کرد، خداوند مرا بر آن کس پیروز گردانید و به رحمت و فضلش مرا حفظ و نگاهداری فرمود، لذا شروع به تألیفات و تصنیف در حقایق نصیح و اندرز نمودم تا بهره‌اش فراگیر گردد و هر قابلی نصیب و بهره خودش را از آن برگیرد، در آن حال از هر طرف تیر طعن و لعن به سویم پرتاب می‌گشت، بر آنها صبر کرده و آنان را به سوی حق می‌خواندم، پس از آن حق سبحان را در خواب (برای بار سوم) زیارت کردم و عرض نمودم: اِلهَا و سرورا! مرا دستور فرمودی که بندگان را نصیحت و اندرز دهم، فرمانت را امتثال کردم و اندرز دادم و بدان نصیحت، نفعشان را امید داشتم، در صورتی که زیان بسیاری از جانب ایشان به من رسید، شنیدم که حق سبحان می‌فرمود: و کذب به قومک و هو الحق، قل لست علیکم بوکیل، لکل نبأ مستقر و سوف تعلمون، یعنی: قوم تو قرآن را دروغ داشتند در حالی که آن راست است، بگو: من کفیل شما نیستم، هر خبری را حقیقتی است و به زودی خواهید دانست (۶۶ و ۶۷ انعام)؛ فهمیدم که خداوند بدان، هر کس را که بخواهد بهره می‌رساند و هر که را بخواهد از بهره‌وری باز می‌دارد.^۱

گوید: این کتاب فتوحات مکیه مبتنی بر شرع و بر آن چه که کشف و شهود می‌بخشد می‌باشد، زیرا خردها از ادراک آن چه که شرع درباره‌اش بدان گواهی می‌دهد قاصر و نارساست، بنابراین در این کتاب امر غیر مشروعی را بحمدالله مقرر و بیان نداشتیم و در آن، از کتاب و سنت، گام بیرون نگذاشتیم، هدف در آن، بیان لمعات و لوايح اشاراتی از اسرار وجود می‌باشد، در این صورت بنیان و شالوده این کتاب را نه من، بلکه خداوند بر افاده و آموزش خلق گذارد، بنابراین تمامش فتوحات الهی است.

گوید: این کتاب از نوع علوم فکری نیست، بلکه از علوم تلقی و تدلی است و در آن، میزان دیگری جز این نیست، و مراد و مقصود از آن، میانه‌روی و بسنده کردن بر ضروری از علوم است که سالکان الی‌الله نیازمند بدان‌اند، و ما و امثال ما که صاحبان فتح و کشف‌اند باید برایشان روشن کرده و بیان سازند، و ما در هر بابی از آن جز یک قطره از اقیانوس و یک نقطه از فلک را بیان نداشتیم؛ این کتاب دریایی است که کرانش پدید نیست، این کتاب در خور بحث ادله و افکار و نظریات و نسبت‌های فکری

نمی‌باشد، بلکه موضوعی است که آن را کشف الهی اعطا فرموده و گنجینه علوم لدنی کشفی می‌باشد^۱. پس ای برادران! این کتاب را قابل و پذیرا بوده و بدان مؤمن باشید و خود را از تصدیق بدان محروم مسازید که از خیرش محروم می‌گردید، زیرا علم اسرار را اگر چه اهل الله بدون شک می‌دانند، ولی برای صیانت و حفظ خودشان و رحمت به خلق، آن را پنهان می‌دارند، چون انکار، در شنونده خیلی زود پدید می‌آید، ولی سوگند به خدا که من آن اسرار را در این وقت جز به واسطه غلبه رحمت بر خویش، آشکار نساختم، بنابراین هر کس فهمید، نیک‌بخت شد و هر که نفهمید، به جهت عدم فهمش بدبخت نمی‌گردد - اگر چه محروم می‌ماند -.

قاعده و روش ما نیست که سخنان فلاسفه و حکما و غیر ایشان را در موضوعی نقل نماییم، چون بحمدالله از اهل تقلید نیستیم (و نیازی به تأیید سخنان از جانب غیر نداریم) بلکه موضوع همان گونه است که بدان ایمان داریم، یعنی آن را عیاناً و به وضوح و آشکارا مشاهده کرده‌ایم و در کتابمان آورده‌ایم، و تمام مطالبی که در کتاب‌های ما هست همه از راه کشف به ما عطا شده و آنها را حق متعال - به اخبار الهی که از وجه خاص در دل القا می‌کند - بر ما می‌خواند، این طریقه و روش این قوم است. ابویزید دانشمندان زمانش را مخاطب ساخت و فرمود: شما علمتان را از مرده‌ای گرفته‌اید که او هم از مرده دیگر گرفته است (یعنی استادانتان و استادان استادانتان همگی مرده‌اند) ولی ما عللمان را از زنده‌ای گرفته‌ایم که هرگز نخواهد مرد؛ و ما را بحمدالله در این مقام ذوق و کشف شریفی - در آن چه از احکام که ما را شریعت بدان متعبد ساخته است - می‌باشد، و این همان چیزی است که برای امت از وحی که عبارت از «تعریف» است - نه «تشریع» - باقی مانده است^۲.

مصنف (محمودالغراب) گوید: ما در طی این کتاب می‌بینیم که شیخ رحمه الله علوم را از ارواح ملک، و از فرشتگان، و از ارواحی که به سبب مرگ از اجسادشان جدا گشته‌اند (یعنی ارواح اولیا و بزرگان)، و از اجتماع و گرد آمدنش با انبیا و رسولان و اولیا و پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در واقعات و خواب‌ها و کشفیات، و از راه فیض الهی که نتیجه عمل همراه با تقواست، و از راه بخشش الهی مر علم لدنی را از وجه خاصی که با هر مخلوقی دارد، و به واسطه القا و املا و برخواندن الهی فرا گرفته است.

لذا گوید: سپاس مر پروردگاری را که ما را از اهل «القا و تلقی» قرار داد و از او مسئلت داریم که ما و شما را از اهل «تدانی و ترقی» قرار دهد، زیرا ما جز از طریق اذن و اجازه سخن نمی‌گوییم و آن چه را که خداوند بر زبانمان - بدون تأمل و فکر - جاری می‌سازد می‌گوییم و در آن محدوده‌ای که برایم معین کرده است می‌ایستیم، از این روی آن چه را که حق برایمان روشن و آشکار ساخته است، واضح و بیان می‌سازیم، و از ما در آن چه که آشکار کردنش و پرده از دشواریش بر گرفتن جایز می‌باشد، پیمان گرفته است، ولی آن چه را که خداوند از ما پیمان بر پنهان داشتن و کتمانش گرفته است، ما آن را در خلاق

مشاهده می‌کنیم، ولی آنان را بر باطن کار آگاه نمی‌سازیم، آنان در حکم آن چیزی‌اند که می‌پندارند و ما هم در حکم آن چیزی هستیم که می‌دانیم، و اگر آنان را بدان امر آگاه سازیم نمی‌پذیرند، زیرا استعدادشان در خور قبول و پذیرش نمی‌باشد، پس آن‌چه را که از آنان پوشیده داشتیم، از راه رحمت و شفقت به آنان است:

فعلوم القوم من انفسهم و علومى من الاله حکما^۱

بنابراین این تألیف ما - یعنی فتوحات مکیه - و غیر آن در روند دیگر تألیفات نبوده و ما نیز در ردیف دیگر مؤلفان نیستیم، چون در سخن ما حشو و زیادی نبوده و در هر لفظی که می‌آوریم، روشمان جز به واسطه آن معنایی که در آن به ودیعت نهاده، و رازی که نزدش به امانت گذارده شده نیست، و هیچ حرفی را در بیانمان جز برای معنایی خاص اضافه نمی‌کنیم، پس در سخن ما هم - با توجه به مقصودمان - حشو و زیادی نمی‌باشد، و اگر بیننده چنان پندارد، اشتباه از اوست - در مقصود ما - نه از ما.

قلمى و لوحى فى الوجود میده قلم الاله و لوحه المحفوظ
و یدى یمین‌الله فى ملکوتہ ما شئت اجرى و الرسوم حظوظ^۲

بدان که خداوند خلقی شدیدتر و دشمن‌تر از عالمان رسمی، بر اهل‌الله - آنان که اختصاص به خدمتش دارند و از راه علم لدنی عارف بدویند و حق‌متعال اسرارش را درباه خلایقش و فهم معانی کتاب و اشارات خطابش را به ایشان عطا فرموده - نیافریده است، اینان نسبت به این طایفه، همانند فرعونیان‌اند در برابر رسولان الهی، و این علمای رسمی ظاهری که در زمان ما هستند، نزد هر عاقل خردمندی بی‌ارزش می‌باشند، زیرا دین را به مسخره می‌گیرند بندگان خدای را پست می‌شمارند، نزد آنان جز آن کس که با آنان و در ردیف خودشان است بزرگ نمی‌باشد، دوستی دنیا و جاه و مقام و ریاست، بر دل‌هاشان مستولی می‌باشد، خداوند خوارشان ساخته - چنان‌که آنان علم را خوار ساختند - و آنان را چنان حقیر و پست کرده است که روی به خانه‌های پادشاهان و حاکمان نادان آورده و پادشاهان و حاکمان نیز آنان را به خواری کشانیدند، بنابراین سخن امثال اینان اعتباری ندارد، زیرا خداوند بر دل‌هاشان مهر و قفل زده و دیدگان‌شان را کور و گوش‌هایشان را کر ساخته است، با این همه مدعی‌اند که برترین قشر عالمیان - البته پیش خودشان - می‌باشند.

خداوند بر رسول گرامیش ﷺ منت گذارد و فرمود: و کذلک اوحینا الیک روحاً من امرنا ما کنت

۱. همان مصدر، ص ۱۸۵. دانش مردمان آموخته خودشان است، ولی دانش‌های من، حکم و فرمانش از جانب خداست.

۲. همان مصدر، ص ۱۸۷. یعنی: قلم و نوشته مرا در وجود قلم و لوح محفوظ خداوند امداد و یاری می‌کنند، و دستم را دست خداوند در ملکوتش یاری می‌نماید که هر چه خواهم بر قلم جاری شود، و رسم‌ها (نوشته‌ها) حظوظ و بهره‌هایند.

تدری مالکتاب و لا الایمان و لکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا، یعنی: این چنین از امر خودمان قرآن را به تو وحی کردیم، تو نه قرآن و نه شریعت را نمی دانستی که چیست، ولی ما آن را نوری قرار دادیم که بدان، هر کس از بندگان خودمان را که بخواهیم هدایت می کنیم (۵۲ - شوری)، و ما بحمدالله آن کس از بندگانش هستیم که می خواهد، زیرا علم الهی علمی است که معلمش خداوند سبحان است، به الهام و إلقاء و فرود آوردن روح الامین بر قلب آن کس که می خواهد؛ این کتاب فتوحات، از آن نمونه و قماش است. به خدا سوگند! هیچ حرفی از آن را جز به املای الهی و القای ربانی و یا دمیدن «نفث روحانی» در «روح کیانی» ننوشتیم، این مُلَخَّص سخن است، با این که نه رسول تشریعم و نه نبی تکلیف، بلکه نوعی علم و حکمت و فهمی الهی است که بر زبان رسولان و انبیای خود - علیهم السلام - جاری فرموده است.

در باب سیصد و هفتاد و چهارم کتاب فتوحات گوید: این ها را می گویم تا صاحب پنداری نپندارد که من و امثال من مدعی نبوت اند، نه به خدا سوگند! این ها جز میراث و سلوک - به خصوص بر مدارج محمد ﷺ نیست که برای مردمان به طور عموم، و برای ما و امثال ما به خصوص باقی مانده است؛ گوید:

خُصِّصْتُ بِعِلْمٍ لَمْ يَخُصَّ بِمِثْلِهِ	سِوای من الرحمن ذی العرش و الكرسي
و اُشْهِدُ مِنْ عِلْمِ الْغُيُوبِ عَجَائِباً	تُصَانُ عَنِ التَّذْكَارِ فِي عَالَمِ الْحُسْنِ
فِيَا عَجَباً! إِنِّي أَرْوُحُ وَ أَغْتَدِي	غَرِيباً وَ حِيداً فِي الْوُجُودِ بِلَا جِنْسِ
لَقَدْ أَنْكَرَ الْأَقْوَامُ قَوْلِي وَ شَنَعُوا	عَلَيَّ بِعِلْمٍ لَا أَلُومُ بِهِ نَفْسِي
فَلَا هُمْ مَعَ الْأَحْيَاءِ فِي نُورٍ مَا أَرَى	وَ لَا هُمْ مَعَ الْأَمْوَاتِ فِي ظُلْمَةِ الرَّمَسِ
فَسُبْحَانَ مَنْ أَحْيَى الْفُؤَادَ بِنُورِهِ	وَ أَفَقَدْ هُمْ نُورَ الْهُدَايَةِ بِالطَّمْسِ
عُلُومَ لَنَا فِي عَالَمِ الْكُونِ قَدْ سَرَتْ	مِنْ الْمَغْرَبِ الْأَقْصَى إِلَى مَطْلَعِ الشَّمْسِ
تَحِلَّى بِهَا مَنْ كَانَ عَقْلاً مُجَرِّداً	عَنِ الْفِكْرِ وَ التَّخْمِينِ وَ الْوَهْمِ وَ الْحَدْسِ
وَ أَصْبَحْتُ فِي الْبَيَاضِ مِثْلِي نَقِيَّةً	أَمَاماً وَ أَنَّ النَّاسَ مِنْهَا لَنِي لَبْسٍ ^۱

یعنی: من به علمی از جانب خداوند رحمان که صاحب عرش و کرسی است اختصاص پیدا کردم که هیچ کس جز من به چنان علمی اختصاص نیافت.

و از علم غیب عجایب و شگفتی هایی مشاهده کردم که از بیانش در عالم حس خودداری می کنم. شگفتا! من صبح می کنم و شب می کنم، در حالی که در عالم، تنها و غریب و ناشناخته ام و هم جنسی ندارم.

مردمان سخنم را انکار می ورزند و به سبب علمم مرا دشنام می دهند، ولی من خودم را بدان

(انکار و دشنام) ملامت نمی‌کنم.

آنان را در آن نوری که مشاهده می‌کنم نه در زمره زندگان می‌بینم و نه با مردگان در مغاک تاریک گور.

منزه است آن کس که دل به نورش زنده می‌کند و نور هدایت را از آنان دور می‌سازد. ما را در عالم کون علمی است که از دورترین نقطه باختر تا دمیدنگاه خورشید خاوری جاری و ساری است.

هر کس عقل و خردی دارد که رها از فکر و گمان و پندار و حدس است، بدان‌ها متحلی و آراسته می‌گردد.

من در پهنه گیتی پیشوایی برگزیده گشتم، در حالی که مردمان از این امر محجوب و در پرده‌اند. به مترجم در هنگام زیارت تربت حضرت شیخ رحمته الله و کسب فیوضات از آن تربت پاک حالتی دست داد و این ابیات به ترجمه مترادف از ابیات عربی آن عارف واصل بر زبانش جاری گشت.

به علمی دست یازیدم ز رب‌العرش رحمانی
که غیر از من کسی آگه نشد زان راز پنهانی
عجایب‌ها بدیدم از علوم غیب اندر عالم امکان
که امکان حکایت نیست زانها در فضای عالم فانی
شگفتا! روزگاری چند اندر عالم دنیا، مقیمم
لیک تنها و غریب و ناشناس از اوج انسانی
مرا انکار می‌ورزند و دشنام دهند از جهل
ولیکن خویشتن راکی ملامت می‌کنم از جهل و نادانی
من آنان را در آن نوری که در باطن نهان دارم
همی‌بینم که نه زنده‌اند و نه مرده در آن گودال ظلمانی
منزه باشد آن خالق که دل را زنده می‌دارد به نور خود
ولی زانان هدایت را نموده محو، گاه پرتو افشانی
مرا در عالم اکوان علمی هست پی‌درپی
که از مشرق به مغرب ساری و جاری است از انعام ربانی
هر آن کس را که باشد عقل و بینش دور از پندار و حدسیات
مزین گردد از آنها و برسر برنهد تاج سلیمانی
من اندر پهنه گیتی یگانه پیشوا گشتم و لیکن اما
خلایق کور و محجوب‌اند در گرداب حیرانی

اینها که بیان شد تقریباً آراء مهم ابن عربی است، و اگر بخواهیم تمام آرائش را مورد بحث و مذاقه قرار دهیم، نه در خور ادراک و حوصله بنده و امثال این بنده است و نه تا حال کسی توانسته به این اقیانوس موج که هر لحظه موجش زورق سوارش را می‌رباید احاطه پیدا کند، لذا این چند نظریه که از مهم‌ترین نظریاتش بود - با استمداد از گفتار خود شیخ و اقوال بزرگان این فن و با مزجی تفصیلی که نگارنده داد - به ساحت دانش پژوهان و رهنوردان سلوک و عرفان عرضه شد، امید است این چراغ راهی باشد تا خرده خرده بتوانیم به قله استوار آن کوه بلند و اوج شهود و اندیشه آن عارف دانشمند برسیم.

شرح حال شارح فصوص الحکم

شارح علامه: داوود بن محمود قیصری رومی، با این همه علو مقام و براعت در علم و فضل و کمالات باطنی، متأسفانه فاقد شرح حالی گویا - چون شرح حال ماتن و دیگران از شراح فصوص - است. تذکرها بیش از چند سطری در شرح احوالش نیاورده‌اند و آن این‌که: وی از عرفای قرن هشتم هجری است، در «قره‌مان» تولد یافته و تحصیلات خود را در قره‌مان و بعد در قاهره انجام داد. سلطان اورخان - پادشاه عثمانی - نخستین مدرسه مملکت خود را در «ازنیک» - نیقیه - برای او بنا کرد. شهرت او بیشتر برای شرحی است که بر فصوص الحکم محیی‌الدین بن عربی نوشته است، و مقدمه‌ای در دوازده فصل بر آن نگاشته که شامل مباحث نظری عرفان و تصوف - بر پایه عقاید محیی‌الدین - است. از تألیفاتش: رساله فی التصوف، شرح تأویلات بسم‌الله، رساله فی تحقیق الزمان، و تحقیق ماء الحیات، و کشف استار الظلمات، و شرح قصیده ثانیة ابن فارض، و شرح قصیده خمیره میمیه ابن فارض می‌باشد و در سال هفتصد و پنجاه و یک هجری وفات یافت^۱.

تحقیقی انیق

فاضل فقید - مرحوم دکتر عبدالحسین زرین‌کوب - تحقیقی انیق و عمیق درباره شخصیت قیصری دارد که در کتاب «دنباله جستجو در تصوف ایران» بیان داشته است و در ضمن آن هر دوازده فصل مقدمه قیصری را تحلیلی زیبا کرده است، ما آن تحقیق را به‌عینه از آن کتاب برای خوانندگان گرامی نقل می‌کنیم.

گوید: شیخ شرف‌الدین داوود بن محمود قیصری ظاهراً در کاشان، در نزد شیخ عبدالرزاق به تعلّم و تلمذ اشتغال داشت، و شیخ عبدالرزاق در عین حال مرشد و مربی وی در طریقت هم بوده است، درست است که داوود بعدها به مصر رفته است و ظاهراً تا پایان عمر همان‌جا زیسته است، اما تربیت ذوقی و روحانی او در ایران بوده است و جستجو در تصوف ایران نمی‌تواند از اشارت به احوال و

آراء او خالی باشد.

در مدت اقامت در ایران داوود قیصری ظاهراً به وساطت و دلالت شیخ خود - که به موجب فحوای مکتوب خود به علاءالدوله با سلطانیه و دستگاه ایلخان و وزرا ارتباط داشت - با امیر غیاث‌الدین محمدبن رشیدالدین وزیر همدانی مربوط شد و نسخه مقدمه را به وی اهدا کرد.

چون این وزیر در رمضان سال ۷۳۶ کشته شد و وفات شیخ عبدالرزاق هم در همان سال روی داد، احتمال قوی می‌رود که داوود قیصری هم مقارن همین ایام ایران را ترک کرده باشد.

اثر دیگر قیصری که نیز مربوط به دوران اقامتش در ایران است رساله‌ای است در تأویل بسم‌الله، که از مقدمه آن برمی‌آید شیخ وی - شیخ عبدالرزاق کاشانی - در تأویل بسم‌الله بر صورت حقیقت انسانی رساله‌ای نوشته بود که مورد طعن و قدح بی‌بصران واقع گشت، از این روی به اشارت شیخ وی این رساله را تصنیف کرد تا کلام شیخ را بسط و ایضاح کند.

در این رساله قیصری از شیخ خود با القابی چون قطب‌العارفین، سلطان الموحدین و برهان المحققین یاد می‌کند، اما اثر عمده او غیر از شرح فصوص‌الحکم محیی‌الدین مقدمه جالبی است بر آن به نام «مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص‌الحکم» که در تقریر تعلیم مکتب ابن‌عربی رساله‌ای مستقل محسوب است و پیش از اصل شرح که ذی‌المقدمه است، طرز تلقی شخصی او را از مسایل عرفانی و حکمی نشان می‌دهد.

در این مقدمه، وی با لطف بیان و ایجازی عاری از ابهام مطالبی را طرح می‌کند که توجه بدان برای جستجو در تصوف ایران و مکتب ابن‌عربی اهمیت خاص دارد، فهم دقیق نکات مقدمه، برای خواننده‌ای که با مقدمات و مخصوصاً با مبادی کتاب فصوص‌الحکم آشنایی ندارد، خود محتاج شرح است، البته از شرح مقدمه قیصری، تألیف سید جلال‌الدین آشتیانی در این باب فواید بسیار حاصل می‌شود، اما مقدمه قیصری هنوز محتاج تحلیل دقیق انتقادی است و خواننده‌ای که با شیوه نقد علمی امروzsانس دارد از آن شرح مستوفی که گه‌گاه بر مکاشفات ذوقی و تحقیقات عرشی مؤلف مبتنی می‌شود نمی‌تواند چنان‌که باید بهره یابد، آن را شرحی علمی و انتقادی - به معنی امروزی - تلقی کند. وفات قیصری به سال ۷۵۱ در مصر می‌باشد^۱.

فصوص‌الحکم چه کتابی است؟

اما فتوحات او در زبان عربی بزرگ‌ترین دائرةالمعارف تصوف است که لبریز از اصطلاحات و مکاشفاتش می‌باشد و ما آن را در مقدمه‌ای که بر ترجمه شانزده جلدی آن نوشته‌ایم معرفی کرده و

۱. دنباله جستجو در تصوف ایران، دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۱۳۲.

بیانش در این جا سخن را از حد مقدمه‌نویسی بیرون می‌برد، بنابراین هر که خواهان معرفت آن است به مقدمه ترجمه فتوحات مکیه ما مراجعه نماید.

اما فصوص: اصول آن اصطلاحات را در برداشته و در ژرف‌نگری و مکاشفه چنان از پختگی برخوردار است که همانندش در دیگر تصنیفاتش که بیش از پانصد مجلد است پیدا نمی‌شود، از این جهت پیروان مکتب ابن عربی نظرشان بیشتر به فصوص و شروح مختلف آن معطوف می‌باشد. ابن عربی فصوص را بنا بر رؤیایی که در سال ۶۲۷ در شهر دمشق دیده است برنوشته و گوید: آن چه در این کتاب بیان داشته‌ام جز آن چه که بر من نازل شده است نمی‌باشد، من نه پیغمبر و نه رسولم، بلکه از آنان ارث برده‌ام و برای آخرتم کِشت می‌کنم، او معتقد است که کتاب او بدون کم و زیاد، املائی رسول خداست که در آن رؤیا بر او املا کرده است، و او تنها مترجم است نه متحکم.

تحلیلی از کتاب فصوص و دیدگاه ابن عربی^۱

فصوص کتابی است نه در باب تصوف محض، که درباره فلسفه الهی آمیخته به تصوف است، مقصود مؤلف در این بحث در طبیعت وجود - به طور کلی - و رابطه میان وجود ممکن (عالم) و وجود واجب (خدا) می‌باشد، مهم‌ترین مطلب این کتاب، بحث در حقیقت الهی است که در کامل‌ترین مظاهر خود، یعنی در صور پیامبران تجلی کرده است، چون هر یک از فص‌های آن بر گرد حقیقت یکی از پیامبران که آن را کلمه فلان نامیده می‌چرخد، و این کلمه نمایانگر صفتی از صفات حق است، مانند صفت الوهیت - در فص آدمی - و نفثیت - در فص شیثی - و سبوحیت - در فص نوحی -

قضیه فراگیر^۲

قضیه‌ای که زمام متفکران درباره ابن عربی را به دست دارد و اندیشه‌اش از درون آن برمی‌خیزد و گفتار و احساسش بدان باز می‌گردد و دیدگاهش را بیان می‌دارد، این قضیه است که: حقیقت وجودی در گوهر و ذات خویش واحد است و در صفات و اسمایش متکثر، و هیچ تعددی در آن نیست مگر به اعتبار و نسبت و اضافه. آن حقیقت، قدیم است و ازلی و ابدی، در او تغییر راه ندارد، اگر چه آن صور وجودی که مظهر اویند متغیراند، پس او دریای موج و بی‌کرانه هستی است، و هستی مدرک و محسوس، امواجی است که بر سطح این دریا هویدا می‌شود.

حال اگر به آن حقیقت از حیث ذاتش نظر کنی، گویی حق است، و اگر از حیث صفات و اسمایش

۱. این بخش را ما از تعلیقات مرحوم دکتر ابوالعلا عفیفی استاد فلسفه در دانشگاه فاروق اول بر فصوص - به ترجمه سرور گرامی جناب آقای دکتر نصرالله حکمت به نام: شرحی بر فصوص الحکم - برگزیدیم، ص ۳۳.

۲. همان مصدر، ص ۳۴.

به او بنگری - یعنی از حیث ظهورش در اعیان ممکنات - گویی که خلق یا عالم است، بنابراین آن حقیقت وجودی، حق است و خلق، واحد است و کثیر، قدیم است و حادث، اول است و آخر، ظاهر است و باطن.

این همان وحدت وجود است، چنان که گوید: سبحانه الذی اظهر الاشیاء و هو عینها، یعنی: منزه است آن که موجودات را پدید آورد و خود عین آنها است، گوید:

فما نظرت عینی الی غیر وجهه و لا سمعت اذنی خلاف کلامه

یعنی:

دیده‌ام جز روی او را ندیده و گوشم جز سخن او را نشنیده است
یعنی: حق از جهت ظهور در مظاهر خلق است و از جهت تنزیه خلق نیست «لیس کمله شیء - ۱۱ / شوری» او خدا را حقیقتی ازلی و وجودی مطلق و واجب می‌داند که مبدأ وجود گذشته و حال و آینده است، و اگر نسبت وجود به عالم می‌دهد، همانند وجود سایه‌ها نسبت به اشخاص و به سان وجود صورت‌های آینه نسبت به خود اشیا است.

اما عالم فی نفسه خیال و رؤیایی است که برای فهم حقیقتش باید تأویل گردد، وجود حقیقی تنها وجود خداست و او بی‌نیاز از دلیل است، چون دلیل عین مدلول است و مدلول عین دلیل، او خود دلیل بر خودش است، به نظر ابن عربی تنها صفتی که اختصاص به خدا دارد، صفت وجوب ذاتی است که هیچ مخلوقی از آن بهره‌مند نیست.

ارتباط میان حق و خلق^۱

او معتقد است که حق، وجودی حقیقی دارد که «فی ذاته» است، و وجودی اضافی دارد که وجود او در اعیان ممکنات است، این وجود نسبت به خداوند مانند سایه‌ای است که بر دیگر موجودات می‌افتد و با اسم «ظاهر»، خداوند به آنان وجود می‌بخشد، پس عالم سایه است، اگر از حیث عین و باطنش و جوهر مقومش لحاظ شود، جوهر مقاوم عالم همان نفس الرحمان است که صورت‌های هستی از اوج تا فرود، در آن شکفته می‌شود، زیرا نفس الرحمان بالقوه صور همه موجودات است، همان‌گونه که نفس انسان بالقوه همه حروف و کلماتی است که از آن برمی‌آید.

خلق - یعنی عالم ظاهر - همواره در دگرگونی و تحول است، یا بگوییم علی‌الدوام در خلق جدید است، اما حق تعالی پیوسته چنان است که در ازل بوده است، ابن عربی از خلق عالم سخن می‌گوید، اما مقصودش ایجاد عالم از عدم و پدید آوردنش در زمانی معین نیست، بلکه خلق نزد او همان تجلی دایم الهی است که ازلی و ابدی می‌باشد، یعنی این که حق در هر آن و لحظه‌ای در صورت‌های بی‌شمار

ظهور می‌کند، و این ظهور در عین کثرت و دوام، هرگز تکرار نمی‌شود، زیرا نسبت ذات الهی به هر یک از صورت‌های وجودی، غیر از نسبت او با صور دیگر است. در نظر ابن عربی، حق همان روح وجود است و وجود، صورت ظاهر حق است و هر سخنی که مُشعر به دوگانگی باشد با اندیشه او نمی‌خواند.

یک عین با احکام گوناگون^۱

رابطه بین حق و خلق همانند ارتباط واحد عددی است با اعدادی که از آن پدید می‌آیند، همان‌طور که واحد عددی عین اعدادی است که در او ظاهر می‌شوند، حق منزّه نیز همان خلق مشبه است و مرز میان خلق و خالق جز به اعتبار نیست، از اعتبار که بگذریم، خلق همان خالق است و خالق همان خلق، زیرا عین واحد است، اما از وجهی دیگر - یعنی اگر به صورت خلق نظر کنی نه عین و جوهرش - نه خلق حق است و نه حق خلق، پس تو اویی - نه اویی - و او تو است - نه تو است - یعنی تو به لحاظ حقیقت و عین، اویی، و از حیث صورت و ظاهر، او نیستی.

از این روی می‌توان حق را به اضداد توصیف کرد و با اضداد شناخت چنان‌که ابوسعید خراز گفت: خدای را نمی‌توان شناخت مگر این که در مورد او جمع میان اضداد کنیم، اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، پس او عین همان چیزی است که ظاهر است و باطن است، پس اوست که برای خویش ظاهر است و از خویش باطن است، واحد در کثرت است، کثرتی است که به واحد باز می‌گردد، اضدادی است که در یک حقیقت جمع می‌شوند و حقیقتی واحد است که تنها از راه قبول اضداد قابل ادراک است.

خدای وحدت وجود و خدای ادیان^۲

ابن عربی عارف کامل کسی را می‌داند که هر معبودی را مجلایی می‌بیند که حق در آن عبادت می‌شود، و هر کس جز این عبادت کند نسبت به حقیقت معبود خود جاهل است. شخص معتقد خدایی را که در دنیای اعتقاد خویش آفریده می‌پرستد و خدایان اعتقادی دیگر را انکار می‌کند، او ثنای حق می‌گوید و نمی‌داند که ثناخوان خویش است، زیرا خدای اعتقادی بر ساخته شخص معتقد است و ثنای صنعت در واقع، ثنای سازنده است، اگر این معتقد، حقیقت امر را بداند و بفهمد که دیگری نیز خدای را عبادت می‌کند، اما در صورت خاصی از صورت‌های اعتقادی، و اگر سخن جنید را دریابد که گفت: رنگ آب همان رنگ ظرف خودش است، در آن صورت به انکار معبود شخص دیگر بر نمی‌خیزد.

نزد ابن عربی معبود یعنی آن جوهر ازلی و قدیم که مقوم همه صورت‌های وجودی است، و عابد یعنی آن صورتی که تقومش به این جوهر است، پس هر صورتی از صور، سخن از الوهیت حق بر زبان

دارد و تسبیح او می‌کند، و هر معبودی یک چهره از چهره‌های اوست، هر کجا رو می‌کنید آنجا روی و وجه اوست و هر چیز را که عبادت کنید جز او را نپرستیده‌اید، خود فرمود: «و قضي ربك الا تعبدوا الا اياه = پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید - ۲۲/اسراء» او معتقد است که معبود شما به هر صورتی که باشد، حکم و تقدیر ازلی خداوند این است که جز «الله» را نمی‌پرستید.

گوید: متعالی‌ترین نوع عبادت و زیبنده‌ترین آن‌ها برای این نام، رسیدن به مرتبه وحدت ذاتی میان عابد و معبود است، یعنی به ذوق دریابی که تو اویی و او تو است، تو اویی از حیث صورتت^۱، از این روی در افتقاری و امکان، بل در عدم ذاتی، و او به لحاظ عین و جوهر، تو است، زیرا اوست که بخشی از وجودش را بر تو افاضه می‌کند، پس عبادت درست آن است که در آن دو وجه متحقق شود: افتقار مطلق از جانب بنده، و غنای مطلق از جانب حق.

او قایل است که فقرا: یعنی کسانی که افتقارشان به هر چیزی از آن حیث است که آن چیز مسمای «الله» است، زیرا حقیقت ابا دارد از این که افتقاری به غیر خدا در کار باشد، خداوند فرموده: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله - ۱۵/فاطر» مردمان نسبت به خدا فقرای مطلق‌اند و فقر از آنان پدید می‌آید، پس دریافتیم که حق در صورت هر آن چیزی که مورد نیاز است ظاهر می‌شود.

انسان و خدا^۲

مراد ابن عربی از انسان، انسان کامل است که کامل‌ترین مجلای حق است، زیرا او کوچک شریف و کون جامع است که همه حقایق هستی و مراتب آن را در بردارد، او عالم اصغر است که در آینه وجودش تمام کمالات عالم اکبر، یا کمالات حضرت الهی - اعم از اسمایی و صفاتی - در او منعکس شده است، از این رو تنها او شایسته خلیفه الهی است - نه مخلوقی دیگر -.

در بیشتر اقوال ابن عربی انسان کامل مترادف با جنس بشری است، اما در واقع جز بر عالی‌ترین مراتب انسان که مرتبه انبیا و اولیاست صدق نمی‌کند، و کامل‌ترین اینان علی‌الاطلاق محمد ﷺ می‌باشد، اما نه محمد پیامبر، بلکه حقیقت محمدیه و یا روح محمدی که مظهر کامل ذات الهی و اسما و صفات اوست.

انسان کامل نسبت به حق به مثابه مردمک چشم است نسبت به چشم، همان‌گونه که چشم با مردمک می‌بیند، انسان نیز مجلایی است که حق، خویش را با آن می‌نگرد، زیرا او آینه خداست، او همان عقلی است که کمال صفات حق با آن ادراک می‌شود، و یا وجودی است که به وسیله او سر حق که سر از او درآورده، منکشف می‌شود. او علت آفرینش و غایت نهایی وجود است، زیرا با وجود او، اراده

۱. در حدیث است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته = خداوند آدم را بر صورت خودش آفریده است». ۲. همان مصدر، ص ۴۲.

الهی مبنی بر ایجاد مخلوقی که خدا را با معرفتی شایسته بشناسد و کمالات او را هویدا کند، تحقق یافته است، اگر نبود انسان، این اراده تحقق نمی یافت و حق ناشناخته باقی می ماند، او نگهدار عالم است و نظام آن را ابقا می کند.

کلمه الهی^۱

در نظریه ابن عربی بحث کلمه الهی در سه مسأله مهم است که هر سه بر محور واحدی دور می زند و به تناسب، در وضعیتی نامی ویژه بر آن می نهد، مسأله نخست: کلمه را حقیقت الحقایق می نامد که مترادف با عقل یا علم الهی است، از آنجا که حق تعالی به تعقل چیزی مغایر با ذات خود نمی پردازد و تعقل ذات، تعقل همه اشیاست، پس حقیقت الحقایق عقل و عاقل و معقول است و علم و عالم و معلوم، پس کلمه همان حق است که «فی نفس و لفسه» در صورت های عالم معقول متجلی شده است.

مسأله دوم: همان کلمه است به حیث عرفانی که بر آن، نام حقیقت محمدیه می نهد و آن را مبدأ هر وحی و الهامی، هم برای انبیا و هم برای اولیا می شمارد، بدین ترتیب حقیقت محمدیه همان است که قطب و امام معصوم نامیده می شود، یعنی حقیقت محمدیه محوری است که عالم روحانی برگرد آن حرکت می کند.

مسأله سوم: همان کلمه است به معنای انسان کامل، که ما چکیده سخن او را در این مورد - در انسان و خدا - بیان داشتیم.

دستاوردهای اندیشه ابن عربی^۲

ابن عربی علم را تابع معلوم می داند، و علم خدا را نسبت به ما، تابع داده های اعیان ثابت ما که دارای استعداد و احوال خاصی است، می داند، و معتقد است که اراده خدا تنها به آن چه معلوم است تعلق می یابد، همه این ها این نتیجه را می دهد که بگوییم: درباره افعالی که از ما سر می زند مسئولیت داریم، زیرا هر چه از ما صادر می شود مقتضای اعیان ماست.

و این که: شأن قضا و قدر کدام است؟ قضا یعنی حکم خدا درباره اشیا، چنان باشند که در ذات خود بوده اند و از ازل خداوند به آن علم داشته است، البته علم خدا - چنان که گفتیم - مطابق داده اعیان اشیاست، اما قدر: یعنی زمان بندی حصول شیء، مطابق اقتضای آن شیء. پس هر آن چه قضا درباره اشیا حکم می کند، به واسطه خود اشیاست، نه به واسطه قدرتی بیرون از طبیعت اشیا، این همان است که ابن عربی «سر قدر» می نامد.

نظر ابن عربی این است که هر چیزی مجرای حرکتش را به نفس خودش مقرر می‌دارد، چرا که او بهره خاصی از وجود دارد که نمی‌تواند از آن فراتر رود و نمی‌رود، برای این که عین ثابت او اقتضای همان را اراده دارد - نه چیز دیگر را - خداوند متعال از ازل می‌داند که این امر همان است که بوده و آن را نمی‌تواند تغییر دهد، زیرا اراده او به محال تعلق نمی‌گیرد، بنابراین مؤمن و کافر و مطیع و عاصی، همه در عرصه وجود چنان ظاهر می‌شوند که در حال ثبوت خویش بوده‌اند، یعنی به همان وضعیتی که اعیان ثابت آنها در علم حق و در ذات او داشته‌اند، لذا خداوند فرماید: «و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون = ما بر آنان ستم نکردیم، آنان خود بر خویش ستم می‌کنند - ۱۱۸ / نحل» و فرماید: «و ما انا بظلام للعبيد = من به بندگان ستمکار نیستم - ۲۹ / ق».

ابن عربی در تأویل و شرح این آیه گوید: من کفر را که مایه شقاوت آنان است بر ایشان مقدر نکرده‌ام تا سپس از آنان چیزی بخواهم که انجام آن در وسعشان نیست، بلکه مطابق علمی که به آنان داشتم با آنان رفتار نمودم، و علم ما به آنان مطابق داده‌های نفوسشان است چنان که بوده‌اند، پس اگر ظلمی در کار است خودشان ظالم‌اند، و نیز چیزی [از تکلیف] به آنان نگفتیم مگر بر حسب آن چه می‌گوییم، گفتن از ماست، آنان که شنیدند یا امثال می‌کنند و یا نمی‌کنند. پس خدای را در علمش به ممکنات، حجت رسالت است، زیرا علم از معلوم تبعیت می‌کند.

نتیجه دو امر تکوینی و تشریعی

ابن عربی میان دو امر الهی تفاوت می‌نهد: یکی امر تکلیفی^۱ است که خدا بندگان را بدان خطاب می‌کند و آنان هم به حسب مقتضای اعیان ثابته‌شان یا اطاعت می‌کنند و یا مخالفت. دیگری امر تکوینی است که از آن به مشیت الهی تعبیر می‌شود، و هرگاه چیزی مورد تعلق مشیت قرار گیرد، به همان گونه وجود می‌یابد که در ازل مقدر شده است چنان باشد.

پس هر چیز در سرای وجود تسلیم امر تکوینی و مجری اراده الهی است، خواه آن چیز خیر باشد و یا شر، طاعت باشد و یا معصیت، ایمان باشد یا کفر، اگر فعلی مطابق امر تکلیفی درآید، طاعت نامیده می‌شود و شایسته ستایش است، و اگر مخالف آن باشد، معصیت و کفر نام دارد و در خور نکوهش می‌باشد، همین فعل در هر دو حالت، اطاعت از امر تکوینی است، معنایش آن است که مشیت الهی به فعل - از آن حیث که فعل است - تعلق می‌یابد، نه به فاعلی که فعل به دست او تحقق می‌یابد.

بنابراین در سرای آخرت، عذاب و ثوابی به معنای دینی وجود ندارد، بلکه سرانجام تمام خلق نعیمی ماندگار است، خواه آنان که تقدیرشان ورود به بهشت است و خواه آنان که مقدر شده است به

جهنم روند، زیرا نعیم همگان یکی است، اما با صورت‌های متفاوت و نام‌های گوناگون، خود در این باره چنین سروده است:

و ان دخلوا دار الشقاء فانهم علی لذة فیها نعیمُ مباینُ
نعیم جنان الخلد و الامر واحد و بینهما عند التجلی تباینُ
یسمی عذاباً من عذوبة لفظه و ذاک له کالقشر والقشر صائِنُ

یعنی: اگر آنان به سرای شقاوت می‌روند لذتی دارند که در آن نعیمی است متفاوت با نعیم بهشت جاودان، حقیقت آن دو نعیم یکی است و تفاوت‌شان در تجلی است [یعنی تجلی جمال و جلال] آن چه عذاب نامیده می‌شود، از ریشه عذوبت [یعنی حلاوت و شیرینی] آمده که عذاب ظاهری برایش مانند پوستی محافظ است.

تفاوت اهل بهشت و اهل دوزخ در درجه معرفتی است که هر یک از آنان نسبت به خدا دارند، و نیز در مرتبه وصول آنان است به وحدت ذاتی با حق. دلیل ابن عربی آشکار و شفاف است و برآمده از روح کلی اندیشه او، بدین بیان که، رحمت خدا همه چیز را فرا گرفته است و در سرای هستی چیزی نیست مگر این که رحمت الهی او را اعطای وجود کرده تا چنان باشد که هست.

پس نعیم حقیقی یعنی همان حالتی که انسان پس از مرگ و بعد از بازگشتش به سرچشمه‌ای که از آن جاری شد، داراست «انا لله و انا الیه راجعون - ۱۵۶/ بقره» آنجا هر کس به منزلت خویش دست می‌یابد، و نعیم او به اندازه این منزلت، یعنی اندازه قرب او به خداست، بنابراین هر کس در حیات خود به وحدت کامل رسد و راز این وحدت را دریابد، بیشترین بهره را از نعیم دارد، و آن که پوشیده حجاب‌هاست و با وحدت فاصله دارد و بخشی از رازهای وحدت را ادراک کرده، نعیمش به اندازه ادراک اوست.

خاتمه^۱

نزد ابن عربی خدا یعنی آن واحد حق و وجود مطلق که از ازل در صورت هر امر متعینی ظاهر شده است. عالم سایه خداست که فی ذاته وجود ندارد، اما به لحاظ عین و جوهرش، همپای قدم خدا قدیم است، خلق عالم به معنای ایجاد از عدم نیست، بلکه به معنای تجلی دایم حق در صورت‌های وجود است، رحمت الهی بخشش وجود است از جانب خدا به موجودات، معبود همان حق واحد است، هر چند صورت‌های اعتقادی خلق درباره او متعدد باشد. بهشت نامی است برای نعمت قرب خداوند، و دوزخ اسمی است برای عذاب دوری از او، اطاعت و معصیت دو نام‌اند که مدلولی ندارند مگر از منظر تکالیف شرعی.

اما در عین حال که منطق اندیشه وحدت وجود، کیان هر دین فرستاده شده از جانب خدا را ویران می‌کند و نشانه‌های الوهیت را به معنای دقیق دینی‌اش از میان می‌برد، در تفکر ابن عربی چنین اثر ویرانگری را ندارد، او از یک سو تخریب می‌کند تا از سوی دیگر بسازد، بلکه احیاناً بر ویرانه‌های ظاهر شریعت، دینی بنا می‌کند که از کل تصویری که فقها و متکلمان اهل ظاهر از دین دارند، روحانیتی ژرف‌تر و چشم‌اندازی وسیع‌تر دارد و گرایش کلی به انسانیت را بیشتر تأمین می‌کند.

او با تمام نیرو و چاره‌اندیشی می‌کوشد که در تفکر خود معنای الوهیت را حفظ کند، به جای آن که اندیشه وجود مادی بر او چیره شود حقیقت را منحصر به عالم بداند و «الله» را نامی بی‌مسمأ بشمارد، فکر وجود معنوی بر او غلبه دارد، وجود حقیقی را تنها از آن خدا می‌داند، عالم را سایه و صورت او می‌خواند، و به رغم عبارات بسیاری که آورده و در آنها تصریح دارد به این همانی حق و خلق، میان دو چهره از حقیقت واحد وجودی تفاوت می‌نهد، این تفاوت بر این اساس استوار است که حق را وجوبی ذاتی است که هیچ یک از محدثات را از آن بهره‌ای نیست.

این تحلیل مختصری بود از کتاب فصوص الحکم و افکار و نظریات ابن عربی از نظر دانشمند فقید مصری - ابوالعلا عفیفی - بر مقدمه کتاب فصوص الحکم که خود تصحیح و تعلیق کرده است و ما در حد این مقدمه از آن التقاط نمودیم.

کتاب فصوص الحکم از نظر عارف کامل سید حیدر آملی

او معتقد است که پیامبر دو کتاب داد: یکی کتاب نازل بر او که قرآن است و دیگری کتاب صادر از او که فصوص است، شیخ اکبر - محیی الدین بن عربی - هم دو کتاب دارد: فصوص الحکم که بر او افزوده شده و فتوحات مکیه که از او صادر شده است.^۱

گوییم: البته آملی در صدور فتوحات از او به صراحت و روشنی حکم نمی‌کند، اما از فحوای سخنش چنین فهمیده می‌شود.

بدان! کلام الهی گذشته از ظاهرش که تفسیر دارد، وجهی باطنی نیز دارد که بدان تأویل گفته می‌شود و آن را جز خداوند و راسخان در علم که اولیای الهی‌اند کسی نمی‌داند، چنان‌که رسول خدا ﷺ فرمود: قرآن هفت بطن دارد، آنها را بجوید، و فرمود: قرآن را ظاهری و باطنی و حدی و مطلعی است، عباراتش برای عموم افراد بشر، و اشاراتش برای خواص، و حقایقش مخصوص اولیا، و لطایفش ویژه انبیاست. از این روی مأول قرآن جز بر مکاشفه تام و وارد قلبی که نفس را امکان ردّ و تکذیبش نیست اعتماد نمی‌کند.

فصوص الحکم شیخ اکبر یک وارد قلبی است که امکان ردّ و تکذیبش نمی‌باشد، و تأویل قرآن

عزیز است که رسول خدا ﷺ با واسطه شیخ زکریا آن را بیان داشته است. همان طور که در شب قدر قرآن حکیم را روح القدس به فرمان الهی دفعتاً واحداً - از جهت نزول - بر قلب رسول خویش نازل کرد، «انا انزلناه فی لیلۃ القدر - ۱ - قدر» از جهت صعود هم بدون واسطه بر قلبش فرود آمد - فاوحی الی عبده ما اوحی - ۱۰ - نجم: «انک لتلقى القرآن من لدن حکیم علیم - ۶ - نمل» یعنی: بدون واسطه جبریل، و در بیست و سه سال با واسطه جبریل. همین طور کتاب صادر از قرآن - یعنی: فصوص - را رسول خدا ﷺ شبی در شهر دمشق در رؤیای صالحه بر شیخ زکریا وارد کرد و بدو فرمود: این کتاب را فراگیر و برای مردمان آشکارش کن تا بدان بهره‌مند گردند، بنابراین کتاب فصوص که تأویل قرآن حکیم مجمل است، خود کتابی مجمل است که بر شیخ وارد شده، و فتوحات مکیه که تأویل کتاب مجمل فصوص است، از او در طی سی و پنج سال صادر شده است.

نکاتی ارزشمند

این نکته را هم باید دانست که تأویل کلام الهی مراتبی دارد که سالک سیار در هر مرتبه‌ای به تأویلی خاص از آنها دست می‌یابد: در مرتبه نفس - از اطوار هفتگانه قلب - تأویلی دارد و در مرتبه قلب تأویلی، و در مرتبه روح و عقل و سر و خفی و اخفی نیز تأویلاتی دیگر دارد، چون قرآن هم اگر چه یک حقیقت است و یک ذات، اما در فرود آمدن مراتب مختلفی را داراست و نام‌های آن مطابق مراتب نزول گوناگون است، در مرتبه‌ای حکیم است و در مرتبه‌ای مجید و در مرتبه‌ای کریم و در مرتبه‌ای عظیم و در مرتبه‌ای عزیز و در مرتبه‌ای قرآن و در مرتبه‌ای فرقان و در مرتبه‌ای مبین و در مرتبه‌ای ذکر و در مرتبه‌ای کتاب و امثال این اسما و القاب عظیم الهی را دارد.

بنابراین کلام الهی را هفت بطن است: ظاهرش به مقدار عقل و ادراک ماست، اما باطنش معنای حقیقی آن است که عبارت از تأویل می‌باشد، کتاب فصوص الحکم از این باب است، صاحبان عقل قرآنی به علم لدنی، به انوار حکمت الهی دست یافته و همانند راسخان در علم، از راه اطوار قلب، تأویل بطون آن را مشاهده نمودند و به مقدار نور ولایتشان به تأویلات نور کلام الهی دست یازیدند، از این روی شیخ گوید:

انا القرآن و السبع المثانی و روح الروح لارواح الاوانی
فؤادی عند مشهودی مقیم یشاهد و عندکم لسانی^۱

یعنی: من خود قرآن [مفصل] و سبع المثانی [قرآن مجمل] هستم، و من روح ارواحم نه روحی

که در این کالبدها محبوس است، دل من نزد مشهودم (پروردگارم) مکان و مقام دارد و او را مشاهده می‌کند، و این زبان من است که نزد شماست و سخن می‌گوید.

«فتوحات» معدن مکاشفاتی است که آن مکاشفات زیر بنای کاخ استوار «فصوص‌الحکم» می‌باشد، همان گونه که «نفحات» صدرالدین قونوی زیربنا و معدن مکاشفاتی است که از مواد آنها کتاب «مفتاح غیب‌الجمع و الوجود» تشکیل شده است. فصوص‌الحکم گل‌های چیده شده از باغ وسیع و سرسبز فتوحات است و مأخذ و مبدأ مکاشفات انبیا در رسالتشان. بنابراین کلید فتح فصوص در فتوحات نهفته است و فتوحات دریای جانی است که در بستر آن، آن قدر گوهرهای وجودی بی‌شمار آرمیده که برای صیادش هیچ مسأله وجودی و یا ابهامی در عوالم کون - از مبدأ تا معاد - باقی نمی‌گذارد، در این صورت فصوص، فرزند فتوحات و عضوی از آن است و حکم تن و روان را دارد - تن ز جان نبود جدا، عضوی از اوست - و انسان بدون ورود در شریعه فتوحات، آبشخوری از فصوص نخواهد یافت.

فتوحات شیخ اکبر تأویل قرآن تدوینی است که قرآن تدوینی تفسیر قرآن تکوینی می‌باشد، قرآن حکیم کل عالم وجود - من المبدأ الی المنتهی - می‌باشد و زمانش، من الازل الی الابد است. انسانی را باور نیست که دست روزگار همانند چنین کتابی را آورده، اما بهره‌وری از آن موقوف بر افراد متخصص و خرتیتان فن تصوف علمی و عملی است، زیرا اسلوب آن شباهت به اسلوب کتاب‌های دیگر تصوف را ندارد، عناوین ابوابش همگی رمزی است و خواندنش مشکل، و با خواندن آن پرده از محتوای حقیقتش برداشته نمی‌شود، همانند بیشه وحشی دست نخورده‌ای است که رونده در آن، در راههای دشوار و تنگناهای پیچیده و فضای متراکم غیر قابل تصرف، گمراه و سرگشته می‌شود. این کتاب عظیم - یعنی کتاب فتوحات مکیه - نازل بر شیخ - طبق گفتار خودش - می‌باشد و صادر از آن - طبق فرموده رسول اکرم ﷺ - کتاب فصوص‌الحکم است.

کار مترجم در این ترجمه

متنی که برای ترجمه برگزیدیم، شرح فصوص‌الحکم قیصری به نام «مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص‌الحکم» به تصحیح و تحقیق دانشمند معاصر - جناب استاد حسن حسن‌زاده آملی - است. گزینش این کتاب از آن جهت است که جامع شروح مختلف از شارحان فصوص می‌باشد؛ که ایشان به وجهی نغز از آن شروح، گل‌ها و نکات بدیع و کلیدی را گلچین کرده و به عنوان حواشی در پانویس آورده‌اند.

مترجم با این که ملزم به ترجمه حواشی نبوده اما بیشتر آنها را که برای خوانندگان مبتدی و متوسط سودمند دانسته ترجمه کرده است و در پانویس‌ها آورده و نیز نام شارحان و محشیان برای مشخص شدن مشرب آنها ذکر گردیده است.

جناب استاد، برگزیده‌ای از شروح چهارگانه را به عنوان حواشی بر فصوص آورده است، که التقاطی از شرح مؤیدالدین جندی - تلمیذ صدرالدین قونوی - و شرح شیخ عبدالرزاق کاشانی - استاد قیصری، شارح فصوص - و شرح صاین‌الدین علی ترکه - معروف به ابن ترکه - و شرح نورالدین عبدالرحمان جامی می‌باشد.

در این ترجمه حواشی شارحان معنون به نام خودشان یعنی: «جندی»، «کاشانی»، «صائن‌الدین» و «جامی» گردیده است خود استاد نیز حواشی ممتعی دارند که به نامشان «آملی» آورده شده است. و آنچه که فاقد عنوان است از مترجم می‌باشد.

در پایان با سپاس از صندوق حمایت از پژوهشگران کشور که در طبع و نشر این کتاب سترگ همتی والا نمودند. هم‌چنین با سپاس بی پایان از استاد گران‌قدر و دانشمند سامی جناب آقای دکتر محسن جهانگیری که بر این ترجمه اشراف داشته‌اند، و نیز با تشکر از سرکار خانم دکتر مریم‌بانو بردبار که در ویرایش و تصحیح این اثر عظیم، سهم به سزایی را عهده‌دار گشتند، و با سپاسگزاری از آقای صفا که در حروف چینی و صفحه‌آرایی آن ما را یاری نمودند، و با تشکر از جناب آقای مهندس مفید مدیر انتشارات «مولی» که انتشار این اثر عظیم را پذیرا شدند، امید است که این خدمت قلیل، در درگاه رب جلیل مقبول افتاده و به تبع مورد پسند خوانندگان عزیز این همایون دفتر قرار گرفته باشد. و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الغر الميامین.

محمد خواجه‌جوی

۱۳۸۵/۱۰/۱۳

شرح قیصری
بر فصوص الحکم ابن عربی

مقدمه شارح

هو بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه قیصری

سپاس مرپروردگاری را که اعیان عالم^۱ را به فیض اقدس پیشینش معین و مشخص فرمود و آنها را به علمش - در غیب ذاتش - مقرر و کامل کرد و به تابش نور تجلی^۲ بر آنها، احسان و انعام نمود و آنها را کلیدهای گنجینه‌های جود و کرم، از خفاگاه‌های غیب و مفاک عدم آشکار ساخت^۳ و هر یک از آنها را بر آن چه که استعدادش پذیرا بود بخشش و کرم کرد و از آنها، آن چه را که ممکن^۴ بود پدید آورد، و با آشکار کردن جامه‌های اسمایش در قدم [آنها] را استحکام و نیرو بخشید^۵، و به حکمتش تدبیر و اداره‌شان کرد و استوارشان ساخت، پس منزّه است آن که به ذاتش بر ذات خود تجلی کرد و آدم را ظاهر ساخت و بر مظاهر اسمایش که موصوف به عالم است خلافتش داد و در او، تمام حقایق را به گونه اجمال و فرو بسته مندرج داشت تا صورت اسم جامع^۶ عزیز اکرم او باشد و حامل

۱. یعنی: صور علمی را در غیب ذات و احدیتش. «آملی». ۲. یعنی: به فیض مقدس. «آملی».

۳. یعنی: به واسطه اسماء مبارکاتش. ۴. در برابر ممتنع. «آملی».

۵. یعنی: آن چه را که در واحدیت ممکن بود. «آملی».

۶. لفظ «جامع» از لحاظ شمار ابجدی یک صد و چهارده است که مطابق سور قرآن عزیز می باشد و قرآن، صورت نوشتاری انسان کامل است، چنان که قرآن کونی، صورت عینی و خارجی او می باشد. «آملی».

اسرار دانای علیم؛ پس بدو - بر او - دلالت می‌شود و شناخته می‌گردد.

و درود بر آن که خود اسم اعظم است و گویا به زبان مرتبه‌اش: «انا سید ولد آدم = من سرور فرزندان آدمم»^۱، همو که بر بهترین امت‌ها به رسالت برانگیخته شده است، و بر آل و اصحابش که برگزیدگان از عرب و عجم‌اند، آنان که به انوارشان پرده‌های تاریکی برطرف گردد؛ و درود بر وارثانش - از اولیا و کاملان - که سالکان راه مستقیم‌اند و مَطَّلَعان به حق - بر اسرار و حکمت‌ها -.

اما بعد: بنده ضعیف: داود بن محمود بن محمد رومی، که زادگاهش قیصریه است و اصل و تبارش «ساوی»، امید که خداوند اهداف و مقاصدش را در دو سرا برآورده سازد، چنین گوید: چون خداوند متعال توفیقم عنایت فرمود و انوار اسرارش را بر من کشف و آشکار نمود و از دیده قلبم پرده‌های پنهانش را برطرف ساخت و مرا به تأیید ربانی - به آگاه ساختن رمزه‌هایش - و به توفیق صمدانی - به بخشش گنجینه‌هایش - یاری فرمود، و تقدیر مرا به خدمت مولایمان، امام علامه، کامل مکمل، یگانه زمان خود و یکتای دوران خویش، فخر عارفان و نور چشم موحدان، و روشنی دیده محققان، کمال‌الدین عبدالرزاق ابن جمال‌الدین، ابوالغنائم قاسانی [کاشانی] - که خداوند برکات انفاسش را بر مستفیدان پیوسته دارد - و به معارفش دل‌های طالبان و هم‌جلیسانش را منور و تابناک گرداناد، رسانید.

در آن هنگام گروهی از برادران طالب اسرار حضرت ذوالجمال و الجلال، سرگرم به تحصیل کمال بوده و آغاز در خواندن کتاب «فصوص الحکم» که آن را پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله به شیخ کامل مکمل، قطب‌العارفین، امام‌الموحدین نور چشم محققین، وارث انبیا و مرسلین، خاتم عامه ولایت محمدی، کاشف اسرار الهی، که روزگاران همانندش، و فلک کج‌مدار همتایش را پدید نیاورد، یعنی محیی‌الدین بن عربی رحمته الله و ارضاه^۲ - و در بالاترین بهشت‌هایش او را جایگاه و مکان دهد، عطا فرمود^۳ تا به خلاق برساند و بر ایشان آن چه از حقایق که پوشیده و پنهان است بیان و آشکار سازد، و آن چه از اسرار و

۱. بحارالانوار، ج ۳۸، ص ۹۳. ۲. یعنی: خدا از او و او از خدا راضی و خشنود باشد.

۳. این خبر سه سطر بالاست که: آن را پیامبر گرامی به... عطا فرمود....

نکته‌های باریک که پوشیده است، بر آنان نمایان کند، زیرا نزدیک است که حق به نورش که موجب ظهور است منجلی و آشکاراگشته و برایشان هر ناشناخته و پوشیده‌ای روشن و واضح گردد، و هنگامش رسیده که خورشید حقیقت از افق باختارش سربرآرد و عرش ربوبی از خاورش نمایان گردد.

و حق تعالی مرا بر معانی آن که انوارش ساطع و پرتوافکن است آگاه ساخت و مفاهیمش را که شامل اسرار و رازهای بس بلند و ارجمند است الهام فرمود، و کسی را که مرا بشارت به معرفت و فهم این کتاب داد و به دانش آن - بدون اندیشیدن قبلی و یا مطالعه و استحضار معانیش - از بین یاران اختصاصم بخشید، در مرتبه سَرَم نشانم داد که این عنایت و بخششی از جانب خداوند کریم، و فضل و کرمی از سوی ربِّ رحیم است، زیرا او هر کس از بندگانش را که بخواهد به نصرتش یاری می‌فرماید و به دستیازی بر اسرار مبدأ و معاد توفیقش می‌بخشد.

خردهای خردمندان در اطراف سراپرده‌اش پیوسته در جولان است، با این همه زیانمند باز می‌گردند، و فهم‌های دانشمندان همیشه در ساحت قدس او به گردش است، اما ناکام می‌مانند، زیرا [این کتاب] فرود آمده آسمانی است و محیط به فلک عقل و خرد است و عقل و خرد، بدان احاطه ندارد، و مقامی است که منوط به دست یازیدن فهم است و خود منوط و وابسته به چیزی نیست، اشاره به حقایقی دارد که خردها از ادراکش عاجز و ناتوان‌اند، و دقایق و نکته‌هایی را کشف و آشکار می‌سازد که دل‌ها در پای قله افلاکش ایستاده و خیمه زده‌اند، و دیده دیده‌وران در حجله‌های معانی تابناک آن، از آن سوی حجاب و پرده، حیرت زده و سرگردان است، و دیده صاحبان علم و فهم در زیبایی جلوه گاههایش که برای خردوران متجلی می‌باشد، خیره و فرومانده است:

تَجُولُ عَقُولُ الْخَلْقِ حَوْلَ جَنَابِهِ وَ لَمْ يَدْرِكُوا مِنْ بَرَقَةِ غَيْرِ لَمْعَةٍ

یعنی: خردهای خلایق گرد سراپرده‌اش در گردش‌اند

ولی از درخشش آن جز تابشی در نمی‌یابند

به خاطر رسید^۱ که بعضی از اسرار و رازهای آن را بر مشتاقانش آشکار سازم و نقاب

۱. این پاسخ: چون خداوند متعال توفیقم عنایت فرمود... «صفحه ۴ سطر ۹».

از رخسار زیبارویان معانی آن که بر قلب تابناک و روح مطهرش، از جانب علیم خبیر و حکیم قدیر - به سبب تجلیش بر او و نزدیک شدنش به وی - افاضه شده است بگیرم، [این کار] به جهت امثال فرمان او و گردن نهادن به حکم وی است که فرموده:

هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا

این رحمتی را که بر شما گسترانیدم، گسترش دهید.

و نیز دخول در جرگه کسانی است که خداوند درباره‌شان فرموده: وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ = از آن چه روزیشان کرده‌ایم انفاق می‌کنند - ۳/ بقره و همین‌طور ادای شکر و سپاس او، چنان که فرمود: «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» = و از موهبت پروردگارت سخن گوی - ۱۱/ ضحی.

اکنون با یاری خواستن از خداوند متعال و طلب رحمتش، آغاز در این امر کرده و بعضی از آن چه را که در آن [کتاب فصوص الحکم] برایم کشف و فتح شده، و نیز آن چه از کتاب‌های شیخ و نوشته‌های فرزندان^۱ - که خداوند از همگی‌شان خشنود باد - بهره‌مند شده‌ام، به عبارتی واضح و اشارتی روشن - بدون ایجاز مُخَلّ و اِطْناب مُمَلّ - به رشته تحریر در می‌آورم، بدین شرط که سخنان آنان [نوشته‌های فرزندان] را جز بر قواعد او تطبیق ندهم، و متعرض آرا و نظریاتش جز بر مبانی اعتقادی^۲ش [در وحدت وجود] نگردم. بلکه آن را به گونه‌ای روشن سازم که معنی کتاب برای ناظر آشکارتر شود و درست را از نادرست بازشناسد: «لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ» = تا حق استقرار یابد و باطل نابود شود - ۸/ انفال - بدون هیچ اشاره و خطابی از جانب من - با اعتراف به عجز و کوتاهی خویش و اقرار به این که همو علیم خبیر است.

و چون علم به این اسرار موقوف بر دانستن قواعد و اصولی است که بر آن، این طایفه [صوفیه] اتفاق نظر دارند، از این روی برای بیان آنها فصل‌هایی چند را [پیش از شرح] نگاشته و در آنها اصولی را که قاعده توحید^۲ بر آنها بنیان گذارده شده است و این طریقه بدان منتسب است بیان داشتم، به طوری که از آنها، بیشتر قواعد این علم - برای آن کس

۱. یعنی فرزندان روحانیش که تلامیذ او و تلامیذ تلامیذانش ... می‌باشند.

۲. مراد از قاعده توحید، وحدت وجود است.

که خدایش توفیق عطا کرده و نعمت فهم بدو ارزانی داشته است - دانسته می‌شود، و آنها را دوازده فصل قرار دادم:

قواعد دوازده گانه شارح قیصری که

مستلزم فهم کتاب فصوص الحکم می‌باشد

۱. در وجود است و این که همو حق است^۱، ۲. در اسما و صفات او تعالی است، ۳. در اعیان ثابت است و آگاهی بخشیدن بر بعضی از مظاهر اسما - در خارج -، ۴. در جوهر و عرض و آن چه تابع این دو است - بنابر اعتقاد این طایفه [صوفیه]، ۵. در بیان عوالم کلی و مراتب پنجگانه الهی، ۶. در آن چه تعلق به عالم مثالی دارد، ۷. در مراتب کشف و انواع آن - به گونه اجمال -، ۸. در این که عالم عبارت است از صورت حقیقت انسانی - به حسب مراتبش -، ۹. در بیان خلافت حقیقت محمدیه و اقطاب، ۱۰. در بیان روح اعظم و مراتب آن، و اسمایش در عالم انسانی، ۱۱. در بازگشت روح و مظاهر علوی و سفلی آن به سوی حق تعالی، ۱۲. در نبوت، رسالت و ولایت.

و آن را به شگفتی‌هایی که خداوند از راه احسان به من عنایت کرده و در کتاب‌های طایفه (صوفیه) چیزی از آنها ندیده‌ام، و نیز لطایف و نکاتی باریک که از قواعد آنان استنباط و دریافت کرده‌ام، زینت بخشیدم و کتاب را: «مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم» نام نهادم.

این تحفه را مشرف کردم به القاب مولای معظم و صدر اعظم، صاحب دیوان امم، وزیر الممالک در عالم، مربی ضعفای عرب و عجم، سلطان الوزراء، و کامل‌ترین شخص در زمانش از بین ماسوی، جامع صفات فرشتگان و مظهر اوصاف رحمان، مجمع خوهای ربانی، مشفق به بندگان الهی، متخلق به اخلاق ربوبی که مسند وزارت همانندش را در صدارت، چو او اریکه‌زنی ندیده، و صفاتش را به زبان عبارت و اشارت امکان احاطه

۱. وجود از آن روی که وجود است، مقابل با مفهوم می‌باشد، و وجود، واحد به وحدت شخصیه صمدیه است که همان حق سبحان می‌باشد، و این عبارت از توحید اسلامی است؛ حقیقت حق عبارت از وجود است و این حقیقت، موضوع این علم اشرف است، و عرفا در کتاب‌هایشان از موضوع این علم گاهی به وجود و گاه دیگر به حق تعبیر می‌کنند «آملی».

نبوده است.

كَمُلْتُ مَحَاسِنُهُ فَلَوْ أَهْدَى السَّيِّئُ
وَعَلَى تَفَنُّنٍ وَاصِفِيهِ بِحُسْنِهِ
لِلْبَدْرِ عِنْدَ تَمَامِهِ لَمْ يَخْسِفِ
يَفْنَى الزَّمَانَ وَفِيهِ مَا لَمْ يُوصَفِ

یعنی: محاسن و نیکویی هایش به کمال رسیده به طوری که اگر به ماه شب چهارده فروغ افکند، هیچ وقت خسوف نخواهد یافت.

یعنی: با این همه اوصاف گوناگونی که واصفان از خوبی و نیکویش کرده اند، زمان به پایان می رسد و هنوز در او چیزهایی است که به وصف نیامده است.

أَرَدْتُ لَهُ مَدْحًا فَمَا مِنْ فَضِيلَةٍ
تَأَمَّلْتُ إِلَّا جَلَّ عَنْهَا وَقَلَّتْ

یعنی: خواستم او را مدحی کنم، اندیشه که کردم دیدم هیچ فضیلتی نیست جز آن که او از آن برتر و آن از وی کمتر است.

حضرت خداوندگاری: غیاث الدین - امیر محمد - فرزند سعید شهید، صدر اعظم مغفور مرحوم - رشیدالدین همدانی - که خداوند آرامگاه درگذشتگان [او] را تابناک و نورانی فرماید و جلال و عظمت از پی آمدگان را دوچندان کناد و یاوران دولت و حکومتش را عزت، و مددکاران رفعتش را ارجمندی دهد! امید که پیوسته پروردگار حفیظ، حضرتش را حافظ، و نگهدارنده مجیب، وی را نگاهبان و راقب باشد؛ او به این اسرار بلند متحلی و آراسته، و انوار عالی را حامل و داراست، رهنورد راه حقیقت است و به سوی «مقعد صدق» و جایگاه پسندیده در حرکت، به ظاهرش تدبیر و اداره نظام جهان می کند و به باطنش کمال آدمیان را مشاهد است.

بنابراین سزاوار است که تا نام و یادش جاودان است [این کتاب] جاودان و پایدار بماند و گویا به خلق و خصال نیکویش باشد، البته اگر با عنایت تمام و کامل او و الطاف فراگیر عامش و نظر یارانش که سروران بزرگواراند و پیشوایان فاضلان روزگار، قرین گردد، امید که خداوند عزت و ارجمندی شان بخشد و تا روز رستاخیز نگاهبانان باشد.

هر ناظری که در این کتاب به دیده انصاف نگریسته و شیوه جور و ستم را رها نماید [به حقیقت مطلب خواهد رسید] زیرا این نوع از علوم را کسی ادراک می کند که باطنش تابناک به فهم شده باشد و روش جدل و ستیز را رها کرده و به نظر انصاف و عدل نگریسته

و از شبهات و شکوک و هم که انسان را به راه خطا و تباهی می کشاند دوری گزیده و باطن را از پلیدی های اغیار پاک نموده، رو به سوی خداوند یکتای چیره و غالب آورده و ایمان بیاورد که: «فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» و بالاتر از هر صاحب دانشی، دانشوری است - ۷۶ / یوسف» و نارسایی عقل را از ادراک اسرار و رازهای خداوند عزیز حکیم بداند، زیرا اهل الله این معانی را از راه کشف و یقین - نه با گمان و حدس - به دست آورده اند.

و آن چه که در آن بیان شده و شباهت به دلیل و برهان دارد، آنها برای آگاهی یافتن برادران مستعد می باشد، زیرا دلیل، در آن جز بر پنهانیش نمی افزاید و برهان بر آن، جز بی فایده نمی بخشد^۱، چون این حالی است که بدان، جز کسی که هدایت یافته نمی رسد و آن را به گونه عیان، جز آن که خویش را تزکیه نموده و اقتدا و پیروی [اولیا را] کرده باشد ادراک نمی نماید.

از خداوند کریم بخشنده چشم داشت چنان دارم که مرا بر راه استوار [ایمان] حفظ فرماید و کوششم مورد پسندش قرار گیرد و سخنم مقبول [درگاهش] افتد، از پروردگار منان یاری و توفیق و نگاهداشت از خطا را - در مقام تحقیق - خواستارم.

۱. زیرا غیر متناهی، متناهی و محصور نمی گردد.

فصل اول

در وجود و این که همو حق است

بدان! وجود - از آن حیث که وجود است - غیر از وجود خارجی و ذهنی می باشد، زیرا هر یک از آن دو، نوعی از انواع آن می باشند، پس او از حیث «هو هو» - یعنی لا بشرط شیء - غیر مقید به اطلاق و تقیید است. آن نه کلی است و نه جزئی و نه عام و نه خاص و نه واحد - به وحدتی که زاید بر ذاتش باشد - و نه کثیر.

بلکه این امور، آن را به حسب مراتب و مقاماتش لازم می آید، چنان که خداوند بدین امر آگاهی داده و فرموده: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ = بالابرندۀ مرتبت ها و صاحب عرش است - ۱۵/ غافر» لذا مطلق گردید و مقید، کلی شد و جزئی، عام گشت و خاص، واحد شد و کثیر - بدون حصول تغییر در ذات و حقیقتش -.

وجود جوهر نیست، چون آن [جوهر] در خارج، موجود «لا فی موضوع» است، و یا ماهیتی است که اگر پیدا شود «لا فی موضوع» می باشد، در حالی که وجود این گونه نیست، و گرنه باید مانند جواهر متعین، نیازمند به وجود زائد و لوازم آن باشد.

و عَرَض هم نیست، چون عرض عبارت از موجودی است که در «موضوع» می باشد، و یا ماهیتی است که اگر پیدا شود، در «موضوع» خواهد بود؛ وجود، موجود هم نیست، به این معنی که آن را وجودی زاید باشد، تا چه رسد که موجود در «موضوع» باشد، بلکه موجودیتش به عین خود و ذاتش می باشد، نه به امر دیگری که عقلاً و یا خارجاً مغایر با آن است.

و نیز اگر عَرَض باشد باید قایم به موضوعی که پیش از آن ذاتاً موجود بوده است باشد، در آن صورت تقدّم شیء بر نفس خودش لازم می آید.

و نیز وجود آن دو [جوهر و عرض] باید زاید بر آن دو باشد، در حالی که امکان ندارد وجود، زاید بر نفس خودش باشد.

و نیز برای این که وجود، در تعریف آن دو مأخوذ می گردد، چون از آن دو فراگیرتر است، پس غیر آن دو می باشد.

وجود امری اعتباری - آن گونه که جفاکاران قایل اند - نیست، چون در ذاتش، تحقق دارد، اگر چه آن را اعتبار کنندگانی نباشد، تا چه رسد که اعتبار کنندگانی داشته باشد، خواه [اعتبار کننده] عقل باشد و یا غیر عقل [مانند وهم و خیال]، چنان که رسول خدا ﷺ فرمود: «کان الله و لم یکن معه شیء = خدا بود و با او چیزی نبود».

و این که حقیقت - به شرط شرکت - امری عقلی اعتباری است، موجب آن نمی شود که «لا بشرط شیء» هم این گونه باشد، پس صفت عقلی وجودی - مانند وجوب و امکان برای واجب و ممکن - نمی باشد^۱.

و آن به اعتبار عموم و انبساط و احاطه اش بر ماهیات، فراگیر تمام اشیا می باشد، به طوری که مفهوم «عدم مطلق» و «مضاف» - هنگام تصور آن دو در ذهن - عارض وجود می شود و عقل بر آن دو، به امتیاز بینشان، و امتناع یکی از آن دو، و امکان دیگری حکم می نماید^۲، زیرا هر چه که وجودش امکان پذیر است، عدمش هم امکان پذیر می باشد... و غیر اینها از احکام^۳.

پس آن [وجود] از هر چیزی از جهت تحقق و انیت ظاهر و آشکارتر است، به طوری که درباره اش گفته اند: آن بدیهی و آشکار است و از تمام اشیا از حیث ماهیت و حقیقت اخفی و پنهان تر است، پس آن چه را که داناترین خلایق در دعایش فرمود: «ما عرفناک حق معرفتک = تو را آن گونه که سزاوار شناختن تو بود شناختیم»^۴ درباره او

۱. یعنی: عدم غیر، داخل در مفهوم آن بوده و امری عقلی، مانند وجوب و امکان واجب و ممکن باشد. «آملی».

۲. یعنی: عدم مطلق امکان تحققش نیست، اما عدم مضاف - مانند کوری - امکان تحققش هست. «آملی».

۳. مانند کثرت و وحدت، زیرا عدم مطلق واحد است و مضاف، کثیر. «آملی».

۴. بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۲۹۲.

درست فرمود.

بنابراین چیزی نه در عقل و نه در خارج، جز بدان تحقق و ثبوت نمی‌یابد، پس آن به ذات خود، به تمام آنها احاطه دارد و قوام و پایداری اشیا بدان است، چون اگر وجود نبود، چیزی نه در خارج و نه در عقل وجود نداشت، پس آن مقوم و برپادارنده آنهاست، و بلکه عین آنهاست، زیرا همان است که در مراتب خودش تجلی می‌کند و به صور و حقایق آنها - در علم و خارج - ظاهر می‌گردد و [نزد حکما] ماهیت، و [نزد عرفا] اعیان ثابته نامیده می‌شود^۱، چنان‌که در فصل سوم به خواست الهی آن را بیان می‌داریم.

پس واسطه‌ای بین آن و عدم نیست، همان‌طور که واسطه‌ای بین موجود و معدوم، مطلقاً نمی‌باشد. ماهیت حقیقی واسطه بین وجود خاص خود و عدمش است، در حالی‌که مطلقه اعتباری را تحقق و ثبوتی در نفس الامر و واقع نمی‌باشد و سخن، در آن‌چه که تحقق نفس‌الامری دارد است^۲.

وجود را نه ضد است و نه مثل، چون آن دو، دو موجود مخالف یکدیگراند و یا مساوی هم، پس وجود، مخالف تمام حقایق - به سبب وجود اضداد آنها و تحقق امثال آنها جز آن [وجود] - می‌باشد، لذا درباره‌اش: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» = همانندش هیچ چیزی نیست - ۱۱/ شوری» درست است، و وجود - از آن روی که واحد است - امکان ندارد که در برابرش وجود دیگری تحقق و ثبوت یابد^۳.

و به سبب وجود است که دو ضد تحقق می‌یابد و دو مثل پدیدار می‌آید، بلکه هموست که به صورت دو ضد و غیر آن دو ظاهر می‌گردد، و از آن [ظهور وجود به صورت

۱. در وجود، چیزی جز وحدت وجود و تجلیات اولیه و ثانویه آن نیست و ماهیت، که گمان برده می‌شود واسطه بین وجود و مقابل آن است نیز، از مراتب و شئون وجود است و خارج از حیطه آن نیست. «آملی».

۲. این‌جا دو قضیه است: یکی این‌که: بین وجود و عدم واسطه‌ای نیست، دیگر آن‌که ماهیت، واسطه بین وجود و عدم است. مراد شارح قدس سره این است که ماهیت خواه حقیقی باشد، یعنی متحقق در خارج باشد، و خواه اعتباری، واسطه بین وجود مطلق و عدم مطلق نمی‌باشد، اما ماهیت حقیقی که واسطه است، آن واسطه بین وجود خاص خود و عدمش می‌باشد - نه وجود مطلق - پس مراد ما از واسطه بودن ماهیت در این‌جا، ماهیت حقیقی و آن‌چه که دارای تحقق است می‌باشد، اما ماهیت مطلقه: در آن سخنی نیست، زیرا آن را تحقق و ثبوتی نیست، در حالی‌که سخن درباره آن‌چه که دارای تحقق است می‌باشد. «آقا محمد رضا قمشه‌ای».

۳. صرف‌الشیء لایتکرر، یعنی: شیء خالص دومی از خود ندارد و شیء با خودش تقابل ندارد. «آملی».

دو ضد] جمع بین دو نقیض لازم می‌آید، چون هر یک از آن دو، سلب دیگری را لازم می‌آورد، و اختلاف دو جهت به اعتبار کردن عقل است، اما در وجود: تمام جهات با هم اتحاد دارند، زیرا ظهور و بطون و تمام صفات وجودی متقابل، در عین وجود مستهلک‌اند، پس مغایرتی جز در اعتبار عقلی نمی‌باشد.

صفات سلبی با این که بازگشت به عدم دارند، ولی از وجهی بازگشت به وجود دارند^۱، پس تمام جهات متغایر هم - از حیث وجود عقلیشان - عین باقیشان می‌باشند، چون آن دو [ضدان] در عین وجود مجتمع‌اند، در عقل نیز مجتمع می‌باشند، زیرا اگر وجود آن دو در آن [عقل] نبود، اجتماع پیدا نمی‌کردند.

عدم اجتماع آن دو [نقیض] در وجود خارجی که خود نوعی از انواع وجود مطلق [مطلق وجود] است، منافی اجتماع آن دو در وجود - از آن حیث که وجود است [هوهو] - نمی‌باشد.

وجود انقسام و تجزیه و بخش‌بخش شدن را اصلاً - نه از حیث خارجی و نه از جهت عقلی - نمی‌پذیرد، این به سبب بساطتش می‌باشد، بنابراین آن را نه جنس است و نه فصل، در نتیجه حدّ هم ندارد.

وجود، در ذات خود، شدت و ضعف را هم نمی‌پذیرد، زیرا آن دو، جز در حالّ قارّ^۲ تصور نمی‌شود، مانند سیاهی و سفیدی که حالّ در دو محلّ‌اند، و یا غیر قارّ که رو به غایتی از فزونی و کاستی - و یا نه فزونی و نه کاستی - دارد، مانند حرکت، و شدت و ضعف به حسب ظهور و خفایش - در بعضی مراتبش - بر آن [وجود] واقع می‌شود، چنان که در «قارّالذات» مانند جسم، و در غیر «قارّالذات» مانند حرکت و زمان می‌باشد.

و آن [وجود] خیر محض است و آن‌چه که خیر است، از او و به [سبب] اوست، و

۱. یعنی: از وجه انبساط وجود بر عدم و فراگیریش مر آن را. «آملی».

۲. حال به معنی حلول و در آمدن چیزی در چیزی است، مراد چیزی است که وجودش در محل می‌باشد، و چنین چیزی را عرض گویند، برعکس جوهر که عبارت از چیزی است که وجودش در محل نباشد و به ذات خودش قایم باشد، حالّ که همان عرض است قایم به ذات خود نمی‌باشد.

قارّ: موجود غیر سیال را گویند، مانند مکان و محل و غیره، غیر قارّ، موجود سیال را نامند، مانند زمان و حرکت، قارّ یعنی: مجمع‌الاجزاء در وجود و موجود. «فرهنگ علوم عقلی».

قوامش به ذات خود و برای ذات خودش می‌باشد، چون در تحققش نیاز به امری که خارج از ذات خودش باشد ندارد، پس او قیومی است که به ذات خود ثابت است و اثبات غیر خود می‌کند.

آن [وجود] را آغاز و ابتدایی نیست، و گرنه به سبب امکانش، به علتی موجود نیاز داشت؛ و آن را پایان و انتهایی نیست، و گرنه باید عدم عارضش گشته و به ضدش توصیف شود، و یا این که انقلاب و دگرگونی لازم می‌آید. پس وجود، به سبب بازگشت آن چه که در عالم شهادت ظاهر گشته و یا در غیب پنهان است، به سوی او، ازلی و ابدی، اول و آخر، ظاهر و باطن است.

او^۱ به همه موجودات دانا و آگاه است، این به واسطه احاطه‌اش به اشیا، به ذات خودش می‌باشد؛ و حصول علم برای هر عالم و دانایی، تنها به واسطه او است، پس او بدان [علم و دانایی] سزاوارتر است، بلکه هموست که تمام کمالات، وی را لازم می‌آید و بدو، تمام صفات تقوّم می‌یابند، مانند حیات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و غیر این‌ها؛ پس او حیّ علیم مرید قادر سمیع بصیر - به ذات خود - نه به واسطه چیزی دیگر می‌باشد؛ چون تمام کمالات اشیا به واسطه وجود به اشیا ملحق می‌گردد، بلکه همان وجود است که به تجلی و تحوّل و دگرگونیش در صور گوناگون، به صور آن کمالات ظاهر گشته و تابع ذوات [ماهیات] می‌شود؛ چون آنها [ذوات] نیز وجودات خاص‌اند که در مرتبه احدیتش مستهلک‌اند و در واحدیتش ظاهر می‌باشند^۲.

و آن [وجود] یک حقیقت است که در آن تکثری نیست، و کثرت ظهورات و صور آن [حقیقت] اشکالی در وحدت ذاتش وارد نمی‌آورد.

و تعین و امتیاز آن حقیقت به ذات خودش می‌باشد - نه به سبب تعینی زاید بر آن - زیرا در وجود، چیزی که مغایر با آن باشد وجود ندارد تا در چیزی با آن اشتراک داشته و از آن، به چیزی امتیاز و جدایی یابد، و این امر منافی ظهور آن در مراتب متعینش

۱. یعنی: وجود که همو حق است - چنان که عنوان این فصل می‌باشد - .

۲. وجودات خاص بودن ذوات، به اعتبار تبعیت آنهاست مر اسما و صفات را، و این که صور آن اسما می‌باشند، پس آنها به این اعتبار مستهلک در احدیت‌اند. «آملی».

نمی‌باشد، بلکه آن اصل تمام تعینات صفاتی و اسمایی، و مظاهر علمی و عینی [فیض اقدس و مقدس] می‌باشد.

آن را وحدتی است که مقابل کثرت نمی‌باشد، بلکه اصل آن وحدت است که مقابل کثرت می‌باشد و آن [وحدت] عین ذات احدیت اوست، و وحدت اسمایی در مقابل کثرت نیز که سایه آن وحدت اصلی ذاتی است، از وجهی عین آن [حقیقت] می‌باشد، چنان‌که به زودی با خواست الهی بیان خواهیم داشت.

آن [وجود] نور محض و خالص است، چون تمام اشیا بدان ادراک می‌گردد، زیرا به ذات خود خویشتاب است و ظاهرکننده غیر خود، روشن‌کننده آسمان‌های غیب و ارواح^۱ و زمین اجسام و اشباح است، چون آنها بدو تحقق و وجود می‌یابند و او، کانون تمام انوار روحانی و جسمانی است.

حقیقتش برای غیر خودش نامعلوم است، و عبارت از «کون» و «حصول» و «تحقق» و «ثبوت» - اگر مراد مصدر باشد - نیست، زیرا هر کدام از آنها به ضرورت عرض است، و اگر مراد از آن، چیزی باشد که از لفظ وجود اراده می‌شود، در این صورت نزاعی نیست، چون اهل‌الله مرادشان از لفظ «کون» وجود عالم می‌باشد، بنابراین چیزی از آنها [از حصول و تحقق و ثبوت] نه جوهر است و نه عرض - همان گونه که گفته آمد - وجود به حسب حقیقتش معلوم هم نیست، و اگر معلوم باشد، به حسب انیتش [یعنی تحقق و وجودش] است.

و تعریف لفظی ناگزیر باید به مشهورتر باشد تا افاده علم کند، در حالی که وجود، از «کون» مشهورتر و معروف‌تر است و به ضرورت، غیر آن می‌باشد، و وجود عام که در علم [فیض اقدس] بر اعیان [ثابته] انبساط و گسترش دارد، سایه‌ای از سایه‌های آن [وجود] است، این به سبب تقیدش به عمومش می‌باشد، و همین‌طور وجود ذهنی و وجود خارجی [فیض مقدس] دو سایه، برای آن سایه [فیض اقدس] - به سبب دو برابر شدن تقیید - می‌باشند، خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: «أَلَمْ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» مگر ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را کشیده و اگر می‌خواست

۱. یعنی: عقول و نفوس. «آملی».

آن را دایمی می‌کرد - ۴۵/ فرقان».

پس آن واجب الوجود - حق سبحانه و تعالی - است که به ذات خویش ثابت و دایم است و اثبات‌کننده غیر خود که موصوف به اسمای الهی و منعوت به نعوت ربانی است که به زبان انبیا و اولیا [به سویش] دعوت می‌شود و خلقتش را به ذاتش هدایت‌کننده است و مظاهرش را به واسطه انبیایش، به عین جمعی [مرتبه اسمایی و یا احدیت] و مرتبه الوهیتش فرامی‌خواند؛ به زبان آنان خبر داده که او به هویتش [ظهورش] با هر چیزی، و به حقیقتش، با هر موجود زنده‌ای هست، و آگاهی داده که او عین اشیا است^۱ - بنا به فرموده‌اش: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ = او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او به همه چیز داناست - ۳/ حدید».

پس عین اشیا بودن آن به سبب ظهورش در جامه‌های اسما و صفاتش^۲ - در دو عالم علم و عین [فیض اقدس و مقدس] - می‌باشد، و غیر اشیا بودنش به سبب پنهان شدنش در ذاتش است و برتریش به صفاتش، از آن چه موجب نقص و عیب می‌گردد، و نیز تنزه و دوریش از حصر و تعیین، و مبرا بودنش از جهات حدوث و تکوین.

و ایجادش مر اشیا را و پنهان شدنش در آنها - با آشکار ساختن آنها و نابود کردنشان در قیامت کبری - عبارت از ظهورش به وحدت خویش است، و قهر و غلبه‌اش مر آنها را، به واسطه ازاله تعیناتشان^۳ و متلاشی و نابود گردانیدنشان، چنان که فرموده: «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ = آن روز پادشاهی خاص کیست؟ خاص خدای یگانه قهار - ۱۶/ غافر»، «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ = همه چیز جز ذات او فانی است - ۸۸/ قصص».

و در قیامت صغری: تحوّل اوست از عالم شهادت به عالم غیب، و یا از صورتی به صورت دیگر - در عالم واحد - پس ماهیات صور کمالات او، و مظاهر اسما و صفات اویند که نخست در علم و سپس در عین ظاهر گشتند، این به حسب دوست داشتنش است مر آشکار کردن آیات و نشانه‌های خویش را و بلند گردانیدنش مر آیات و نشانه‌های خود را،

۱. یعنی: از حیث تجلی و ظهور، و این تجلی و ظهور، عین وجود فعلی است که نفس رحمانی نامیده می‌شود، و غیر اشیا است به اعتبار مرتبه احدیتش، در وجود جز وجود مطلق و وجود مقید نیست، حقیقت وجود در آن دو واحد است. «آملی». ۲. یعنی: اعیان ثابته که مظاهر و لوازم اسما و صفات می‌باشند. «آملی». ۳. تعین عبارت از حدوث ظهور وجود است از وجه معین. «آملی».

از این روی به حسب صور تکثر پیدا کرد، در حالی که او بر وحدت حقیقی خود، و کمالات سرمدی و دایم خویش است.

او حقایق اشیا را بدان چه که حقیقت ذاتش را درک می کند ادراک می نماید، نه به واسطه امر دیگری مانند عقل اول و جز آن، زیرا آن حقایق نیز حقیقتاً عین ذاتش می باشند. - اگر چه از حیث تعین غیر ذاتش هستند. -

او را غیر او ادراک نمی کند، چنان که فرموده: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ = دیدگان او را درنیابند، ولی او دیدگان را دریابد - ۱۰/ انعام»، «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً = علمشان به او احاطه ندارد - ۱۱۰/ طه»، «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ = خدای را چنان که سزاوار شناختن اوست نشناختند - ۹۱/ انعام»، «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ = خدای شما را از خود می ترساند و خدای با بندگان مهربان است - ۳۰/ آل عمران» بندگان را از راه مهربانی و رحمت هشدار داده تا عمر خویش را در آن چه که امکان حصولش نیست ضایع و بیهوده نسازند.

و چون دانستی که وجود [حقیقی] همو حق است، راز فرموده اش را که فرموده: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ = هر کجا باشید او با شماست - ۴/ حدید»، «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ = و ما از شما بدو نزدیک تریم ولی نمی بینید - ۸۵/ واقعه»، «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ = و در خود شماست، چرا نمی بینید؟ - ۲۱/ ذاریات»، «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ = و اوست که در آسمان خداست و در زمین هم خدا - ۸۴/ زخرف»، «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ = خدای نور آسمان ها و زمین است - ۳۵/ نور»، «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ = خداوند به همه چیز احاطه دارد - ۵۴/ فصلت» و: «كنت سمعه و بصره = من گوش و چشم او می شوم» خواهی دانست.

و نیز راز فرموده آن حضرت (ص) را خواهی دانست که فرمود: «لو دلیتم بحبل لهُبط علی الله = اگر دلوئی در چاه اندازید مسلماً بر خدای فرود خواهد آمد^۱» و امثال این ها از اسرار، که آگاهی دهنده به توحید است - به زبان اشاره -.

هشدارى مر دیده‌وران را به زبان اهل نظر و استدلال

وجود، به ذات خود واجب است، چون اگر ممکن بود، باید وی را علتی موجود باشد، در این صورت تقدم شیء بر نفس خودش لازم می‌آمد. گفته نمی‌شود: ممکن در وجودش نیازمند به علت است، و آن در نزد ما غیر موجود است، چون اعتباری می‌باشد.

مانمی‌پذیریم که اعتباری، نیازمند به علت نمی‌باشد، زیرا آن در عقل، جز به واسطه اعتبار کردن اعتبار کننده تحقق نمی‌یابد، پس همو [اعتبارکننده] علت آن است. و نیز: موجود اعتباری جز به واسطه وجود در خارج تحقق نمی‌یابد، زیرا هنگام زوال وجود از وی - مطلقاً - جز عدم محض نخواهد بود، پس اگر اعتباری باشد باید تمام آن چه که در وجود است نیز اعتباری باشد، زیرا ماهیات منفک و جدای از وجود، امور اعتباری‌اند، و بطلان این امر ظاهر و آشکار است.

تحقق و ثبوت شیء، آن را از این که امری حقیقی باشد خارج نمی‌سازد. زیرا طبیعت وجود - از آن حیث که طبیعت وجود است - وجود خاص واجبی را حاصل می‌باشد و او در خارج است، پس لازم می‌آید که آن طبیعت در وی موجود باشد - نه به وجودی زاید بر آن [طبیعت، و گرنه ترکیب در وجود او تعالی لازم می‌آید] - در این صورت اگر [طبیعت وجود] ممکن باشد، باید به ضرورت نیازمند به علت باشد.

هشدارى دیگر

وجود - همان گونه که گفته شد - نه جوهر است و نه عرض.

آن چه که ممکن است یا جوهر است و یا عرض.

نتیجه آن که: وجود، ممکن نیست، پس مشخص می‌شود که واجب می‌باشد.

و نیز: وجود را حقیقتی که زاید بر نفسش باشد نیست، و گرنه در تحققش به وجود، مانند دیگر موجودات می‌بود و تسلسل لازم می‌آمد، بنابراین هر آن چه که این گونه است، او واجب به ذات خویش است - به جهت محال بودن انفکاک ذات شیء از نفس خود -.

اگر گویی: وجوب، نسبتی است که با توجه به وجود خارجی، عارض شیء می‌شود، پس آن چه که در خارج، وجودی که زاید بر نفسش نباشد نیست، متصف به وجوب نمی‌باشد.

گوییم: وجوب عارض شیء عبارت از چیزی است که آن به اعتبار وجودش غیر از وجود می‌باشد، اما اگر آن شیء عین وجود باشد، در آن صورت وجوبش با توجه به ذاتش می‌باشد و لا غیر، چون وجوب، درخواست تغایر را مطلقاً [اگرچه به اعتبار باشد] دارد - نه به حقیقت - همان طور که علم، اقتضای تغایر بین عالم و معلوم را دارد، گاهی به اعتبار، و آن هنگام تصور شیء است مر نفسش را، و دیگرگاه، به حقیقت، و آن هنگام تصورش است مر غیر خود را.

و نیز: آن چه که غیر از وجود است، از حیث وجود و تحققش نیازمند به وجود است و وجود - از آن حیث که وجود است - نیازمند به چیزی نیست، پس او در ذاتش از غیر خودش بی‌نیاز است، و هر چه که در وجودش از غیر خودش بی‌نیاز باشد، او واجب است، پس وجود، به ذات خود واجب است.^۱

اگر گویی: وجود - از آن حیث که وجود است - کلی طبیعی است، و کلی طبیعی جز در ضمن فردی از افرادش یافت نمی‌شود، پس وجود - از آن حیث که وجود است - واجب نمی‌باشد، چون در تحققش نیازمند بدان که فردی از وی است می‌باشد.

گوییم: اگر مرادتان از کبری [قضیه] طبایعی که وجودشان ممکن است می‌باشد، این مسلم است، ولی نتیجه مقصود را نمی‌دهد^۲، چون ممکنات شأنشان آن است که ایجاد شوند و معدوم گردند، در حالی که طبیعت وجود - همان طور که گفته شد - آن را نمی‌پذیرد. اما اگر مرادتان آن چیزی است که فراگیرتر از آن است، در این صورت کبری [قضیه]

۱. باید دانست که جعل، به وجود - از حیث تعین - تعلق می‌گیرد، نه از حیث ذات و حقیقتش، زیرا امکان تعلق به وجود، از حیث تعین تعلق می‌گیرد، نه از حیث حقیقت، همان طور که ماهیت مجعول نیست، یعنی جاعل آن را ماهیت قرار نداده است، همین طور وجود هم مجعول نیست، یعنی جاعل آن را وجود قرار نداده است، بلکه وجود، ازلاً و ابداً وجود است و ازلاً و ابداً موجود می‌باشد، و ماهیت هم ازلاً و ابداً ماهیت است و غیر موجود و غیر معدوم است - ازلاً و ابداً - بلکه تأثیر فاعل است در خصوصیت وجود و تعینش و لا غیر. «آملی».

۲. یعنی: عدم واجب بودن و جود - از آن حیث که وجود است - «آملی».

بازداشته شده است^۱، و باید در این فرموده الهی اندیشه کنید که فرموده: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» همانند او چیزی نیست^۲ و همو شنوا و بیناست - ۱۱/ شوری». بلکه نمی‌پذیریم که کلی طبیعی در تحققش موقوف بر نوعی وجود [تشخص] باشد که بر او عارض گردد، خواه آن [وجود] ممکن باشد و یا واجب، چون اگر این چنین باشد دور لازم می‌آید، خواه عارض منوع [مانند فصل نسبت به جنس] باشد و یا مشخص [مانند عوارض نسبت به نوع]، زیرا عارض [فردش] جز به معروضش تحقق نمی‌یابد، پس اگر معروضش در تحققش، موقوف بر آن باشد، دور لازم می‌آید.

حقیقت آن است که هر کلی طبیعی - در ظهورش مشخصاً در عالم شهادت - نیازمند به تعیناتی است که برایش مشخص بوده و از جانب موجدش بر او افاضه گردیده است، و در ظهورش در عالم معانی - منوعاً - نه در تحققش در نفس خود، نیازمند به تعیناتی کلی است که برایش منوع می‌باشد.

و نیز: هر منوع و یا مشخصی، ذاتاً از طبیعت جنسی و نوعی متأخر است، و متأخر علت تحقق متقدم نخواهد بود، بلکه کار برعکس است و جاعل طبیعت، طبیعتاً از آن دو سزاوارتر است که آن طبیعت را نوع و یا شخص قرار دهد، به انضمام آن چه که بر آن از منوع و مشخص عارض می‌گردد، و تمام تعینات وجودی، بازگشت به عین وجود دارد، بنابراین احتیاج حقیقت وجود - در بودنش در خارج - به غیر خودش لازم نمی‌آید^۳ و در واقع در وجود غیر او نیست.

هشدار دیگری

هر ممکنی قابل و پذیرای عدم است؛ و هیچ چیزی از وجود مطلق مقابل آن نیست، پس وجود، واجب به ذات خودش است.

۱. به واسطه کذب سخنت که: طبیعی جز در ضمن فردی از افرادش یافت نمی‌شود، چون طبیعت - از آن حیث که طبیعت است - دارای افراد نمی‌باشد، تا چه رسد که در ضمن آنها یافت شود، این تکرار در آن، به واسطه اضافه و نسبتش پیدا شده است. «آملی». ۲. یعنی: طبیعت وجود مانند دیگر طبایع نیست، «آملی». ۳. یعنی: منوع و مشخص خارج‌اند و جاعل هر گونه که باشد نیازمند به خارج است، و چون بازگشت تمام تعینات به حقیقت وجود است، پس تعینش به نفس خودش می‌باشد و تعین، به وجهی حق است. «آملی».

گفته نمی‌شود: وجود ممکن قابل و پذیرای عدم است.^۱

چون گوییم: وجود ممکن عبارت از حصول اوست در خارج، و ظهورش در او، و آن از اعراض وجود حقیقی است که به وجهی^۲ - هنگام اسقاط اضافه و نسبت^۳ - بدو بازگشت دارد - نه عین او -.

و نیز: قابل ناگزیر با مقبول باقی می‌ماند^۴، ولی وجود با عدم باقی نمی‌ماند، بنابراین قابل آن [وجود] ماهیت باشد - نه وجود ماهیت^۵ -.

گفته نمی‌شود: اگر مرادتان این است که عدم، عارض بر وجود نمی‌شود، این مسلم است، ولی جایز نیست که وجود از نفس خودش زایل و برطرف گردد.

چون گوییم: عدم چیزی نیست تا عارض ماهیت و یا وجود شود^۶، و این که گفتیم: ماهیت عدم رامی‌پذیرد، معنایش این است که قابل زوال وجود از خود است، و این معنی در وجود [صرف و خالص] امکان‌پذیر نیست، و گر نه انقلاب وجود به عدم لازم می‌آید [و زوال شیء از نفس خودش محال است].

و نیز اگر [وجود] قابل عدم باشد، امکان عدمش باید مقتضای ذاتش باشد، در حالی که وجود به ذات خود - به ضرورت - اقتضای نفس خویش را دارد، چنان که گفته آمد [یعنی: استحاله انفکاک شیء از نفس خود] و ذات یک چیز [یعنی: وجود] امکان ندارد که اقتضای نفس خود و امکان عدم نفس خود را داشته باشد، بنابراین زوالش [یعنی: زوال وجود از نفس خودش] امکان‌پذیر نیست.

پس در واقع ممکن نیز منعدم نمی‌گردد، بلکه پنهان گشته [و از وجود پست‌تر به وجود برتر انقلاب می‌یابد] و در باطنی که از آن ظاهر شده بود داخل می‌گردد، و محجوب پوشیده از حقیقت، پندارد که معدوم می‌شود، و چنین توهم می‌کند

۱. ممکن عبارت از وجود متعین است، امکانش از حیث تعینش است و وجوبش، از حیث حقیقتش، وجود ممکنات عبارت از تعین و تمیز وجود حقیقی در مرتبه‌ای از مراتب ظهور، به سبب تلبس او به احکام و آثار اعیان ثابته که حقایق ممکنات است می‌باشد، و ایجاد عبارت از تجلی اوست در ماهیات ممکنه غیر مجعول که آینه‌های ظهور او می‌باشند. «آملی». ۲. یعنی: به وجه مرآتیت و آینگی. «آملی».

۳. یعنی: رنگ ماهیت. «آملی». ۴. در حالی که وجود ممکن با عدم باقی نمی‌ماند. «آملی».

۵. پس سخن ما صدق می‌کند که ماهیت موجود نیست، و صدق نمی‌کند که وجود موجود نیست. «آملی».

۶. چون عروض جز بین دو چیز نمی‌باشد. «آملی».

که منعدم شدن وجود ممکن نیز از فرض افراد برای وجود پدید آمده است^۱ [یعنی: وجود حقیقی] مانند افراد خارجی که مثلاً انسان راست، در حالی که این گونه نیست، زیرا وجود یک حقیقت است که در آن [حقیقت] تکثری نیست، و افرادش به اعتبار اضافه و نسبتش به ماهیات می‌باشد و اضافه، امری اعتباری است^۲ و افراد موجودی ندارد تا منعدم گشته و زایل شود، بلکه زایل شونده، اضافه و نسبت آن است بدان‌ها، و از زوال آنها حقیقت وجود منعدم و زایل نمی‌گردد تا انقلاب حقیقت وجود به حقیقت عدم لازم آید، زیرا زوال وجود^۳ به اصالت، به ضرورت عبارت از عدم است و بطلانش روشن است [به واسطه انفکاک از نفس خودش و انقلابش به غیر خود].

تفریع و شاخه‌ای از این فصل

و چون وجود را افرادی حقیقی که مغایر با حقیقت وجود باشد نیست، بنابراین نسبت بدان [حقیقت وجود] عرض عام نمی‌باشد، چون اگر عرض عام باشد باید یا جوهر باشد و یا عرض، و ما گفتیم که وجود نه جوهر است و نه عرض.

و نیز: وجود از آن حیث که وجود است محمول بر وجودات مضاف [یعنی: بر ماهیات] است، به جهت صادق بودن سخن ما که گوییم: این وجود وجود است [چون سایه وجود وجود است نه عدم] و هر چه که محمول بر شیء باشد، ناگزیر باید بین آن شیء و موضوعش «ما به الاتحاد» و «ما به الامتیاز» می‌باشد، و در این جا «ما به الاتحاد» جز نفس وجود [و سنخ تحقق]، و «ما به التغایر» جز نفس هادیت نمی‌باشد^۴، پس مشخص

۱. یعنی افرادی که مغایر با حقیقت وجوداند، بلکه وجود یک حقیقت فردی است، در این اندیشه کن! «آملی».
 ۲. به معنی رابطه، و مراد شارح از اضافه، اضافه اشراقیه است که از آن ماهیات نشأت می‌گیرند - نه اضافه مقولیه که از ماهیات است و پس از تحقق دو طرف متحقق می‌شود - و می‌دانی که واسطه و ظهور از حقیقت وجود نیست، بلکه آنها سرابی هستند که تشنه آب پندارد، خلاصه آن که وجود ممکن، سایه وجود است و زوالش، بازگشتش به اصلش و استهلاکش در آن می‌باشد «ثم قبضنا الینا قبضاً یسیراً - ۴۵ - فرقان» «آقا محمد رضا قمشه‌ای». ۳. نه زوال اشراقش. «آملی».
 ۴. یعنی: جهت اضافه و نسبتش به ماهیات که مانند اضافه اعتباری است و آن را ذاتاً حقیقتی نیست. «آملی».

شد که وجود - از آن حیث که وجود است - حقیقتاً عین^۱ وجودات^۲ مضاف می‌باشد^۳، و گر نه به ضرورت، وجود نخواهد بود، و منازع ستیزگر با مقتضای عقلش عناد می‌ورزد، مگر آن که اطلاق لفظ وجود بر وجودات مضاف و بر وجود - از آن حیث که وجود است - به اشتراک لفظی باشد، در این صورت تباهی و فسادش آشکار است [چون صلاحیت حمل را ندارد].

گفته نمی‌شود: وجود بر افرادش به تساوی واقع نمی‌شود، چون بر وجود علت و معلول آن به تقدّم و تأخر واقع می‌شود و بر وجود جوهر و عرض به اولویت و عدم اولویت، و بر وجود قارّ و غیرقارّ به شدت و ضعف، بنابراین بر آنها [افراد وجود] مقول به تشکیک است، و هر چه که مقول به تشکیک است، نه عین ماهیت شیء است و نه بخش آن^۴. پس اگر مرادشان از تقدّم و تأخر و اولویت و عدم آن، و شدت و ضعف، به اعتبار وجود - از آن حیث که وجود است - می‌باشد، این‌ها از امور اضافی‌اند که جز به واسطه نسبت بعضی‌شان به بعض دیگر قابل تصور نمی‌باشند، زیرا مقول به تشکیک، به اعتبار کلیت و عموم است [نه به اعتبار وجود] و وجود - از آن حیث که وجود است - نه عام است و نه خاص.

و اگر مرادشان این است که این اوصاف - با قیاس اضافه به ماهیت - لاحق به وجود می‌شوند، درست است، ولی از آن لازم نمی‌آید که وجود - از آن حیث که وجود است - بر ماهیات مقول به تشکیک باشد^۵، زیرا اعتبار معروضات غیر اعتبار وجود است.

و این به عینه سخن اهل الله است، چون آنان معتقداند که وجود، به اعتبار تنزلش در مراتب موجودات و ظهورش در آرامگاه‌های امکان و کثرت وسایط [که موجب حجاب

۱. یعنی: اصل آنهاست - اگرچه غیر آنهاست - زیرا اسما، برای معانی نفس‌الامری موضوع‌اند، سپس بر مراتب تنزلات آنها نیز اطلاق می‌گردد، چنان‌که علم بر او تعالی و بر انسان اطلاق می‌گردد. «آملی».

۲. وجودات سایه‌های آن حقیقت‌اند. «آملی».

۳. چون آنها را حقیقتی آن سوی وجود نیست، بلکه همو حقیقت آن حقایق سایه‌وار است. «آملی».

۴. اثبات تشکیک در مظاهر وجود می‌کند - نه در اصل و مراتبش - و آن پس از اثبات وحدت شخصیه برای وجود، معتقد طایفه صوفیه است. «آملی».

۵. بلکه به تواطؤ است، زیرا از تفاوت ماهیات تفاوت وجود لازم نمی‌آید، چون ماهیات بعضی‌شان نسبت به بعض دیگر متفاوت‌اند، ولی در وجود مساوی‌اند. «آملی».

است] پنهانیش بیشتر شده و ظهور و کمالاتش ضعیف می‌گردد، و به اعتبار کم‌شدن وسایط، نوریتش شدت یافته و ظهورش قوی می‌شود و در نتیجه کمالات و صفاتش آشکار می‌گردد، بنابراین اطلاقش بر قوی، از اطلاقش بر ضعیف سزاوارتر است.

و تحقیق آن به این است که بدانی، وجود را در عقل، مظاهر است، همان‌گونه که وی را در خارج مظاهری است، از جمله آنها امور عامه است، و کلیاتی که آنها را جز در عقل وجودی نیست، و مقول به تشکیک بودنش بر افرادِ مضاف به ماهیات، به اعتبار آن ظهور عقلی است، از این روی گفته شده که اعتباری می‌باشد، بنابراین از آن حیث که خودش خودش است بر افراد مضاف، مقول به تشکیک نمی‌باشد، بلکه از آن حیث که کلی است، محمول [مفهوم] عقلی می‌باشد.

این معنی منافعی عین ماهیتِ افرادش بودن - به اعتبار کلی طبیعی بودنش^۱ [وسعت و ظهور و تجلیش] - نمی‌باشد، چنان‌که حیوان طبیعت تنهائیش، جزو افراد است و حمل بر آنها نمی‌شود، و به اعتبار اطلاقش - یعنی «لا بشرط شیء» جنس و محمول بر آنهاست، و به اعتبار عروضش بر فصول انواعی که تحت آن است، بر آنها عرض عام می‌باشد، و همین‌طور در آنچه که بر افرادش به تشکیک واقع می‌شود، کار این گونه است.

پس تفاوت در افراد وجود است و در نفس وجود نیست، بلکه در ظهور خواصش، از علّیت و معلولیت - در علّت و معلول -، و از قیام به نفس خود در جوهر و به غیر خود قیام داشتن در عرض، و به سبب شدت ظهور در «قارّالذات» می‌باشد، و ضعفش در غیر «قارّالذات»؛ چنان‌که تفاوت بین افراد انسان، به نفس انسانیت نیست، بلکه به حسب ظهور خواص آن [انسانیت] است در افراد، پس اگر [این تفاوت ظهوری] گریزگاهی برای وجود، که عین حقیقت افرادش است باشد، باید گریزگاهی نیز برای انسانیت که عین حقیقت افرادش است باشد، در حالی که تفاوتی که بین افراد انسانیت است، امکان ندارد همانندش در افراد دیگری از موجودات باشد، از این روی بعضی از آن افراد مرتبه و مقامشان از فرشتگان بالاتر می‌باشد، بعضی دیگرشان از حیث رتبه و حال، از حیوان

۱. یعنی: به اعتبار طبیعت خود عین ماهیت افراد خودش است. «آملی».

پست تراند، چنان که خداوند می فرماید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ = آنان همانند چهارپایان اند - بلکه آنان گمراه تراند - ۱۷۹/اعراف» و فرمود: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ = انسان را به نیکوترین قوامی آفریدیم، آن گاه وی را به پایین ترین مراتب بازگردانیدیم - ۵/تین» از این روی: «يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً = کافر گوید: ای کاش خاک بودم - ۴۰/نبأ».

اشاره به بعضی از مراتب کلی و اصطلاحات طایفه [صوفیه] در آنها

حقیقت وجود [یعنی: ذات الهی - هرگاه از آن جهت که ذات است - اعتبار شود] اگر به این شرط که با او چیزی نباشد اعتبار شود، آن نزد قوم [صوفیه] مرتبه «احدیت» نامیده می شود که تمام اسما و صفات در آن مستهلک است و به نام «جمع الجمع» و «حقیقة الحقایق» و «عماء» نامیده می شود.

و چون «بشرط شیء» اعتبار شود، یا این است که به شرط تمام اشیا که لازم آیند - کلی و جزئی آنها - که به اسما و صفات نامیده می شوند اعتبار می شود، در این صورت آن مرتبه الهیت است که نزد آنان به نام «واحدیت» و «مقام جمع» نامیده شده است، و این مرتبه به اعتبار رسانیدن به مظاهر اسما است - که اعیان و حقایق [یعنی: ماهیات] اند - به کمالاتشان که در خارج مناسبت با استعدادشان دارد و به نام مرتبه «ربوبیت» نامیده می شود.

و چون «لا بشرط شیء» و «لا بشرط لا شیء» اعتبار شود، آن به نام «هویت ساری» [وجود منبسط] در تمام موجودات است.

و چون به شرط ثبوت صور علمی در آن اعتبار شود، آن مرتبه اسم «الباطن» مطلق [الباطن مضاف مثلاً مانند عقل اول] و «الاول» و «العلیم» و «رب اعیان ثابته» است.

و چون تنها به شرط کلیات اشیا [یعنی: کلیت و بساطت - بدون امتیاز] اعتبار شود، آن مرتبه اسم «الرحمن» رب عقل اول است که به نام لوح قضا و «أُمُّ الْكِتَابِ» و «قلم اعلا» نامیده می شود.

و چون به این شرط اعتبار شود که در آن کلیات، جزئیات مفصل ثابت باشند، به

طوری که از کلیاتشان پوشیده نباشند [بلکه نسبت به آنها مانند آینه باشند]، آن مرتبه اسم «الرحیم» است و ربّ نفس کلی که به نام «لوح قدر نامیده می‌شود و همو «لوح محفوظ» و «کتاب مبین» [به اعتبار ظاهر کردنش مر اشیا و موجودات را] می‌باشد.

و چون به این شرط اعتبار شود که صور مفصل، جزئیات متغیر باشد، در این صورت آن مرتبه اسم «الماحی و المثبت و الممیت و المحیی» و ربّ نفس منطبق در جسم کلی می‌باشد که به نام «لوح محو و اثبات» نامیده می‌شود.

و چون به این شرط اعتبار شود که قابل و پذیرای صور نوعیه روحانی و جسمانی است، آن مرتبه اسم «القابل»، ربّ هیولای کلی [فیض مقدس] که بدان به «کتاب مسطور» و «رَق منشور» اشاره شده است می‌باشد.

و اگر همراه با قابلیت تأثیر اعتبار شود، آن مرتبه اسم «الفاعل» است که از آن تعبیر به «الموجد» و «الخالق» رب طبیعت کلیه می‌شود^۱.

و چون به شرط صور روحانی مجرد [اعیان عقول و نفوس] اعتبار شود، آن مرتبه اسم «العلیم» و «المفصل المدبّر» رب عقول و نفوس ناطقه می‌باشد.

آن چه که به اصطلاح حکما «عقل مجرد» نامیده می‌شود، به اصطلاح اهل الله «روح» نامیده می‌شود، از این روی به عقل اول «روح القدس» گفته می‌شود، و آن چه که «نفس مجرد ناطقه» نامیده می‌شود، نزد آنان «صوفیه» «قلب» نامیده می‌شود [و در حکمت نظری عقل مستفاد] چون کلیات در آن مفصل است و او آنها را به شهود عیانی مشاهده می‌کند، و مراد از نفس در نزد آنان [صوفیه] نفس منطبعة حیوانی است.

۱. شارح در فص ادریسی گوید: طبیعت در نزد اهل حقیقت بر ملکوت اجسام اطلاق می‌شود، و آن عبارت است از قوه ساری در تمام اجسام - خواه عنصری باشد و خواه فلکی و خواه بسیط و یا مرکب - می‌باشد، و آن غیر از صورت نوعیه که اجسام راست می‌باشد، چون آن در همگان اشتراک دارد و صورت نوعیه اختصاص، و آن [طبیعت] همان نفس کلی است، مانند آلت در ظاهر ساختن جسم و تدبیرش، و در حیوان به منزله روح حیوانی است، چون بدان فعل و انفعال کامل می‌گردد، و افرادش مانند آلات اند برای نفوس مجرد جزئی.

و در فص عیسوی گوید: طبیعت در نزد آنان عبارت از معنایی روحانی است که در تمام موجودات ساری است، خواه عقول و یا نفوس مجرد و غیر مجرد باشد و یا اجسام، و در نزد صاحبان نظر عبارت از قوه‌ای است ساری در اجسام، که بدان جسم، به کمال طبیعیش می‌رسد، در جای دیگر گفته: مراد از طبیعت، نفس منطبعة است، و مراد از عقل در این جا، روح است، نه قوه نظری و مفکره، و نتیجه آن دو، قلب است.

و چون به شرط صور حسی غیبی اعتبار شود، آن مرتبه اسم «المصور» ربّ عالم خیال مطلق و مقید است.^۱

و چون به شرط صور حسی شهادی اعتبار شود، آن مرتبه اسم «الظاهر» مطلق، ربّ عالم مُلک است.^۲

و مرتبه انسان کامل عبارت از جمع [و الفنجگاه] تمام مراتب الهیه و کونی - از عقول و نفوس کلی [افلاک] و جزیی [ناطقه] و مراتب طبیعت - تا آخرین تنزلات وجود می باشد و به مرتبه «عمائیه» نیز نامیده می شود و همانند مرتبه الهیه است و بین آن دو، فرقی نیست جز به ربوبیت و مربوبیت، از این روی «خليفة الله» گردید؛ و چون این را دانستی، فرق بین مراتب الهیه و ربوبیه و کونی را خواهی دانست.

بعضی از محققان مرتبه الهیه را به عینه مرتبه عقل اول، به اعتبار جامعیت اسم «الرحمن» مر تمام اسما را - مانند جامعیت اسم «الله» مر آنها را - قرار داده اند.

این اگر چه از وجهی درست است، ولی «الرحمن» در تحت حیطة اسم «الله» است و منجر به تغایر دو مرتبه می شود [مرتبه الهیه و مرتبه عقل اول] و اگر وجه مغایرت بین آن دو نبود، در «بسم الله الرحمن الرحيم» تابع اسم «الله» نبود، این را نیک بفهم!

آگاهانیدن و هشدارى [در عینیت صفات مر وجود را]

گفته آمد که هیچ کمالی لاحق اشیا نمی گردد مگر به واسطه وجود، و هر کمالی وجود را به ذات خودش است، پس او حی قیوم علیم مریدِ قادرِ به ذات خودش می باشد - نه به صفت زاید بر آن - و گرنه در افاضه این کمالات از جانب او احتیاج به حیات و علم و قدرت و اراده دیگری لازم می آمد، زیرا افاضه آنها، جز از موصوف بدان ها امکان پذیر نیست.

و چون این را دانستی، معنی آن چه را که گفته اند: صفاتش عین ذاتش می باشد، خواهی دانست و برایت حقیقت آن آشکار خواهد گشت که مراد از آن سخن همان است

۱. عالم خیال، یعنی مثال مطلق و مقید. مطلق یعنی عالم ملکوت، مقید یعنی عالم ملک. «آملی».

۲. یعنی مطلقاً، چون آن نسبت به عالم مجردات ظاهر است. «آملی».

که گفته شد [یعنی او به ذات خودش قادر است نه به صفت زائد بر آن] نه آن چه که بر افهام پیشی می گیرد، یعنی حیات و علم و قدرت فایض از او که لازم اوست، عین ذاتش می باشد، اگر چه این هم از وجهی دیگر درست است، زیرا وجود در مرتبه احدیتش، تمام تعینات رانفی می کند و در آن [احدیت] نه صفتی و نه موصوفی و نه اسمی و نه مسمایی - جز ذات تنها - باقی نمی ماند، و در مرتبه واحدیتش که مرتبه اسما و صفات است، صفت و موصوف و اسم و مسمّا است که عبارت از مرتبه الهیه می باشد.

چنان که مراد از سخن ما که گفتیم: وجودش عین ذاتش می باشد، یعنی او به ذات خودش موجود است - به وجودی فایض از خودش - و آن عین ذاتش می باشد، بنابراین حیات و علم و قدرت و تمام صفات ثبوتی با هم متحداند، مانع اتحاد صفت و موصوف - در مرتبه نخستین [یعنی مرتبه احدیت] -.

و حکم عقل به مغایرت بین آنها نیز در عقل است، مانند حکم به مغایرت بین موصوف و صفت در عقل - با اتحاد آن دو در نفس وجود - یعنی عقل حکم می کند که علم در عقل، مغایر با قدرت و اراده است، چنان که به مغایرت بین جنس و فصل حکم می کند، اما در وجود: فقط جز ذات احدیت، نمی باشد همان طور که آن دو [جنس و فصل] در خارج یک چیزاند و آن نوع می باشد؛ از این روی امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «کمال الاخلاص [له] نفی الصفات عنه = کمال خالص کردن آن است که از او نفی صفات [زاید] شود»^۱.

و در مرتبه دوم [واحدیت] علم از قدرت و قدرت از اراده امتیاز می یابد، لذا صفات تکثر می یابد و به واسطه تکثر آنها، اسما و مظاهر اسما تکثر پیدا می کند و حقایق الهیه [صفات او] بعضی از بعض دیگر امتیاز و جدایی می یابد، پس حیات و علم و قدرت و غیر این ها از صفات، بر آن ذات [احدیت]، و بر حقیقت لازم ذات - از آن حیث که مغایر با ذات است - به اشتراک لفظی اطلاق می شود، چون این حقایق [صفات لازم ذات] از وجهی اعراض اند، چون یا اضافه و نسبت محض اند، و یا صفتی حقیقی، و یا دارای اضافه و نسبت؛ و از وجهی دیگر جواهراند، چنان که در مجردات می باشد، زیرا علم آنها به ذات خودشان، از وجهی عین ذاتشان می باشد، و همین طور حیات و قدرت، و آن ذات

[احدیت] برتر از آن است که جوهر و یا عرض باشد.

حقیقت این معنی^۱، نزد کسی که برایش سریان هویت الهیه^۲ در تمام جواهر - که این صفات عین آن است - ظاهر شده باشد آشکار و محقق می‌گردد، و از آن حیث که تمام این حقایق، وجودات خاص [در مرتبه واحدیت] اند و ذات احدیت وجود مطلق، و مقید همان مطلق است با اضافه و نسبت تعین بدان، و آن نیز از تجلیاتش حاصل می‌گردد، بنابراین اطلاق آنها [صفات علم و حیات و قدرت] بر آنها [حقایق] و بر آن ذات، به اشتراک معنوی - به گونه تشکیک - می‌باشد^۳ و بر افراد نوع واحد از آن - مانند یقینیات در علم مثلاً - به گونه طواطؤ.

این حقایق گاهی نه جوهراند و نه عرض، بلکه واجب و قدیم‌اند، و دیگرگاه جواهر ممکن‌ی حادث‌اند، و گاه دیگر اعراضی هستند که تابع جواهر می‌باشند، بنابراین آن کس که برایش حقیقت آن چه را گفتیم آشکار گشت و وجوه اعتبارات در نزدش روشن شد، از شک‌ها و شبهه‌ها رهایی یافته است؛ خداوند هدایت‌کننده است و بس.

۱. یعنی: علم مجردات به ذاتشان، عین ذاتشان است و این‌که: صفات دارای مراتب است. «آملی».

۲. یعنی: سریان عاکس در عکس. «آملی».

۳. تشکیک در عرف این طایفه به معنی بسّط مظاهر و تنگی آنها می‌باشد. «آملی».

فصل دوم

در اسما و صفات اوتعالی

بدان! حق سبحانه و تعالی به حسب: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» او هر روز در کاری است - ۲۹/رحمان» شئون و تجلیاتی در مراتب الهیه اش [یعنی واحدیت] دارد، و این که او را به حسب شئون و مراتبش صفات و اسمایی است^۱، و صفات یا ایجابی اند و یا سلبی. اولی [ایجابی] یا حقیقی است و اضافه و نسبتی در آن نیست، مانند حیات و وجوب و قیومیت^۲ - بر یکی از دو معنیش^۳ - و یا اضافه و نسبت محض است، مانند اولیت و آخریت، و یا دارای اضافه است، مانند ربوبیت و علم و اراده. و دوم [سلبی] مانند غنا و قدوسیت و سبوحیت.

هر یک از آنها [صفات] را نوعی از وجود است، خواه ایجابی باشد و یا سلبی، زیرا وجود نیز از وجهی [در تصور و ذهن] عارض عدم و معدوم می شود، و جز تجلیات ذات او تعالی، به حسب مراتبش که آنها را مرتبه الوهیت که به زبان شرع «عماء» نامیده می شود جمع آورده نمی باشد، و آن [عماء] اولین کثرتی است که در وجود واقع شده و برزخ بین مرتبه احدیت ذاتی و بین مظاهر خلقی می باشد، زیرا ذات اوتعالی به ذات خود - به حسب

۱. صفات: مانند علم و قدرت، اسما: مانند عالم و قادر. «آملی».

۲. قیومیت مبالغه در قیام به ذات خویش است، نه این که مقوم غیر خودش باشد، چون آن دارای اضافه است. «آملی».

۳. آن دو، قایم به ذات خود و مقوم غیر خود می باشد. و دو معنی عبارت از حقیقت و مفهوم است، چون مفهوم امری اعتباری انتزاعی است، عین ذات اوتعالی نیست. «آملی».

مراتب الوهیت و ربوبیت - اقتضای صفات متعدد متقابل را دارد، مانند: لطف و قهر و رحمت و غضب و رضا و سخط [ناخشنودی] و غیر این‌ها، و آن را نعوت جمالی و جلالی جمع آورده است، چون آن‌چه که تعلق به لطف دارد عبارت از جمال است و آن‌چه متعلق به قهر است جلال می‌باشد.

هر جمالی را نیز جلالی است، مانند هیمان [شیفتگی] که حاصل از جمال الهی می‌باشد، زیرا آن عبارت از انقهار و مغلوبیت عقل است از وی، و تحیر و سرگشتگی در او.

و هر جلالی را هم جمالی است، و آن عبارت از لطف پنهان است در قهر الهی، چنان‌که فرموده: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ = شما را در قصاص ای خردمندان زندگی و بقاست - ۱۷۹/بقره».

امیرمؤمنان علیه السلام فرموده: «سبحان من اتسعت رحمته لاوليائه في شدة نقمته و اشتدت نقمته لاعدائه في سعة رحمته = منزّه است آن‌که رحمتش را درباره دوستانش در عین خشم و انتقامش گسترش داده و خشم و انتقامش را بر دشمنانش در عین گستردگی رحمتش شدت بخشیده است»^۱. از این جا راز سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله دانسته می‌شود که فرمود: «حفت الجنة بالمكاراة و حفت النار بالشهوات = بهشت درنور دیده به رنج‌ها و سختی‌هاست و دوزخ، درنور دیده به خواست‌ها و هواهاست»^۲ و این چیزی که بدان اشاره شد^۳، برزخ [جامع] بین هر دو صفت متقابل است.

ذات با صفتی معین و اعتبار تجلی‌ای از تجلیاتش، اسم نامیده می‌شود، زیرا «الرحمن» ذات دارای رحمت است و «القهار» ذات دارای قهر و غلبه، و این اسمای ملفوظ، اسمای اسمایند، از این جا دانسته می‌شود که اسم عین مسما است چه معنی دارد^۴!

۱. در نهج البلاغه این فقره چنین آمده است: هو الذی اشتدت نقمته علی اعدائه فی سعة رحمته، واتسعت رحمته لاوليائه فی شدة نقمته؛ یعنی: اوست خداوندی که خشم و انتقامش بر دشمنانش سخت است - در عین گستردگی رحمتش - و رحمتش در حق دوستانش گسترده است - در عین خشم و انتقامش - «نهج البلاغه، خطبه ۹۰». ۲. بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۷۸؛ نهج البلاغه، خ ۱۷۶ - از رسول خدا «ص» - .

۳. آن یا: اولین کثرت است و یا: هر جمالی را جلالی است و بالعکس. «أملی».

۴. اسم به اعتبار هویت و وجود، عین مسماست، اگرچه به اعتبار معنی و مفهوم غیر آن می‌باشد. «أملی».

گاهی گفته می‌شود: اسم خاص صفت است، چون ذات بین تمام اسما مشترک است، و تكثر در آنها به سبب تكثر صفات می‌باشد. و آن تكثر به واسطه مراتب غیبی آنهاست که عبارت از «مفاتیح الغیب» است^۱، و آنها معانی معقولی در غیب وجود حق تعالی هستند که بدان‌ها شؤون حق و تجلیاتش تعین می‌یابد، آنها موجودات عینی خارجی نیستند و اصلاً در وجود [خارجی] داخل نمی‌شوند، بلکه آن‌چه که در آن داخل می‌شود چیزی است که از وجود حق در آن مراتب [علمی] - از اسما - تعین یافته است، پس آنها در عقل [علم] موجوداند و در عین و خارج معدوم می‌باشند و آنها را در آن‌چه که دارای وجود عینی است اثر است، چنان‌که شیخ رحمته الله در فص اول بدان اشاره کرده و بیانش با خواست الهی خواهد آمد.

و از وجهی تكثر [در صفات] به علم ذاتی باز می‌گردد، چون علم او تعالی به ذاتش برای ذاتش، علم به کمالات ذاتش را در مرتبه احدیتش لازم ساخته است، سپس محبت الهیه ظهور ذات را به هر یک از آنها به تنهایی - متعین در مرتبه علمی و سپس عینی و خارجی - اقتضا کرد، از این روی در آنها تكثر پیدا گشت.

صفات بدان‌چه که دارای حیطه و فراگیری تام کلی [مانند علم] است، و آن‌چه که در حیطه و فراگیری این گونه نیست تقسیم می‌گردد، اگرچه آن هم به بیشتر اشیا احاطه داشته و محیط است.

اولی عبارت است از امهات و اصول صفات که به نام: «الائمة السبعة = امامان هفتگانه» نامیده می‌شوند، و آنها عبارت‌اند از حیات و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام.

سمعش عبارت از تجلی اوست به علمش که تعلق به حقیقت کلام ذاتی، در مقام «جمع‌الجمع [مرتبه احدیت] و اعیانی [به حقیقت کلام اعیانی] در دو مقام جمع [واحدیت] و تفصیل [علمی] - ظاهراً [از حیث وجود] و باطناً [از حیث علم] نه از راه شهود» - دارد.

۱. مفاتیح صور تفصیلی علمی‌اند و غیب، مرتبه ذات بحث است که بر آن تفصیل پیشی دارد. «اسفار، ج: ۶، ص ۲۶۳».

بصرش عبارت از تجلی او و تعلق علم اوست به حقایق - از راه شهود -.

کلامش عبارت است از آن تجلی ای که از تعلق اراده و قدرت، برای آشکار ساختن آن چه که در غیب [یعنی علمش] و ایجادش حاصل آمده است می باشد، می فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» = فرمان او - وقتی چیزی را اراده کند - این است که بدان گوید: باش! در دم وجود یابد - ۸۲/یس.

این صفات اگرچه اصولی برای غیرخودشان اند، ولی بعضی شان نیز در تحققشان مشروط به بعض دیگر می باشند، زیرا علم مشروط به حیات است و قدرت، مشروط به هر دو، و همین طور اراده و سه تایی دیگر [سمع و بصر و کلام] مشروط به چهار صفتی است که گفته آمد.

اسما باز به نوعی از قسمت [مانند صفات] به چهار اسم منقسم می شوند که آنها امهات و اصول اند و عبارتند از «الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» و آنها را اسم جامع «الله و الرحمن»^۱ فرا گرفته است، خداوند می فرماید: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» = بگو خدا را بخوانید یا رحمان را بخوانید، هر کدام را بخوانید نام های نیکو از آن اوست - ۱۱۰/اسراء، یعنی هر یک از آن دورا نام های نیکوست که تحت حیطه آن دومی باشد.

پس هر اسمی مظهرش [مانند ارواح مقدس ملکوتی] ازلی و ابدی است، ازلیتش از اسم «الاول» و ابدیتش از اسم «الآخر»، و ظهورش از اسم «الظاهر» و بطونش از اسم «الباطن» می باشد، بنابراین اسمایی که تعلق به ابداء و ایجاد دارند، داخل در «الاول» اند و اسمایی که تعلق به اعاده و جزا دارند، داخل در «الآخر» اند، و آن چه تعلق به ظهور و بطون دارد، داخل در «الظاهر» و «الباطن» است، و اشیا از این چهار: ظهور و بطون و اولیت و آخریت خالی نیستند.

اسما به نوعی از قسمت نیز به اسمای ذات و اسمای صفات و اسمای افعال تقسیم می شوند، اگرچه همه آنها اسمای ذات اند، ولی به اعتبار ظهور ذات در آنها، اسمای ذات، و

۱. «الله» دارای قدرت و اختراع و خلق و امر است و جامع ذات و صفات و افعال، «الرحمن» مفیض وجود و کمال صوری بر همگان، به حسب قابلیات اعیان - همان گونه که حکمت بالغه اقتضا می کند - است. «أملی».

به اعتبار ظهور صفات در آنها اسمای صفات و به اعتبار ظهور افعال در آنها، اسمای افعال نامیده می‌شوند، و بیشتر آنها هر دو اعتبار [اعتبار اسمای ذات و صفات] و یا هر سه را جمع می‌آورند، زیرا در آنها چیزی است که به اعتباری دلالت بر ذات دارد، و چیزی است که به اعتباری دیگر دلالت بر صفات دارد، و آن چه دلالت بر افعال دارد به اعتبار سوم است - مانند «رب» - چون آن به معنی ثابت برای ذات، و به معنی مالک برای صفت، و به معنی مصلح برای فعل می‌باشد.

اسمای ذات عبارتند از: «الله، رب، مَلِک، قدوس، سلام، مؤمن، مهیمن، عزیز، جبار، متکبر، علیّ، عظیم، ظاهر، باطن، اول، آخر، کبیر، جلیل، مجید، حق، مبین، واجد، ماجد، صمد، متعالی، غنی، نور، وارث، ذوالجلال، رقیب».

اسمای صفات عبارتند از: «حی، شکور، قهار، قاهر، مقتدر، قوی، قادر، رحمان، رحیم، کریم، غفار، غفور، ودود، رئوف، حلیم، صبور، برّ، علیم، خبیر، محصی، حکیم، شهید، سمیع، بصیر».

اسمای افعال عبارتند از: «مبدی، وکیل، باعث، مجیب، واسع، حسیب^۱، مقیت^۲، حفیظ، خالق، باری، مصور، وهاب، رزاق، فتاح، قابض، باسط، خافض، رافع، معزّ، مذل، حکم، عدل، لطیف، معید، محیی، ممیت، والی، تواب، منتقم، مقسط، جامع، مغنی، مانع، ضارّ، نافع، هادی، بدیع، رشید».

شیخ رحمته الله اسما را در کتاب انشاءالدوائر خویش این چنین معین کرده است، ما از جهت تبرک و تیمّن به انفاس مبارکش، آن را بدون تبدیل و تغییر از آن کتاب نقل کردیم. بعضی از اسما مفاتیح غیب‌اند، آنها را جز خداوند و کسانی - از اقطاب و کاملان - که حق تعالی به هویت ذاتی برایشان تجلی کند نمی‌داند، خداوند می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرَضَى مِنْ رَسُولٍ = دانای غیب اوست و هیچ کس را از غیب خویش مطلع نخواهد کرد، مگر پیغمبری را که مورد رضای وی باشد - ۲۶ و ۲۷/جن» و رسول خدا صلی الله علیه و آله در دعایش بدان اشاره کرده و فرموده: «او استأثرت فی علم غیبک = یا آن چه را که در علم غیب خودت برگزیده‌ای^۳».

۱. یعنی: کافی. ۲. یعنی: مقتدر. ۳. بحار الانوار، ج ۸۵، ص ۲۳۴.

تمام اینها به وجهی داخل تحت اسم «الاول و الباطن» اند^۱، و مبدأ اسمایی هستند که آنها مبدأ اعیان ثابته اند^۲، چنان که به زودی با خواست الهی بیان خواهیم داشت، و آنها را تعلق به اکوان و موجودات نیست^۳.

شیخ رحمه الله در فتوحات مکیه اش گوید: اما اسمایی که خارج از خلق و نسبت هابند [نسبت های اشراقیه] آنها را جز خداوند کسی نمی داند، چون تعلق به موجودات ندارند. و از جمله آنها اسمایی اند که مفاتیح شهادت اند^۴ - یعنی خارج - زیرا گاهی اطلاق می شود و مراد از آنها تنها محسوس ظاهر است، و گاه دیگر مراد اعم و فراگیرتر از آن است، چنان که خداوند می فرماید: «عالم الغیب و الشهادة = دانای پنهان و آشکار - ۷۳ - انعام» و تمام آنها داخل تحت اسم «الآخر و الظاهر» به وجهی دیگر هستند، بنابراین اسمای حسنا عبارت اند از امهات و اصول تمام اسما.

بدان! بین هر دو اسم متقابل^۵ اسمی است که دارای دو وجه است و از آن دو پدید آمده و برزخ بین آن دو می باشد، همان طور که بین هر دو صفت متقابل [مانند رحمت و قهر] صفتی است که دارای دو وجه است و از آن دو پدید آمده است، و نیز از اجتماع بعضی از اسما با بعض دیگر - خواه متقابل باشند و یا غیر متقابل - اسمای نامتناهی پدید می آید، و هر یک از آنها را مظهری در وجود علمی و عینی می باشد.

هشدار و آگاهیدنی

بدان! اسمای افعال به حسب احکامشان به اقسامی چند منقسم می گردند. از آن جمله اسمایی هستند که حکمشان انقطاع پذیر نیست و اثرشان از ازل تا ابد پایان نمی پذیرد [مانند خالق و بدیع و باری] مانند اسمای حاکم بر ارواح قدسی و نفوس ملکوتی، و بر آن چه از مبدعات که تحت زمان داخل نمی شوند، اگر چه تحت دهر می باشند^۶.

۱. مانند عالم جبروت نسبت به عالم ملکوت. «آملی». ۲. فقط در علم - نه در عین و خارج - «آملی».
۳. یعنی: به ممکنات خارجی، یعنی: هیچ وقت نه ظاهر می شوند و نه در خارج مظهري دارند. «آملی».
۴. آنها اسمایی اند که مظاهرشان صور ممکنات خارجی اند. «آملی». ۵. مانند «الرحمن» و «القهار». «آملی».
۶. دهر عبارت از امتداد معقول - از بقای ذات احدیت - می باشد. «آملی».

از آن جمله اسمایی هستند که حکمشان تا ابد منقطع نمی‌شود، اگر چه حکمشان ازلاً منقطع است، مانند اسمایی که حاکم بر آخرت‌اند [مانند محیی و منتقم و قهار و غفور] چون آنها را ابدیت است، چنان‌که آیات دلالت بر خلود و جاودانگی آنها و خلود احکامشان دارد، و به حسب ظهور غیر ازلی‌اند، زیرا آغاز ظهور آنها از انقطاع نشأء دنیوی است.

و از آن جمله اسمایی هستند که حکمشان ازلاً منقطع است و اثرشان ابداً متناهی است، مانند اسمای حاکم بر آن چه که تحت زمان و بر نشأء دنیایی داخل می‌شود^۱، چون آنها غیر ازلی‌اند و به حسب ظهور، غیر ابدی، اگر چه نتایجشان به حسب آخرت ابدی می‌باشد.

و آن چه که احکامشان انقطاع می‌پذیرد: یا آن است که مطلقاً انقطاع می‌پذیرند و حاکم بر آنها، در غیب مطلق الهی - مانند حاکم بر نشأء دنیایی - داخل می‌شود.

و یا این است که در تحت حکم اسمی که احاطه‌اش - هنگام ظهور دولتش - از آن تمام‌تر است پنهان و پوشیده می‌شوند، زیرا اسما را به حسب ظهوراتشان و ظهور احکامشان دُول و حکومتی است که شرایع و گردش ستارگان هفت‌گانه که زمان گردش هر یک از آنها هزار سال است، بدانها [دول] مستند است، زیرا هر شریعتی را اسمی از اسما است که با بقای دولتش باقی می‌ماند و به دوام سلطنتش ادامه می‌یابد و پس از زوال آن [دولت] منسوخ می‌شود. تجلیات صفاتی هم این‌گونه است، چون هنگام ظهور صفتی از آن صفات، احکام غیر آن در تحتش پنهان می‌شود.

هر یک از اقسام اسما [ذاتی و صفاتی و افعالی] مظهري را درخواست دارد که بدان، احکامش را ظاهر سازد و آن، اعیان است، و اگر آن [مظهر] قابل ظهور تمام احکام اسمایی باشد - مانند اعیان انسانی - در هر لحظه و آنی مظهري برای شأنی از شئون آنها [احکام اسمایی] می‌باشد، و اگر قابل ظهور تمام احکام اسمایی نباشد، اختصاص به بعضی از اسما - غیر بعض دیگر - پیدا می‌کند، مانند اعیان فرشتگان.

دوام اعیان و عدم دوامشان در خارج - در دنیا و آخرت - بازگشت به دوام دُول اسمایی

۱. مانند رازق و خالق و مکون و ماحی. «أملی».

و عدم دوام آنها دارد، این رانیک بفهم! زیرا اگر در این هشدار امعان نظر و اندیشه کنی و به مطلوب از آن تحقق یابی، برایت رازهای بزرگی آشکار خواهد گشت، خدای هدایت کننده است و بس.

هشدار دیگری

بدان! تمام اشیای موجود در خارج، داخل در تحت اسم «الظاهر» - از حیث وجود خارجی شان - هستند، پس حق تعالی از حیث ظهورش عین «الظاهر» است.^۱

همان طور که او از حیث بطونش عین باطن است و اعیان ثابته در علم، از حیث باطن اسمای او تعالی می باشند و موجودات خارجی مظاهر آنهایند، همین طور طبایع اعیانی که در خارج موجوداند، از حیث ظاهر، اسمای او تعالی می باشند و اشخاص، مظاهر آنها؛ بنابراین هر حقیقت خارجی، خواه جنس باشد و یا نوع، اسمی از امهات و اصول اسما است، زیرا آن کلی ای است که مشتمل بر افراد جزئی می باشد.

بلکه هر شخصی^۲ نیز اسمی از اسمای جزئی است، برای این که شخص عبارت از عین آن حقیقت - با عوارض مشخص آن [حقیقت] - می باشد و لاغیر، این به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر در خارج می باشد.

اما به اعتبار تغایر عقلی^۳ آن دو [ظاهر و مظهر]: اشخاص مظاهر حقایق خارجی اند، همان طور که آنها [حقایق] مظاهر اعیان ثابته اند و آنها [اعیان] مظاهر اسما و صفات، این رانیک بفهم!

هشدار دیگری

بعضی از حکمای پیشین^۴ گفته اند: علم حق تعالی به ذات خودش، عین ذات خودش است و علمش به اشیای ممکن، عبارت از وجود عقل اول است با صور قایم

۱. زیرا ظاهر و مظهر به حسب وجود واحداند. «آملی».

۲. مانند طبایع اعیانی که در خارج موجوداند. «آملی».

۳. بنابراین اعتبار، اشخاص اسما نیستند، بلکه مظاهر اسمایند. «آملی». ۴. اوطالیس ملطی است. «آملی».

بدان. این را [این حکیم] از بیم مفاسدی که لازمشان می‌آید گفته است.^۱

این [ظاهر و مظهر] اگرچه نزد کسی که حکمت متعالی الهی را می‌داند^۲ - یعنی از موحدان - دارای وجهی است، ولی مطلقاً نه درست است و نه تطبیق بر قواعد آنان دارد، زیرا آن [عقل] حادث به حدوث ذاتی است، در حالی که حقیقت علم او تعالی قدیم است، چون عین او می‌باشد، پس چگونه ممکن است به عینه علم او باشد؟!

و نیز: عقل، از آن جهت که ممکن حادث است و مسبوق به عدم ذاتی، معلوم حق است، چون آن چه را که نمی‌داند، اعطای وجود بدان امکان‌پذیر نیست، بنابراین علم بدان - پیش از وجودش - به ضرورت حاصل است، پس غیر آن می‌باشد؛ و ماهیت آن [عقل اول] به ضرورت مغایر با حقیقت علم است، زیرا علم گاهی واجب بالذات است، مانند علم حق سبحانه و تعالی - ذاتش به ذاتش - و گاه دیگر صفت دارای اضافه و نسبت است و دیگر گاه اضافه محض است^۳ - بر عکس ماهیت^۴ -.

اگر گویی: علم او به ذات خودش مغایر با معلومات [یا معلولات] خودش می‌باشد، و این علم [دوم] به نام عقل اول نامیده می‌باشد.

گوییم: حقیقت علم واحد است و مغایرت بین افرادش اعتباری است، زیرا اختلاف آنها [افراد] به حسب متعلقات [و مصادیق] می‌باشد و آنها در وحدت حقیقتش عیب و اشکالی وارد نمی‌سازند، حق تعالی اشیا را به عین آن چه که ذاتش را می‌داند، می‌داند - نه به امری دیگر -.

و دارای اضافه بودن صفت [علم]، و یا اضافه محض بودنش در بعضی از صور، منافی عین عقل اول بودنش می‌باشد، چون اولی عرض است و دومی جوهر [یعنی عقل اول]، و جوهری از جواهر بودن آن [علم در نزد ما] - همان‌گونه که گفته شد - به واسطه سریان هویت الهیه است در آن، ولی او [آن حکیم و یا حکما] چنین اعتقادی ندارد، پس امکان ندارد که جوهر باشد.

۱. از آن جمله لزوم تکرار در ذات او تعالی است. «آملی». ۲. و عقول را از صفت او تعالی می‌داند. «آملی».

۳. مانند تعلق علم به معلوم که عالمیت است. «آملی».

۴. یعنی ماهیت عقل اول، چون ماهیت را تشکیک نیست. «آملی».

و نیز: همان گونه که عالم به اشیا است، همین طور قادر هم هست، پس اگر [عقل اول] عین علم او باشد - نه عین قدرت او - ترجیح بدون ترجیح دهنده^۱ است، بلکه عکس آن سزاوارتر است، به سبب اشتغال قدرت او بر تمام آن چه که پس از آن - نزد آنان - است^۱ غیر علم او می باشد^۲.

و نیز سخن در این که عقل، عین علم او تعالی است، عنایت پیشین الهی را بر وجود تمام اشیا باطل می سازد^۳، و نیز عبارت از حضورش نزد او تعالی هم نمی باشد، چون حضور، صفت حاضر است و آن عقل می باشد، و علم او تعالی صفتش می باشد، پس غیر آن است.

و نیز: حضورش ذاتاً از حق و علمش متأخر است، زیرا آن با تمام کمالاتش ذاتاً متقدم بر تمام موجودات می باشد، پس علم او تعالی به حضور تفسیر نمی گردد. و نیز: احتیاج ذات او تعالی در برترین صفاتش بدانچه که غیر او و صادر از وی است لازم می آید^۴ و نیز لازم می آید که عالم به جزئیات و احوال آنها - از آن حیث که جزیی اند - نباشد، خداوند از این امر بسی برتر و والا است.

آری! اگر عارف محقق گوید: آن [عقل اول] عین علم او تعالی است، یعنی از حیث آن که عالم به حقایق اشیا و معانی کلی به گونه اجمال می باشد و مظهر، به اعتباری عین ظاهر است، درست گفته است و آن [عقل اول] اسم «العلیم» او می شود، چنان که بیانش در هشدار پیشین گفته آمد، زیرا ماهیت آن^۵ عبارت از هویت الهیه است که متعین به تعین خاص است و بدان، عقل اول نامیده شده است.

ولی آن [علم] اختصاص بدان [عقل اول] پیدا نمی کند، بلکه نفس کلی هم به واسطه اشتمالش بر کلیات و جزئیات این گونه است، بلکه هر عالمی به این اعتبار اسم «العلیم» اوست - نه تنها عقل اول - و آن حکیم به این معنی پی نبرده است، زیرا نزد او، عقل و

۱. از جزئیات و کلیات. «آملی».

۲. چون ذات را نیز فرا می گیرد، زیرا علم او نزد آنان به ماهیات تعلق نمی گیرد. «آملی».

۳. که از جمله آنها عقل اول می باشد. «آملی».

۴. یعنی بر تقدیر این که علم او تعالی عبارت از حضور باشد. «آملی».

۵. یعنی ماهیت عقل اول و حقیقت وجودیش، «آملی».

غیر عقل، از حیث ماهیت وجود مغایر با حق تعالی بوده و معلولی از معلولات اویند، در آن صورت لازم می‌آید که در بهترین صفاتش محتاج به غیر خودش باشد، و خداوند از این نسبت منزّه و دور است.

حقیقت آن‌که: هر کس انصاف داشته باشد، خواهد دانست، آن کس که اشیا را ابداع کرده و از عدم به وجودشان آورده است - خواه عدم زمانی باشد و یا غیر زمانی - آن اشیا را به حقایق و صور لازمشان - چه ذهنی و چه خارجی - پیش از ایجادش مر آنها را می‌داند، و گرنه اعطای وجود به آنها امکان‌پذیر نخواهد بود، پس علم بدانها، غیر آنها [یعنی اشیا] می‌باشد.

و این‌که گفته‌اند: محال است که ذات اوتعالی و علمش که عین ذاتش است، محل امور متکثر باشد، وقتی درست و جایز است که غیر اوتعالی باشد، چنان‌که محجوبان و پوشیدگان از حق چنین پندارند، اما اگر از حیث وجود و حقیقت عین او باشد و به اعتبار تعین و تقید غیر او باشد، آن [محل امور متکثر بودن] لازم نمی‌آید.

در واقع نه حال است و نه محل، بلکه یک چیز است که گاهی به صورت محلّیت و دیگرگاه به گونه حالّیت ظاهر شده است، بنابراین نفس الامر و واقع، عبارت از علم ذاتی است که حاوی و فراگیر صور تمام اشیا [به گونه بساطت اطلاق] می‌باشد، یعنی کلی و جزئی، کوچک و بزرگ، جمع و تفصیل، خواه عینی خارجی باشد و یا علمی: «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» = از پروردگارت در آسمان و زمین هم‌وزن ذره‌ای نهان نیست - ۶۱/یونس.

اگر گویی: علم تابع معلوم است و آن، ذات الهیه و کمالاتش می‌باشد، در این صورت چگونه عبارت از نفس الامر و واقع است؟

گوییم: صفات اضافی دارای دو اعتبارند: اعتبار عدم مغایرتشان با ذات، و اعتبار مغایرتشان با ذات. به اعتبار اول، علم و اراده و قدرت و غیر این‌ها، از صفاتی که اضافه و نسبت عارضشان می‌شود هستند که تابع معلوم و مراد و مقدور نمی‌باشند، چون عین ذات‌اند و کثرتی در آنها نیست، و به اعتبار دوم، علم تابع معلوم است و همین‌طور اراده و

قدرت، تابع مراد و مقدور می‌باشد.^۱

در علم اعتبار دیگری است و آن حصول صور اشیا است در آن، پس علم از حیث تبعیتش مر اشیا را عبارت از نفس الامر نیست، بلکه از آن حیث که صور اشیا در آن حاصل است عبارت از نفس الامر است، و از حیث تبعیتش مر اشیا را گفته می‌شود که کار در نفس خود این‌گونه است، یعنی آن حقیقت [علمی] که علم بدان تعلق می‌گیرد و در نفس خود [حد ذات خود] غیر ذات نیست، این‌گونه است.

و این‌که بعضی از عارفان عقل اول را عبارت از نفس الامر قرار داده‌اند درست است، چون آن مظهر علم الهی - از حیث احاطه‌اش به کلیات که بر جزییاتش اشمال دارد -، و نیز از جهت این‌که علم او مطابق با آن‌چه که در علم الهی است می‌باشد، و همین‌طور نفس کلی که به نام لوح محفوظ نامیده می‌شود، به این اعتبار عبارت از نفس الامر می‌باشد.

حقیقت علم و چگونگی تعلقش به معلومات را جز خدا نمی‌داند، بدیهی پنداشتن آن از عدم فرق بین سایه و آن‌چه سایه آن است پدید آمده است، زیرا علوم اکوان و موجودات، مانند وجوداتشان سایه است.

و حصولش نیز بدیهی است، و از بداهت علم به حصول شیء، بداهت علم به حقیقت و ماهیتش لازم نمی‌آید^۲، خداوند به حقایق امور داناست و بس.

۹

۱. به اعتبار عدم مغایرتش با ذات احدیت، از صفات الهی است و غیر تابع ذات، زیرا وجودات اشیا در خارج به وسیله آن صادر شده است، از این جهت گفته‌اند: علم اوتعالی فعلی است؛ و به اعتبار اضافه و نسبتش به اشیا - یعنی اعیان ثابته - تابع اشیا است و به تکرر آنها متکثر می‌گردد. «أملی».

۲. زیرا حصول شیء غیر تصور آن است. «أملی».

فصل سوم

در اعیان ثابت و آگاهی دادن بر مظاهر اسمایی

بدان! اسمای الهیه را در علم او تعالی صوری معقول است، چون او ذاتاً به ذات خود عالم است و عالم به اسماء و صفات خویش می‌باشد، و این صور عقلی [علمی] از آن حیث که عین ذات‌اند و متجلی به تعین خاص و نسبت معین، به نام اعیان ثابت - در اصطلاح اهل الله - نامیده می‌شوند، خواه کلی باشند و یا جزئی، و کلیاتشان به ماهیات و حقایق، و جزئیاتشان به هویات - نزد صاحبان نظر - نامیده می‌شود.

پس ماهیات عبارتند از صور کلی اسمایی که در مرتبه علمی متعین به تعین اولی‌اند، و آن صور از ذات الهی فیض به فیض اقدس و تجلی اول‌اند - به واسطه حبّ ذاتی و درخواست مفاتیح غیبی که ظهور و کمال آنها را جز خدا نمی‌داند - زیرا فیض الهی منقسم به فیض اقدس و فیض مقدس می‌شود.

به واسطه اولی اعیان ثابت و استعدادات اصلی آنها در علم حاصل می‌شود، و به دومی آن اعیان در خارج، با لوازم و توابعشان حصول می‌یابند، و شیخ رحمته الله علیه بدین امر اشاره کرده و گفته: قابل جز از فیض اقدس او نمی‌باشد^۱.

این طلب [ظهور وجود] نخست مستند است به اسم «الاول» و «الباطن» سپس به واسطه آن دو، به اسم «الآخر» و «الظاهر» زیرا اولیت و باطنیت برای وجود علمی ثابت است و آخریت و ظاهریت - برای وجود عینی - و اشیا تا در علم پدید نیایند، امکان

۱. یعنی: قابل وجود، و آن ماهیت، یعنی عین ثابت است. «آملی».

وجودشان در عین و خارج نمی‌باشد.

اعیان به حسب امکان وجودشان در خارج و امتناعشان در آن، منقسم به دو قسم می‌گردند: قسم اول ممکنات است و قسم دوم ممتنعات.

ممتنعات خود منقسم به دو قسم می‌گردند: قسمی اختصاص به فرض عقل مر آنها را دارد، مانند شریک باری و اجتماع دو نقیض و دو ضد در موضوعی خاص و محلی معین و غیر این‌ها، آنها اموری موهوم‌اند که عقل آمیخته با وهم آنها را تقدیر کرده و نتیجه می‌گیرد. علم باری تعالی به این قسم تعلق می‌گیرد، یعنی از آن حیث که علم او به عقل و وهم و لوازم آن دو، از توهم و فرض آن چه که وی را نه وجود است و نه عینی تعلق می‌گیرد، نه از آن حیث که آنها را ذواتی در علم و یا صوری اسمایی می‌باشد، و گرنه در نفس الامر و وجود، شریک باری لازم می‌آمد.

شیخ رحمته الله در فتوحات - در ذکر اولیای نهی کننده از منکر در باب هفتاد و سه گوید: آنجا [در مُلکش] شریکی [که وی را عینی باشد] اصلاً وجود ندارد، بلکه آن لفظی است که تحت آن عدم محض ظاهر می‌شود [و اسمی است که مسمایی ندارد] لذا معرفت به توحیدالله وجودی آن را انکار دارد [زیرا وجود، عدم را می‌راند] از این روی به نام: «منکراً من القول وزورا = سخنی ناهنجار و دروغ است - ۲/ مجادله» نامیده می‌شود.

و قسمی هستند که اختصاص به فرض ندارند، بلکه در نفس الامر اموری ثابت‌اند و در علم موجود، و لازم ذات حق‌اند، زیرا آنها صور اسمای غیبی می‌باشند و از آن حیث که ضد اسم «الظاهر» اند، اختصاص به باطن دارند، چون باطن را وجهی است که با ظاهر جمع می‌آید [و آن درخواست مظهر خارجی است] و وجهی است که با آن جمع نمی‌شود. ممکنات به اولی اختصاص دارند و ممتنعات به دومی.

رسول خدا صلی الله علیه و آله به این اسما اشاره داشت و فرمود: «او استأثرت به فی علم غیبک = و یا آن چه را که در علم غیبت برگزیده‌ای»^۱ و چون این اسما به ذات خود طالب باطن‌اند و از ظاهر گریزان، آنها را وجودی در ظاهر نیست، بنابراین صور این اسما وجوداتی علمی هستند که از اتصاف به وجود عینی امتناع می‌ورزند؛ صاحبان خرد را آگاهی بدین قسم

نیست و عقل را در آن مدخلی نمی‌باشد. آگاهی و اطلاع از امثال این معانی، بستگی به مشکات نبوت و ولایت و ایمان بدان دو دارد.

پس ممتنعات [به معنی دومی] حقایقی الهیه‌اند که از شأن آنها عدم ظهور در خارج است، همان‌گونه که از شأن ممکنات، ظهورشان در خارج می‌باشد، و هر حقیقتی که ممکن الوجود است، اگرچه به اعتبار ثبوتش در مرتبه علمی، ازلاً و ابداً بوی وجود^۱ را نشنیده است^۲، ولی به اعتبار مظاهر خارجی آنها، همگی در خارج موجوداند و چیزی از آنها در علم - به گونه‌ای که بعداً پدید نیاید - باقی نیست، زیرا آنها به زبان استعدادشان طالب وجود عینی‌اند، پس اگر بخشنده حقیقی وجودشان را نبخشد، در آن صورت جواد و بخشنده نخواهد بود، و اگر بعضی را غیر بعض دیگر پدید آورد - در حالی که تمام آنها طالب وجوداند - ترجیح بدون ترجیح دهنده خواهد بود.

و افراد آن [اگر یکباره موجود نشوند] موقوف به زمانشان‌اند که حق تعالی وقوع آنها را در آن زمان می‌داند، لذا [آن افراد] از غیب به شهادت ظاهر شوند - ظهوری انقطاع‌ناپذیر - تا انقراض نشأه دنیایی، و در آخرت هم همان‌گونه است که در حدیث صحیح آمده است: «ان المؤمن اذا اشتهى الولد فى الجنة، كان حمله و وضعه و سنه فى ساعة واحدة كما يشتهى = مؤمن وقتی در بهشت تقاضای فرزند کند، مدت بارداری و بارگذاری و دندان درآوردنش در یک لحظه است، همان‌گونه که می‌خواست^۳» خداوند می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ نُزْلاً مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ = در آن جا هر چه دل‌هایتان بخواهد دارید و در آن جا هر چه طلب کنید دارید، پاداش خدای آمرزگار رحیم است - ۳۱ و ۳۲ / فصلت».

اعیان ممکنی تقسیم به اعیان جوهری و عرضی می‌شوند، اعیان جوهری تمامشان متبوع [پیروی شده]‌اند و عرضی، تمامشان تابع و پیرو.

جواهر به بسیط روحانی - مانند عقول و نفوس مجرد - و بسیط جسمانی - مانند عناصر - و به مرکب در عقل - نه خارج -، مانند ماهیت جوهری که مرکب از جنس و فصل

۱. زیرا وجود خارجی نفس اعیان ثابت نیست، بلکه مثال آنهاست. «آملی». ۲. یعنی وجود خارجی. «آملی».

۳. بحار الانوار، ج: ۵۳، ص: ۱۶۳، - با اختلافی جزئی -.

است؛ و به مرکب در آن دو - مانند موالید سه گانه [جماد و نبات و حیوان] - تقسیم می گردند. هر یک از اعیان جوهری و عرضی، به اعیان اجناس عالی و متوسط و پست تقسیم می گردد.

و هر یک از آنها به انواع و اصناف^۱ و اشخاص تقسیم می شوند: «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ، وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ = منزّه است پروردگارت که در آسمان و زمین هم وزن ذره ای از او نهان نیست، و همو شنوا و داناست - ۶۱/ یونس، ۱۱۵/ انعام».

بنابراین عالم اعیان مظهر اسم «الاول و الباطن» مطلق، و عالم ارواح، مظهر اسم «الباطن و الظاهر» مضاف است و عالم شهادت، مظهر اسم «الظاهر» مطلق است و از وجهی «الآخر»^۲، و عالم آخرت مظهر اسم «الآخر» مطلق است. مظهر اسم «الله» که جامع و فراگیر این چهار است، انسان کامل می باشد که در تمام عوالم حاکم است^۳، و عالم مثال مظهر اسم متولد از اجتماع دو اسم «الظاهر و الباطن» می باشد که برزخ بین آن دو است. اجناس عالی مظاهر امهات و اصول اسمایی هستند که اسمای چهارگانه بر آنها اشتمال و فراگیری دارد، و اجناس متوسط مظاهر اسمایی هستند که در مرتبه تحت آنهایند، و اجناس پست مظاهر اسمایی هستند که در حیطه و فراگیری و مرتبه پایین تر از آنهایند.

همین طور انواع حقیقی مظاهر اسمایی هستند که تحت حیطه انواع اضافی اند^۴، و آنها اگرچه بسیط اند، هر یک از آنها مظهر اسمی خاص و معین است، و گرچه مرکب اند، ولی هر یک از آنها مظهر اسمی که حاصل از اسمای متعدد است می باشد. و اشخاص آنها مظاهر رقایق اسمایی هستند که از اجتماع بعضی از آنها با بعض دیگر حاصل می شوند، و

۱. فرق بین نوع و صنف آن که: نوع، مقول بر دو متحد - به حقیقت - است، اگرچه به صفات مختلف باشند، ولی صنف مقول بر دو متحد است - به حقیقت و صفات - «أملی».

۲. یعنی عالم شهادت نسبت به عالم ارواح آخر است و نسبت به نشأه آخرت اول، چون آخر قوس نزول و اول قوس صعود نیز هست. «أملی».

۳. انسان کامل متصرف محیط است که به هر چیزی گوید: کن! به فرمان الهی در دم وجود یابد، «أملی».

۴. و آنها اسمایی هستند که تحت امهات اسمایند. «أملی».

از این اجتماعات اسمایی نامتناهی و مظاهری بی پایان حصول می یابند.

از این جا راز فرموده الهی دانسته می شود که فرمود: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً» = بگو: اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد، پیش از آن که کلمات پروردگارم تمامی گیرد، دریا تمامی پذیرد، و گرچه نظیر آن را نیز به کمک آوریم - ۱۰۹/کهف، زیرا کلمات او تعالی عبارت از تمام اعیان حقایق [در علم] و کمالات اسمای^۱ مشترک، که مشترک بین مظاهر آنها هستند می باشد، برخلاف اسمای مختص، که کمالاتشان نیز مختص است.

لازم است بدانی: آن چه که در خارج موجود است و دارای صفات متعدد می باشد، همان موجود، مظهر تمام آنهاست، هر دم که صفتی از آن صفات از آن موجود ظاهر می شود، در آن دم وی مظهر آن صفت است، همان طور که شخص انسانی گاهی مظهر رحمت است و دیگرگاه مظهر عقوبت و کيفر - به اعتبار ظهور دو صفت در وی - و اگر پیوسته در وی صفتی معین و یا صفاتی متعدد ظاهر می شود، او پیوسته به حسب آنها مظهر آنها می باشد.

بنابراین عقول و نفوس مجرد - از آن حیث که عالم به مبادی آنها و آن چه از آنها صادر می شود هستند - مظاهر علم الهی و کتاب های آسمانی اند، و عرش مظهر رحمان و محل استوای اوست، و کرسی مظهر رحیم، و فلک هفتم مظهر رزاق، و فلک ششم مظهر علیم، و پنجم مظهر قهار و چهارم مظهر نور و محیی، و سوم مظهر مصوّر، و دوم مظهر باری، و اول مظهر خالق.

این به اعتبار صفتی است که بر روحانیت فلک منسوب بدان اسم غالب می باشد، پس هر چه در موجودات امعان نظر و اندیشه کنی و برایت ویژگی های آنها ظاهر شود، خواهی دانست که آنها مظاهر آن اسمایند، خداوند توفیق دهنده است و بس.

۱. مانند حی و قادر، که مشترک در فرشته و انسان و حیوان است. «آملی».

آگاهی بخشیدن

اعیان^۱ - از آن حیث که صوری علمی اند - توصیف به مجعول بودن نمی شوند، چون در آن دم، در خارج معدوم اند، و مجعول جز موجود نمی باشد، چنانکه صور علمی و خیالی که در ذهن ماست - مادام که در خارج پدید نیامده اند - به مجعول بودن توصیف نمی شوند، چون اگر چنین بود، ممتنعات هم، چون صور علمی اند، باید مجعول باشند. بنابراین جعل، نسبت به خارج بدان ها تعلق می گیرد، و جعل آنها جز ایجادشان در خارج نمی باشد، نه این که ماهیت در آن [خارج] ماهیت قرار داده شده، بدین معنی تعلق جعل به آنها، در علم اولی و سزاوارتر است، بنابراین گفتگو به لفظی باز می گردد^۲، زیرا امکان ندارد گفته شود: ماهیات، به سبب افاضه مفیض در علم و اختراع او نیست، و گرنه لازم می آید که حادث به حدوث ذاتی نباشند.

ولی آنها مانند صور مخترع در ذهن ما، مخترع نیستند که هر وقت اراده ظاهر کردن چیزی [از آنها] را کنیم نباشد، [آنها مخترع نیستند] تا تأخر اعیان علمی از حق - در وجود - به تأخر زمانی لازم آید، بلکه علم او تعالی بالذات، به ذات خود، مستلزم اعیان ثابتة است - بدون تأخر آنها از حق تعالی در وجود - پس به عین علم ذاتی [که به ذات خود دارد] آن اعیان را می داند - نه به علمی دیگر - چنان که [طاليس ملطی] پنداشته و علم او را به عالم، عین عقل اول قرار داده است، این را نیک بفهم!

۱. این که گفته اند: اعیان ثابتة بوی وجود را نشنیده اند، یعنی آنها از حیث نفسشان موجود نیستند و وجود، صفت عارض بر آنها و یا قایم به آنها نیست و آنها هم عارض وجود و قایم بدان نیستند، و نیز مجعول وجود و معلول آن هم نمی باشند، بلکه آنها در ازل، به «لا جعل» وجود احدی ثابت اند، همان طور که ماهیت در ممکن، به جعل که به وجودش تعلق دارد - نه به ماهیتش - ثابت می باشد، چون آنها ذاتاً غیر مجعول اند؛ عرفا گویند: اعیان از غیب به ظهور انتقال نمی یابند، بلکه آن چه که ظاهر است، سایه های آن چه در غیب است می باشد - نه عین آنها - این معنی سخن آنان است که: اعیان ثابتة بوی وجود را نشنیده اند، یعنی وجود خارجی. «أملی».
۲. زیرا آن که می گوید آنها مجعول نیستند، مرادش مجعولیت خارجی است، و آن که گوید آنها مجعولند، مرادش مجعولیتشان در علم است، پس نزاعی نیست. «أملی».

آگاهی بخشیدنی دیگر

بدان! اعیان ثابتۀ را دو اعتبار است: یک اعتبار آن که آنها صور [مظاهر] اسمایند، و اعتبار دیگر آن که آنها حقایق اعیان خارجی اند، پس آنها به اعتبار اول، مانند ابدان اند نسبت به ارواح [که اسمایند] و به اعتبار دوم، مانند ارواح اند نسبت به ابدان [که اعیان خارجی اند].

اسما را نیز دو اعتبار است: اعتبار کثرت آنها، و اعتبار وحدت ذاتی که بدان اسما نامیده می شوند، پس به اعتبار تکثرشان محتاج به فیض از مرتبه الهیه اند که جامع و فراگیر آنهاست و آنها قابل و پذیرای آن [فیض] می باشند - مانند عالم - و به اعتبار وحدت ذات که موصوف به صفات می باشد، ارباب [رب النوع] صور آنها و فیاض به آنها یابند.

بنابراین به واسطه فیض اقدس که عبارت از تجلی به حسب اولیت ذات و باطنیت آن است، فیض از مرتبه ذات بدان ها [اسما] و به اعیان، پیوسته می رسد.

سپس به واسطه فیض مقدس که عبارت از تجلی به حسب ظاهریت ذات و آخریت آن است، فیض از مرتبه الهیت به اعیان خارجی می رسد.

هر عینی مانند جنس است نسبت بدان چه که تحت آن می باشد، و واسطه است در رسانیدن آن فیض از وجهی، بدان چه که در تحت آن [از انواع و اشخاص] می باشد، تا آن که منتهی به اشخاص گردد، مانند واسطه بودن عقول و نفوس مجرد نسبت بدان چه که تحت آنها است، از آن چه که در عالم کون و فساد می باشد، اگرچه فیض [بالاستقلال] به هر چه که دارای وجود است، از وجه خاصی که وی را با حق تعالی بدون واسطه است می رسد.

اعیان از آن حیث که ارواح حقایق خارجی اند و آنها را جهت مربوبیت و ربوبیت می باشد، فیض را به اولی [مربوبیت] می پذیرد و به دومی [ربوبیت] صور خارجی خود را مربی می باشند، پس اسما مطلقاً مفاتیح غیب و شهادت اند و اعیان ممکن، مفاتیح شهادت اند.

و چون فیض بر آنها [اعیان] و بر اسما - همگی شان - از مرتبه جمع [احدیت] بدون

انقطاع و به حسب استعدادشان است، شیخ رحمته الله [در فصوص] فیض را مطلقاً به مرتبه جمع نسبت داده و قابلیت را به اعیان، اگرچه اعیان نیز بدان چه از صور که تحتشان است - از حیث ربوبیتشان - افاضه می کنند.

پس [از سخن شیخ] توهم این نشود که اعیان تنها جهت قابلیت دارند و اسما فقط جهت فاعلیت، و [گوید:] اسما بدان چه که تأثیربخشی و تأثیرپذیری دارند تقسیم می گردند، لذا بعضی از آنها را مطلقاً فاعل قرار می دهد و بعضی دیگر را مطلقاً قابل، خداوند داناست و بس.

راهنمایی مر اهل نظر^۱ را

تمام ماهیات وجودات خاص علمی اند^۲، زیرا آنها در خارج ثابت نیستند و از وجود خارجی جدا نمی باشند، تا واسطه بین موجود و معدوم لازم آید - چنان که معتزلیان معتقداند - زیرا وقتی گفتیم: شیء یا در خارج ثابت است و یا ثابت نیست، بدیهی است که ثابت در خارج همان موجود در خارج است - به ضرورت - و غیر ثابت عبارت از معدوم است، و هر گاه که چنین باشد، ثبوت آن اعیان - در حال انفکاک از وجود خارجی - تنها در عقل است، و آن چه [از صور] که در عقل است، فایض از جانب حق است، و فیض شیء از غیر خودش، مسبوق به علم آن غیر است به آن شیء، پس اعیان در علم اوتعالی ثابت اند و علمش همان وجودش می باشد - چون [وجودش] ذاتش می باشد - پس اگر ماهیات غیر از وجودات متعین در علم باشند^۳، باید ذات اوتعالی محل امور متکثری که حقیقتاً مغایر با ذات اوتعالی است باشد و این محال است.

این که گفته اند: ما تصور ماهیت را با این که غافل از وجودش هستیم می کنیم، این نسبت به وجود خارجی است، زیرا اگر ما از وجود ذهنی آن غافل شویم، در ذهن اصلاً چیزی نبوده است.

۱. یعنی: کسانی که صاحبان فکر به برهان قیاسی و استدلال فکری اند، «آملی».

۲. ماهیات وجودات خاص اند به اعتبار تحقق، و در مرتبه الهیه به وجود واجب موجوداند. «آملی».

۳. یعنی پس از ثبوتشان در ذات اوتعالی. «آملی».

اگر غافل شدنمان را از وجود ذهنی آن بپذیریم و از آن ماهیت غافل نشویم، باز هم مطلقاً لازم نمی‌آید که آن غیر از وجود باشد، چون جایز است که ماهیت وجودی خاص باشد و وجود در ذهن عارض آن شود، و آن بودنش در ذهن است [به معنی مصدری] چنان‌که در خارج [به معنی مصدری] عارض آن می‌شود، و آن بودنش در خارج است، پس غفلت از وجود آن در ذهن حاصل می‌شود و از آن حاصل نمی‌شود، و وجود گاهی عارض نفس خودش - به اعتبار تعددش - می‌شود^۱، مانند عروض وجود عام که لازم وجودات خاص است.

حقیقت آن است که گفته آمد: یعنی وجود به صفتی از صفات متجلی می‌شود و تعین می‌یابد و از وجود تجلی‌کننده به صفت دیگری امتیاز می‌یابد، در آن صورت حقیقتی از حقایق اسمایی می‌گردد، و صورت آن حقیقت در علم حق تعالی به نام ماهیت و عین ثابت نامیده شده است، و اگر بخواهی بگو: آن حقیقت همان ماهیت است، باز هم صحیح است، این ماهیت را در عالم ارواح [عقول] وجودی خارجی است و آن، حصول آن است در آن جا، و وجودی در عالم مثال است، و آن ظهورش در صورت جسدانی است، و وجودی در حس دارد، و آن تحقق و ثبوتش است در آن، و وجودی علمی در ذهن ما دارد، و آن ثبوتش است در آن، از این جاست^۲ که گفته‌اند: وجود عبارت از حصول و کون است.

پس به مقدار ظهور نور وجود به کمالات خود در مظاهرش، آن ماهیات و لوازم آنها [از کمالات]، گاهی در ذهن و دیگرگاه در خارج ظاهر می‌گردد، لذا آن ظهور، به حسب نزدیکی به حق و دوری از وی و کمی وسایط و کثرت آنها و صافی بودن استعداد و تیره بودنش قوی و ضعیف می‌گردد^۳، برای بعضی به تمام کمالات لازم آنها ظاهر شود و برای بعضی کمتر از آن.

پس صور آن ماهیات در ذهن ما عبارت از سایه‌های آن صور علمی [در مرتبه الهیه]

۱. یعنی تعدد وجود، پس جایز است که بعضی از آن عارض باشد و بعضی دیگرش معروض، بنابراین حقیقت وجود معروض است و مفهومش عارض، «آملی».

۲. یعنی: وجودات خاص بودن ماهیات، از این مراتب وجودی. «آملی».

۳. پس تشکیک در ظهور واقع می‌شود. «آملی».

است که در ما به گونه انعکاس از مبادی عالی، یا به واسطه ظهور نور وجود در ما - به مقدار بهره و نصیب ما از آن مرتبه - حصول می یابد، از این روی علم به حقایق اشیا - آن گونه که هستند - مشکل شده است [زیرا حقایق در علم حق تعالی هستند] مگر بر کسی که قلبش به نور حق تابناک شده باشد و حجاب بین او و بین وجود محض برداشته شده باشد، زیرا او آن صور علمی را آن گونه که در نفسشان هستند، به حق ادراک می کند [یعنی به آن نور حق که در قلبش پرتو انداخته] با این همه به مقدار انیتش [حد و امکانش] از آن [ادراک] محجوب و پوشیده می گردد، پس بین علم حق به آنها [صور علمی] و بین علم این کامل [به مقدار حجاب] امتیاز و جدایی پیدا می شود، لذا نهایت عرفان عارفان، اقرارشان به عجز و ناتوانی، و اعترافشان به تقصیر و کوتاهی است.

اگر قدر آن چه را که شنیدی دانستی، در آن صورت به تو حکمت داده شده است: «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» و هر کس که حکمت داده شود، خوبی فراوانی به او داده شده است - ۲۶۹/ بقره.

کامل کردن این فصل

اعیان از حیث تعینات عدمی شان و امتیاز [مفهومی] شان از وجود مطلق [خواه فیض اقدس باشد یا مقدس] بازگشت به عدم دارند، اگرچه به اعتبار حقیقت [و موجودیتشان به وجود عام] و تعینات وجودی، عین وجوداند، پس وقتی شنیدی که عارفان گویند: عین مخلوق عدم است و وجود، همه اش خاص خداست، آن را بپذیر، زیرا آن را از این جهت می گوید [که بازگشت به عدم دارند].

چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام - سرالانبیا والمرسلین - در حدیث کمیل رضی الله عنه فرمود: «صحو المعلوم مع محو الموهوم = روشن و شفاف شدن معلوم، همراه با زایل شدن انگاشته شده^۱» امثال این ها در سخن عارفان بسیار است.

بنابراین مراد از سخن آنان که گفته اند: اعیان ثابتة در عدم اند، و یا: موجود از عدم اند، این نیست که عدم ظرف آنها باشد، زیرا عدم «لاشیء» محض است، بلکه

۱. جامع الاسرار و منبع الانوار، ص: ۶۹۴، شرح الاسماء سبزواری، ص: ۳۸۲.

مراد این است، در آن حال که در مرتبه علمی ثابت‌اند، موصوف و متلبس به عدم خارجی‌اند، گویی که در عدم خارجی خودشان ثابت‌اند، سپس حق تعالی خلعت و جامه وجود خارجی را بر بالایشان پوشانیده و در نتیجه، موجود گردیدند؛ خداوند دانای به امور است و بس.

فصل چهارم

در جوهر و عرض بر طریقه و روش اهل الله

بدان! وقتی در حقایق اشیا [یعنی ظهورات و وجودات خارجی آنها] امعان نظر و اندیشه به خرج دهی، بعضی از آنها را متبوع و پیروی شونده و در نور دیده به عوارض [جمع عرض] و بعض دیگر را تابع و پیرو، که لاحق آنها [حقایق اشیا] هستند می‌یابی، متبوع و پیروی شونده عبارت از جواهر^۱ است و تابع و پیرو، عبارت از اعراض است که وجود هر دو را جمع و فراگرفته است، زیرا وجود است که به صورت هر یک از آن دو متجلی است.

جواهر در عین جوهر متحداند، و جوهر حقیقت واحدی است که ذات الهی را از حیث قیومیت و حقیقتش [حقیقتش] مظهر است، چنان که عرض مظهر صفات تابع آن ذات است.

۱. جوهر عبارت از وجود عام منبسط است و انواعش عبارت از مراتب نزول و تجلیاتش می‌باشد و اعراض عبارت از تجلیات حق‌اند به صفاتش؛ شیخ رحمته الله در فتوحات گوید: هر صورتی در عالم، عرض در جوهر است، و آن است که بر آن خلع و لبس واقع می‌شود، در حالی که جوهر واحد است و قسمت در صورت است - نه در جوهر - شارح گوید: نفس رحمانی وقتی در خارج پدید آمد و برایش تعین حاصل گشت، به نام جوهر نامیده می‌شود.

آقا محمد رضا قمشه‌ای در خلاصه فصل گوید: جوهر بر طریقه اهل الله عبارت از وجود عام منبسط است و انواعش عبارت از مراتب نزول و تجلیاتش می‌باشد و جنسیتش عبارت از معقولات ثانویه که عارض آن می‌شوند، و همین‌طور نوعیه، انواعش و فصلیه، فصولش، و اعراض مظاهر تجلیات حق‌اند به صفات متکثرش، و بین آنها، آن چه را که در فصل بیان کرده، تأییدی برای مشاهده آنان است، و در تنبیه و آگاهانیدن می‌خواهد بر حقیقت اعتقادشان - به زبان اهل نظر - هشدار دهد.

آیا نمی‌نگری! همان گونه که ذات الهی پیوسته محتجب و پوشیده به صفات است، همین‌طور جوهر پیوسته در نور دیده به اعراض [از فصول و غیر آنها] می‌باشد.

همان‌طور که ذات به انضمام صفتی از صفاتش، اسمی از اسما است خواه [اسما] کلی باشند و یا جزیی، همین‌طور جوهر هم به انضمام معنی‌ای از معانی کلی بدان، جوهری خاص گشته و مظهر اسمی خاص از اسمای کلی گردیده و بلکه عین آن می‌شود، و به انضمام معنی‌ای از معنی جزیی، جوهری جزیی - مانند شخص - می‌گردد.

و همان‌طور که از اجتماع اسمای کلی، اسمای دیگری پدید می‌آید، همین‌طور از اجتماع جواهر بسیط، جواهر دیگر که از آنها ترکیب گردیده‌اند پدید می‌آید [مانند پدید آمدن ارواح از عناصر و عقول و نفوس].

و همین‌طور که اسما بعضی به بعض دیگر محیط‌اند، همین‌طور جواهر هم بعضی به بعض دیگر احاطه دارند.

و همان‌گونه که امهات از اسما [اول و آخر و ظاهر و باطن] منحصر و محدوداند، همین‌طور اجناس جواهر و انواع آنها هم منحصر و محدوداند.

همان‌طور که فروع و شاخه‌های اسما نامتناهی‌اند، همین‌طور اشخاص هم نامتناهی‌اند.

این حقیقت [جوهری که مظهر ذات الهی است] در اصطلاح اهل الله به نام نفس رحمانی و هیولای کلی [یعنی وجود منبسط] نامیده می‌شود و آن چه را که از آن تعین می‌پذیرد و موجودی از موجودات می‌گردد، کلمات الهیه خوانند.

پس اگر آن حقیقت [جوهری] را از حیث جنسیتش که لاحق آن می‌شود - نسبت به انواعی که در تحت آنند - اعتبار کنی، آن طبیعت جنسی است.

و اگر از حیث فصلیتش که بدان انواع، انواع می‌گردند اعتبار کنی، آن طبیعت فصلی است، زیرا بخشی از آن است [چون بدان انواع می‌گردند] - با صفتی معین - که به «هو هو»^۱

۱. هُوهُو: نامنقسم به عدد را اگر چه کلی باشد واحد خوانند، مثلاً گویند: شجاعت و عدالت یکی هستند یا نه، و یا به ماهیت و حقیقت یکی هستند، و یا حد هر یکی دیگری را متناول بود یا نه؟ و چون یکی باشند آن را هُوهُو خوانند - «اساس الاقتباس خواجه».

محمول بر نوع گردد و لا غیر [یعنی نه غیر آن صفت معین].

و اگر از حیث حصص^۱ و بخش‌های متساوی در افرادش که در تحت آنند [در جنس قریب] و یا تحت نوعی از انواع آنند [در جنس بعید] - به گونه تواطؤ - اعتبار کنی، آن طبیعت نوعیه است، پس جنسیت و فصلیت و نوعیت، از معقولات ثانوی است که لاحق آن گردیده است.

بنابراین جوهر - به حسب حقیقتش^۲ - عین حقایق جوهر بسیط و مرکب است، پس او حقیقت الحقایق همه آنهاست که از عالم غیب ذاتی [مرتبه احدیت به اشراق و فیض اقدس و مقدسش] به عالم شهادت حسی فرود آمده است و در هر یک از عوالم به حسب آن چه در خور آن عالم است ظاهر و آشکار گردیده است^۳، در این باره قطعه‌ای سروده‌ام:

حقیقة ظهرت فی الكون قدرتها فظهرت هذه الاکوان و الحجبها
تنکرت بعیون العالمین کما تعرفت بقلوب عرف ادبا
فالخلق کلهم استار طلعتها و الامر اجمعهم کانوا له نقبا
ما فی التستر بالاکوان من عجب بل کونها عینها مما تری عجباً

یعنی: آن حقیقت در عالم کون قدرتش را ظاهر ساخت

لذا این موجودات و حجاب‌ها پدیدار گشتند

به دیده جهانیان این امر ناشناس است

همان‌گونه که برای دل‌های عارفان ادیب شناخته شده است

تمام خلائق پرده‌های رخسار اویند

و کار آنان را جمع آورده و همگی نقاب او شدند

→

حمل هوهو یا هوهویت یعنی این همانی، و مفاد آن این است که هر چیزی خودش خودش می‌باشد، یعنی وجود منسوب به موضوع به‌عینه وجود منسوب به محمول باشد، که تغایر آنها اعتباری و اتحاد آنها وجودی است، مانند «زید انسانی است» که اتحاد بین آن دو در وجود بالذات است. «فرهنگ علوم عقلی».

۱. حصص، مفهوم مضاف به ماهیت است. «آملی». ۲. یعنی اصل و ظهوراتش. «آملی».

۳. در عالم اعیان - اگر آن را به فیض اقدسی تعمیم دهیم - به صورتی معقول ظاهر شده، و در عالم ارواح به صورت مجرد خارجی، و در عالم ملکوت به صورت جسدانی مقداری، و در عالم ملک به صورت حسی مادی. «آملی».

در پوشیده شدنش به موجودات شگفتی نیست

بلکه عین آنها بودنش از آن چه می بینی شگفت آور است

انضمامش به معانی کلی و یا جزیی، جز ظهورش در آنها و تجلیش بدان هاگاهی در مراتب کلی اش، و دیگرگاه در مراتب جزیش نمی باشد، پس آن [جوهر] به حسب نفس خویش، ذات واحدی است که به سبب ظهوراتش در صفاتش متکثر شده، و آنها [صفات] به حسب حقایقشان، لازم آن ذات اند، اگرچه از حیث ظهور موقوف بر اعتدالی هستند که بالفعل در هنگام ظهور باید باشد.

پس آن چه از لوازم و صفات در فردی بالفعل و یا بالقوه - در وقتی از اوقات و یا دائمی - باشد، در آن [ذات] غیب و پنهان است، زیرا هر چه که ظاهر می شود، پیش از ظهورش در آن [فرد] بالقوه بوده است، و گرنه ظهور آن ممکن نبوده است. جوهر را نه جنس است و نه فصل، پس وی را حدی نیست، و آن چه که در تعریف آن گفته شده، آن رسم آن است - نه حد حقیقی -.

چون تجلیات الهیه که ظاهر کننده صفات اند متکثر و بسیاراند، به حکم: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» = او هر روز در کاری است - ۲۹/رحمان [یعنی هر آن در تجلی و تعین است] لذا اعراض متکثر و نامتناهی گردیدند، اگرچه امهات آنها [مقولات نه گانه عرضی] متناهی اند [یعنی ائمه اسمای هفتگانه].

این تحقیق تورا آگاه می سازد که صفات را از حیث تعیناتشان [یعنی مفهومات ذهنی و تحلیل عقلی] در مرتبه اسمایی، حقایقی است که بعضی از آنها از بعض دیگر متمایزند، اگرچه از وجهی بازگشت به حقیقت واحد مشترک بین آنها دارند [یعنی ذات احدیت که جامع آنهاست] چنان که مظاهر آنها [که اعراض اند] حقایقی هستند که بعضی شان از بعض دیگر امتیاز دارند، با این که در عرضیت [و تابع وجود جوهر بودن] مشترک اند، زیرا آن چه که در وجود است، دلیل و نشانه ای بر آن چه که در غیب است می باشد.

آگاهی بخشیدن به زبان اهل نظر

بدان ممکنات منحصر و محدود در جوهر و اعراض اند، و جوهر در خارج عین جوهر است و امتیاز بعضی از آنها از بعض دیگر به اعراض لاحق بر آنها [اعراض به اصطلاح اهل الله] می باشد، این بدان سبب است که تمام جوهر، در طبیعت جوهری مشترک اند و به اموری غیر مشترک [مانند سفیدی و سیاهی مثلاً] برخی از آنها از برخی دیگر امتیاز و جدایی دارند، این امور جداکننده خارج از طبیعت جوهری می باشند، پس اعراض اند. گفته نمی شود: چرا جایز نباشد که جوهر، جوهر را عرض عام باشد.

چون گوییم: عرض عام مغایر افراد معروض بر آن - در عقل - می باشد نه در خارج، پس با توجه به خارج، عین آن افراد باشد، و گرنه محمول به «هُوَ» = این همانی نمی شد و همین مطلوب است.

و نیز: اگر طبیعت جوهری عرض عام باشد و در خارج، بیرون از جوهر باشد، باید حقایق جوهری در نفس و ذات خودشان، غیر جوهر باشند، از آن حیث که آنها معروض آنها می باشند، زیرا عارض به ضرورت، غیر معروض خواهد بود.

و نیز: اگر آن طبیعت، موجود به وجودی غیر وجود افرادش باشد [یعنی اگر عرض عام باشد] باید مانند اعراض باشد، پس بر آن حمل موافات^۱ نشود و باید انعدام طبیعت جوهری، موجب انعدام افراد آن نباشد، چون خارج از آن است، و انعدام لازم آشکار، موجب عدم ملزوم آن نمی باشد، بلکه - همان گونه که در وجود گفته آمد - نشانه آن است. و اگر موجود نباشد، باید افراد جوهری در خارج، - به سبب عدم جوهریت در آنها - غیر جوهر باشند و این محال است.

و اگر به عین وجود جوهر موجود باشند، پس در خارج عین افراد باشند و این مطلوب است.

و نیز: اگر جوهر حقیقتاً عین کل تمام جزییات که در خارج بر آنها صدق می کند،

۱. حمل موافات اقتضای اتحاد موضوع و محمول را به وجهی، و مغایرت آن را به وجهی دیگر دارد. «فرهنگ علوم عقلی».

نباشد، خالی از آن نیست که یا داخل در کل است، در آن صورت ترکیب ماهیت از جواهر نامتناهی - اگر فصلش جواهر باشد - لازم می‌آید، زیرا جواهر به واسطه جوهریتش و دخول جواهر در آن، داخل در فصل آن می‌باشد، و لازم آید که شیء از جواهر بسیط نباشد؛ و یا ترکیب ماهیت از جواهر و عرض لازم آید - اگر فصل آنها عرض باشد - در آن صورت ماهیت جوهری عرضی می‌شود.^۱

و یا [خالی از آن نیست که] داخل در بعضی غیر بعض دیگر باشد [بلکه عارض آن باشد] پس لازم می‌آید که بعضی از معروض^۲ آن در حدّ ذاتش - با قطع نظر از عارضش - غیر جواهر باشد.

و یا [خالی از آن نیست که] از کل خارج باشد [پس کل غیر جواهر است] و محال بودن این از دومی - به عین آن چه که گفته شد - شدیدتر باشد.^۳

پس مشخص شد که در خارج عین افرادش می‌باشد، بنابراین امتیاز بین آنها به اعراض خاص است، چون جایز نیست که جواهر، ممیز خودش باشد و نه فردی از افراد آن. گفته نمی‌شود: اگر اعیان جوهری تنها به واسطه اعراض معین مختلف بودند، در آن صورت به ذات خود از یکدیگر امتیاز نداشتند، بلکه مانند اشتراک افراد انسانی در یک حقیقت، مشترک بودند.

چون گوییم: تمامی جواهر، در حقیقت جوهری مشترک‌اند، مانند اشتراک افراد نوع در حقیقت آن نوع، و امتیاز بین آنها به ذات آنهاست - پس از حصول ذاتشان - و انواع، انواع نمی‌گردند [یعنی برخی از برخ دیگر امتیاز نمی‌یابند] مگر به اعراض کلی [یعنی فصول] که لاحق حقیقت جوهری‌اند، همان‌گونه که اشخاص، اشخاص نمی‌گردند مگر به اعراض جزئی که لاحق حقیقت نوعی‌اند.

آیا نمی‌بینی! حیوان را چون نطق لاحقش شود، بدان انسان می‌گردد، و چون شیهه لاحقش شود، بدان اسب می‌شود، و چون عرعر لاحقش شود، بدان درازگوش می‌شود،

۱. چون شیئیت شیء به صورتش است. «آملی». ۲. بر تقدیر این که جواهر غیر داخل در بعض باشد. «آملی». ۳. یعنی از تردید دوم، زیرا در آن صورت آن چه از جزییات که بر آن صدق کرده است لازم می‌آید که غیر جواهر باشند، چنان که پیش از این گفته شد. «آملی».

هر یک از این‌ها عرض است [و خارج محمول] و چون خواسته شود که حمل به موافات گردد، نیازمند به اشتقاق است، لذا گفته شده: انسان حیوان ناطق است و اسب، حیوان شیبه کشنده، پس نطق محمول به اشتقاق است و ناطق، محمول به موافات، و آن چیزی که دارای نطق می‌باشد، و از ناطق مفهوم است به عینه همان حیوانی است که در وجود انسانی است، اگرچه - در عقل - اعم و فراگیرتر از آن [حیوان] باشد، از این روی بر او حمل به «هُوهُ» می‌شود، پس در واقع غیر حیوان و نطق نمی‌باشد [چون ناطق به عینه - در وجود - حیوان است].

پس دانسته و معلوم شد که ترکیب معنوی بین طبیعت حیوانی و طبیعت نطقی است و لاغیر [یعنی حیوان و ناطق] اولی مشترک است و دومی غیر مشترک، و ترکیب جوهر، از جوهر و عرض لازم نیاید، زیرا آن چه که دارای نطق است جوهر است، نه مرکب - مانند شخص [از جوهر و عرض] -.

فرق بین معانی منوعه و مشخصه به این است که اولی انضمام کلی است به کلی، پس از کلیتش خارج نمی‌گردد، و دومی انضمام جزئی است به کلی، که آن را از کلیتش خارج می‌نماید.

عرض عام چیزی است که دو حقیقت و یا بیشتر را فراگیرد، و عرض خاص چیزی است که اختصاص به یک حقیقت داشته باشد، اولی مانند راه رفتن و احساس، و دومی مانند نطق و خنده، و آن چه که وی را راه رفتن است و تعبیر از آن به رونده می‌شود، به نام عرض عام است، و آن چه که وی را خنده است و تعبیر از آن به خنده کننده می‌شود، به نام عرض خاص است - نزد اهل نظر - و آن عین حیوان و انسان است در وجود، نه امر زایدی بر آن دو که خارج از آن دو باشد، اگرچه به حسب مفهوم، اعم و فراگیرتر از آن دو است، بنابراین آن چه که نسبت به انواع، عرض عام است، نسبت به جنسی که این انواع تحت آنند فصل منوع است، و آن چه که عرض خاص است، آن فصل برای نوع می‌باشد.

محمول بودن ناطق بر انسان به حمل موافات [هُوهُ] مانع این است که گفته شود: این چیزی که وی را نطق است [یعنی ناطق] ماهیت دیگری است که محمول بر انسان می‌باشد - یعنی به سبب اتحاد وجود آن دو - زیرا حمل ماهیت بر غیر خودش که مباین با

آن باشد محال است.

و اتحاد وجود را [در این حمل] مدخلی نیست، زیرا حمل بر ماهیت است - نه بر وجود - اگر این جایز باشد، حمل اجزای ماهیت مرکب از اجزای موجود بر آن - هنگام موجود بودن به یک وجود واحد که وجودش مرکب است - جایز خواهد بود.

مپندار که مبدأ نطقی که عبارت از نفس ناطقه است حیوان را نیست، تا با وی منضم شود و بدان، حیوان انسان گردد، با این که صلاحیت فصلیت را ندارد و در خارج موجود مستقلی است، بلکه این مبدأ با هر چیزی حتی جماد نیز هست، زیرا هر چیزی را از عالم ملکوت و جبروت بهره و نصیبی است.

آن چه که این مطلب را تأیید می کند، از کانون رسالت - صلوات الله علیه - صدور یافته است، آن که اشیا را به حقایقشان مشاهده می کند، مانند سخن گفتن حیوانات و جمادات با آن حضرت «ص» و خداوند فرمود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ = موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح گوشت ولی شما تسبیح گفتنشان را نمی فهمید - ۴۴/ اسراء».

و ظهور نطق برای هر کسی به حسب عادت و سنت و روش الهیه است که موقوف بر اعتدال مزاج انسانی می باشد، اما کاملان: چون آگاه بر باطن اشیاء اند و سخن آنها را ادراک می کنند، آنان را [پرده و حجابی] نیست.

و آن چه متأخران گفته اند که مراد از نطق ادراک کلیات است - نه تکلم و سخن گفتن - با این که مخالف وضع لغت است، آنان را بهره ای نمی بخشد، چون آن موقوف بر این است که نفس ناطقه مجرد، تنها انسان را باشد، و آنان را دلیلی بر این امر نیست و بر آن هم آگاهی ندارند که حیوانات را ادراک کلی نمی باشد [و علمی به این سلب ندارند] و جهل به چیزی، منافی وجودش نمی باشد، و امعان نظر و اندیشه در آن چه که از حیوانات سر می زند، از شگفتی هایی است که موجب آن می شود آنها را ادراکاتی کلی باشد.

و نیز: ادراک جزیی بدون [ادراک] کلی آن امکان پذیر نیست^۱، زیرا کلی همان جزیی

۱. اگر کلی طبیعی باشد، سخن حکما که گفته اند: حیوانات ادراک کلیات را به گونه اطلاق نمی کنند، نادرست خواهد بود، آری! اگر گویند: کلی عقلی را ادراک نمی کنند، آن را وجهی است. «أملی».

است - همراه با تشخص - خدای هدایت کننده است و بس.

آگاهی بخشیدنی دیگر

عرض همان طور که ذاتاً طالب محلی است تا بدان پایداری داشته باشد و آن جوهر است، همین طور جوهر نیز ذاتاً طالب عرض است تا بدان ظاهر گردد، بلکه او خود علت وجود عرض و انگیزه طلب وی است، بنابراین بین آن دو - بدون انفکاک - ارتباط حاصل می گردد.

هر یک از آن دو، به نوعی از انقسام، بدانچه که در عقل جوهر و عرض است، و بدانچه که در خارج جوهر و عرض است تقسیم می شود.

اولی: مانند اعیان جوهری و عرضی که در مرتبه علمی [ذهنی] ثابت اند، و اجناس و فصولی که محمول به موافات بر انواع خارجی اند.

دومی: مانند جواهر و اعراضی که در خارج موجودند، از این روی جوهر این گونه دانسته می شود: ماهیتی است که اگر یافت شود، باید «لا فی موضوع» باشد و یا موجود «لا فی موضوع» باشد، و عرض مقابل آن است، و ترکیب بین دو جوهر و یا بیشتر، از قسم اول، منافی حمل بر آن چه که برای آن دو موضوع است نمی باشد، مانند حیوان و ناطق که محمول بر انسان - به مقابل - آن می باشند.

دنباله ای

در وجوب و امکان و امتناع

چون شیخ رحمته الله علیه در کتاب، وجوب را بالذات و بالغیر گفته، و امکان و ممکن و امتناع را بیان داشته است، ما نیازمند به بیان نسبت های سه گانه - بر این طریقت - شدیم، لذا گوییم:

وجوب و امکان و امتناع - از آن حیث که نسبت های عقلی صرف اند - آنها را در اعیان، تحقیقی چون تحقق اعراض در معروضات خارجیشان نیست، و آنها را وجودی جز در ذهن نمی باشد، زیرا آنها احوالی هستند که تابع افراد و ذوات غیبی اند که در مرتبه علمی

[ذهنی] ثابت‌اند، یا با توجه به وجودات خارجیشان - مانند امکان برای ممکنات و امتناع برای ممتنعات - و یا با توجه به عین آن ذات - مانند وجود از آن حیث که وجود است -، زیرا او واجب به ذات خود است، و وجوبش، با توجه به وجود زاید خارجی نمی‌باشد. پس وجوب عبارت است از ضرورت اقتضای ذات مر عین خودش را و تحققش را در خارج.

و امتناع عبارت است از ضرورت اقتضای ذات مر عدم وجود خارجی را. و امکان عبارت است از عدم اقتضای ذات مر وجود و عدم را. بنابراین امکان و امتناع، دو صفت سلبی - از حیث عدم اقتضای موصوف شدن وجود خارجی به آن دو - می‌باشند، و وجوب صفت ثبوتی است. گفته نمی‌شود: ممتنعات را ذاتی نیست، پس آنها را اقتضایی نیست. چون بیان داشتیم که آنها دو قسم‌اند: قسمی است که آن را عقل فرض می‌کند و ذاتی ندارد، و قسمی اموری ثابت، و بلکه اسمای الهیه‌اند. پیش از این در بیان اعیان گفته آمد که وجوب، به تمام موجودات خارجی و علمی احاطه دارد، چون آنها مادام که وجوب نیابند وجود نمی‌یابند، نه در خارج و نه در عقل، پس وجوب، تقسیم به وجوب بالذات و وجوب بالغیر گشت. بدان! این انقسام از حیث امتیاز و نظر به ربوبیت و عبودیت است، اما از حیث وحدت صرف، وجوب بالغیری نیست، بلکه [وجوب] بالذات است و بس^۱، و آنچه که واجب بالغیر است، او ممکن بالذات است که وی را نیز امکان احاطه کرده است، و سبب اتصافشان به امکان، همان امتیاز است، و اگر امتیاز نبود، وجود بر وجوب ذاتی خود بود. چون منشأ این نسبت‌های سه‌گانه مرتبه علمی است، بعضی از بزرگان معتقداند که مرتبه امکان همان مرتبه علم به عینه می‌باشد.

این مباحث عقلی که بیانش در این جا و در فصل‌های گذشته آمده، اگر چه در آنها مباحثی است که مخالف ظاهر حکمت نظری است، ولی این‌ها در واقع، روح آنهاست که

۱. و غیر او افعال و اطوار او می‌باشد، و اثر شیء چیزی در قبال آن شیء نمی‌باشد، بنابراین چیزی غیر او تعالی نیست تا توصیف به امکان و یا وجوب شود. «آملی».

از انوار حضرت نبوی «ص» که دانای به مراتب وجود و لوازم آن است ظاهر گردیده، از این روی اهل الله را بیمی از اظهار آنها نیست، اگرچه فیلسوف نمایان و مقلدانشان از امثال این‌ها ابا دارند، خدای سخن درست می‌گوید و همو به راه راست هدایت می‌کند.

سخنی پایان‌بخش درباره تعین

بدان! تعین چیزی است که شیء را از غیر خودش امتیاز و جدایی می‌بخشد، به طوری که در آن، غیر او با او شریک نباشد، و آن گاهی عین ذات است، مانند تعین واجب‌الوجود که به ذات خود از غیر خود ممتاز و جداست، و مانند تعینات اعیان ثابته [و مفاهیم ذهنیه] در علم، زیرا آنها [تعینات] نیز عین ذاتشان [یعنی اعیان] می‌باشند، چون وجود به صفت معینش^۱ در مرتبه علمی، ذات و عینی ثابت می‌گردد.

و گاهی امری زاید است بر ذاتش که ذات او را حاصل است - نه غیر ذات او را - مانند امتیاز نویسنده از بی‌سواد - به وصف نوشتن و کتابت -.

و دیگرگاه به عدم حصول آن امر زاید است، مانند امتیاز بی‌سواد از نویسنده - به وصف عدم نوشتن و کتابت -.

اولی [تعین زاید بر ذات] خالی از آن نیست که یا حصول این امر مر او را معتبر است - با قطع نظر از عدم حصول غیر آن امر - مانند اعتبار کردنمان مر حصول نوشتن را برای «زید» - با قطع نظر از عدم حصول دوزندگی برای او - و یا حصول آن با عدم حصول غیر آن برایش معتبر است.

بنابراین تعین زاید گاهی وجودی است و گاهی عدمی، گاهی مرکب از وجودی و عدمی است، و نوع واحد تمام انواع تعین را فرا می‌گیرد، زیرا انسان مثلاً، به ذات خود از اسب امتیاز دارد، و به سبب حصول صفتی وجودی - در مظهری از مظاهر او - از ظاهر به صفت وجودی دیگری امتیاز می‌یابد، مانند «زید» رحیم، که از «عمرو» قهار امتیاز دارد، و ظاهر به صفتی وجودی، از ظاهر به صفت عدمی امتیاز می‌یابد، مانند دانا از نادان، و نویسندۀ غیر دوزنده، از دوزنده غیر نویسندۀ، به صفتی وجودی با عدم صفت دیگری

۱. این همان اسم الهی است، و عین ثابت عبارت از صورت معقول از این اسم می‌باشد. «آملی».

[یعنی با صفتی عدمی] و بالعکس، امتیاز می یابد.

تعینات زاید، همگی‌شان از لوازم وجوداند، حتی اعدام که بعضی از بعضی دیگر امتیاز دارند، امتیازشان نیز به اعتبار وجوداتشان در ذهن آن که آنها را اعتبار کرده می باشد، و یا به اعتبار وجود ملکات آنهاست، پس گفته نمی شود اختلاف بین موجودات اگر تنها به تعینات بود، به ذات خود امتیاز نداشتند، بلکه به ذاتشان مشترک بودند، مانند اشتراک افراد انسانی در حقیقت واحد، زیرا ما می گوییم: ذوات به واسطه تعینات علمی، ذوات می گردند، اما پیش از آن تعینات، جز ذات الهی که وجود محض است و لاغیر نمی باشد، چنان که رسول خدا ﷺ فرمود: «کان الله و لم یکن معه شیء = خدا بود و با او چیزی نبود».

پس ثابت شد که اختلاف اعیان به ذات خودشان، نخست از تعیناتی که بدان‌ها ذوات، ذوات می گردند حاصل می آید، چنان که اشخاص، به واسطه مشخصات اشخاص گردیدند، نه این که آنها را ذواتی است که بدان ذوات و یا صفات متمایزاند، خدا داناست و بس.

فصل پنجم

در بیان عوالم کلی و مراتب پنجگانه الهیه

عالم^۱، از علامت گرفته شده است و از حیث لغت و واژه عبارت از چیزی است که بدان، شیء دانسته می‌شود، و اصطلاحاً عبارت از تمام ماسوی الله است، زیرا بدان، خداوند از حیث اسما و صفاتش دانسته می‌شود، زیرا به واسطه هر فردی از افراد عالم، اسمی از اسمای الهیه دانسته می‌شود، زیرا آن مظهر اسم خاصی از آن اسما می‌باشد.

پس به واسطه اجناس و انواع حقیقی، اسمای کلی دانسته و معلوم می‌شود، حتی به واسطه حیواناتی که نزد عوام حقیر و پست‌اند، مانند مگس و پشه و کیک و غیر اینها، اسمایی که این‌ها مظاهر آنهایند دانسته و معلوم می‌شود.

بنابراین عقل اول به سبب اشتمالش بر تمام کلیات حقایق عالم [یعنی اسما] و صور آن حقایق [که اعیان است] به گونه اجمال [وجودی]، عالمی کلی است که بدان، اسم «الرحمن» دانسته می‌شود.

و نفس کلی به جهت اشتمالش بر تمام جزئیات آن چه عقل اول نیز بر آن به گونه تفصیل اشتمال دارد، عالمی کلی است که بدان اسم «الرحیم» دانسته می‌شود.

و انسان کامل که جامع و فراگیر تمام آنهاست - در مرتبه روحش به اجمال و در مرتبه قلبش به تفصیل - عالمی کلی است که بدان اسم «الله» که جامع تمام اسما است دانسته می‌شود.

۱. عالم صورت حق و سایه دوم و مظهر اوست و اوتعالی، روح و مقوم و باطن آن است که از جهت علم و رحمت بدان احاطه دارد. «آملی».

و چون هر فردی از افراد عالم، علامت و نشانه‌ای است مر اسمی از اسمای الهی را، و هر اسمی به سبب اشتمالش بر ذاتی که جامع و فراگیر اسما است، مشتمل بر همه اسما است، بنابراین هر فردی از افراد عالم نیز عالمی است که بدان تمام اسما دانسته می‌شود، پس از این وجه، عوالم نامتناهی است، اما چون عوالم الهیه پنج است، عوالم کلی جامع مر غیر خودشان را نیز پنج است.

نخستین از عوالم کلی، عالم غیب مطلق است و عالمش، عالم اعیان ثابت در مرتبه علمی می‌باشد.

و در مقابلش عالم شهادت مطلق است و عالمش عالم مُلک است. دیگری [سوم] عالم غیب مضاف^۱ است و آن، منقسم می‌شود به آن چه که به غیب مطلق نزدیک تر است و عالمش عالم ارواح جبروتی و ملکوتی، یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است، و آن چه که به عالم شهادت نزدیک تر است و عالمش عالم مثال می‌باشد^۲. عالم غیب مضاف از آن جهت به دو بخش تقسیم شد که ارواح را صوری مثالی است که با عالم شهادت مطلق مناسبت دارند، و صوری عقلی و مجرد است که با غیب مطلق مناسبت دارند.

پنجم: مرتبه جامع است مر تمام عوالم چهارگانه را، و عالمش عالم انسانی است که جامع و فراگیر تمام عوالم و آن چه در آنهاست می‌باشد.

پس عالم ملک، مظهر عالم ملکوت است و آن عالم مثالی مطلق است و آن، مظهر عالم جبروت است، یعنی عالم مجردات، و آن مظهر عالم اعیان ثابت است و آن، مظهر اسمای الهیه و مرتبه واحدیت است که خود، مظهر مرتبه احدیت می‌باشد.

آگاهی بخشیدن

لازم است بدانی! این عوالم، چه کلی و چه جزئی آنها، تمامشان کتاب‌های الهی‌اند، به واسطه احاطه‌شان به کلمات تامات او؛ بنابراین عقل اول و نفس کلی که دو صورت

۱. مراد از غیب، مرتبه احدیت نیست، و این به مقابلش، یعنی شهادت مطلق دانسته می‌شود. «آملی».

۲. یعنی: عالم چهارم.

«ام‌الکتاب» اند - و «ام‌الکتاب» همان مرتبه علمی است - دو کتاب الهی اند.

گاه به عقل اول، به واسطه احاطه‌اش به اشیاء به گونه اجمال، «ام‌الکتاب» گویند و به نفس کلی، به واسطه ظهورش در اشیا به گونه تفصیل، «کتاب مبین» گویند و کتاب «محو و اثبات» عبارت از مرتبه نفس منطبع [خیالیه] است در جسم کلی - از حیث تعلقش به حوادث و پدیده‌ها -.

این محو و اثبات برای صور شخصیه که در آن [نفس منطبع] اند واقع می‌شود، البته به اعتبار حالاتی که لازم اعیان آن اشخاص باشد، به حسب استعدادات اصلی آنها که ظهورشان مشروط به اوضاع فلکی بوده، و زمینه‌ساز برای آن ذوات [نفوس منطبعه] می‌باشند، تا متلبس به آن صور شوند - با حالاتی که از حق تعالی بر آنها افاضه می‌شود - یعنی به واسطه اسم «المدبر و الماحی و المثبت و الفعال لما یشاء» و امثال این‌ها. و انسان کامل، کتاب جامع و فراگیر این کتاب‌های گفته شده است، زیرا وی نسخه رونویس عالم کبیر است؛ عارف ربانی علی بن ابی طالب علیه السلام فرماید:

دوائک فیک و ما تشعُرُ و دأوک منک و ما تبصُرُ
اتزعم انک جرم صغیر؟ و فیک انطوی العالم الاکبرُ
فانت الکتاب المبین الذی باحرفه یظهر المضمُرُ

یعنی: داروی تو در خود تو است، ولی نمی‌دانی

و بیماری تو از خود تو است، ولی نمی‌بینی

تو پنداری که جسم کوچکی هستی؟

در حالی که در تو، عالم کبیر درنور دیده شده است

پس تو آن کتاب مبینی [لوح محفوظ] هستی

که با حرف‌های آن کتاب، پنهانی آشکار می‌شود^۱

شیخ رحمته الله گوید^۲:

انا القرآن و السبع المثانی و روح الروح لا روح الاوانی

۱. این ابیات از علی بن ابی طالب قیروانی است و به واسطه تشابه اسمی به امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت داده شده، آن حضرت را دیوانی نیست. ۲. یعنی از زبان انسان کامل می‌گوید.

فؤادی عند مشهودی مقیم یشاهده و عندکم لسانی
یعنی: من قرآن^۱ و سبع المثنائیم^۲
و روح روحم^۳، نه روحی که در آوند اجسام است
دلم^۴ نزد مشهود و معشوقم مقیم است
و او را مشاهده می کند و زبانم در نزد شماست

پس از حیث روح و عقلش کتاب عقلی است [یعنی اجمالی بسیط] که به نام
«ام الکتاب» نامیده می شود، و از حیث قلبش، کتاب «لوح محفوظ» است و از حیث نفسش
[نفس منطبع و مرتبه خیالیه] کتاب «محو و اثبات» است، پس آنها صحایف و کتاب های
ارجمنداند که بلند مرتبه و پاکیزه بوده و رازها و معانی آنها را جز پاکان و رهیدگان از
حجاب های ظلمانی [و علایق جسمانی] ادراک نمی کنند و دست نمی یازند.
آن چه از کتاب ها که گفته شد، آنها اصول کتاب های الهیه است، اما فروع آنها عبارت
است از آن چه که در وجود می باشد. از عقل و نفس و قوای روحانی [حواس باطنی] و
جسمانی [حواس ظاهری] و غیر این ها، چون در آنها احکام موجودات نقش پذیرفته
است، یا تمام آنها و یا بعضی از آنها، خواه مجمل باشد و یا مفصل، و کمترین آن، نقش
پذیرفتن احکام عین آنهاست - فقط - خداوند داناست و بس.

آگاهی بخشیدنی دیگر

باید بدانی که نسبت عقل اول به عالم کبیر و حقایق [وجودی] آن به عینه، نسبت
روح انسانی است به بدن و قوای آن، و این که نفس کلی قلب عالم کبیر است، همان گونه که
نفس ناطقه قلب انسان است، از این روی عالم، انسان کبیر نامیده می شود.
توهم نشود: صوری که عقل اول اجمالاً، و نفس کلی تفصیلاً بر آنها مشتمل
است، غیر حقایق آن صور است، یعنی از حق تعالی صوری جدای از حقایقشان بر

۱. اشاره به مرتبه جمعیتی که انسان کامل راست دارد. «آملی».

۲. سوره فاتحه به گونه اجمال جامع آن چه که در قرآن است می باشد. «آملی».

۳. روح اول حقیقت محمدیه است و دومی، عقل اول. «آملی».

۴. چون فیض الهی از قلبش به مراتب وجودی منعکس است. «آملی».

آنها افاضه می شود.

بلکه افاضه آن صور بر آن دو، عبارت از ایجاد آن حقایق است در آن دو، و تمام آن چه از حقایق که در خارج است، نسبت به آن صور مانند سایه اند، زیرا همان صوراند که در خارج، به واسطه ظهورشان در آن دو [عقل و نفس] نخست ظاهر شده اند و علم به آنها [حقایق خارجی] برای آن دو، به عین آن صور افاضه شده بر آن دو حاصل شده است، نه به واسطه صور انتزاع شده از خارج [تا آن که علمشان انفعالی باشد]، این حقایق عین حقیقت عقل اول، و بلکه عین هر عالم بدانها - به حسب وجود محض و ناب - می باشند، اگرچه از حیث تعینات [و مفاهیمشان] و معلومیتشان غیر آنها هستند، چون ما گفتیم: تمام حقایق، بازگشت به وجود مطلق - به حسب حقیقت - دارند، پس هر یک از آنها به اعتبار وجود، عین دیگری است، اگرچه به واسطه تعینات مغایر یکدیگراند.

و نیز: آن [عقل اول] صورتی است که در خارج برای مرتبه الهیت ظاهر شده است، و ما بیان داشتیم که حقایق اسمایی در این مرتبه [الهیت و واحدیت] از وجهی عین آنها [اسما] می باشند و از وجهی غیر آنها، بنابراین مظهر آن اسما [یعنی عقل اول] نیز این گونه است، پس اتحاد حقایق در عقل اول، مانند اتحاد تمام فرزندان آدم است در آدم - پیش از ظهورشان به تعیناتشان - اگرچه به حسب هویتشان هنگام ظهور، مختلف اند، بلکه آن [عقل اول] آدم حقیقی است، و این را سخن آن حضرت - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - تأیید می کند که فرمود: «اول ما خلق الله نوری = نخستین چیزی که خدا آفرید نور من بود»^۱.

و اختلاف^۲ به سبب ماهیات است، مانند اختلاف [افراد انسان] به واسطه هویات، زیرا هر یک از آن دو عبارت از آن چه که شیء بدان شیء است می باشد، و فرق بین آن دو این که: ماهیت در کلیات استعمال می شود و هویت، در جزییات.

گفته نمی شود: فرزندان آدم به واسطه نوع متحداند و ماهیات، به واسطه ذاتشان مختلف اند، پس امکان اتحاد آنها نیست.

۱. بحار الانوار، ج: ۱، ص: ۹۷.

۲. یعنی اختلاف حقایق، و پاسخ پرسش مقدر است و تقدیرش این که: چگونه عقل اول عین آدم است، در حالی که آن مشتمل به ماهیات است و آدم مشتمل به هویات، و هر دو متغایر هم اند؟ «آملی».

زیرا ما بیان داشتیم که ماهیات^۱ وجودات خاص علمی اند و متعین به تعینات کلی، و تمامیشان در وجود - از آن حیث که وجود است - متحداند.

و امتیاز عقلی بین عالم و معلوم، منافی وحدت در وجود [یعنی با عقل] نمی باشد، چنان که شعاعاتی که در روز و یا در شب مهتابی حاصل است، در وجود واحد است، با این که عقل حکم می کند به این که نور خورشید و یا ماه، غیر نور ستاره است، اصل اتحاد معلومات با علم و عالم، عبارت است از اتحاد صفات و اسما و اعیان با حق تعالی و لا غیر.

همین طور حال هر صورتی که در هر عالم است این گونه می باشد، خواه انتزاع شده [حصولیه انفعالی] باشد و یا غیر انتزاع شده [فعلیه باشد]، در هر حال از حقایق خودشان منفک و جدا نیستند [یعنی در علم عالم به آنها] زیرا آنها همان طور که در خارج موجوداند، همین طور در عالم عقلی و مثالی و ذهنی هم موجوداند، و حصول صورت شیء - جدای از حقیقتش - به ضرورت، علم بدان [صورت شیء] نیست^۲، زیرا صورت، نزد آنان [اهل نظر] غیر آن [صورت شیء] است^۳.

و انسان از آن جهت که نسخه و رونویس عالم کبیر است، مشتمل است بر تمام آن چه از حقایق که در آن است، بلکه آنها [حقایق] از وجهی [وجودی] عین آن - به وجهی که گفته شد - می باشند، و انسان را، جز نشأ عنصری از آن محجوب و پوشیده نکرده است، بنابراین به مقدار زایل شدن حجاب و پوشش، حقایق در انسان ظاهر می گردد، پس حالش با معلوماتش، مانند حال عقل اول است.

بلکه در تحقیق، علم انسان نیز [مانند عقل] از وجهی فعلی است و آن از حیث مرتبه [و روحیتش] است، اگرچه از وجهی دیگر انفعالی می باشد، بلکه اتصافش به علم فعلی^۴ از عقل اول شدیدتر است، زیرا وی خلیفه و متصرف در تمام عوالم می باشد.

۱. پس اختلاف حقایق به ماهیات است، یعنی بدانچه که شیء بدان شیء است. «آملی».

۲. زیرا علم عبارت از حصول اشیا در عالم نیست، بلکه حصول حقیقت اشیا و نفس ماهیات آنهاست در وی. «آملی».

۳. و علم به غیر شیء، قطعاً علم به شیء نیست. «آملی».

۴. علم فعلی عبارت از علمی است که وجود خارجی مستفاد از آن باشد، در مقابل علم انفعالی، چنان که علم حق تعالی به ذات خود، علم فعلی است، و علم انفعالی مانند علم انسان است به اشیا، که به ارتسام آنها در نفس حاصل می شود. پس علم فعلی مانند علم حق است به ماعدای خود، و مانند علم سایر علل به معلولات خویش که موجب پدید آمدن معلولات اند.

درستی این سخن و آن چه که پیش از این گفته شد، تنها برای کسی آشکار می شود که برایش حقیقت فعالیت و وحدت وجود - در مراتب شهود - ظاهر و روشن شده باشد، و این که علم او تعالی عین ذات اوست و معلوماتش هم این گونه است و امتیاز و جدایی، تنها به واسطه تجلیات معین اوست، خداوند داناست و بس.

فصل ششم

در آن چه که به عالم مثال تعلق می‌گیرد

بدان! عالم مثال عبارت است از عالم روحانی و جوهری روحانی [غیر مادی]، شبیه به جوهر جسمانی - در محسوس و مقداری بودن - و به جوهر مجرد عقلی - در نورانی بودن -.

جسم مرکب مادی، و جوهر مجرد عقلی نیست، ولی برزخ و حد فاصل بین آن دو می‌باشد، و هرچه که برزخ بین دو چیز باشد، ناگزیر باید غیر آن دو باشد [و گرنه حد فاصل و سومی نیست] بلکه وی را دو جهت است که به هر یک از آن دو - آن چه را که با عالمش مناسبت دارد - شباهت می‌ورزد.

جز آن که گفته شود: آن جسمی نوری است، در غایت آن چه از لطافت که امکان دارد، پس حدّ فاصلی بین جواهر مجرد لطیف، و بین جواهر جسمانی مادی کثیف متراکم می‌باشد، اگرچه بعضی از این اجسام [مادی] نیز از بعض دیگر لطیف‌تر و شفاف‌تراند، مانند آسمان‌ها نسبت به غیر آنها، پس [عالم مثال] عالم عرضی - چنان که برخی پنداشته‌اند - نمی‌باشد، چون پنداشته‌اند که صور مثالی از حقایقشان منفک و جدایند، همان گونه که در صور عقلی پنداشته‌اند.

حقیقت آن که: حقایق جوهری در تمام عوالم روحانی و عقلی و خیالی موجوداند و آنها را به حسب عوالمشان صوری است، و چون تحقق و ثبوت یافتی، قوه خیالی را که نفس کلی داراست و محیط به تمام آن چه که غیر آن - از قوای خیالی - بر آن احاطه دارد،

مجلای آن عالم [مثال] و مظهرش خواهی یافت.

و از آن جهت عالم مثالی نامیده شده که مشتمل بر صور آن چه که در عالم جسمانی است می باشد، و نیز از آن حیث که نخستین مثال صوری است برای آن چه که در مرتبه علمی الهی - از صور اعیان و حقایق - می باشد، و نیز خیال منفصل نامیده شده است، از آن روی که غیر مادی است، این تشبیهی است به خیال متصل [خیال مقیدی که در ماست]. پس هیچ معنایی از معانی [یعنی اعیان ثابته] و نه روحی از ارواح [یعنی جواهر مجرده] نیست جز آن که وی را صورتی مثالی مطابق کمالاتش می باشد، زیرا هر یک از آنها را بهره و نصیبی از اسم «الظاهر» است [پس ناگزیر از ظهورش در عالم مثالی است] از این روی در خبر صحیح آمده که رسول خدا ﷺ جبریل علیه السلام را در سدرۃ المنتهی دید که دارای شش صد بال بود [اشاره به کثرت کمالات و قوایش دارد]¹.

و در آن خبر آمده که وی هر صبح و شام در نهر حیات داخل می شود و سپس بیرون می آید و بال هایش را تکان می دهد، خداوند سبحان از قطرات آنها فرشتگانی که در خور شمار نیستند می آفریند².

این عالم مثالی مشتمل بر عرش و کرسی و آسمان های هفتگانه و زمین ها [ی هفتگانه] و آن چه در تمام آنها از فرشتگان و غیر فرشتگان است می باشد.

از این مقام [عالم مثال]، طالب حقیقت بر چگونگی معراج نبوی و شهود آن حضرت «ص» مرآدم را در آسمان اول و یحیی و عیسی را در دوم و یوسف را در سوم و ادريس را در چهارم و هارون را در پنجم و موسی را در ششم و ابراهیم را در هفتم - صلوات الله علیهم اجمعین - آگاهی پیدا می کند.

و نیز [آگاهی می یابد] بر فرق بین آن چه را قوه خیالی در خواب مشاهده کرده، از بر شدن به آسمان - چنان که برای متوسطان در سلوک حاصل می شود - و بین آن چه را که در این عالم روحانی مشاهده می کند.

این صور محسوس، سایه های آن صور مثالی اند، از این روی عارف به فراست کشفی، از صورت بنده پی به احوالش می برد. رسول خدا ﷺ فرمود: «اتقوا فراسة المؤمن فانه

۱. بحار الانوار، ج ۴، ص ۳۷. ۲. همان مصدر، ج ۹۲، ص ۳۷۴.

ینظر بنور الله = از هوشیاری مؤمن بپرهیزید، چون او به نور خدای نگیرد»^۱.
و درباره دجال فرمود: «مکتوب علی ناصیته - ک، ف، ر - و لا یقرأ الا مؤمن = بر
پیشانی دجال کفر نوشته شده و آن را جز مؤمن نمی خواند».
و خداوند می فرماید: «سِمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ = بر چهره هاشان از اثر
سجده نشان ها پدیدار است - ۲۹/فتح».
و درباره دوزخیان فرمود: «يُعَرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ =
گنه کاران را به علامتشان شناسند و موی پیشانی ها و قدم ها را بگیرند [و به دوزخ
اندازند] - ۴۱/رحمان».

و مثال های مقیدی که خیالات [برای ما] هستند نیز جز نمونه ای از آن و سایه ای از
سایه های آن [عالم] نیست که خداوند آنها را دلیلی بر وجود عالم روحانی آفریده است، از
این روی صاحبان کشف، آنها را متصل به این عالم دانسته^۲ و تابناک از آن می دانند، مانند
آبراهه ها و نهرهایی که متصل به دریاست، و یا روزنه هایی که از آنها نور داخل اطاق
می شود.

و برای هر یک از موجوداتی که در عالم مُلک اند، مثال مقیدی [در این عالم] است
- مانند خیال در عالم انسانی - خواه فلک باشد و یا ستاره و یا عنصر و یا معدن و یا نبات و یا
حیوان - زیرا هر یک از آنها را روح و قوایی روحانی است، و آن [مثال مقید] را نصیب و
بهره ای از عالم [مثال کلی] خودش است، و گرنه^۳ عوالم مطابق یکدیگر نبودند،
نهایت آن که در جمادات - مانند ظهورش در حیوانات - آشکار و ظاهر نمی باشد،
خداوند می فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ =
موجودی نیست مگر آن که به ستایش او تسبیح گوشت ولی شما تسبیح گفتنشان

۱. بحار الانوار، ج ۲۴، ص ۱۲۸.

۲. یعنی عالم مثالی، و در این عالم نعیم قبر و عذابش، و سؤال منکر و نکیر است و از آن، بعث و نشور - چنان که
انبیا علیهم السلام گفته اند - می باشد، از این عالم چگونگی معراج و شهود رسول خدا «ص» مر انبیا و بهشت و
دوزخ را روشن می شود و انواع مشاهدات که متعلق به حواس پنجگانه قلبی است از این عالم است، و کشف
صوری که برای مرتاضان - از حالات مردم و پیش آمدها - حاصل می شود از این عالم است. «آملی».

۳. یعنی: اگر برای هر یک از موجودات بهره و نصیبی از روح نباشد... «آملی».

را نمی فهمید - ۴۴ / اسراء».

در خبر صحیح آن چه که سخن ما را تأیید می کند آمده است، از قبیل مشاهده حیوانات اموری را که آدمیان آنها را مشاهده نمی کنند [مثلاً مانند عذاب قبر] جز صاحبان کشف - بیشتر از آن چه که قابل شمار باشد - و آن شهود امکان دارد که در عالم مثال مطلق باشد و ممکن است در مثال مقید باشد، خداوند بدان داناست، و به واسطه عدم شهود انسان های محجوب، خداوند آنان را در پایین ترین مراتب قرار داد^۱.

سالک چون در سیرش به مثال مطلق رسید - به واسطه عبورش از خیال مقیدش - به تمام آن چه که مشاهده می کرده نایل می شود و کار را آن گونه که بر آن است می یابد، این به واسطه مطابقه آن [صور مثالی] است با صور عقلی که در لوح محفوظ است و آن، مظهر علم الهی است، از این جا [عالم مثالی] برای انسان آگاهی بر عین ثابتش و حالات آن - به مشاهده - حاصل می شود، زیرا او از سایه [عالم مثالی] به انوار حقیقی [اعیان ثابته] انتقال پیدا می کند، همان طور که به انتقال معنوی^۲ بر آنها آگاهی پیدا می کند، و ما به زودی با خواست الهی در فصل بعدی آن را بیان خواهیم کرد.

و چون امری از امور را در خیال مقیدش مشاهده کند، گاهی درست ادراک می کند و گاهی خطا می کند، این بدان جهت است که مشاهده شده یا امری حقیقی است یا نه، اگر حقیقی است، مشاهده گر آن را درست ادراک کرده است، و گرنه آن اختراع دروغی است که از تخیلات فاسد صادر شده است، چنان که عقل آمیخته با وهم، برای وجود، وجودی می تراشد و برای آن وجود، وجود دیگری، و نیز برای باری تعالی شریکی، و غیر این ها از اعتباراتی که آنها را در نفس الامر و واقع حقیقتی نیست، خداوند می فرماید: «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ = این ها جز نام هایی نیستند که شما و پدرانتان نامیده اید و خدا دلیلی درباره آنها نازل نکرده است - ۲۳ / نجم».

ادراک درست را اسبابی است که بعضی از آنها مربوط به نفس است و بعضی دیگر مربوط به بدن، و برخی هم به هر دو.

۱. فرمود: «بل هم اضل سبیلا = بلکه اینان از چهارپایان به مراتب پست تراند - ۴۴ - فرقان».

۲. و نظر برهانی و در حال خواب مثلاً. «آملی».

اما اسبابی [جمع سبب] که مربوط به نفس است مانند توجه تام به سوی حق، و خوگرفتن به راست‌گفتاری و میل نفس به عالم روحانی عقلی، و پاکیش از نقایص و کاستی‌ها، و دوریش از اشتغالات بدنی، و اتصافش به اوصاف پسندیده، زیرا این معانی موجب تابناکی و تقویتش می‌شود، هر مقدار که نفس قوی گردد و تابناک شود، بر خرق عالم حسی و برطرف کردن ظلمتی که موجب عدم شهود است تواناتر می‌گردد.

و نیز: مناسبت بین او و بین ارواح مجرد - به سبب اتصافش به صفات آنها - قوی گردد و آن معانی که موجب انجذاب و کشیده شدن به سوی آنهاست، از آن ارواح بر او افزه می‌شود و در نتیجه شهود تام حاصل می‌گردد.

سپس اگر حکم آن فیض [به واسطه توجه به خودش] قطع شد، نفس به عالم شهادت بازگشته، در حالی که متصف به علم است و نقش‌پذیر آن صورت - به سبب انطباع و نقش شدنش در خیال -.

اما اسبابی که مربوط به بدن است: سلامتی و اعتدال مزاج شخصی و مزاج فکری و دماغیش می‌باشد.

اما اسبابی که مربوط به هر دو است: انجام طاعات و عبادات بدنی و خیرات و کارهای نیک، و در کارگیری قوا و آلات را به موجب دستورات الهی، و حفظ اعتدال بین دو طرف زیاده‌روی و کوتاهی در آن چه گفته شده و دوام وضو، و پیوسته سرگرم به ترک اشتغال به غیر حق و اشتغال به ذکر و غیر آن، به ویژه از آغاز شب تا هنگام خوابیدن.

و اسباب [جمع سبب] خطا: آن چه که مخالف آن است، از سوء مزاج دماغی، و سرگرم بودن نفس به لذات دنیوی، و در کارگیری قوه متخیله در تخیلات فاسد و تباه، و فرورفتن در شهوات، و حریص بودن بر مخالفت‌ها [ی شرعی]، چون تمام این‌ها موجب ظلمت و تاریکی است و باعث زیاد شدن حجاب‌ها، و چون نفس از ظاهر روی به باطن گرداند و به خواب رود، این معانی برایش متجسد می‌شوند و وی را از عالم حقیقی خودش مشغول می‌سازند، از این روی خواب‌هایش اضغاث احلام می‌شود و قابل تعبیر و توجه نمی‌باشد، چون آن چه را که متخیله تخیل می‌کند، به عینه در خواب مشاهده می‌کند.

و آن چه را که به سبب انحراف مزاج می‌بیند بسا اموری باشد که او را به حسب تغیر

مزاج بدنش، بیشتر از آن چه [بعد انحراف مزاج] بوده پریشان سازد.

پس تمام این امور مشاهده شونده، نتایج احوال ظاهری اوست، اگر نیک است، نیک است و اگر بد است، بد.

و مشاهده صور: گاهی در بیداری است و گاهی در خواب، همان طور که خواب تقسیم به اضغاث احلام و غیر آنها می شود، همین طور آن چه را که در بیداری می بیند تقسیم می گردد به امور حقیقی محض که در نفس الامر واقع اند، و به امور خیالی صرف شیطانی که آنها را حقیقتی نیست و شیطان آنها را به اندکی از امور حقیقی آمیخته است تا بیننده را به گمراهی کشد، از این روی سالک نیازمند ارشاد کننده ای است تا ارشادش کند و از مهالک نجاتش دهد.

نخست [امور حقیقی صرف] یا به حوادث و پدیده ها تعلق دارد و یا ندارد، اگر متعلق به حوادث و پدیده هاست، هنگام وقوع آنها، چنان که دیده و مشاهده کرده است و یا به گونه تعبیر [حاصل می شود] و هنگام عدم وقوع آنها بین آنها و بین خیالی صرف جدایی حاصل می آید.

عبور و عدول حقیقت از صورت اصلیش، به جهت مناسباتی است که بین حقیقت و بین صور ظاهر شده ای که آن حقیقت در آنهاست می باشد، و برای ظهور آن [حقیقت] در آنها، اسبابی است که همگی به احوال بیننده بازگشت دارد و تفصیلش سخن را به درازا می کشد.

اما اگر این گونه نباشد [یعنی تعلق به حوادث نداشته باشد] به واسطه فرق بین آنها [امور حقیقی] و بین خیالی صرف، برای بیننده میزان هایی است که آنها را صاحبان ذوق [کشف] و شهود به حسب مکاشفاتشان می شناسند، چنان که حکما را میزانی است که بین درست و نادرست جدا می کند و آن، منطق است.

از آن جمله میزان عام است و آن فرق قرآن و حدیث می باشد که هر یک از آن دو از کشف تام محمدی خبر می دهد.

از آن جمله میزان خاص است و آن، تعلق به حال هر یک از آنان دارد و بر او از اسم «الحاکم» و صفت غالب بر او افاضه می شود، ما با خواست الهی در فصل بعدی به بعضی از

آن چه که جدا می سازد [دانسته می شود] به گونه اجمال و فشرده اشاره می کنیم.

آگاهی بخشیدن

باید دانسته شود آن چه که در عالم حسی دارای وجود است، وی را در عالم مثالی هم وجود است - بدون عکس - از این روی صاحبان شهود قایل اند که عالم حسی نسبت به عالم مثالی، مانند حلقه انگشتی است که در بیابانی بی پایان افتاده باشد.

اما اگر حق تعالی ظهور آن چه را که برای نوعش در این عالم حسی صورتی نیست، در صورت حسی اراده کرده باشد - مانند عقول مجرد و غیر آنها [از نفوس مجرد] - آنها را متشکل به اشکال محسوسات - به واسطه مناسباتی که بین آنها [عقول] و بین آنها [یعنی: آن چه را که برای نوعش صورتی نیست] و بر مقدار استعداد آن چه که تشکل پذیر است، می گرداند، مانند ظهور جبریل علیه السلام به صورت دحیه کلبی و به صورت هایی دیگر، چنان که از عمر در حدیث سؤال از ایمان و اسلام و احسان نقل شده است.

و همین طور دیگر فرشتگان آسمانی و عنصری و جن نیز - اگرچه اجسام آتشی دارند - چنان که خداوند در باره شان فرموده: «وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ = جن را از آتشی بی دود آفرید - ۱۵ / رحمان».

نفوس انسانی کامل نیز به اشکالی غیر اشکال محسوس شان در سرای دنیا - به واسطه نیروی خلع از بدن هایشان - متشکل می شوند، و پس از انتقالشان به آخرت نیز، به واسطه فزونی گرفتن آن قوه - به سبب برطرف شدن مانع بدنی - آنان را در تمام عوالم ملکوتی دخول می باشد، مانند دخول فرشتگان در این عالم و تشکلشان به اشکال اهل آن، و آنان را این توان هست که در خیالات مکاشفان [مانند خواب و غیر خواب] ظاهر شوند، همان گونه که فرشتگان و جن ظاهر می شوند، اینان [نفوس انسانی کامل] به نام «بدلاء = ابدال» نامیده می شوند.

صاحبان ذوق [کشف] با موازینی که اختصاص به خودشان دارد، بین آنان و بین فرشتگان جدا می کنند، گاهی خداوند سبحان آنان را بدان چه که علم به آنان [ابدال] حاصل می شود الهام می کند [تافرق کنند] و گاهی [فرق] به خبر دادن از خودشان حاصل

می‌شود، و چون نزد غیر مکاشف - از صالحان و عابدان - ظاهر شوند، توان آن‌که بین آنان فرق گذارده شود نیست، مگر به قرآینی که تنها از راه ظن و گمان حاصل می‌شود، مانند خبر دادن از امور غیبی و پنهان، و آگاهی بر ضمائر و دل‌ها، و خبر دادن از خواطر - قبل از وقوع آنها در قلب - خداوند داناست و بس.

آگاهی بخشیدنی دیگر

باید بدانی! برزخی که ارواح پس از جدا شدن از نشأه دنیایی در آن می‌باشند، غیر برزخی است که بین ارواح مجرد و بین اجسام است، زیرا تنزلات وجود و معارجش دوری و گردشی است، چون مرتبه‌ای که قبل از نشأه دنیایی است از مراتب تنزلات است و دارای اولیت، و مرتبه‌ای که بعد از آن است از مراتب معارج و بر شدن است و دارای آخریت. و نیز: صوری که به ارواح اخیر [صعودی] ملحق می‌شود، آنها صور اعمال اند و نتیجه افعال گذشته در نشأه دنیایی، برخلاف صور برزخ اول، پس هر یک از آن دو عین دیگری نیست، ولی آن دو در عالم روحانی بودن و جوهری نورانی غیر مادی و مشتمل بر مثال صور عالم بودنشان اشتراک دارند.

شیخ رحمته الله در فتوحات - در باب سیصد و بیست و یک - تصریح کرده که این برزخ، غیر اولی است، اولی به نام غیب امکانی، و دومی به نام غیب محالی نامیده می‌شود، یعنی به واسطه امکان ظهور آن چه که در اولی است - در عالم شهادت - و امتناع بازگشت آن چه که در دومی است بدان - مگر در آخرت - و اندکی هستند که آن را مکاشفاند - برعکس اولی - از این روی بسیاری از ما آن را مشاهده کرده و برزخ اولی را مکاشفه می‌نماید، و آن چه را که قرار است در عالم دنیایی از حوادث اتفاق افتد می‌داند، ولی قادر بر مکاشفه احوال مردگان نیست، خدای دانا و آگاه است و بس.

فصل هفتم

در مراتب کشف و انواع آن به گونه اجمال

بدان! کشف - در واژه و لغت - برطرف شدن حجاب است، گویند: «کشف المرأة وجهها = زن نقابش را کنار زد» و اصطلاحاً عبارت است از آگاهی بر آن چه که فراسوی حجاب از معانی غیبی و امور حقیقی [که در خارج موجود است] - از حیث وجود و یا شهود - می باشد.

و آن کشف معنوی [عقلی] و صوری می باشد. مرادم از صوری، آن چیزی است که در عالم مثال از راه حواس پنجگانه [باطنی] حاصل می گردد.

و آن یا از راه مشاهده [یعنی اطلاع شهودی] است، مانند دیدن مکاشف مر صور ارواح متجسد و انوار روحانی [ارواح اشخاص] را، و یا از راه شنیدن است، مانند شنیدن پیامبر ﷺ و حیی را که بر او نازل می گشت - به گونه کلام منظوم و مرتب، و یا مانند صدای زنجیر و صدای زنبور عسل است، چنان که در حدیث صحیح آمده که آن حضرت «ص» آن را می شنید و مراد از آن را می فهمید^۱.

و یا از راه استشمام است و آن بویدن به بوهای الهی است و دمیدن بوهای ربوبی، رسول خدا ﷺ فرمود: «ان لله فی ایام دهر کم نفحات الا فتعرضوا لها = شما را در تمام عمرتان نسیم های عطربیزی می وزد، آگاه باشید تا خود را در معرض دمیدن آنها قرار دهید^۲» و فرمود: «انی لاجد نفس الرحمن من قبل الین = من بوی رحمان را از جانب یمن

می شنوم^۱؛ و یا این که به گونه ملامسه و بساویدن است و آن، به واسطه اتصال بین دو نور، و یا بین دو جسد مثالی می باشد، چنان که عبدالرحمن بن عوف رضی الله عنه گفت که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: «رأيت ربّي تبارك و تعالی فی احسن صورة = پروردگارم را در نیکوترین صورت دیدم^۲ - فقال فیما یختصم الملائة علیّ یا محمد؟ = فرمود: ای محمد! فرشتگان عالم بالا در چه چیزی گفتگو می کنند؟ - قلت: انت اعلم ای ربّي مرتین = گفتم: پروردگارا! تو داناتری - دو مرتبه - قال: فوضع الله کفه بین کتفی فوجدت بردها بین ثدیی فعلمت ما فی السماوات و ما فی الارض ثم تلا هذه الاية: و کذلک نرى ابراهيم ملکوت السموات و الارض و لیكون من الموقنین = فرمود: خداوند دستش را بین دو شانه ام گذارد و سردی آن را بین دو پستانم حس کردم و در آن هنگام آن چه را در آسمان ها و آن چه را که در زمین بود دانستم، سپس این آیه را تلاوت کرد: بدینسان ملکوت آسمان ها و زمین را به ابراهیم بنمودیم که از اهل یقین شود - ۷۵/ انعام^۳».

و یا از راه ذوق است، مانند کسی که انواع خوراک ها [ی مثالی] را مشاهده می کند و چون از آنها چشید و خورد، بر معانی غیبی آگاه می گردد، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «رأيت انی اشرب اللبن، حتی خرج الرّیّ من اظفاری، فاعطیت فضلی عمر، فاولت ذلک بالعلم = دیدم که شیر می نوشم، تا آن که سیرابی از بن ناخن هایم بیرون شد، پس مانده خود را به عمر دادم و آن را تأویل به علم کردم».

این انواع [مکاشفات صوری] گاهی برخی از آنها با برخی دیگر جمع می آید و گاهی منفرد است، و تمامشان تجلیات اسمایی است، زیرا شهود، از تجلیات اسم «البصیر» است و شنیدن، از اسم «السمیع» و همین طور دیگر اسما، زیرا هر کدام از آنها را اسمی تربیت می کند و تمامشان از خدمتگزاران اسم «العلیم» اند، اگرچه هر یک از آنها از امهات و اصول اسما می باشند.

انواع کشف صوری یا به حوادث دنیایی تعلق می گیرد - اگر متعلق بدان باشد - مانند آمدن «زید»، از سفر و بخشیدن هزار دینار به «عمرو»، این رهبانیت نامیده می شود، یعنی

۱. احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۵۳. ۲. همان مصدر، ج ۸، ص ۳۸.

۳. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۷۳ - با کمی اختلاف ..

به سبب اطلاع و آگاهیشان بر امور غیبی دنیایی - به حسب ریاضات و مجاهداتشان - .
و اهل سلوک، به سبب عدم اهتمامشان به امور دنیایی و بلندی همتشان، توجه به
این قسم از کشف ندارند، یعنی به واسطه صرف همتشان در امور و احوال اخروی، و آن را از
قبیل استدراج و مکر به بنده می دانند، بلکه بیشتر از آنان توجه به قسم اخروی نیز ندارند،
آنان کسانی اند که نهایت مقصدشان را فناء فی الله و بقای بدو قرار داده اند.

عارف محقق، به واسطه علمش به خدا و هراتب الهیه او و ظهورش در مراتب دنیا و
آخرت، پیوسته با او تعالی واقف است و غیر او را نمی بیند و تمام آن تجلیات الهیه را
می بیند و هر کدام از آنها را به منزل خودش فرود می آورد. این نوع از کشف [آگاهی بر امور
پنهان دنیایی] درباره او استدراج نمی باشد، زیرا آن حال دور ماندگان است که از حق تعالی
و حقیقت، به همان بسنده کرده اند و آن را سبب حصول جاه و مقام و منصب دنیایی قرار
داده اند، و او [عارف محقق] از قرب و بعد که حاکی از غیریت است مطلقاً منزّه و دور است
[خواه قرب و بعد دنیایی باشد و یا اخروی].

و اگر متعلق بدان [حوادث دنیایی] نباشد، و مکاشفات در امور حقیقی اخروی و
حقایق روحانی - از ارواح عالی و فرشتگان آسمانی و یازمینی - باشد، آن مطلوب و معتبر
است.

این مکاشفات [صوری] کم اتفاق می افتد که جدای از اطلاع به معانی غیبی باشد،
بلکه بیشتر آنها فراگیر مکاشفات معنوی است، به واسطه جمعش بین صورت و معنی
پس مرتبه اش برتر و یقینش بیشتر خواهد بود.

و آن [کشف صوری] را - به سبب برخاستن تمام حجاب ها و یا بعضی غیر بعض دیگر
- مراتبی می باشد، زیرا مشاهده کننده اعیان ثابت در مرتبه علمی الهیه، مرتبه اش از
همگان بالاتر است، و بعد از او کسی است که آنها را در عقل اول و غیر آن از عقول مشاهده
می کند، سپس کسی است که آنها را در لوح محفوظ و باقی نفوس مجرد، سپس در لوح
محو و اثبات مشاهده می کند، سپس در باقی ارواح عالی و کتاب های الهی، از عرش و
کرسی و آسمان ها و عناصر و مرکبات مشاهده می کند، زیرا تمام این مراتب کتاب الهی
است که مشتمل بر آن چه تحت آن از اعیان و حقایق است می باشد.

بالاترین مراتب در شنیدن، شنیدن کلام الهی است - بدون واسطه - مانند شنیدن پیامبر ماعلیه السلام در معراجش و در اوقاتی که بدانها اشاره کرده و فرموده: «لی مع الله وقت لا یسعی ملک مقرب و لا نبی مرسل = مرا با خدا وقتی است که در آن وقت نه فرشته مقرب درگاه الهی و نه پیامبر مرسل نمی‌گنجد»^۱، و مانند شنیدن موسی علیه السلام کلام حق تعالی را.

سپس شنیدن کلام اوست به واسطه جبریل علیه السلام، مانند شنیدن قرآن کریم، پس از آن شنیدن کلام عقل اول و غیر آن از عقول است، بعد شنیدن کلام نفس کلی و فرشتگان آسمانی و زمینی - بر ترتیب گفته شده^۲ - است و بقیه هم بر همین قیاس می‌باشد. کانون این انواع از مکاشفات، قلب انسانی^۳ - بدون واسطه - و عقل نوریاب گشته عملی^۴ او که حواس روحانیش را^۵ در کار گرفته است می‌باشد، زیرا قلب [نفس ناطقه] را چشم و گوش و غیر این‌ها از حواس می‌باشد، چنان که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: «فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ» = دیدگان کور نمی‌شود بلکه دل‌هایی که در سینه‌هاست کور می‌شود [و آن تنزلات نفس ناطقه است] - ۴۶/ حج - خدا بر دل‌هایشان مهر زده و بر گوش و چشم‌هایشان پرده‌ای هست - ۷/ بقره؛ و در احادیث مشهور، آن‌چه که تأیید این امر را می‌کند بسیار است.

آن حواس روحانی اصل این حواس جسمانی‌اند، و چون حجاب بین آنها و بین خارجی برطرف شد، اصل با فرع متحد می‌شود و با این حواس [فرع] آن‌چه را که با آن [حواس اصل] مشاهده می‌کرد مشاهده می‌کند و روح، تمام آنها را به ذات خودش مشاهده می‌کند، زیرا این حقایق در مرتبه‌اش [یعنی روح] - همان‌گونه که گفته آمد - متحد است، یعنی تمام حقایق در عقل اول متحداند [چون عقل تمام موجودات است]. این مکاشفات نخست در آغاز سلوک در خیال مقیدش واقع می‌شود و سپس

۱. بحار الانوار، ج ۸۲، ص ۲۴۳.

۲. یعنی شنیدن کلام دیگر موجودات و مجردات، چون هر یک از موجودات را قوه ناطقه است. «آملی».

۳. یعنی نفس ناطقه نوریاب گشته از عقل عملی که حواس روحانیش را در کار می‌گیرد. «آملی».

۴. به واسطه که قلب باشد. «آملی». ۵. که از درکارگیری آنها کشف صوری حاصل می‌شود. «آملی».

به تدریج و حصول ملکه، به عالم مثالی مطلق منتقل می‌گردد و بر آن چه که به عناصر و سپس آسمان‌ها اختصاص دارد آگاهی پیدا می‌کند و بعد از آن صعود کند تا جایی که به لوح محفوظ [نفس کلی] و عقل اول - دو صورت «ام‌الکتاب» [مقام واحدیت] - برسد.

از پی آن به مرتبه علم الهی انتقال یابد و [سالک] بر اعیان - به حسب آن چه که حق تعالی خواسته - آگاهی می‌یابد، چنان که فرمود: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» = خلق به چیزی از دانش وی جز بدانچه خواهد آگاهی ندارند - ۲۵۵/ بقره و این [آگاهی بر اعیان] برترین چیزی است که برای بندگان خدا در مراتب شهود امکان‌پذیر است، زیرا فوق این مرتبه، شهود ذات است که هنگام تجلی بندگان را فانی سازد، مگر آن که از آن سوی پرده و حجاب‌های اسمایی تجلی کند، و آن عین اعیان است و شیخ رحمته الله در فص شیشی بدان اشاره کرده و گفته: طمع مکن و خودت را به رنج مینداز، زیرا آن غایتی است که فوق آن غایتی نیست.

اما کشف معنوی مجرد از صور حقایق، که حاصل از تجلیات اسم «العلیم و الحکیم» است: آن معانی غیبی^۱ و حقایق عینی^۲ است، پس آن را نیز [مانند کشف صوری] مراتبی است.

اول آنها: ظهور معانی است در قوه مفکره، بدون درکارگیری مقدمات و ترکیب قیاسات [که دو حرکت فکری است]، بلکه به این که ذهن از مطالب به مبادی آنها منتقل شود و به نام حدس نامیده می‌شود.

سپس [ظهور معانی] است در قوه عاقله که مفکره را در کار می‌گیرد، و آن قوه‌ای روحانی است که در جسم حلول ندارد و به نام نور قدسی [و قوه قدسیه] نامیده می‌شود، و حدس، از درخشش انوار آن می‌باشد، این بدان جهت است که قوه مفکره جسمانی است و نوعی حجاب، برای نوری که کشف و آشکار کننده معانی غیبی و پنهانی است می‌گردد، پس آن [حدس] پایین‌ترین مراتب کشف است [چون از درخشش نور کشف‌کننده است] از این روی گفته‌اند: فتح و کشف بر دو قسم است: فتحی در نفس است [که همان قوه مفکره است] و آن علم تام را چه نقلاً و چه عقلاً [برهاناً] می‌بخشد، و فتحی در روح است و

۱. از اسما و صفات، و غیبی مانند ارواح مثلاً. «آملی». ۲. یعنی اعیان ثابته. «آملی».

آن معرفت را وجوداً [یعنی وجداناً] می‌بخشد - نه عقلاً و نه نقلاً -.

بعد از آن [ظهور معانی] در مرتبه قلب است، در این مقام، اگر ظاهر معنی‌ای از معانی غیبی باشد - نه حقیقتی^۱ از حقایق و نه روحی از ارواح - به نام الهام نامیده می‌شود، و اگر روحی از ارواح مجرد و یا عینی از اعیان ثابته باشد، مشاهده قلبی نامیده می‌شود. سپس [ظهور معانی غیبی] در مرتبه روح است که موصوف به شهود روحی می‌باشد و همانند خورشید است که آسمان‌های مراتب روح و زمین‌های مراتب جسد را تابناک و منور می‌نماید. بنابراین او [روح] به ذات خویش از خداوند علیم معانی غیبی را بدون واسطه - به مقدار استعداد اصلیش - گرفته و بر آن چه که تحت او از قلب و قوای روحانی و جسمانی می‌باشد - البته اگر از کاملان و اقطاب باشد - افاضه و ریزش می‌کند؛ و اگر از آنان نباشد، از خدا به واسطه قطب - به مقدار استعداد و قرب و نزدیکی به او - می‌گیرد؛ و یا به واسطه ارواحی که روح تحت حکم آنها است - از جبروت و ملکوت - می‌گیرد.

پس از آن در مرتبه سرّ و سپس در مرتبه خفی - به حسب مقام آن دو - می‌گیرد که امکان اشاره بدان و تعبیر از آن در عبارت نیاید، و ما به‌زودی به تحقیق این مراتب با خواست الهی اشاره می‌کنیم.

و چون این معنی، برای سالک مقام و ملکه گشت، علمش به علم حق اتصال پیدا می‌کند، اتصال پیدا کردن فرع به اصل، و در نتیجه برایش بالاترین مقامات کشف حاصل می‌شود.

و چون هر یک از کشف صوری و معنوی بر حسب استعداد سالک و مناسبات روح و توجه سرّش است به هر یک از انواع کشف، و استعدادات هم متفاوت است و مناسبات بسیار، از این روی مقامات کشف هم متفاوت گشت، به طوری که نزدیک است از دایره ضبط بیرون رود.

صحیح‌ترین و تمام‌ترین مکاشفات، برای کسی که مزاجش روحانی و به اعتدال تام

۱. فرق بین معنی و حقیقت، مانند فرق بین عرض و جوهر است و مانند ماهیت و وجود و فرق بین قلب و روح، مانند فرق بین فرقان و قرآن است که محصلش تفصیل و اجمال می‌باشد، معانی غیبی: مفاهیم و عنواناتی هستند مطابق آن چه که بر آنند، و حقایق: ذوات مجرد و معنونات می‌باشند. «أملی».

نزدیک‌تر است حصول می‌یابد، مانند ارواح انبیا و کاملان از اولیا - صلوات‌الله علیهم - سپس برای کسی که نزدیک‌ترین نسبت را به آنان دارد؛ چگونگی رسیدن به مقامی از مقامات کشف و بیان آنچه که از هر نوع از آنها لازم می‌آید، به علم سلوک تعلق دارد و این مقام امکان بیشتر از آنچه گفته شد را ندارد.

آنچه که برای متصرفان در وجود - صاحبان مقامات و احوال - روی می‌دهد، مانند زنده کردن و میراندن و برگرداندن حقایق، مانند این که هوا را آب کنند و برعکس، و درنوردیدن زمان و مکان و غیر اینها، اینها برای متصفان به صفت قدرت، و اسمایی که اقتضای آنها را دارد [یعنی تصرف در وجود] - هنگام تحققشان به وجود حقانی - می‌باشد، یا به واسطه روحی از ارواح ملکوتی، و یا بدون واسطه، و بلکه به سبب خاصیت اسم «الحاکم» [که وی مظهرش هست] بر آنان؛ این را نیک بفهم!

آگاهی بخشیدن

فرق بین الهام و وحی به این است که الهام از جانب حق تعالی - بدون واسطه فرشته - به واسطه «وجه خاص» [که سرّ هر موجود است] که وی را با هر موجودی است حصول می‌یابد و وحی، به واسطه فرشته تحقق می‌پذیرد، از این روی احادیث قدسی را وحی و قرآن نمی‌نامند - اگرچه کلام خدای متعال است -.

پیش از این گفته شد که وحی، به مشاهده فرشته و شنیدن سخنش حاصل می‌شود، پس آن از کشف شهودی است که فراگیر کشف معنوی می‌باشد، اما الهام از کشف معنوی است.

و نیز: وحی به واسطه تعلقش به ظاهر، از خواص نبوت است، و الهام از خواص ولایت است، و نیز: وحی مشروط به تبلیغ و رسانیدن است - برعکس الهام -.

فرق بین واردات^۱ رحمانی و ملکی و جنّی و شیطانی به میزان سالک مکاشف تعلق دارد، و ما به مقدار کمی به آن اشاره می‌کنیم و آن این‌که: آن چه [از واردات] که سبب خیر و خوبی است، به طوری که در پایان کار از بدی ایمن بوده و به سرعت به غیر خودش

۱. وارد عبارت از آن چیزی است که از معانی غیبی - بدون کوشش بنده - بر قلب وارد می‌شود. «آملی».

انتقال نداده و پس از آن توجه تام به سوی حق تعالی و لذت بزرگی که ترغیب و تشویق بر عبادت کند حاصل گردد، پس آن یا ملکی است و یا رحمانی - و برعکس - شیطانی.

و این که گفته اند: آن چه از جانب راست و یا پیش رو ظاهر می شود، بیشترش ملکی است و از جانب چپ و پشتش، بیشترش شیطانی می باشد، از ضوابط و قواعد [سلوک] نیست، زیرا شیطان از تمام جهات می آید، چنان که قرآن کریم فرماید: «ثُمَّ لَا يَأْتِيهِمْ مِنَ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» = آن گاه از جلو رویشان و از پشت سرشان و از راستشان و از چپشان به آنها می تازم و بیشترشان را سپاسدار نخواهی یافت - ۱۷/ اعراف.

اولی [آن چه سبب خیر و خوبی است و شیطانی نیست] یا تعلق به امور دنیایی دارد، مانند حاضر ساختن شیء خارجی که در حال از مکاشف غایب و پنهان است، مانند حاضر ساختن میوه های تابستانی مثلاً در زمستان، و خبر دادن از رسیدن «زید» فردا [از سفر] و امثال اینها که نزد اهل الله اعتباری ندارد، پس اینها جَنّی است، و درنوردیدن مکان و زمان و بیرون رفتن از دیوار، بدون رخنه و شکافته شدن نیز از خواص آنان [جنیان] است، و خواص فرشتگان مرتبه اش از آنان بالاتر است، و اگر کاملان را از آن امور [یعنی درنوردیدن زمان و مکان] چیزی باشد، به معاونت و یاری فرشتگان و از مقام آنان است. و اگر به امور دنیایی تعلق نداشته و تعلق به امور آخرت داشته باشد، و یا از قبیل اطلاع و آگاهی بر ضمائر و خواطر باشد، آن ملکی است، زیرا جن را توان آن امر نیست.

و اگر [آن چه تعلق به امور آخرت دارد] به گونه ای باشد که مکاشف را قوه تصرف در ملک و ملکوت می بخشد، مانند زنده کردن و میراندن، و بیرون آوردن آن که در برزخ [از گنهکاران] محبوس است، و داخل کردن آن که - از مریدان طالب - را که می خواهد در عالم ملکوتی وارد کند، آن رحمانی است، چون امثال این تصرفات از خواص مرتبه الهیه است که کاملان و اقطاب در آن قایم اند و بدان پایدار؛ و گاهی به تمام غیر شیطانی، رحمانی گفته می شود.

و چون آن چه را که بیان داشتیم دانستی و حال و مقامت را اعتبار کردی، کمال استعداد و مرتبه کشف و نقصان آن دورا دانسته ای، خداوند حکیم علیم است و بس.

فصل هشتم

در این که عالم عبارت از صورت حقیقت انسانی است

گفته آمد که اسم «الله» مشتمل بر تمام اسما است و آن در تمامشان به حسب مراتب الهیه و مظاهر آنها متجلی است، و آن ذاتاً و مرتبتاً بر دیگر اسما مقدم است، بنابراین مظهرش [حقیقت انسانی] نیز بر تمام مظاهر مقدم می باشد و به حسب مراتبش متجلی در آنهاست، لذا این اسم الهی نسبت با غیر خودش از اسما را دو اعتبار است. اعتبار ظهور ذاتش در هر یک از اسما، [ظهور وحدت در کثرت] و اعتبار اشتمالش بر تمام آنها - از حیث مرتبه الهیه -.

پس به واسطه اولی، مظاهر تمام اسما مظهر این اسم اعظم اند [یعنی حقیقت انسانی] زیرا ظاهر و مظهر در وجود، یک چیزاند و در آن نه کثرتی است و نه تعددی، و در عقل هر یک از آن دو از دیگری امتیاز می یابد، چنان که صاحبان نظر قائل اند که وجود، در خارج عین ماهیت است و در عقل، غیر آن است، پس اشتمال آن [اسم «الله»] بر اسما، اشتمال یک حقیقت است بر افراد گوناگون آن حقیقت.

و به واسطه دومی - از حیث مرتبه الهیه - مشتمل بر آنهاست، اشتمال کلی مجموعی بر اجزایی که آن اجزا - به اعتبار اول - عین آن [کلی مجموعی] می باشند^۱.
و چون این را دانستی^۲، خواهی دانست که تمام حقایق عالم در علم و عین [خارج]

۱. یعنی از حیث ظهور، زیرا کل، جز در صورت اجزایش ظاهر نمی شود. «آملی».

۲. یعنی اتحاد ظاهر و مظهر در اسم «الله» را. «آملی».

مظاهر حقیقت انسانی اند که آن مظهر اسم «الله» می باشد، بنابراین ارواح آنها نیز به تمامی جزئیات، روح اعظم [عقل اول] انسانی می باشند، خواه روح فلکی باشد و یا عنصری و یا حیوانی، و صور آنها [حقایق] صور آن حقیقت اند و لوازمشان لوازم آن، از این روی - نزد اهل الله - عالم مفصل انسان کبیر نامیده می شود، یعنی به واسطه ظهور حقیقت انسانی و لوازم آن [حقیقت انسانی] در او، و به واسطه این اشتغال و ظهور تمام اسرار الهیه در آن [حقیقت انسانی] - نه در غیر آن - شایستگی خلافت را از میان تمام حقایق پیدا کرد^۱، و سراینده چه نیکو سروده است:

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فی خلقه ظاهراً فی صورة الاكل و الشارب

یعنی: منزّه است آن که ناسوتش [وجود محمدی]

را رفعت لاهوت نافذش را آشکار کرد

سپس در میان خلقتش در صورت

خورنده و آشامنده ظاهر گردید

نخستین ظهور این حقیقت در صورت عقل اول است که صورت اجمالی مرتبه «عمائی» است و در حدیث صحیح بدان اشاره شده که اعرابی پرسید: «این ربنا قبل ان یخلق الخلق؟ = پروردگار ما پیش از آن که خلق را بیافریند کجا بود؟» رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «کان فی عماء ما فوقه هواء و لا تحته هواء = در «عماء - ابر نازکی» بود که نه فوق آن هوا [خلقی] بود و نه تحت آن^۲» از این روی فرمود: «اول ما خلق الله نوری = نخستین چیزی که خداوند آفرید نور من بود^۳» و مرادش عقل است^۴، چنان که آن را تأکید به فرموده دیگرش کرد که فرمود: «اول ما خلق الله العقل = نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود^۵».

سپس در صورت باقی عقول و نفوس ناطقه فلکی و جز آنها، و در صورت طبیعت و

۱. چون خلیفه در حکم مستخلف است - جز وجوب ذاتی - «أملی». ۲. مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۱۱.

۳. بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۴. ۴. یعنی وجود منبسط و رَق منشور که نور، اسم برای آنهاست. «أملی».

۵. همان مصدر، ج ۱، ص ۹۷؛ وافی، ج ۱، ص ۱۷.

هیولای کلی [هیولای عالم] و صور جسمی بسیط و مرکب به تمامیشان^۱.

آن چه که سخن ما را تأیید می کند سخن امیر مؤمنان، ولی خدا در ارضین، قطب موحدان علی بن ابی طالب علیه السلام است که در خطبه ای که برای مردم می خواند فرمود: «انا نقطة بآء بسم الله، انا جنب الله الذي فرطتم فيه، و انا القلم، و انا اللوح و انا العرش و انا الكرسي و انا السماوات السبع و الارضون^۲» تا آن که در اثنای خطبه از محو به صحو آمد و حکم تجلی وحدت از او برخاسته شد و به عالم بشریت بازگردید و حق تعالی به حکم کثرت بر او تجلی کرد و شروع به اعتذار فرمود و اقرار به عبودیت و ضعف و مغلوبیتش تحت احکام اسمای الهی نمود.

به واسطه این [سخن علی علیه السلام] گفته اند: انسان کامل ناگزیر باید در تمام موجودات سریان یابد، مانند سریان حق در آنها، و این در سفر سوم است که از حق به سوی خلق - با وجود حقانی - می آید، در این سفر است که کمالش به اتمام می رسد و بدان، برایش حق الیقین حاصل می گردد، از این جا [یعنی از سریان حق در تمام موجودات] روشن می گردد که آخریت، عین اولیت است [چون تمام موجودات یک چیزاند] و راز فرموده الهی آشکار می شود که فرمود: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ = همو اول و همو آخر و همو ظاهر و همو باطن است و همو به هر چیزی داناست - ۳/ حدید». شیخ رحمته الله در فتوحاتش - در بیان مقام قطبی - گوید: کسی را که خداوند می خواهد قطب عالم و خلیفه الهی در آن باشد، وقتی که در سفر سوم به عناصر - مثلاً - فرو می آید، باید تمام آن چه از افراد انسانی را که می خواهد تا قیامت در وجود داخل شود مشاهده کند، و به واسطه این وجود نیز در خور مقام [خلافت الهی] نیست تا مراتب آنان را [در آخرت] هم بداند؛ پس منزّه است آن که تدبیر و اداره هر چیزی را به حکمتش می کند و آن چه را که به رحمتش آفریده اتقان و استواری می بخشد.

۱. و آن سخن ماست که گفتیم: حقیقت را در تمام عوالم ظهور است. «آملی».

۲. مشارق انوار الیقین، ص ۲۱ و ۱۶۴؛ ینابیع المودة، ج ۱، ص ۶۸؛ جامع الاسرار، ص ۴۱۱ - ۵۶۳؛ التوحید، ص ۱۶۴؛ المجلی، ص ۴۰۹.

آگاهی بخشیدن

همان طور که دانستی حقیقت انسانی را ظهوراتی در عالم به گونه تفصیل است، اکنون بدان! آن حقیقت را در عالم انسانی به گونه اجمال نیز ظهوراتی هست، نخستین مظاهرش در انسان، صورت روحی مجرد است که مطابق با صورت عقلی [عقول طولیه] می باشد.

سپس صورت قلبی است که مطابق با صورتی که نفس کلی راست می باشد. پس از آن صورتی که نفس حیوانی راست و مطابق با طبیعت کلی و نفس منطبع و نقش پذیر فلکی و غیر آن است می باشد. بعد از آن صورت دخانی لطیف است که نزد پزشکان روح حیوانی نامیده می شود و مطابق با هیولای کلی است.

سپس صورت دموی [خونی] است که مطابق صورت جسم کلی [طبیعی] می باشد. پس از آن صورت اعضا و آلات است که مطابق اجسام عالم کبیر می باشد، به واسطه این تنزلات در مظاهر انسانی، تطابق بین دو نسخه و دست نویس [انسان صغیر و انسان کبیر] حصول می یابد.

شیخ رحمته الله تفصیل این کلام را در کتابش که به نام تدبیرات الهیه در مملکت انسانیه است بیان داشته، هر کس تحقیق آن را خواهد، بدانجا مراجعه نماید.

فصل نهم

در بیان خلافت حقیقت محمدیه و این که قطب الاقطاب است

چون معلوم شد که هر اسمی از اسمای الهیه را صورتی در علم است که ماهیت و عین ثابت نامیده می شود و هر یک از آنها را صورتی خارجی است که مظاهر و موجودات عینی نامیده می شود و آن اسما ارباب [رب النوع] آن مظاهراند و مظاهر مربوبات آنها هستند، و نیز دانستی که حقیقت محمدیه صورت اسم جامع الهی [الله] است و آن [اسم جامع] رب و پرورش دهنده آن است و از وی [اسم الله] فیض و استمداد بر تمام اسما می رسد. اکنون بدان! آن حقیقت [محمدیه] همان است که تمام صور عالم را به رب - که اسم جامع الله است - و ظاهر در آن [حقیقت محمدیه] بوده و همورب الارباب می باشد، پرورش می دهد، زیرا چنان که گفته شد، هموست [یعنی حقیقت محمدیه] که در آن مظاهر [یعنی صور عالم] ظاهر است، پس به واسطه صورت خارجیش، که با صور عالم، که مظهر اسم «الظاهر» اند مناسبت دارد، صور عالم را تربیت و پرورش می کند و به باطنش، باطن عالم را تربیت و پرورش می دهد، زیرا او [محمد «ص»] صاحب اسم اعظم است و وی را ربوبیت مطلق می باشد، از این روی فرمود: «خصت بفاتحة الكتاب و خواتيم سورة البقرة = من به سورة فاتحه و آیات پایانی سوره بقره اختصاص پیدا کردم»، و آن [فاتحه] در آغازش «الحمد لله رب العالمين» آمده است، لذا تمام عوالم اجسام و ارواح را جمع آورده است.

این ربوبیت از جهت حقیقتش می باشد، نه از جهت بشریتش، زیرا آن [حقیقت] از

آن جهت بنده و مربوب و محتاج به پروردگارش است، چنان که خداوند آن جهت را هشدار داده و فرموده: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ = بگو من مانند شما بشری هستم که فقط به من وحی می شود - ۱۱۰/کهف»؛ و فرمود: «وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ = و چون بنده خاص خدا به پا خاست و او را می خواند - ۱۹/جن»؛ و از جهت نخست هشدار داده و فرموده: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ = تو تیر نینداختی هنگامی که تیر انداختی، خدا بود که تیر انداخت - ۱۷/انفال» پس تیر انداختنش را به خدا استناد داد.

این ربوبیت قابل تصور نیست مگر به واسطه دادن حق هر صاحب حقی حقش را، و به سبب افاضه تمام آن چه را که عالم بدان محتاج است، این معنی ممکن نیست مگر به قدرتی تام و تمام صفات الهیه، پس او را تمام اسما است که بدانها در این عالم به حسب استعدادشان تصرف می کند.

و چون این حقیقت مشتمل بر دو جهت الهیت و عبودیت است، آن [حقیقت] را به گونه اصالت [با قطع نظر از ظهور اسم «الله» در او] جایز نیست، بلکه به گونه تبعیت می باشد که عبارت از خلافت است، پس وی رازنده کردن و میراندن و لطف و قهر و رضا و خشم و تمام صفات می باشد تا در عالم و در نفس خود و بشریتش نیز تصرف نماید، زیرا بشریت هم از عالم است.

گریه کردن و ناله و سینه تنگی آن حضرت «ص» منافی آن چه [از ربوبیت و خلافت] که گفته شد نمی باشد، زیرا آن بعضی از مقتضیات ذات و صفاتش می باشد: «مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ = به مقدار ذره ای نه در زمین و نه در آسمان از پروردگارت پنهان نمی باشد - ۶۱/یونس» یعنی از حیث مرتبه اش، اگرچه از حیث بشریتش می فرمود: «انتم اعلم بامور دنیا کم = شما به کارهای دنیاتان داناترید^۱».

خلاصه آن که: ربوبیتش نسبت به عالم، به واسطه صفات الهی است [یعنی به سبب ظهور آنها در او] که او را از حیث مرتبه اش می باشد، و عجز و ناتوانی و ناداری و تمام آن چه از نقایص امکانی که ملازم اوست، از حیث بشریتش می باشد که از تقید و تنزل به عالم پایین حاصل شده است، تا به ظاهرش احاطه به خواص عالم ظاهر پیدا کند و به باطنش

به خواص عالم باطن و مجمع هر دو آید و مظهر هر دو عالم، پس نزول و فرود آمدنش نیز کمالش می باشد [تا احاطه به خواص عالم ظاهر پیدا کند] همان طور که عروج و برشدنش به مقام اصلی خویش، کمالش می باشد، بنابراین نقایص و کاستی ها نیز به اعتباری دیگر کمالات است که آنها را آن کس که باطن و قلبش به نور الهی تابناک گشته است می داند. چون این خلافت از جانب خداوند در عالم، به حکم: «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ = در خور هیچ انسانی نبود که خدا با او سخن گوید مگر به وحی و یا از فراسوی حجاب و پرده ای - ۱۵/شوری» واجب آمد، ظهور خلیفه در هر زمانی از زمان ها لازم آمد تا برای مردم انس و الفت حاصل آید و هر کس به کمال در خور خود متصف گردد، چنان که خداوند می فرماید: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ = اگر فرستاده خویش را فرشته ای می کردیم، او را [به صورت] مردی می کردیم و آن چه را [اکنون] خلط می کنند بر آنها خلط و پوشیده می کردیم - ۹/انعام».

و ظهور این حقیقت [محمدیه] به کمالاتش نخست [به یک باره] امکان پذیر نبود، لذا آن حقیقت به صوری خاص ظاهر گشت که هر یک از آنها [صور] در خور اهل آن وقت و زمان [و استعدادشان] - به حسب آن چه که اسم «دهر» در آن وقت از ظهور کمال اقتضا می کرد - می بود، و آنها صور انبیا علیهم السلام بود، پس اگر به سبب غلبه احکام کثرت و خلقت بر خودت، تعینات و تشخصات آنان را اعتبار کنی، حکم به امتیاز بین آنان و غیریت [آنان با هم] می نمایی، و حکم می کنی که آنان غیر آن حقیقت محمدیه که جامع و فراگیر اسما است می باشند، از آن جهت حکم به غیریت می کنی که ظهور هر یک از آنان به برخی از اسما و صفات است [و او مظهر کل است].

و اگر حقیقت آنان و بازگشت همه آنان را به مرتبه واحدیت - به سبب غلبه احکام وحدت بر خودت - اعتبار کنی، حکم به اتحاد آنان و آن چه از دین الهی آورده اند خواهی کرد، چنان که خداوند می فرماید: «لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ = ما بین هیچ یک از رسولانش فرق نمی گذاریم - ۲۸۵/بقره».

پس قطبی که مدار احکام عالم بر او دور می زند و همو مرکز دایره وجود - از ازل تا ابد - می باشد، به اعتبار حکم وحدت واحد است و آن، حقیقت محمدیه است و به اعتبار حکم

کثرت، متعدد می باشد.

پیش از انقطاع نبوت، قایم به مرتبه قطبیت گاهی پیامبر ظاهر باشد، مانند ابراهیم، صلوات الله علیه، و گاهی «ولی» پنهان باشد، مانند خضر در زمان موسی علیهما السلام - قبل از تحققش به مقام قطبیت -.

هنگام انقطاع نبوت - یعنی نبوت تشریع - به سبب اتمام دایره اش و ظهور ولایت از باطن، قطبیت مطلقاً به اولیا انتقال پیدا کرد، لذا پیوسته در این مرتبه یکی از آنان قایم مقام این مقام اند تا بدو، این ترتیب مطلقاً محفوظ بماند، خداوند می فرماید: «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ = هر قومی را هدایت کننده ای است - ۷/ رعد: «وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ = هیچ امتی نبوده جز آن که بیم رسانی بوده است - ۲۴/ فاطر» چنان که درباره پیامبر ﷺ فرمود: «إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ = تو جز بیم رسانی نیستی - ۲۳/ فاطر» تا آن که به ظهور خاتم الاولیا که همو خاتم ولایت مطلقه است ختم می شود^۱.

و چون این دایره [ولایت] نیز کمال پیدا کرد، وقوع رستاخیز لازم می آید، یعنی به سبب اقتضای ظهور اسم «الباطن» که متولد از «الباطن و الظاهر» است و حد فاصل و برزخ بین آن دو است، مر ظهور کمالات و احکام خود را؛ پس هر چه که صورت بود معنی می شود و آن چه که معنی بود صورت می گردد، یعنی آن چه که در باطن، از هیأت نفس [و اعراضش] پنهان بود، بر صورت های حقیقی خویش ظاهر می شوند، و صوری که معانی حقیقی در آنها پوشیده شده اند پنهان می گردد و صورت بهشت و حشر و نشر، آن گونه که انبیا و اولیا، صلوات الله علیهم اجمعین، از آن خبر داده اند حصول می یابد.

آگاهی بخشیدن

باید بدانی که بهشت و دوزخ را در تمام عوالم مظاهری می باشد، شکی نیست که آن دو را اعیانی در مرتبه علمی است، خداوند متعال خبر از اخراج آدم و حوا علیهما السلام از بهشت

۱. راجع به ختم ولایت و خاتم ولایت بسیار نوشته شده و حواشی فراوان بر آن نوشته ها زده که امید است در ترجمه متن به برخی از آنها اشاره شود، مترجم را رساله ای به نام: خاتم الاولیا از دیدگاه حکیم ترمذی و ابن عربی است که توسط انتشارات مولی به چاپ رسیده و در این حله گویی زده شده است.

داده است، پس آن را وجودی در عالم روحانی [اعم از عقلی و مثالی] پیش از وجودش در عالم جسمانی می‌باشد، همین‌طور دوزخ را نیز در آن [عالم روحانی] وجودی است، زیرا آن مثالی مر آن‌چه را که در مرتبه علمی است می‌باشد.

در احادیث صحیح آن‌چه که دلالت بر وجود آن دو دارد، آمده و از حد شمار بیرون است، رسول خدا ﷺ وجود آن دو را در سرای دنیا اثبات کرده است و فرموده: «الدنيا سجن المؤمن و جنة الكافر = دنیا زندان مؤمن و بستان کافر است»^۱ همان‌گونه که درباره عالم برزخ اثبات کرده و فرموده: «القبر روضة من رياض الجنة للمؤمن و حفرة من حفر النيران للكافر = گور بستانی از بستان‌های بهشت برای مؤمن است و برای کافر، گودالی از گودال‌های آتش»^۲ و امثال این‌ها.

در عالم انسانی نیز آن دو را وجودی است، زیرا مقام روح [عقل اجمالی] و قلب [عقل تفصیلی] و کمالات آن دو، عین نعیم‌اند و مقام نفس و هوی و مقتضیات آن دو، نفس دوزخ‌اند، از این روی کسی که به مقام قلب و روح داخل شود و به خوهای پسندیده و صفات نیکو متصف گردد، به انواع نعیم و برخورداری‌ها متنعم و برخوردار می‌گردد، و هر کس که در مقام نفس و لذات آن و هوی و شهواتش وقوف نماید، به انواع بلاها و رنج‌ها معذب و شکنجه گردد، و آخرین مراتب آن دو در سرای آخرت است.

هر یک از این مظاهر [بهشت و دوزخ] را لوازمی است که در خور عالمش می‌باشد، و همین‌طور رستاخیز را انواع پنجگانه - به شمار مراتب پنجگانه - می‌باشد.

از آن جمله: قیامتی است که در هر لحظه و آنی می‌باشد، زیرا هر آنی از عالم غیب به عالم شهادت ظاهر می‌شود، و از آن [عالم شهادت] به عالم غیب، معانی و تجلیات و کاینات و فاسدات و غیر این دو، که بدان‌ها جز خداوند احاطه ندارد داخل می‌شود، به واسطه این [ظهور] به نام آن نامیده شده است^۳، خداوند می‌فرماید: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ = بلکه آنان از خلق جدید به شبهه دراند - ۱۵/ق»: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ = هر

۱. بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۳۴۶؛ جامع الصغير، ج ۲، ص ۱۶. ۲. بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۵۴۵.

۳. بعث و برانگیخته شدن خلق جدید نامیده می‌شود، به واسطه ظهورش در هر لحظه و تجدش در هر آن «املی».

روز او در کاری است - ۲۹/ رحمان؛ و از آن جمله مرگ طبیعی است، چنان که رسول خدا ﷺ فرمود: «من مات فقد قامت قیامته = هر کس بمیرد قیامتش برپاشده است»^۱.

و به ازاء آن مرگ ارادی است که برای سالکانی که متوجه به سوی حق اند - پیش از وقوع مرگ طبیعی - حصول می یابد، رسول خدا ﷺ فرمود: «من اراد ان ينظر الى ميت يمشي على وجه الارض فلينظر الى ابي بكر = هر کس که می خواهد به مرده ای که در روی زمین راه می رود بنگرد، باید به ابوبکر بنگرد»^۲ و فرمود: «موتوا قبل ان تموتوا = پیش از آن که بمیرانددتان بمیرید»^۳ پس آن حضرت «ص» دوری از کالای دنیا و لذایذ آن و خودداری از مقتضیات نفس و لذت های آن و عدم پیروی هوی را مرگ نامیده است، از این روی برای سالک، آن چه که برای مرده کشف می شود، کشف می گردد و به نام قیامت صغرا نامیده می شود [خواه مرگ ارادی باشد و یا طبیعی].

برخی از آنان مرگ ارادی را قیامت وسطی نامیده اند، بدین پندار که آن بین قیامت صغرا که مرگ طبیعی است و برایش در نشأه پیش [از ورود به برزخ] رخ داده، و قیامت کبرا که فنای در ذات است، واقع می شود و در آن - برای زیرک هوشیار - محل نظر و اندیشه است [و مطلب این گونه نیست].

و از آن جمله آن چه که موعود است و همگان منتظرش هستند می باشد، مانند فرموده الهی: «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا = قیامت آمدنی است و در آن شکی نیست - ۷/ حج»: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا = قیامت آمدنی است می خواهم آن را نهان کنم - ۱۵/ طه» و غیر این ها از آیاتی که دلالت بر آن دارد، و آن به سبب طلوع خورشید ذات احدیت است از مغرب مظاهر خلقی، و انکشاف حقیقت کلی و ظهور وحدت تام و انقهار کثرت، مانند فرموده الهی: «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ = امروز پادشاهی که راست، خدای یگانه چیره را - ۱۶/ غافر» و امثال این.

و به ازای آن چیزی است که برای عارفان موحد، از فناء فی الله و بقای به او - پیش از

۱. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۷.

۲. در سنن بیهقی آمده: من اراد ان ينظر الى آدم في علمه... فلينظر الى علي بن ابي طالب «البداية و النهاية»، ج ۷، ص ۳۵۷. ۳. بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۵۹؛ المنهج القوی، ج ۴، ص ۳۱۳.

حکم آن تجلی بر خلاق - حاصل می‌گردد و به نام قیامت کبرا نامیده می‌شود^۱
 برای هر یک از این انواع لوازم و نتایجی است که بیان برخی از آنها را کلام مجید و
 احادیث صحیح، به گونه صریح و اشاره عهده‌دار است و آشکار کردن بعضی از آنها حرام
 است، خدا دانا به حقایق است و بس.

۱. خلاصه آن‌که: اقسام قیامت پنج است: قیامتی که در هر لحظه می‌باشد، قیامتی که به واسطه مرگ طبیعی
 است، قیامتی که به سبب مرگ ارادی است و قیامتی که موعود منتظر است، و قیامتی که به واسطه فنای
 عارفان می‌باشد.

فصل دهم

در بیان روح اعظم و مراتب آن و اسمایش در عالم انسانی

بدان! روح اعظم که در حقیقت همان روح انسانی است، از حیث ربوبیتش مظهر ذات الهی می باشد، از این روی هیچ گردش کننده ای را در گرد آن امکان گردیدن نیست و آرزومندی را آرزوی وصال وی نمی باشد، گردنده در اطراف آن را جز حیرت و سرگشتگی نیست و طالب نور جمالش را جز گرفتار شدن به پرده و حجاب ها نصیبی نمی باشد، کنه و حقیقت آن را جز خدا نمی داند و به این مطلوب جز او [روح اعظم] دست نمی یازد.

همان طور که وی را در عالم کبیر مظاهر و اسمایی از عقل اول و قلم اعلا و نور و نفس کلی و لوح محفوظ و غیر این ها [مانند نفس منطبع و هیولای کلی و جسم کلی] است - آن گونه که بر آن آگاهی دادیم: همان حقیقت انسانی است که ظاهر به این صور در عالم کبیر است - همین طور وی را در عالم صغیر انسانی مظاهر و اسمایی به حسب ظهورات و مراتبش در اصطلاح اهل الله و غیر آنان می باشد که عبارت از سرّ و خفی و روح قلب و کلمه و روع و فؤاد و صدر و عقل و نفس است.

مانند فرموده الهی: «فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى = او سرّ و اخفی را می داند - ۷/ طه»: «قُلُ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي = بگو: روح از عالم امر پروردگارم است - ۸۵/ اسراء»: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ = این برای آن که قلبی دارد پند است - ۳۷/ ق»: «وَكَلِمَةٍ مِنْ اللَّهِ - ۳۹/ آل عمران» - در باره عیسی علیّه السلام: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى = آن چه را دید دلش تکذیب نکرد - ۱۱/ نجم»: «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ = آیا سینه ات را گشادگی نبخشیدیم؟ - ۱/ انشراح»:

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا = سوگند به نفس و آن که آن را بپرداخت - ۷/شمس».

و در حدیث آمده است که: «ان روح القدس نفث فی روعی: ان نفساً لن تموت حتی تستکمل رزقها = روح القدس در دلم دمید که: هیچ کس نمی میرد تا آن که روزیش [صوری و معنوی] را به تمامه دریافت کند^۱».

اما این که [روح اعظم] سرّ است: بدین اعتبار است که انوار آن را جز صاحبان قلوب و راسخان در علم بالله - نه غیر آنان - ادراک نمی کنند.

اما خفی بودنش به واسطه مخفی بودن حقیقتش است بر عارفان و غیر عارفان.

اما روح بودنش به اعتبار ربوبیتش است مر بدن را [و آن از خواص روحانیات است] و این که محل صدور حیات حسی و کانون فیضانش بر تمام قوای نفسانی می باشد.

اما قلب بودنش به سبب تقلب و دگرگونیش بین وجهی که به سوی حق دارد - و از آن وجه استفاضه انوار می کند - و بین وجهی که به سوی نفس حیوانی دارد و بر آن، آن چه را که از موجدش مستفیض و بهره یاب شده است - بر حسب استعدادش - افاضه و ریزش می کند است.

اما کلمه بودنش به اعتبار ظهور آن [کلمه] است در نفس رحمانی [و تعینش بدان]، مانند ظهور کلمه در نفس انسانی.

اما فؤاد بودنش به اعتبار اثرپذیریش از مبدأش می باشد، زیرا فؤاد عبارت از جرح است و تأثر - از حیث واژه -.

اما صدر بودنش به اعتبار وجهی است که به جانب بدن دارد، زیرا محل صدور انوار آن است و صدورش از بدن می باشد.

اما رُوع بودنش به اعتبار ترس و بیمش از قهر مُبدع و آفریننده قهارش می باشد، که گرفتنش از روع می باشد و آن هراس و وحشت است.

اما عقل بودنش به واسطه تعلقش است مر ذات خود و موجدش را، و تقیدش به تعین خاص، و تقیدش مر آن چه را که ادراک و ضبط می نماید، و محصور و محدود کردنش مر آنها را در آن چه که تصور کرده است.

اما نفس بودنش به واسطه تعلقش است به بدن و تدبیر و اداره‌اش مرآن را. و هنگام ظهور افعال نباتی از آن [نفس] به واسطه کارگزارانش، به نام نفس نباتی نامیده می‌شود، و در وقت ظهور افعال حیوانی از آن، نفس حیوانی نام دارد. سپس به اعتبار غلبه قوای حیوانی بر قوای روحانی به نام نفس اماره نامیده می‌شود و هنگام درخشش نور قلب از غیب - به سبب آشکار کردن کمالش و ادراک قوه عاقله و وخیم بودن عاقبتش و تباهی احوالش - به نام نفس لوامه نامیده می‌شود - به سبب ملامت کردن افعالش را - این مرتبه [لوامه] مانند مقدمه است برای ظهور مرتبه قلبی، و چون نور قلبی غلبه کرد و تسلطش بر قوای حیوانی آشکار شد و نفس اطمینان یافت، آن‌گاه مطمئنانه نامیده می‌شود.

و چون استعدادش کامل گشت و نور و اشراقش قوی شد و [بالفعل] آن‌چه که در آن بالقوه بود آشکار شد و تجلی الهی را آینه‌ای گشت، به نام قلب نامیده می‌شود و آن، مجمع البحرین و محل به هم رسیدن دو عالم [ظاهر و باطن] است، از این روی حق را فراگرفته و عرش الهی گردیده است، چنان‌که در خبر صحیح آمده که: «لا یسعی ارضی و لا سمائی، و یسعی قلب عبدی المؤمن التقی النقی = مرا نه زمینم و نه آسمانم فرا می‌گیرد، تنها قلب بنده مومن پرهیزکار پاکم فرایم می‌گیرد»^۱ و: «قلب المؤمن عرش الله = دل مؤمن عرش الهی است»^۲.

بنابراین اعتبار کننده اگر حقیقت واحدی را که معروض به این اعتبارات است اعتبار کند و حکم نماید که همگی در واقع یک چیزاند، درست گفته است، و اگر با هر یک از اعتبارات اعتبار کند و سپس حکم به مغایرت بین آنها کند، باز نیز درست گفته است.

آگاهی بخشیدن

چون این را دانستی بدان! مرتبه روحی [به اعتبار اجمال و بساطت] عبارت از سایه و ظل مرتبه احدیت، و مرتبه قلبی عبارت از سایه و ظل مرتبه واحدیت الهیه است، هر کس امعان نظر کند و در آن‌چه که بر آن آگاهی بخشیدم اندیشه نماید و بین مراتب

۱. المحجة البيضاء، ج ۵، ص ۲۶؛ عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۷. ۲. بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۳۹.

مطابقت دهد، برایش اسرار دیگری آشکار شود که نیاز به تصریح نداشته باشد [و از جمله آنها اختصاص مظهریت کامل است به انسان کامل].

آگاهی بخشیدنی دیگر

بدان! روح [عقل بسیط] از حیث جوهر و تجردش، و از عالم ارواح مجرد بودنش، مغایر با بدن است و بدان، تنها [به واسطه قلب] تعلق تدبیر و اداره کردن و تصرف دارد، به ذات خودش قایم است و در بقا و قوامش، محتاج بدو نیست.

و از آن حیث که بدن صورت و مظهر و مظهر کمالات و قوای او در عالم شهادت است، پس محتاج بدوست و غیر منفک از آن، بلکه در آن سریان دارد، نه سریان حلول و اتحاد که نزد صاحبان نظر مشهور است [یعنی به تجافی و تنزل] بلکه مانند سریان وجود مطلق حق [به ظهور و اشراق و تجلی] در تمام موجودات؛ پس، به این اعتبار [سریانی]، بین آن دو از تمام وجوه مغایرتی نیست.

هر کس چگونگی ظهور حق را در اشیا دانست و این که اشیا از کدام وجه عین او [به اعتبار ظهور] هستند و از چه وجهی غیر او [به اعتبار تعینات و مراتب] می باشند، چگونگی ظهور روح را در بدن خواهد دانست که از کدام وجه عین آن است و از چه وجهی غیر آن، زیرا روح «رب» و مربی بدنش می باشد، پس هر کس برایش حال رب با مربوب تحقق و ثبوت یافت، آن چه را که گفتیم^۱ برایش تحقق و ثبوت می یابد، خداوند هدایت کننده است و بس.

۱. یعنی از حال روح با بدن گفتیم. «آملی».

فصل یازدهم

در بازگشت روح^۱ و مظاهر آن به اوتعالی - هنگام قیامت کبرا -

پیش از این گذشت که حق تعالی را تجلیاتی ذاتی و اسمایی و صفاتی است، و اسما و صفات را دولت‌ها و حکومتی است که حکم و حکومتشان در عالم، به هنگام ظهور آن دولت‌ها و حکومت‌ها ظاهر می‌گردد، و شکی نیست که آخرت به واسطه برخاستن حجاب‌ها و ظهور حق به وحدت حقیقی حصول می‌یابد، چنان‌که هر چیزی در آن [آخرت] به صورت حقیقیش ظاهر می‌گردد و حق از باطل امتیاز می‌یابد، زیرا آخرت روز فصل و جدایی و داوری است، و محل این تجلی و مظهرش روح است، پس واجب شد که [روح] در او [حق] - هنگام وقوع آن تجلی - فانی گردد و به واسطه فنا شدنش، تمام مظاهرش هم فانی گردند.^۲

خداوند می‌فرماید: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» در صور دمیده شود و هر کس که در آسمان‌ها و هر کس که در زمین است - مگر آن‌که را خدا خواسته باشد - بی‌هوش گردد - ۶۸/ زمر» و اینان کسانی‌اند که قیامت کبرا [به فَنای در جلال و جمال او و به مرگ ارادی در دنیا] برایشان پیشی گرفته است. از این روی گفته‌اند: کل شیء یرجع الی اصله = هر چیزی به اصل خودش باز

۱. یعنی روح اعظم انسانی و حقیقت انسان کامل. «آملی».

۲. مراد از فنا انعدام عین بنده نیست، بلکه مراد از آن، فَنای جهت بشریت است در جهت ربانیت، زیرا هر بنده‌ای را جهتی از مرتبه الهی می‌باشد. «آملی».

می‌گردد» خداوند می‌فرماید: «لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ = میراث آسمان‌ها و زمین از آن خداست - ۱۸۰/آل عمران»: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ = هر چیزی جز وجه خدا فناپذیر است - ۸۸/قصص»: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ = هر چه روی زمین هست فانی است و ذات پروردگارت ماندنی است که صاحب جلال و ارجمندی است - ۲۶ و ۲۷/رحمان».

این [برخاستن حجاب‌ها] گاهی به زایل شدن تعینات خلقی و فنای^۱ وجه عبودیت در وجه ربوبیت است، مانند انعدام تعین قطرات - هنگام رسیدن به دریا - و مانند آب شدن یخ در تابش خورشید حقیقت.

خداوند می‌فرماید: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ = روزی که آسمان را در هم پیچیم، چون در هم پیچیدن نامه نوشته شده، چنان که خلقت را از اول پدید کرده‌ایم اعاده آن نیز کنیم که وعده‌ای است بر ما و کار ما چنین است - ۱۰۴/انبیاء» یعنی از آسمان تعین آسمانی را زایل کنیم، تا به واسطه برخاستن وجود مقیدش، به وجود مطلق بازگردد، فرمود: «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ = امروز پادشاهی که راست؟ خداوند یگانه قهار راست - ۱۶/غافر» اشاره است به ظهور دولت حکم مرتبه احدیت.

در خبر صحیح آمده که: «ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة و ملك الموت ايضا ثم يعيدها للفصل و القضاء بينهم لينزل كل منهم منزلته من الجنة و النار = خداوند سبحان تمام موجودات را حتی فرشتگان و عزرائیل را می‌میراند و سپس برای فصل و داوری بین آنان بازشان می‌گرداند تا هر یک از آنان را در منزل خودش - از بهشت و دوزخ - فرود آورد»^۳.

۱. مراتب فنا سه است: محو: و آن رؤیت فنای احوال است در فعل اوتعالی، و طمس: و آن رؤیت صفات است که در صفات اوتعالی فانی است، محق: و آن شهود فنای هر وجودی است در وجود اوتعالی، اختصاص محو به توحید افعال است و طمس، به توحید صفات و محق، به توحید ذات، در اولی «لا حول ولا قوة الا بالله» است و در دومی «لا اله الا الله» و در سومی «الا اله الا هو». «آملی».

۲. یعنی ایجادش از عدم مانند اول خلقش، یعنی آن را هنگام قیامت از عدم باز می‌گردانیم، اشاره به تبدیل آسمان و زمین دارد. «آملی». ۳. بحار الانوار، ج ۶، ص ۳۲۶.

و نیز: همان طور که وجودات تعینات خلقی به واسطه تجلیات الهیه در مراتب کثرت می باشد، همین طور زوال آنها نیز به سبب تجلیات ذاتی در مراتب وحدت است.

از جمله اسمایی که اقتضای قیامت را دارد، اسم «القهار» است و «الواحد الاحد» و «الفرد» و «الصمد» و «الغنی» و «العزيز» و «المعید» و «الممیت» و «الماحی» و جز این ها. انکار آن کس که این مشهد را نچشیده است، یعنی از عارفان علمی غیر واصلان حالی و یا مغروران به خردهای عادی ضعیفشان این حالت، از ضعف ایمانشان به انبیا، علیهم السلام، پیدا شده که از آن به خدا پناه می بریم.

هر کس که دیده اش به نور ایمان سرمه سا گشته و قلبش به نور خورشید عیان [کشف] تابناک گردیده باشد، اعیان عالم را پیوسته [به حرکت جوهری] متبدل می یابد و تعیناتشان را زایل شونده، چنان که خداوند می فرماید: «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ = بلکه آنان از خلق جدید به شبهه دراند - ۱۵/ق».

و گاهی [برخاستن حجابها] به پنهان گشتن آنها [یعنی تعینات] در او [یعنی وجه ربوبیت] می باشد، مانند پنهان شدن ستارگان در هنگام وجود خورشید، و وجه عبودیت به وجه ربوبیت پوشیده می شود، لذا «رب» ظاهر می شود و «عبد» مخفی، از زبان این مقام سروده شده:

تسترت عن دهري بظل جناحه فعینی تری دهری و لیس یرانی
فلو تسأل الايام ما اسمی مادرت و این مکانی مادریت مکانی

یعنی: از حوادث دوران به زیر سایه او پنهان شدم

دیده ام حوادث دورانم را می دید و مرا نمی دید

اگر روزگار از نامم پرسد نمی دانم که چیست؟

و مکانم کجاست؟ مکانم را نمی دانم

این اختفا و پنهان شدن در مقابل اختفا و پنهان شدن حق است به بنده، هنگام آشکار کردنش مر او را.

و گاهی [برخاستن حجابها] به تبدیل صفات بشری است به صفات الهیه - نه صفات ذات - هر مقدار که صفتی از صفات بشری زایل شود، صفتی الهی در مقام آن

نشیند، در این هنگام حق تعالی گوش و چشم او می‌شود، چنان‌که حدیث بدان گویاست^۱، و در وجود بدانچه که خداوند اراده دارد تصرف می‌کند.

هر کدام از آنها [برخاستن حجاب‌ها] گاهی در دنیا اتفاق می‌افتد، چنان‌که برای کاملان و افرادی که قیامتشان برپا شده و در حالی که به صورت درزندگانی دنیایی هستند فنای در حق پیدا کرده‌اند تحقق می‌یابد، و گاهی در آخرت است و آن، ساعت موعود است به زبان انبیا - صلوات الله علیهم اجمعین -.

آگاهی بخشیدن

پنداشته نشود که این فنا همان فنای علمی است که برای عارفان، آنان که صاحبان شهود حالی نیستند، همراه با بقایشان از حیث عین و صفت، حاصل می‌گردد، زیرا بین آن‌که محبت را تصور می‌کند و بین آن‌که حالش محبت است فرق بزرگی است، چنان‌که شاعر گوید:

لا يعرف الحب الا من يكابده و لا الصبابة الا من يعانيتها

یعنی: عشق را جز کسی که رنج و مشقتش را کشیده باشد نشناسد

و سوز عاشقی را جز کسی که به معاینه مشاهده‌اش کرده باشد نداند

حقیقت آن‌که بیان آن [فنا] برای غیر چشنده‌اش پرده و حجاب است و اظهارش برای غیر واجدش پنهان کردن است و علم به چگونگی آن، آن‌گونه که بر آن است اختصاص به خدا دارد، و آگاهی بر آن، جز آن کس از بندگان کاملش را که خدا خواسته باشد و این مشهد و تجلی ذاتی که فانی کننده اعیان است - به اصالت [در نظر شهود نه به اوصاف] - برایش حاصل شده باشد امکان پذیر نیست، چنان‌که خداوند می‌فرماید: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَّاً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقاً» = همین که پروردگارش بر آن کوه جلوه کرد آن را هموار کرد و موسی بی‌هوش بیفتاد - ۱۴۳/اعراف.

و چون آن‌چه را که [از معنی فنا] گفته شد دانستی، معنی اتحاد را که بین این طایفه [صوفیه] مشهور است [و آن هم فناست] خواهی دانست، و معنی اتحاد هر اسم از اسما را

با مظهر و صورتش [به پنهان بودن هر اسم در مظهرش]، و یا اسمی با اسم دیگر [به ظهور یکی و پنهان بودن دیگری]، و مظهري با مظهر دیگر را خواهی دانست.

و شهود تو مر قطره‌های باران را - بعد از تعددشان - و اتحاد انوار را با تکثرشان، مانند نوری که از خورشید و ستارگان بر روی زمین حاصل می‌شود و یا از چراغ‌های متعدد - در یک اطاق - و تبدل صور عالم کون و فساد را بر هیولای واحد، دلیل واضحی است بر درستی آن چه که گفتیم [یعنی این که فنا در تعین واقع است].

با این که جسم کثیف و متراکم است، پس گمانت به خبیر لطیفی که در هر یک از مراتب پست و شریف ظاهر است چه می‌باشد؟

حلول و اتحاد بین دو چیز که از تمام وجوه با هم غیریت و تغایر دارند، نزد اهل الله، به واسطه فنای اغیار در نزدشان به نور واحد قهار، شرک است، [زیرا اغیار در نزد آنان همگی فانی به نور واحد قهاراند].

فصل دوازدهم

در نبوت و رسالت و ولایت

پیش از این گفته شد که حق تعالی را ظاهری هست^۱ و باطنی، باطن مشتمل بر وحدت حقیقی است که غیب مطلق راست، و کثرت علمی، مرتبه اعیان ثابته راست، و ظاهر پیوسته درنور دیده به کثرت است و از آن خالی نیست، زیرا ظهور اسما و صفات - از حیث خصوصیتشان که موجب تعدد آنها می شود - امکان ندارد که برای هر یک از آنها صورتی مخصوص باشد، پس تکثر لازم می آید.

و چون هر یک از آنها طالب ظهور و سلطنت و احکام خود است، نزاع و گفتگو در اعیان خارجی، به سبب احتجاب و پوشیدگی هر یک از آنها از اسمی که در غیر خودش ظاهر است واقع شد، لذا امر الهی را حکم عادلانه لازم آمد تا بین آنها حکم کند و نظامشان را در دنیا و آخرت حفظ کرده و به واسطه ربش که رب الارباب است [یعنی مظهریتش مر اسم «الله» را] بین اسما نیز به عدالت حکم نماید و هر یک از آنها را به کمال خود ظاهراً و باطناً برساند، او نبی حقیقی و قطب ازلی و ابدی - اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً - می باشد و همو حقیقت محمدیه است، چنان که فرمود: «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين = من پیغمبر بودم در حالی که آدم هنوز بین آب و گل بود^۲» یعنی: بین علم و جسم [بین مجرد و ماده].

۱. یعنی او را اسمی ظاهری است و آن نفس رحمانی می باشد و اسمی باطنی است که غیب هویت است. «آملی». ۲. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۴، ص ۶۶.

اما حَکَم بودن بین مظاهر - نه اسما - او پیغمبری است که نبوتش پس از ظهور، به نیابت از نبی حقیقی «ص» حاصل شده باشد، بنابراین پیغمبر کسی است که مبعوث به خلق است تا راهنمای آنان بوده و به کمالاتشان که آنان را در مرتبه علمی به اقتضای استعدادات اعیان ثابتشان مر آن کمال را مقدر است ارشاد نماید، و این پیغمبر گاهی صاحب شریعت است - مانند مرسلان - و گاهی هم مانند انبیای بنی اسرائیل چنین نیست.

نبوت عبارت از بعثت است و آن اختصاص الهی است [نه کسبی] که از تجلی ای که سبب وجود اعیان در علم می شود و عبارت از فیض اقدس است، برای عین ثابت او حاصل می باشد، و چون هر یک از مظاهر طالب این مقام بلند - به حکم تفوق بر همجنسان خویش - اند، نبوت را با ظاهر ساختن معجزات و خوارق عادات، همراه با تحدی جفت کرد تا پیغمبر راستین از دروغین امتیاز یابد.

پس انبیا، صلوات الله علیهم، مظاهر ذات الهی، از حیث ربوبیتش مر مظاهر را و عدالتش بین آنها می باشند، بنابراین نبوت اختصاص به ظاهر دارد و تمامشان در دعوت و هدایت و تصرف در خلق و غیر اینها که در نبوت از آنها گزیری نیست اشتراک دارند، و هریک از دیگری در مرتبه، به حسب احاطه تام امتیاز دارد، مانند اولوالعزم از رسولان، صلوات الله علیهم اجمعین، و به حسب احاطه غیر تام، مانند انبیای بنی اسرائیل.

پس نبوت دایره تامی مشتمل بر دوایر متناهی است که در احاطه متفاوت اند، و دانستی که «الظاهر»، یاری و نیرو و قدرت و تصرف و علوم و تمام آن چه را که از حق تعالی بر او افزوده می شود نمی گیرد - مگر از «الباطن» - و آن مقام ولایت است که از «ولی» گرفته شده است و به معنی قرب می باشد، و «ولی» به معنی حبیب و دوست نیز از آن گرفته شده است.

باطن نبوت ولایت است و آن تقسیم به عام و خاص می شود.

اولی مشتمل بر هر کس که به خدا ایمان آورده و به حسب مراتبش عمل صالح انجام داده است می باشد، چنان که خداوند می فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا ... = خداوند دوست و یاور کسانی است که ایمان آورده اند... تا پایان آیه - ۲۵۷/ بقره».

دوم مشتمل است بر واصلان از سالکان - هنگام فنایشان در او و بقایشان بدو - پس خاصه عبارت از فنای بنده است در حق، بنابراین «ولی» عبارت از فانی در او و باقی به اوست، مراد از فنا در این جا مطلقاً انعدام عین بنده نیست، بلکه مراد از آن، فنای جهت بشریت است در جهت ربانیت، زیرا هر بنده‌ای را جهتی از مرتبه الهیه است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: «وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیْهَا... الا یة = هر گروهی را جهتی هست که رو به سوی آن می‌کند - ۱۴۸/ بقره».

این اتصاف جز به توجه تام به سوی حق مطلق حصول نمی‌یابد، چون به واسطه این توجه تام جهت حقیقتش قوی گشته و بر جهت خلقیتش غلبه می‌کند تا جایی که آن را مغلوب کرده و اصالتاً فانیش سازد، مانند قطعه زغالی که در مجاورت آتش باشد، به سبب مجاورت و استعدادش مرقبول آتش را، و قابلیت که در آن پنهان است، اندک اندک شعله‌ور گشته تا جایی که آتش می‌گردد و آن چه از آن - از سوزانیدن و پختن و نوربخشیدن و غیر اینها - سر می‌زند، از این هم حاصل می‌گردد، در حالی که پیش از شعله‌ور شدن تاریک و تیره و سرد بود.

این توجه تام جز به محبت ذاتی که پنهان در بنده است امکان‌پذیر نیست، و ظهورش ممکن نیست مگر به دوری از آن چه که ضد و مخالف آن باشد و آن، عبارت از پرهیز از آن چه که غیر آن [محبت] است می‌باشد، پس محبت، مرکب، و تقوا توشه است، و این فنا موجب آن است که بنده به تعینات حقانی الهی و صفات ربانی - بار دیگر [بعد تعین خاصش] - متعین گردد، و آن [تعین دومی] بقای به حق است، بنابراین تعین [خاص او] مطلقاً از وی برطرف نمی‌گردد.

این مقام [ولایت] دایره‌اش تمام‌تر و بزرگ‌تر از دایره نبوت است، از این روی نبوت پایان پذیرفت و ولایت دایمی است، و «ولی» اسمی از اسمای الهی شد - نه «نبی» - و چون احاطه ولایت از احاطه نبوت بیشتر بوده و باطن آن است، فراگیر انبیا و اولیا می‌باشد.

پس انبیا و اولیا در حق فانی‌اند و بدو باقی، خبر دهنده از غیب و اسرار آن - به حسب اقتضای اسم «الدهر» - هستند. خبر دادن و اظهارش در هر وقت و زمانی از جانب وی [حق] است.

این مقام [ولایت] نیز [مانند نبوت] اختصاصی الهی و غیر کسبی است، بلکه تمام مقامات اختصاصی عطایی، غیر کسبی می‌باشد و برای عین ثابت، از فیض مقدس حاصل است و ظهورش به تدریج، به سبب حصول شرایط و اسبابش می‌باشد، محجوب و پوشیده از حق پندارد که آن کسبی است و با کوشش به دست می‌آید، در صورتی که در واقع این گونه نیست.

بنابراین آغاز ولایت، انتهای سفر اول است که سفر از خلق به حق است، به ازاله عشق و دوستی از مظاهر و اغیار، ورهایی از بندها و پرده‌ها، و عبور از منازل و مقامات، و حصول بر بالاترین مراتب و درجات، و به مجرد حصول علم یقینی برای شخص، وی به این مقام نایل نمی‌شود، بلکه حق تعالی به کسی تجلی می‌کند که رسمش محو شده و اسمش از وی زایل گردیده باشد.

و چون مراتب [کمال و فنا] از هم امتیاز دارند، صاحبان این طریقت، مقامات کلی را به علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم کرده‌اند.

علم‌الیقین تصور امر آن‌گونه که بر آن است می‌باشد، و عین‌الیقین مشاهده آن امر چنان که هست، و حق‌الیقین، فنای در حق و بقای به اوست، از جهت علم و شهود و حال - نه علمی تنها - و کمال ولایت را نهایی نیست، بنابراین مراتب اولیا نامتناهی است.

و چون بعضی از مراتب در نبوت و ولایت از بعضی دیگر نزدیک‌تراند، شیخ رحمته‌الله انبیایی را که در این کتاب نام برده، بر حسب مراتبشان بیان داشته - نه به سبب تقدم و تأخر زمانی -.

و چون مبعوث به خلق گاهی بدون تشریع و کتابی از جانب خداوند است و گاهی دیگر به واسطه تشریع و کتابی از جانب اوست، پیامبران به مرسل و غیر مرسل تقسیم شده‌اند، پس مرسلان مرتبه‌شان از غیر خودشان برتر است، به واسطه جمعشان بین مراتب سه گانه ولایت و نبوت و رسالت؛ سپس انبیا [ی عالی رتبه] به واسطه جمعشان بین دو مرتبه ولایت و نبوت؛ اگرچه مرتبه ولایتشان از نبوتشان برتر است و نبوتشان از رسالتشان، چون ولایتشان جهت حقیقتشان است، به واسطه فنایشان در او، و نبوتشان جهت ملکیتشان می‌باشد، زیرا بدان، مناسبت با عالم فرشتگان حاصل گشته و وحی را از

آنان می گیرند، و رسالتشان جهت بشریتشان است که مناسبت با عالم انسانی دارد. شیخ رحمته الله بدان اشاره کرده و گفته: مقام نبوت در برزخ پایین تر از «ولی» است و فوق رسول، یعنی نبوت پایین تر از ولایتی که آنان راست می باشد و فوق رسالت است.

سخن پایانی

باید بدانی، عادت، به تقدیر ازلی تعلق دارد و در مرتبه علمی است و بر سنت و روش الهی جاری می باشد و خرق عادت بدان [تقدیر ازلی] تعلق می گیرد، ولی نه بر سنت و روش الهی، بلکه ظاهر ساختنش برای قدرت می باشد. و آن گاهی از اولیا صادر می شود و کرامت نامیده می شود و دیگرگاه از صاحبان نفوس قوی از اصل فطرت صادر می شود، اگرچه از اولیا نباشند. آنان بر دو دسته اند: یا طبیعتاً خوب اند و یا طبیعتاً بد. اولی اگر به مقام ولایت رسید، «ولی» است، و اگر نرسید، از صالحان و مؤمنان رستگار است.

دومی خبیث جادوگر است، هر یک از آن دو را در عالم تصرف است. اینان را اگر اسباب خارجی یاری و مساعدت کند، بر اهل عالم مستولی شوند و هر یک از آنان به حسب دولت ظاهری، قرن و زمان خویش می گردد، و اگر اسباب یاریشان نکند، آن برایشان حصول نمی یابد، جز آن که به هر چیزی اشتغال ورزند، در آن به کمال می رسند و کمال فقط خدای را می باشد و بس^۱.

این پایان آن چیزی بود که از مقدمات اراده بیانش را داشتیم، اکنون آغاز در بیان اسرار آن چه که کتاب [فصوص] در بر دارد می کنیم، سپاس مر کریم بخشنده را، و درود بر آن که بازگشت و بازگشتگاه را بیان داشت، و بر آل و اصحاب او که بهترین آل و اصحاب اند باد!

۱. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «لا احصى ثناء عليك... - بحار الانوار، ج ۸۵، ص ۱۷۰».

فنى معانى فصوص الحكم
فصوص الكلم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه مؤلف

سپاس مر خداوند جهانیان را، و درود بر پیامبرش محمد و آلش به تمامی.
شیخ رحمته الله گوید: سپاس مر پروردگاری را که فرود آورنده حکمت‌ها بر دل‌های
انبیاست.

حمد و سپاس در مقام فرق

آغازی است در آن چه که بر تمام بندگان از حمد و ثنای بر او واجب است، از این روی
خداوند متعال کتاب عزیزش را به «الحمد لله رب العالمین» آغاز کرده است، این تعلیمی
برای بندگان است و تفهیمی مرایشان را به راه هدایت، و چون حمد و ثنا مترتب بر کمال
است و کمال جز برای خدا و از خدا نمی‌باشد، لذا حمد و سپاس مختص خدای می‌باشد،
و آن قولی و فعلی و حالی است.

اما قولی: حمد و ثنای ربانی است بر او، بدان چه که حق تعالی بر خود به زبان انبیا
خویش را ثنا گفته است.

اما فعلی: عبارت از انجام اعمال بدنی، از عبادات و خیرات است، برای خشنودی
حق تعالی و توجه بدان جناب، زیرا حمد و ثنا همان گونه که بر انسان به زبان واجب
می‌شود، همین طور به حسب اعضا بر او واجب می‌شود، و بلکه بر هر عضوی - مانند شکر -

و نزد هر حالی از احوال، چنان که رسول خدا ﷺ فرمود: «الحمد لله على كل حال = سپاس خدای را بر هر حالی^۱»، و این جز با درکار گرفتن هر عضوی در آن چه که برای آن آفریده شده - به گونه مشروع - امکان پذیر نیست. عبادت برای حق تعالی و سر نهادن به فرمانش - نه برای لذات نفس و خواسته هایش - است.

اما حالی: آن به حسب روح و قلب می باشد، مانند اتصاف به کمالات علمی و عملی و تخلق به اخلاق الهی، زیرا مردمان، به زبان انبیا - صلوات الله علیهم - به تخلق دستور دارند، تا آن که کمالات مَلَکَه نفوس و ذاتشان گردد؛ و در واقع این حمد و ستایش حق بر خودش، در مقام تفصیلش است که به نام مظاهر - از حیث عدم مغایرتشان با او [حق تعالی] - نامیده شده است^۲.

حمد و ثنا در مقام جمع

اما حمد و ثنائیش بر ذاتش در مقام جمعی الهی خویش - یعنی: قولی - تعریفات اوست مر خویش را به صفات کمالی، که کتاب های آسمانی او و صحف آسمانی اش بدانها گویاست.

اما حمد و ثنای فعلی: اظهار و آشکار کردن کمالات جمالی و جلالی او از غیبش به شهادتش و از باطنش به ظاهرش، و از علمش به عینش - در مجالی صفاتش و محل های ولایات اسمایش - می باشد.

و حمد و ثنای حالی: تجلیات او در ذاتش، به فیض اقدس اول و ظهور نور ازلی است، پس او حامد و محمود، از حیث جمع و تفصیل می باشد، چنان که گفته اند:

لقد كنت دهرًا قبل ان يكشف الغطا اخالك اني ذاكر لك شاكراً
فلما اضاء الليل اصبحت شاهداً بانك مذکور و ذکر و ذاكر

یعنی: پیش از این قبل از آن که پرده برداشته شود

می پنداشتم که تو را ذکر کرده و سپاس و حمد می کنم

۱. بحار الانوار، ج ۷۱ ص ۳۳.

۲. زیرا مظاهر مراتب حق اند، پس حامد مرتبه ای از او و محمود نیز مرتبه دیگری از او می باشد. «آملی».

چون شب رفت و صبح آمد دیدم

تو خود ذکر و ذاکر و مذکوری

و هر حامدی به واسطه حمد قولی، محمودش را به وسیله اسناد صفات کمال بدو، معلوم و مشخص می‌دارد، پس آن مستلزم تعریف است. شیخ رحمته الله اسم «الله» را بیان داشته، چون آن اسم ذات، از آن حیث که ذات است، به اعتباری است، و اسم آن از حیث احاطه ذات مر تمام اسما و صفات را - به اعتباری دیگر - می‌باشد و آن اتصافش به مرتبه الهیه است، پس آن [الله] بزرگترین اسما و برترینشان می‌باشد.

حمد و سپاس انسان کامل

حمد و سپاسی که مناسب این مرتبه است - پس از حمد خداوند بر ذاتش به ذات خود - همان است که از انسان کامل مکمل - آن که دارای مقام خلافت عظماست - صادر می‌گردد، زیرا او در آن هنگام از آن [مرتبه] و برای آن است، چون انسان کامل آینه تمام‌نمای آن مرتبه و مظهرش می‌باشد.

انبیا کلمات الهی‌اند

مراد از «کلم = کلمات» انبیا هستند، اگرچه نزول حکمت‌ها بر کتاب استعداداتشان به یک‌باره است، ولی ظهور آنها بالفعل جز به گونه تدریج امکان‌پذیر نیست، و انزال و تنزیل، هر دو درخواست بالا و پایین بودن را دارند، و نباید در اینجا تصور علو مکانی شود، چون او از مکان منزّه است، پس علو مکان و مرتبت مشخص می‌شود.

نخستین مراتب علو و بلندی، مرتبه ذات و سپس مرتبه اسما و صفات و پس از آن مرتبه موجود اول است و بعد از اول، به حسب صف‌ها تا به آخرین مراتب عالم ارواح می‌باشد، سپس مراتب پایین، از هیولای عالم اجسام، تا آخرین مراتب وجود است، و هر یک از مراتب علو را به اعتبار مافوقش، مرتبه پایینی است، و مراتب پایینی به اعتبار مابعدش، مرتبه علو است - مگر پایین مطلق را -.

مقام اجمال و تفصیل

گوید: بر دل‌های انبیا: و تخصیصش به قلب، مؤید آن‌چه که ما معتقدیم می‌باشد، زیرا علوم و معارفی که بر روح افاضه می‌شود، جز به صورت اجمال نمی‌باشد و آنها در مقام قلبی تفصیل و تعیین می‌یابد، مانند علومی که بر عقل اول به گونه اجمال افاضه می‌شود و سپس بر نفس کلی به صورت تفصیل.

از این روی مظهر عرش رحمانی را که عقل اول است - در عالم ملک - فلک بدون ستاره که همان فلک اطلس می‌باشد قرار داد، و مظهر کرسی روحی را که نفس کلی است، فلک ستاره‌دار نهاد که در بزرگی و کوچکی و ظهور و خفا متفاوت است، و آن فلک ثوابت می‌باشد تا به مظاهر، استدلال بر ظواهر شود، چنان‌که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» در آفرینش آسمان‌ها و زمین و رفت و آمد شب و روز نشانه‌هایی برای خردوران است - ۱۹۰/آل عمران».

از آن جهت «حکَم - حکمت‌ها» گفت و معارف و علوم نگفت که انبیا مظاهر اسم «الحکیم» اند، چون حکمت عبارت است از: علم به حقایق اشیا، آن‌گونه که هستند و عمل به مقتضای آن، از این روی حکمت به علمی و عملی تقسیم شده است، و معرفت عبارت از ادراک حقایق است آن‌گونه که هستند، و علم عبارت از ادراک حقایق و لوازم آنهاست، از این روی تصدیق، علم، و تصور، معرفت نامیده شده، چنان‌که ابن‌حاجب در اصولش گفته است.

انبیا مظاهر اسم «الحکیم» حق‌اند

نیز: معرفت مسبوق به فراموشی حاصل بعد از علم است - برعکس علم - از این روی حق تعالی «عالم» نامیده می‌شود - نه عارف - و چون علم و عمل بدان، از علم و معرفت تمام‌تر است، خداوند آنان را مظاهر اسم «الحکیم» قرار داد، این عنایتی به آنان، و به سبب اقتضای مرتبه‌شان می‌باشد، و از آن جهت که هر پیغمبری اختصاص به حکمتی خاص دارد که در قلبش به امانت گذارده شده است و او، مظهر آن حکمت خاص است، از این

روی گفت: فرود آورنده حکمت‌ها بر دل‌های انبیا.

پیش از این در مقدمات تحقیق قلب گفته آمد، و مراد از کلمات در این جا اعیان انبیا، علیهم‌السلام، می‌باشد، از این روی قلوب را بدانها نسبت داد، و ممکن است مراد از کلمات، ارواح باشد، چنان‌که فرمود: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ» = کلمات پاک به سوی او بالا می‌روند - ۱۰/ فاطر» یعنی ارواح کامل، و حضرت عیسی عليه السلام در مواضعی از قرآن «کلمه» نامیده شده است، با این‌که تمام موجودات کلمات الهی‌اند و فرموده: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» = بگو: اگر دریا مرکب کلمات پروردگار من باشد، پیش از آن‌که کلمات پروردگارم تمامی گیرد، دریا تمامی می‌پذیرد، و گرچه نظیر آن را نیز به کمک آوریم - ۱۰۹/ کهف».

و نیز [اطلاق کلمه بر اشیا] از جهت صدور اشیا است از مرتبه «عمایی» که رسول خدا صلی الله علیه و آله - هنگام سؤال اعرابی از او که پروردگارمان پیش از آن‌که خلق را بیافریند کجا بود؟ - فرمود: «كان في «عما» ما فوقه هواء و لا تحته هواء» = در ابر نازکی بود که نه فوق آن هوا بود و نه تحت آن هوا^۱» یعنی در مرتبه‌ای که آن مرتبه تعینی و اسمی و وصفی نداشت و دیده‌ها و فهم‌ها از آن بی‌نصیب و کور بود.

صدور اشیا از نفس رحمانی است

و نیز [صدور اشیا] به واسطه نفس رحمانی است و آن انبساط وجود و امتدادش می‌باشد، و اعیان موجود عبارت از تعیناتی است که در آن نفس وجودی واقع است، از این روی اعیان، «کلمات» نامیده شده‌اند، و این تشبیهی است به کلمات لفظی که بر نفس انسانی - به حسب مخارج - واقع است.

و نیز: همان‌گونه که کلمات بر معانی عقلی دلالت دارند، همین‌طور اعیان موجودات بر موجد آنها و اسما و صفات و تمام کمالاتش که به حسب ذات و مراتبش برای او ثابت است دلالت دارند.

و نیز: هر یک از آنها به کلمه «کن» موجوداند، پس اطلاق بر آنها، اطلاق اسم سبب

است بر مسبب.

تحقیق راه مستقیم

گوید: به احدیت راه مستقیم تعلق به فرود آورنده حکمت‌ها دارد، یعنی: به سبب اتحاد راه‌هایی که رساننده به خداست، با توجه و دعوت به سوی او: سلوک طریق موجب تابناکی قلب‌ها می‌شود و حکمت‌ها و معارف یقینی را بر دل‌های کلمات ربانی فرود می‌آورد؛ چون اختلاف راه‌ها، موجب گمراهی و ضلالت است خداوند فرمود: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ = این راه من است یک راست، پس پیرو آن شوید و به راه‌های دیگر مروید که شما را از راه وی پراکنده کند - ۱۵۳/انعام».

بدان! راه‌های به سوی خدا به واسطه تکرر سالکان و استعدادات متکثرشان تکرر پیدا می‌کند، مانند این فرموده الهی: «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ = هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آن که او از موی پیشانی‌اش گرفته است، که پروردگارم بر راه مستقیم است - ۵۶/هود» و فرمود: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاءَ = هر گروه از شما را آیین و روشی مستقیم مقرر کرده‌ایم - ۴۸/مائده» از این روی گفته‌اند: «الطرق الى الله بعدد انفس الخلائق = راه‌های به سوی خدا به شمار افراد خلائق است^۱».

هر کدام از آنها در پایان مستقیماً به «رب» پایان می‌پذیرد، جز آن که آنها توصیف به مستقیم و راه راست خاصی که خداوند می‌فرماید: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ - ۴/ فاتحه» نیست، «لام - المستقیم» برای عهد است و معهود، راه توحید و دین حق است که تمام انبیا و پیروانشان بر آن راه می‌باشند و بدان، راه‌هایشان در آن اتحاد می‌یابند، چنان که خداوند می‌فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ = بگو: ای اهل کتاب بیایید کلمه‌ای را که میانه ما و شما [عدل] است بپذیرید که جز خدای را نپرستیم - ۶۴/آل عمران» نه آن چه را که در سوره هود فرموده: «هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آن که او از موی پیشانی‌اش گرفته است که پروردگارم بر راه مستقیم است - ۵۶/هود».

۱. منهاج الطالبین، ص ۲۲۱، اصول العشرة، ص ۳۱، نقد النصوص، ص ۱۸۵، جامع الاسرار، ص ۸.

وگر نه راه‌های اهل ضلال و گمراهی نیز موجب افاضه حکم خواهد بود.
و این که حق تعالی درباره راه مستقیم فرموده: «صِرْطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ - ۷/ فاتحه»
دلالت بر این دارد، از این روی انبیای پسین، انبیای پیشین را تصدیق داشته و بینشان در
توحید و لوازم آن تخالفی واقع نمی‌شود، اختلافی که در شرایع واقع است جز در جزییات
از احکام - به حسب زمان‌ها و لواحق آنها - نمی‌باشد.

پس احدیت طریق، عبارت است از استهلاک کثرت راه‌های سالکان، از انبیا و اولیا در
وحدت صراط مستقیم محمدی و شریعتش که مرضی خداوند است، مانند این
فرموده‌اش: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» = هر که جز اسلام دینی جوید از او
پذیرفته نشود - ۸۵/ آل عمران و: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» = دین نزد خدا، دین اسلام است
- ۱۹/ آل عمران این به حسب اقتضای اسم «الظاهر» است، اما به حسب اسم «الباطن» دو راه
است که هر دو جامع تمام راه‌های روحانی می‌باشند.

طریق عام و طریق خاص

اولی طریق عقول و نفوس مجرد است که در رسانیدن فیض الهی و تجلی رحمانی به
دل‌های ما واسطه‌اند.

دومی طریق وجه خاص^۱ است که هر قلبی را می‌باشد و بدان، از حیث عین ثابتش
به سوی پروردگارش توجه می‌کند و به طریق سر نامیده می‌شود، از این طریق است که
عارف ربانی گفته: «حدثني قلبي عن ربي = قلبم از پروردگام با من سخن می‌گوید» و رسول
خدا ﷺ فرمود: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل = مرا با خداوند
وقتی است که در آن با من نه فرشته مقرب درگاه و نه پیامبر مرسل نمی‌گنجد^۲» چون از
وجه خاصی است که بین او و پروردگارش واسطه‌ای نمی‌باشد.

شکی در احدیت طریق اول و دوم نیست، زیرا شکی در وحدت فیاض و فیضش

۱. حقیقت مربوب مرتبط به حقیقت رب است، ارتباطی که انفکاک‌پذیر نیست، ارتباط بر دو وجه است:
ارتباط از حیث وجود عام، و این در طریق زنجیره ترتیب است، و ارتباط از حیث عین ثابتی که هر موجود
راست، تجلیاتی که بنده را حاصل است از این وجه ذاتی الهیه می‌باشد «جندی».

۲. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۶۰.

نمی‌باشد، چنان‌که فرموده: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ إِلَّا كَلَمَحِ الْبَصَرِ = فرمان ما جز یکی نیست، مانند چشم به هم‌زدنی - ۵۰/قمر» تكثر قوایل فیض، اشکالی در وحدت طریق وارد نمی‌آورد، همان‌طور که روزن‌ها در وحدت نور که داخل آنهاست اشکالی وارد نمی‌سازند. سالک بر طریق اولی، کسی است که حجاب‌های ظلمانی را درمی‌نوردد، و آنها عبارتند از برازخ جسمانی و نوری - که جواهر روحانی‌اند - به کثرت ریاضات و مجاهداتی که موجب ظهور مناسباتی می‌شود که بین او و بین آن‌چه که از نفوس و عقول مجرد بدو می‌رسد، تا آن‌که او را به مبدأ اول و علت‌العلل برساند، کسانی که از این راه به مقصد می‌رسند، به واسطه دوریش و بسیاری عقبات و آفاتش اندک‌اند.

سالک بر طریق دوم که راه نزدیک‌تر است، کسی است که حجاب‌ها را با جذبه‌های الهی درمی‌نوردد. این سالک، منازل و مقامات را نمی‌شناسد، مگر هنگام بازگشتش از حق به خلق [در سفر سوم] یعنی به واسطه تابناک شدنش به نور الهی و تحققش به وجود حقانی، در این هنگام برایش علم، از علت به معلول [برهان لیمی] حاصل می‌شود و شهود، برایش به نور او - در مراتب وجود - کمال می‌یابد و در علم و شهود، از غیر خودش کامل‌تر و تمام‌تر می‌باشد.

گوید: از مقام پیشتر اشاره است به مرتبه احدیت ذاتی که کانون فیضان و جوشش اعیان و استعدادات آنها در مرتبه علمی [فیض اقدس] - در نخست - و وجود و کمالات آنها در مرتبه عینی [فیض مقدس] به حسب عوالم و اطوار و مراتب روحانی و جسمانی‌شان - در ثانی - می‌باشد.

از آن جهت بر صیغه افعَل التفضیل گفت [اقدام = قدیم‌تر] که قدم را مراتبی است و تمام آنها در وجود است، فرقی نمی‌کند، ولی عقل با اسناد بعضی از آنها به بعض دیگر، قدیم و اقدام [پیش و پیش‌تر] قرار می‌دهد، مانند ترتب بعضی از اسما بر بعض دیگر، زیرا موجود امکان ندارد که مرید [دارای اراده] باشد، مگر بعد از آن‌که عالم باشد، و امکان ندارد که عالم باشد مگر بعد از آن‌که حی باشد، و همین‌طور صفات.

اختلاف شرایع به واسطه اختلاف امت‌هاست

وگرنه اصل راه‌های انبیا یکی است

تمام اسما و صفات مستند به ذات‌اند، پس آنها را مقام اقدم و پیشتر، از حیث مرتبه احدیت است، اگرچه اسما و صفات نیز قدیم‌اند.

گوید: اگرچه دین و مذهب به واسطه اختلاف امت‌ها مختلف است ملت عبارت از دین است و نحلّت، مذهب و عقیده، یعنی اصل راه‌های انبیا یکی است، اگرچه ادیان و شرایع‌شان - به جهت اختلاف امت‌هایشان - مختلف است. این بدان دلیل است که اهل هر زمانی اختصاص به استعداد کلی خاصی دارند که فراگیر استعدادات افراد آن زمان است، همین‌طور قابلیت معین و مزاجی مناسب با آن زمان. پیغمبری که به سوی آنان فرستاده شده، به حسب قابلیت و استعداداتشان فرستاده شده است، لذا شرایع‌شان، به سبب اختلاف قوایل مختلف گردیده است.

اما این در وحدت اصل راه‌های آنان اشکالی وارد نمی‌سازد، و آن دعوت به خدا و دین حق است، همان‌طور که اختلاف معجزات در وحدت حقیقت معجزه اشکالی وارد نمی‌سازد، از این روی معجزات هر یک از انبیا - علیهم السلام - به حسب آنچه که بر آن قوم غالب است می‌باشد، چنان‌که موسی آن چه که جادو را باطل می‌سازد آورد، و آن به سبب غلبه جادوگری بر آنان بود و معجزه عیسی شفا دادن کور و پیس بود، چون علم پزشکی بر قومش غالب بود، و پیامبر ما - ﷺ - قرآن کریم را آورد که به فصاحتش هر سخنور بلیغ و بلندآوازه فصیحی را عاجز و ناتوان کرده است، چون بر قومش تفاخر به فصاحت و بلاغت غالب بود.

گوید: و درود الهی بر یاری دهنده همت‌ها آوردن آن چه که بعد از حمد و ثنای حق تعالی واجب می‌شود، درود بر کسی است که میزان بین حق و باطل است و واسطه بین اهل این عالم و رب الارباب - از جهت علم و عین - چنان‌که بیانش در فصل هشتم گذشت.

گفته‌اند: درود از جانب خدا رحمت است و از طرف فرشتگان آمرزش، و از سوی

مردمان دعا.

انواع رحمت

بدان! رحمت از جانب خداوند به هر چیزی به حسب استعداد آن چیز و درخواستش مر آن را از حضرت الهی، تعلق می‌گیرد، بنابراین رحمت بر عاصیان گناه کار، آمرزش و درگذشتن از آنان است و سپس، آن چه بر آمرزش، از بهشت و جز آن مبتنی می‌شود. و بر مطیعان صالح، بهشت و خشنودی و لقای حق تعالی، و غیر اینها که هیچ چشمی ندیده و گوشی نشنیده و بر دل بشری خطور نکرده است.

و بر عارفان موحد - به آنان - افاضه علوم یقینی و معارف حقیقی است. و بر محققان کامل مکمل - از انبیا و اولیا - تجلیات ذاتی و اسمایی و صفاتی، و بالاترین مراتب بهشت، از بهشت‌های اعمال و صفات و ذات می‌باشد، و مرادم از بهشت ذات و صفات، آن چه را که بدان ابتهاج و سرور مبدأ اول، از ذات و کمالات ذاتیش، می‌باشد است.

پس آن رحمتی^۱ که تعلق به قلب پیامبر ﷺ و روحش دارد، آن اعلاترین مراتب تجلیات ذاتی و اسمایی است، به جهت کمال استعداد و نیروی طلبش مر آن [رحمت] را، و فیض آن [رحمت] از اسم جامع [الله] الهی است که کانون تمام انوار است، چون ربش می‌باشد، از این روی فرمود: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» = خداوند و فرشتگانش بر پیامبر درود می‌فرستند - ۵۶/ احزاب» و نفرمود: «ان الرحمن الرحیم» و یا غیر این دو اسم. و چون فرشتگان^۲، مظاهر اسمایی که کارگزاران اسم اعظم و پرده داران آن اسم‌اند می‌باشند، آنان ناگزیر از متابعت سرورشان هستند تا برایشان فیض از تمام اسما حاصل شود و مظاهرش به تمامه برایشان طلب آمرزش کنند.

و دعای مؤمنان برای آن حضرت ﷺ پاداش ذاتی است که اعیان ثابته‌شان به زبان استعدادات ذاتی‌شان آن را اقتضا می‌کند، و همان طور که آن حضرت ﷺ واسطه وجودات آنان در علم و عین - از حیث ماهیت و وجود - است، همین طور واسطه کمالاتشان نیز

۱. بیان رحمت فرستادن الهی «آملی». ۲. بیان چگونگی آمرزش خواستن فرشتگان برای پیامبر «آملی».

می‌باشد، خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» = ما تو را جز رحمتی برای عالمیان نفرستادیم - ۱۰۷/ انبیا» و نیز یاری دهنده هر عین و همتش به رسانیدن آن به کمال خودش، خواه کفر باشد و خواه ایمان، زیرا از جانب «رب» او ﷺ فیض به حقایق عالم می‌رسد.

«لام» - در «همم» - برای عهد است و آن به معنی قصد می‌باشد و در اصطلاح: توجه قلب و قصد آن به تمام قوای روحانیش به سوی حضرت حق - برای حصول کمال برای خود و غیر خود - است، یعنی همت‌های قابل کمال را به واسطه ارشادش به طریق خود، و آشکار کردن راه تحقیق آن و رهپویی بر راهی که موجب کشف و شهود می‌شود، و ترغیب و تشویقش در آن چه که موجب ذوق و وجدان می‌گردد، و فرمان دادنش به عبادات و اخلاق مرضی و پسندیده، و نهیش از آن چه که موجب نقص و پلیدی - از ماهیت شرعی - است یاری می‌رساند، تا آن که همت‌های عالی به اوج و قله آنها بر شوند و از بندهای نشیب و پستی - با یاد و بیان مقام اصلی و نشأه‌شان - رها گردند.

و در اصطلاح عبارت از توجه قلب و قصد آن است به تمام قوای روحانیش به جناب حق تعالی، به جهت حصول کمال برای خود و یا برای غیر خود.

گوید: از گنجینه‌های کرم و بخشش خزاین و گنجینه‌ها عبارت از حقایق الهی است که از آنها تعبیر به اسما و صفات می‌شود، و چون آن کس که کریم و بخشنده است آن چه را که می‌بخشد، از خزاینش جز به حسب جود و کرمش نمی‌بخشد، خزاین و گنجینه‌ها را به جود و کرم نسبت داد، یعنی از خزاین کرم و بخشش حق تعالی.

گفته‌اند: فرق بین جود و کرم آن است که جود، صفت ذاتی جواد و بخشنده است و موقوف به استحقاق و درخواست نیست، برعکس کرم که مسبوق به استحقاق قابل و درخواست از اوست.

و امداد و یاری او ﷺ بر همت‌ها - از خزاین جود و کرم که مرتبه الهیه راست - به واسطه قطبیت و خلافت اوست، پس خزاین خدای راست و تصرف، خاص خلیفه اوست.

گوید: به سخن استوار یعنی یاری دهنده همت‌ها به سخن راست‌تر و استوارتر که در

آن، به هیچ وجه از وجوه انحرافی نیست، زیرا او صلی الله علیه و آله مظهر اسم جامع الهی است و این سخن [راست‌ترو استوارتر] به زبان استعداد مرتبه اوست که در نهایت کمال و اعتدال است، چون بدان از حق تعالی فیض رامی‌گیرد و بر همت‌ها به حسب استعداداتشان افزوده می‌نماید.

پس آن راست‌ترین زبان‌ها و فصیح‌ترین‌شان است، چنان‌که گفته‌اند: زبان حال گویاتر از زبان قال است و زبان حال و قال، تابع زبان استعداد هستند، و چون استعداد در نهایت کمال باشد، قال و حال در غایت صدق و راستی‌اند، پس قول آن حضرت صلی الله علیه و آله استوارترین اقوال است و حالش، راست‌ترین حالات.

گوید: محمد و آله و سلم اشاره است به این‌که پیامبر صلی الله علیه و آله ارواح تمام انبیای پیش از خود را به حسب ظهور و زمان یاری و امداد می‌بخشد - در حالی که خود در غیب است - زیرا او از ازل تا ابد قطب الاقطاب است، همان‌طور که ارواح اولیای لاحق به خود را با رسانیدنشان به مرتبه کمالشان، در حالی که در عالم شهادت است یاری می‌دهد، و چون به عالم غیب که سرای آخرت است منتقل شد، انوارش از عالم انقطاع نمی‌پذیرد، چه پیش از تعلق روحش به بدن و چه بعد از آن، فرقی نمی‌کند، خواه زنده و یا مرده باشد.

تحقیق در معنی (آل)

آلش اهل و خویشان می‌باشند. قرابت و خویشی یا در ظاهر است [مانند انتساب صوری] و یا در معنی است [تخلق به اخلاقش] و یا صورت و معنی، پس هر کس که نسبتش بدو از راه صورت و معنی درست باشد، او خلیفه و امام قائم مقام او می‌باشد، خواه پیش از او، مانند بزرگان از انبیای پیشین، و یا بعد از او، مانند اولیای کامل باشد.

و هر کس که نسبتش از راه معنی تنها درست باشد، مانند دیگر اولیایی که پیش از او بودند، مانند مؤمن آل فرعون و صاحب «یس»، وی فرزند روحی اوست و آماده برای قبول معنایش می‌باشد، از این روی فرمود صلی الله علیه و آله: «سلمان منا = سلمان از ماست»^۱ که اشاره به قرابت و خویشی معنوی دارد.

و هر کس که نسبتش بدو تنها از راه صورت باشد، آن [نسبت] یا به حسب طینتش می باشد - مانند سادات و شُرَفَا - و یا به حسب دین و نبوتش است - مانند اهل ظاهر از مجتهدان و غیر آنان از علما و صالحان و عابدان و دیگر مؤمنان -

پس قرابت معتبر^۱ تام عبارت است از قرابتی که جامع و فراگیر صورت و معنی باشد، سپس قرابت معنوی روحی و بعد از آن قرابت صوری دینی است و پس از آن قرابت طینی.

و تسلیم [درود] از جانب خدا عبارت از تجلیش است بر او صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از مرتبه اسم «السلام» که موجب سلامتیش است از آن چه موجب نقص و عیب می باشد، و زمینه ساز تجلیات جمالی است که رهاننده از قهر و غلبه تجلیات جلالی می باشد.

و تسلیم و درود از جانب مؤمنان از جهت قول، برای او دعاست و از حیث فعل، فرمان برداری و انقیاد از روی اطاعت - نه کراهت - است چنان که خداوند می فرماید: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» = نه و به پروردگارت سوگند! ایمان ندارند تا تو را در اختلافات خویش حاکم کنند، سپس در دل های خویش از آن چه حکم کرده ای ملالی نیابند و بی چون و چرا گردن نهند - ۶۵/نساء».

واقعه ای شگفت!!

گوید: اما بعد [از حمد و سپاس] رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را در رؤیایی بشارت دهنده که در دهه سوم ماه محرم سال ششصد و بیست و هفت نموده شدم این بیان عذر است در آشکار کردن این کتاب برای خلائق، زیرا اولیا امینان حق تعالی هستند و امین، ناگزیر باید اسراری را که نزدش به امانت است حفظ کرده و از اغیار بیپوشاند، چنان که گفته:

يقولون خبرنا فانت امينها و ما انا اذ خبرتهم بامين

یعنی: گویند ما را از لیلی خبرده! چون امین اویی

۱. شیخ رحمته الله در باب ششم فتوحات گوید: نزدیک ترین مردم به او علی بن ابی طالب بود که امام عالم و سر تمام انبیا می باشد.

من وقتی آنان را خبر دهم دیگر امین نیستم

مگر آن که به آشکار کردن آنها دستور داشته باشند، در آن صورت آشکار کردن و خبر دادن بر آنان واجب می شود.

چون رؤیت یا به بصیرت است و یا به بصر و دیده، و کاملان را در تمام عوالم - آن مقدار که خدا خواهد - به سبب عدم تقیدشان در برازخ - مانند تقید محجوبان [در برزخ] - ظهور است، هشدار داده که رؤیت در رؤیای بشارت دهنده بوده، و آن جز به بصیرت نمی باشد و عین باطن است، رسول خدا ﷺ - هنگام خبر دادنش از انقطاع وحی - فرمود: «لم تبق بعدی من النبوة الا مبشرات = بعد از من از نبوت جز رؤیاهای بشارت دهنده باقی نمانده است» گفتند: مبشرات چیست ای رسول خدا؟ فرمود: «الرؤیا الصالحة یراها المؤمن = رؤیای صادقه است که آن را مؤمن می بیند^۱».

این که گوید: نموده شدم، یعنی حق تعالی بدون اراده ای از جانب من و کسب و کوششی آن را به من نمود، تا از اهداف نفسانی و خیالات شیطانی منزّه باشد.

گوید: در شهر دمشق، و در دست آن حضرت کتابی بود، فرمود: این کتاب فصوص الحکم است، برگیر و آن را به سوی مردم بیرون آر تا بدان بهره مند گردند، گفتیم: به دیده منت، که انقیاد و اطاعت، خدا و رسولش و کارگزاران از خودتان را - همان گونه که دستور داریم - می باشد.

یعنی: آن حضرت ﷺ را در شهر دمشق دیدم، و در دست آن حضرت کتابی بود: اشاره است به این که اسرار و حکمت هایی که این کتاب فراگیر آنهاست، در دست رسول خدا ﷺ و ملک و تحت تصرف اوست، چنان که گویند: این شهر در دست فلانی است، یعنی در تصرفش است و او مظهر تصرف به گرفتن و دادن است.

این که فرمود: «این کتاب فصوص الحکم است»: احتمال دارد که هشداری از جانب آن حضرت باشد که نام کتاب نزد خداوند این است و یا آن حضرت بدین نامش نامیده، و ناگزیر باید بین اسم و مسمّا - در نزد صاحبان تحقیق - نوعی مناسبت باشد، پس این نام دلالت بر آن دارد که مسمای آن خلاصه حکمت و اسراری است که بر ارواح انبیای نام

برده شده در آن فرود آمده است، زیرا فص چیزی عبارت از خلاصه و برگزیده آن است، چنان که به زودی به خواست الهی بیان خواهیم داشت.

و نیز: چون مراتب تنزلات وجود و برشدنش دوری و گردشی است و قلب انسان کامل محل نقش حکمت‌های الهی است، آن را به حلقه انگشتر تشبیه کرده است و قلب را به نگین، که محل نقش هاست، چنان که در پایان فص اول گفته است: فص هر حکمت کلمه‌ای است که بدان نسبت دارد، و کتاب به فصوص الحکم نامیده شده است، چون در آن بیان آن [کلمه] و بیان حکمت‌هایش می‌باشد.

این که گوید: برگیر و آن را به سوی مردم بیرون آر، یعنی: از من، در سرّ و غیب خودت برگیر و به عالم حس و شهادت - به تعبیر کردنت مر آن را - بیرون آر، یعنی معنی آن را به عبارتی که مناسبش است و اشاره‌ای که موافقش می‌باشد بیان کن تا مردمان بدان بهره‌مند گردند و حجابشان از آنان برطرف گردد.

این که گوید: گفتم به دیده منت که انقیاد و اطاعت خدا را، یعنی: به گوش جان شنیدم که طاعت خدای راست، چون رب الارباب است؛ و به رسولش: چون او خلیفه وی است و قطب الاقطاب؛ و کارگزاران: یعنی خلفا و اقطابی که آنان را در باطن حکم است، و یا سلاطین و پادشاهان، که آنان خلفای خلیفه حقیقی در ظاهراند؛ از ما: یعنی از جنس ما و اهل دین ما؛ همان گونه که دستور داریم: اشاره به این فرموده الهی است که: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» = خدای را اطاعت کنید و این رسول را اطاعت کنید و کارگزاران از خودتان را - ۵۹/نساء، و نیز اشاره به فرموده آن حضرت است که فرمود: «و اذا وليتم اميراً فاطيعوه و لو كان عبداً حبشياً» = اگر بر شما فرمانروایی گماشته شد، او را اطاعت کنید، اگرچه برده‌ای از حبشه باشد^۱ و در تحقیق: تمام طاعت خدای متعال راست، گاهی در مقام جمعش، و گاهی دیگر در مقام تفصیل و کامل‌ترین مظاهرش.

گوید: خواست او ﷺ را برآورده ساختم و نیت را خالص کردم، و قصد و همت را برای بیرون آوردن این کتاب - همان گونه که رسول خدا ﷺ برایم معین کرده بود بدون کم و زیاد - پاک و فراهم آوردم یعنی: خواست رسول خدا ﷺ را در واقع محقق ساخته و

در خارج ثابت نمودم و در حس ظاهر کردم - با تعبیر کردن و آشکار نمودنم مر معانی و مفاهیمش را بر نفوس مستعدی که طالب معنای آن بودند - چنان که خداوند از یوسف عَلَيْهِ السَّلَام حکایت می‌کند: «هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» = این تحقیق رؤیای پیشین من است که پروردگارم آن را محقق کرد - ۱۰۰ / یوسف» یعنی آن را بیرون آورد و در حس آشکارش ساخت.

أُمنیت عبارت است از مقصود و مطلوب، از آن جهت ما آن را به رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت دادیم - نه شیخ رَحِمَهُ اللَّهُ - که دستور دهنده به بیرون آوردنش آن حضرت صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود و شیخ مأمور است، خواه آن را اراده کرده باشد و یا اراده نکرده باشد، مگر آن که گوییم: شیخ آن را به زبان استعداد عین و روحش از مرتبه روح رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درخواست کرده باشد، در آن صورت اُمنیت از جانب شیخ خواهد بود، ولی اولی بهتر است.

اطلاق این لفظ که از تمنا و آرزو گرفته شده، بر انبیا جایز است، چنان که خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتُهُ» = پیش از تو رسولی یا پیغمبری نفرستاده‌ایم مگر آن که چون قرائت کرد شیطان در قرائت وی القا و وسوسه کرد، خدای چیزی را که شیطان القا و وسوسه کرده باطل می‌کند، سپس آیه‌های خویش را استوار می‌کند - ۵۲ / حج» و پاک و فراهم آوردن قصد و همت، از اغراض نفسانی و القآت شیطانی است که شباهت به شیطانیت دارد، زیرا او در قلب، در هر حالی از احوال که مناسب آن [قصد و همت] است القا می‌کند، و عارف محقق این را می‌داند و آن [قصد و همت] را از آن چه که القا می‌نماید خالص و پاک می‌گرداند، زیرا او مؤید به نور الهی است.

این که گوید: همان‌گونه که برایم معین کرده بود، یعنی: بدون کم و زیاد کردنی از جانب من در معنی.

گوید: از خداوند درخواست کردم که مرا در آن و در تمام احوالم، از آن بندگانی قرار دهد که شیطان بر آنان سلطه و غلبه ندارد یعنی: در آشکار کردن این کتاب. آن بندگانی که شیطان بر آنان تسلط و غلبه ندارد کسانی‌اند که فرمود: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» = تو را بر بندگان من تسلطی نیست - ۶۵ / اسراء» بندگانی که شیطان بر آنان

تسلط ندارد، عارفان اند که راه‌های دخول شیطان را می‌دانند و همراه با فرمان الهی‌اند و از آن تجاوز نمی‌کنند، و موحدان کسانی‌اند که برای غیر او وجود و ذاتی نمی‌بینند و اشیا را جز مظاهر و مجالی او نمی‌دانند، بنابراین عبادات و حرکات و سکنااتشان همگی به خدا، از خدا، به سوی خداست، خداوند می‌فرماید: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» = پروردگارت مقرر داشته که جز او را نپرستید - ۲۳/اسراء».

آنان که شیطان را برایشان تسلطی نیست، خدای را از حیث الوهیتش و ذاتش که شایسته عبادت است عبادت و پرستش می‌کنند، نه از آن حیث که نعمت‌بخش و یا رحیم است، زیرا عبد «المنعم» عبد «المنتقم» نمی‌باشد و عبد «الرحیم» عبد «القهار» نیست، و نه برای دخول بهشت و نه رهایی از دوزخ [وی را عبادت نمی‌کنند] زیرا او در واقع عبد حظ و نصیب خود و اسیر نفسش می‌باشد و عبد «الله» نیست، از این روی خداوند آنان را در این فرموده‌اش به خویش نسبت داده و فرموده: «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ» = تو را بر بندگان «من» تسلطی نیست - ۶۵/اسراء» و من در این باره سروده‌ام:

عبدنا الهوى ايام جهل و اننا	لفى غمرة من سكرة من شرابه
وعشنا زماناً نعبد الحق للهوى	من الجنة الا على و حسن ثوابه
فلما تجلى نوره فى قلوبنا	عبدنا رجاء فى اللقا و خطابه
فمرجع انواع العبودية الهوى	سوى من يكن عبداً لغز جنابه
و نعبده من غير شىء من الهوى	و لا للنوى من ناره و عقابه

یعنی: زمان جهل و نادانی که در نهایت مستی و شادمانی از شرابش بودیم

هوى را بنده بوده و عبادت می‌کردیم

زمانی هم زیستیم و حق را برای هوى عبادت می‌کردیم

از بهشت برین و پاداش‌های نیکویش

چون نورش در دل‌هایمان تجلی کرد

او را به امید ملاقات و شنیدن خطابش عبادت کردیم

پس بازگشت انواع عبودیت به هوى است

جز آن کس که بنده عزت آن جناب است

اکنون او را بدون چیزی از هوی

و بدون دوری از آتش و عقوبتش عبادت می‌کنیم

باید دانسته شود که آنان از اعمال شیطانی محفوظ‌اند، نه از القآت و خواطر، چنان‌که فرمود: «پیش از تو رسولی یا پیغمبری نفرستاده‌ایم مگر آن‌که چون قرائت کرد شیطان در قرائت وی القا و وسوسه کرد، خدای چیزی را که شیطان القا و وسوسه کرده باطل می‌کند، سپس آیه‌های خویش را استوار می‌کند - ۵۲ - حج»، از این روی آن‌را مقید به احوال کرد.

گوید: و این‌که مرا در تمام آن‌چه که انگشتانم آن‌را می‌نویسد و زبانم بدان‌گویاست و ضمیرم بدان درنور دیده است اشاره است به باقی مراتب وجود، زیرا شیء را در اعیان، وجودی و در اذهان وجودی است، و نیز وجودی در نوشتار و وجودی در عبارت و اشارت دارد، و چون از خدای درخواست کرده بود که در احوالش که در اعیان یافت می‌شود، وی را از شیطان حفظ فرماید، درخواست کرد که وی را به القآت رحمانی اختصاص دهد و از خواطر شیطانی حفظش فرماید، تا در تمام مراتب وجود مصون و محفوظ باشد.

از آن جهت وجود را در نوشتار بر غیر آن مقدم داشت - آن‌جا که گفت: در آن‌چه انگشتانم آن‌را می‌نویسد - سپس موجود را در عبارت بر موجود ذهنی پیش داشت - آن‌جا که گفت: زبانم بدان‌گویاست - به واسطه قرب اولی است به وجود عینی - در ثبوت - و قرب دومی از اولی - در ظهور - و تأخیر وجود ذهنی اشاره است به این‌که آن، به اعتباری آخرین مراتب وجود است، اگرچه به اعتباری دیگر اولین مراتبش می‌باشد، برای این‌که به هر دو اعتبار، اولی به عینه آخری باشد [چون حرکت وجود دوری و گردش است].

گوید: به القای سبوحی [از وجه خاص رحمانی] و دمیدن روحی در قلب نفسی، به تأیید عصمت و نگهداشت اختصاص دهد.

انواع القآت

بدان! القای خاطر، رحمانی و شیطانی است، هر یک از آن دو یا بدون واسطه است و یا با واسطه: اولی آن چیزی است که از وجه خاص رحمانی که هر موجود را با پروردگارش

هست حاصل می‌گردد، و این القای سبوحی است، یعنی به القای رحمانی که از آن چه اسم «المضل» - از القات شیطانی - اقتضا می‌کند به دور و منزّه است.

دوم: آن چیزی است که بر عقل اول افاضه می‌شود و سپس از آن بر ارواح قدسی و بعد از آن، از آن بر نفوس حیوانی منطبع و نقش‌پذیر، همان‌گونه که بیان راه‌ها گفته آمد، و مراد از «نفث روحی = دمیدن روحی» همین است، یعنی حاصل از روح القدس، که از این فرموده رسول خدا ﷺ گرفته شده است که فرمود: «ان روح القدس نفث فی روعی ان نفساً لن تموت حتی تستكمل رزقها = روح القدس در قلبم دمید که؛ هیچ‌کس نخواهد مرد، تا روزیش کامل گردد^۱» و «نفث» عبارت است از فرستادن نفس، که استعاره شده از آن چه که از روح افاضه می‌شود.

و این‌که گوید: در قلب نفسی: اشاره است بدان چه که برای نفس منطبع و نقش‌پذیر [یعنی خیال] از القای مَلْکی - به واسطه نفس ناطقه - حاصل می‌گردد. این گاهی از ارواح مجرد است - غیر روح انسانی - و گاهی از روح انسانی است، زیرا آن چه که بر پایین‌تر از غیر وجه خاص افاضه می‌شود، آن به واسطه اشرف و برتر است و آن، روح است و سپس قلب. و مراد از قلبِ نفسی [روع] نفس است و در این جا مراد آن وجهی است که جانب قلب است و به نام صدر - در اصطلاح قوم [صوفیه] - نامیده می‌شود، از این روی آن را وصف کرده و به نفس نسبتش داده است، و از آن چه که احتراز می‌کند القای شیطانی است، و آن القای بدون واسطه از اسم «المضل» است، و یا با واسطه، مانند القای نفسانی.

و این‌که گفته: به تأیید عصمت و نگهداشت اختصاصم دهد: یعنی مرا به القای سبوحی، با تأیید اعتصامی اختصاصم دهد، و اعتصام [عصمت و نگهداشت] عبارت از حفظ به اسم «العاصم» و «الحفیظ» اوست، خداوند می‌فرماید: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً = همگی به ریسمان الهی چنگ درزنید - ۱۰۳/آل عمران» و فرموده: «وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ = و هر که به خدا متمسک شود به راهی راست هدایت شده است - ۱۰۱/آل عمران».

۱. التمهید لابن عبدالبر، ج ۱، ص ۲۸۴، شرح السنة، ج ۱۴، ص ۳۰۴، مسند الشهاب، ص ۲ - ۱۱۵۱.

چگونگی املائی کتاب

گوید: تا مترجم باشم نه حکم کننده، تا آن کس از اهل الله - از صاحبان قلوب [صاحب دلان] - که بر آن وقوف یابد، به تحقیق بداند که آن از مقام تقدیس و پاکی بوده و به دور از اهداف نفسانی است که در آن تلبیس و پوشاندن حقیقت وارد می شود اشاره است به این که این عبارت به عینه در عالم روحانی بر او القاننده است، بلکه شیخ رحمه الله از رسول خدا صلی الله علیه و آله در صورت مثالی مشاهده کرده است و سپس کتاب را بدو عطا فرموده است و حق تعالی معانی و حکمت هایی را که این کتاب فراگیر آنهاست بدو الهام فرموده است، لذا بدو [آن معانی و حکم] تجلی کرده و این حقایق بر او کشف گردیده است، سپس از آنها به الفاظ خودش تعبیر نموده و گفته است: از خدا عصمت و تأیید را خواستم تا آن چه را که خداوند آشکار کردنش را به زبان من از معانی و حکمت هایی که مرا بدانها از کتابی که رسول خدا صلی الله علیه و آله عطایم کرد آگاه فرمود، مترجم باشم، نه حکم کننده در آن، به تصرف نفسانی - به کم و یا زیاد کردن - چون هر دو از فعل شیطان است.

مراد از اهل الله، کاملان از صاحبان کشف و شهوداند و واصلان به مرتبه ذات و وجود، و بازگردندگان از مرتبه جمع اند به مقام قلب، از این روی گفته: صاحبان قلب [صاحب دلان] زیرا انسان وقتی صاحب قلب است که قلب برایش تجلی کند و بر او سرّ منکشف گردد و نزدش حقیقت امر آشکار شود و به انوار الهی تحقق پذیرد و در اطوار ربوبیت دگرگونی و تقلیب حاصل کند، زیرا مرتبه قلبی عبارت از تولد دوم است که حضرت عیسی علیه السلام بدان اشاره کرده و فرموده: «لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین = کسی تا دوباره زاییده نشود به ملکوت آسمان ها وارد نمی شود»^۱.

این که گفته: آن از مقام تقدیس است، یعنی: تا اهل الله به حقیقت و یقین تحقق یابند که این کتاب، یعنی معانی و اسرارش - نه الفاظش - از مقام تقدیس نازل گشته است، و آن مقام احدیت جمع الجمع می باشد؛ و تقدیس و تنزیهش از دوگانگی و اغیار، به اعتبار

۱. مولانا گوید:

چون دوم بار آدمی زاده بزاد پای خود بر فرق علت ها نهاد

مثنوی معنوی، دفتر سوم ص ۲۸۷. لطایف معنوی، ص ۱۵۱.

احدیتش و از آمیختگی‌های نفسانی و اهداف شیطانی که به اعتبار مقام تفصیل و کثرتش موجب نقصان است می‌باشد، و تلبیس عبارت از پوشیدن حقیقت است و آشکار کردنش برعکس آن چه که بر آن است.

گوید: امید چنان دارم که حق تعالی هنگامی که دعایم را شنید، ندایم را اجابت فرماید این زبان ادب با خداست، زیرا کاملانی که به اعیان ثابت‌شان و استعداد آنها آگاه‌اند، مستجاب الدعوه می‌باشند، زیرا آنان از خدا، جز آن چه را که استعداد و اعیان‌شان اقتضا می‌کند درخواست نمی‌کنند، همان طور که رسول خدا ﷺ در این فرموده‌اش به امتش فرموده: «سلوا لی الوسیلة فانها لا تكون الا لعبد من عباد الله و ارجوان اکون ذلک العبد = برای من از خدا وسیله را درخواست کنید، زیرا آن از تمام بندگان خدا جز برای یکی بیشتر نمی‌باشد، و من امیدوارم آن بنده باشم^۱» با این که آن حضرت ﷺ می‌داند که آن مقام اوراست، ولی به دعای امتش، پس در آن به پیغمبر ﷺ اقتدا کن!

و این که گفته: هنگامی که دعایم را شنید، اشاره است به فرموده الهی که: «إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ = پروردگارم شنونده دعاهاست - ۳۹ / ابراهیم» زیرا دعا تعلق به مرتبه «السمیع» دارد، از برای آن است که اجابت کننده آن را اجابت می‌کند، و این اشاره است به گفته او که: ندایم را اجابت کند، یعنی درخواستم را.

گوید: پس من القا نمی‌کنم مگر آن چه را که بر من القا می‌شود، و در این کتاب فرود نمی‌آورم [نمی‌نویسم] جز آن چه را که بر من نازل می‌شود یعنی: من بر شما القاکننده نیستم مگر آن چه را که از مرتبه محمدی - از اسرار انبیا و حکمت‌های مخصوص به آنان - بر من القا می‌شود، و در این کتاب خبر نمی‌دهم، مگر آن چه را که در صورت رسول خدا ﷺ از مرتبه ذات احدیت بر من فایض می‌گردد، پس هیچ یک از محجوبان را نرسد که بر آن چه این کتاب فراگیر آن است اعتراض کند و بر آن، به احکامی که حجاب آن را اقتضا می‌کند حکم نماید.

از آن جهت [شیخ] مخصوص به این امر است که آن به سبب مناسبت تامی است که بین عین آن دو [عین پیامبر و عین شیخ] واقع است، زیرا احکام وجودی عینی، تابع

احکام معنوی غیبی‌اند؛ و چون دانست که محجوبان از حق، او را در آن چه گفته است نسبت ادعای نبوت داده و این توهّم را درباره‌اش می‌نمایند، گفت:

من نه پیغمبرم و نه رسول زیرا نبوت تشریعی و رسالت، همان‌طور که بیان‌ش گذشت، اختصاصی الهی است، چون اوست که هر کس را بخواهد به رحمتش اختصاص می‌دهد، و آن به حسب ظاهر از ما انقطاع پذیرفته است، چون بعد از رسول خدا ﷺ صاحب شریعتی به اصالت نیست و او دین را به کمال رسانید، چنان‌که خداوند می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي = امروز دین شما را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم - ۳/ مائده» یعنی نعمت اسلام و ایمان را، و فرمود ﷺ: «بعثت لاتمّم مکارم الاخلاق = من برانگیخته شده‌ام تا خوهای نیک را به اتمام رسانم^۱» و زیاده از کمال، خود نقصان است.

گوید: اما وارث [رسول‌الله] هستم و کشت‌کننده آخرتم یعنی: اما من وارث رسول‌الله ﷺ - هستم بدان! هر وارثی از ارث گذارنده‌اش آن چه را اموال که وی را بوده است به حسب نصیب مقدرش بر می‌گیرد، و اموال انبیا علیهم‌السلام عبارت از علوم الهی و احوال ربانی و مقامات و مکاشفات و تجلیات می‌باشد، چنان‌که آن حضرت ﷺ فرمود: «الانبياء ما ورثوا ديناراً ولا درهماً و انما ورثوا العلم فمن اخذه اخذ بحظ وافر = پیامبران دینار و درهم به ارث نمی‌گذارند، بلکه علم به ارث می‌گذارند، بنابراین هر کس آن را برگرفت، بهره و نصیب فراوانی را برگرفته است^۲».

پس علم حاصل برای این وارث، از علم حاصل برای وارث پیغمبر دیگر کامل‌تر و تمام‌تر است، چون او ﷺ کامل‌ترین انبیا از جهت علم و حال و مقام است، همین‌طور وارثش هم کامل‌ترین وارثان از حیث علم و حال و مقام می‌باشد؛ همان‌طور که از جانب خدا حکم می‌کنی مالِ موروث را وارث تملک کند، خواه آن را وارث اراده کرده باشد و یا اراده نکرده باشد، همین‌طور وارث، علم و حال و مقام را از خداوند بر حسب استعدادش بر می‌گیرد، چه آن را بخواهد و یا نخواهد، زیرا آن تملیکی قهری است.

بنابراین، این‌که آن حضرت ﷺ فرمود: هر کس آن را برگرفت، یعنی آن کس که علم

الهی را از خدا - که باطن و ظاهر رسول خدا قائم به ربوبیتش است - برگرفت، سعادت‌مند گشته و از شک‌ها و شبهه‌های وهمی‌رهایی یافته است.

و چون علوم آنان [انبیا] و احوال و مقاماتشان حاصل از تجلیات اسمایی و ذاتی است - به گونه جذبه و بخشش و بدون کسب و کوشش - علوم این وارث و احوال و مقاماتش نیز بدون کسب و کوشش می‌باشد، خداوند می‌فرماید: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ = بلکه قرآن آیه‌هایی است روشن، در سینه کسانی که دانششان داده‌اند - ۴۹/ عنکبوت».

پس علوم اولیا و کاملان کسبی به وسیله عقل نیست و مستفاد از نقل هم نمی‌باشد، بلکه از خداوند - کانون انوار و منبع اسرار - برگرفته شده است، و نقل منقولات در آن چه که بیان کرده‌اند، استشهاد است بر آن چه که آموخته شده‌اند، و اثباتشان بر معانی به دلایل عقلی، هشدار بر محجوبان و اُلفتی بر آنان، و رحمتی از جانب آنان برایشان است، زیرا هر یک را توان کشف و شهود نیست و استعدادش به ادراک اسرار وجود وافی و تمام نیست، بنابراین آنان [اولیا و کاملان] را از انباء و خبر دادن و رسالت، به حکم وراثت - نه به اصالت - بهره و نصیبی است - همان گونه که مجتهدان از علما را در ظاهر نصیبی از تشریع است - از این روی پیوسته از معانی غیبی و اسرار الهی خبر می‌دهند.

و چون امور پیشین در نشأه دنیایی سببی برای رسیدن بدان چه که برایش در آخرت مقدر شده است می‌باشد، چنان که آن حضرت ﷺ فرمود: «الدنيا مزرعة الآخرة = دنیا کشتزار آخرت است^۱» گفت: کشت کننده آخرتم هستم. مرادش از این سخن پاداش و اجر اخروی و دخول به بهشت و غیر اینها نمی‌باشد، زیرا کاملان، خدای را برای بهشت عبادت نمی‌کنند، بلکه مراد از آخرت، آن چیزی است که کارش در پایان بدان منتهی می‌شود - از فنای در حق و بقای به او -.

گوید:

۱. عوالی اللئالی، ج ۱ ص ۶۶، احیاء العلوم، ج ۴ ص ۱۴، کنوز الحقایق، ص ۱۳۲.

چگونگی شنیدن کتاب از خدا

فمن الله فاسمعوا و الى الله فارجعوا

یعنی: از خدای بشنوید و به خدای بازگردید.

جواب شرط مقدر است، یعنی: اگر آن چه از انوار را که بیان داشتیم و از اسرار الهی آن چه را که کشف کردم، بدون تصرف از جانب من است و من دستور به آشکار کردنش داشتم، پس از خدای بشنوید، نه از من، و هنگام شنیدن آن بر آن چه که توان شنیدنش را ندارید به خدای بازگردید، نه به من، چون آن به سبب عدم علم شماست به حقیقت سخن من و عدم تحقق شما در بعضی از اسرارش، زیرا او تعالی آسان کننده هر مشکلی است تا شما را بر معانی آن، آن گونه که هست، به اشراق انوارش در دل های شما آگاه سازد، و در این سخن [از «الله» بشنوید] هشداری است بر این که پیامبر ﷺ مظهر این اسم جامع [الله] است، چون او دستور به آشکار و ظاهر کردن آن داده است.

گوید:

فاذا ما سمعتم ما اتيت به فعوا

یعنی: و چون آن چه را که من [از جانب حق] آوردم شنیدید حفظ کنید.

یعنی: چون آن چه را که من از جانب خدای آورم - نه از جانب خودم - به واسطه فنایم در او و بقایم به اوست، و چون شنیدید، آن را به درک معانیش و به تحقیق اسرارش حفظ کنید.

از اصول این کتاب به فروعاتش باید پی برید تا دانای بدان باشید

گوید:

ثم بالفهم فصلوا مجمل القول و اجمعوا

یعنی: سپس بعد از فهم، مجمل سخن را تفصیل دهید و جمع کنید.

یعنی وقتی شنیدید و معنایش را فهمیدید و به علمش تحقق یافتید، آن چه از اجمال که در آن است تفصیل دهید و فروعاتی را که بر آن مترتب است [با اصولشان]

جمع کنید، زیرا اسرار این کتاب اصول کلی است، و از نشانه‌های علم به اصول، تجاوز ذهن است از آنها به فروعاتشان، پس هر کس که پی به فروعات آنها نبرد، دانای به این فن ذوقی و به این کتاب نمی‌باشد.

این‌که گفته: و جمع کنید، یعنی: آن فروعات را در اصولشان جمع کنید، تا عالمان به فروع، در عین اصول، و به اصول، در عین فروع، باشید و بدانید که حق سبحانه و تعالی جزییات اشیا را در عین کلیاتشان می‌داند: «وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» = از پروردگارت در آسمان و زمین هم‌وزن ذره‌ای نهان نیست - ۱۶۱/یونس» و یا این‌که گفته: آن‌چه از اجمال که در آن است تفصیل دهید، همان است که از مراتب و مقامات بیان داشتیم، و این‌که گفته: جمع کنید، یعنی: بین هر مقام و اهلش از انبیا و اولیا - به فرود آوردن همه را در مقام خود -.

گوید:

ثُمَّ مَنُوا بِهِ عَلَى طَالِبِهِ لَا تَمْنَعُوا

یعنی: پس بدان، بر طالبانش منت نهید و باز ندارید.

یعنی: بدان‌چه شنیدید و فهمیدید، معنایش را بر طالبانش، به ارشاد و آگاه گردانیدنشان بر آن معانی که در این کتاب به امانت سپرده شده است منت گذارید، یعنی آنان را عطای امتنایی - بدون این‌که از آنان عوض و تلافی خواسته باشید - بدهید، تا داخل در کسانی باشید که خداوند درباره‌شان فرموده است: «وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ» = از آن‌چه روزیشان کرده‌ایم انفاق می‌کنند - ۳/بقره» و آنان را از روی خست و بخل باز ندارید، زیرا: «فَإِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» = زیرا رحمت الهی به نیکوکاران نزدیک است - ۵۶/اعراف» آنان که بدان‌چه خداوند روزیشان کرده است بخل نمی‌ورزند.

بدان! منت و احسان بر دو قسم است: پسندیده، [که] خداوند بدان اشاره کرده و فرموده است: «بَلِ اللَّهِ يُمْنٌ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ» = بلکه خدای بر شما منت دارد که به ایمان هدایتتان کرده است - ۱۷/حجرات» و نکوهیده، و آن را نیز فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» = شما که مؤمنید! صدقات خویش را به منت و آزار به هدر مدهید - ۲۶۴/بقره» و چون اولی [منت] صفتی الهی است و حق تعالی بدان

«منان» نامیده می‌شود، شیخ رحمه الله ما را بدان دستور داده تا تخلق به اخلاق الهی پیدا کنیم و به صفات حقانی متحقق گردیم.
گوید:

هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا

یعنی: این رحمتی است که شما را فرا گرفته است، شما هم آن را بگسترانید.

یعنی این اسرار و معانی که از جانب خداوند بر شما افاضه شده است رحمتی از جانب او بر شماست که فرایتان گرفته و احاطه نموده است، شما هم نیز این رحمت را بر طالبان بگسترانید، تا شاگردان نعمتش باشید و ادا کنندگان حقوقش، و اقتدا کنندگان به رسول خدا در آن چه فرموده: «اللهم ارزقنی و ارزق امتی = پروردگارا! من و امتم را روزی بخش!» باشید و به وارثان ملحق شوید.

گوید: از خداوند امید چنان دارم از کسانی باشم که یاری شده و [دیگری را] یاری کنم و به شریعت پاک محمدی مقید شده باشم و [دیگری را] مقید سازم، و این که ما را در جرگه او - همان گونه که از امت او قرار داده - محشور فرماید.

شیخ رحمه الله از مؤیدان من عندالله است

زبان ادب است با حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله چون او بر یقین است که از کسانی می‌باشد که خداوند تأییدش فرموده و به شرع محمدی و پیرویش مقید ساخته است، یعنی از این مرتبه جامع [الله] امید چنان دارم که از کسانی باشم که خداوند به تأیید و توفیق یاریش کرده و به قبولش، او را نیز تأیید و یاری کرده باشد، نه از کسانی که خداوند او را به دور کردنش از حضرتش رد کرده است و او هم از فرمانش سرکشی و ابا نموده است؛ و پس از تأیید [خداوند] غیر خودش را یاری کند، یعنی او را آماده تأیید الهی - به ارشاد و آگاهی بخشیدن - کند.

و چون پیامبر ما کامل ترین عالمیان است و سعادت تمام جز به متابعت و تقید به شریعتش حاصل نمی‌گردد - چنان که فرمود: «لو کان موسی حیا لما وسعه الا اتباعی = اگر

موسی زنده بود چاره‌ای جز پیروی از من نداشت^۱ - این وارث محمدی درخواست نمود که مقید به شریعت او صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و مزین به طریقتش باشد، تا متحقق به بالاترین مقامات و متدرج به کامل‌ترین درجات باشد.

این‌که سخن به صیغه مبنی بر مفعول [مجهول] گفته: اُتِد و قِتِد [یاری شده و مقید شده] بزرگداشت و اِجلالی است برای فاعل، زیرا تأیید او - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نسبت به لطف الهی و کرمش، چیز اندکی است، از این روی گفت: از کسانی: یعنی از جمله کسانی که خداوند تأیید و یاریشان کرده و توفیقشان داده و مقید به شریعت پیامبرش صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ساخته است باشد.

این‌که گفته: فتقید، یعنی: وقتی خداوند او را به شرع کامل‌ترین انبیا - صلوات‌الله علیهم - مقید ساخت، به قبول و انقیاد و طاعت مقید شده است و غیر خودش را به آگاهی بخشیدنش بر جلالت و بلندی قدر، و کمال عظمت و فرمانش مقید ساخته است.

این‌که گفته: ما را در جرگه او محشور فرماید، یعنی: ما را در آخرت که محشور می‌فرماید، از اهل الله، که تابعان رسول خدا و فایزان به سعادت بزرگ و درجه بالا «همان‌طور که در سرای دنیا از امتش قرارمان داد» قرار دهد.

گوید: نخستین چیزی که آنرا مالک بر بنده‌اش - از آن [حکمت‌ها و اسرار] - القا کرده، فَضْ حکمت الهیه در کلمه آدمیه است.

فص حکمت الهیه^۱ در کلمه آدمیه

از آن جهت مالک و بنده گفت که القا، امکان پذیر نیست جز آن که بین القاکننده و القاشونده باشد. القاکننده خدای متعال است - از حیث ربوبیتش - و «رب» همان مالک است، چون از جمله معانی آن است، و القاشونده عبارت از بنده است. و نیز: القای این معانی جز برای تکمیل مستعدان، که قابلان برای رسیدن به مقام جمع و وحدت حقیقی اند نمی باشد، و این جز به واسطه تربیت امکان پذیر نیست، و چون القاشونده بنده است، آن چه را که مقابل آن است، یعنی مالک را که به معنی «رب» است بیان کرد.

۱. بدان! تمام حقایق وجود و حفظ آنها در مراتب شان، به نام الوهیت نامیده می شود، و مرادم از حقایق وجود، احکام مظاهر است با ظاهر در آنها، یعنی حق و خلق، پس شمول مراتب الهیه و تمام مراتب کونی و اعطاء هر حقی از مرتبه وجود، معنی الوهیت است.

و «الله» اسم برای رب این مرتبه، و آن جز برای ذات واجب الوجود تعالی و تقدس نمی باشد، بنابراین، بالاترین مظاهر ذات، مظهر الوهیت است، زیرا آن را احاطه و فراگیری بر هر مظهر و هیمنه و ابهت بر هر وصف و یا اسم می باشد، پس الوهیت «ام الکتاب» است و قرآن، احدیت، و فرقان واحدیت، و کتاب مجید رحمانیت، تمام اینها به اعتباری است، و گرنه «ام الکتاب» - به اعتبار اول که اصطلاح قوم (صوفیه) بر آن دایر مدار است، عبارت از ماهیت کنه ذات می باشد، و فرقان عبارت از صفات، و کتاب عبارت از وجود مطلق است.

و چون اصطلاح را دانستی و حقیقت آن چه را که بدان اشاره نمودیم دانستی، خواهی دانست که این عین آن است و خلاقی در دو قول - جز در عبارت - نمی باشد و معنی یکی است؛ پس الوهت تنها اسم برای مرتبه الهیه است، و الوهیت اسم آن مرتبه است - با ملاحظه نسبت ذات بدان - «آملی».

مراد از بنده، خودش است، یعنی نخستین چیزی که خداوند متعال به گونه الهام، از حکمت‌ها و اسرار در قلبم القا کرد: فص حکمت الهیه است، اگرچه عطاکننده کتاب، رسول خدا ﷺ است.

امکان دارد که مراد از مالک، رسول خدا ﷺ باشد، چون او اسم اعظم الهی - به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر - است. جایز نیست که گفته شود: مراد از مالک، حق تعالی و از بنده، رسول ﷺ باشد، چون از جانب [شیخ] بی ادبی محسوب می‌شود، اگرچه بنده او و رسول از جانب اوست.

و این [مذکور در متن] اشاره است به کتاب، یعنی نخستین چیزی که مالک بر قلب بنده‌اش از آن کتاب - یعنی از معانی آن - القا کرد، فص حکمت الهیه بود. فص چیزی عبارت از خلاصه و زبده و برگزیده آن است، و فص [نگین] انگشتر، عبارت از چیزی است که انگشتر بدان زینت می‌یابد و نام صاحبش بر آن نوشته می‌شود، تا گنجینه‌اش را بدان مهر کند. معنی حکمتی که گفت، عبارت است از علم به حقایق اشیا آن گونه که هستند و عمل به مقتضای آن.

پس فص هر حکمتی - بنابر اول - عبارت است از خلاصه علوم که برای روح پیامبری از پیامبران نام برده، حاصل می‌شود و آنها را اسمی که غالب بر اوست اقتضا می‌کند و [آن اسم غالب] آنها را بر روح آن پیغمبر - به حسب استعداد و قابلیتش - افاضه می‌نماید.

فص هر حکمت محل کلمه‌ای است

که آن پیغمبر بدان نسبت می‌یابد

بنابر دوم: فص هر حکمت عبارت از قلبی است که به علوم خاص آن پیغمبر نقش پذیر گشته است؛ آن چه که شیخ در پایان فص گفته این وجه را تأیید می‌کند: «فص هر حکمت کلمه‌ای است که بدان نسبت می‌یابد» پس معنی: «فص حکمت الهیه»، یعنی محل حکمت الهیه که عبارت از قلب ثابت است در کلمه آدمیه.

و الهیت [یعنی واحدیت] اسم مرتبه‌ای است که جامع تمام مراتب اسما و حقایق

آنها می‌باشد، از این رو اسم «الله» متبوع تمام اسما و صفات گشت و بدانها موصوف شد؛ و اختصاص حکمت الهیه به کلمه آدمیه از آن جهت است که آدم عَلَيْهِ السَّلَام چون برای خلافت خلق شد و مرتبه‌اش جامع تمام مراتب عالم بود، آینه مرتبه الهیت، و قابل ظهور تمام اسما در او گردید، و غیر او را این مرتبه، و قابلیت آن ظهور نبود، از این روی اختصاص بدان یافت؛ و نیز مظهر این اسم است، چنان که گفته‌اند:

سبحان من اظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فی خلقه ظاهراً فی صورة الأكل و الشارب

یعنی: منزّه است آن که ناسوتش

راز بلند لاهوت نافذش را آشکار ساخت

سپس ظاهراً در میان خلقش

در صورت خورنده و نوشنده آشکارگشت

مراد از کلمه آدمیه، روح کلی است که مبدأ نوع انسانی می‌باشد، چنان که صَلَّى گوید: آدم نفس واحدی است که از آن این نوع انسانی خلق شده است، و بیانش با خواست الهی در پایان فص خواهد آمد.

و چون آدم ابوالبشر اولین آن [روح کلی] در عالم شهادت و مظهر اسم «الله» - از حیث جامعیت خواص فرزندان کاملش - بوده است، از این روی - صَلَّى - فص را به نام او اختصاص داد و در آن، آن چه را که اختصاص به کلمه او دارد بیان داشت، چنان که آن چه را که اختصاص به کلمه هر پیغمبری در فص منسوب به او دارد بیان داشته است.

گوید: چون حق سبحانه و تعالی از حیث اسمای حُسْنایش که آنها را شمار نتوان کرد شروع در مقصود می‌کند، چون وجود عالم مستند به اسما است و مقصود اصلی از ایجاد، نخست در علم و سپس در عین، انسان است؛ خبر داده که حق تعالی از حیث اسمای حُسْنایش عالم را پدید آورد، و علت غایی از ایجاد عالم انسانی را بیان داشته که آن، مشاهده حق تعالی است ذاتش را به ذات خود در آینه عین جامع انسانیت - از آینه‌های اعیان - چنان که فرمود: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فتحببت اليهم بالنعم فعرفوني = گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، خلق را

آفریدم و به آنان به وسیله نعمت‌ها دوستی کردم، سپس مرا شناختند^۱».

این سخن مانند تمهید اصلی است که بر آن، ظهور حکمت‌های کلی از اسمای الهیه در مظاهرشان مترتب می‌گردد، و «لما شاء = چون خواست» را مجازاً در کار گرفته است، زیرا آن خبر دهنده به حصول مشیت است - بعد از آن که نبود - در حالی که این چنین نیست، چون آن [مشیت] ازلی و ابدی است و جواب «لما» محذوف است، تقدیرش این‌گونه است: آنگاه که حق تعالی خواست عین خودش را در «کون جامع» ببیند، آدم را پدید آورد، یعنی تمام امر را محصور و محدود می‌کند که متصف به وجود گردد و بدان، سرّ خودش را برای خودش آشکار کند^۲.

معنی مشیت و اراده

و مشیت او تعالی عبارت از تجلی ذاتی و عنایت پیشین - برای ایجاد معدوم و یا اعدام موجود - است، و اراده او عبارت از تجلی او برای ایجاد معدوم است [مشیت تعلق به فیض اقدس دارد و اراده به فیض مقدس]، بنابراین مشیت از وجهی از اراده فراگیرتر است، و آن کس که مواضع استعمالات مشیت و اراده را در قرآن پی‌گیری کند، آن را خواهد دانست، اگرچه به حسب لغت و واژه، هر یک از آن دو در مقام دیگری استعمال می‌شود، زیرا در آن، بین آن دو فرقی نمی‌باشد.

و مراد از اسمای حسنا اسمای کلی و جزیی است، نه تنها نودونه اسمی که در حدیث آمده است، از این روی [شیخ] گفت: آنها را شمار نتوان کرد، زیرا اسمای جزیی نامتناهی‌اند، اگرچه کلیاتشان متناهی است؛ پیش از این معنی اسم و اسمِ اسم [یعنی الفاظ] در فصل دوم از مقدمات گفته آمد.

۱. جامع الاسرار، ص ۱۰۲، اسرار الشریعه، ص ۴۵.

۲. پس حاصر بودن این کون جامع که آدم است تمام امر را، از برای متصف بودن اوست به وجود، چه او از حیثیت ذات خود معدوم است و به وجود حق موجود، و از این روی قابل است که تمام اسرار وجود در وی ظاهر گردد، پس به اتصاف آدم به وجود و قابلیت مذکوره، حاصر تمام امر اسما و صفات و خصوصیاتش گشت و از روی حاصریت او سرّ حق بر حق ظاهر می‌گردد، و مراد از سرّ حق، عین حق و کمالات ذاتی اوست که غیب الغیوب است، پس حاصل معنی متن آن است که حق سبحانه و تعالی خواست که عین خویش و کمالات ذاتی خود را که غیب مطلق بود در شهادت مطلق انسانی - در آینه انسان کامل - مشاهده کند «آملی».

از آن جهت گفت حق [چون حق سبحانه خواست...] که آن اسم ذات است، تا روشن شود که این مشیت و اراده برای ذات است - به حکم محبت ذاتی که از ذات به ذات می‌باشد - ولی مشیت برای ذات، از آن حیث که ذات است، با قطع نظر از اسما و صفات نمی‌باشد، و نیز برای ذات از آن حیث که از عالمیان بی نیاز است هم نمی‌باشد، بلکه از حیث اسمای حسنای ذات است که به ذات و حقایق خودشان مظاهر و مجالی می‌طلبند تا انوار پنهان‌شان آشکار شود و اسرار نهفته در وجودشان که خداوند به اعتبار آنها فرمود: «كنت كنزاً مخفياً... الحديث^۱» آشکار گردد.

بیان اعیان ثابته

گوید: خواست تا اعیان آنها را مشاهده کند^۲، و اگر خواهی بگو: عینش را در «کون جامع» ببیند، تمام امر را محصور می‌کند بیان متعلق مشیت است و مراد از اعیان آنها، امکان دارد اعیان ثابته باشند که عبارت‌اند از صور حقایق اسمای الهی، در مرتبه علمی، و ممکن است که نفس آن اسمایی باشد که ارباب اعیان و ماهیات کونی‌اند، و محتمل است که همان اعیان خارجی باشند؛ از این روی گفت: اگر خواهی بگو: عینش را مشاهده کند، یعنی عین حق را، زیرا تمام حقایق اسمایی در مرتبه احدیت عین ذات‌اند و نه غیر ذات، و در واحدیت از وجهی [یعنی به حسب مصداق و ذات و حقیقت] عین ذات‌اند و از وجهی دیگر [به حسب مفهوم] غیر آن.

معنی کون و وجود

«کون» در اصطلاح این طایفه [صوفیه] عبارت از وجود عالم است از آن حیث که عالم است [یعنی از حیث تعین و ماهیت] نه از آن حیث که حق است [یعنی: نه از حیث وجود] اگرچه - در نزد اهل نظر - مرادف وجود مطلق می‌باشد، و در این جا به معنی مکون است،

۱. مصدر پیشین.

۲. خداوند متعال اگر عینش را در عین خودش ببیند، رؤیت ذاتی عینی غیبی است، و اگر حقایق اسما و صفاتش را مستهلک در ذاتش ببیند، رؤیت احدیت است، شهود عین و عین اسمایش در کون جامع، شهود جمعی بین جمع و تفصیل است «جندی».

یعنی خواست که اعیان اسمایش و یا عین ذاتش را در موجودی که - به حسب مرتبتش ^۱ - جامع تمام حقایق عالم، چه مفردات آنها و چه مرکباتش است مشاهده کند؛ آن موجود امر اسما و صفات، از مقتضیات آنها و تمام افعال و خواص و لوازم آنها، را محصور و محدود می‌نماید، یعنی تمام امور الهی را، و «امر» به معنی فعل می‌باشد.

و یا این‌که: شأن الهی را در مرتبت محصور می‌کند، پس امر، به معنی شأن می‌باشد و آن، فراگیرتر از فعل است، زیرا گاهی حالی از احوال - بدون فعل - می‌باشد؛ و یا آن‌چه را که بدان «امر» که عبارت از «کن» می‌باشد تعلق می‌گیرد محصور می‌نماید؛ در این صورت مجاز است و از قبیل اطلاق ملزوم و اراده لازم می‌باشد، و کون جامع عبارت از انسان کامل است که به نام آدم نامیده می‌شود و غیر او [غیر کامل] را این قابلیت و استعداد نیست.

سری که در این مشیت و این حصر است آن‌که: حق تعالی ذات و کمالات ذاتی خود را که به نام اسما نامیده می‌شود، و تمام مظاهر آنها را در ذاتش - به ذاتش - در عین اولیت و باطنیتش، به گونه مجموعی که بعضی از آنها در بعض دیگر مندمج است مشاهده می‌کند، خواست که آنها را در مرتبه آخریت و ظاهریتش نیز مشاهده کند، تا اول با آخر و ظاهر با باطن مطابقت نماید و همگی به اصلش باز گردد [مانند شهودش در ذاتش به ذاتش ^۲].

حق تعالی خواست که عین خودش را به آدم

- در آدم - مشاهده کند

گوید: از آن جهت که متصف به وجود است و سرّ او [حق ^۳] به او [کون جامع] برای حق ظاهر می‌گردد این تعلیل برای حصر است - نه رؤیت - زیرا حق تعالی اسما و اعیان و مظاهر آنها را می‌داند و آنها را بدون ظهور انسان کامل و وجودش در خارج مشاهده

۱. مرتبه منحصر بین حق واجب و خلق ممکن است و بدان دو آباد می‌باشد، پس حق پیوسته حق است و خلق، همیشه خلق است. وجود، در مرتبه حقیقت، حق است و در خلقت، خلق «جندی».

۲. یعنی آنها را علتی غیر ذاتش نباشد «آملی».

۳. سرّ حق یعنی اسمایش که در غیب ذاتش پنهان است و سرّ حق تعالی بدو برایش آشکار می‌شود، زیرا هر اسمی وجهی است که حق تعالی خویش را در آن به وجهی مشاهده می‌کند، و عینش را از تمام وجوه در انسان کامل که حاصر تمام اسما است می‌بیند «جامی».

می‌کند، چنان‌که امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: «بصیر اذ لا منظور الیه من خلقه = بینا بود هنگامی که دیده شونده‌ای از خلقش او را نبود»^۱ مگر آن‌که رؤیت، بر رؤیتی که در مظهر انسانی حاصل می‌شود حمل گردد، زیرا این رؤیت نیز حق راست^۲، در این صورت تعلیل برای آن است و معنیش چنین می‌شود: خواست که اعیان و یا عین خودش را به آدم - در آدم - مشاهده کند، چون او متصف به وجود است، زیرا او از حیث ذاتش معدوم است و از حیث وجود حق موجود، و او را قابلیت ظهور تمام اسرار وجود در وجودش هست، بنابراین به سبب اتصاف به وجود و قابلیت مذکور، کونی گردید که حاصر و فراگیر تمام امر اسما و خصوصیات آنها گشت، زیرا وجود ملزوم [که همان وجود است] موجب وجود لازم می‌باشد، خواه با واسطه باشد و یا غیر واسطه.

حق متعال خواست عین کمالات ذاتیش را که غیب مطلق است

در شهادت مطلق انسانیت - در آینه انسان کامل - مشاهده کند

و مراد از سرّ، عین حق و کمالات ذاتی اوست، زیرا آنها تمامی شان غیب الغیوب‌اند، چنان‌که گفته‌اند: «لیس وراء عبادان قرية = آن سوی آبادان دهکده‌ای نیست» یعنی خواست که عین کمالات ذاتیش را که غیب مطلق بود، در شهادت مطلق انسانیت - در آینه انسان کامل - مشاهده کند.

و جایز است که گفته شود: متصف بودنش، تعلیل برای رؤیت است، بدون آنکه آن در مظهر انسانی است حمل شود، و معنایش آن‌که: او تعالی اگرچه خود و کمالاتش را در غیب ذاتش به علم ذاتی مشاهد است: «لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ» = هم‌وزن ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از او پنهان نیست - ۳/ سبأ» ولی این نوع از رؤیت و شهودی که به واسطه آینه‌ها حاصل می‌گردد، بدون آنها حاصل نیست، زیرا خصوصیات آینه‌ها آن را می‌بخشد، پس حق تعالی خواست که آنها را نیز مشاهده نماید.

۱. نهج البلاغه، خطبه اول.

۲. یعنی مرتبه‌ای از حق راست، یعنی مرتبه‌ای از وجود مطلق، چون مراد از حق در اصطلاح آنان عبارت از آن چیزی است که نفس ذاتش تحقق است «أملی».

مؤید این معنی گفته اوست که: زیرا رؤیت^۱ چیزی خودش را به خودش، مانند رؤیت خودش در امر دیگری که مانند آینه باشد نیست، چون [شأن] برایش خودش را در صورتی که آنرا محل دیده شونده در آن می‌بخشد ظاهر می‌سازد، آن‌چنان‌که بدون وجود این محل و تجلیش برای او امکان این‌که ظاهر شود نبود این تعلیلی برای مشیت است و اشاره‌ای به سؤال مقدر، و آن این‌که: خداوند پیش از آن‌که عالم انسانی را پدید آورد، بینا بود آن را چگونه خواست؟

پاسخ این‌که: رؤیت شیء خودش را به خودش - در خودش - مانند رؤیت خودش در شیء دیگر نیست. آن شیء دیگر برای او مانند آینه است، این بدان جهت است که آینه خصوصیتی در ظهور عین آن شیء دارد و آن خصوصیت، بدون آینه، و بدون تجلی آن شیء در آن آینه حصول نمی‌یابد، مانند نشاط و شادمانی نفس و التذاذش هنگامی که انسان، صورت زیبایش را در آینه مشاهده می‌کند، آن [التذاذ] برایش هنگام تصورش مر آن را حاصل نیست، و مانند ظهور صورت مستطیل است در آینه مستدیر که مستدیر می‌باشد و صورت مستدیر در آینه مستطیل که مستطیل می‌نماید، و مانند ظهور یک صورت است در آینه‌های متعدد که متعدد می‌نماید و امثال اینها.

حق تعالی مستکمل به غیر نمی‌باشد و اعیان ثابتہ

عین حق و مظاهر علمی اویند

در این صورت گفته نمی‌شود: لازم می‌آید که حق تعالی مستکمل به غیر خودش باشد، برای این‌که این شیئی که برای او مانند آینه است، از جمله لوازم ذات او و مظاهر ذاتش می‌باشد که مطلقاً غیر او نیست، بلکه از وجهی عین اوست و از وجه دیگر غیر او، چنان‌که در فصل سوم گفته شد: اعیان ثابتہ نیز عین حق و مظاهر علمی اویند، پس مستکمل به غیر نمی‌باشد^۲.

۱. رؤیت که غایت مشیت و امر و ایجاد است، آن رؤیت خاص است، هنگام تعاکس صورت بیننده از قابل مقابل، که نازل به منزلت آینه است «آملی».

۲. چون این رؤیت کمال ذاتی نیست تا فقدانش در مرتبه ذات نقصی باشد و وجدانش کمالی، بلکه به حسب

و بدین معنی اشاره کرده و گفته است: برای او مانند آینه است، و نگفت: در آینه، زیرا آینه غیر از ناظر در آن است، یعنی از حیث تعین آن دو که مانع اند از این که هر یک از آن دو عین دیگری باشد، و این جا این چنین نیست، زیرا تعین ذاتی اصل تمام تعیناتی است که در مظاهر می باشد، پس منافی آنها نیست.

و این که گفته: در امری دیگر، یعنی به حسب صورت - نه به حسب حقیقت -

و این که گفته: زیرا ظاهر می سازد، تعلیل است برای عدم مماثلت و همانندی، یعنی: خودش را در صورتی از صور، که برای بیننده بدون وجود این محل و مقابل بودن محل برای بیننده ظاهر نمی شود، ظاهر می سازد، و چون بیننده در این جا حق تعالی است، از تقابل به تجلی تعبیر کرده است، در این صورت ضمیر «تجلیش» به حق برمی گردد و ضمیر «مر او را» به محل.

گوید: حق تعالی تمام عالم را وجود شبحی راست و معتدل پدید آورد که در آن روحی نبود^۱ پس عالم مانند آینه ای جلا داده نشده^۲ بود و از شأن حکم الهی این است که محل را می پردازد و تسویه می کند تا روح الهی را بپذیرد، از آن به نفخ و دمیدن در آن^۳ تعبیر کرده است، و آن جز حصول استعداد از آن صورت تسویه و پرداخت شده، برای قبول فیض تجلی دایم که همیشه و پیوسته هست^۴ نمی باشد.

یعنی آنها را وجودی مانند وجود شبح بخشید، و معنایش این است که حق تعالی

→

فقدانش در مرتبه ذات است، بلکه این رؤیت مخصوص، کمالی فعلی است و در مرتبه فعل می باشد، پس لازم است که متأخر از ذات و در مرتبه فعل باشد «آملی».

۱. یعنی: بر اعیان ثابتۀ آنها وجودی را که همانند وجود شبح پرداخته شده و معتدل بود افاضه کرد، زیرا هر یک از دو وجود، وجود دیگری را دنبال می کند، پس وجود عالم، وجود کون جامع را دنبال می کند و وجود شبح معتدل، وجود روح و دمیدنش را دنبال می کند «جامی».

۲. یعنی: عالم بدون کون جامع که به منزله روح وی است، زیرا روح برای شبح، به منزله جلا برای آینه است، چون کمال آن دو، به آن دو است «جامی».

۳. یعنی: در محل تسویه شده، و در آن مسامحه رفته، چون قبول روح لازم دمیدن است نه عین آن، پس سزاوار آن است که گفته شود: افاضه روح - نه قبولش - زیرا دمیدن صفت دمنده است نه آن که در او دمیده می شود، چون خداوند دمیدن روح را بعد از تسویه معین کرده و فرموده: فاذا سویته و نفخت فیه من روحی - ۲۹ - حجر «آملی». ۴. یعنی صورت تسویه و پرداخت شده «آملی».

اعیان ثابته عالم کبیر - نه عالم صغیر انسانی - را به وجود عینی، به گونه مفصل پدید آورد، مانند موجودی که روحی در او نیست و آینه‌ای که جلا ندارد، و از شأن حق تعالی و حکمت الهی و سنت و روشش این است که چیزی را پدید نمی‌آورد و تسویه و پرداختش نمی‌کند، جز آن که آن موجود ناگزیر قابل روح الهی می‌باشد، تا حیاتش بدان باشد و کمالاتش بر آن مترتب گردد و بدان، در وی ربوبیت ظاهر شود، از این قبول به دمیدن در او تعبیر شده است، خداوند درباره آدم عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» و چون آن را بپرداختم و از روح خویش در او دمیدم، سجده کنان برابر او افتید - ۲۹/ حجر» بنابراین نفخ و دمیدن او تعالی عبارت از اعطای اوست مر قابلیت و استعداد^۱ را.

این که گفته: و آن نیست، یعنی آن نفخ و دمیدن جز حصول استعداد از صور تسویه شده - از آن موجود - برای قبول فیض مقدس که عبارت از تجلی دایم است که بر او و بر غیر او پیوسته و همیشه حصول می‌یابد نمی‌باشد، زیرا اگر انقطاعش یک لحظه فرض شود، تمام اشیا معدوم خواهند بود، خواه به وجود علمی موجود باشند و یا عینی خارجی، پس تجلی بدل کل از فیض است.

در بعضی نسخ: برای قبول فیض تجلی - به اضافه - آمده است پس معنایش این است که برای قبول فیض که از تجلی حاصل است، و آن فیض، نفس تجلی نیست، بلکه از آن حاصل است.

نباید توهم شود که این اعیان در زمانی از زمان‌ها موجود بوده‌اند و انسان مطلقاً در آن [زمان] معدوم بوده است^۲، و گرنه وجودش با عدم روحش لازم می‌آید. و نیز: انسان به حسب نشأه اخروی، ابدی است، و هرچه که ابدی باشد ازلی است^۳ - مانند عکسش -.

بلکه ناگزیر باید دانسته شود که او از حیث نشأه عنصری، بعد از همه موجودات است

۱. چنان که دمیدن در زغال، اعطای استعداد برای اشتعال است «آملی».

۲. یعنی مطلقاً در وجود، یعنی در تمام مراتب، بلکه در یک مرتبه معدوم است «آملی».

۳. دلیل این مدعی همان است که شارح در همین فص - در ضمن شرح سخن شیخ - گوید: او انسان حادث ازلی و شیء دایم ابدی و کلمه فاصل جامع است «آملی».

- بعدی زمانی^۱ - به واسطه موقوف بودنش بر حصول استعداد مزاجی که از ارکان عنصری به سبب فعل و انفعال و تربیت حاصل می شود، چنان که حق تعالی [در حدیث قدسی] فرموده: «خمرت طینه آدم بیدی اربعین صباحا = گل آدم را به دو دستم در چهل روز سرشتم^۲»، ولی او از حیث نشأه علمی [در مرتبه واحدیت] پیش از همه اعیان بوده است، چون آنها [اعیان] تفصیل حقیقت انسانی اند، چنان که بیانش در مقدمات [در فصل هشتم] گفته آمد، و از حیث نشأه روحانی کلی نیز پیش از تمام ارواح بوده است، چنان که پیامبر ﷺ بدان اشاره کرده و فرموده: «اول ما خلق الله نوری = نخستین چیزی که خدا آفرید نور من بود^۳».

و از حیث نشأه روحانی جزئی که در عالم مثالی [در قوس نزول] دارد نیز پیش از همه مبدعات است، اگرچه از عقول و نفوس کلی تأخر ذاتی دارد - نه زمانی - پس در خارج مطلقاً معدوم نیست^۴، از این روی درباره اش - پیش از نشأه عنصریش - گفته شده: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ = آیا در زمین مخلوقی می آفرینی که در آن تباهی کند و خون ها بریزد؟ - ۳۰/ بقره»، و از بهشت به واسطه مخالفت با فرمان الهی اخراج شد.

انسان همان طور که ابدی است ازلی می باشد و در تمام مراتب وجود،

مناسب با موطن و مراتب موجود در آن صور بوده است

این خود هست، با این که صاحب شهود و محقق عارف به مراتب وجود می داند که او [انسان] در تمام مظاهر آسمانی و عنصریش موجود بوده است و وی را در آنها به صورت هایی که مناسب با موطن و مراتب آن [صور] است، هنگام فرود آمدن از مرتبه علمی به غیبی و از غیبی به شهادت مطلق - پیش از ظهورش در این صورت انسانی که حادث زمانی است - به شهودی محقق مشاهده می کند. کسی بدان چه که ما اشاره کرده ایم نمی تواند احاطه پیدا کند، مگر آن کس که به راز فرموده الهی احاطه داشته باشد

۱. بیشتر حکما قائل اند که تمام انواع - به ویژه برترین انواع که انسان است - قدیم ازلی اند، اگرچه افرادشان حادث می باشند «آملی». ۲. مرصادالعباد، ص ۳۸. ۳. بحارلأنوار، ج ۱۵، ص ۲۴.
۴. چون در بعضی مراتب موجود بوده و معدوم مطلق نبوده است «آملی».

که فرمود: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» = شما را گونه‌گون آفرید - ۱۴/نوح».

گوید: و جز قابل^۱ باقی نماند و قابل، جز از فیض اقدس او نمی‌باشد کامل کردنی است مر آن‌چه را که پیش از این گفته است، چون قابل کسی است که روح الهی را می‌پذیرد، و نیز کسی را درخواست دارد که وجودش را بدو مستند سازد، زیرا وی با توجه به ذاتش معدوم می‌باشد، و چون این‌گونه است، بیان داشته که او نیز مستند به حق تعالی و فایض از اوست، از این روی گفت، قابل نمی‌باشد - یعنی حاصل نمی‌شود - مگر از فیض اقدس او، یعنی اقدس و پاک از آمیختگی‌های کثرت اسمایی و نقایص حقایق امکانی. پیش از این در مقدمات دانستی: اعیانی که قوابل تمام تجلیات الهیه‌اند، از خداوند به فیض اقدس فایض‌اند، و آن عبارت از تجلی حبی ذاتی است که موجب وجود اشیا و استعدادات آنها در مرتبه علمی و سپس عینی می‌باشد، چنان‌که فرمود: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف...الحديث^۲».

و فیض مقدس عبارت از تجلیات اسمایی که موجب ظهور آن‌چه استعدادات آن اعیان در خارج اقتضا می‌نماید می‌باشد، پس فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس است. چون این را دانستی^۳ خواهی دانست که منافاتی بین این سخن و بین سخن دیگرش در فص عزیری و غیر آن نمی‌باشد که گفته: علم خدا در اشیا، بر آن‌چه که معلومات - آن‌چه که در نفس خودشان بر آنند - می‌بخشد هست، و این‌که فرموده: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» = خدای را دلیل رساست - ۱۴۹/انعام» و گفت: محکوم علیه بدانچه که در اوست، حاکم بر حاکم است که بر او بدان حکم نماید؛ و فرموده او ﷺ: «من وجد خيراً فليحمد الله و من وجد دون ذلك فلا يلومن الا نفسه» = هر کس خوبی‌ای یافت سپاس الهی گزارد و هر که غیر آن را یافت، جز خودش را نکوهش نکند^۴».

۱. چون امر وجود دایر بین فاعل و قابل، و فعل و اثر است و استناد هر یک از فاعل و فعل و اثر به حق تعالی ظاهر است - چنان‌که گفته آمد - پس غیر مستند بدو جز قابل، که اعیان ثابته است نمی‌ماند که از فاعل حق و تجلی دایم او که فعل وی است فیض وجود را قابل می‌باشند، از این روی گفت: غیر مستند به حق، جز قابل باقی نمانده و آن اعیان ثابته‌اند که قابل تجلی وجودی دایم می‌باشند «جامی». ۲. مصدر پیشین.

۳. یعنی این‌که فیض، دو فیض است و تجلی هم دو تجلی، به تجلی اول نفس اعیان مستعد حصول می‌یابد «آملی». ۴. بحار الانوار، ج ۱۰ ص ۴۵۴.

گوید: تمام امر، آغاز و انجامش از اوست و: «إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ» = کارها یک سره به او باز می گردد - ۱۲۳/هود» همان طور که از او آغاز شده است^۱ جواب شرط مقدر است، یعنی چون وقتی قابل و آن چه از استعدادات و کمالات و علوم و معارف و غیر اینها بر او مترتب می گردد، فایض از حق تعالی و حاصل از اوست، پس امر - یعنی شأن - به حسب ایجاد و تکمیل، تمامش چه آغاز و چه انجام از اوست.

و مراد از امر [در آیه] مأمور به وجود است به قول «کن» چنان که فرمود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» = وقتی اراده چیزی را کرد فقط این است که بدان گوید: باش! در دم وجود می یابد - ۸۲/یس» و همان طور که او اول و مبدأ هر چیزی است، همین طور آخر و مرجع هر چیزی می باشد، فرموده: «وَالْإِلَهُ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ» = کارها یک سره به او باز می گردد - ۱۲۳/هود» یعنی آنچه که به واسطه امر حصول می یابد.

این بازگشت هنگام قیامت کبرا، به فنای افعال و صفات و ذات، در افعال و صفات و ذات او که موجب برطرف شدن دوگانگی و ظهور حکم احدیت است تحقق می یابد، این در صورتی است که «کارها یک سره به او باز می گردد» را تکرار و مؤکد اولی قرار دهیم.

ولی اگر آن را بر تجلیاتی که در هر لحظه به واسطه فیض مقدس افاضه می شود حمل نماییم، گوییم: حق تعالی به حکم: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» = او هر روز در کاری است - ۲۹/رحمان» هر لحظه و بلکه هر آنی به بندگان تجلی می کند، پس امر الهی از مرتبه احدیت و سپس واحدیت، به مرتبه عقلی روحی و سپس لوحی و بعد از آن طبیعت کلی [که تعلق به اجسام دارد] و پس از آن هیولای جسمی و بعد عرش و بعد از آن کرسی و آسمان های هفتگانه نزول پیدا کرده و از مراتب کلی به جزئی فرود آمده تا منتهی به انسان گشته و رنگ پذیر به احکام تمام آن چه که بر آنها گذر کرده است در آن واحد - بدون نفوذ زمان - می گردد.

همین طور وقتی کار به انسان منتهی گشت و رنگ پذیر به احکامی که غالب بر اوست

۱. یعنی به حسب فیض اقدس او و تجلیش به صور اعیان ثابته در علم، و انتهایش از او نیز به حسب فیض مقدس اوست و تجلیش به صور اعیان که موجود در خارج اند، و تمام کارها یک سره به او باز می گردد، یعنی به واسطه فنای در او در پایان، همان طور که نخست هنگام وجود از عدم، آغاز از او بوده است «جامی».

گردید، از آن جدا می‌شود - جداشدنی معنوی - و به مرتبه الهیت باز می‌گردد، پس اگر منتهی شونده بدان از کاملان باشد، فرود آینده دایره‌اش تمام‌تر است و آخریتش عین اولیتش گردیده است، زیرا او مظهر مرتبه جامع الهیت می‌باشد.

و اگر از ره‌پویانی بوده باشند که بعضی از منازل و مقامات را در نور دیده‌اند، و یا باقی ماندگان در پایین‌ترین مراتب و ظلمات باشند، در این صورت نصف دایره و یا بیشتر را قطع کرده و سپس جدا شده و به مرتبه^۱ - به حرکت معنوی - باز می‌گردند.

پس معنی «کارها یک‌سره به او باز می‌گردند» یعنی امر تجلی الهی که هر لحظه به عالم انسانی فرود می‌آید، به خداوند باز می‌گردد - همان گونه که از او آغاز شده است -.

گوید: پس امر، اقتضای جلای آینه عالم را کرد، لذا آدم^۲ عین جلای آن آینه و روح آن صورت بود بازگشت است بدان‌چه که در صدد بیانش بود، یعنی بدان سبب که حق تعالی عالم را در حالی که وجود شبح بدون روح بود پدید آورد و عالم مانند آینه بدون جلا بود، امر الهی اقتضای جلای آینه عالم را کرد تا آن‌چه را که از آن مقصود است حاصل شود، و آن ظهور اسرار الهی است که در اسما و صفاتی، که مظهر تمام آنها به صورت اجمال و تفصیل انسان است، به امانت گذارده شده است.

و آدم - یعنی انسان کامل - عین جلای آن آینه و روح آن صورت می‌باشد، زیرا به وجود او، عالم و اسرار و حقایقش تمامی گرفت، چون در عالم موجودی که برایش حقیقت خودش و حقیقت غیر خودش ظاهر گردیده باشد - به‌طوری که بداند عین احدیت همان است که ظاهر گشته و عین این حقایق گردیده - جز انسان نمی‌باشد و خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ = ما امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم - یعنی ملکوت و جبروت آسمان‌ها و زمین - فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا = از پذیرفتن آن سر باز زدند و از آن بترسیدند - چون به استعداداتشان تحمل آن داده نشده بود - وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ = و انسان

۱. یعنی: همگی به اسمی از اسمای الهی باز می‌گردند، و کاملان به اسم «الله» باز می‌گردند و غیر ایشان به اسمای جزئی و بازگشت همگان به رحمت است - چنان‌که معتقد شیخ رحمته‌الله می‌باشد - «آملی».

۲. یعنی حقیقت انسان به وجود خارجیش، یعنی آدم خودش مترتب بر آن اقتضا بود، نه آن‌که جعل و تکوینش بر آن امر کرد «صاین».

آن را پذیرفت - چون آن در استعدادش بود - إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا = که وی ستم پیشه و نادان بود - ۷۲/ احزاب» ستم‌کننده به خود یعنی: خود را می‌میراند و ذاتش را در ذات اوتعالی فانی می‌سازد؛ و نادان بودنش، نادان به غیر اوست و جز او را فراموش کرده و غیرش را با گفتن «لا اله الا الله» نفی می‌کند.

پس ارواح مجرد [فرشتگان] و جز آنان، اگرچه به اشیایی که به واسطه آنان صادر از حق است و در آنان نقش پذیر است عالم و دانایند، ولی آنان حقایق و اعیان ثابته آنها را آن‌گونه که هستند [یعنی به گونه توحید خاصی] نمی‌دانند^۱، بلکه صور و لوازم آنها را می‌دانند، از این روی آدم به اسمایشان - هنگام عجز و ناتوانیشان از خبر دادن و اعترافشان به: «لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا» = ما را دانشی جز آن‌چه که تو به ما آموختی نیست - ۳۲/ بقره» - خبرشان داد، و خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» = هیچ کس از ما نیست جز آن‌که وی را مقام معلوم و مشخصی است - ۱۶۴/ صافات» چنان‌که جبریل علیه السلام گفت: «لو دنوت انملة لا حترقت» = اگر سرانگشتی نزدیک شوم می‌سوزم».

گوید: و فرشتگان از بعضی قوای آن صورتی بودند که عبارت از صورت عالم^۲ است که از آن، در اصطلاح قوم [محققان صوفیه] به انسان کبیر تعبیر کرده می‌شود مراد از فرشتگان در این‌جا: غیر اهل جبروت و نفوس مجرداند، لذا گفت: از بعضی قوای آن صورت، زیرا انواع روحانیات فراوان‌اند.

انواع روحانیات

از آن جمله اهل جبروت‌اند، مانند عقل اول و فرشتگان مهیمن و عقول سماوی^۳ و عنصری بسیط و مرکب که عبارت از موالید سه‌گانه [جماد و نبات و حیوان] - بنا بر

۱. یعنی نمی‌دانند که عین احدیت است که ظاهر گشته و عین این حقایق به حسب ظهور گردیده است، و یا: حقایق و ذوات آنها رانمی‌دانند بلکه مفهوماتشان را می‌دانند «آملی».

۲. آنان که در خلافت آدم اشکال می‌کردند و آن‌ها، غیر جبروتیان بودند، این‌که گفت: از بعضی، چون آن صورت را قوای دیگری مانند جن و شیاطین هست «آملی».

۳. یعنی: عقول عرضیه که ارباب انواع آسمان‌ها و عنصریات‌اند، خواه بسیط یا مرکب باشند «آملی».

اختلاف طبقات و صنوف و درجات آنها - می باشند .

از آن جمله اهل ملکوت اند، مانند نفس کلی^۱ و نفوس مجرد سماوی^۲ و عنصری بسیط و مرکب، با این که در وجود، چیزی نیست جز آن که وی را از جبروت و ملکوت عقل و نفسی است [پس انواع روحانیات متکثراند].

از آن جمله نفوس منطبع و نقش پذیر در اجرام علوی و سفلی است [یعنی خیال].

از آن جمله قوای جسمانی است که کارگزاران نفوس منطبع اند.

از آن جمله جن و شیاطین است، و اطلاق قوا جز بر توابع از قوای روحانی و نفوس منطبع و توابع آنها نمی شود، چنان که می گویند: قوای روح و قوای قلب، قلب و روح را قوه ای از قوا نمی گویند؛ زیرا آن دو، دو برتر تمام مظاهراند.

عالم در اصطلاح قوم - یعنی اهل تصوف - از آن جهت به انسان کبیر تعبیر شده که تمام آن چه در عالم است عبارت است از مجموع آن چه در نشأء انسانی مندرج است، چنان که بیانش [در فصل هشتم] گذشت که اعیان عالم، تفصیل نشأء انسانیت است، پس انسان، عالم صغیر مجمل از لحاظ صورت، و عالم، انسان کبیر مفصل است.

انسان از حیث مرتبه عالم کبیر است

و عالم از حیث درجه عالم صغیر

از آن جهت [انسان] به صورت [مجمل] مقید گشت، چون انسان از حیث مرتبه، عالم کبیر است و عالم از حیث درجه، انسان صغیر، زیرا خلیفه بر آن چه که بر آن گماشته و خلافت داده شده است استعلا و بلندی دارد.

گوید: پس فرشتگان^۳ نسبت بدو مانند قوای روحانی و حسی^۴ اند که در نشأء انسانی می باشند نتیجه آن چه را که بیان داشته، می باشد، یعنی: چون فرشتگان از بعضی

۱. نفس متعلق به محدد الجهات، یعنی نفس مدبر آن چه که تحت عقل است «آملی».

۲. یعنی: نفوس ماسوای محدد الجهات «آملی».

۳. آنان که بر خلافت آدم اشکال می کردند - غیر از جبروتیان - «جامی».

۴. از متخیله و مفکره و حافظه و ذاکره و عاقله که روحانی اند، و باصره و سامعه و شامه و ذائقه که حسی اند «جامی».

قوای صورت عالم اند و عالم، عبارت از انسان کبیر است، نسبت فرشتگان به عالم، مانند نسبت قوای روحانی و حسی، به انسان گردید، پس همان طور که نفس ناطقه تدبیرکننده بدن است، آن را با قوای روحانی که عقل نظری و عملی و وهم و خیال و آنچه شبیه به آنهاست تدبیر می کند، و حیوانی و نباتی - مانند حواس پنجگانه ظاهری - و غاذیه و نامیه و مولده مر مثل خود و غیر اینها را تدبیر می کند، همین طور نفس کلی، تدبیر تمام عالم، به واسطه فرشتگان تدبیرکننده می کند، چنان که خداوند می فرماید: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» = تدبیر کنندگان امور - ۵/ نازعات و آنها روحانیات ستارگان هفت گانه و غیر آنها از ثوابت و اجرامشان می باشند.

هریک از عقل و وهم ادعای سلطنت بر عالم انسانی دارد

گوید: و هر قوه ای از آنها به نفس خودش محجوب است، چه از خودش افضل و برتری نمی بیند یعنی: هر یک از این قوای روحانی، خواه داخل در نشأه انسانی باشند و یا خارج از آن، به نفس خودشان محجوب و پوشیده اند، چه از نفس خودش برتر نمی بیند، مانند فرشتگانی که درباره آدم اعتراض کردند، و مانند عقل و وهم، زیرا هر یک از آن دو، ادعای سلطنت بر این عالم انسانی دارد و سر به فرمان غیر خود نمی گذارد، چون عقل ادعا دارد که به ادراک تمام حقایق و ماهیات، آن گونه که بر آنند، به حسب قوه نظریش احاطه دارد، در حالی که این گونه نیست.

از این روی صاحبان خرد، از ادراک حق و حقایق - به واسطه تقلیدشان مر خردهایشان را - محجوب و پوشیده شدند و غایت عرفانشان، علم اجمالی است به این که آنان را موجد، و ربی است که از صفات کونی منزّه و مبرا است، و از حقایق، جز لوازم و خواص آنها را نمی دانند.

ولی صاحبان تحقیق و اهل طریقت، آن را به گونه مجمل می دانند و تجلیات و ظهوراتش را به طور مفصل، پس به نور او هدایت یافته و سریان در حقایق یافته اند - سریان تجلی او در آنها [حقایق] - و از آنها و از خواص آنها کشف کردند، کشفی که با آن هیچ شبهه ای آمیخته نیست، و حقایق را به چنان علمی دانستند که بر آن هیچ شکی

وارد نمی‌شود، پس آنان بندگان رحمان‌اند که بر زمین هموار می‌روند [مفهوم آیه - ۶۲ / فرقان] و صاحبان نظر، بندگان خرده‌هایشان‌اند، بنابراین صادر از آنان: «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» = شما و آنچه سوای خدامی پرستید آتش افروز جهنمید - ۹۸ / انبیا» یعنی: جهنم دوری و ناامیدی از ادراک حقایق و انوار آنها، یعنی: جز آن چه را که خرده‌ها و عقولشان می‌بخشد نمی‌پذیرند.

و همین‌طور وهم هم ادعای سلطنت دارد و آن چه که بیرون از طورش است تکذیب می‌کند، این به سبب ادراکش مر معانی جزئی راست - نه کلی - و هر یک از آنها را بهره و نصیبی از سلطنت است.

گوید: و این که در آن^۱، بر حسب پندارش، برای هر منصب عالی و منزلت بلند نزد خداوند اهلیت هست، چون از جمعیت الهیه نزد هر قوه‌ای می‌باشد بر حسب «إِنَّ وَّ أَنْ» دو معنی دارد: بر حسب «إِنَّ»، در نشأه انسانیت برای هر منصب عالی و رفیعی اهلیت هست، چنان که در پندارش، جمعیت الهیه هر قوه‌ای را می‌باشد.

و بنابر «أَنَّ»: حال آن که در نشأه انسانیت اهلیت است، چنان که در پندارش از جمعیت الهیه نزد هر قوه‌ای می‌باشد.

و اسناد پندار به نشأه مجاز است، یعنی همان‌طور که در پندار اهلش می‌باشد، زیرا هر فرد از افراد این نوع می‌پندارد که وی را اهلیت برای هر منصب عالی می‌باشد.

و بنابر «أَنَّ» هر قوه‌ای به نفس خویش محجوب است و از خودش برتر را نمی‌بیند، و نمی‌بیند که در نشأه انسانی، اهلیت برای هر منصب عالی هست، چنان که می‌پندارد این نشأه، به سبب جمعیتی است که دارد، این سبب احتجابش است به نفس خودش از ادراک کمال غیر خود، و پندارش که وی را اهلیت است - نه نشأه را -.

در بعضی نسخ «ما یزعم» = چیزی را می‌پندارد» آمده و آن عبارت از عقل و یا قلب و یا وهم است؛ اما قلب: از آن جهت که در این نشأه سلطان است؛ اما عقل: به سبب ادعایش مر ادراک تمام حقایق را؛ اما وهم: به واسطه سلطان و غلبه‌اش بر عالم حسی و ادراکش مر معانی جزئی را. و ظاهر آن است که [ما یزعم] از جانب کسی که توان حل ترکیبش را ندارد

۱. یعنی: در نشأه انسانی، و یا در قوه «کاشانی».

تصرف شده، چون بیشتر نسخ معتبر که بر شیخ و شاگردان شیخ خوانده شده برخلاف این است.

گوید: [این جمعیت] بین آنچه که از آن به جناب الهی^۱ و به جانب حقیقت الحقایق، و در نشأه‌ای^۲ که حامل این اوصاف است به مقتضیات طبیعت کلی^۳ که تمام قوایل عالم - بالا و پایینش - را فرا گرفته است باز می‌گردد اشاره است به این جمعیتی که از امور سه گانه که دایر بین آنهاست برایشان حاصل می‌شود:

نخست بازگشت به جناب الهی دارد، و آن مرتبه واحدیت، مرتبه اسما و صفات است که هر موجودی از آنها [از اسما] وجه خاصی به سوی او [حق] بدون واسطه دارد، چنان که بیانش گذشت.

دوم: بازگشت به مرتبه امکانی دارد که جامع حقایق ممکنات موجود و معدوم می‌باشد [یعنی نفس رحمانی] و آن وجه کونی است که بدان [حقایق ممکنات] از ربوبیت امتیاز می‌یابند و متصف به عبودیت می‌شوند؛ و حقیقت الحقایق اگرچه همه‌اش مرتبه احدیت است ولی چون آن را قسیم [تقسیم شده] و مقابل جناب الهی که فراگیر مرتبه احدیت و واحدیت است قرار داده و مراد از آن تنها حقایق کونی است - نه حقایق الهی - ما آن را حمل بر مرتبه امکان کردیم.

گاهی [حقیقت الحقایق] اطلاق می‌شود و مراد از آن مرتبه جمع [یعنی وجود جامع] و وجود است و آن، مرتبه انسان کامل می‌باشد، چنان که شیخ ما [قونوی] قدس الله روحه در کتاب «مفتاح» آن را بیان داشته است.

و گاهی نیز [حقیقت الحقایق] اطلاق می‌شود و مراد از آن جوهر [فیض منبسط که همان نفس رحمانی است] می‌باشد، چنان که شیخ در کتاب «انشاء الدوائر» بدان تصریح

۱. یعنی: بین آنچه که به جانب حقیقت الحقایق باز می‌گردد «صاین».

۲. «جامی و صائن»، نشأه انسانی «قیصری».

۳. طبیعت در عرف صاحبان کشف به حقیقتی الهی که فعال تمام صور است اطلاق می‌شود، حقیقت فعال الهی، به باطنش صور اسمایی را فاعل است و به ظاهرش همان طبیعت کلی است که غیر آن از صور را انجام می‌دهد. «جامی». شیخ گوید: «طبیعت در واقع جز نفس رحمانی نیست». این جا مراد طبیعت کلی جسمانی است که طبایع اجسام فلکی و عنصری را فرا گرفته است «أملی».

کرده و در آن جا گفته که آن اصل تمام عالم است. این نص، نظر ما را که مراد از آن چیزی است که حقایق کونی را جمع می آورد - نه الهی را - تأکید می بخشد، از این روی آن را برای جناب الهی قسیم قرار داده است.

سوم: بازگشت به طبیعت کلی دارد، و آن مبدأ فعل و انفعال، در تمام جواهر می باشد، و آن قابل است مر تمام تأثیرات اسمایی را.

این جمعیت دایر است بین شیئی که آن شیء به جناب الهی باز می گردد، و بین شیئی که به جناب حقیقت الحقایق باز می گردد، و بین شیئی که بدان چه طبیعت کلی اقتضا می کند باز می گردد.

و مرادش از این که گفته: تا آن چه را که طبیعت کلی اقتضا نماید، استعداد خاص است که برای صاحب این جمعیت، و قابلیتش در این نشأه طبیعی که تمام قوایل عالم - بالا و پایینش - را فرا گرفته است حاصل می باشد، پس در این گفته اش: "و در نشأه ای که حامل این اوصاف است باز می گردد، تا آن چه را که طبیعت کلی..."، تقدیم و تأخیر است، یعنی: تا آن چه را که طبیعت کلی در این نشأه که حامل این اوصاف است اقتضا نماید، و مراد از نشأه در این جا، نشأه عنصری است، زیرا انسان را سه نشأه است: روحی، و طبیعی عنصری، و مرتبیت، و آن مقام جمع بین آن دو است.

و مراد از اوصاف، کمالات انسانی است، و امکان دارد که مراد از آنها، قوای روحانی و جسمانی باشد، از این روی گفت: در نشأه ای که حامل این اوصاف است، یعنی: نشأه ای که تمام این قوا را جمع می کند، تا همانندی به مقام جمع الهی پیدا نماید. کمالات به محمولیت توصیف نمی شوند.

و آنها را از آن جهت مجازاً اوصاف نامید که قائم به نفس خودشان نیستند، همان طور که صفات جز به موصوفشان قائم نمی باشند، و نیز از آن جهت که مبدأ اوصاف است، لذا نام اثر را مجازاً بر مؤثر اطلاق کرده است، و هر یک از دو معنی مستلزم دیگری است، زیرا بین اثر و مؤثر، ملازمه از دو طرف است.

و مراد از عالم، امکان دارد عالم ملک سماوی و علوی و عنصری سفلی باشد و ممکن است که مراد از آن، تمام عالم روحانی و جسمانی باشد، زیرا مرتبه طبیعت کلی، محیط به

عالم روحانی و جسمانی است و فراگیر قوایل هر دو، و بالا و پایین در آن دو، به حسب مرتبه است، پس علو و بالا بودن خاص عالم روحانی است و سفلی و پایین بودن، خاص عالم جسمانی.

گوید: و این^۱ را عقل نظری از راه نظر فکری نمی‌داند، بلکه این نوع از ادراک جز از راه کشف الهی^۲ تحقق نمی‌یابد، از آن، اصل صور^۳ عالم که قابل ارواح آن [عالم] است شناخته می‌شود که چیست؟ یعنی این امر مذکور و تحقیقش آن گونه که بر آن است، طوری است آن سوی طور عقل نظری، زیرا ادراکش نیاز به نور ربانی دارد که حجاب را از دیده قلب برطرف می‌سازد و چشمش را تیزبین می‌کند، لذا قلب، بدان نور، آن [امر] را مشاهده می‌کند، بلکه تمام حقایق کونی و الهی را کشف می‌نماید.

اما عقل از راه نظر فکری و تربیت مقدمات و شکل‌های قیاسی: امکان ندارد که از این حقایق چیزی را بشناسد، زیرا آنها جز اثبات اموری که خارج از آنهاست و آنها را لازم - لزومی غیر بین - اند نمی‌بخشد، و اقوال شارح^۴، ناگزیر باید اجزایش قبل از آن - اگر محدود مرکب است - معلوم باشد، و سخن در آن، مانند سخن در اولی است، و اگر [محدود] بسیط باشد، آن را نه در عقل و نه در خارج جزو و بخشی نیست، پس تعریفش جز به لوازم بین و مدلل امکان‌پذیر نیست.

پس حقایق بر حال خودشان مجهول‌اند، لذا هر وقت که عقل نظری - بدون پاک‌کردن محل از پلیدی‌هایی که وی را از ادراک آنها آن‌گونه که هستند محجوب و پوشیده می‌دارد - به معرفت آنها توجه می‌نماید، در بیابان حیرت و صحرای ظلمت افتاده و چون شب‌پره به کوری می‌افتد، و بیشتر حکما که بر فطانت و زیرکی و ادراک معقولات از آن سوی حجاب تکیه کرده‌اند، پنداشته‌اند آن را آن‌گونه که هست ادراک کرده‌اند، و چون

۱. یعنی: حصر طبیعت قوایل عالم؛ زیرا معرفت این حصر جز به معرفت طبیعت ممکن نیست، و معرفتش از راه عقل نظری، جز از آن‌چه که معلوم علمای رسمی است - از اختصاصش به اجسام سفلی و اجرام علوی - تجاوز نمی‌کند «جامی».

۲. که حاصل از توجه و افتقار تام به خداوند سبحان و خالی کردن قلب به کلی از تمام تعلقات کونی و علوم و قوانین رسمی است «جامی». ۳. صوری که منطبق در موادش، به فعل و تأثیر از آن اصل می‌باشد «جامی».

۴. معلومات تصویری بدیهی که موجب وصول به مجهولات تصویری است، معرف و قول شارح نامند.

در پایان کار متوجه می‌شوند، به عجز و ناتوانی و کوتاهی اعتراف می‌کنند، چنان‌که ابن‌سینا در هنگام وفاتش از خویش خبر می‌دهد:

یموت و لیس له حاصل سوی علمه انه ما علم
یعنی: می‌میرد و وی را حاصلی
جز این‌که دانسته که ندانسته است نیست

و نیز گفته:

اعتصام الوری بمغفرتک عجز الواصفون عن صفتک
تب علینا فاننا بشر ما عرفناک حق معرفتک
یعنی: خلاق به آمرزش تو چنگ در زده‌اند
و توصیف‌کنندگان از توصیف تو عاجزاند
توبه ما را بپذیر که ما بشریم
و تو را آن‌گونه که باید بشناسیم شناختیم

امام رازی گوید:

نهاية ادراک العقول عقل و غاية سعی العالمين ضلال
و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوی جمعنا فيه قيل و قال
یعنی: نهایت ادراک خرده‌ها کند و بند است
و غایت کوشش جهانیان گمراهی است
ما در طول عمرمان از بحثمان بهره‌ای
جز این‌که جمع شدیم و در آن گفتگو کردیم، نبردیم

اما ذات الهی: تمام انبیا و اولیا در او حیرت زده‌اند، چنان‌که فرمود صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک = ما تو را آن‌گونه که باید شناختیم و تو را آن‌گونه که شاید عبادت نکردیم»^۱.

ابوبکر گفته^۱ «العجز عن درک الادراک ادراک = ناتوانی از درک ادراک خود ادراک است».

دیگری گفته:

قد تحیرت فیک خذ بیدی یا دلیلاً لمن تحیر فیکا
یعنی: در تو به حیرت افتادم دستم را بگیر!
ای راهنما و دلیل هر که در تو به حیرت می افتد!
شیخ گوید:

و لست ادرك فی شیء حقیقه و کیف ادركه و انتم فیه
یعنی: من حقیقت هیچ چیزی را نمی توانم ادراک نمایم
چگونه چیزی را ادراک نمایم در حالی که شما در آنید؟

این که گفته: از راه نظر فکری، سخنش را مقید ساخته است، زیرا قلب وقتی به نور الهی تابناک گشت، عقل نیز به نورش تابناک می گردد و قلب را پیروی می کند، زیرا آن قوه ای از قوای وی است، لذا حقایق را به تبعیت ادراک می کند، ادراکی مجرد از تصرف در آنها، و کارش را به خداوند که در واقع متصرف در تمام امور است وامی گذارد، و اعتراف [به عجز] اوایل را می کند که گفتند: «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ = تو را تنزیه می کنیم، دانشی جز آن چه به ما آموخته ای نداریم که دانای فرزانه تویی - ۳۲/ بقره».

این که گفته: از آن شناخته می شود...: یعنی از کشف الهی شناخته می شود که بر صور عالم چه ظاهر شده که ارواح آن [عالم] را پذیرفته است؟

ذات الهیه است که به صور عالم ظاهر گردیده است

از آن جهت کشف را به الهی مقید ساخت، تا صوری و ملکی و جنی و کشف خواطر و ضمائر و امثال اینها از آن خارج شود، زیرا آنها این را نمی بخشند، بلکه کشف حقایق

۱. این سخن، از ابوبکر واسطی است که از عرفا می باشد و به اشتباه به ابوبکر بن ابی قحافه نسبت داده شده است، این گونه مضامین در سخنان اوایل - جز امیرالمؤمنین علیه السلام - نیامده است.

اسمایی و تجلیات صفاتی است که قلب‌ها را برای تجلیات ذاتی که فانی‌کننده غیر آنهاست آماده می‌سازد و کوه‌های انیات را ویران می‌نماید و در آن تجلیات، فنایی که موجب بقای ابدی است می‌یابد، پس به حقیقت آن [تجلیات ذاتی] و حقیقت غیر آن، به حق آگاهی یافته و می‌داند ذات الهی است که به صور عالم ظاهر شده، و این که اصل آن حقایق و صور آنها، آن ذات است و همان ذات است که در صورت جوهری مطلق که تمام این صور را از حیث قیومیتشان پذیرفته ظاهر گردیده است.

و مراد از صور، امکان دارد که اجسامی که قابل ارواح‌اند باشند و ممکن است اجسام و اجساد مثالی و هیاکل نوری باشند که شامل تمام عقول و نفوس مجرد و غیر مجرد و جن و غیر آن می‌باشند، زیرا هر یک از آنها را در عالم ارواح، صورتی به حسب آن چه که در خور کمالاتش می‌باشد است، چنان که بیانش در مقدمات [در فصل ششم] گفته آمد.

گوید: این که گفته شد، انسان و خلیفه نامیده شده است، اما انسانیتش به سبب عموم نشأ او و فراگیریش مر تمام حقایق راست، و او نسبت به حق تعالی به منزلهٔ مردمک چشم است به چشم، که نظر، به واسطهٔ آن است و از آن به بصر [چشم] تعبیر می‌شود، از این روی انسان^۱ نامیده شده است یعنی این کون جامع، «انسان» و «خلیفه» نامیده شده است، اما انسان نامیده شدنش به دو وجه است:

نخست عموم نشأاش می‌باشد، یعنی فراگیری نشأ مرتبیتش بر مراتب عالم، و حصرش مر حقایق را مفصلاً در عالم، و این بدان جهت است که انسان یا از انس گرفته شد، و یا از نسیان [فراموشی]؛ اگر از انس باشد، آن چیزی است که بدو انس می‌یابد، پس آن برای انسان حاصل است، چون مجمع اسما و مظاهر آنهاست و حقایق بدو انس می‌گیرند، و در نشأ جسمانی و روحانی و مثالیه‌اش - به واسطه احاطه نشأ مر آنها را - تصرف می‌کند.^۲

و اگر از نسیان باشد که آن فراموشی از بعضی اشیا - پس از توجه بدان - به واسطه

۱. یعنی به معنی ابصار که فراگیر انس است، مردمک چشم، انسان نامیده شده است «جامی».

۲. یعنی: انسان در نشأ جسمانی و روحانی خودش که هست در اشیا تصرف می‌کند، و این به واسطه احاطه نشأاش مر آنها راست، زیرا نشأ انسانی بدان حقایق احاطه دارد، آنها را حایز است و مشتمل بر آنهاست «آملی».

اشتغال به غیر آن می باشد، و انسان به حکم اتصافش به: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» = هر روز او در کاری است - ۲۹/رحمان» امکان توقفش در یک شأن نیست، این نیز اقتضای عموم و احاطه را دارد، زیرا اگر نشأه اش محیط بدانها نبود، بر یک منوال و روش معین، مانند غیر خودش از موجودات بود؛ بنابراین هر گونه که باشد، انسان به واسطه این مناسبت که جامع بین اسم و مسماست انسان نامیده شده است.

انسان نسبت به حق تعالی

به منزله مردمک چشم است نسبت به چشم

دوم این که او نسبت به حق تعالی به منزله مردمک چشم است نسبت به چشم، که بدان نظر حاصل می شود، و این همان است که از آن به «بصر» تعبیر می شود؛ همان طور که مردمک چشم مقصود و اصل از چشم است - چون بدان نظر و مشاهده عالم ظاهر که عبارت از صورت حق است صورت می گیرد - همین طور انسان، مقصود نخست از تمام عالم می باشد، زیرا بدو اسرار الهی و معارف حقیقی - که مقصود از خلق است - ظاهر و آشکار می گردد، و بدو اتصال اول به آخر حصول می یابد، و به مرتبتش، مراتب عالم باطن و ظاهر تکمیل می شود.

این که گفته: او نسبت به حق: یعنی انسان نسبت به حق، به منزله مردمک چشم است، اشاره است به نتیجه «قرب فرایض» و آن بودن بنده است مرگوش و چشم و دست حق را، که برای انسان کامل، هنگام فنای ذات و بقایش بدو - در مقام «فرق بعد از جمع»^۱ حاصل است.

این بالاترین رتبه از نتیجه «قرب نوافل» است و آن، بودن حق است مرگوش و چشم بنده را، زیرا آن هنگام فنای صفات می باشد، پس انسانی که نسبت به حق، به منزله مردمک چشم است نسبت به چشم، او انسان کامل است و لا غیر.

۱. فرق: عبارت از احتجاب از حق است به خلق، یعنی همه را خلق ببیند و حق را غیر داند، و جمع مشاهده حق است بدون خلق، این مرتبه فناست، و جمع الجمع شهود خلق است قایم به حق، یعنی حق را در تمام موجودات مشاهده نماید، و این مقام بقای بالله است که آن را فرق بعد الجمع و فرق ثانی و صحو بعد المحو گویند «آملی».

و نیز: کامل از آن جهت که به اعتباری واسطه بین حق و عالم است، به منزله مردمک چشم است نسبت به چشم، زیرا آن نیز واسطه بین بیننده حقیقی [نفس ناطقه] و بین دیده شونده است.

انسان کامل سبب ایجاد عالم و بقا و کمالاتش

- از ازل تا ابد و دنیا و آخرت - می باشد»

گوید: پس بدو [کون جامع] حق تعالی به خلش نظر می کند و مورد رحمتشان قرار می دهد تعلیل آن سخنش است که گفت: او نسبت به حق تعالی به منزله مردمک چشم است نسبت به چشم، و اشاره است به این که کامل، سبب ایجاد عالم - دنیا و آخرت - و بقا و کمالاتش - از ازل تا ابد - می باشد.

این یا در علم است: زیرا حق تعالی چون تجلی به ذات خود مر ذات خود را نمود و تمام صفات و کمالاتش را در ذاتش مشاهده کرد، و خواست آنها را در حقیقتی که او را مانند آینه باشد مشاهده نماید - چنان که در آغاز فص گفت - حقیقت محمدیه را که حقیقت این نوع انسانی است، در مرتبه علمی پدید آورد^۱، پس تمام حقایق عالم به وجود آن، وجودی اجمالی پیدا کردند، این به سبب اشتمالش بود بر آنها، از حیث همانندیشان به مرتبه الهیه که جامع تمام اسما است، سپس آنها را در آن [مرتبه علمی] به وجودی تفصیلی پدید آورد و اعیان ثابته گردیدند، چنان که در جای خودش بیان شده است.

و یا در خارج به حسب وجوداتشان، زیرا وجود خارجی را مطابق وجود علمی قرار داد، یعنی نخست به واسطه ایجاد عقل اول که نور محمدی است و از آن، به: «اول ما خلق الله نوری = نخستین چیزی که خدا آفرید نور من بود»^۲ تعبیر شده، و ثانیاً [به واسطه ایجاد] غیر آن از موجوداتی که عقل اول فراگیر آنهاست و آنها را می داند پدید آورد.

۱. یعنی به اسم «الله» ظاهر شد و سپس از آن اسمای دیگر برانگیخته شدند و بعد از آن از اسما، اعیان ثابته حصول پیدا کردند «آملی». ۲. بحار الانوار، ج ۱۵ ص ۲۴.

قلب انسان کامل آینه تجلیات ذاتی و اسمایی است

یا به حسب کمالاتشان: زیرا او قلب انسان کامل را آینه تجلیات ذاتی و اسمایی قرار داد تا نخست بر او تجلی کند، سپس به واسطه او به عالم تجلی نماید، مانند انعکاس نور از آینه‌ای که در مقابل شعاع نور است، بدان چه که در مقابلش می‌باشد.

بنابراین اعیان آنان در علم و عین و کمالاتشان، به واسطه انسان کامل حصول می‌یابد.

نیز: چون انسان مقصود اولی است و وجود خارجیش درخواست وجود حقایق عالم را دارد، نخست اجزای عالم را پدید آورد تا در پایان انسان را پدید آورد، از این روی در خبر آمده: «لولاک لما خلقت الافلاک»^۱ اگر تو نبودی جهان وجود را نمی‌آفریدم^۱. این شهود ازلی و ایجاد علمی و خارجی عبارت است از نظر به آنان، و افاضه رحمت رحمانی مجمل، و رحیمی مفصل بر آنان^۲، زیرا تمام کمالات مترتب بر وجود است و لازم آن، بنابراین وجود، عبارت است از رحمت اصلی که آن [رحمت] را تمام انواع رحمت و سعادت دنیوی و اخروی پیروی می‌کنند.

انسان کامل حادث ازلی است

گوید: بنابراین او انسان حادث ازلی^۳، و ظهور دایم ابدی، و کلمه جداکننده جامع است نتیجه آن چیزی است که گفته، یعنی: اگر حق تعالی به واسطه او به خلش نظر می‌کند و به اعطای وجود مورد رحمتشان قرار می‌دهد، پس او حادث ازلی است. اما حدوث ذاتیش به سبب عدم اقتضای ذاتش - از آن حیث که وجود است -

۱. بحار الانوار، ج ۱۵ ص ۴۸.

۲. رحمت رحمانیه وجود مطلق است «رحمتی وسعت کل شیء»؛ رحمت رحیمیه کمالات وجود است «و بالمؤمنین رئوف رحیم» و آنها کمالاتی است که در دنیا و آخرت مترتب بر وجود است «آملی».

۳. انسان به حسب وجود خارجیش حادث است و به حسب وجود علمیش ازلی، اما به حسب وجود علمی روحیش، اگر از کاملان باشد، ازلی است، زیرا نفوس کاملان کلی ازلی‌اند و در وجود مساوی با عقل اول‌اند، اما نفوس جزئی این‌گونه نیستند «جامی».

می‌باشد، وگرنه واجب‌الوجود بود.

اما حدوث زمانیش: به جهت نشأء عنصریش می‌باشد که مسبوق به عدم زمانی است.

اما ازلیتش به سبب وجود علمی است، زیرا علم، نسبت بین عالم و معلوم می‌باشد، و او ازلی است، پس عین ثابت او [معلوم] هم ازلی است.

و به وجود عینی روحانی: زیرا او غیر زمانی است و از زمان و از احکام آن مطلقاً برتر است، رسول خدا ﷺ در فرموده‌اش بدان اشاره دارد که فرمود: «نحن الآخرون السابقون» = ما پیشینی‌ها بودیم که در آخر آمدیم^۱.

فرق بین ازلیت حق و ازلیت اعیان و ارواح

فرق بین ازلیت اعیان و ارواح مجرد، و بین ازلیت مُبدع و آفریننده مر آنها را این است که: ازلیت حق تعالی وصفی سلبی است که اولیت، به معنی گشوده شدن وجود از عدم، رانفی می‌کند، زیرا او عین وجود است؛ و ازلیت آنها عبارت از دوام وجود آنهاست به دوام حق، با آغاز گرفتن وجود از عدم، چون آن [وجود] غیر آنهاست.

اما دوام و ابدیت آنها: به سبب بقای آنهاست به بقای او در دنیا و آخرت.

و نیز: هر چه که ازلی است، همو ابدی - و بالعکس - است، وگرنه تخلف معلول از علت و یا تسلسل در علل لازم می‌آید، زیرا علتش اگر ازلی باشد، تخلف لازم می‌آید، و اگر این چنین نباشد، باز هم استنادش به علتی می‌باشد که به سبب زمان حادث شده است، در این صورت اگر زمان را در آن مدخلی است، لازم می‌آید که معلول آن غیر ابدی باشد، چون اجزای زمان متجدداند و به ضرورت تصرّم و بریدگی دارند [پس معلومش هم این گونه خواهد بود] در حالی که فرض، برخلاف آن است.

و اگر [زمان] در آن مدخلی نداشته باشد، سخن درباره آن، مانند سخن در اولی است و تسلسل پیدا می‌کند، و تسلسل در عللی که زمان را در آنها مدخلی نیست باطل است، وگرنه نفی واجب لازم می‌آید.

بنابراین ابدیات مستند به عللی ازلی ابدی هستند، همان‌گونه که حوادث زمانی مستند به عللی متجدد و متصرّم‌اند، و نفوس ناطقه انسانی حدویشان به حسب تعلق به ابدان است - نه به حسب ذاتشان^۱ - و صورت‌های اخروی همان‌طور که ابدی‌اند، همین‌طور ازلی بوده و در مرتبه علمی و دفترهای عقلی و کتاب‌های نورانی حصول دارند، اگرچه ظهور آنها نسبت به ما حادث به حدوث زمانی است، پس بازگشت^۲ ندارد.

اما این‌که کلمه فاصل و جداکننده است، به واسطه جداکردنش بین مراتب است که موجب تکثر و تعدد در حقایق می‌گردد، بلکه آن مفصل آن‌چه که ذاتش به سبب ظهورش، به حسب غلبه هر صفتی بر آن - در هر صورتی که از جهت علم و عین با آن تناسب دارد - فراگیر آن می‌باشد^۳، و آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَام بدان اشاره کرده که جداکننده بین بهشت و دوزخ است^۴، زیرا این جدایی در ازل واقع شده و آخر مطابق اول است.

اما کلمه جامع بودنش: به واسطه احاطه حقیقتش است به تمام حقایق الهی و کونی، چه از لحاظ علم و چه از نظر عین.

و نیز: اوست که درحقیقت [به اسم «الممیت»] بین ارواح و صور آنها جدا می‌کند، اگرچه جداکننده فرشته معینی [در ظاهر ملک الموت] است، زیرا او به حکم او جدا می‌کند، همین‌طور او [انسان کامل] جامع و گرد آورنده بین آن دو است، چون خلیفه است و فراگیر اسما و مظاهر آنها می‌باشد.

گوید: پس عالم به وجودش کامل شد^۵ یعنی: چون این کون جامع پدید آمد، عالم به

۱. زیرا مجرد امکان ندارد که حادث باشد، زیرا هر حادثی مسبوق به ماده و مدت است، و چون نفس حادث است لازم می‌آید که مجرد نباشد، بلکه استعداد بدن، علت ظهور حقیقت عقلیش در آن - بنابر استعدادش - می‌باشد، نفس در آغاز وجودش عین صور حاله در ماده است و به سبب حرکات ذاتی به مقام تجرد یا فوق تجرد می‌رسد، چون موجود تام‌الوجود ازلی نمی‌شود که تعلق به ماده گیرد و متکامل گردد «آملی».

۲. اشاره به نفی تناسخ و عدم جواز تردد ارواح در ابدان - دائماً - دارد، چون لازم تناسخ رجوع شیء است از فعلیت به قوه «جامی».

۳. یعنی: وقتی قابل، ظهور صفت مخصوصی را در خودش اقتضا کرد، آن صفت، از این نشأه‌ای که جامع تمام صفات است بر دیگر صفات - در ظهور - غلبه می‌کند و این، به سبب خصوصیت قابل است، لذا از آن صفت در قابل، به صورتی که آن صورت مناسبت با آن صفت دارد ظاهر می‌گردد «آملی».

۴. بحار الانوار، ج ۸ ص ۳۳۶.

۵. یعنی، عالم ناقص که فاقد جمعیت کمالی بود، کامل شد، یعنی به سبب وجود عنصریش و رسیدنش به کمال

وجود خارجیش تمامی و کمال یافت، چون او روح عالم، و مدبر و متصرف در آن است، و شکی نیست که جسد، کمالش جز به روحش که تدبیر آن می‌کند و از آفات و تباهی‌ها حفظش می‌نماید، تمامی نمی‌یابد.

و از آن جهت نشأء عنصریش - در وجود عینی - تأخر پیدا کرده که چون حقیقتش متصف به تمام کمالات و جامع حقایق آنها قرار داده شده است، لازم است که تمام حقایق در خارج، پیش از وجودش پدید آید تا هنگام تنزلاتش بر آنها گذر کرده و متصف به معانی آنها - طوری پس از طور دیگر از اطوار روحانیات و سماویات و عنصریات - شود، تا آن که در صورت نوعی حسی او ظاهر گردد؛ و معانی نازل بر وی، از مراتب اسمایی نیز ناگزیر باید بر این وسایط گذر کرده تا آن که به او [انسان کامل] رسیده و تکمیلش نمایند.

آن مرور کردن برای زمینه‌سازی استعداد اوست جهت کمالاتی که در خور آنهاست، و نیز به سبب اجتماع آن چه که از مقام جمعش - از حقایق و خصایص در او - تفصیل داده شده است، و نیز برای مشاهده و آگاهی بر آن چه که می‌خواهد خلیفه بر آن باشد، از این روی خلیفه و قطبی را معین نمی‌کند مگر در انتهای سفر سوم [از حق به خلق]، و اگر این مرور و گذر کردن نبود، برای کاملان عروج و صعود امکان‌پذیر نبود، زیرا خاتمه همانند سابقه، و آغاز عین انجام است و بدان [مرور و عروج] حرکت دوری معنوی تمامی می‌یابد. آن چه گفته‌اند: علم اولیا تذکری است - نه تفکری - و فرموده آن حضرت صلی الله علیه و آله: «الحکمة ضالة المؤمن = حکمت گمشده مؤمن است»^۱ اشاره به این معنی دارد، نه این که او در نشأء عنصری یک بار دیگر پدید می‌آید و سپس به واسطه تعلق به نطفه دیگری و مرور زمان بر آن [نطفه] تا آغاز تذکر و یادآوری، فراموشی عارضش شود، چنان که عقیده اهل تناسخ است.

و نیز: چون عینش در خارج مرکب از عناصر متأخر، از افلاک و ارواح و عقول آنها

→

جمعی، زیرا اگر این انسان در عالم پدید نیامده بود، کمال جلا و استجلا که علت غایی از ایجاد عالم است حاصل نمی‌گشت، از آن جهت گفت: به وجودش، و نگفت: به او، چون او را تعین ازلی علمی، و ظهورات در مراتب است، و به واسطه همراهی فیض وجودی عینی بر او - به حسب نشأء عنصریش - عالم تمامی و کمال می‌یابد «جامی».

می‌باشد، لازم است که [آن عناصر] پیش از آن پدید آمده باشند. یعنی به واسطه تقدم جزو بر کل - طبعاً -.

گوید: لذا او نسبت به عالم، مانند نگین انگشتر است به انگشتری که محل نقش [نام صاحب انگشتر] بوده و نشانه‌ای است که بدان، پادشاه خزاین و گنجینه‌هایش را مهر می‌کند، و بدین جهت [حق] او را خلیفه نامیده است آغاز در بیان نامیده شدنش به خلیفه کرده و حال انسان را زائد به دو اعتبارش - اعتبار این که از عالم است، و اعتبار آن که به تنهایی عالم و دارای شأن دیگری است - به «فص = نگین» تشبیه کرده است، زیرا فص هم بخشی از انگشتر است که محل مهر می‌باشد، و هم سوار بر آن است [مانند عقیق] از آن جهت سوار بر انگشتر می‌شود تا - هنگام فراغ از عملش - بخشی از آن باشد، پس آن پایان عمل است.

انسان کامل محل نقش اسمای الهی و حقایق کونی است

که مقام خلافت می‌باشد

همین‌طور انسان نوعی از حیوان است و وجود عینی و خارجی او، پایان آن‌چه که دایره بدو منتهی می‌شود، است، و همان‌طور که فص دارای شأن دیگری است و آن محل نقش‌هایی است که بدانها خزاین، مهر و حفظ می‌شود، همین‌طور انسان، محل نقش‌های اسمای الهی و حقایق کونی است که بدانها مقام خلافت را احراز می‌کند، به این اعتبار است که حق تعالی او را خلیفه نامید و فرمود: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» = من در زمین خلیفه قرار می‌دهم - ۳۰/ بقره.

گوید: زیرا او تعالی بدو [انسان کامل] حافظ و نگهدارنده خلش است، همان‌طور که به واسطه مهر، خزاین و گنجینه‌ها حفظ و نگهداری می‌شود، پس مادام که مهر پادشاه بر آن [خزاین] است کسی جرأت باز کردن آنها را جز به اجازه‌اش ندارد، خداوند هم او [انسان کامل] را در حفظ عالم [از تباهی] خلیفه قرار داد، از این روی عالم پیوسته محفوظ [از تباهی] است - مادام که این انسان کامل در آن است -.

تعلیل است برای خلیفه نامیدنش، و آن بدین جهت است که چون پادشاه بخواهد

خزاینش را هنگام نبودنش حفظ نماید تا هیچکس در آنها تصرف نکند و محفوظ باقی بماند، آنها را مهر می‌کند، پس مُهر، به خلافت - نه به اصالت - حافظ و نگهدار آنهاست، حق تعالی هم همین‌طور - هنگام استتار و پوشیده شدنش به مظاهر اسما و صفاتش - خلقتش را به انسان کامل حفظ و نگهداری می‌فرماید، بنابراین او [حق تعالی] حافظ آنها [خزاین] است پیش از استتار و پوشیده شدنش و آشکار کردنش مر خلق را، و انسان کامل آنها را به واسطه خلافت حفظ می‌کند، از این روی به نام خلیفه نامیده شده است.

حق تعالی به قلب انسان کامل تجلی می‌کند

و انوار از قلب او به عالم منعکس می‌گردد

و حفظش مِ عالم را عبارت از اِبقای صور انواع موجودات است بر آن چه که بر آن خلق شده‌اند و موجب بقای کمالات و آثار آنهاست، با یاری گرفتنش از حق تعالی مر تجلیات ذاتی و رحمت رحمانی و رحیمی را به واسطه اسما و صفاتی که این موجودات مظاهر و محل استوا و قرار آنها گردیده‌اند، زیرا حق تعالی به قلب این انسان کامل تجلی می‌کند و انوار، از قلبش به عالم منعکس می‌گردد، پس عالم، باقی به رسیدن آن فیض می‌باشد.

در این صورت مادام که این انسان در عالم موجود است، عالم به وجودش محفوظ است و در عوالم بالا و پایین آن تصرف دارد، پس هیچ‌یک از حقایق عالم و ارواح آنها جرأت گشودن خزاین و گنجینه‌های الهی و تصرف در آنها را ندارند، مگر به فرمان این کامل، چون او صاحب اسم اعظم است که بدان، تمام عالم را تربیت می‌کند؛ هیچ معنایی از معانی از باطن به ظاهر بیرون نمی‌آید مگر به حکم او، و چیزی از ظاهر به باطن نمی‌رود مگر به فرمان او، اگرچه هنگام غلبه بشریت بر او، آن را جاهل می‌شود، پس او برزخ بین دو دریا و حایل بین دو عالم است، خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: «مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ = دو دریا را گذارد تا به هم برسند، میانشان حایلی است که به هم تجاوز نکنند - ۱۹ و ۲۰ / رحمان».

گوید: آیا او را نمی‌بینی وقتی از خزانه دنیا دور و جدا گشت^۱ و در آن، آنچه را که حق تعالی خزانه کرده بود باقی نماند و هرچه در آنهاست^۲ خارج و ظاهر شده و بعضی از آن به بعض دیگر ملحق گردیده^۳ و کار به آخرت انتقال می‌یابد؟ پس او مُهر بر خزانه آخرت است - مُهر ابدی.

تعلیل و استشهاد است به گفته‌اش که: عالم پیوسته محفوظ است مادام که این انسان کامل در اوست، آیا او را نمی‌بینی...؟ یعنی آیا انسان کامل را نمی‌بینی، وقتی دور و جدا گشت؟ یعنی جدا شد و از دنیا به آخرت انتقال یافت و در افراد انسانی کسی که متصف به کمالش باشد تا قایم مقامش گردد باقی نمانده باشد، خزاین الهی با او به آخرت منتقل می‌شود، زیرا تمام کمالات، جز به او، قایم و مجموع و منحصر و محفوظ، نبوده‌اند و چون انتقال پیدا کرد، با او انتقال پیدا می‌کنند، و در خزانه دنیا آنچه را که حق تعالی از کمالات در آن خزینه کرده بود باقی نمی‌ماند.

اگر گویی: کامل مُهر خزاین و حافظ و نگهبان آنهاست، از انتقال مُهر حافظ و نگهبان، انتقال خزاین لازم نمی‌آید، پس چگونه گفته است که: در آن، آنچه را که حق تعالی خزانه کرده بود باقی نماند؟

گوییم: کامل، مُهر خزاین و حافظ وجود آنهاست، زیرا اسرار الهی در عالم، مفصل است و در کامل، مجموع و گرد آمده، چنان که شاعر گوید:

کل الجمال غذا لوجهک مجملاً لکنه فی العالمین مفصلاً

یعنی: تمام زیبایی‌ها در چهره‌ات مجمل است

ولی در جهانیان مفصل [آن] است

با انتقال انسان کامل دنیا نیز انتقال می‌یابد

حق تعالی بر عالم دنیوی جز به واسطه او تجلی نمی‌کند - چنان که گفته آمد - پس

۱. یعنی: خاتم ولایت مطلقه ارتحال یابد و بعدش انسان کاملی پدید نیاید «آملی».

۲. یعنی: از حقایق مظهریت و اسمائیت الهی که بدانها ظاهر است «جامی».

۳. یعنی: امر ظهور و اظهار از نشأه دنیای عنصری متراکم زایل شونده، به نشأه آخرت نوری لطیف باقی، و حق تعالی اسما و مظاهر آنها را در خزانه آخرت خزینه می‌کند «جامی».

هنگام انتقالش، از وی امدادی که موجب بقای وجود و کمالاتش است منقطع و بریده می‌شود و هنگام انتقالش دنیا منتقل می‌شود و آن‌چه که در آن از معانی و کمالات است به آخرت خارج می‌گردد.

شیخ رحمته الله در تسمیه الهی به اسم ربانی گوید: آیا نمی‌نگری که دنیا مادام که این شخص انسانی در آن است و موجودات تکوین می‌یابند و تسخیرکنندگان تسخیر می‌کنند باقی است؟ و چون انتقال به سرای آخرت پیدا کرد، این آسمان مضطرب و آشفته گشته و کوه‌ها به حرکت درآمدند و زمین ویران گشته و ستارگان پراکنده شده و خورشید تاریک شود و دنیا رفته و آبادانی در سرای آخرت - با انتقال خلیفه بدان جا - برپا گردد.

این‌که گفته: بعضی از آن به بعض دیگر ملحق شود یعنی: بعضی از آن‌چه که حق تعالی در دنیا خزینه کرده به بعض آن‌چه که در آخرت خزینه کرده است ملحق شود، این بدان جهت است که هر چه از معانی و حقایق که در ظاهر موجود است، در عالم باطن هم که به ظهورش، آخرت، بر صورتی که عالمش اقتضا می‌نماید حصول می‌یابد، موجود است^۱، و آن نسبت بدان‌چه که در ظاهر است اصل می‌باشد.

و چون این بعض از دنیا منتقل گشت، به بعض خودش در آخرت، که اصلش می‌باشد ملحق می‌شود و امر الهی بدان جا انتقال می‌یابد، و این‌که گفته: مُهر است، یعنی: این کامل مُهر است و حافظ خزاین آخرت - مُهری ابدی - و این معنی آن چیزی است که گفته‌اند: قرآن به آسمان بالا می‌برد، چون خوی کامل است، چنان‌که عایشه گفته: «و کان خلقه القرآن = خوی آن حضرت صلی الله علیه و آله قرآن بود^۲» بلکه او قرآن و کتاب مبین الهی است، چنان‌که شیخ رحمته الله [از زبان انسان کامل الهی] گوید:

انا القرآن و السبع المثانی و روح الروح لا روح الاوانی
فؤادی عند مشهودی مقیم یشاهده و عندکم لسانی^۳

۱. اگر آخرت عالم مثال است، به صورت شکل و مقدار، و اگر عالم عقل و مجرد صرف است، صورت دارد - نه مقدار -.. ۲. مسند احمد بن حنبل، ج ۶، ص ۹۱؛ اتحاف السادة، ج ۷، ص ۹۲.
۳. خطبه فتوحات، ص ۱۰.

یعنی: من قرآن و سبع المثانی هستم
 و روح روحم، نه روحی که در اجسام است
 دلم در نزد مشهودم مقیم است
 او را مشاهده می کند و نزد شما زبانم می باشد
 حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده:
 و انت الكتاب المبين الذی باحرفه يظهر المضمُر
 یعنی: تو آن لوح محفوظی هستی
 که به هر حرفش پنهانی ها آشکار می شود

در خبر نیز آمده که: «ان الحق تعالى ينزع العلم بانتزاع العلماء حتى لم يبق على وجه الارض من يعلم مسألة علمية و من يقول: الله، الله ثم عليهم تقوم القيامة = حق تعالی علم را با بردن علما می گیرد تا بر روی زمین کسی نماند که یک مسأله علمی بداند و کسی که الله الله بگوید، سپس قیامت را بر آنان برپا می کند^۱».

تجلیات الهی بر اهل آخرت به واسطه انسان کامل است

این که کامل مهر بر خزانه آخرت است، دلیل بر آن است که تجلیات الهی به اهل آخرت به واسطه انسان کامل است - همان گونه که در دنیا بود - و معانی مفصل برای اهل آن [در آخرت] پیوسته متفرع از مرتبت و مقام جمع او می باشد - همان گونه که از ازل متفرع از آن بوده است - پس کمالات کامل را در آخرت، قیاس به کمالاتی که در دنیا دارد نتوان کرد، چون نعمت های آخرت قابل قیاس با نعمت های دنیا نمی باشند.

در خبر صحیح آمده که: «ان الرحمة مائة جزءٍ، جزءٌ منها لاهل الدنيا و تسعة و تسعون لاهل الآخرة = رحمت یکصد بخش است: یک بخش از آن اهل دنیا راست و نودونه بخش اهل آخرت را».

هر کس به این مقام تحقق یابد و در آن امعان نظر و اندیشه نماید، برایش عظمت انسان کامل و قدر و منزلتش ظاهر می گردد.

گوید: پس تمام آنچه از اسما که در صورت الهی^۱ بود، در این نشأه انسانی^۲ ظاهر گشت، و به این وجود رتبه احاطه و جمع^۳ را حایز گردید^۴ و بدان، حجت و دلیل، برای خداوند متعال بر فرشتگان اقامه شد.

یعنی: چون انسان را خلیفه کرد و او را مَهر بر خزاین دنیا و آخرت قرار داد، تمام آنچه که در صورت الهی از اسما بود، در نشأه انسانی که جامع بین نشأه عنصری و روحانی است ظاهر ساخت، یعنی تمام این کمالات در آن [نشأه] بالفعل گردید؛ شیخ ما^۵ در کتاب مفتاح الغیب گوید: از نشانه‌های کامل این است که قدرت زنده کردن و میراندن و امثال اینها را دارد.

اطلاق صورت بر خداوند مجاز است، زیرا در واقع جز در محسوسات استعمال نمی‌شود، پس در معقولات مجاز است، این به اعتبار اهل ظاهر است.

عالم صورت تفصیل مرتبه الهیت است

و انسان کامل صورت اجمال آن

اما نزد محقق: [استعمال صورت] حقیقتاً است، چون عالم به تمامه صورت حضرت الهی است تفصیلاً، و انسان کامل صورت آن است^۶ جمعاً، رسول خدا ﷺ فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته = خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید»^۷.

بنابراین نشأه انسانی رتبه احاطه و جمع را به این وجود حایز گشت، یعنی به وجود عینی خارجی، و این بدان جهت است که به جسمش رتبه اجسام را حایز گشت و به روحش رتبه ارواح را، و به این جمع، حجت و دلیل بر فرشتگان اقامه شد - به واسطه احاطه‌اش^۸ بدان چه که آنان بدان احاطه نداشتند -.

۱. یعنی: احدیت تمام اسمای الهیه و صور اجتماع آنها «جامی».

۲. یعنی: انسانیت که جامع بین نشأه روحانی و عنصری است که عبارت از احدیت جمع مظهریات آن اسمایند «جامی».

۳. یعنی: و رتبه مظاهر جمعیت مظاهر آنها را، «جامی»؛ و مراد از این وجود: وجود خارجی عنصری است «آملی».

۴. احاطه به تمام اسما یعنی: این نشأه صورت الهی را حایز گشت «صاین».

۵. مفتاح الغیب، ص ۱۴۰؛ مصباح الانس، ص ۷۱۳. ۶. به فصل هشتم مقدمه مراجعه شود.

۷. به فصل هشتم مقدمه مراجعه شود. ۸. یعنی: انسان کامل «آملی».

گوید: پس خویش را حفظ کن که خداوند تو را به وسیله غیر خودت [فرشتگان] اندرز داد، و بنگر بر [سر] آن که آمده از کجا بر او آمده است^۱؟ این هشدار است مر سالک را به ادب آموزی در حضور خداوند متعال و خلفای او و مشایخ و علما و مؤمنین، تا به انانیت و اظهار علم و کمال در نزد آنان بر نیاید، زیرا او برای فنا سلوک می کند و آن، جز به دیدن آن چه از کمال که غیر خودش راست و عدم دیدن آن چه که خود راست - نه برعکس - حصول نمی یابد، و من در این باره سروده ام:

تَعْلَمُ مِنَ الْعَيْنِينَ أَنْ كُنْتَ عَاقِلًا شَهِودَ جَمَالِ الْغَيْرِ عِنْدَ التَّوَاصِلِ
وَلَا تَكُ كَالطَّائِفِ يَعْشَقُ نَفْسَهُ وَ يَبْقَى مَلُومًا عِنْدَ كُلِّ الْكَوَامِلِ

یعنی: اگر خردمندی از دو چشم بیاموز

هنگامی که در مقام وصال جمال غیر را مشاهده می کند

مانند طاووس مباش که عاشق خودش است

و نزد هر کاملی نکوهش شده باقی می ماند

یعنی: خداوند به طرد نظر فرشتگان که فرمود، «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» = من چیزی را می دانم که شما نمی دانید - ۳۰/ بقره» تو را اندرز می دهد، چون این سخن در معرض توبیخ و منع است، گویی که می فرماید: بنگر که آن کس که هلاک شد از کجا هلاک شد^۲.

عدم استبصار فرشتگان

گوید: زیرا فرشتگان با آن چه که نشأ این خلیفه اقتضا می کند توقف نکردند^۳ و با آن چه که حضرت حق از عبادت ذاتی اقتضا دارد نایستادند بیان سبب وقوع فرشتگان است در توبیخ و نکوهش، وقوف در این جا به معنی شعور و اطلاع نیست، وگرنه لازم بود که بگوید: بر آن چه که اقتضا می کند، پس به معنی ثبوت است، معنایش این است که فرشتگان، نه قانع شدند و نه با آن چه که مرتبه این خلیفه در ازل به حسب نشأ روحانیش

۱. هر که هلاک شد از کدام رهگذر هلاک شد.

۲. یعنی: فرشتگان از حد خودشان تجاوز کردند و در اعتراض جسارت ورزیدند «جامی».

۳. یعنی: بر احکام آن خلافت و بر لوازم آن عبادت وقوف نیافتند، زیرا آنان را گامی در نشأ اطلاقی جمعی نبود «صاین».

از تسبیح و تهلیل و کمال در خور آنها اقتضای کند توقف کردند، بلکه از آن تجاوز کرده و بر آن چه که [این نشأه] بخشیده است طلب زیادتى کردند.

این سخن اشاره است به آن چه که گفته آمد: تمامی موجودات کمالاتشان را جز از مرتبه انسان کامل نمی گیرند، و در هر لحظه جز از آن [مرتبه] یاری حاصل نمی نمایند، چون تمام اسما از اسم «الله» که همین کامل مظهرش هست مدد و یاری می گیرند.

امکان دارد که مراد از نشأه در این جا، رتبت او باشد که جامع هر دو نشأه است، و ممکن است که مراد تنها، نشأه روحانی باشد.

این که گفته: و با آن چه که حضرت حق از عبادت ذاتی اقتضا دارد نایستادند؛ بیان سبب دیگری باشد، یعنی: با آن چه که حضرت حق از عبادت از آنان اقتضا و درخواست داشت نایستادند؛ معنایش آن که: آنان با آن چه که آن را حضرت حق اقتضا داشت، یعنی: عبادتی که ذاتشان آن را اقتضا داشت که حق تعالی را به حسب اسمایی که به انقیاد و طاعت و فرمانبرداری فرمان او مظاهر آنها گردیده بودند عبادت کنند، و یا: عبادتی که آن را ذات الهی اقتضا داشت که بدان او را عبادت کنند نایستادند؛ حضرت حق، مرتبه ذات است، چون «حق» اسمی از اسمای ذات است.

حق تعالی را جز انسان کامل عبادت تام نمی کند

گوید: چون هیچ کس از حق، جز آن چه را که ذاتش می بخشد نمی داند^۱ تعلیل است برای عدم وقوف بر آن چه که حضرت حق از عبادت آن را اقتضا دارد، زیرا هیچ یک از بندگان چیزی از اسمای حق و صفاتش را نمی داند مگر آن چه که ذات آن بنده به حسب استعدادش می بخشد، و او را هیچ کس جز به مقدار علم و معرفتش به حق عبادت نمی کند، برای این که عبادت مسبوق به معرفت معبود است، از آن جهت که «رب» و «مالک» است و در خور عبادت می باشد؛ و مسبوق به معرفت بنده است، از آن جهت که مربوب و مملوک است و در خور عبودیت، پس آن کس که استعداد ذاتش علم و معرفت را به تمام اسما و صفات نبخشیده است، امکان ندارد که حق را به تمام اسما عبادت کند، از

۱. یعنی: به حسب قابلیت اولی و فیض اقدس، از اسمایی که او مظهر آنهاست می بخشد «صاین».

این روی حق تعالی را جز انسان کامل عبادت تام نمی‌کند، پس او بنده و عبد تام است. و چون عبادت مستلزم معرفت است گفت: زیرا هیچ کس او را نمی‌داند، چنان‌که عبادت را به معرفت تفسیر کرده و فرموده: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» = پریان و آدمیان را جز آن‌که عبادتم کنند نیافریدم - ۵۶/ذاریات».

گوید: و فرشتگان^۱ را جمعیت آدم نبود یعنی: فرشتگان را جمعیت اسمایی که آدم را بود، نبود، چون آنان خدای را از حیث اسم خاص معینی عبادت می‌کردند و از آن تجاوز نمی‌کردند، آدم بود که وی را به تمام اسما عبادت می‌کرد.

گوید: و [فرشتگان] با اسمای الهی^۲ وقوف نکردند، مگر اسمایی که بدانها اختصاص داشتند و حق را بدانها تسبیح و تقدیس می‌کردند، و ندانستند که خداوند را اسمایی است که علم آنان بدانها نرسیده است^۳، لذا او را نه بدان اسما تسبیح کردند و نه تقدیس نمودند، از این روی بر آنان آن‌چه را که گفتیم^۴ غلبه یافت و این حال بر آنان حکم کرد و از حیث نشأه گفتند: «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» = آیا در آن جا کسی را قرار می‌دهی که در آن تباهی کند و خون‌ها بریزد؟ - ۳۰/بقره».

یعنی فرشتگان با اسمایی که مخصوص نشأه فرشتگان است و حق را بدانها تسبیح گفته و تقدیس می‌کردند توقف ننمودند، لذا بر آنان آن‌چه را که از عدم وقوف گفتیم،

۱. یعنی: جامعیت آدم مر تمام اسما را، پس اسمایی را که آدم بدانها اختصاص داشت از حق ندانستند، و آنها اسمای ثبوتی تشبیهی بودند، و از آدم، جمعیت احدیت کمالی که اقتضای رعایت ادب با او را دارد و فرودآمدن به نزد او و دخول تحت حکمش، نه اعتراض و عیب کردن و طعن در او، لذا در آنان معنی حسد و غضب برانگیخته شد و پرده چشم و بینششان شد، از آن‌چه که حضرت حق از عبادت ذاتی اقتضای آن را داشت، لذا از مقتضای نشأه‌شان تجاوز کردند و فرمان حق را به خلافت او گردن نهادند «جامی».

۲. و آنها اسمای سلبی تنزیهی بودند و از مقتضای آنها تجاوز کردند، زیرا مقتضای آنها انقیاد از نشأه اوست «جامی».

۳. مانند خالق و رازق و مصور و سمیع و بصیر و مطعم و غیر اینها که تعلق به نعیم و عذاب و مرگ و هلاک و بیماری و شفا دارد، و نیز دیگر اسمایی که عالم اجسام و طبیعت بدانها اختصاص دارد، پس فرشتگان حق تعالی را بدان اسما تسبیح نکردند و او را تقدیس ننمودند آن‌گونه که آدم او را تسبیح می‌کرد و تقدیس می‌نمود «جامی».

۴. یعنی: عدم وقوفشان با امور سه‌گانه: نشأه این خلیفه، حضرت حق که می‌خواست او را خلیفه کند، و نشأه فرشتگانی که با آنها مشاوره کرد «جامی».

با آن چه که آن را مرتبه انسان کامل اقتضا می کند، و با آن چه که آن را حضرت حق از آنان، از عبادت و انقیاد و فرمانبرداری آن چه که خداوند بدانها فرمان داده است اقتضا دارد، غلبه یافت، و این حال - یعنی عدم وقوف - بر آنان حکم کرد و از حیث نشأه‌شان که بدان اختصاص داشتند گفتند: «آیا در آن جا کسی را قرار می دهی که در آن تباهی کند و خون‌ها بریزد؟ - ۳۰/ بقره».

جایز نیست که در این جا نشأه، بر نشأه عنصری انسانی حمل شود تا معنایش این شود: این سخن را از حیث نشأه جسمی که آدم را بود گفتند - با غفلتشان از نشأه روحی و مرتبت - زیرا آن جا که [بعداً] گفته: اگر نبود که نشأه‌شان آن را اقتضا داشت، درباره آدم آن چه را که گفتند نمی گفتند؛ تصریح است به این که مراد از نشأه در این جا نشأه‌ای است که به آن اختصاص دارند، یعنی فرشتگان از حیث نشأه‌شان که بر آن بودند گفتند: «آیا در آن جا کسی را قرار می دهی که در آن تباهی کند؟ - ۳۰/ بقره».

تسبیح فراگیرتر از تقدیس است، زیرا آن تنزیه حق است از نقایص امکان و حدوث، و تقدیس، تنزیه اوست از آنها و از کمالاتی که لازم موجودات است، چون آنها از حیث اضافه و نسبتشان به موجودات، از اطلاقشان خارج می شوند و در نقایص تقیید می افتند.

اعتراض درباره آدم عین ستیز و مخالفت با فرمان حق تعالی بود

گوید: و جز نزاع و ستیز نبود^۱، و آن عین آن چیزی است که از آنان واقع شد، پس آن چه را که درباره آدم گفتند، عین آن چیزی بود که در آن با حق بودند.

یعنی: این معنایی که غالب شد و بر آنان حکم کرد، و این سخن درباره آدم، جز ستیز و منازعه و مخالفت با فرمان حق تعالی نبود، و این نزاع عین آن چیزی بود که از آنان با حق واقع شد، پس آن چه از نقص و مخالفت که درباره آدم گفتند، عین همان چیزی بود که در آن با حق بودند، زیرا آن نقصان منسوب به آدم جز منازعه و مخالفت و ستیز با حق

۱. آن چه که از فساد و خون‌ریزی که به آدم نسبت می دادند جز مخالفت و ستیز با فرمان حق نبود، و آن نزاع عین آن چیزی بود که از آنان با حق واقع شد، و نیز اعتراضشان بر او در خلیفه قرار دادن آدم، پس آن چه که درباره آدم با حق - از نزاع و مخالفت - گفتند: آن عین آن چیزی بود که در آن، خودشان با حق - در حال اعتراضشان بر حق و عیب گرفتن بر آدم - داشتند «جامی».

نبود^۱ و آن نقصان، عین آن چیزی بود که از آنان در حالت عیب‌گویی درباره‌ او واقع شد. گوید: اگر نبود که نشأشان آن را اقتضا داشت^۲ درباره آدم آن‌چه را که گفتند و آگاهی نداشتند نمی‌گفتند یعنی: اگر نشأشان نبود که آنان را از معرفت مرتبه آدم محجوب و پوشیده داشته بود، آن نزاع را اقتضای نمی‌کرد و آن‌چه را که درباره آدم گفتند نمی‌گفتند، یعنی آگاهی نداشتند که استعدادات و ذاتشان اقتضای آن چیزی را دارد که به آدم نسبت داده‌اند، چنان‌که گفته‌اند: هر ظرفی بدان‌چه که در آن است برون می‌تراود.

معرضان درباره‌ آدم فرشتگان زمینی

و جن و شیاطین و مفسدان بودند

این هشدار است بر این‌که فرشتگانی که درباره آدم منازعه و ستیز داشتند از اهل جبروت و ملکوت سماوی نبودند، چون آنان به سبب غلبه نوریت بر ایشان و به واسطه احاطه‌شان به مراتب، شرف انسان کامل و رتبه‌اش را نزد خداوند می‌دانند، اگرچه حقیقتش را آن‌گونه که هست نمی‌دانند، بلکه آنان [معرضان] فرشتگان زمین و جن و شیاطین بودند که بر آنان ظلمت و نشأ، که موجب حجاب است غلبه داشت.

و در این فرموده‌اش که: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» = من در زمین خلیفه‌ای قرار می‌دهم - ۳۰/ بقره» به تخصیص زمین را بیان داشت، اگرچه کامل، در واقع در تمام عالم خلیفه است، اشاره است به این‌که عیب‌گویان فرشتگان زمینی بودند، زیرا عیب‌گویی جز از کسی که در معرض آن منصب [خلافت] است صادر نمی‌شود، و اهل آسمان‌ها مدبرات عالم علوی - به قصد اول - و عالم سفلی - به قصد دوم - می‌باشند.

و چون امعان نظر و اندیشه‌نمایی آنان را در این نشأ انسانی نیز می‌یابی که آنان همان مفسدان‌اند، چنان‌که خداوند می‌فرماید: «أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ» = بدانید! که آنها همان تباہکارانند اما نمی‌دانند - ۱۲/ بقره» آیا نمی‌نگری قوه شهوی و

۱. یعنی: آن‌چه را که فرشتگان از نزاع و فساد و نقص به آدم نسبت دادند، خودشان متصف بدانها بودند، چون همین‌که گفتند: آیا کسی را که در آن قرار می‌دهی؟، عین نزاع با حق است «جامی».

۲. یعنی: آن نزاع با حق تعالی، و آن اعتراض بر او، آن‌چه را که درباره آدم با حق تعالی گفتند اقتضا می‌کرد «جامی».

غضبی، دو فرشته از فرشتگان زمین اند، این دواند که بر نفس ناطقه غلبه می کنند و آن را اسیر و منقاد افعال و اهداف خویش قرار می دهند، در آن هنگام است که نفس، اماره بدکاره می شود، پس در واقع آنها مفسد و تبهکاراند.

و این که: خون ریزی و فساد و تباهکاری از قوای جسمانی صادر است نه از روحانی و قلبی، دلیل واضحی است بر آن چه که ما گفته ایم که: اهل جبروت و ملکوت آسمانی با حق منازعه و ستیز ندارند و مخالفت امر و نهی را نمی کنند، زیرا قوای روحانی و قلبی را مخالفت با امر و فرمان الهی نمی باشد؛ این را نیک بفهم!

آگاهی بخشیدن

بدان! این گفتگو به سبب اختلاف عوالمی که در آن گفتگو واقع می شود مختلف می گردد:

اگر در عالم مثالی واقع شود آن شبیه مکالمه حسی [مانند مکالمه در خواب] است، این بدان جهت است که حق تعالی بر آنان تجلی مثالی می کند، مانند تجلی کردنش بر اهل آخرت به صورت های مختلف، چنان که حدیث تحول بدان گویاست^۱.

و اگر در عالم ارواح، از حیث تجردشان واقع شود، آن مانند کلام نفسی است، پس سخن خداوند با آنان، القای اوست معنی مقصود را در دل هایشان، و آن این که در زمین، غیر آنان [فرشتگان] را خلیفه قرار داده، و سخن آنان، عدم رضایتشان است بدان کار و انکارشان مری را، که از احتجابشان به دیدن خودشان، و تسبیحشان از مرتبه کسی که کامل تر از ایشان است و آگاهیشان بر نقایص او - غیر کمالاتش - ناشی شده است.

از این آگاهی بخشیدن، هوشیار زیرک بر کلام خدا و مراتبش پی می برد، زیرا آن عین متکلم در مرتبه [ذات]، و معنی قایم بدان در دیگری [عالم ارواح] می باشد، مانند کلام نفسی، و آن مرکب از حروف است و از آنها در عالم مثالی و حسی، به حسب آن دو تعبیر می شود، چنان که در رساله خویش به نام: کشف الحجاب از کلام رب الارباب، بیان داشته ایم؛ خدای داناست و بس.

گوید: اگر خویش را می‌شناختند می‌دانستند، و اگر می‌دانستند محققاً محفوظ و نگاه داشته می‌شدند یعنی: اگر ذات و حقایق خود را می‌شناختند، لوازم آن از کمالات و نقایص و عدم علمشان به مرتبه انسان کامل، به این که خداوند متعال را اسمایی است که بدانها تحقق و ثبوت نیافته‌اند را هر آینه می‌دانستند، و اگر آن را می‌دانستند، محققاً از نقایص و عیب‌گویی دیگران و تزکیه خویش نگاه‌داشته می‌شدند.

و چون علم یقینی غالباً موجب رهایی نفس از وقوع در مهالک است گفت: اگر می‌دانستند محققاً محفوظ می‌بودند.

گوید: سپس با عیب‌گویی [در آدم] باز نایستادند تا آن که در دعوی بدان‌چه از تقدیس و تسبیح که بر آن بودند افزودند یعنی: به عیب‌گویی و بدگویی درباره آدم بسنده نکرده بلکه خودشان را به پاکی ستودند و اظهار دعوی تقدیس و تسبیح نمودند، اما اگر حقایق خویش را می‌دانستند می‌فهمیدند که حق تعالی تسبیح‌گو و تقدیس‌کننده خود در مظاهر آنان است، و این دعوی موجب شرک خفی می‌شود.

در نزد آدم اسمایی بود که فرشتگان از آنها آگاهی نداشتند

گوید: و نزد آدم از اسمای الهی^۱ [اسمایی] بود که فرشتگان بر آنها آگاهی و وقوف نداشتند، لذا پروردگارشان را بدانها تسبیح نکرده و او را از آنها تقدیس ننمودند - [همچون] تقدیس آدم و تسبیح او - فرشتگان در اینجا همان عیب‌گویان درباره آدم‌اند و یا مطلق فرشتگان، هر دو درست است زیرا هر کدام از فرشتگان را مقام معینی است که وی را امکان تجاوز از آن نیست، و او را تسبیحی جز به حسب آن مقام نمی‌باشد^۲.

برخلاف انسان، چون مقام انسان مشتمل بر تمام مقامات بالا و پایین است و وی در تمام آنها تسبیح‌گوست، این را کسی می‌داند که علمش احاطه به مطلع این فرموده الهی داشته باشد که فرمود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» = هیچ موجودی نیست مگر آن که

۱. مانند اسمای وجودی و اوصاف ثبوتی که اقتضای جانب تشبیه را دارد «صاین».

۲. فرق بین تقدیس و تسبیح آن است که تسبیح تنزیه حق است از ورود اوصاف، و تقدیس تطهیر اوست از شوائب نسبت‌ها - مطلقاً - «آملی».

به ستایش او تسبیح گوشت - ۴۴/اسراء» و مشاهده کننده چگونگی تسبیح حسی و مثالی و معنوی آنان، به زبان حال و استعدادشان در هر آنی می باشد، و می داند که او [انسان] در مراتب نقصانش هم تسبیح گوشت، چنان که در مراتب کمالش نیز تسبیح گو می باشد، پس نقصانش نیز از وجهی کمالش می باشد.

حکمت الهی اقتضای ظهور مخالفت از جانب انسان را داشت

آیا نمی نگری که «تواب و غفار و رؤوف و رحیم و منتقم و قهار و امثال اینها» اقتضای مخالفت و گناه - مانند رب مر مربوب را و رازق مر مرزوق را - دارند، لذا حکمت الهی اقتضای ظهور مخالفت از جانب انسان را نمود، تا از جانب او [حق] رحمت و غفران ظاهر شود، چنان که در حدیث قدسی آمده: «لو لم تذنبوا لذهب بکم و خلقت خلقاً یذنبون و یتستغفرون فاغفر لهم = اگر گناه نمی کردید، شما را می بردم و خلقی می آفریدم که گناه کنند و طلب آمرزش نمایند و پیامرزمشان^۱».

و نیز: مخالفت با فرمان در ظاهر، برای انقیاد و گردن نهادن - به مقتضای اراده در باطن - بود، زیرا همگی به مقتضای اسمی که آن اسم «رب» اوست عمل می کنند، پس او هنگام معصیت، در عین طاعت ربّش می باشد، اگرچه در صورت، مخالف با فرمان عمل می کند.

و نیز: گناه، اقتضای انکسار و شکستگی دارد و نیاز به رحمت و امید در مغفرت، و عدم آن غالباً اقتضای خودبینی و انانیت را دارد که آن بدترین گناه است، چنان که رسول خدا ﷺ فرمود: «لو لم تذنبوا لخشیت علیکم ما هو اشد من الذنب، الا و هو العجب، العجب، العجب = اگر گناه نمی کردید بر شما از آن چه که بدتر از گناه است بیمناک می شدم، بدانید! آن: عجب و خودبینی است - سه بار فرمود -^۲».

به واسطه این حکمت بود که آدم را به دو دست خویش آفرید، یعنی به صفات جلالی و جمالی خود، و بدین جهت بود که در دو فرزند آدم - هابیل و قابیل - آن چه که در او از طاعت و مخالفت بود ظاهر گشت، لذا طاعت در یکی و مخالفت در دیگری پدیدار شد.

گوید: بنابراین حق تعالی آنچه را که جاری شد برای ما توصیف کرد^۱ یعنی: در علم بین اعیان شان، و یا در عالم روحانی بین ارواحشان.

گوید: تا ما نزد آنها بایستیم^۲ و ادب با خدای متعال را بیاموزیم و آنچه را که بدان متحقیقیم^۳ و بر آن احاطه داریم^۴ به تقیید^۵ مدعی نشویم. چگونه راه دعوی^۶ پوییم و آنچه را که ما را در حال نیست و از آن خبر نداریم^۷ تعمیم دهیم؟ در آن صورت رسوا و بدنام شویم^۸؛ این تعریف الهی است که خداوند بدان، بندگان باادب و امینان خلفا را ادب می‌کند^۹.

سپس به حکمت بازگشته و گوییم: بدان! امور کلی، اگرچه آنها را در عینشان وجودی نیست، آنها معقول‌اند و بدون شک در ذهن معلوم می‌باشند، پس آنها باطن‌اند و از وجود عینی زایل نمی‌شوند^{۱۰}.

امور کلی و نقش آنها در مراتب وجود

یعنی: از حکایت فرشتگان بازگشته و به بیان حکمت الهی می‌پردازیم؛ مراد شیخ رحمته الله علیه، بیان ارتباط بین حق و عالم است، و این که انسان مخلوق بر صورت اوست، لذا اصلی را بنیان گذارده که مقصود بر آن متفرع می‌شود و گفت: بدان! امور کلی، یعنی

۱. یعنی: بین خداوند و فرشتگان درباره آدم «جامی».
۲. یعنی: ادعای کمال و در حضور حق و یا نزد فرمان و حکمش بایستیم و از آن تجاوز نکنیم «جامی».
۳. یعنی: به حسب قابلیت اصلی «صاین». ۴. یعنی: به علم شهودی «جامی».
۵. زیرا تمام کمالات خداوند سبحان راست و در ما ظاهر شده و به حسب استعداد و قابلیت ما تقید پیدا کرده است، و ادعای آنها از عجب و دنائت است «جامی».
۶. که ما تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم - بدون این که مقید به توفیق از جانب خدا باشد - «صاین».
۷. کمالات را مطلقاً به خود نسبت دهیم، در حالی که بندگانیم و بر عدم اصلی خویشیم و مصدریت ما نسبت به افعال، به توفیق الهی و مشیتش می‌باشد «صاین».
۸. یعنی: نزد خداوند و بندگان دانای به امورش، آن گونه که امور بر آن است مفتضح و رسوا می‌شویم «جامی».
۹. مراد ادب کردن ذاتشان است پیش از تحقق، چون از آنان امکان وقوع لغزش - بعد از تحقق بدانها - نیز هست «جامی».
۱۰. آنها پیوسته از وجود عینی پنهان‌اند و اعیان‌شان در خارج ظاهر نمی‌شود، اگرچه در علم و به نسبت به عالم موجوداند «جامی».

حقایقی که لازم طبایع موجود در خارج می‌باشند، مانند حیات و علم و قدرت و اراده و غیراینها که امور عقلی‌اند و آنها را در خارج اعیانی نیست اگرچه آنها را در عین‌شان وجودی نیست، یعنی: اگر چه آنها را ذات موجودی در خارج نیست، اما بدون شک در عقل موجوداند، پس آنها از آن حیث که معقول‌اند پنهان می‌باشند، با این همه از وجود عینی زایل نگشته و از آن جدا نمی‌باشند، زیرا آنها از جمله لوازم اعیان موجود در خارج‌اند.

در بعضی نسخ «وجود غیبی» آمده است، معنایش: آنها باطن‌اند و امکان ندارد از امور عقلی بودن زایل شوند.

گوید: و آنها [امور کلی]! حکم و اثر در آنچه که وجود عینی دارد می‌باشد یعنی: این امور کلی را که در خارج اعیانی نیست و منفک از تقیدی که آنها را مشخص نماید، و از معروضاتی که [امور کلی] عارض آنها شود، حکم و اثری در اعیان کونی و حقایق خارجی به حسب وجود آنها و کمالات‌شان می‌باشد.

علم و قدرت و اراده الهی فعلی است

اما اول [به حسب وجودشان]: زیرا اعیان، معلول اسمایند و اسم، ذات است با صفتی معین، پس اعیان از حیث تکثرشان، جز به واسطه صفات حصول نمی‌یابند، و آنها همین امور کلی هستند که در خارج اعیانی ندارند، از این روی حکما نیز معتقداند که علم واجب‌تعالی فعلی و سبب وجود موجودات است، و همین‌طور قدرت و اراده، که از آن تعبیر به عنایت الهی شده است.

دوم [آن امور کلی را حکم و اثر در کمالات موجودات است]: زیرا عین موجود، اگر دارای حیات نباشد، توصیف به این‌که زنده است نمی‌شود و متصف به انواع کمالات نمی‌گردد، چون علم و قدرت و اراده تمامی مشروط به حیات‌اند، همین‌طور اگر علم حاصل نباشد، موجود را اراده و قدرت نخواهد بود، زیرا آن دو، جز به معلوم تعلق نمی‌گیرند، و همین‌طور تمام صفات.

پس این امور کلی، بر طبایعی که عارض آنها می‌شوند حکم می‌کنند، به این‌که بر آنها

گفته شود: آنها زنده و دارای علم و اراده و قدرت می‌باشند و آن‌چه از افعال و آثار که لازم آنهاست بر آنها مترتب می‌گردد، زیرا شکی نیست که طبیعت موجود، به سبب علم بین اشیا امتیاز می‌دهد و جدا می‌کند و به اراده، اختصاص می‌دهد و به قدرت، تمکن بر افعال پیدا می‌نماید.

گوید: بلکه اعیان موجودات عینی، عین آن [امور کلی] می‌باشند - نه غیر آن - بازگشت از آن سخنش است که گفت: آنها [امور کلی] را حکم و اثر است، به این که آن‌چه را که وجود عینی است، آن عین این امور معقول موصوف به عوارض و لوازم می‌باشد، زیرا حقیقت واحدی که تمام حقایق است، آن ذات الهی می‌باشد و به اعتبار تعینات و تجلیاتش در مراتب متکثرش، تکثر پیدا کرده و حقایق مختلفی می‌گردند: جوهری متبوع، و عرضی تابع؛ بنابراین اعیان از حیث تعددشان و اعیان بودنشان، جز عین اعراض شیء نیستند که اجتماع یافته و سپس [به حسب ظاهر و حس] حقیقت جوهری خاص گردیده‌اند، چنان که در پایان فص شعبی بیان می‌دارد^۱.

آیا نمی‌نگری! حیوان عبارت از جسم حساس متحرک به اراده است و جسم، دارای درازا و پهنا و ژرفایی است؛ بنابراین، حیوان، ذاتی است که دارای این اعراض، همراه با حس و حرکت ارادی می‌باشد، و همان‌طور که این اعراض در این ذات معین اجتماع یافته و حیوانی می‌شود، همین‌طور اگر اعراض دیگری از قبیل نطق و شیهه بدان منضم گردد، به نام انسان و اسب نامیده می‌شود، پس ذات واحد به اعتبار صفات متکثر، جواهر متکثر می‌گردد، و اصل همه، همان ذات الهی است که صفاتش عین ذاتش می‌باشد.

پس این که گفته: یعنی اعیان موجودات، تفسیر: «هو = آن» بازگشت به: آن‌چه دارای وجود عینی است، دارد، و ضمیر: «عین آن» بازگشت به امور کلی دارد، و جایز نیست که تفسیر ضمیر: «عینها = عین آن» باشد، چون معنی تباهی پیدا می‌کند، زیرا معنایش: بلکه آن‌چه که دارای وجود عینی است، آن عین موجودات عینی است می‌شود.

۱. گوید: اما اشعریان ندانستند که عالم مجموع اعراض است و در هر آنی تبدل می‌یابد، چون عرض، در دو زمان باقی نمی‌ماند، لذا از مجموع آن‌چه که به نفس خودش قائم نیست آورده که اعراض‌اند، آن‌چه که به نفس خود قائم است جوهر می‌باشد «فص شعبی».

مگر آن که گفته شود: «هو = آن» بازگشت به امور کلی دارد و مذکر بودنش به اعتبار «امر» است و معنایش چنین می شود: بلکه این امور کلی عین اعیان موجودات عینی است - نه غیر آنها - و این عین معنی اول است.

گفته اند: معنایش چنین است: بلکه امر کلی، مانند علم و حیات، عین دو وصف موجود در آن موصوف اند - نه غیر آن دو - و مرادش از این که گفته: یعنی اعیان موجودات، اعیان اوصاف است - نه اعیان موصوفات - زیرا موصوفات نیز اموری کلی اند و آن، کلی طبیعی است.

این سخن قابل تأمل و اندیشه است، زیرا مراد این است که این امور کلی که آنها را در خارج ذات موجودی نیست، در موجودات خارجی دارای حکم و اثر می باشند، بلکه آنها عین این موجودات خارجی اند، چون ظاهر و مظهر در وجود خارجی متحداند، اگرچه در عقل متعدداند، برای این که سخن در اموری کلی است که آنها را در خارج، غیر این موجودات عینی اعیانی نیست، پس فایده بازگشت از سخن، جز به حسب این معنی ظاهر نمی گردد، و تفسیر این که گفته: یعنی اعیان موجودات، و سخن بعدی که می گوید: این امور از حیث اعیان موجودات ظاهراند، همان طور که از حیث معقولیتشان باطن اند؛ آن چه را که ما گفتیم تأیید می کند.

گوید: آنها [امور کلی] در نفس خویش معقول اند و از معقولیتشان زایل نمی شوند^۱، پس آنها از حیث اعیان موجودات^۲ ظاهرند، همان طور که از حیث معقولیتشان باطن اند^۳ یعنی: با وجود این که آنها در خارج عین اعیان موجوداند، ولی در نفس خودشان اموری معقول می باشند و از معقولیتشان زایل نمی گردند، پس این امور کلی ظاهراند - به این اعتبار که عین اعیان موجوداند و به اعتبار آثاری که از آنها ظاهر است - و باطن اند - به این اعتبار که اموری معقول اند و آنها را در خارج به نفس خودشان اعیانی نیست -.

گوید: بنابراین استناد هر موجود عینی به این امور کلی است که برطرف کردنشان

۱. یعنی: این امور کلی با این که عین اعیان موجودات اند، در نفس خود از معقول بودنشان - به اعتبار کلیتشان - زایل نمی شوند «جامی». ۲. صورت مشخص خارجی کثیر آنها «صاین». ۳. از آن حیث که عین اعیان موجوداند «جامی».

از عقل ممکن نیست و امکان وجودشان در عین - وجودی که بدان از معقول بودن زایل شوند هم - نیست^۱ این نتیجه آن سخنش است که گفت: و آنها را حکم و اثر در آنچه وجود عینی دارد می‌باشد، یعنی: چون گفته آمد که موجودات عینی به واسطه صفات تعین و تکرر می‌یابند، و آنها همین امور کلی‌اند، پس استناد هر موجود عینی به این امور کلی که حقایق معقول‌اند واجب و ثابت است، زیرا طبایع به ذات خودشان اقتضای عروض و اتصاف بدانها را دارند، زیرا آنها کمالات اینانند، پس آنها از حیث کمالاتشان مستند به این امور کلی هستند و این امور، امکان ندارد که معقول بودنشان انکار شود، و ممکن نیست که در اعیان - بدون عروضشان در معروضاتشان - پدید آید، پس استناد هر موجود عینی به این امور کلی واجب است.

گوید: فرقی نمی‌کند، خواه آن موجود عینی موقت باشد و یا غیر موقت، زیرا نسبت موقت و غیر موقت به این امر کلی معقول، یک نسبت است یعنی این تأثر و اثرپذیری به بعضی از موجودات غیر بعض دیگر اختصاص ندارد، بلکه تمامی در این که محکوم و متأثر از این امور کلی‌اند اشتراک دارند، خواه آن موجود جفت با زمان باشد - مانند مخلوقات - و یا مانند مبدعات^۲ با زمان مقترن و جفت نباشد، خواه روحانی باشد و یا جسمانی، زیرا اقتران و جفت‌بودنش با زمان و عدم اقترانش، او را از استنادش به این امور کلی خارج نمی‌سازد، زیرا نسبت موقت و غیر موقت در وجود و کمالات بدانها، یک نسبت است.

گوید: جز آن که به این امر کلی، حکمی از موجودات عینی - به حسب آنچه که آن را حقایق آن موجودات عینی می‌طلبند - باز می‌گردد^۳، مانند نسبت علم به عالم، و حیات

۱. یعنی: این کلیات اگرچه در هر موجود عینی عین آن است، ولی این امر آن را از معقول بودن خارج نمی‌کند، زیرا معقول بودنش، از آن حیث که کلی است باطن است، و عین هر موجود عینی بودنش، به حقایقش است نه به کلیتش، به سبب وجوب تمیز کلیتش از تعقل حقیقتش در عقل، و عدم تمیز حقیقتش از وجود عینی «جندی».

۲. ابداع عبارت از ایجاد شیء است بدون سبق ماده و مدت، مانند ایجاد حق تعالی عقول را که آنها را بدون سبق ماده و مدت آفریده است، ابداع ایجاد شیء غیر مسبوق به عدم است که در مقابل آن صنع است که مسبوق به عدم می‌باشد، اطلاق موجود ابداعی بر عقول و مفارقات می‌شود و بر فلک‌الافلاک، اطلاق جسم ابداعی می‌شود.

۳. این بدان جهت است که در وجود، عین آن هویات عینی می‌باشد، پس دیگر احکام و نسبت‌هایش را از آنها کسب می‌کند «صاین».

به زنده، پس حیات حقیقتی معقول [کلی] است و علم، حقیقتی معقول است که از حیات امتیاز دارد، چنانکه حیات هم از آن [علم] متمیز است؛ درباره حق تعالی گوییم: او را علم و حیات است^۱ پس او زنده عالم است؛ و همین طور درباره فرشته گوییم: وی را حیات و علم است، پس او زنده عالم است؛ و درباره انسان گوییم: وی را حیات و علم است، پس او زنده عالم است، در حالی که حقیقت علم واحد است و حقیقت حیات هم واحد است، و نسبت آن دو [حقیقت حیات و علم] به زنده و عالم یک نسبت است، درباره علم حق تعالی گوییم: آن قدیم است، و درباره علم انسان گوییم که آن محدث است^۲، بنگر که اضافه و نسبت چه حکمی را در این حقیقت معقول پدید آورد؟

تأکید برای بیان ارتباط است، مانند سخن شاعر که تأکید در مدح است:

و لا عیب فیهم غیر انّ ضیوفهم تعاب بنسیان الاحبة و الوطن

یعنی: در آنان عیبی نیست جز آن که میهمانانشان

به فراموش کردن دوستان و وطن عیب می شوند

یعنی: استناد هر موجود عینی، و آن چه از لوازم که آن [موجود عینی] را در پی دارد، به این امور کلی واجب است، از آن حیث که مؤثر در او می باشند، جز آن که این موجودات رانیز - به حسب اقتضای اعیان موجودات - در این امور کلی حکم و اثری می باشد، و این بدان جهت است که حیات، یک حقیقت است و علم هم یک حقیقت، و هر یک از آن دو از دیگری متمایز است، لذا درباره حق تعالی گوییم: او زنده عالم است و حیات و علمش عین ذاتش می باشد، پس به اینکه آن دو، عین اویند، و همچنین به عدم امتیاز یکی از آن دو از دیگری در مرتبه احدیت حکم می شود، و قائل به قدم آن دو هستیم؛ و در غیر اوتعالی، مانند فرشته و انسان، حکم می شود که آن دو غیر او می باشند، و گوییم: آن دو در آن دو، حادث اند.

پس اتصاف آن دو به حدوث و قدم، و عین بودن و غیر بودنشان به اعتبار موجودات عینی است، پس همان طور که این امور در آن چه که دارای وجود عینی است حکم

۱. و آن دو، بر موصوف بدانها حکم می کنند که او زنده و عالم است «جامی».

۲. یعنی: به حدوث زمانی محدث است و غیر ذات و غیر صفاتش می باشد «جامی».

می‌کنند، موجودات نیز درباره‌ او به حدوث و قدم حکم می‌نمایند، و این حکم از استناد و اضافه و نسبت سرچشمه و نشأت گرفته است، وگرنه نزد اعتبار هر یک از آن دو به تنهایی، آن لازم نمی‌آید.

گوید: به این ارتباط بین معقولات [کلی] و موجودات عینی بنگر! همان‌گونه که علم بر آن کس که آن را داراست حکم می‌کند که درباره‌اش گفته شود: او عالم است، موصوف بدان [علم] هم بر علم حکم می‌کند که آن درباره‌ حادث^۱، حادث است و درباره‌ قدیم^۲، قدیم، پس هر یک «محکوم به» و «محکوم علیه» گردید^۳.

تصریح به مقصود است و آن، بیان ارتباط بین اشیای عینی و امور غیبی است که اعیانی ندارند، و چون بین آن دو ارتباط برقرار است، بنابراین بین حق و عالم، که هر دو در خارج موجوداند، ارتباط قوی‌تر و محکم‌تر می‌باشد.

گفته نمی‌شود: ذهن بر آن کس که علم را داراست حکم می‌کند که عالم است - نه علم - پس حکم چگونه بدان استناد می‌یابد؟

چون گوییم: حکم ذهن نیز تابع حکم علم است، زیرا اگر حقیقت علم هنگام مقارنه بین آن دو آن را اقتضای می‌کرد، جایز نبود ذهن بدان حکم نماید، زیرا حکمش اگر مطابق واقع نباشد، بدان اعتباری نیست، و اگر مطابق با واقع باشد، لازم می‌آید که کار در نفس خودش این گونه باشد.

گوید: و معلوم است که امور کلی، اگرچه معقول‌اند^۴ یعنی در عقل موجوداند، ولی در خارج معدوم‌اند^۵ زیرا در خارج^۶ ذاتی که به نام حیات و علم نامیده شود وجود ندارد، و دارای حکم موجود یعنی بر اعیان موجود، چنان‌که آنها [امور کلی] «محکوم علیها»^۷ هستند - وقتی به وجود عینی نسبت داده شوند - یعنی: چنان‌که موجودات بر آنها [امور

۱. مانند انسان «جامی». ۲. مانند حق سبحان «جامی».

۳. یعنی: هر یک از معقولات کلی و موجودات عینی محکوم به است، یعنی، چیزی است که به سببش حکم می‌شود، زیرا محکوم به عبارت از قدیم است، نه موجود عینی که حق تعالی است، ولی حکم به قدم بر علم، به سبب اوست «جامی». ۴. یعنی، از حیث کلیتشان «جامی».

۵. از این حیث در خارج معدوم‌العین و الذات‌اند «جامی». ۶. در کنار علم و حیات و به ازای آنها «آملی».

۷. بر آنها به حدوث و قدم حکم می‌کنند «جامی».

کلی] حکم به حدوث و قدم کرده که عین ذات و یا غیر ذات‌اند، پس [امور کلی] حکم را در اعیان موجود می‌پذیرند و تفصیل و تجزیه و بخش بخش شدن را نمی‌پذیرند^۱، زیرا این امر بر آنها محال است.

یعنی: آن امور کلی حکم را از موجودات عینی - در حالی که عارض بر آنها هستند - می‌پذیرند، ولی تفصیل و بخش بخش شدن را نمی‌پذیرند، این بدان جهت است که حقیقت کلی، اگر انقسام پذیرد، در هر بخشی از اقسامش - اگر به اعیانش باقی باشد - انقسام صورت نگرفته است، مانند انسانیت، در هر شخصی، و اگر بدون عینش باقی بماند، در آن صورت عین آن حقیقت [در این بخش] - به سبب انعدام بعضی از آن - منعدم باشد، و اگر باقی بماند، باز هم این گونه است، این خود هست، با این که اصلاً امکان ندارد بر حقیقت بسیط تجزیه و بخش بخش شدن عارض گردد.

گوید: بنابراین آن [حقیقت کلی] به ذات خودش در هر موصوف بدان هست، مانند انسانیت که در هر شخصی از این نوع خاص می‌باشد، نه تفصیل می‌یابد و نه به تعدد اشخاص تعدد^۲ پیدا می‌کند. یعنی: این حقیقت کلی به ذات خودش در هر موصوف بدان موجود است، مانند انسانیت که نسبت به انسان، کلی طبیعی است، زیرا آن در هر شخصی از اشخاص این نوع موجود است، نه تفصیل می‌یابد و نه به تعدد اشخاص تعدد می‌پذیرد.

اگر گویی: هر حصه و بخشی [از انسانیت] که در «زید» است، غیر از حصه و بخشی است که از آن در «عمرو» است، پس به این اعتبار تفصیل می‌یابد. گوئیم: اگر مراد از حصه، بعضی از آن حقیقت است، این درست نیست، زیرا بعض، غیر از کل است، پس آن حقیقت در فردی از افراد نخواهد بود؛ و اگر مراد آن است که آن حقیقت در نور دیده به عوارض مشخصی است که در «زید» است، به این اعتبار، غیر از حقیقت در نور دیده شده به عوارض دیگری که «عمرو» راست می‌باشد، پس مسلم است و از آن، در نفس حقیقت

۱. به سبب تعدد آن اعیان و تکثرشان «جامی».

۲. یعنی: به تجزیه اجزایش به این که در هر شخصی بخشی باشد، بلکه آن به ذات خود و کلیتش در هر شخصی موجود است «جامی».

تفصیل لازم نمی‌آید، همین طور حقیقت جنسی نسبت به انواعش، چون آن در هر نوعی از آن، با عدم تجزیه و تعدد می‌باشد.

گوید: و پیوسته معقول است یعنی: پیوسته آن حقیقت کلی در عقل موجود است و با عارض شدن بر معروضاتش تغییر نمی‌کند و به تکرر موضوعاتش متکثر نمی‌شود، مانند حقایقی که در اعیان موجوداند.

این بیان، هشدار و اشاره‌ای است به این که ذات واجب که حقیقت الحقایق است، در تمام حقایق ظاهر است، بدون عارض شدن تجزیه و تکرر در آن مراتب بر آن، و تکرر مظاهرش اشکالی در وحدت عینش وارد نمی‌سازد.

گوید: و چون ارتباط بین آنچه که وجود عینی دارد و بین آنچه که وی را وجود عینی نیست [مانند امور کلی] ثابت شد، و آنها نسبت‌هایی عدمی‌اند، پس ارتباط بعضی موجودات با بعض دیگر، نزدیک‌تر از آن است که تعقل شود، زیرا در هر حال^۱ بین آنها جامعی هست، و آن وجود عینی است از آن جهت گفت: آن امور کلی نسبت‌هایی عدمی‌اند، که آنها صفات‌اند و غیر معروضاتشان در خارج، اعیانی ندارند، پس نسبت به خارج، عدمی‌اند، اگرچه نسبت به عقل، وجودی‌اند، و نسبت بودنشان به این اعتبار است که آنها غیر ذات‌اند و لازم آن می‌باشند^۲.

گوید: و در واقع جامعی نیست یعنی: بین امور عدمی و بین موجودات خارجی، در حالی که ارتباط - با عدم جامع - برقرار است، پس با جامع، قوی‌تر و سزاوارتر است، و شکی نیست که محدث، حدوث و نیازش به محدثی که او را پدید آورده است ثابت است یعنی: به موجدی که ایجادش نماید، به سبب امکانش به نفس خود، پس وجودش از غیر خودش است، بنابراین مرتبط به اوست - ارتباط افتقار - یعنی: محدث به موجدش ارتباط افتقار^۳ دارد، و ناچار مستند به او باید واجب‌الوجود به ذات خودش باشد [نه به غیر خودش]^۴، در وجودش به نفس خویش غنی و بی‌نیاز باشد، و هموست

۱. فرقی نمی‌کند، خواه وجودات، حقایق مختلف باشند و یا یک حقیقت دارای مراتب «آملی».

۲. یعنی: صفات لازم ذات‌اند.

۳. یعنی: فقر نوری که تعبیر از آن به امکان نوری و اضافه اشراقیه و اضافه نوریه شده است.

۴. برای دفع تسلسل است «جامی».

که به ذات خودش وجود را به این حادث می‌بخشد و بدو انتساب می‌یابد^۱ یعنی: این حادث به واجب‌الوجود به ذات خود [انتساب می‌یابد].

و چون واجب برای ذات خود اقتضای آن [حادث] را کند، وی بدو واجب می‌شود^۲.
یعنی: چون واجب برای ذات خود اقتضای این حادث را نمود، حادث به سبب واجب‌الوجود، واجب گشت، و جایز است ضمیر فاعل به حادث بازگردد، یعنی: چون حادث برای ذات خودش، اقتضای کسی را کرد که پدیدش آورد، و او واجب است، در آن هنگام حادث، بدو واجب شد، چون معلول به سبب علتش واجب می‌باشد.

گوید: و چون استناد آن [حادث] به کسی است که به ذاتش از او ظاهر می‌شود، اقتضا^۳ کرد که بر صورت^۴ او^۴، در آنچه که بدو از هر چیزی^۵ - از اسم و صفت - نسبت داده می‌شود، باشد - جز وجوب ذاتی [خاص] - زیرا آن برای حادث جایز نیست، و اگرچه واجب‌الوجود است، ولی وجوبش به غیر خودش می‌باشد - نه به نفس خودش - .
یعنی: این استناد اقتضای آن دارد که حادث بر صورت واجب باشد، یعنی متصف به صفات او و تمام آنچه از کمالات که بدو نسبت داده می‌شود، و این [بر صورت و متصف به کمالات بودن] برای آن است که اتصاف به وجود دارد^۶، و اسما و صفات لازم وجوداند، پس اتصافش به لوازم وجود نیز لازم است، وگرنه تخلف لازم از ملزوم لازم می‌آید.

و نیز: بدان جهت است که معلول اثر علت است و آثار، به ذات و صفاتشان، بر صفات و

۱. یعنی: این حادث بدو انتساب می‌یابد، یعنی به واجب‌الوجود در قبول وجود از وی، و یا واجب به حادث انتساب می‌یابد - در اعطای وجود مر وی را - «جامی».

۲. یعنی: وجوب معلول برای علتش، پس همان طور که وجود را می‌بخشد، وجوب وجود را نیز می‌بخشد، پس هر یک از وجود و وجوب او را اثری از واجب در ممکن هست، پس هر یک از واجب و ممکن را حکمی در دیگری است، چنان‌که هر یک از امور کلی و اعیان خارجی را حکمی بر دیگری است «جامی».

۳. یعنی: آن استناد اقتضا کرد «جامی». ۴. و صفتش «جامی».

۵. یعنی: از اسم و صفت، همان طور که اسم و صفتی به اوتعالی نسبت می‌یابد، همین طور به حادث هم نسبت می‌یابد، زیرا او به احدیت جمع اسمایش متجلی و ساری در آن است «جامی».

۶. از اینجا روشن می‌شود که ذات واجب به صرافت ذاتش در ممکن نیست - چنان‌که بعضی جاهلان پندارند - وگرنه لازم می‌آید که ممکن متصف به وجوب ذاتی گردد، پس به عین این دلیل می‌شود گفت: ممکن، متصف به وجودی است که واجب برای ذات خودش است، و وجوب، لازم واجب است، پس اتصاف ممکن به آن لازم نیز واجب است «آملی».

ذات مؤثر دلیل اند، و ناگزیر باید در دلیل، چیزی از مدلول باشد، از این روی دلیل عقلی نیز مشتمل بر نتیجه گردیده، زیرا یکی از دو مقدمه آن مشتمل بر موضوع نتیجه است و دیگری بر محمول آن و حد وسط، جامع بین آن دو می باشد.

و بدان جهت که علت غایی از ایجاد حادثات، عرفان و شناخت موجد است، چنان که فرموده: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ = آدمیان و پریان را نیافریدم مگر آن که عبادتم کنند - ۵۶/ذاریات» و عبادت مستلزم معرفت معبود است - اگرچه به وجهی باشد - با این که ابن عباس رضی الله عنه آن را در این جا به معرفت تفسیر کرده است، و شیء جز بدان چه که در وی از غیر خودش است شناخته نمی شود، از این روی هنگامی که از آن حضرت علیه السلام پرسش شد: خدای را به چه شناختی؟ فرمود: «عرفت الاشياء بالله = اشیا و موجودات را به خدا شناختم» یعنی: نخست او را به او شناختم، سپس غیر او را بدو شناختم.

و چون وجودش از غیرش است، وجوبش نیز به سبب غیرش گردید، و غیر انسان از موجودات، اگرچه متصف به وجوداند، ولی صلاحیت ظهور کمالات در خود راندارند، چنان که در آغاز فص گفته شد.

و این که گفته: «لذاته - به ذات خود» جایز است که متعلق به استناد باشد، یعنی: چون استناد حادث به کسی است که وی را «لذات حادث - برای ذات حادث» پدید آورده است، اقتضای آن کرد که بر صورت موجدش باشد، و یا: برای اقتضای ذات حادث پدیدش آورد، خدا داناست و بس.

چون حادث بر صورت حق است حق تعالی ما را

در علم به خودش بر نظر به حادث حواله داد

گوید: سپس باید دانسته شود که چون کار آن گونه است که گفتیم، یعنی ظهور حادث به صورت او [حق] یعنی: ظهور این حادث که انسان کامل است به صورت حق، حق تعالی ما را در علم به خودش، بر نظر به حادث حواله و ارجاع داد بنا به فرموده پیامبرش صلی الله علیه و آله: «من عرف نفسه فقد عرف ربه = هر که خویش را شناخت خدای خویش را

شناخته است^۱» و فرموده که نشانه‌هایش را در او به ما نمایانده است یعنی در حادث، و فرموده: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» به زودی نشانه‌های خویش را در آفاق و در وجود خودشان به آنان بنمایانیم - ۵۳/فصلت» و در فرموده دیگرش: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» و در خود شما هست، آیا نمی‌بینید؟ - ۲۱/ذاریات» از آن جهت ارایه نشانه‌ها در آفاق را پیش داشت که آنها تفصیل مرتبه انسان‌اند و در وجود عینی بر او پیشی دارند.

و نیز: مشاهده آیات و نشانه‌ها در عالم کبیر به صورت مفصل برای محجوب، از مشاهده آنها در نفس خودش آسان‌تر است، اگرچه برای عارف برعکس آن آسان‌تر است. گوید: پس به خودمان^۲ بر او استدلال کردیم مانند استدلال از اثر به مؤثر، لذا او را به وصفی توصیف نکردیم مگر آن‌که ما همان وصف بودیم یعنی: ما متصف به آن وصف بودیم، و چون صفات حقیقی عین این اعیان حادثه است، آن‌گونه که ما بیان داشتیم که ذات، با صفتی، اسم و عینی ثابت می‌گردد، و عالم از حیث کثرت، جز مجموع اعراض نیست، از این روی گفت: ما همان وصف بودیم، و در بعضی نسخه‌ها: جز آن‌که آن وصف ما راست.

گوید: مگر وجوب ذاتی خاص یعنی: بالحق، و چون او را به خود و از خودمان شناختیم^۳، آن‌چه را که به خود نسبت می‌دادیم بدو نسبت دادیم از کمالات، نه نقایص، مگر آن‌چه از آنها را که حق تعالی به خودش نسبت داده است، و خبرهای الهی بدین‌ها وارد شده است.

مانند: «ان الله خلق آدم علی صورته = خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید^۴» و: «لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقَبَيْهِ» تا آن‌که را تابع پیغمبر می‌شود از آن‌که روی می‌گرداند معلوم کنیم - ۱۴۳/بقره» و: «مرضت فلم تعدنی = بیمار شدم عیادت‌م نکردی^۵» و غیر اینها از قرض کردن و ریشخند نمودن و استهزا و مسخره کردن و خنده نمودن، مانند: «وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا = خدای را وامی نیکو دهید - ۲۰/مزل» و: «اللَّهُ

۱. بحار الانوار، ج ۲ ص ۳۲. ۲. یعنی: به نظر در نفس خود و استدلال به نفس خودمان «جامی».

۳. یعنی: به وجود و حقایق‌مان و به اعتبار معنی الهیت و سببیت و به اعتبار منشأیت «جامی».

۴. صحیح مسلم، ج ۸ ص ۳۲، مسند احمد بن حنبل، ج ۲ ص ۲۴۴. ۵. بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۳۶۸.

يَسْتَهْزِءُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ = خدا تمسخرشان می‌کند و در طغیانشان می‌کشاند تا کور بمانند - ۱۵/ بقره» و: «سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ = خدا تمسخرشان می‌کند - ۷۹/ توبه» و: «ضحك الله مما فعلت البارحة = از آن چه که شما دیشب انجام دادید خداوند خندید^۱».

گوید: بر زبان مترجمان از انبیا و اولیا، - برای ما - پس خویش را برای ما به خود ما توصیف کرد یعنی: حق تعالی خویش را به ما^۲، یعنی: به صفات ما، و چون [صفات]، از وجهی که گفتیم، به عین ثابت ما بازگشت دارد، گفت: به ما؛ سپس چون او را مشاهده کردیم^۳، خود را مشاهده کرده‌ایم^۴ چون ذات ما عین ذات اوست^۵، مغایرتی بین آن دو جز به تعین و اطلاق نمی‌باشد، و یا نفوس خودمان را در او مشاهده کرده‌ایم، زیرا او آینه ذات ماست.

گوید: و چون ما را مشاهده^۶ کرد مشاهده خود کرده باشد یعنی: حق خود را مشاهده کرده باشد، یعنی: ذات او که تعین یافته و در صورت ما ظاهر شده است، و یا خودش را در ما مشاهده نموده است، چون ما آینه ذات و صفات اویم.

گوید: و شکی^۷ نیست که ما به شخص و نوع بسیاریم جایز است که «اَنَا - ما» عبارت از زبان اهل عالم باشد، یعنی: اهل عالم به اشخاص و انواعی که در آنند بسیارند، و جایز است که از زبان افراد انسانی باشد، یعنی: ما به شخص و به حسب انواعی که در ماست بسیاریم، به واسطه ترکیبمان از دو عالم روحانی و جسمانی، سخن بعدی این را تأیید می‌کند.

گوید: و ما اگرچه بر یک حقیقتیم یعنی: ما اگرچه مشتمل بر حقیقت نوعیه‌ایم، آن حقیقت ما را جمع می‌آورد، پس به یقین می‌دانیم که آنجا جداکننده و فارق است که بدان، بعضی از اشخاص از بعض دیگر جدا می‌شوند، و اگر آن [فارق] نبود، کثرت در

۱. بحار الانوار، ج ۴۱ ص ۲۸. ۲. یعنی به صفات ما یا به نفوس ما، چون ما عین اوصافیم «جامی».

۳. او را به صفاتش مشاهده کردیم «جامی».

۴. در مشاهد سمع و بصر خودمان مشاهده‌اش کرده‌ایم: کنت سمعه و بصره... زیرا نفوس ما عین آن صفات است که در مرتبه دیگری ظاهر شده است «جامی». ۵. یعنی: به حسب وجود، یعنی: هر دو وجوداند «آملی».

۶. یعنی: حق ما را مشاهده کرد، ما جز وجودات تعینی و تجلیات وجودی نفسی نیستیم که به خصوصیات اعیان و ماهیاتمان که شئون ذاتی اوست ظاهریم «جندی».

۷. چون سخن شیخ در بیان جهت ارتباط بین واجب و ممکن است، برای دفع توهم اتحاد گفت، ما اهل عالم... «جامی».

واحد [متصور] نمی‌شد؛ همین‌طور نیز اگر ما [حق را] بدان‌چه که خودش را از تمام وجوه بدان وصف کرده است، وصف نماییم، در آن صورت ناگزیر از فارق و جداکننده‌ای^۱ هستیم.

چون در آغاز تشبیه کرد، این جا می‌خواهد تنزیه نماید، تا بین تنزیه و تشبیه - آن‌گونه که روش انبیاست - جمع نماید؛ آن فارق جز نیاز ما بدو، در وجود نمی‌باشد، و موقوف بودن وجود ما بر او، به سبب امکان ما و بی‌نیازی اوست از همانند آن‌چه که ما بدان [از موجد] محتاجیم فارق و جداکننده را محدود در نیاز ما و بی‌نیازی او کرده است، زیرا غیر این دو نیز به این دو باز می‌گردد، خواه فارقات وجودی باشند و یا عدمی.

فرق بین ازلیت ذاتی و زمانی

گوید: پس به این^۲، برایش ازل و قدم درست شد، قدمی که از وی اولیت را که عبارت از افتتاح و آغاز وجود از عدم است، نفی می‌کند، بنابر این اولیت - با این‌که اول است^۳ - بدو نسبت نمی‌یابد^۴ یعنی به سبب این غنا و بی‌نیازی، برایش این‌که ازلی و ابدی است، و در ذات و صفاتش قدیم می‌باشد درست شد، و این‌که گفته: از وی اولیت را نفی می‌کند، یعنی: افتتاح وجود از عدم، زیرا اعیان و ارواح نیز ازلی‌اند، اما ازلیت و قدمشان زمانی است - نه ذاتی - اما ازلیت حق تعالی ذاتی است - به جهت غنا و بی‌نیازی در وجودش، از غیر خودش.

پس اولیت از وی - به معنی افتتاح وجود از عدم - منتفی است، بنابراین اولیت - به این معنی - آن‌گونه که به ارواح و اعیان نسبت می‌یابد، نسبت نمی‌یابد، چنان‌که آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «اول ما خلق الله العقل = نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود»^۵ یعنی: نخستین چیزی که از عدم به وجود افتتاح یافت، عقل بود، زیرا مسبوق به عدم ذاتی است، اگرچه غیر مسبوق به عدم زمانی می‌باشد.

۱. یعنی: بین ما و او که در آن اصلاً با او اشتراک نداشته باشیم. ۲. یعنی: وجوب ذاتی و غنا «جامی».

۳. به این معنی، زیرا آن از جهات حدوث است «جامی».

۴. یعنی: به اولیتی که عبارت از مبدأ بودن برای غیر خودش می‌باشد، چنان‌که آخرتش عبارت از بازگشت هر چیزی و منتهای آن می‌باشد «جامی». ۵. بحار الانوار، ج ۱ ص ۹۷.

اول بودن او به معنی افتتاح وجود از عدم نیست

بلکه اولیت به معنی دیگر بدو نسبت می‌یابد، و آن مبدأ هر چیزی بودن اوست، همان‌طور که آخریتش عبارت از منتهای هر چیزی و بازگشتگاهش می‌باشد، و یا در مقام احدیتش بودن است، به گونه‌ای که هیچ چیزی با او نباشد، چنان‌که آن حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: «کان الله و لم یکن معه شیء = خدا بود و با او چیزی نبود^۱».

این معنی با آخریت جمع می‌آید، لذا جنید قدس الله روحه - هنگام شنیدن این حدیث - گفت: «و الآن کما کان = اکنون هم همان‌گونه است که بود» یعنی: این مقام او را از حالش تغییر نداده است، اگرچه در مرتبه واحدیت با او اسما و صفات و اعیان ثابته موجودات می‌باشد؛ این مقام [مقام احدیت که با او چیزی نیست] برای عارف هنگام تجلی ذاتی آشکار می‌شود تا قیامت کبرایش برپاشده و فناگشته و در نظرش خلق هم فنا می‌گردد، سپس بقا می‌یابد و پروردگارش را به پروردگارش مشاهده می‌کند، خداوند ما و شما را این مقام روزی کناد!

گوید: از این روی^۲ درباره‌اش «الآخر» گفته شده است، پس اگر اولیتش، اولیت وجود تقیید^۳ باشد، جایز نیست که «الآخر» برای مقید^۴ باشد، زیرا ممکن را آخری نیست، چون ممکنات نامتناهی‌اند^۵، پس آنها را آخری نمی‌باشد^۶، بلکه به سبب بازگشت تمام امور بدو - بعد از نسبت آنها به ما - آخر می‌باشد^۷، پس او در عین اولیتش

۱. توحید صدوق، ص ۱۴۱.

۲. یعنی: چون اولیت به معنی افتتاح وجود از عدم نیست، گفته‌اند: آخر مقابل اول است «جامی».

۳. افتتاح وجود مقید از عدم «جامی».

۴. به این‌که وجود مقیدات امکانی بدو منتهی شده و پس از آن دیگر ممکنی پدید نیاید «جامی».

۵. اگرچه به حسب نشأه اخروی باشد «جامی».

۶. و چون آنها را آخری نیست، چگونه خدای را آخری باشد؟ نسبت زمان از این اولیت و آخریت معزول است «صاین».

۷. یعنی: حق تعالی یعنی امر وجود و توابعش به اوتعالی باز می‌گردد، به فنای موجودات از حیث ذات و صفات و فعل، در ذات و صفات و افعال او - به سبب ظهور قیامت کبرا و یا قیامت دایم که مشاهد عارفان است - «جامی». و این‌که گفته: پس از نسبت آنها به ما، یعنی نسبت آن امر به ما، زیرا وجود و توابعش نخست از خداست و سپس به ما نسبت می‌یابد، و بعد این نسبت، تمام بدو باز می‌گردد «املی».

آخر است و در عین آخریتش اول.

یعنی: و برای این که اولیتش عبارت از افتتاح وجود از عدم نمی باشد، درباره اش «الآخر» گفته شده، چنان که خداوند می فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» - ۳/ حدید» پس اگر اولیت حق تعالی مانند اولیت موجود مقید - به معنی افتتاح وجود از عدم - باشد، جایز نیست که آخر باشد، زیرا در این صورت آخریت عبارت از انتهای موجودات مقید است، در حالی که ممکنات نامتناهی اند، پس آنها را آخری نیست، و این سخن به حسب سرای آخرت است. ۱۰

اما به حسب دنیا: آنها متناهی اند، پس توهم این امر نشود که او ﷻ - قائل به قدم دنیاست، از این روی قبلاً گفته: چون مهر باز شد، کار به آخرت انتقال می یابد، پس مهری ابدی بر خزاین آخرت می باشد، و در کتاب نقش الفصوص گوید: دنیا ویران می گردد و کار به آخرت انتقال می یابد؛ و در تمام کتاب هایش به این معنی اشاره دارد، و اگر بیم از به دراز کشیدن سخن نبود، آنها را به الفاظش بیان می داشتم.

آخر بودن حق تعالی

بلکه آخریتش عبارت از فنای موجودات است از جهت ذات و صفت و فعل، در ذات و صفات و افعال او - به واسطه ظهور قیامت کبرا و بازگشت تمام امور بدو - و از آن جهت گفت: بعد از نسبتش به ما چون این اشیا نخست از آن خدای هستند و سپس به ما نسبت پیدا می کنند، پس هنگام بازگشت به اصل خودشان، در او فنا پیدا می کنند، مانند فنای قطره در دریا، و آب شدن یخ در آب، پس مطلقاً معدوم نمی گردند، بلکه تعینشان معدوم می گردد و در تعین ذاتی، که از آن، تعینات منشعب و متفرع شده اند نابودی و استهلاک می یابند، زیرا اصلش عدم بوده است، بنابراین به اصل خودش باز می گردد، از این روی گفته شده: «التوحید اسقاط الاضافات = توحید عبارت از افکندن اضافه نسبت هاست». گاهی بازگشت امور بدو، پیش از قیامت کبرا، به قیامت دایمی که مشاهد عارفان است حاصل می گردد، و آن نوعی از انواع قیامت هاست، و این بدان جهت است که حق تعالی در هر آنی خلق جدیدی خلق می کند، چنان که فرمود: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ

خَلْقٍ جَدِيدٍ = بلکه آنان از خلق جدید به شبهه دراند - ۱۵/ق و موجودات را به انواع تجلیات ذاتی و صفاتی مدد و یاری می‌دهد، و آن فیض را به انسان، که آخرین موجودات [به حسب نشأه عنصری] است می‌رساند، سپس از او - به بیرون آمدن معنوی - به سوی پروردگارش باز می‌گردد، در حدیث نیز آمده است که: «ان ملائكة النهار ترجع الى الحضرة عند الليل و ملائكة الليل ترجع اليها عند النهار و يخبرون الحق بافعال العباد، و هو اعلم بها منهم = فرشتگان روز هنگام شب نزد حضرت باز می‌گردند و فرشتگان شب هنگام روز نزدش باز می‌گردند و حق را از کارهای بندگان - در حالی که او بدان افعال از آنان داناتر است - آگاه می‌سازند»؛ و چون کار چنین است، پس او در عین آخریتش اول است و در عین اولیتش آخر است و هر دو، دایم و ازلی وابدی‌اند.

گوید: باید دانسته شود که حق تعالی خویش را توصیف کرده که ظاهر و باطن است مزید بیان آن چه پیش از این گفته است که حق تعالی آدم را بر صورت خود و کمالاتش آفرید تا بدان [صورت] بر او استدلال شود و سالک توان رسیدن به او را داشته باشد.

گوید: پس عالم را پدید آورد یعنی عالم انسانی را، اگر خواهی بگو: عالم کبیر را، زیرا آن صورت انسان است از این روی عالم کبیر نامیده شده است، و اولی با مقام مناسب‌تر است، زیرا مقصود این است که انسان بر صورت او خلق شده است - نه عالم - : - عالم غیب و شهادت را - یعنی عالم ارواح و اجسام را، تا باطن را به وسیله غیب خود، و ظاهر را به وسیله شهادت و حُسمان ادراک نماییم.

این دلیل است بر این که مراد از عالم، عالم انسانی است، یعنی: برای این که عالم باطن را که عالم جبروت و ملکوت است، به روح و قلب و قوای روحانی مان ادراک نماییم، و عالم ظاهر را با کالبد و مشاعر و قوای مان که در آنها منطبع و نقش پذیرند ادراک کنیم؛ و یا این که، غیب حق را از حیث اسما و صفاتش ادراک کنیم - نه از حیث ذاتش - زیرا هیچ کس را معرفت آن [غیب حق] امکان پذیر نیست، چون هیچ نسبتی بین آن و بین غیر آن - از عالمیان - وجود ندارد.

این که گفته: به غیب ما، یعنی، به اعیان غیبی مان، و ظاهر او را که عبارت از مظاهر آن اسمای غیبی، از عقول و نفوس و غیر آنها از فرشتگان می‌باشند ادراک نماییم، زیرا

آنها اگرچه نسبت به شهادت مطلق باطناً غیب‌اند، ولی نسبت به اسما و صفاتی که ارباب [انواع] آنها هستند - به واسطه ظهورشان در خارج، بعد از بطونشان در علم - ظاهراند؛ تحقیق این مطلب در بیان عوالم - در مقدمات - گفته آمد.

و این که گفته: به شهادت ما: یعنی به روح و قلب و قوا و کالبد ما که در خارج موجوداند.

ارتباط بین حق تعالی و عالم

گوید: و خویش را به رضا و غضب توصیف کرده است چون فرموده: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» = او از آنان راضی و خشنود است و آنان نیز از او خشنودند - ۱۱۹/مائده و فرموده: «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي» = رحمتم بر خشم و غضبم پیشی گرفته است^۱: پس عالم [انسانی] را دارای بیم و امید پدید آورد، پس ما از خشمش بیمناکیم و خشنودی و رضایش را امید داریم لازم رضا و غضب را که بیم و امید است آورد و نگفت: ما را دارای رضا و غضب پدید آورد، اگرچه به هر دو متصفیم، تا مقصود اول^۲ را نیز تأکید کند، و آن بیان ارتباط بین حق و عالم است، زیرا هر یک از صفات افعالی و انفعالی درخواست دیگری^۳ را دارد، از این روی^۴ ارتباط را در ابیات سه گانه که بعداً بیان می‌دارد باز می‌گرداند^۵.

این که گفته: پس عالم را دارای بیم و امید پدید آورد، دلیل است بر آن چه ما معتقدیم که مراد از عالم، عالم انسانی است، چون بیم و امید (خوف و رجا) از شئون انسان است - نه عالم کبیر - چون خوف به سبب خروج از فرمان است و رجا، برای آن که چشم داشت ترقی دارد حاصل می‌شود و هر دو، تنها خاص انسان‌اند؛ و همین طور این که گفته: پس ما از خشمش بیمناکیم و رضایش را امید داریم، دلالت بر آن دارد.

۱. بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۰۶؛ صحیح مسلم، ج ۸ ص ۹۵.

۲. همان گونه که بر انسان بر صورت پرودگارش دلالت و تأکید دارد «آملی».

۳. پس غضب مستلزم خوف است و رضا مستلزم رجا، خوف و رجا از بنده است و غضب و رضا از حق «آملی».

۴. برای تأکید «آملی». ۵. در آخر همین فص گوید: فالکل مفتقر ما الکل مستغنی.

مراد از جمال و جلال و هیبت و انس

گوید: خویش را به زیبا و دارای هیبت توصیف کرده است، لذا ما را بر هیبت و انس پدید آورد، و همین‌طور تمام آنچه که به اوتعالی نسبت پیدا می‌کند^۱ و بدان نامیده می‌شود از این امر خبر می‌دهد؛ و مراد از جمیل و زیبا، صفات جمالی است که تعلق به لطف و رحمت پیدا می‌کند، و از جلال، آنچه تعلق به قهر و غلبه و عزت و عظمت و پوشیدگی دارد.

این‌که گفته: ما را بر هیبت و انس پدید آورد، مثال است که بین دو مقصود جمع می‌کند، و آن دو، بیان ارتباط است؛ و انسان، مخلوق بر صورت اوتعالی است، و این بدان جهت است که هیبت گاهی از صفات فعلی است، چنان‌که گویی: پادشاه مهیب، یعنی او را در دل مردمان عظمتی است، و گاهی از صفات انفعالی است، چنان‌که گویی: در دلم از پادشاه هیبتی است، یعنی دهشت و حیرت - از عظمتش -.

همین‌طور انس، نسبت به آن کس که از تو مرتبه‌اش بلندتر است، و نسبت به آن که در مرتبه از تو پایین‌تر است، زیرا اولی موجب انفعال است و دومی موجب فعل، چون انس عبارت از برطرف شدن دهشت و هیبت است، پس در صورت نخست، صاحب مرتبه اعلا از تو دهشت را برطرف می‌سازد و در دوم، تو از غیر خودت آن را برطرف می‌سازی؛ هیبت از جلال است و انس، از جمال.

گوید: از این دو صفت یعنی: از جمال و جلال به دو دست تعبیر فرمود مجازاً، زیرا به این دو، افعال الهی تمامی می‌یابد و به آن دو، ربوبیت ظاهر می‌گردد. چه بسیار که انسان با دو دست می‌گیرد و می‌دهد و بدان دو، کارهایش انجام می‌گیرد! این دو دستی که از جانب او [یعنی: حق] بر خلق انسان کامل توجه نمودند مانند فرموده الهی: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيدَيَّ» = تو را چه چیز از سجده آن که به دو دست خویش آفریدمش باز داشت - ۷۵/ص» و آفریدن او به دو دستش عبارت از استتار و پوشیده شدن به صورت

۱. یعنی: از اسمای متقابل، مانند هدایت و اضلال و اعزاز و اذلال و غیر اینها، که بدانها نامیده می‌شود، زیرا اوتعالی ما را آفرید تا گاهی متصف بدانها شویم و گاه دیگر آثار آنها در ما ظاهر گردد «جامی».

انسانی، و متصف گردانیدش به صفات جمالی و جلالی است.

گوید: چون او جامع و فراگیر حقایق عالم و مفرداتش می‌باشد^۱ یعنی: از آن جهت که انسان، جامع حقایق عالم است و آنها مظاهر تمام صفات جمالی و جلالی می‌باشند، و آنها اعیان ثابته عالم هستند.

و مراد از مفردات، موجودات خارجی می‌باشند، گویی می‌گوید: از آن جهت که انسان، به عین ثابتش، جامع تمام اعیان ثابته می‌باشد و، به عین خارجیش، جامع تمام موجودات خارجی، پس او را احدیت جمع از حیث علم و عین می‌باشد، و در مقدمات گفته آمد که: اعیان عالم - در علم - از تفصیل عین ثابت انسانی حصول می‌یابد.

بدان! عالم را دو اعتبار است: اعتبار احدیتش، و اعتبار کثرتش، به اعتبار احدیت جامعش، انسان کبیر نامیده می‌شود و به اعتبار کثرت افرادش، او را احدیت جامع، مانند احدیت انسان نیست، زیرا هر یک از آنها را مقام معینی است، پس جایز نیست گفته شود: عالم را مطلقاً احدیت جمع نیست، چگونه نباشد؟ در حالی که او از حیث مجموع، صورت اسم الهی است، چنان که انسان هست، از این روی انسان کبیر نامیده می‌شود، مگر آن که مراد از عالم، افرادش باشد.

گوید: پس عالم شهادت است و خلیفه غیب است، از این روی پادشاه پنهان کرده می‌شود^۲ یعنی: عالم ظاهر است و خلیفه باطن، بدین جهت شهادت مجازاً بر عالم اطلاق می‌شود، با این که بعضی از آن غیب است - مانند ارواح مجرد - یعنی: به واسطه اطلاق اسم بعض بر کل، پس مراد از عالم در این جا، عالم کبیر روحانی و جسمانی می‌باشد، چون آن صورت حقیقت انسانی است و آن [صورت] غیب عالم می‌باشد.

۱. مراد از حقایق عالم و مفرداتش، یا اعیان ثبوتی اند و یا وجودی، و یا مراد از یکی از آن دو، اعیان ثبوتی است و به دیگری، اعیان وجودی، و شکی نیست که انسان کامل به حسب حقیقت و عین ثابتش، احدیت جمع جمیع اعیان ثابته که عالم راست، می‌باشد، و به حسب وجود عینیش، احدیت جمع جمیع اعیان خارجی است، و به حسب عین ثابت و وجودیش با هم، احدیت جمع اعیان ثابته و خارجه را جمعاً داراست.

پس اعیان ثابته عالم، تفصیل عین ثابت اوست، و اعیان خارجی، تفصیل عین خارجی او، و مجموع، تفصیل مجموع است، و هر تفصیلی صورت اجمال می‌باشد، و هر صورتی، نسبت با صاحب صورت، شهادت است و صاحب صورت، نسبت بدان غیب است، و همین طور هر موجود عینی، نسبت به وجود علمیش شهادت است و وجود علمیش، نسبت بدو غیب است «جامی». ۲. چون مظهر خلیفه غیبی است «جامی».

و چون انسان کامل مظهر کمالات این حقیقت [انسانی] است و خلیفه و مدبر عالم، آن را به اعتبار حقیقتش که پیوسته در غیب است، غیب قرار داده است. اگرچه خلیفه در خارج موجود است - و غیب بودن خلیفه نیز، اتصاف به صفتی الهی است [چون غیب مطلق صفت الهی است] زیرا هویت حق پیوسته در غیب است.

عقل اول نخستین مظهر از مظاهر حقیقت انسانی است

ما از آن جهت خلیفه را غیب ارواح نیز قرار دادیم^۱ که آن چه بر عقل اول و غیر آن از ارواح نیز افزوده می شود، به واسطه حقیقت انسانی است، زیرا آن [عقل] نخستین مظاهر آن است، چنان که فرمود: «اول ما خلق الله نوری = نخستین چیزی که خدا آفرید نور من بود»^۲ یعنی: نور تعین و حقیقت من که عبارت از عقل اول است که نخست در عالم ارواح ظاهر گشت.

شکی نیست که مظهر، مربوط آن چیزی است که در آن ظاهر شده است، اگرچه به اعتبار دیگر، وی آن چه از ارواح و غیر ارواح را که پایین تر از خودش است تربیت می نماید، از این روی او [عقل اول] و هر که پایین تر از اوست با قطب بیعت می کند و از وی بهره مند می گردد.

شیخ رحمته الله در فتوحاتش^۳ گوید: نخستین کسی که با قطب بیعت می کند عقل اول است و سپس آن که در مرتبه پایین تر از اوست، و کتابی به نام «مبایعت قطب» تألیف کرده و در آن گفته که شاهد چگونگی مبایعت آنها با قطب، و آن چه را که از وی پرسش کرده اند و آن چه را که قطب به آنان پاسخ داده بوده است.

و امکان دارد مرادش از عالم، عالم ملک باشد و آن، عالم شهادت مطلق بوده و روح کامل، خلیفه بر آن است. در این صورت، غیب، اضافی است، زیرا نسبت به شهادت مطلق غیب است و نسبت به غیب مطلق شهادت می باشد، ولی اولی نسبت به مقام، مناسب تر

۱. چون غیب عالم است، و بعضی از عالم ارواح مجرد است، پس غیب ارواح نیز می باشد، چنان که گفته: مراد از عالم در این جا، عالم کبیر روحانی و جسمانی می باشد «آملی». ۲. بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۴.

۳. باب سیصد و سی و شش، ج ۳ ص ۱۵۴.

است، زیرا غیر خلیفه را شهادت قرار داده و تنها خلیفه را غیب آن، و در دومی، غیب را در خلیفه محدود نمی‌سازد.

و نیز: لازم می‌آید که خلافت، نسبت به عالم ملک باشد، در این صورت تعطیل غیر او^۱ از تدبیر مظاهرشان، و یا تعطیل و بی‌کار ماندن خلیفه نسبت به آنان لازم آید. و این که گفته، از این روی پادشاه پنهان کرده می‌شود: اشاره است به این که او مظهر خلیفه غیبی در ملک می‌باشد، از این روی انقیاد و اطاعت از او واجب است.

مراد از حجاب‌های نورانی و ظلمانی چیست؟

گوید: و حق تعالی خویش را به حجاب‌های ظلمانی که اجسام طبیعی‌اند و حجاب‌های نوری که ارواح لطیف‌اند^۲، توصیف کرده است یعنی: حق تعالی خویش را به زبان پیامبرش ﷺ به حجاب‌های ظلمانی و نوری توصیف کرده است، چنان که فرمود: «ان لله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة، لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه = خدای را هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت است که اگر آنها را کنارزند، انوار و جهش تا آن جا که دیده خلقتش بدان منتهی می‌گردد می‌سوزاند»^۳.

و چون اجسام طبیعی مظاهر صفاتی هستند که ذات را می‌پوشانند، به‌طوری که نزدیک است بدانها ظاهر نگردد، آنها را حجاب‌های ظلمانی برای ذات قرار داده است و گفته: آنها اجسام طبیعی‌اند، و همین‌طور ارواح را حجاب‌های نورانی قرار داده است، با این که حجاب‌ها، مظاهر صفاتی‌اند که به وجهی ظاهر کننده ذات‌اند، همان‌طور که به وجهی پوشاننده آن می‌باشند، آیا نور خورشید و شمع را نمی‌نگری! در حالی که خورشید را می‌پوشاند، ولی دلالت بر آن دارد و آن را نیز ظاهر می‌سازد.

گوید: پس عالم بین لطیف و متراکم می‌باشد یعنی: همان‌گونه که حق تعالی موصوف به حجاب‌های ظلمانی و نورانی است، همین‌طور عالم هم موصوف به متراکم و لطیف

۱. یعنی: غیر انسان کامل، مانند ارباب انواع، و یا تعطیل خلیفه - اگر ارباب انواع مدبرات ملک باشند - اما اگر خلیفه مدبر همگان باشد، تعطیل لازم نمی‌آید، زیرا همگان در تدبیر آلت اویند «آملی». ۲. یعنی: نوری. ۳. بحار الانوار، ج ۷۶، ص ۵۸.

می‌باشد، پس بین متراکم و لطیف دور می‌زند^۱، و آن [عالم] عین حجاب بر خودش می‌باشد^۲ یعنی: عالم عین حجاب بر خودش است، یعنی تعین و انیتش که بدان، از حق امتیاز می‌یابد و به نام عالم نامیده می‌شود، همان عین حجابش می‌باشد، پس اگر انیت بر طرف شود، عالم معدوم می‌گردد، و حلاج رحمه الله بدان اشاره کرده و گفته:

بینی و بینک انی نیاز عنی فارفع بلطفک انی من البین

یعنی: بین من و تو، انیت من با من در ستیز است

به لطف و کرم خویش، انیت مرا از میان بردار

و جایز است که ضمیر^۳ به حق باز گردد، یعنی حق از حیث انوارش عین حجاب بر نفس خودش است، چنان‌که گفته‌اند: حجابش جز نور نمی‌باشد و پنهانش جز ظهور نیست.

گوید: لذا [عالم] آن‌گونه که خودش را ادراک می‌کند، حق را ادراک نمی‌کند^۴ یعنی، عالم حق را آن‌گونه که خویش را از جهت ذوق و وجدان ادراک می‌نماید، ادراک نمی‌کند، زیرا شیء، غیر خودش را به ذوق، جز به حسب آن‌چه که از وی در اوست ادراک نمی‌کند، و در عالم - از آن حیث که عالم و غیر است - جز حجاب‌های نورانی و ظلمانی نمی‌باشد، پس با ذوق، جز آنها [حجاب‌ها که عین خودش است] را ادراک نمی‌کند، پس ضمیر «ادراک او» و «خودش» بازگشت به عالم دارد؛ و جایز است که ضمیر به حق باز گردد، یعنی: عالم، حق را - آن‌گونه که حق خود را ادراک می‌کند - ادراک نمی‌کند، پس عالم - از آن حیث که مظهر حق است - مشتمل بر او می‌باشد، پس او را فی الجمله ادراک می‌کند، اما امکان ادراکش

۱. یعنی: عالم هم عین آن حجاب‌ها بر خودش است که آنها وی را از شهود حق حاجب‌اند، و از آن جهت عین آن حجاب‌هاست که حجاب، جز اجسام طبیعی و ارواح نوری که عین عالم و یا عین حجاب بر نفس اوست نمی‌باشند، یعنی بر نفس حق و ذاتش، او را از ادراک حق از حیث ذوق و شهود محجوب می‌دارد، و چون عالم عین حجاب است، پس او خویش را بدون حجاب ادراک می‌کند و حق را از آن سوی حجاب مدرک است «جامی». ۲. جایز است که بازگشت ضمیر «آن» به عالم باشد و ضمیر «خودش» به حق باز گردد «آملی».

۳. یعنی: ضمیر «آن» در گفته او: آن عین حجاب بر خودش است «آملی».

۴. چون ادراک خودش، ادراک ذوقی شهودی - بدون حجاب - است و ادراکش مر حق را از آن سوی حجاب است که عین اوست، و یا ادراکی همانند ادراک حق مر خویش را، زیرا ادراک حق مر خویش را، به ذات خود و بدون حجاب است، و ادراک عالم مر او را، از آن سوی حجاب می‌باشد «جامی».

به گونه حقیقت - آن گونه که هست - امکان پذیر نیست.

حق معرفت حق را جز انسان کامل نمی داند

گوید: پس [عالم] پیوسته در حجاب است و [آن حجاب] بر طرف نمی شود یعنی: عالم به انیتش از حق تعالی محجوب است و توان بر حق معرفتش، و معرفت خودش را ندارد، زیرا اگر خودش را شناخته بود، مسلماً پروردگارش را شناخته بود، زیرا ذاتش، عین ذات الهی [از حیث حقیقت و طبیعت وجود] می باشد، و به این معرفت^۱، جز انسان کامل دست نمی یازد، از این روی سرور عالم و خلیفه بر آن گردید.

گوید: با علمش به این که وی از پدید آورنده اش - به سبب نیازش بدو - متمایز می باشد یعنی: عالم پیوسته در حجاب است، با علم به این که عالم، به سبب نیاز به پدید آورنده اش، از وی متمایز می باشد، و علم به امتیاز چیزی از چیز دیگر، موجب علم به هر دو می شود، پس عالم، از آن حیث که [حق] غنی و واجب بالذات است، عالم به حق می باشد، و چون عالم نیازمند بدو و متصف به امکان است - اگرچه متصف به صفات الهی است - آن را بدین سخن استدراک کرده و گوید: اما وی [عالم] را بهره و نصیبی در وجوب ذاتی که وجود حق راست نمی باشد و یا استدراک آن سخنش است که گفته: پس عالم - عالم غیب و شهادت - را پدید آورد تا ما باطن را به غیب خود، و ظاهر را به شهادتمان ادراک نماییم، یعنی: عالم متصف به صفات اوست، مگر به وجوب ذاتی که وجود حق راست.

گوید: پس او را هیچ وقت ادراک نمی کند یعنی: عالم هیچ وقت حق را از حیث وجوب ذاتیش ادراک نمی کند، زیرا ادراک کننده چیزی را به ذوق و وجدان، جز بدان چه که از او در آن است ادراک نمی کند، و وی را بهره و نصیبی در وجوب ذاتی نیست، پس نسبتی بین آن دو نمی باشد، بنابراین حق تعالی از این حیثیت یعنی: از حیث وجوب

۱. یعنی: معرفت این که ذات حق، ذات و اصل اوست، و ذات او سایه حق است و سایه، مباین با صاحب سایه نیست، و معرفت سایه از آن حیث که سایه است به حسب حقیقت، امکان ندارد مگر به معرفت صاحب سایه - به حقیقت - «آملی».

ذاتی، غیر معلوم علم ذوق و شهود است، زیرا حادث را در آن گامی نیست، آن را مقید به علم ذوق و شهود کرد، زیرا ذوق و شهود، اقتضای اتصاف چشنده و ذایق، بدان چه که از جهت حال می‌چشد دارد، برخلاف علم تصویری، زیرا آن به مجرد اطلاع بر وجوب ذاتی است و آنچه که آن [اطلاع] راست، بر حکم به این که او [واجب] متصف بدان [به وجوب ذاتی] است قدرت دارد.

گوید: پس خداوند در [خلق] آدم، در حضورش جز تشریف و تکریم [او] را جمع نیاورد یعنی: آن چه را که خداوند در خلق آدم در برابر دو دستش، که از آن دو تعبیر به صفات جمالی و جلالی می‌شود جمع آورد، جز تشریف و تکریم او نبود، چنان که فرمود: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ = پسران آدم را شرافت دادیم و در خشکی و دریا حملشان کردیم - ۷۰/اسراء» پس جامع تمام صفات الهیه گردید و عینش، متصف به تمام صفات کونی بود، لذا نزدش تمام دست‌های دهنده و گیرنده [فعلی و انفعالی] حاصل گشت.

گوید: و به واسطه این بود^۱ که به ابلیس فرمود: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِيَّ = تو را چه مانع شد آن که را به دو دست خود آفریدم سجده کنی؟ - ۷۵/ص» و آن نیست^۲ یعنی: آن تشریف نیست، و یا آن خلق نیست، مگر عین جمعی^۳ بین دو صورت، صورت عالم و آن، حقایق کونی [قابل] است، و صورت حق و آن حقایق الهی [وجوبیه فاعل] است، و هر دو، دو دست حق‌اند، صورت عالم را از آن جهت دست حق قرار داد که آن [صورت عالم] مظاهر صفات و اسماست، از این روی از صفات جمالی و جلالی تعبیر به دو دست کرده است - چنان که پیش از این گفته آمد - و در این جا از دو صورت، به دو دست تعبیر کرده است، این هشدار است بر عدم مغایرت بین آن دو، در حقیقت - مگر در ظاهریت و مظهریت -.

۱. یعنی: زیرا این جمعیت جز برای تشریف نمی‌باشد و خداوند این سخن را توبیخاً به ابلیس فرمود «جامی».

۲. یعنی: جمع بین دو دستش برای آدم «جامی». ۳. یعنی: جامع بودن آدم بین دو صورت.

فاعل و قابل در واقع یک چیزاند

و نیز: چون فاعل و قابل در حقیقت یک چیزاند، گاهی در صورت فاعلیت ظاهر است و دیگرگاه در قابلیت، از آن دو به دو دست تعبیر کرده است، پس دست راست از آن دو، صورت فاعلیت است که تعلق به مرتبه ربوبیت دارد، و دست چپ از آن دو، صورت قابلیت است که به مرتبه عبودیت تعلق دارد، و تفسیر آن دو به صفات متقابل هر دو معنی را جمع می‌آورد.

موقعیت ابلیس در عالم وجود

گوید: و ابلیس بخشی از عالم^۱ است، برایش این جمعیت^۲ حصول پیدا نکرد زیرا او مظهر اسم «المضل» است و آن، از اسمایی است که داخل در اسم «الله» است که مظهرش آدم می‌باشد، پس برایش^۳ جمعیت اسما و حقایق نمی‌باشد.

و گفته‌اند: ابلیس همان قوه وهمی کلی است که در عالم کبیر است و قوای وهمی که در اشخاص انسانی و حیوانی است، افرادش می‌باشد، به سبب معارضه با عقل هدایت‌کننده به راه درست.

این مطلب محل اندیشه و نظر است، زیرا نفس منطبع نفس اماره‌ای است که به بدی فرمان می‌دهد و وهم، از کارگزاران و تحت حکمش می‌باشد، چون از قوای آن است، پس او [نفس اماره] بدان سزاوارتر است، چنان که خداوند می‌فرماید: «وَنَعَلِمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ» و دانیم که نفسش چه وسوسه‌ها می‌کند - ۱۶/ق و فرموده: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» به راستی نفس انسانی پیوسته به گناه فرمان می‌دهد - ۵۳/یوسف و رسول خدا ﷺ فرمود: «عدی عدوک نفسک الی بین جنبیک» دشمن‌ترین دشمنانت نفست است که بین دو پهلویت هست^۴ و فرمود: «ان الشیطان یجری من ابن آدم مجری الدم»

۱. یعنی: عالمی که خود بخشی از آدم است «جامی». ۲. یعنی: جمعیت آدم «جامی».

۳. یعنی: برای ابلیس. ۴. بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۶۴؛ کنوز الحقایق، ص ۱۴.

شیطان همانند خون در وجود فرزندان آدم جاری است^۱ و این شأن و کار نفس است. اگر تکذیبش [یعنی وهم] مر عقل را موجب شده که شیطان باشد باید عقل هم همین طور باشد، زیرا آن چه را که آن سوی طورش است و به وسیله مکاشفات حقیقی ادراک می گردد - مانند احوال آخرت - تکذیب می کند؛ و نیز: ادراکش [یعنی وهم] مر معانی جزیی و آشکار کردن آنها را درست است و نوعی از هدایت می باشد، برای هدایت یافتن به آن در جزییاتی که آنها نهایت مظاهرانند.

قوه وهمیه عقل ضعیف شده است

شیخ رحمه الله در فص الیاسی گوید: وهم در این صورت کامل انسانی سلطان اعظم و غالب است و شرایع آسمانی بدان نازل شده و شرایع آن را تشبیه و تنزیه می کنند، و شیطان مظهر اضلال و گمراهی و گمراه کردن است - نه مظهر هدایت و راهنمایی - و در باقی حیوانات، وهم همانند عقل است، و هر کس که اندیشه و امعان نظر کند، خواهد دانست که قوه وهمی همان است که چون قوی و تابناک گردد، عقلی می گردد که کلیات را ادراک می نماید، و این بدان جهت است که آن نوری از انوار عقل کلی است که به همراه روح انسانی به سوی عالم سفلی نازل شده است، پس از آن، به دلیل دوریش از منبع انوار عقلی، نورانیت و ادراکش کوچک و ضعیف شده و به نام وهم نامیده شده است، و چون بازگشت و به حسب اعتدال مزاج انسانی تابناک گردید، ادراکش قوی گشته و عقلی از عقول می گردد، همین طور عقل نیز ارتقا و بلندی یافته و عقلی مستفاد می گردد.

گوید: و برای این امر آدم خلیفه شد یعنی: به سبب حصول این جمعیت برای آدم، در عالم خلیفه گشت^۲. پس اگر [آدم] به صورت آن که خلیفه اش کرده - در آن چه در آن [عالم] خلیفه اش کرده است - نبود یعنی: اگر متصف به کمالاتش و موصوف به صفاتش نبود، قادر بر تدبیر عالم نبود، او خلیفه نبود، و اگر در او تمام آن چه را که رعایایی که بر آنها خلیفه شده است می طلبند نبود، - چون^۳ استناد رعایا بدو می باشد - یعنی: به آدم

۱. بحار الانوار، ج ۶۳، ص ۲۶۸. ۲. یعنی: خلیفه از جانب خدا بر عالم «جامی».

۳. تعلیل برای طلب است یعنی، آن طلب از آنان واقع می شود، چون استناد رعایا در تحصیل حاجاتشان

که خلیفه است، پس خلیفه نبود؛ جواب به سبب دلالت جواب اول که بعداً بر آن می آید [وگرنه خلیفه نبود] حذف شده است، و عالم از آن جهت مستند بدو گشت که او به حسب مرتبه اش [منصب خلافت]، «رب» عالم و به حسب حقیقتش «عبد» حق، می باشد.

و چون عالم مستند به اوست، ناگزیر باید^۱ به تمام آنچه که بدان محتاج است قیام نماید، وگرنه خلیفه بر آنان نیست، پس خلافت جز انسان کامل را درست نیست یعنی: کار چون این گونه است، بنابراین این مرتبه جز او را درست نیاید.

هر فرد انسانی را بهره ای از خلافت است

و شیطان مربوب حقیقت آدم می باشد»

بدان! هر فردی از افراد انسانی را بهره و نصیبی از این خلافت است که بدان نصیب، آنچه را که بدو تعلق می گیرد تدبیر و اداره می کند، مانند تدبیر پادشاه مر ملکش را و صاحب منزل، منزلش را، و کمترینش تدبیر شخص است مر کالبد و بدنش را، و آن [نصیب از خلافت] برای فرزندان نیز به حکم وراثت - از پدر بزرگتر و نیا - حاصل است، و خلافت عظماء و بزرگتر انسان کامل راست.

بدان! شیطان نیز مربوب حقیقت آدم است، اگرچه او را از بهشت بیرون آورد و با وسوسه گمراهش ساخت، زیرا او^۲، از عالم غیب، مظاهر اسما را مدد و یاری می کند، همان طور که پروردگارش تمام اسما را یاری و مدد می فرماید، پس او [آدم] در واقع به نفس خود «لنفسه» «مُضِل = گمراه کننده» است تا هر یک از افرادش را به کمال مناسب خویش برساند و طالب هر یک از بهشت و دوزخ را به سر منزلش وارد کند، و اگر این امداد و یاری نبود، وی [شیطان] را بر او [آدم] سلطه و غلبه ای^۳ نبود، از این جا راز فرموده

→

بدوست، چون خلیفه بر آنان است. و در بعضی نسخ به جای «لان» لایکون آمده است، یعنی: استناد رعایا به آدم... نبود «جامی». ۱. یعنی: آدم «جامی». ۲. یعنی حقیقت آدم «آملی».

۳. در این باره شعرای عارف گفتارهایی نغز دارند، از جمله مولانا در مثنوی از زبان امیرالمؤمنین علیه السلام به ابن

←

حق تعالی دانسته می شود که فرمود: «فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْ مَوَا أَنْفُسَكُمْ = مرا نکوهش نکنید، خویش را ملامت کنید - ۲۲/ ابراهیم» و بدان بر آنان حجت و دلیل اقامه می شود، زیرا اعیان آنان آن را اقتضا داشت، بنابراین گمراه کردنش مر آدم را و بیرون آوردنش از بهشت روحانی، اشکالی در خلافت و ربوبیتش وارد نمی سازد.

گوید: از این روی صورت ظاهرش را ایجاد کرد یعنی: صورت موجود او را در خارج، از جسم و روحش - از حقایق عالم ملک و ملکوت - بدین جهت گوید: از حقایق عالم و صور آن^۱ و اکتفا به بیان صور نکرده و گوید: و صورت باطنش را بر صورت خودش - تعالی - انشاء و ایجاد کرد^۲ یعنی: و صورت موجود او را در علم، که عبارت از عین ثابتش بود، متصف به صفات حق تعالی و اسمایش انشا و ایجاد کرد، و چون حقیقت در خارج به وسیله صورت ظاهر می شود، مجازاً، صورت را بر اسما و صفات اطلاق کرده است، چون حق تعالی در خارج بدان ظاهر می گردد.

→

ملجم می فرماید:

مالک روحم نه مملوک تنم
(مثنوی میرخانی، دفتر اول)

غم مخور فردا شفیع تو منم

وحشی بافقی در این باره گوید:

کشان هر ذره را تا مقصد خاص
دواند گلخنی را تا به گلخن
نیایی ذره‌ای زین میل خالی

یکی میل است با هر ذره رقاص
رساند گلشنی را تا به گلشن
اگر پویی ز اسفل تا به عالی

عارف کامل وحدت هندی در منظومه دختر ترسا و شیخ صنعان گوید:

که آدم شد زجرم عشق کامل
به عالم گشت از وی شهره عام
شد آن اسم دگر را نیز مظهر
نظر می کن که از عالم هویدا است
ندارم رخصت اظهار این نام

نکو نظاره کن از دیده دل
همه اسمای ایزد غیر یک نام
زجرم عاشقی از فضل داور
تو را گر اشتیاق علم اسماست
میان جاهلان تیره انجام

یعنی: اسم «المضل» را، فرهاد و شیرین، وحشی، ص ۸.

۱. یعنی: از موجودات متحقق در عالم صور آن، که همان موجودات متحقق اند، و یا از اعیان ثابته و صور خارجی آنها، که بر اعیان ثابته آنها افاضه وجود کرد و صوری خارجی گردیدند و از آنها صورت انسان را انشا و ایجاد کرد «جامی».

۲. یعنی: احدیت جمع روح و قلب و قوای روحانیش را بر احدیت جمع صفات و اسمایش «جامی».

بدان! هر یک از ظاهر و باطن منقسم به دو قسم می‌شوند: باطن مطلق و باطن مضاف، و ظاهر مطلق و ظاهر مضاف، اما باطن مطلق: عبارت از ذات الهی و صفات و اعیان ثابته است، و باطن مضاف: عبارت از عالم ارواح می‌باشد، زیرا آن نسبت به باطن مطلق، ظاهر است، و نسبت به ظاهر مطلق که عالم اجسام است، باطن می‌باشد، از این روی صورت ظاهرش را که صورت انسان است، از حقایق عالم و صور آن قرار داده است.^۱ و جایز است که مراد از صورت ظاهر، جسم و بدنش باشد، چون آن مرکب از حقایق عالم کون و فساد است، و آن را سخن دیگر شیخ رحمته الله تأیید می‌کند که گفت: «حکمت نشأه جسد آدم، یعنی صورت ظاهری او را دانستی»، و جایز است که مراد از صورت باطنی، روح و قلب و قوای روحانی متصف به صفات حق و اسمایش باشد.

گوید: از این روی درباره‌اش^۲ فرمود: من گوش و چشم او می‌شوم، و نفرمود: من عین و اُذن او می‌شوم^۳ پس بین دو صورت را جدا ساخت^۴ یعنی: برای این که اوتعالی صورت باطنش را بر صورت خودش انشا و ایجاد کرد؛ درباره آدم فرمود: «کنت سمعه و بصره»، به لفظ سمع و بصر آورد، و آن دو از صفات هفتگانه‌اند و امام اسما، و نفرمود: کنت عینه و اُذنه، که آن دو از اعضای صورت و بدن‌اند و دو آلت برای سمع و بصر، پس بین دو صورت جدا ساخت، یعنی صورت باطن و ظاهر، اگرچه ظاهر مظهر باطن است.

همان طور که هویت حق ساری در آدم است،

همین طور او هم در هر موجودی از عالم ساری است

گوید: و همین طور او در هر موجودی از عالم، به مقداری که حقیقت آن موجود آن

۱. یعنی: صورت ظاهریش را از جسمانیات و مجردات قرار داد، زیرا مجردات اگرچه باطن‌اند، ولی نسبت به باطن مطلق ظاهراند، پس این که گفته: صورت ظاهریش را از حقایق عالم و صور آن انشا کرد، درست است، یعنی از جسم و روحش با این که روح از مراتب باطن است «آملی».

۲. یعنی: به جهت انشای صورت باطنش بر صورت اوتعالی - یعنی صورت انسان کامل - «جامی».

۳. که دو عضو ظاهری‌اند با این که آن هم درست است - به سبب سرینش به هویتش در تمام موجودات - «جامی».

۴. یعنی: در این عبارت بین دو صورت جدا ساخت: صورت ظاهر او، در صورت باطنش، چون فرمود: سمع و بصرش می‌شوم، نفرمود: عین و اُذن او «جامی».

رامی طلبد^۱ [ساری است]^۲ یعنی: همان طور که حق و هویتش ساری در آدم است، همین طور او در هر موجودی از عالم ساری است^۳ ولی سریان و ظهورش در هر حقیقتی از حقایق عالم، به قدر استعداد حقیقت آن موجود و قابلیتش می باشد، ولی هیچ کس را مجموع آن چه که خلیفه راست نمی باشد^۴ استدراک است از آن گفته اش که: و همین طور او در هر موجودی... ساری است: پس جز با مجموع پیروز نگردید. یعنی: جز خلیفه با مجموع، کسی پیروز نگردید، زیرا مراد حصر پیروزی، به مجموع، در خلیفه است، و آن حصر در «محکوم علیه» [یعنی خلیفه] است نه حصر در «محکوم به» [یعنی مجموع]، همان طور که ظاهر کتاب است، زیرا از آن لازم می آید که خلیفه، به چیزی که عالم بدان دست می یابد، دست نیابد - جز به مجموع - و این درست نیست، زیرا او به آن چه که عالم بدان دست می یابد، دست می یابد؛ با اختصاصی زاید، و آن دست یازی به مجموع است.

اگر سریان هویت حق در موجودات و ظهورش در آنها نبود،

عالم را نه وجود بود و نه ظهور

گوید: و اگر سریان حق^۵ در موجودات و ظهور در آنها به صورت^۶ نبود، عالم را وجودی نبود^۷ یعنی: اگر سریان ذات حق و هویتش در موجودات، و ظهورش در آنها به صورت، یعنی به صفات اوتعالی نبود، عالم را نه وجودی بود و نه ظهوری، زیرا عالم به حسب نفسش معدوم است، و به بیان صورت از ذات^۸ بسنده کرد، زیرا

۱. یعنی، به سبب استعداد و قابلیتش «جامی».

۲. یعنی: همان طور که حق تعالی به هویتش در سمع و بصر بنده ساری است، همین طور او در هر موجودی از موجودات عالم ساری می باشد «جامی».

۳. یعنی: حق تعالی به اعتبار فیضش که غیر مباین با او درکل می باشد ساری است و یا مراد از حق، وجود مطلق باشد، چون در اصطلاح به وجود مطلق «حق» گفته می شود «آملی».

۴. چون او در هر یک از افراد ظاهر نمی شود مگر در بعضی غیر بعض دیگر، ولی در خلیفه به مجموع او ظاهر می شود «جامی». ۵. یعنی: سریان وجود حق «جامی».

۶. متعلق به سریان است، یعنی: به صورت جمع اسمایش «جامی».

۷. زیرا اصل ممکن عدم است و وجود، صورت اوتعالی و وجه باقی اوست بعد از فنای کل، پس اگر به صورتش که عبارت از وجود - از آن روی که وجود است - ظاهر نمی گشت، همگان بر عدم صرف باقی می ماندند «کاشانی».

۸. یعنی: نگفت: اگر سریان ذات حق به صورت نبود «آملی».

آنها^۱ عین آنند، و یا به جهت استلزام صورت مر آن را؛ چنانکه اگر آن حقایق معقول کلی نبودند، در موجودات عینی هیچ حکمی ظاهر نمی‌گشت.

یعنی: همان‌گونه که اگر آن حقایق کلی که در قدیم قدیم بودند و در حادث، حادث، و نیز معروضاتشان از حقایق عینی نبودند، حکمی از احکام اسمای حق تعالی و صفاتش در موجودات عینی ظاهر نمی‌گشت، پس همان‌طور که وجود عالم بستگی به سریان حق به ذات و صفات خود در موجودات دارد، همین‌طور ظهور احکام اسما و صفات او به واسطه حقایق معقول که تابع و متبوع [پیروی کننده و پیروی شونده] اند می‌باشد، پس عالم در وجودش، به حق تعالی مرتبط است - ارتباط افتقار و نیاز - و حق تعالی به عالم - از حیث ظهور احکام و صفاتش -؛ پس هر یک از آن دو به دیگری نیازمند است^۲، ولی جهت، غیرمتحد است.

اعیان با اینکه به فیض اقدس از حق فایض‌اند،

مجعول جعل جاعل نیستند

گوید: و از این حقیقت یعنی: از این ارتباط که عبارت از معنی ثابت در نفس الامر است، زیرا «حق» از حیث واژه و لغت، به معنی ثابت می‌باشد، افتقار و نیاز عالم به حق، در وجودش می‌باشد، «کان» تامه، به معنی حصول است، از آن جهت گفت: در وجودش، و متعرض به ذاتش نشد، این هشدار است بر این‌که اعیان مجعول به جعل جاعل نیستند، با این‌که به فیض اقدس از حق فایض‌اند، زیرا جعل، به وجود خارجی تعلق می‌گیرد، چنان‌که تحقیقش در مقدمات گذشت.

گوید:

۱. یعنی: از آن جهت که صفات عین ذات‌اند «آملی».

۲. حافظ گوید:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد؟ ما بدو محتاج بودیم او به ما مشتاق بود
(دیوان حافظ، سید ابوالقاسم انجوی، ص ۵۹).

مغربی گوید:

ظهور تو به من است و وجود من از تو و لست تظهر لولای، لم اکن لولاک
(دیوان مغربی، ص ۸۰).

فَالْکُلُّ مُفْتَکَرٌ مَا الْکُلُّ مُسْتَغْنٍ هَذَا هُوَ الْحَقُّ قَدْ قَلَنَاهُ لِأَنْکُنِی
یعنی: همگان نیازمندند و همگان بی نیاز نیستند^۱، این همان سخن درستی است که
گفتیم و پرده پوشی نمی کنیم.

یعنی: در این صورت هر یک از عالم و پروردگار عالم به دیگری نیازمند است، عالم، در
وجود و کمالاتش، و پروردگارش، در ظهورش و ظهور اسما و احکامش در او؛ و چون
ارتباط و افتقار هر یک از آن دو به دیگری در نفس الامر ثابت است گفت: این همان سخن
درستی است که گفتیم و پرده پوشی نمی کنیم، یعنی برای ارشاد طالبان، آن را
پرده پوشی نمی کنیم.

گوید:

فَإِنْ ذَكَرْتَ غَنِيًّا لَا اِفْتِقَارَ بِهِ فَقَدْ عَلِمْتَ الَّذِي مِنْ قَوْلِنَا نَعْنِی
یعنی: اگر گویی که بی نیاز را نیازی نیست، محققاً سخن ما را دانستی^۲ که مرادمان
چیست؟^۳.

یعنی: اگر گویی: حق تعالی از عالمیان بی نیاز است و وی را افتقاری نیست، خواهی
دانست که مراد ما از این که گفتیم: همگان نیازمنداند، چه می باشد؟ زیرا سخن ما در
ارتباط بین حق و عالم است و آن، به واسطه اسمایی است که عالم به ذات خود آنها را
می طلبد، پس آنها افتقار و نیاز به عالم دارند، نه ذات الهی - از آن حیث که ذات است - زیرا
او از این وجه بی نیاز از عالمیان است.

گوید:

فَالْکُلُّ بِالْکُلِّ مُرَبَّوْطٌ وَ لَیْسَ لَهُ عَنْهُ اِنْفِکَاکٌ خَدَوَا مَا قَلْتَهُ عَنِّی
یعنی: همگی به هم مربوط اند و وی [عالم] را، از او [حق] جدایی نیست، آنچه را

۱. یعنی: هر یک از حق و عالم نیازمند به دیگری است، اما نیاز عالم بدو، در تعین علمیش به فیض اقدس است
و در تعین وجودیش به فیض مقدس، اما افتقار حق به عالم، به اعتبار ظهور اسمایش در مراتب، و ترتب آثارش
بر آنها می باشد، نه به اعتبار ذات او و اتصافش به صفات حقیقی، مانند وجوب و علم، زیرا او به این اعتبار، بی
نیاز از عالمیان است «جامی». ۲. یعنی: افتقار «جامی».

۳. یعنی: مرادمان از این که گفتیم: همگان نیازمنداند، زیرا افتقاری که از جانب حق سبحان اثبات کردیم، آن
به اعتبار ظهور اسما و ترتب آثار آنها است - چنان که دانستی - و آن منافای غنای ذاتی نمی باشد «جامی».

گفتم از من فراگیرید.

صورت ظاهر آدم ظهور احکام اسما و صفات است

و روح آدم عبارت است از ربوبیت و خلافت در عالم

گوید: پس محققاً حکمت نشأه جسد^۱ آدم، یعنی صورت ظاهر او را دانستی و آن حکمت عبارت از ظهور احکام اسما و صفات است در آن [نشأه]، (و به راستی نشأه روح آدم^۲، یعنی صورت باطن او را دانستی) یعنی: حکمت نشأه روح آدم که عبارت از ربوبیت و خلافت در عالم است پس او حق خلق است یعنی: آدم همان حق است، به اعتبار ربوبیتش مر عالم را، و اتصافش به صفات الهی، و خلق است، به اعتبار عبودیت و ربوبیتش؛ و یا این که: او حق است به اعتبار روحش، و خلق است به اعتبار جسدش، چنان که شیخ رحمه الله در قطعه‌ای سروده:

حقیقه الحق لا تحدّ	و باطن الرب لا یعدّ
فباطن لایکاد یخفی	و ظاهر لایکاد یدو
فان یکن باطناً فحق	و ان یکن ظاهراً فعبد

یعنی: حقیقت حق تعالی محدودیت ندارد، و باطن «رب» از شمار بیرون است.

باطن نزدیک است که پنهان نشود، و ظاهر نزدیک است که آشکار نشود.

پس اگر باطن و پنهان است «حق» می باشد، و اگر ظاهر و آشکار است «عبد» است.

گوید: به تحقیق که نشأه رتبت او را دانستی و آن، مجموعی است که بدان شایستگی خلافت یافته است^۳ خلافت را به سبب مجموع قرار داد، زیرا وی از جانب نشأه

۱. یعنی: صورت ظاهرش، و آن احدیت جمع تمام حقایق مظهریت جسمانی عنصری است، و حکمت در آن این که، نمونه‌ای از حقیقت عالم است، در مظهر بودن احکام روح مدبّر آن، همان طور که عالم، مظهر آثار اسمای الهی است که در آن تصرف می کنند «جامی». ۲. یعنی: حکمت نشأه رتبتش «جامی».

۳. یعنی: مجموع دو صورت ظاهری و باطنی او که بدان، آدم شایستگی خلافت را یافت، و نشأه را - به سبب استحقاق خلافت - به «رتبیت» وصف کرده، اشاره است به حکمت آن [نشأه] زیرا حکمت، در جمع بین دو صورت ظاهر و باطن است. به جهت باطنی با خلیفه قرار دهنده مناسبت دارد و به جهت ظاهری، مناسبت با آنان که بر آنها خلیفه شده است، لذا به واسطه جهت اولی می گیرد و به دیگری می دهد، پس کار خلافت تمامی می گیرد «جامی».

روحانی از خدا می‌گیرد و به نشأه جسمانی به خلق می‌رساند، و به مجموع، دولتش تمامی، و مرتبتش کمال می‌یابد، چنان‌که خداوند فرموده: «وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ» = اگر فرستاده خویش را فرشته‌ای می‌کردیم، او را به صورت مردی می‌کردیم و آن‌چه را اکنون خلط می‌کنند، بر آنها خلط می‌کردیم - ۹/انعام»
یعنی: مجانس شما و هم‌جنستان قرار می‌دادیم تا فرمان مرا به شما ابلاغ کند.

آدم - در قرآن که فرمود: شما را از یک نفس آفریدیم -

عقل اول و نور محمدی است

گوید: پس آدم^۱ عبارت از نفس واحدی است که از آن این نوع انسانی آفریده شده است^۲ یعنی: وقتی دانستی که آدم همان خلیفه بر عالم و مدبر آن است، پس آدم در واقع همان نفس واحد است، که عبارت از عقل اول که، در حقیقت، روح محمدی است، می‌باشد، که در این نشأه عنصری ظاهر گردیده، رسول خدا ﷺ بدان اشاره کرده و فرموده: «اول ما خلق الله نوری = نخستین چیزی که خدا آفرید نور من بود^۳»، [این همان نور است] که این نوع انسانی، و بلکه تمام انواع، مخلوق از آنند، و فرمود: ﷺ: «كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين = من پیغمبر بودم و آدم هنوز میان آب و گل بود^۴» این بدان جهت است که حقیقت انسانی را در تمام عوالم، مظاهری است.

مظاهر حقیقت آدم اول انسانی در مراتب وجود

مظهر نخستش در عالم جبروت است که عبارت از روح کلی می‌باشد و به نام عقل اول نامیده می‌شود، پس او آدم اول است و حوایش، نفس کلی است که از پهلوی چپ او

۱. آدم ابوالبشر «جامی».

۲. یعنی: از آن نفس واحد زوجش آفریده شد و از ازدواجشان، فرزندانشان، و از فرزندانشان، فرزندانشان... تا آن‌جا که خدا خواست، پس آدم منشأ تکثیر این نوع است، پس او قایم مقام این فرموده الهی است که «خلق منها زوجها و بث منهما رجالا كثيرا و نساء» = و همسر او را از او آفرید و از آن دو، مردان بسیار و زنان پدید کرد - ۱ - نساء» مراد از نوع انسانی، فرزندان آدم از این نوع‌اند. «جامی».

۳. بحار الانوار، ج ۱۵ ص ۲۴. ۴. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲.

که جهت خلقی است آفریده شده است، زیرا پهلوی راستش جانب حقی است.
و در عالم ملکوت عبارت از نفس کلی است که از آن، نفوس جزئی ملکوتی و حوای طبیعت کلی او که در اجسام است تولد و پدید می آید.

و در عالم مُلک عبارت از آدم ابوالبشر است.

شیخ رحمته الله در باب دهم کتاب فتوحات گوید: نخستین موجودی که از اجسام انسانی پدید آمد، آدم بود و او، پدر اول از این جنس می باشد؛ و در کتاب نقش الفصوص گوید: مرادم از آدم، وجود عالم انسانی است، پس مرادش از آن چه که در کتاب فتوحات و کتاب نقش الفصوص گفته، آدم عالم مُلک است، چون بدو، وجود عالم انسانی در آغاز تحقق و ثبوت می یابد.

در این جابر آدم عالم جبروت و ملکوت که از ازل تا ابد خلیفه است آگاهی داده، این هشدار برای استکمال بخشندگان، و ارشاد و راهنمایی برای طالبان می باشد.

گوید: و آن ^۱ فرموده الهی است که: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً = ای مردمان! از پروردگارتان که شما را از یک تن آفرید و همسر او را از او آفرید و از آن دو مردان و زنان بسیار پدید کرد، بترسید - ۱/ نساء» یعنی: این معنی آن فرموده الهی است که: ای مردمان! از پروردگارتان ... تا پایان آیه.

معنای آن نسبت به عالم جبروت: «از پروردگارتان که شما را از نفس واحد آفریده بترسید ^۲»، یعنی: از عین واحد که عقل اول است، «و از آن همسرش را پدید آورد»، که عبارت از نفس کلی است، «و از آن دو مردان بسیار و زنان بسیار پدید آورد - ۱/ نساء»، یعنی: عقول و نفوس مجرد.

و نسبت به عالم ملکوت: «شما را از یک ذات آفرید»، آن نفس کلی است، «و از آن همسرش را آفرید»، یعنی: طبیعت کلی را، «و از آن دو مردان بسیار پدید آورد»، آنها نفوس ناطقه مجرداند، «و زنان [بسیار] پدید کرد - ۱/ نساء»، و آنها نفوس منطبع و نقش پذیر و

۱. یعنی: آدم همان نفس واحد مذکور است که دلیلش فرموده اوتعالی است که: «ای مردمان!»، «جامی».

۲. یعنی: شما را به پنهان شدنش به صور شما پدید آورد، پس شما ظاهر اوید و او باطن شماست «جامی».

باقی قوامی باشند.

نسبت به عالم ملک هم که ظاهر و روشن است.

گوید: این که فرموده: «اتقوا ربکم» = از پروردگارتان بترسید - ۱/نساء»، یعنی: آنچه را که از شما ظاهر است وقایه^۱ و سپر پروردگارتان قرار داده و آنچه را که از شما باطن و پنهان است^۲ - و او پروردگارتان است - وقایه و سپر خویش سازید، زیرا امر^۳، نکوهش و سپاس است، پس وقایه و سپر او در نکوهش باشید^۴، و او را وقایه و سپر خویش در سپاس قرار دهید^۵، تا از با ادبان عالم محسوب گردید.

چون استشهاد به آیه کرد، مطلع آیه را بیان داشت و سالک سیار را ادب در حضور حق تعالی آموخت تا نوریتش افزون گردد و در هلاکتگاه‌های اباحت [در افعال] نیفتد، زیرا توحید افعال اقتضای اسناد خوبی و بدی را به خداوند متعال دارد، بنابراین سالک اگر آن دو را پیش از تزکیه نفس و طهارتش به خداوند نسبت دهد، در اباحت می‌افتد، و بعد از تزکیه و پاک کردنش، به اسناد بدی‌ها بدو، اسائه ادب کرده است^۶.

اتقا، از «وقی - یقی» گرفته شده است، چنان که گویند: «وقیته فاتقی» معنی آیه آن که: وقایه بگیرید، «اتقوا» را چنین تفسیر کرده: آنچه را از شما ظاهر است وقایه و سپر پروردگارتان قرار دهید، یعنی: آلت وقایه، چنان که فرموده: «خُذُوا حِذْرَکُمْ - ۱۰۲/نساء» یعنی: آلت «حذر» مانند سپر و جز آن از انواع اسلحه، پس مراد از «آنچه ظاهر است»

۱. تقوا در آیه: اتقوا الله - ۱/نساء، به معنی پرهیز و دوری کردن است و در واژه عرب از «وقی» گرفته شده که به معنی سپر داشتن است «جامی».

۲. و او «رب» شماست، یعنی وجود حقیقی و آنچه از اوصاف وجودی در پی دارد «صاین».

۳. یعنی: امر منسوب به پروردگارتان به وجهی، و به شما به وجهی دیگر، از صفات و افعال، یا نکوهیده است و کسی که بدو نسبت می‌یابد نکوهش می‌شود، و یا خوب و پسندیده است و آن که بدان متصف می‌شود ستوده می‌گردد، هر یک از آن دو - همان گونه که توحید افعال و صفات اقتضا دارد - به خداوند اسناد داده می‌شود، ولی اسناد نکوهیده‌ها بدو، قبل از تزکیه نفس و طهارتش، وقوع در اباحت است و پس از آن، اسائه ادب است «جامی».

۴. به این که به خودتان نسبت دهید نه به او «جامی».

۵. به این که بدو نسبت دهید - نه به خودتان - «جامی».

۶. حافظ شیرازی گوید:

گناه ار چه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب کوش و گو گناه من است

(دیوان حافظ، سید ابوالقاسم انجوی، ص ۴۳).

جسد است با نفس منطبع در آن.

یعنی: نقایص را به خودتان نسبت دهید تا وقایه او در نکوهش باشید، و آن چه را که از شما پنهان است - و آن روحی است که تربیت شما می کند - وقایه خودتان در سپاس قرار دهید، و کمالات را به پروردگارتان نسبت دهید، چنان که از زبان فرشتگان فرمود: «سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا = پروردگارا! تو منزهی، ما را علمی جز آن که خودت به ما آموختی نیست - ۳۲/ بقره» و هنگام نسبت کمالات به خداوند متعال، شما را رهایی از ظهور انیّات نفوستان بوده و شیطان را بر شما سلطه و غلبه ای نمی باشد.

از آن جهت، در نکوهش، ظاهر را وقایه باطن قرار داد و، در حمد و سپاس، باطن را وقایه ظاهر؛ و ربوبیت را برای باطن اثبات کرد؛ پس ظاهر، از حیث نفس منطبع و نقش پذیر، کانون نقایص و محل تصرفات شیطانی است، و او پیوسته بنده مربوب است؛ و باطن، منبع انوار و آینه تجلیات رحمانی است، پس او را، از حیث اتصافش به کمالات، ربوبیت می باشد، اگرچه - از آن حیث که پیوسته از ربّ مطلق فیض یاب است - وی راعبودیت می باشد.

پس گفته نمی شود که وی [شیخ] رب را آلت اتقا و سپر گرفتن قرار داده - نه متقی را -.

زیرا باطنی که آن را آلت اتقا قرار داده، او از وجهی «عبد» است، و نیز گاهی باطن را آلت اتقا قرار داده و ظاهر را «متقی» و دیگرگاه ظاهر را آلت اتقا قرار داده و باطن را «متقی»، در حالی که ظاهر و باطن هر دو «حق» اند، پس او «متقی» و «متقی به [یعنی آلت اتقا]» می باشد، چنان که آن حضرت علیه السلام فرمود: «عوذ بک منک = از تو به تو پناه می جویم»^۱.

گوید: سپس حق تعالی او [آدم] را بر آن چه که در وی به امانت گذارده است آگاه ساخت و آنها^۲ را در دو قبضه [مشت] خود قرار داد^۳، در قبضه اولی عالم را قرار داد و در قبضه دیگری آدم و فرزندانش را، و مراتب آنان را در او بیان و روشن کرد یعنی: بعد از آن که آدم را ایجاد کرد و او را متصف به صفاتش قرار داد و خلیفه در ملک خویشش کرد،

۱. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۲۵۳. ۲. یعنی: آن چه از حقایق الهی و کونی که در او به امانت گذارده بود «املی».

۳. در دو قبضه جمع و فرق که شامل هر دو است «جامی».

وی را بر آن چه که در حقیقتش از معارف و اسرار الهی به امانت سپرده بود آگاه ساخت، چنان که فرمود: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» = تمام اسما را به آدم آموخت - ۳۱/بقره و آنها را در دو قبضه و مشتش، یعنی در دو ظهور و دو تجلی حق - به قدرت - یک بار برای ایجاد عالم کبیر، و بار دیگر برای عالم صغیر، و یا در دو عالم کبیر و صغیر خود قرار داد، زیرا گاهی قبضه گفته می شود و مراد از آن مقبوض [گرفته شده] است، خداوند می فرماید: «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ» = زمین یک سره در قبضه اوست - ۶۷/زمر» یعنی: مقبوض و مسخر در دو دست قدرت اوست.

مراد از قبضتین عالم و آدم است،

عالم دست قابل و آدم دست فاعل

در یک قبضه عالم است، یعنی: اعیان موجودات به گونه تفصیل، و در قبضه دیگری آدم و فرزندانش، که مشتمل بر تمام موجودات است - به گونه اجمال - و یا این که مراد از آن دو، دو دستی هستند که از آن دو، به صفات فاعلیت و قابلیت تعبیر شده است، پس عالم عبارت از دست قابل، و آدم دست فاعل، که در قابل تصرف می کند. و این که گفته: و مراتب آنان را در او بیان و روشن کرد، یعنی: مراتب فرزندان آدم را در آدم، که مشتمل بر آنان بود بیان داشت، چنان که رسول خدا ﷺ در حدیث فرمود: «ان الله مسح بیده ظهر آدم و اخرج بنیه مثل الذر» = خداوند با دستش به پشت آدم مالید و فرزندانش را مانند ذرات بیرون آورد^۱؛ و جایز است که ضمیر «فیه» = در او» به حق بازگردد، یعنی: مراتبشان را در حق بیان و روشن کرد، اما اولی بهتر و اولی است.

پدر اکبر، آدم اول و روح محمدی است

و پدر کبیر، آدم ابوالبشر است

گوید: و چون خداوند متعال مرا در سرّ^۲ بر آن چه که در این امام - پدر اکبر - به

۱. بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۲۸۰، ج ۳۹، ص ۱۷۸. ۲. به طوری که در آن اصلاً واسطه ای نیست «جامی».

ودیعت گذارده است^۱ آگاه ساخت، از آن - در این کتاب - آنچه را که برایم مشخص و معین شده است^۲ قرار دادم، نه آنچه را که بر آن واقف گشته‌ام، زیرا آن^۳ در هیچ کتابی و در هیچ عالمی که اکنون موجود است نمی‌گنجد^۴، پدر اکبر، آدم حقیقی است که همان روح محمدی می‌باشد، و پدر کبیر، آدم ابوالبشر است، و از آن جهت گفت: آن در هیچ کتابی نمی‌گنجد و نه عالمی که اکنون موجود است: چون کمالات انسانی عبارت از مجموع کمالات عالم به تمامه می‌باشد، باز یادت می‌آید که آن را مرتبه جامع و هیأت اجتماعی می‌بخشد، پس اگر تمامش را بازگو می‌کرد، هیچ کتابی گنجایشش را نداشت و اهل عالم به حسب ادراک، توان فراگیری آنها را نداشتند، این به سبب نارسایی و ناتوانیشان از ادراک حقایق، آن گونه که هستند می‌باشد.

گوید: پس بعضی از آنچه را که مشاهده کردم و بدان مقدار که رسول خدا ﷺ برایم معین ساخت و در این کتاب به ودیعت نهادم: حکمت الهی در کلمه آدمی است و آن، این بابی است که در باره‌اش سخن گفتیم یعنی: از جمله آن چه که مشاهده کرده‌ام، یعنی آنچه را که در این کتاب به ودیعت نهادم: حکمت الهی در کلمه آدمی است، پس از آن فص شیشی است، همین طور تا پایان فص‌ها.

۲. سپس حکمت نفثی در کلمه شیشی است

۳. سپس حکمت سبوحی در کلمه نوحی است

۴. سپس حکمت قدوسی در کلمه ادریسی است

۵. سپس حکمت مهیمی در کلمه ابراهیمی است

۶. سپس حکمت حقی در کلمه اسحاقی است

۷. سپس حکمت علیی در کلمه اسماعیلی است

۱. یعنی: از کمالات آدم و کمالات فرزندانش که در او به ودیعه گذارده است «جامی».

۲. یعنی: در آن مندرج سازم «جامی». ۳. یعنی: آنچه را که من بر آنها واقف شدم «جامی».

۴. یعنی: اهل عالم، اگرچه به کلمات وجودی بیان گردد، زیرا عوالم برزخی و حشری و بهشتی و جهنمی، تا ابدالآباد نامتناهی‌اند، آنها تفصیل آن چه که در نشأه کمالی انسانی به ودیعت گذارده شده است می‌باشند، آنها پایان‌پذیر نیستند، تا چه رسد کتاب و عالمی که اکنون موجود است آنها را فراگیرد؟ چون این دو متناهی‌اند «جامی».

۸. سپس حکمت رَوحی در کلمه یعقوبی است
۹. سپس حکمت نوری در کلمه یوسفی است
۱۰. سپس حکمت احدی در کلمه هودی است
۱۱. سپس حکمت فاتحی در کلمه صالحی است
۱۲. سپس حکمت قلبی در کلمه شعیبی است
۱۳. سپس حکمت ملکی در کلمه لوطی است
۱۴. سپس حکمت قدری در کلمه عزیری است
۱۵. سپس حکمت نبوی در کلمه عیسوی است
۱۶. سپس حکمت رحمانی در کلمه سلیمانی است
۱۷. سپس حکمت وجودی در کلمه داوودی است
۱۸. سپس حکمت نفسی در کلمه یونسی است
۱۹. سپس حکمت غیبی در کلمه ایوبی است
۲۰. سپس حکمت جلالی در کلمه یحیایی است
۲۱. سپس حکمت مالکی در کلمه زکریایی است
۲۲. سپس حکمت ایناسی در کلمه الیاسی است
۲۳. سپس حکمت احسانی در کلمه لقمانی است
۲۴. سپس حکمت امامی در کلمه هارونی است
۲۵. سپس حکمت علوی در کلمه موسوی است
۲۶. سپس حکمت صمدی در کلمه خالدی است
۲۷. سپس حکمت فردی در کلمه محمدی است

بهزودی سبب تخصیص هر حکمت را به کلمه‌ای که منسوب بدان است - در مواضعش با خواست الهی - بیان خواهیم داشت^۱.

گوید: و فَصّ هر حکمتی^۲: کلمه‌ای است که منسوب بدان است^۳، لذا بر آن چه از این

۱. یعنی: شارح بیان می‌دارد. ۲. یعنی: محل نقش آن «جامی».

۳. یعنی: آن حکمت منسوب بدان است - از حیث قلب و دیعه گذارده در آن - پس فص هر حکمتی عبارت از

حکمت‌ها که در این کتاب بیان داشتم بسنده کردم، البته بر آن مقدار که در «ام‌الکتاب» ثبت شده بود، پس آنچه را که برایم ثبت شده بود پیروی کردم و نزد آنچه که برایم معین شده بود باز ایستادم، و اگر زیاده بر آن می‌خواستم، توانش را نداشتم، زیرا مرتبه^۱ از آن باز می‌دارد، خداوند توفیق دهنده است و بس، پروردگاری جز او نیست.

گفت: و اگر زیاده بر آن می‌خواستم توانش را نداشتم، زیرا او اگرچه به علوم و اسرار نامتناهی که در آدم به ودیعه گذارده شده است احاطه دارد^۲ ولی بنده کامل، حرکات و سکونات و گفتار و کردارش جز به فرمان حق و اراده او نمی‌باشد، بنابراین اگر بخواهد چیزی اضافه بر آنچه که حق تعالی آن را معین کرده، به حسب نفسش انجام دهد، غیرت الهی بازش می‌دارد و توان انجامش را ندارد، چنان‌که درباره پیامبر ﷺ فرموده: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ» = از این کار چیزی به دست تو نیست - ۱۲۸/آل عمران و: «وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ» = به عهده تو جز بلاغ نیست - ۱۷/یس و: «إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ» = تو جز بیم‌رسانی نیستی - ۲۳/فاطر».

→

قلب مضاف است به کلمه‌ای که آن حکمت بدان نسبت می‌یابد - نه نفس کلمه - چنان‌که سخن او در آغاز کتاب بدان مشعر است که گفت: فرودآورنده حکمت‌ها بر قلوب کلمات «جامی».

۱. یعنی: مرتبه الهیه، و یا مرتبه محمدی و یا مرتبه الهیه از مظهر محمدی، و یا مرتبه‌ای که من - از مراتب الهیه و مقامات عبودیت - در آن اقامت دارم «جامی».

۲. زیرا آگاهی به عین ثابت انسانی، عین اطلاع و آگاهی به علوم نامتناهی است «آملی».

فص حکمت نفثی در کلمه شیئی

نفث - در واژه و لغت - دمیدن آرام است، و آن را از پی دعا کردن، برای زوال بیماری استعمال می‌کنند، و در این جا استعاره است از القای حق تعالی مر علوم وهبی و لدنی و عطا‌های الهی را در رُوع و قلب این پیامبر. رسول خدا ﷺ فرمود: «ان روح القدس نفث فی روعی ان نفساً لن تموت حتی تستكمل رزقها، ألا فاجملوا فی الطلب = روح القدس در قلبم دمید که هیچ کس نخواهد مرد تا آن که روزیش به تمامه استکمال یابد، پس طلب روزی را مختصر بگیرید^۱».

و معنی شیث در واژه عبرانی «هبت الله = عطای الهی» است، و او نخستین کسی است که خداوند متعال به آدم - پس از فاجعه قتل هابیل و گریه و زاریش بر فقدان او - عطا کرد، لذا خداوند به عوض هابیل، شیث را بدو داد.

چون حقیقت آدم مرتبه واحدیت و تعین اجمالی است،

دمیدن را که حکمت نفثی است بعد از حکمت الهی آورد

و چون آدم [حقیقت آدم که مرتبه واحدیت است] تعین اجمالی اول بود، مرتبتش مشتمل بر تمام مراتب عالم است، خداوند خواست که آن اجمال را به حسب نفس

۱. اربعین شیخ بهایی، حدیث ۱۳.

رحمانی که عبارت از انبساط و گسترش وجود است بر اعیان ثابته، از مرتبه «وهاب» و «جواد» - که «مبدی» و «خالق» بر آن دو متفرع است - تفصیل داده و تبیین نماید، بعد از مرتبت الهیت، مرتبت مبدئیت و موجدیت است، و آن جز به دمیدن نفس رحمانی در وجود اعیانی حصول نمی یابد، تا همان طور که باطن بود، ظاهر باشد، حکمت نفی را بعد از حکمت الهی آورد و آن را به کلمه شیشی تخصیص داد که بعد از تعین اول و مظهر تجلی وجودی و عطایی است، پس اسمش مطابق با مسمایش می باشد.

و چون تعینش به حسب فیض جودی و دهش وهبی است، ﷻ آغاز در تحقیق عطاها و بیان اقسامش کرده است.

انواع حصول علم معنوی

گوید: بدان! عطاها و بخشش هایی که در عالم کون بر دست بندگان ظاهر است یعنی: در وجود خارجی به واسطه آنان ظاهر است، مانند علم که متعلم و مرید را از معلم و شیخ حاصل است، و کاملان را به واسطه فرشتگان و ارواح انبیا، علیهم السلام، و بعد از آنان [از] اقطاب حاصل است؛ و بر غیر دست آنان مانند علم حاصل برای آنها - از باطنشان - بدون تعلیم معلم و ارشاد شیخ، بلکه از وجه خاصی که به سوی حق دارند و [حق] بدان وجه به هر موجودی تجلی می کند؛ و ممکن است که مرادش از: بر دست بندگان و بر غیر دست آنان، تنها اسباب ظاهری باشد.

گوید: بر دو قسم است: بخشی از آن عطایای ذاتی است^۱ و بخشی عطایای اسمایی، و نزد صاحبان ذوق از یکدیگر امتیاز می یابد یعنی: به دو قسم بخش می شود: عطایای ذاتی، و عطایای اسمایی. مراد از عطایای ذاتی، آن چیزی است که مبدأش ذات است - بدون اعتبار صفتی از صفات با آن - اگرچه آن جز به واسطه اسما و صفات حاصل نمی شود، چون حق تعالی از حیث ذاتش بر موجودات تجلی نمی کند، مگر از آن سوی

۱. آن چه که بین او و بین ذات واسطه نیست، عطای ذاتی است، و آن چه که بین او و بین ذات واسطه و یا وسایط است، اسمایی است، و ذوق حکم به امتیاز می دهد، زیرا ذات - از آن حیث که ذات است - نه عطایی می بخشد و نه تجلی ای می کند «کاشانی».

حجابی از حجاب‌های اسمایی؛ و مراد از عطایای اسمایی، آن چیزی است که مبدأش صفتی از صفات باشد - از حیث تعین و امتیازش از ذات -.

مراتب عطایای ذاتی

عطایای ذاتی را مراتبی است:

نخست: فیض اقدس است که از ذات اوتعالی بر ذاتش افاضه می‌شود و از آن، اعیان و استعدادات آنها حصول می‌یابد.

دوم: چیزی است که از آن اعیان، بر طبایع کلی خارجی افاضه می‌شود.

سوم: چیزی است که از آنها [طبایع کلی] بر اشخاص شان که به حسب مراتب خویش موجوداند افاضه می‌شود.

این عطایای ذاتی پیوسته «احدی النّعت» اند، مانند فرموده الهی: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» = فرمان ما جز یکی نیست - مانند چشم به هم زدنی - ۵۰/قمر، و به حسب اسما و صفات و مظاهرش که قوایل اند، تکثر و تعدد می‌یابد، ولی عطایای اسمایی برخلاف آن است، زیرا صادر از اسم «الرحیم» ضد آن چه که از اسم «المنتقم» صادر می‌شود است - به جهت تقید هر یک از آن دو به مرتبه‌ای معین -.

مصدر عطایای ذاتی

مصدر عطایای ذاتی از حیث اسما، اسم «الله» و «الرحمن» و «الرب» و غیر اینها از اسمای ذات می‌باشد و بیان آنها در فصل اسما [در مقدمات] گفته آمد.

ولی صاحب کشف و شهود بین آن دو [تجلی ذاتی و اسمایی] - هنگام حصول فیض و تجلی - فرق گذارده و منبع فیضان آنها را به میزان خاص خود - که حاصل از کشف است - می‌شناسد [که آن از ذات است و یا از اسما]؛ و مراد از اهل ذوق کسی است که حکم تجلیاتش از مقام روح و قلبش به مقام نفس و قوایش نازل است، گویی که آن را به حس می‌یابد و به ذوق ادراک می‌نماید، آن از چهره‌های شان آشکار می‌شود، خداوند می‌فرماید: «تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ» = طراوت نعیم را در چهره‌شان توانی

شناخت - ۲۴/مطففین». این مقام کاملان و افراد است و حق تعالی، به اسمای ذاتی جز برای آنان تجلی نمی‌کند.

گوید: چنان‌که بعضی از آنها از جهت سؤال در [مطلبی] معین است و بعضی از روی سؤال در غیر معین، یعنی: بعضی عطایا از روی سؤال و درخواست لفظی است و بعضی غیر لفظی. انقسام عطایا را به ذاتی و اسمایی - از جهت فاعل - به انقسام آن از جهت قابل به دو قسم تشبیه می‌کند:

یکی از آن دو: از جهت سؤال است، یعنی از روی درخواست بنده، یا در امری معین، مانند طلب علم و یقین، و یا غیر معین، چنان‌که گوید: پروردگارا! آن‌چه را که مصلحت من در آن است به من ببخش، زیرا تو به حال من و بدان‌چه که مصلحت من در آن است داناتری: و دیگری آن‌که سؤال [لفظی] نباشد یعنی: سؤال لفظی، زیرا درخواست و سؤال ناگزیر یا به زبان قال است و یا به زبان حال و یا استعداد.

گوید: خواه عطایای ذاتی باشد و یا اسمایی؛ معین: مانند آن کس که گوید: پروردگارا! مرا چنین ده، مطلب را معین می‌کند، به‌طوری‌که غیر آن به خاطرش خطور نمی‌کند، و غیر معین: مانند آن کس که گوید: پروردگارا! آن‌چه را که می‌دانی مصلحتم در آن است به من عطا کن، بدون تعیین برای هر بخشی از ذاتم - از لطیف و متراکم - یعنی: بدون تعیین اجزا که منسوب به ذات لطیف روحانی، مانند روح و قلب و عقل و قوای آنها می‌باشد، و یا منسوب به اجزای متراکم بدنی، مانند قلب و مغز و چشم؛ چنان‌که رسول خدا ﷺ در دعایش مشخص کرد و فرمود: «اللهم اجعل لی فی قلبی نوراً و فی سمعی نوراً و فی بصری نوراً» = پروردگارا! برایم در قلبم نور و در گوشم نور و در چشمم نوری قرار ده^۱!

یعنی: مانند کسی که می‌گوید: هر بخشی از ذاتم را آن‌چه که مصلحت من در آن است ببخش، بدون تعیین مطلوب - از لطیف و متراکم -؛ لطیف: مانند علوم و معارف و روزی‌های روحانی، و متراکم و کثیف: مانند مال و فرزند و روزی‌های جسمانی، و مراد از هر بخشی از ذاتم، «ذات من»، در این‌جا بخشی از ماهیت و اعراض ذاتی که آن‌راست نمی‌باشد، بلکه صفت برای هر بخش است.

گوید: درخواست کنندگان دو صنف اند، یعنی: درخواست کنندگان به زبان قال، با صرف همت به «مَسْئُولٌ عَنْهُ» دو دسته اند، از آن جهت گفتم: با صرف همت به «مَسْئُولٌ عَنْهُ» که چون درخواست کننده، از جهت امثال فرمان الهی درخواست می کند، نه برای درخواست چیزی از کمالات، زیرا می داند آن چه را که برایش آماده شده در هر لحظه ای حاصل است، با این همه به زبان قال هم درخواست می کند تا حکم: «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» = مرا بخوانید تا اجابتان کنم - ۶۰/ غافر را انجام داده باشد، و نیز برای آن که اوتعالی دوست دارد که از او درخواست شود، چنان که گفته اند:

الله يغضب ان تركت سؤاله و سليل آدم حين يسأل يغضبُ

یعنی: خداوند هنگامی که ترک درخواست از او کنی خشم می گیرد، و فرزند آدم، هنگامی که از او درخواست می شود خشم می گیرد.

و چون همتش تعلق بدان چه که درخواست کرده است نبوده، گویی که در واقع از درخواست کنندگان نمی باشد، از این روی گفت: دو صنف اند، و صنف سوم را پس از بیان دو صنف دیگر آورده است، چنان که بیانش بیاید.

گوید: صنفی است که تعجیل و شتاب طبیعی وی را به سؤال و درخواست واداشته است، زیرا انسان عَجُول و شتاب زده آفریده شده است یعنی: پیش از آن که زمانش فرا رسیده باشد، درخواست می کند و طلب کمال می نماید. و صنف دیگر را باعث بر سؤال و درخواست علم و آگاهی اوست بر این که نزد خداوند اموری است که در علم [الهی] رفته که آنها، جز پس از سؤال و درخواست برآورده نمی شود، لذا گوییم: شاید آن چه را که از خداوند سبحان درخواست می کنیم از این قبیل باشد، پس درخواستش احتیاط است مر آن چه را که کار - از جهت امکان - بر آن است.

بعضی از امور مشروط به درخواست است

و بعضی دیگر غیر مشروط

یعنی: باعث بر سؤال و درخواست وی علم اوست به این که: حصول بعضی مطالب مشروط به سؤال و درخواست است، اگرچه بعض دیگر غیر مشروط بدان است، پس

گوییم: امکان دارد که مطلوب از قبیل مشروط به دعا و درخواست باشد، لذا احتیاط کرده و درخواست می‌نماید. تقدیرش آن‌که: صنف دیگر چون می‌داند که درواقع اموری نزد خداوند است که علم حق تعالی بر آنها پیشی گرفته که آنها پس از سؤال و درخواست به‌دست نیاید. باعث بر سؤال علم اوست، یعنی علمش او را بر درخواست واداشته است، پس «شرط» با «جزا» خبر مبتداست، و یا آن‌که: صنف دیگر را باعث بر سؤال علمش می‌باشد، چون دانسته که درواقع اموری است در نزد خدا که جز با سؤال و درخواست به دست نمی‌آید.

گوید: و او آن‌چه را که در علم خداست نمی‌داند، و نه آن‌چه را که استعدادش در قبول وی را می‌بخشد یعنی: نمی‌داند که در علم الهی از کمال، برایش چه معین شده است، و نمی‌داند که استعداد جزیش در هر زمانی وی را چه می‌بخشد - و نه آن‌چه را که در آن قابل است :- زیرا از مشکل‌ترین معلومات، آگاهی فردی [معین] است در هر زمان، بر استعداد شخص - در آن زمان -.

یعنی: وقوف بر آن‌چه که استعداد شخص در هر زمان معینی می‌بخشد، از مشکل‌ترین معلومات است، زیرا آگاهی بر آن، موقوف بر اطلاع بدان‌چه که در علم حق تعالی و یا کتاب‌های آسمانیش که نوشته‌های علمش هستند می‌باشد، مانند عقل اول که عبارت از لوح محفوظ است و نفس کلی که کتاب مبین است، و نفس منطبع و نقش‌پذیر که کتاب محو و اثبات است، وگرنه امکان وقوف بر آن [استعداد شخص] امکان ندارد، چنان‌که خداوند می‌فرماید: «وَمَا تَذَرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا» = کسی چه می‌داند که فردا چه می‌کند؟ - ۳۴/ لقمان.

گوید: و اگر آن‌چه را که استعداد سؤال اقتضا می‌کرد نبود، درخواست نمی‌کرد یعنی: اگرچه اجمالاً می‌داند که اگر طلب استعدادش سؤال نبود، درخواست نمی‌کرد. پس غایت اهل حضور - آنان که چنین چیزی را نمی‌دانند - یعنی: در هر زمان معین: آن است که آن را در زمانی که درآند بدانند، زیرا آنان به واسطه حضورشان، آن‌چه را که حق تعالی در آن زمان به ایشان می‌بخشد می‌دانند، یعنی: غایت اهل حضور و مراقبه، آنان که استعداد خودشان را در هر زمانی از زمان‌ها نمی‌دانند آن است که استعدادشان را در زمان حضور و

مراقبه‌شان - از آن چه از احوال که حق تعالی به ایشان عطا کرده است - بدانند.

فرق بین استعداد و قبول استعداد

گوید: و [بدانند] که ایشان آن را جز به واسطه استعداد نپذیرفتند یعنی: و بدانند که آنان آن را جز به واسطه استعداد جزیی در آن زمان نپذیرفتند؛ و آنان دو صنف اند^۱: صنفی از راه قبول استعداد خودشان می‌دانند و آنان استدلال کنندگان از اثرند به مؤثر؛ و صنفی آن چه را که می‌پذیرند از راه استعداد خودشان می‌دانند^۲ مانند استدلال کنندگان از مؤثر به اثر؛ این در معرفت - در این صنف - کامل‌ترین است^۳.

چون او به واسطه عین ثابتش و احوال آن در هر زمان، و بلکه به اعیان غیر خودش و احوالشان نیز در: «كِتَابُ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ» = کتابی نوشته است که مقربان شاهد آنند - ۲۰ و ۲۱/مطفین» آگاه است، و این کامل کسی است که توان بر تکمیل غیر خودش از مریدان و طالبان را دارد.

صنفی از راه امتثال فرمان الهی درخواست می‌کنند

- نه از جهت برآوردن حاجات -

گوید: از این صنف کسی^۴ است که نه از جهت عجله و شتاب درخواست می‌کند و نه از حیث امکان [حصول]، بلکه به جهت امتثال فرمان الهی که فرموده: «مرا بخوانید تا اجابتان کنم - ۶۰/غافر» می‌باشد، پس او بنده خالص است، یعنی: او در عبودیت، بنده

۱. اهل حضور که می‌دانند مانند آن چه را که حق تعالی در زمانی که در آنند به ایشان عطا می‌کند دو صنف اند، صنفی که چون بر آن چه حق تعالی به ایشان عطا کرده واقف شوند به خویش مراجعه کرده و استعداد خاص خود را یافته و حق را به حق معرفتش می‌شناسند «جامی».

۲. یعنی از معرفت خصوص استعدادشان آن چه از عطایا را که می‌پذیرند می‌دانند، زیرا آنان چون حصول کمال استعداد خاصشان را به واسطه امری از امور دانستند، برایشان علم به خصوص آن امر و یقین به وجودش حاصل می‌گردد «جامی». ۳. یعنی علم به استعداد بر علم بدان چه آن را می‌پذیرند پیشی دارد «جامی».

۴. یعنی: اهل حضور، و یا صنف دوم از آنان، و او کسی است که استعدادات آنان را برای قبول می‌داند، زیرا صنف اول را سؤالی نیست، چون طبیعت را بر اهل حضور و امکان حکمی نیست، زیرا آنها در حصول سؤال در زمانی که در آنند بر یقین اند «جامی».

کامل است که تمام فرامین و دستورات سرورش را بدون آمیزش با لذت‌های نفسانی انجام می‌دهد، زیرا به واسطه حضور دایمش، استعداد خویش را، و آن چه از تجلیات که از حق تعالی به حسب استعدادش بر او افاضه می‌شود، می‌داند، پس سؤالش - لفظاً - امثال فرمان اوست [که فرمود مرا بخوانید...] چنان که گفته آمد.

گوید: و این خواهنده را قصد و همتی در آن چه که تعلق بدان چه درخواست می‌کند داشته باشد - از معین و یا غیرمعین - نیست، بلکه همتش در امثال فرامین سید و سرورش می‌باشد چون او منزله از درخواست ناشایست، از مطالب دنیایی و اخروی است، بلکه نظرش بر حق است، در مقام وحدتش - جمعاً - و در مظاهرش - تفصیلاً - و چون حال، اقتضای سؤال [لفظی] کرد، از جهت عبودیت می‌پرسد و چون [حال] اقتضای تسلیم و سکوت کرد، ساکت می‌شود، چون ایوب و غیر ایوب که به رنج و سختی افتادند، برطرف شدن آنچه را که خداوند بدان مبتلایشان ساخته درخواست نمودند، سپس در زمان دیگری حالشان اقتضا نمود که برطرف شدن آن را درخواست کنند، درخواست نمودند و خداوند از آنان برطرف ساخت؛ و شتاب در [رسانیدن] خواسته شده و درنگ و تأخر در آن، به واسطه قدر معین [آن شیء] در نزد خداست.

راز تعجیل و تأخیر اجابت دعا

یعنی: تعجیل در اجابت و تأخیر در آن، به واسطه قدر است که وقتش در علم خداوند معین می‌باشد و تقدیر او این گونه است: و چون وقت با سؤال و درخواست موافق^۱ افتاد، اجابت به شتاب صورت بندد و خواسته شده در حال حصول یابد: و چون وقت به تعویق افتد یعنی: وقت حصول خواسته، یا در دنیا مانند مطالب دنیایی که اجابتشان به تأخیر می‌افتد، و یا در آخرت مانند خواسته‌های اخروی: اجابت هم به تأخیر می‌افتد یعنی: خواسته شده تا حصول وقت خودش نه اجابتی که آن از جانب خداوند لیبیک باشد، این

۱. یعنی: وقت مقدر آن نزد خداوند برای اجابت «جامی».

را نیک^۱ بفهم! این اشاره است بدان چه که در حدیث صحیح آمده: «ان العبد اذا دعا ربه يقول الله: لبیک یا عبدی = بنده وقتی پروردگارش را می خواند، خداوند می فرماید: ای بنده ام! اجابت کردم^۲» در حال، بدون تأخیری از وقت دعا؛ و معنی لبیک از جانب خداوند جز اجابت خواسته شده - در جا - نیست، ولی ظهورش موقوف به وقت مقدر آن است، بلکه حق تعالی است که در قلب بنده، دعا و طلب را جز برای اجابت القا نمی کند، نه اجابتی که آن از جانب خداوند لبیک باشد.

عطایایی که از راه غیر درخواست است

گوید: و اما قسم دوم^۳: و آن این که گفتیم، بعضی از عطایا از راه سؤال نیست، اما آنچه که از راه سؤال نیست - مرادم از سؤال تلفظ بدان است - آن را در نفس الامر ناگزیر از سؤال است، یا به لفظ و یا به حال و یا به استعداد قسم دوم که سؤال به زبان حال و استعداد است، اولی [زبان حال] مانند ایستادن فقیر در برابر ثروتمند - برای طلب دنیا - و سؤال حیوان در آن چه که بدان محتاج است، از این روی گفته اند: زبان حال از زبان مقال گویاتر است، و شاعر گفته:

و فی النفس حاجات و فیک فطانة سکوتی بیان عندکم و خطاب

یعنی: در دل حاجاتی است و در تو دانایی و هوشیاری

پس سکوت من نزد شما هم بیان است و هم خطاب

درخواست به زبان استعداد

و سؤال به زبان استعداد، مانند سؤال اسمای الهی است مر ظهور کمالات شان را، و سؤال اعیان ثابته است مر وجودات خارجی شان را، و اگر آن سؤال و درخواست نبود، هیچ موجودی تا ابد گام به عرصه وجود نمی گذارد، چون ذات اوتعالی از عالمیان بی نیاز است.

۱. معنی لبیک از جانب خداوند اجابت است در حال، ولی ظهور آن موقوف به وقت مقدر است، چون خداوند دعا را در دل بنده القا نمی کند مگر برای اجابت. ۲. بحار الانوار، ج ۶۷ ص ۲۰۸.

۳. از تقسیم سه گانه عطایا آن است که از راه سؤال نباشد، از این جا روشن می شود که اصناف سه گانه همگی از قسم اول بودند، چنان که گفت: «کاشانی».

گوید: چنان که حمد مطلق هیچ وقت جز در لفظ درست نمی شود، اما در معنی: ناگزیر حال آن را مقید می گرداند، پس آنچه که تو را بر حمد و سپاس الهی برمی انگیزاند، همو تو را به اسم فعل و یا به اسم تنزیه مقید می گرداند^۱.

یعنی: در نفس الامر ناگزیر از سؤال است و آن سؤال، جایز نیست که مطلق باشد. مگر در لفظ - چنان که حمد مطلق جز در آن جایز نیست، و این بدان جهت است که سؤال به زبان حال و استعداد، مسئول را بدان چه که آن حال مخصوص و استعداد معین اقتضا می کند مقید می گرداند، و همین طور حمد به زبان حال، مقید بدان حال معین می باشد و همان باعث می شود که انسان مقید گردد و حق تعالی را به اسم فعل حمد کند، مانند معطی [بخشنده] و رزاق و وهاب، و یا به اسم صفت تنزیهی، مانند: قدوس و غنی و صمد، و یا به اسم صفت اضافی، مانند علیم و حکیم و قادر، و همین طور به زبان استعدادات جزئی - به سبب تقیدشان به زمان های معین -.

محمود حمد وجود است

بدان! حقیقت حمد از حیث «هی هی»^۲ آن را نه زبانی است و نه حکمی، و از حیث اطلاق و عمومش، محمود او وجود است - از حیث انبساطش بر موجودات - و زبان آن [حقیقت حمد] سخن ماست که: «الحمد لله علی کل حال» و از حیث تقیدش به حالی از احوال، محمود او نیز مقید به اسم فعل و یا صفت و یا تنزیه می باشد، سؤال و درخواست نیز این گونه [مانند حمد] است.

۱. چنان که وقتی بیماری و خداوند شفایت می دهد، گویی: الحمد لله، حمد تو بر اسم «الله» مطلق واقع شده، ولی حال تو شفای بعد از بیماری است، یعنی حمد تو به اسم «الشافی» مقید است، گویی که چنین می گویی: الحمد للشافی؛ و همین طور وقتی خداوند به اسمای تنزیهی بر تو تجلی می کند و سرت را از ملاحظه اغیار پاک می سازد، می گویی: الحمد لله، حمد تو اگرچه بر «الله» واقع شده، ولی حال تو آن را به اسمای تنزیهی که بدانها بر تو تجلی واقع شده است مقید گردانیده «جامی».

۲. حمد از حیث «هوهو» متعلقش ناگزیر محمودی است که بیرون از عموم و خصوص و اطلاق و تقید می باشد، و آن ذات بحت واجبی است، زیرا اوتعالی از حیث اعتبار وحدت جمعی و تجردش از مظاهر و از اوصاف مضاف بدو - از حیث مظاهر و تجردش از آنها و ظهورش در آنها - نه ادراک می شود و نه بدو احاطه می گردد و نه شناخته می شود و نه به وصفی توصیف می شود «جامی».

گوید: استعداد بنده را مصاحبش از آن آگاهی نمی‌یابد، ولی [صاحب] حال آگاه می‌شود، زیرا او برانگیزاننده را که عبارت از حال است می‌داند، بنابراین استعداد، سؤال و درخواستِ پنهان‌تر است.

یعنی: صاحب استعداد، به استعداد جزئی او که اقتضای فیضان و ریزش معنی جزئی را بر او دارد - به سبب خفا و پنهانیش - آگاه نیست، زیرا اطلاع بر آن، تنها شأن کاملان است، نه کار مبتدیان در سلوک، و نه شأن صاحبان حال که متوسطان در سلوک‌اند، بلکه صاحب حال، آگاهی بر حالش دارد و می‌داند که باعث بر سؤال، همان حال بوده است و از آن، استدلال بر استعدادش می‌کند، و چون استعداد امری پنهان است، بنابراین سؤالش نیز همانندش پنهان می‌باشد. گاهی حال را غیر صاحب حال - اگر از احوال ظاهری باشد - درک می‌کند، مانند آگاهی ثروتمند به فقر فقیر محتاج، و جز کاملان و افرادی را که بر اعیان ثابتۀ در علم حق تعالی آگاهی دارند، اطلاع بر استعدادات امکان‌پذیر نیست.

گروهی که لب از دعا فرو بسته‌اند

گوید: واینان^۱ از آن جهت از سؤال باز ایستادند که دانستند خداوند را در ایشان حکم و قضای پیشین است، محلّشان [قلب] را برای قبول آنچه که از جانب او وارد می‌شود آماده کردند و از نفوس و اغراض و اهداف خویش غایب و پنهان گردیدند یعنی: چون اینان دانستند که خدای درباره ایشان حکمی دارد که در قضا، بر وجودشان پیشی دارد، و ناگزیر باید آن چه از خیر و شر و کمال و نقصان و آنچه را که خداوند در ازل برای شان مقدر کرده است به آنان برسد، از طلب، آرامش پیدا می‌کنند، و این علمشان آنان را باز می‌دارد که از خداوند چیزی درخواست کنند، لذا مشغول به پاک کردن محل از چرک تعلقات به امور فانی، و قطع علایق و وابستگی‌ها می‌شوند تا آینه دل‌هایشان پاک و جلا داده شود، به‌طوری که در آنها اعیان حقایق آشکار گردد و آنچه از تجلیات را که از جانب حق تعالی بر آنها وارد می‌شود بپذیرند و وارد، بر طهارت و پاکی خودش باقی بماند

۱. یعنی: درخواست کنندگان به زبان حال و استعداد «جامی».

و رنگ‌پذیر به رنگ محل نشود، و [وارد و تجلی] آنان را غیبت از نفوس و اغراض و اهدافشان بخشیده است، پس در حق فانی شوند و به بقایش باقی.

واقفان سرِّ قدر

گوید: و از اینان^۱ کسی است که می‌داند علم خداوند در تمام احوالش بدو^۲ همان است که در حال ثبوت عینش - پیش از وجود آن عین - بر آن بوده است، و می‌داند که حق تعالی وی را جز آن‌چه که عینش از علم به او^۳ اقتضا می‌کند نمی‌بخشد، و آن^۴ چیزی است که در حال ثبوتش^۵ بر آن بوده است، لذا علم خدای را به او^۶ می‌داند که از کجا حاصل است، و در واقع صنفی از اهل‌الله بالاتر و مکاشف‌تر از این صنف نمی‌باشد، چه ایشان واقفان بر سرِّ قدراند.

روح اول و مرتبهٔ ثبوت

گفته‌اند: مرتبه اعیان عبارت از روح اول است، و آن، نوعی است که منشعب به ارواحی می‌گردد که از شمار بیرون است، از آن جمله ارواح کاملان - از نوع انسان - و آنها حقایق روحانی متمیز از یکدیگراند، هر روحی از آنها نقش‌پذیر بدان‌چه که بر وی از ازل تا ابد جاری می‌شود است، و آنها به نام اعیان ثابته نامیده می‌شوند، این اگرچه از حیث نقش‌پذیری عقل اول به صورت آن‌چه از حقایق کلی ممکن است که تحت آن است درست می‌باشد، ولی روح اول هم عینی است که متصف به ثبوت - قبل از وجود - می‌باشد.

اعیان ثابته از لوازم مفاتیح غیب‌اند

پس مرتبه‌ای که وی [روح اول] در آن ثابت است، مرتبه‌ای است که تمام اعیان - پیش از وجودشان - در آن ثابت بوده‌اند، زیرا همگان در موصوف بودن به عدم خارجی و

۱. یعنی: کسانی که قضا و قدر پیشین الهی آنان را به تمام آن‌چه که بر آنان جاری می‌شود، از سؤال بازداشته است «جامی». ۲. یعنی بنده. ۳. یعنی: بنده. ۴. علم به او، یعنی بنده «جامی». ۵. یعنی بنده. ۶. یعنی بنده.

ثبوت علمی مشترک‌اند؛ و درست آن است که ما پیش از این بیان داشتیم که خدای متعال را اسمایی است که عبارت از مفاتیح غیب می‌باشند، و آنها را لوازمی است که به نام اعیان ثابته نامیده می‌شوند و تمام‌شان در غیب حق تعالی و مرتبه علمی او بوده و جز شئون و اسمای او که داخل در اسم «الباطن» اند نمی‌باشند، و چون خداوند اراده کرد که پدیدشان آورد تا در ظاهر متصف به وجود شوند - همان‌گونه که در باطن متصف به ثبوت بودند - به وسیله اسمای حُسنای خویش ایجادشان کرد.

نخستین مراتب ایجادشان - اجمالاً - در مرتبه علمی بود که عبارت از روح اول است، تا تحت حکم اسم «الظاهر» داخل شوند و انوارش بر آنان متجلی گردد، پس او [روح اول] مظهر مرتبه علمی است، همان‌طور که مظهر قدرت الهی است، و این اعیان‌اند که علم خداوند بدانها تعلق می‌گیرد و آنها و لوازم و احکامشان را آن‌گونه که هستند، ادراک می‌کند.

علم تابع معلوم است و علم حق تعالی تابع اعیان

ما پیش از این بیان داشتیم که علم در مرتبه احدیت مطلقاً عین ذات است و در واحدیت که مرتبه اسما و صفات است، نسبتاً مغایر با ذات می‌باشد، پس در علم - از آن حیث که نسبت است - جز آن چه که آن اعیان اقتضای کنند پدید نمی‌آید، در این صورت علم، به این اعتبار تابع معلوم است.

و چون این را دانستی گوییم: آن جا که گفته: از اینان، یعنی از صنفی که علمشان از سؤال بازشان داشته است؛ کسی است که می‌داند علم خداوند به این بنده در تمام احوالش تابع آن چیزی است که عین ثابتش بر آن بوده - یعنی در حال ثبوتش در غیب مطلق، پیش از وجود خارجیش - و می‌داند که حق تعالی بنده را به حسب وجود خارجی، جز آن چه که عین این بنده از علم به او [بنده] می‌بخشد نمی‌دهد، لذا بنده می‌داند که علم حق تعالی به او، حاصل از عین ثابت اوست - در غیب -.

مرتبه کشف علم حق که تابع عین بنده است

در سفر دوم حاصل می شود

و چون دانست آن چه که برایش حاصل می شود، از خودش و بر خودش است، حتی علم حق نیز تابع عین اوست، از خداوند چیزی را درخواست نمی کند، و از این مقام است که بعضی از شطاحان گفته اند: فقیر محتاج خدا نیست، و در واقع صنفی از اهل الله بالاتر و مکاشف تر از این صنف از حیث حال نمی باشد، چه ایشان بر سر قدر مطلع اند، و این مشاهده جز پس از فنای تام در حق تعالی و بعد از آن باقی به بقای او شدن، و تجلیش مر او را به صفت علمی، تا از راسخان و استواران در علم باشد، حصول نمی یابد، چنان که خداوند فرمود: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» = به چیزی از علم او جز به اجازه اش آگاهی ندارند - ۲۵۵/بقره». این اختصاص از جانب حق تعالی مر بنده را، به حسب عنایت پیشین می باشد، و این مرتبه جز در سفر دوم - از سفرهای چهارگانه که برای اهل الله حصول می یابد - و آن سفر در حق است حاصل نمی شود، پس آنان واقفان بر سر قدراند.

مسافران سفر سوم و چهارم از سر قدر آگاهی ندارند

اما آنان که به حق رسیده و به خلق بازگشته اند، بر اسرار قدر آگاهی ندارند، اگرچه خوارق عادات و کرامات و شگفتی هایی که خردها از ادراک آنها عاجز و ناتوان اند از آنان سرزند.

گوید: آنان هم بر دو قسم اند: برخی شان آن را مجمل می دانند و برخی دیگرشان آن را مفصل می دانند، آن کس که آن را مفصل می داند، کامل تر و برتر از کسی است که آن را مجمل می داند، زیرا او یعنی: آن که سر قدر را مفصل می داند: آن چه را که در علم خدا درباره اوست می داند یعنی: درباره بنده - از احوال عین ثابتش - و آن [علم تفصیلی]: یا به اعلام و آگاهیدن الهی است مر او را بدان چه که عین او از علم بدو بخشیده است^۱

۱. یعنی: به گونه تفصیل - برخلاف آن که به گونه مجمل می داند - «جامی».

یعنی: در روح و قلبش القا می‌کند و وی را آگاه می‌سازد که عین ثابت او اقتضای این احوال معین را دارد - بدون این که او را از راه کشف بر عینش آگاه سازد - [بلکه فقط علمی است].

اگر عالم به عین خاتم شدی، آگاه بر تمام اعیان خواهی شد

گوید: و یا این است که برایش عینِ عینِ ثابت او و انتقالات احوال بر آن - تا بی‌نهایت - کشف و آشکار^۱ می‌گردد پس آن را مشاهده می‌کند و بر آن لوازم و احوالی که در هر مقام و مرتبه بدان ملحق می‌شود آگاه می‌گردد، پس اگر عینش مظهر اسم جامع الهی باشد - مانند عین پیامبر ما و عین خاتم الاولیا صلوات الله علیهما - از جهت اطلاعش بر عین او، به تمام اعیان مطلع خواهد شد، چون عین او، به تمام اعیان احاطه دارد، مانند احاطه اسمی که او مظهر آن است - به تمام اسما - و اگر در احاطه، بدان [اسم] نزدیک باشد، اطلاعش بر حسب آن [اسم] می‌باشد، و اگر آن [اسم] را اصلاً احاطه نباشد، تنها جز بر عین خودش اطلاع نمی‌یابد.

گوید: و او برتر است^۲، زیرا او در علمش به خودش، به منزله علم خداست به خودش، چون گرفتن از یک کانون و معدن است^۳ و آن عین معلوم است، یعنی: همان گونه که علم خداوند بدان تعلق می‌گیرد و آن را می‌داند، همین طور علم این کامل هم بدان تعلق می‌گیرد و آن را می‌داند، جز آن که فرق حاصل بین دو علم، بدان است که علم خداوند بدان، از ذاتش است - نه به واسطه امر دیگری غیر ذاتش - و علم بنده به عین و احوال آن، به واسطه عنایت از جانب خداوند است درباره او^۴.

۱. یعنی: از احوالی که بدانها منتقل شده و تا بی‌نهایت می‌رود «جامی».

۲. یعنی: آن کس که عین ثابتش برایش کشف شده است از اولی که به اعلام و آگاهیدن الهی - بدون کشفی عین ثابتش را می‌داند - برتر است «جامی».

۳. یعنی: به منزله خداوند است در علمش بدو، زیرا اخذ علم برای هر یک از آن دو، از یک معدن است و آن عین ثابت می‌باشد که احوالش را بدو می‌داند، همین طور علم این کامل بدان تعلق می‌گیرد و احوالش را بدو می‌داند، پس فرق بین دو عالم نیست، جز این که علم به عین ثابت و یا اخذ علم از آن - از جهت بنده - عنایت از جانب خداوند است «جامی». ۴. و این معنی سخنی است که پس از این گوید:

نهایت مقام مکاشفان در سفر دوم

گوید: جز آن که از جهت بنده، عنایتی از جانب خداوند است که بر او پیشی گرفته و از جمله احوال عین ثابتش می‌باشد، آن را صاحب این کشف - اگر خداوند وی را بر آن مطلع سازد - می‌داند یعنی: بر احوال عین او، و این نهایت مقامات مکاشفان در سفر دوم می‌باشد.

عنایت الهی از حیث فیض اقدس و مقدس

نخست احوال درخواست کنندگان را بیان داشت و از مقام محجوبان آغاز نمود و به تدریج به نهایت مقام مکاشفان رسید.

بدان! عنایت الهی از وجهی بر دو قسم تقسیم می‌گردد: قسمی است که آن را عین ثابت به سبب استعدادش اقتضا می‌کند، لذا عنایت تابع آن است، و قسم دیگر را ذات الهی - نه عین ثابت - اقتضا می‌کند، اگرچه همگی بازگشت به ذات دارند. اما اول: به حسب فیض مقدس اوست که مترتب بر اعیان ثابته و احوال و استعدادات آنها می‌باشد.

اما دوم: به حسب فیض اقدس است که جاعل آنها و استعدادات آنها می‌باشد، این عنایت متبوع است، زیرا فیض اقدس نیز بر آن [عنایت] مترتب می‌باشد، و مراد شیخ رحمته الله این قسم نخست است [یعنی آن چه را عین ثابت اقتضا می‌کند] از این روی به احوال عین بنده نسبت داد.

گوید: زیرا در وسع و توان مخلوق نیست که چون خداوند وی را بر احوال عین ثابتش که صورت وجود بر آن واقع می‌شود آگاه سازد، در آن حال، بر اطلاع و آگاهی حق بر این اعیان ثابته در حال عدمشان آگاه گردد^۱، زیرا آنها نسبت‌های ذاتی‌اند و آنها را

۱. یعنی: در وسع مخلوق نیست که اطلاعی مانند اطلاع حق تعالی باشد، زیرا آنها، حقایقی هستند که آن اعیان صورت معلولیت آنهایند «جامی».

صورتی [در نفس خودشان] نیست^۱ این تعلیل آن سخنش است که گفت: جز آن که از جهت بنده عنایتی از جانب خداوند است.

یعنی: در وسع مخلوق نیست - اگر خداوند او را بر احوال عین ثابتش به حسب علم آگاه ساخت - که بر آنها اطلاع یابد، یعنی اطلاع بر احوال آنها از راه کشف و شهود - آن گونه که حق تعالی بر آنها شهوداً مطلع است - زیرا آنها پیش از آن که صورت وجود علمی - مانند صورت ذهنی مثلاً در ذهن ما - و یا صورت عینی - مانند صورت خارجی شیء - پیدا کنند، نسبت‌هایی ذاتی بودند که صورتی نداشتند، پس مخلوق را اطلاع بر آنها - آن گونه که حق تعالی بر آنها مطلع است - امکان‌پذیر نیست.

اطلاع بر اعیان ثابت‌ه در مرتبه واحدیت بنده را هست

- نه در احدیت -

و نباید توهم شود که وی [شیخ] اطلاع^۲ بر اعیان ثابت‌ه را مطلقاً در حال عدمشان نفی می‌کند، زیرا در کتاب فتوحاتش گفته: سالک در سفر سوم تمام آن چه را که از عناصر پدید می‌آید، پیش از وجودشان - تا روز رستاخیز - مشاهده می‌کند، و گفته: و به واسطه این مشاهده شایسته قطبیت نمی‌شود تا آن که مراتبشان را نیز بداند، و این [اطلاع از مراتب] جز به واسطه اطلاع بر اعیان ثابت‌ه‌شان امکان‌پذیر نیست، و این^۳ نیز فرق دیگری است، بین علم حق به اعیان و بین علم بنده به اعیان.

ضمیر «لأنها - زیرا آنها» بازگشت به اعیان دارد، و چون بازگشت به نسبت‌های ذاتی که صفات الهی‌اند دارد، بر آنها [اعیان] حکم می‌کند که آنها نسبت‌های ذاتی‌اند، چنان که در فص اول گفت: بلکه عین آنهایند - نه غیرشان - یعنی اعیان موجودات، پس از این وجه،

۱. و شؤن غیبی‌اند که پنهان در عین ذات - پیش از علم بدانها - هستند، آنها را صورتی که بدان صورت امتیاز یابند نیست، نه در علم و نه در خارج، تا علم مخلوق بدانها درست شود، و چون علم حق تعالی بدانها تعلق گرفت و برایشان تمیز و تعین در علم حاصل شد، علم مخلوق بدانها، علمی که مفید علم به احوال آنها و مساوی علم حق سبحان در آن افاده باشد، درست می‌شود «جامی».

۲. او در مرتبه احدیت نفی می‌کند - نه در مرتبه واحدیت - پس بنده را در مرتبه واحدیت امکان اطلاع بر آنها هست، اما در مرتبه احدیت، امکان ندارد «آملی».

۳. یعنی: نسبت‌های ذاتی را خدای می‌داند نه خلق، و این مرتبه علمی، بنده را نیست «جامی».

از آنها [اعیان] سلب صورت کرده است، وگرنه اعیان عبارتند از صور متعین در مرتبه علمی، و اعیان ممکنات نیز در خارج، صور آنها هستند، پس سلب صورت از آنها، چه خارجی و چه علمی صدق نمی‌کند.

و گفته‌اند: ضمیر «لأنها» بازگشت به اطلاع دارد و تأنیثش به اعتبار خبر است و آن «نسبت» است؛ این جا محل اندیشه و نظر است، چون بر اطلاع، این که نسبت ذاتی است صدق نمی‌کند، زیرا آن نسبتی از نسبت‌هاست - نه تمام آنها-.

گوید: پس به این مقدار^۱ گوئیم: عنایت الهی به این بنده - به مقدار این مساوات^۲ - در افاده علم پیشی گرفته است، و از این جاست که خداوند می‌فرماید: «حَتَّى نَعْلَمُ = تا بدانیم^۳ - ۳۱/محمد» و آن کلمه‌ای است که دارای معنی محقق می‌باشد^۴ نه آن گونه که آن کس که این مشرب را دارا نیست می‌پندارد^۵ یعنی: از آن حیث که علم از وجهی تابع معلوم است، خداوند در کلامش می‌فرماید: «حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُو أَخْبَارَكُمْ = تا مجاهدان و صابران شما را معلوم داریم و خبرهایتان را آزمایش کنیم - ۳۱/محمد» یعنی: علمش به اعیان ثابته‌ای که مجاهدان و صابران راست تعلق می‌گیرد، پس علم به این که اشخاص انسانی کدامشان مجاهد و کدامشان صابراند و چه کسی این گونه نیست حاصل می‌شود.

۱. از تخلف و تنگی که بنده راست، و از پیش بودن علم حق به اعیان - بر علم بنده به آنها - «جامی».

۲. یعنی: به مساوات بنده با حق «جامی».

۳. متکلمان قایل اند که علم اوتعالی قدیم است و تعلقش حادث، معنی آیه چنین می‌شود: تا علم قدیم ما به مجاهدان شما و صابران تعلق گیرد؛ و اگر علم به معنی شهود باشد چنین می‌شود: اشیا و موجودات پیش از وجود عینی‌شان معلوم حق تعالی بودند، نه این که آن جا علمی حادث شده است، پس معنی «حتى نعلم» یعنی: تا آن که مشاهده کنیم.

علم حق تعالی به احوال بنده مأخوذ از عین ثابت اوست که ذاتاً از آن [عین] متأخر است، شیخ رحمته الله به این تأخر که در قرآن آمده اشاره دارد و گوید: از این جاست که خداوند می‌فرماید: «حتى نعلم» «جامی».

۴. معنایش تأخر علم است و حدوثش امری محقق و واقع، و یا معنی حقیقی واقع است، زیرا آن تأخر و حدوث، ذاتی است - نه زمانی - «جامی».

۵. یعنی: متکلمان، و آن این که تأخر و حدوث به سبب نسبت علم است به معلوم - نه نفس علم - و فسادی در تغیر نسب و تجدد آن نسبت به ذات حق نمی‌باشد، و شیخ به این اشاره کرده و گوید: و نهایت تنزیه کننده... «جامی».

گفته نمی‌شود: از آن حدوث - برای حصول علمش بعد از آن که نبوده - لازم می‌آید. زیرا گوییم: تعلق علم به معلوم، ازلی و ابدی است، پس آن لازم نمی‌آید، نهایت آن که تقدم معلوم بر تعلق علم بدان، و بر علم نیز تقدم ذاتی - نه زمانی - لازم می‌آید، تا حدوث زمانی لازم آید، و آن [تقدم معلوم بر آن دو] درست است، زیرا علم از آن حیث که مغایر ذات است، نسبتی ذاتی است و اقتضای عالم و معلوم را دارد، و هر یک از آن دو ناگزیر باید ذاتاً بر آن تقدم داشته باشند، چنان که گذشت، و آن در نفس الامر کلمه‌ای است که معنایش محقق است، آن گونه که آن کس که این مشرب را دارا نیست، می‌پندارد نمی‌باشد.

امکان دارد که فرموده الهی: «حتی نعلم» علم تفصیلی باشد که در مظاهر انسانی است و در تجدد علم در آنها شکی نیست، در این صورت حقیقت انسانی سپری برای پروردگارش از نسبت حدوث و نقص امکان می‌باشد، ولی از این مقام^۱ نمی‌باشد.

گوید: و نهایت تنزیه کننده آن است که آن حدوث را در علم - برای تعلق - قرار می‌دهد، و آن بالاترین وجهی است که عقل متکلم^۲ در این مسأله دارا می‌باشد، او علم را زاید بر ذات اثبات کرد و تعلق را برای آن [علم] قرار داد - نه برای ذات - بدین امر^۳، از محقق - از اهل الله - صاحب کشف و وجود جدا گشت.

نهایت نظر آنکه به عقلش می‌نگرد

یعنی: غایت آن کس که در این مسأله به عقلش تکلم می‌کند و حق تعالی را از نسبت حدوث و نقایص آن تنزیه می‌کند، آن است که آن حدوث را برای تعلق قرار می‌دهد و گوید: علم ازلی است و تعلقش به اشیا حادث - به حدوث زمانی - می‌باشد، تا لازم نیاید که حادث، صفت واجب باشد، و آن برترین وجهی است که متکلم را در این مسأله، به نظر فکریش می‌باشد.

جواب «لولا» محذوف است، تقدیرش آن که: اگر نبود که متکلم علم را مطلقاً زاید بر

۱. یعنی: مقام علم تابع معلوم است «آملی». ۲. یعنی: حدوث را برای تعلق قرار داده نه برای علم «جامی».

۳. یعنی: به اثبات علم زاید بر ذات، و تعلق حادث به حدوث زمانی، متکلم از محقق جدا گشت «جامی».

ذات اثبات کرده است و تعلق را برای علم قرار داده - نه ذات - مسلماً به تحقیق دست یازیده و به اهلش اتصال می یافت؛ اما چون آن را مطلقاً زاید بر ذات قرار داده، از اهل تحقیق جداگشته است، چون محقق قایل است که آن [علم] در مرتبه ای عین ذات است و در مرتبه دیگری از وجهی عین ذات است و از وجه دیگر غیر آن، و مرتبه اخیر [از وجهی غیر آن است] به اعتبار نسبتی از نسبت های ذاتی بودن آن است.

محققان از اولیا چه کسانند؟

مراد از محقق کسی است که احدیت حق و سریانش در مراتب وجودی که موجب تعدد و تکثر می شود و باعث بر توهم وجود اغیار، برایش کشف شده و امور را آن گونه که به حسب کشف و ذوق است مشاهده کرده باشد، لذا عَلَيْهِ السَّلَام گفت: از اهل الله، صاحب کشف و وجود، و مراد از وجود در این جا، وجدان است.

هر کس در آن چه از مقدمات که گفته شد امعان نظر و اندیشه نموده و به اسرار آن تحقق یافته باشد، شک ها و شبهات وهمی که در چنین مباحث پیش می آید، مزاحمش نمی شود.

عطایای ذاتی جز به صورت استعداد تجلی شونده نمی باشد

گوید: اکنون به عطایا بازگشته و گوییم: عطایا یا ذاتی اند و یا اسمایی، اما دهش ها و بخشش ها و عطایای ذاتی همیشه جز از تجلی الهی نمی باشد^۱، و تجلی از ذات هرگز جز به صورت استعداد تجلی شونده^۲ نیست، و غیر آن هیچ وقت نمی باشد^۳، در آن صورت تجلی شونده جز صورت خود را در آینه حق نمی بیند^۴.

۱. یعنی: از تجلی مرتبه اسمی که جامع تمام صفات و اسما است - نه از ذات احدیت - زیرا در ذات احدیت نه اسمی هست و نه رسمی و نه حکمی و نه تجلی ای و نه غیر اینها، پس تعین تجلی ذاتی از مرتبه الهیت است، از این روی تجلی بدانها نسبت داده می شود - نه به مطلق ذات - و چون تجلی از این مرتبه واقع شد، عطایای ذاتی، آن را دنبال می کنند «جامی». ۲. یعنی: به صورتی که استعدادش اقتضا می کند «جامی».

۳. یعنی: غیر از بودن تجلی به صورت استعداد بنده تجلی شونده هیچ وقت نمی باشد «جامی».

۴. زیرا ذات الهی را در حد نفسش صورت معینی نیست، تا بدان ظاهر شود و آن صورت، آینه اعیان است، لذا

چون در آغاز فص گفت که عطاها بعضی ذاتی اند و بعضی اسمایی، و انقسام آنها را به دو قسم، به انقسام سؤال به دو قسم تشبیه کرد و از بیانش فارغ آمد، شروع به بیان فرق بین آن دو کرده و گوید: عطایای ذاتی جز از تجلی الهی نمی باشد، یعنی از مرتبه این اسم جامع که فقط به اعتبار اسم ذات است، و به اعتباری دیگر، اسم برای ذات، با تمام صفات و غیر آنها از اسمای ذات می باشد^۱ مانند «غنی و قدوس» و امثال این دو، و تجلی از ذات، جز بر صورت تجلی شونده که بنده است، به حسب استعدادش نمی باشد، زیرا ذات الهی را صورت معینی نیست تا ذات بدان صورت ظاهر گردد، و آن [ذات] آینه اعیان است، لذا صورت تجلی شونده به مقدار استعدادش در آن ظاهر می گردد.

چنان که حق تعالی در آینه اعیان به حسب استعدادات و قابلیت شان - به سبب ظهور احکامش - ظاهر می شود، غیر آن نمی شود، زیرا آن ناگزیر از مناسبت بین تجلی کننده و تجلی شونده می باشد، و چون تجلی کننده وجود مطلق است که غیر مقید به اسم جزئی و صفتی معین می باشد، همین طور ناگزیر تجلی شونده باید از بند قیود مشخص و عبودیت اسمای جزئی [مانند قهار و منتقم و علیم و حکیم] رها باشد، جز از قیدی که بدان ذاتش، از پروردگارش امتیاز می یابد، زیرا شیء امکان ندارد که از ذاتش جز به واسطه فنا رهایی یابد، در آن هنگام تجلی شونده منعدم می گردد، در حالی که سخن، همراه با بقای اوست، پس این قید اشکالی در اطلاقش وارد نمی آورد، زیرا بدو «هوهو = خودش خودش» است، و چون از آنها^۲ رهایی یافت و از این حیثیت بین او و بین پروردگارش مناسبت حاصل گشت، تجلی ذاتی حصول می یابد و در آن هنگام جز صورت عینش را در آینه حق مشاهده نمی کند^۳.

→

صورت تجلی شونده در آن، به مقدار استعدادش ظاهر می شود، چنان که حق تعالی در آینه اعیان به حسب استعدادات و قابلیت شان - برای ظهور احکامش - ظاهر می شود «جامی».

۱. زیرا «الله» اسم ذات است، و چون ذات در نفس الامر حاوی تمام صفات و اسمای ذاتی است، پس اسم ذات با تمام صفات و اسمای ذاتی می باشد، و این که شیخ رحمته الله گفته: آن جز به خصوص برای مسمای «الله» نمی باشد، یعنی: ذات بحت و وجود مطلق، زیرا اسم «الله» همان طور که بر مرتبه الهیت اطلاق می شود، همین طور بر ذات بحت و وجود مطلق نیز اطلاق می شود «آملی». ۲. یعنی: از قیود مشخص و عبودیت اسمای جزئی «آملی». ۳. یعنی: در وجود متعین در این صورت، زیرا بنده ذاتش را می بیند و امکان رؤیت ماسوای ذاتش را ندارد.

و آنچه که بین طایفه [صوفیه] مشهور است آن که تجلی ذاتی موجب فنا و برخاستن دوگانگی است، این در صورتی است که تجلی ذاتی به صفت قهر و وحدت - که اقتضای برخاستن غیریت و انقهار و مقلوب شدنش است - باشد، از این روی در فرموده الهی: «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» = امروز سلطنت که راست؟ خاص خداوند یگانه قهار - ۱۶/ غافر» به لفظ: «واحد القهار = یگانه قهار و غالب» آمده است، و یا این که گوییم: سخن او ﷺ محمول بر حال بقای بعد از فناست، در این صورت، بار دوم موجب فنا نمی شود.

و مراد از استعداد - در این جا - استعداد کلی است^۱ که مربوط به عین تجلی شونده - پس از رهاییش از مقتضیات نفس و پاک شدنش از تیرگی و کدوراتش - می باشد، نه استعداد جزئی، و گرنه^۲ کار مشتبه می گردد، زیرا نفس در بعضی از مقامات بر شخص متجلی می شود و پیش از آن که از بند قیدها رهایی یابد، به ربوبیت ظاهر می شود و [این تجلی و ظهور] شیطانی است - نه رحمانی - و اندکی هستند که بین آن دو تمیز دهند، از این جاست که بنده ادعای ربوبیت می کند و مانند فرعون بدان ظاهر می گردد.

گوید: و حق را ندیده و امکان ندارد که او را ببیند^۳، با این که می داند صورتش را جز در او ندیده^۴ است، مانند آینه نسبت به مشاهده گر^۵، یعنی وقتی صورتها را در آن می بینی^۶ آن را نمی بینی، با این که می دانی که تو صورتها و یا صورتت را جز در آن ندیده ای این بدان جهت است که بنده، مادام که باقی است، از تمام قیدها رهایی نیافته، بلکه آن چه که تعینش بدان است باقی می ماند، لذا مناسبت تمام بین آن دو^۷ حاصل نمی شود، پس رؤیت و شهودش امکان پذیر نیست، چنان که رؤیت موضعی^۸ که صورت را از آینه صیقل خورده در آن مشاهده می کنی ممکن نیست، زیرا اگر صورتت را در آن

→

ولی رؤیت ذاتش به واسطه وجود است، پس وجود عبارت از آینه است برای رؤیت نفسش، و چون موجود نباشد، نفسش را نمی بیند «آملی». ۱. یعنی: غیر مقید به قیودات مشخص و اسمای جزئی «آملی».

۲. اگر از مقتضیات نفس رهایی نیافته باشد «آملی».

۳. یعنی: بنده تجلی شونده حق را از حیث اطلاقش ندیده و امکان ندارد از این حیث ببیند «جامی».

۴. یعنی: در حق «آملی». ۵. یعنی: او تعالی مانند آینه است «جامی». ۶. یعنی: در جرم آینه «جامی».

۷. یعنی: بین حق مطلق و بنده مقید «آملی». ۸. یعنی: جرم و ثخن و جسم آینه.

دید، از مشاهده [جرم] آن ناتوانی، با این که می دانی صورتت، جز در آن ظاهر نشده است.

حاصل آن که انسان وقتی کمال پیدا کرد، حصه و نصیبی که وی را از وجود مطلق است برایش متجلی می گردد و آن، جز عین ثابت او نمی باشد و لا غیر^۱، پس حق را ندیده بلکه صورت عین خودش را دیده است، چون به جهت تقید او و اطلاق حق^۲، و منزّه بودنش از صورتی معین که محدودش سازد، امکان ندارد که او را ببیند.

گوید: خداوند آن را مثالی برای تجلی ذاتیش آشکار کرد^۳ تا تجلی شونده بداند که چه می بیند^۴، و آن جا مثالی نزدیک تر و شبیه تر به رؤیت و تجلی [ذاتی] از این [مثال] نیست، اگر هنگامی که صورت را در آینه می بینی، کوشش نمایی که جرم آینه را ببینی، مسلماً آن را هیچ وقت نخواهی دید^۵، تا جایی که بعضی چنین چیزی را در صور آینه ها مشاهده کردند پنداشتند که صورت دیده شده، بین بیننده و آینه [حایل] است یعنی: آن بین دیده بیننده و آینه حایل است و همو مانع از دیدن آینه است: و این بزرگترین چیزی است که^۶ از علم، بدان دست می تواند یافت و کار^۷، همان گونه است که گفتیم و بدان معتقدیم.

۱. حصه و نصیب جز عین ثابت او نیست، شاید مراد از عین ثابت نحو وجود خاص باشد، چون آن شانی از شؤون اوست، زیرا گاهی عین ثابت گویند و مراد ماهیت است، و گاهی بر وجود خاص اطلاق می شود و مراد، عین ثابت اوست که موجود به وجود خاص وی می باشد «آملی».

۲. یعنی: به سبب تقید بنده و اطلاق حق، پس مناسبتی بین آن دو نیست «آملی».

۳. یعنی: آن مثال را، و یا به اعتبار آن که جرم است.

۴. یعنی: آن چه را که می بیند، صورتش را در حق می بیند و حق را در صورتش «جامی».

۵. مگر هنگامی که نظر از صورت برداری و از آن روی گردانی و به جرم آینه نظر افکنی، زیرا هر دو در یک وقت ممکن نیست، مگر شهود واحد معین، لذا گفت: جرم آینه، زیرا بعضی از احکام آینه، مانند براق و تیره بودن و صاف و منحنی بودن دیده می شود، ولی در صورت، پس صورت آینه احکام آینه است، چنان که آینه، آینه ذات صورت است «جامی». ۶. یعنی: تجلی شونده «آملی».

۷. یعنی: از علم که وی را از نظر حاصل شده است، اما آن با واقع غیر مطابق است، زیرا اگر کار این گونه باشد، بیننده را امکان روی گردانیدن از نظر به صورت و توجه بر آینه نمی باشد «جامی».

آینه مثالی برای تجلی ذاتی حق تعالی می باشد

یعنی: آن [آینه] مثالی است که حق تعالی برای تجلی ذاتیش نصب کرده تا هر یک از اهل عالم که در آن می نگرند و جز صورتش را در آن نمی بینند، بدانند که ذات الهی را امکان ندارد که مشاهده کنی، مگر هنگام تجلی اسمایی، از آن سوی حجاب های نورانی صفاتی، چنان که در حدیث صحیح آمده است: «سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر = به زودی پروردگارتان را مشاهده می کنید، همان گونه که ماه را در شب چهارده مشاهده می کنید»^۱ و امثال این؛ شاعر گوید:

کالشمس تمنعک اجتلائک وجهها و اذا اکتست برقیق غیم امکنا

یعنی: درخشش قرص خورشید تو را از مشاهدات باز می دارد، اما اگر به ابر نازکی پوشیده شود، امکان پذیر است.

گوید: و ما این را در کتاب فتوحات مکیه بیان داشته ایم^۲ شیخ رحمته الله در باب شصت و سوم از فتوحات مکی، در معرفت بقای نفس در برزخ، بین دنیا و آخرت بیان داشته تا حقیقت برزخ دانسته شود گفته: آن حجاز و مانع معقول بین دو مجاور هم است، آن برزخ عین یکی از آن دو نمی باشد اما در آن، قوه هر یک از آن دو است، مانند خطی که فاصل و جداکننده بین سایه و خورشید است و جز خیال نمی باشد، چنان که انسان صورتش را در آینه ادراک می کند و مسلماً می داند که وی به وجهی صورتش را درک کرده و به وجهی دیگر آن را ادراک نکرده است، زیرا به واسطه کوچکی جرم آینه آن را در نهایت کوچکی می بینند، و یا به واسطه بزرگی صفحه اش آن را بزرگ مشاهده می کند، و قدرت انکار این که صورتش را دیده است ندارد، و می داند که در آینه صورتی نیست و آن صورت، بین او و بین آینه نمی باشد، پس در سخنش که گفته: وی صورتش را دیده و صورتش را ندیده است، نه راست گوست و نه دروغ گو.

پس آن صورت چیست و شأنش چه می باشد و محلش کجاست؟ بنابراین، آن منفی ثابت است و موجود معدوم و معلوم مجهول، خداوند آن را برای این بنده اش به صورت

۱. بحار الانوار، ج ۹۴ ص ۲۵۱، جامع الاسرار، ص ۱۷۲. ۲. یعنی: مماثلة بین آینه و حق تعالی «جامی».

مثال آورده تابداند و تحقق یابد که چون در درک حقیقت این آینه که از عالم است عاجز و حیرت زده است و علم به حقیقت آن برایش حاصل نمی شود، او به [درک] خالق آن عاجز تر و جاهل تر و حیرتش بیشتر خواهد بود؛ این چیزی بود که از سخن او در این باب [شصت و سه فتوحات] دریافتیم.

برخی معتقداند^۱ که صورت دیده شونده در عالم خیال است و مقابله با جرم براق، شرط ظهورش در آن می باشد؛ اگر چنین بود، در آینه صورت دیگری غیر صورت مقابل آن برای بیننده ظاهر می گشت، چنان که در آن چه جادوگران از صورت جن و غیر آن در کار می گیرند.

بالاترین مقامات رسیدن به وجود ناب و تجلی ذاتی است

گوید: و چون این را چشیدی^۲، غایتی را که فوق آن غایتی درباره مخلوق نیست چشیده ای، پس طمع مورز و خویش را در این که به بالاتر از این مدارج برشوی به رنج و سختی مینداز! چون آن جا [برتر از این درجه]^۳ اصلاً نیست، و آن چه بعد از آن است جز عدم محض نمی باشد یعنی: چون این مقام را به ذوق و وجدان - نه به علم و عرفان - دریافتی و برایت این تجلی ذاتی حاصل گشت، در آن هنگام برایت غایت، حصول یافته و به پایان راه رسیده ای، چون پایان سفر سالکان الی الله ذات است و لا غیر. یعنی: در این مقامی که بدان رسیدی و آن، وجود محض می باشد، مقام دیگری که بدان بررسی اصلاً نیست، زیرا بعد از وجود محض، جز عدم محض نمی باشد.

بدان! ظهور عینش برای خودش، عین ظهور حق است برای او، و دیدن صورتش، عین دیدن اوست مرحق را، زیرا عین ثابت او، مطلقاً مغایر حق تعالی نیست، چون شأنی از شئون او و صفتی از صفات وی و اسمی از اسمای اوست، و دانستی که آن از وجهی عین او و از وجهی غیر اوست، و چون آن را مشاهده کردی، او را مشاهده کرده ای: از این جا بود

۱. شیخ اشراق، حکمت الاشراق، ص ۴۷۰.

۲. یعنی: این را از راه ذوق و وجدان - نه به مجرد علم و عرفان - چشیدی، یعنی: مقام تجلی ذاتی را بر صورت خودت - در مراتب تجلیات غایت - «جامی».

۳. یعنی: آن جا: در مقام تجلی ذاتی، برتر از این مدارج درجه ای اصلاً نیست «کاشانی».

که حسین [بن منصور حلاج] رحمه الله گفت:

انا من اهوی و من اهوی انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته و اذا ابصرته ابصرتنا

یعنی: من معشوقم و معشوق من است، ما دو روحیم که در یک بدن فرود آمده‌ایم.
وقتی مرا ببینی، او را دیده‌ای، و چون او را ببینی مرا دیده‌ای.

مقام جلا و استجلا

گوید: پس او آینه تو است، در دیدنت مر خودت را، و تو آینه اوئی در دیدنت مر
اسمای او و ظهور احکام آنها را این بدان جهت است که به واسطه وجود، اعیان ثابته و
کمالاتشان ظاهر می‌گردد، و به واسطه اعیان، صفات وجود و اسما و احکام اسمایش
آشکار می‌گردد، چون آن محل سلطنت و حکومتش می‌باشد، و رسول خدا صلی الله علیه و آله بدان
اشاره کرده و فرموده: «المؤمن مرآة المؤمن»^۱ چون «مؤمن» از جمله اسمای او تعالی است.

بنده در ذات حق عین خودش را می‌بیند

و حق هم در عین بنده اسمای خودش را مشاهده می‌کند

گوید: و غیر عین او نیست^۲ یعنی: آینه او که تو عین اوئی، مطلقاً غیر عین او
نیست^۳ - چنان که محجوب می‌پندارد: لذا کار در هم آمیخت و مبهم گشت^۴ یعنی: کار
دیده شونده در هم آمیخت و مبهم و مشتبه گشت که آن حق است یا بنده، زیرا بنده در
ذات حق، عین خودش را می‌بیند و حق هم در عین بنده اسمای خودش را می‌بیند، پس
عین بنده از وجهی حق است، زیرا از جمله اسمای اوست و اسمایش، عین او می‌باشند،

۱. بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۲۷۱.

۲. یعنی: اسما در مرتبه احدیت جز عین و نفس او نمی‌باشند، پس تو آینه نفس اوئی - در دیدنش مر آن را -
همان طور که او آینه نفس تو است در دیدنت مر آن را، گاهی او آینه است و تو بیننده و دیده شده، و گاه دیگر تو
آینه‌ای و او بیننده و دیده شده «جامی». ۳. بلکه از وجهی عین اوست «آملی».

۴. یعنی: کار آینه و بیننده و دیده شونده مبهم و مشتبه گردید که کدام یک از آن دو حق است و کدام بنده؟ و
آن این‌که: دیده شونده عین حق است در صورت بنده، پس بنده آینه حق است و یا عین بنده در صورت حق،
پس حق آینه بنده است «کاشانی».

لذا حال دیده شونده در دو آینه در هم آمیخت که آن حق است یا بنده؟

علم به مراتب بالاترین علم است

و جز خاتم رسولان و خاتم اولیا را نمی‌باشد

گوید: برخی از ما در علمش جاهل گشت^۱ یعنی: در جدا کردن مراتب، در حالی که علم به آن مراتب دارد، در حیرت و سرگردانی افتاد: و گفت: عجز از درک ادراک، خود ادراک است^۲، و برخی دیگر از ما دانست^۳ و چنین چیزی را نگفت^۴، و این، بالاترین قول است یعنی: این سکوت و عدم قول به مانند آن، از آن قول بالاتر است، زیرا در آن اظهار عجز است: بلکه علم او را سکوت بخشید، چنان که دیگری را عجز بخشید یعنی: علم او به مراتب، وی را این بخشید که سکوت کند و اضطراب نرزد، چنان که علم، دیگری را عجز و ناتوانی بخشید.

گوید: و این شخص^۵ بالاترین عالم بالله است زیرا مراتب و مقامات را می‌شناسد و حق هر مقامی را در مقام خودش می‌دهد: و این علم جز خاتم رسولان و خاتم اولیا را نمی‌باشد^۶ زیرا احاطه به تمام مراتب و مقامات، چه کلی آنها و چه جزئی شان، چه بزرگ و چه کوچک شان، و امتیاز بین آنها خاص کسی است که ظاهراً و باطناً دارای اسم اعظم

۱. و بین این مراتب را، در عین علمش به طریق ذوق و وجدان، امتیاز نداد «جامی».

۲. یعنی: تحقق به عجز از ادراک آن چه را که غایت ادراک ندارد درک نمی‌کند «جامی».

۳. یعنی: آن مراتب را دانست و بینشان امتیاز داد، زیرا او دانست که آینه بودن حق تعالی برای انیت وجودی تو است - به اعتبار ظاهر وجودش - و تو خودت بیننده و دیده شونده‌ای، پس تو هستی که خودت را در او می‌بینی، بلکه او بیننده و دیده شونده است - ولی در تو - و آینه بودن برای عین ثابت تو است - به اعتبار باطن علم او - و تو بیننده و دیده شونده‌ای - ولی در خودت -

همین طور دانست که آینه بودن تو مر حق تعالی را به اعتبار وجود عینی و یا علمی تو است و بیننده حق است: یا مقام جمعی اوست و یا از تو است، و دیده شونده نیز حق است، ولی به اعتبار خصوصیت صفت و یا اسمی که تو مظهرش هستی، زیرا وجود حق تعالی به اعتبار اطلاقش، مظهر را نمی‌گنجد «جامی».

۴. یعنی: سخنی که خبردهنده از اعتراف به عجز باشد، در حالی که قول به عجز بالاترین چیزی است که در این مقام گفته می‌شود.

بعید نیست که عدم قول به عجز، از آن چه در این مقام گفته شده بالاتر باشد، زیرا عدم قول به عجز، بر زبان حال، قول است به کمال علم «جامی». ۵. یعنی: آن که، علم بدو سکوت بخشیده است «جامی».

۶. یعنی اصالتاً آن دو راست، و مراد از علم، علمی است که صاحبش را اصالتاً سکوت می‌بخشد «جامی».

می باشد و او، خاتم رسولان و خاتم اولیاست، اما خاتم رسولان: از آن جهت است که غیر او از انبیا، حق و مراتبش را جز از مشکات او که آنان را باطناً یاری و امداد می بخشد، مشاهده نمی کنند، اما خاتم اولیا: از آن جهت است که غیر او از اولیا آن چه دارند جز از او نمی گیرند، حتی رسولان نیز حق را جز از مشکات و مقام او نمی بینند، لذا بدان اشاره کرده:

حتی رسولان نیز حق را جز از مشکات ولی خاتم مشاهده نمی کنند

گوید: هیچ یک از انبیا^۱ و رسولان^۲ او [حق] را جز از مشکات رسول خاتم مشاهده نمی کنند، و هیچ یک از اولیا نیز او را جز از مشکات «ولی» خاتم مشاهده نمی کنند^۳، حتی رسولان^۴ نیز او را هر گاه مشاهده کنند، جز از مشکات خاتم اولیا مشاهده نمی کنند^۵.

بدان! انبیا مظاهر امهات و اصول اسمای حق تعالی هستند، و آنها [اسما] داخل در اسم اعظم جامع [الله] اند و مظهرش حقیقت محمدی است، از این روی امتش بهترین امت ها و گواهان بر آنان در روز رستاخیز می باشند و او عَلَيْهِ السَّلَام آنان را نزد پروردگارشان تزکیه می کند، و فرمود: «علماء امتی کانبیا بنی اسرائیل = عالمان امت من همانند انبیای بنی اسرائیل می باشند^۶».

و چون شأن نبوت و رسالت از مقام او عَلَيْهِ السَّلَام گرفته شده و مرتبه آن دو پایان پذیرفته و مرتبه ولایت که باطن نبوت و رسالت است باقی مانده است، چون آن انقطاع پذیر نیست،

۱. یعنی: تمام رسولان از خاتم رسولان می گیرند و خاتم رسولان آن را از باطنش می گیرد، یعنی از آن حیث که خاتم الاولیاست، ولی آن را ظاهر نمی سازد «جامی».

۲. از آن حیث که اولیایند، نه از آن حیث که انبیا و رسولان اند، زیرا این علم از حقایق نبوت نیست «جامی».

۳. که جهت باطنیت رسول خاتم است «جامی». ۴. نیز از آن حیث که اولیایند «جامی».

۵. که مشکات رسول خاتم است، و گر نه دو حصر با هم درست نبود: حصر رؤیت رسولان نخست در مشکات خاتم الانبیا، و حصر آن در مشکات خاتم اولیا در ثانی، پس مشکات خاتم انبیا عبارت از ولایت خاص محمدی است و آن به عینه، مشکات خاتم الاولیاست، زیرا قایم مقام مظهریت آن است، اگرچه این رؤیت را به مشکات خاتم اولیا نسبت داده است، زیرا رسالت و نبوت... «املی». ۶. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۲.

لذا این مرتبه در اولیا به حسب استعداداتی که آنان راست، خُرده خُرده ظاهر گشته، تا آن که به تمامش در کسی که استعداد و آمادگیش را دارد، ظاهر گردد، و او مراد از خاتم الاولیا می باشد و وی، عیسی علیه السلام است - چنان که بیانش به زودی خواهد آمد -.

خاتم رسولان از عالم غیبش

در صورت خاتم اولیا به خلق تجلی می کند

صاحب این مرتبه نیز به حسب باطن همان خاتم رسولان است، چون او مظهر اسم جامع [الله] است؛ همان طور که خداوند از آن سوی حجاب های اسمایی که تحت مرتبت اویند به خلق تجلی می کند، همین طور خاتم رسولان از عالم غیبش در صورت خاتم اولیا به خلق تجلی می کند، پس این خاتم اولیا مظهر ولایت تامه است، چه تمام انبیا و اولیا صاحب ولایت اند و او [خاتم اولیا] مظهر تمام آن [ولایات] می باشد، پس بهره و نصیب هر کدام از آنها از مقام جمع وی [خاتم اولیا] می باشد؛ بنابراین خاتم رسولان، حق را جز از مرتبت ولایت خودش مشاهده نمی کند - نه از مرتبه غیر خود^۱ - پس کاستی و نقصی لازم نمی آید، مثالش خزینه دار پادشاه است که به فرمان پادشاه، چیزی از خزینه به حاشیه نشینان جلال او می بخشد، و به سلطان هم می دهد، پس سلطان هم مانند غیر خودش از حاشیه نشینان، از او می گیرد و نقصی هم نیست.

گوید: زیرا رسالت و نبوت^۲ - یعنی نبوت تشریع و رسالتش^۳ - انقطاع می پذیرند^۴ و ولایت انقطاع پذیر نیست^۵ و این بدان جهت است که رسالت و نبوت از صفات عالم کون و

۱. چون خاتم الاولیا نیز مرتبه ای از مراتب خاتم رسولان است «آملی».

۲. که آن دو جهت ظاهریّت رسول خاتم است «جامی».

۳. که عبارت از تبلیغ و رسانیدن احکام متعلق به حوادث و پدیده های نو می باشد، نه نبوت تحقیق که جهت باطنیت است و عبارت از خبر دادن از حق تعالی و اسما و صفات او و اسرار ملکوت و جبروت است «جامی».

۴. به انقطاع موطن تکلیف، بلکه به انقطاع رسول خاتم از این موطن، پس چگونه آن چه را که انقطاع پذیر نیست بدو مستند می سازد؟ «جامی».

۵. زیرا آن جهت یلی الحقی است و پیوسته دایم و سرمد باقی می باشد، و کامل ترین مظاهرش خاتم الاولیاست، لذا رؤیت را که بدان اشاره شد، بدو استناد داد؛ پنهان نماند که اگر عدم انقطاع نبوت هم فرض شود، باز هم استناد این علم بدان اصلاً درست نیست، چون آن از حقایق ولایت است - نه نبوت - «جامی».

زمان است، لذا با انقطاع زمان نبوت و رسالت، انقطاع می‌پذیرد، اما ولایت صفتی الهی است، از این روی خویش را «الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ - ۲۸/ شوری» نامیده و فرموده: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا - ۲۵۷/ بقره» پس آن از ازل تا ابد غیر منقطع است و کسی از انبیا و غیر آنان را امکان رسیدن به مرتبه الهیت، جز به واسطه ولایتی که آن باطن نبوت است نمی‌باشد، و این مرتبه از حیث جامعیت اسم اعظم، خاص خاتم الانبیاست، و از حیث ظهورش در شهادت به تمام آن، خاص خاتم الاولیاست، پس صاحب آن، واسطه بین حق تعالی و تمامی انبیا و اولیا می‌باشد.

خاتم الاولیا مقام و مرتبه‌اش از فرشتگان برتر است

و بین انبیا و اولیا واسطه می‌باشد

و هر کس که در جواز واسطه بودن فرشته بین حق تعالی و انبیا امعان نظر و اندیشه نماید، قبول این که خاتم الاولیا، که مظهر باطن اسم جامع «الله» و مرتبه‌اش از فرشتگان برتر و بالاتر است، بین آنان [انبیا و اولیا] و بین حق تعالی واسطه باشد، بر وی سخت نیاید. در این که گفته: یعنی نبوت تشریع و رسالتش: رازی است و آن این که نبوت و رسالت به دو قسم تقسیم می‌شوند: قسمی تعلق به تشریع می‌گیرد و قسمی دیگر تعلق به خبر دادن از حقایق الهی و اسرار غیبی و ارشاد و راهنمایی بندگان به سوی خداوند - از راه باطن - و اظهار اسرار عالم ملک و ملکوت و کشف راز ربوبیت که پنهان و پوشیده به مظاهر موجودات گردیده، تا قیام رستاخیز بزرگ، و ظهور آن چه را که حق تعالی پنهان کرده و پوشیده داشته است.

رسولان آنچه را که مشاهده می‌کنند

از مشکات خاتم الاولیاست

گوید: پس رسولان از آن حیث که اولیایند، آن چه را که گفتیم^۱ مشاهده نمی‌کنند، مگر از مشکات خاتم الاولیا، تا چه رسد به غیر آنان از اولیا! شیخ در کتاب عنقاء مغرب

۱. از علمی که صاحبش را سکوت می‌بخشد «جامی».

گفته: ابوبکر تحت لوای خاتم الاولیاست، همان گونه که تحت لوا و عَلم سرورمان رسول خدا ﷺ، در متابعت بوده است.

گوید: اگرچه خاتم الاولیا^۱ در حکم [الهی] تابع آن چیزی است که خاتم رسولان از تشریع آورده است، اما این^۲ اشکالی در مقامش^۳ وارد نمی آورد و مخالف آنچه که ما بیان داشتیم نمی باشد^۴ یعنی این که او در ولایت متبوع است - نه تابع -.

نباید پنداشته شود که مراد از خاتم الاولیا مهدی علیّه است، زیرا شیخ - رحمه - تصریح کرده که عیسی علیّه است و او [خاتم الاولیا] از عجم ظهور می کند، در حالی که حضرت مهدی علیّه از فرزندان رسول اکرم ﷺ است و از عرب ظهور می کند، چنان که این مطلب را با الفاظش به زودی بیان می داریم.

گوید: زیرا او [خاتم الاولیا] از وجهی پایین تر است، همان طور که از وجهی بالاتر است^۵؛ در ظاهر شرع ما، تأیید آنچه را بیان داشتیم به ظهور پیوسته است^۶ که آن از وجهی پایین تر است و از وجهی بالاتر: در برتری عمر در اسیران جنگ بدر - به حکم درباره آنان -^۷.

حکایت آن مشهور است و در تفاسیر مذکور، و رسول خدا ﷺ مورد نکوهش حق تعالی قرار گرفت و بدو فرمود: «مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ» = هیچ پیغمبری رانسزد که اسیرانی داشته باشد، تا آن که در زمین کشتار فراوان کند - ۱۶۷ انفال: و در اصلاح و پیوند درخت خرما رسول خدا ﷺ سالی مردم را از اصلاح و

۱. به حسب نشأه عنصریش «جامی». ۲. یعنی: تابع بودن به حسب نشأه عنصریش «جامی».

۳. که اقتضای متبوعیت به حسب حقیقتش می کند «جامی».

۴. این که رسولان این علم را جز از مشکات خاتم الاولیا مشاهده نمی کنند، زیرا او از وجهی: یعنی به حسب نشأه عنصریش، مرتبه اش از رسول خاتم - از حیث رسالتش - پایین تر است، ولی تابع می باشد، همان گونه که وی از وجهی: یعنی از جهت باطنیت رسول خاتم - به اعتبار حقیقتش - مقامش به حسب نبوت و ظاهریت [رسول خاتم] برتر است «جامی».

۵. یعنی: بالاتر از نبوت پیغمبر ﷺ است، نپنداری که ولی از رسول بالاتر است، بلکه از آن جهت که در مقامات ولایت متبوع است بالاتر است از تابع بودنش در شریعت ظاهر «جندی».

۶. این که جایز است که فاضل از وجهی مفضول باشد «جامی».

۷. در جنگ بدر ابوبکر حکم به فدیة گرفتن داد و عمر حکم به گردن زدن، آیه موافق حکم عمر نازل گشت «جامی».

گشتن دادن درخت خرما بازداشت، در آن سال میوه نیاورد، فرمود: «انتم اعلم بامور دنیا کم = شما در کارهای دنیاییتان از من واردترید^۱» پس برتری را برای مخاطبان اثبات داشت و فضیلت را برای عمر - در حکم - اثبات نمود، با این که وی سرور پیشینیان و پسینیان است، و این در مقام و مرتبتش اشکالی وارد نمی سازد.

گوید: کامل را لازم نیست که در هر چیز و هر مرتبه تقدم^۲ و پیشی داشته باشد، بلکه به نظر مردان به تقدم در رتبه های علم بالله است و مطلبشان در آن جاست^۳، اما در پدیده های تازه و پیش آمدهای دنیایی، خاطر آنان را بدان امور تعلقی نیست^۴، پس بدان چه که بیان داشتیم تحقق و ثبوت بیاب^۵ معنایش ظاهر است.

۱. جامع الاسرار، ص ۴۲۰. ۲. تقدم بر غیر کامل «جامی».

۳. یعنی: در مرتبه علم بالله مطلبشان تحقق می یابد «جامی».

۴. به سبب پستی دنیا و امورش نسبت به همت عالی آنان، و اگر از آنان کسی باشد که بدان امور توجه داشته باشد، درجه اش از دیگران پایین تر است، و آن اشکالی در کمالشان وارد نمی سازد «جامی».

۵. از بلندی مرتبه خاتم الاولیا در علم به خدا - به حسب حقیقتش - و این که نزول مرتبه اش از رسول خاتم - به حسب نشأه عنصریش که تابع نبوت اوست - اشکالی در او وارد نمی آورد.

بدان! حقیقت محمدیه مشتمل بر تمام حقایق نبوت و ولایت است، پس احدیت جمع حقایق نبوت، ظاهر آن است و احدیت جمع حقایق ولایت، باطنش، بنابراین انبیا از آن حیث که انبیایند، از مشکات نبوت ظاهر او استمداد می جویند، و از آن حیث که اولیایند، از مشکات ولایت باطنش، و همین طور اولیای تابع، از مشکات ولایتش استمداد می جویند، پس انبیا و اولیا تمامی شان مظاهر حقیقت اویند: انبیا مظهر ظاهر نبوت اویند و اولیا، مظهر باطن ولایتش.

خاتم الاولیا مظهر احدیت جمع او و حقایق ولایت باطنیش راست، پس استمداد از مشکات خاتم اولیا در واقع، استمداد از مشکات خاتم الانبیاست، زیرا مشکات او [خاتم الاولیا] بخشی از مشکات او می باشد، پس در واقع استمداد، جز از مشکات خاتم الانبیا نمی باشد، این که استمداد را به خاتم الاولیا نسبت داد، به اعتبار حقیقت اوست که بخشی از حقیقت خاتم الانبیا می باشد.

و معنی استمداد خاتم الانبیا از او به حسب ولایتش، استمداد اوست به حسب نشأه عنصری - از آن حیث که بخشی از حقیقتش بوده و این ولی خاتم مظهرش می باشد، این در واقع استمداد اوست از خودش - نه از غیر خودش - «جامی».

خاتم الاولیا در حکم شرع تابع است، چنان که حضرت مهدی علیه السلام است، زیرا در احکام شرعی تابع محمد صلی الله علیه و آله است و در معارف و علوم حقیقی، تمام انبیا و اولیا تابع اویند، زیرا باطنش باطن محمد صلی الله علیه و آله است، از این روی گفته اند: او حسنه ای از حسنات سید المرسلین است و آن حضرت صلی الله علیه و آله خبر داده که نامش نام من و کنیه اش کنیه من است، پس او را مقام محمود است و اشکالی در این که تابع است و خود کانون علوم تمام انبیا و اولیاست وارد نمی آورد، چون او در علم تشریع و احکام پایین تر است، چنان که در علم تحقیق و معرفت به خدا بالاتر «کاشانی».

پیامبر را از دیوار رسالت محل یک خشت است

و خاتم الاولیا را دو خشت

گوید: و چون پیامبر ﷺ نبوت را به دیواری از خشت تشبیه کرد که اتمام یافته - مگر محل یک خشت^۱ - و آن حضرت ﷺ همان خشت بود، جز آن که وی ﷺ آن خشت را نمی‌دید، چنان که فرمود: یک خشت؛ خاتم الاولیا را نیز از این رؤیا چاره‌ای نیست، لذا آنچه را که برای رسول خدا^۲ تمثل یافت مشاهده می‌کند و در دیوار محل دو خشت می‌بیند، که دو خشت، از طلا و نقره‌اند^۳، پس آن دو خشتی را که دیوار از آن دو کاستی داشت و بدانها تمامی می‌یافت مشاهده می‌کند، بنابراین ناگزیر است که خودش را در محل آن دو خشت منطبق بیند، پس خاتم الاولیا این دو خشت می‌باشد که دیوار تمامی می‌یابد.

یعنی: چون خاتم رسولان نبوت را به دیوار تشبیه کرد و خودش را دید که در آن جای گرفت، ناگزیر باید خاتم الاولیا خودش را این‌گونه بیند، چون بین آن دو - در مقام ولایت - مناسبت و اشتراک است.

شیخ رحمه الله در فتوحاتش گوید: وی دیواری کامل [در خواب] از طلا و نقره دید که جای دو خشت از آن خالی است - یکی از طلا و دیگری از نقره - شیخ در آن دو جای خالی جای گرفت و دیوار کامل شد، گوید: من شک نداشتم که هم خودم بیننده‌ام و شک نداشتم که من همانم که در آن دو جای خالی جای گرفتم و دیوار به من کامل شد، این رؤیا را تعبیر به ختم ولایت به خودم کردم و خوابم را برای مشایخی که در عصرشان بودم نقل کردم، ولی نگفتم بیننده کیست! همان تعبیری را کردند که خودم کرده بودم.

آنچه که از ظاهر سخن او رحمه الله در این باره یافته‌ام این است که او خاتم ولایت مقیده

۱. هر خشتی در آن دیوار، صورت پیامبری از پیامبران بود «جامی».

۲. طلا صورت ولایت است، زیرا ولایت همان‌طور که قابل تغییر به هیچ وجه از وجوه نیست و همان‌گونه که بوده است می‌باشد، همین‌طور نقره صورت نبوت است، زیرا نبوت همان‌طور که نسبت به زمان‌ها قابل تغییر است، همین‌طور نقره هم «جامی».

محمدی است - نه ولایت مطلقه‌ای که خاص مرتبه کلی او است - از این روی در آغاز فتوحات - در مشاهده - گوید: مرا رسول خدا آن سوی ختم مشاهده کرد، این به واسطه اشتراک بین من و بین او [خاتم الولایه] - در حکم - بود، سرور [رسول خدا] بدو^۱ فرمود: این [شیخ] عدیل و فرزند و دوست تو است، عدیل یعنی مساوی.

چگونگی دو ختم ولایت

در فصل سیزدهم از پاسخ‌های امام محمدبن علی ترمذی رحمه الله گوید: ختم، دو ختم است: ختمی است که خداوند ولایت را مطلقاً بدان ختم می‌کند، و ختمی است که خداوند ولایت محمدی را بدان ختم می‌کند، اما ختم ولایت مطلقاً عیسی علیه السلام است^۲، پس او «ولی» به نبوت مطلقه در زمان این امت است که بین او و بین نبوت تشریع و رسالت حایل شده است^۳، و در آخر زمان فرود آمده، وارث و خاتم بوده^۴ و پس از او ولیتی نخواهد بود، پس آغاز این کار پیغمبر است و او آدم است، و پایانش نیز پیغمبر است و او عیسی است، یعنی نبوت اختصاص^۵، پس وی را دو حشر باشد: حشری با ما، و حشری با انبیا و رسولان.

ختم ولایت محمدی کیست؟

اما ختم ولایت محمدی، او مردی از عرب است که از حیث تبار و کرم و بخشش، ارجمندترین‌شان است و وی، هم‌اکنون و در زمان ما وجود دارد و بر او در سال پانصد و نود و پنج آگاهی یافتیم، وی را شناختم و نشانه و علامتی را که در او بود و خداوند از دیدگان بندگان آن را پنهان داشته بود دیدم، آن علامت را در شهر فاس برایم آشکار کرد تا آن‌که خاتم ولایت [مهر ختم ولایت] را از او مشاهده کردم، او خاتم نبوت مطلقه،

۱. یعنی: به خاتم ولایت فرمود «آملی».

۲. یعنی: به نبوت تعریف، چنان‌که ولی است - به نبوت تشریع در زمان امتش -.

۳. یعنی: بین نبوت تعریف و تشریع. ۴. یعنی: در ظهور حضرت مهدی علیه السلام.

۵. یعنی: نبوتی که بدو و به مقامش اختصاص دارد، نه نبوت مطلقه کلیه که خاتم الانبیا راست «آملی».

یعنی ولایت خاصه^۱ است، بسیاری از مردم او را نمی‌شناسند، خداوند او را به اهل انکار بر

۱. مترجم این مبحث را در مقدمه ترجمه کتاب کبیر فتوحات توضیح داده است، این جا نیز به اقتضای مقام توضیحی بیشتر می‌دهیم، و بیشتر آن چه که بیان می‌داریم، از رساله‌ای که تألیف کرده و به نام: «خاتم الاولیا - از دیدگاه ابن عربی و حکیم ترمذی» نامیده‌ایم، برگرفته‌ایم و آن مقتبس از نظر و گفتار بزرگان این فن است، لذا گوییم:

ولایت بر دو قسم است: یکی معرفت نبی و ولی است که باید هر انسانی بداند که حقیقت ولایت کلیه در مقام اطلاق و مشیت: واسطه ظهور مراتب وجود است و حق تعالی از مشکات مقام ولایت ائمه معصومین علیهم السلام متجلی در مظاهر وجودی است، چون آنان مظاهر تام و بلکه صاحبان ولایت کلیه‌اند - برعکس انبیا و اقطاب و اولیا که مظاهر جزئی ولایت کلیه‌اند - ولایت حقیقت محمدی و اوصیای دوازده گانه‌اش، ولایت شمسیه، و ولایت دیگر اولیا - اعم از انبیا و رسولان اولوالعزم و غیره - ولایت قمریه است.

پرستش حق تعالی به حقیقت، بدون توسط کسی که صاحب اسم اعظم است - یعنی بین او و حق متعال واسطه فیضی نیست - امکان ندارد، ولایت انبیا و اولیا از اجزا و فروع و شعب ولایت مطلقه است و برایشان حال می‌باشد - نه مقام - مقام، خاص صاحبان ولایت کلیه است، و نبوت تمام انبیا و رسولان، از جزئیات نبوت مطلقه است؛ معرفت مقام ولایت، معرفت حق تعالی است، لذا فرمود، معرفتی بالنورانیة معرفة الله و معرفة الله، معرفتی بالنورانیة، ذلک الدین القیم.

اصل وجود و کمالات وجود به وسیله مقام ولایت کلیه به حقایق می‌رسد، اطاعت اولیای محمدیین عین اطاعت حق تعالی است: و هم اولیاء النعم و عناصر الابرار، بهم فتح الله و بهم یختم، و هم سبیل الاعظم و الصراط الاقوم، ولایت از آن جهت که صفتی الهی است، مطلق است: «فالله هو الولی - شوری / ۹» و به اعتبار استناد آن به انبیا و اولیا علیهم السلام، مقید می‌شود، هر مطلق ساری و متجلی در مقید است و مقوم مقید می‌باشد، و هر مقیدی مقوم به مطلق است، چون مقید همان تنزل مطلق است که از تجلی و ظهور و تنزل، معروض قیود و اضافات و حدود گردیده است.

پس ولایت مطلقه، حقیقت ولایت کلیه الهیه است، و سریان و تجلیش در انبیا و اولیا، ولایت مقیده جزیه نامیده می‌شود، البته تجلی آن در انبیا، از جهت ولایت که باطن نبوت است می‌باشد، چون نبی اخذ معارف و احکام از آن حقیقت می‌نماید، و همان طور که گفتیم، ولایت چون صفتی الهی است، پس منقطع نمی‌گردد، و هیچ یک از انبیا و اوصیا و اولیا، امکان وصول به آن را ندارند، مگر به ولایتی که باطن نبوت است و این مرتبه از حیث جامعیتش که دارای اسم اعظم - یعنی حقیقت محمدیه - است مخصوص خاتم انبیا و از جهت ظهورش در عالم شهادت به تمامه، مخصوص خاتم اولیاست، پس صاحب این اسم اعظم واسطه بین حق و تمام انبیا و اولیاست.

حال گوییم: یک ختم ولایت کلیه در عوالم وجود هست که عبارت از حقیقت محمدیه بوده و اولین تجلی حق است که قیوم عوالم وجودی و موجودات - من الازل الی الابد - می‌باشد و این در عین آن که یک حقیقت است، دارای دو اعتبار می‌باشد: یکی نبوت مطلقه و دیگر ولایت مطلقه، همان گونه که در تجلی اول چهار صفت علم و وجود و نور و شهود اعتبار می‌شود و مآلاً: نور به وجود و شهود به علم باز می‌گردد. و در نتیجه دو صفت وجود و علم اعتبار می‌شود که هر یک ظاهری و باطنی دارد و مهر نبوت را تشکیل می‌دهد. سید قطب الدین نیریزی رحمته در قصیده فصل الخطاب خویش گوید:

او، در آن چه از حقایق که بدانها در مقام سرش - از علم به اوتعالی - تحقق و ثبوت می یابد، آزمایش و امتحان کرده است .

→

لقد كان مصداق الوجود و نوره شهوداً و علماً في صرافة وحدة
كما ان مصداق الشهود و نوره وجوداً و علماً في صرافة وحدة

نبوت و ولایت مطلقه هم که به اعتباری علم و وجود است - چنان که توضیح دادیم - ظاهری و باطنی دارد، تمام انبیا از آدم تا عیسی علیهم السلام صادر از حقیقت محمدیه اند که: «ان مثل عیسی عندالله کمثل آدم - آل عمران - ۵۹» باطن نبوت هر نبی ولایت است و عیسی علیه السلام ختم ولایت عامه می باشد، چون ولایت عامه از آدم آغاز و به عیسی علیهما السلام ختم می گردد، این ولایت عامه صادر از ولایت خاصه کلیه حقیقت محمدیه است، چنان که شیخ شبستر در منظومه گلشن راز بدان اشاره دارد و گوید:

ازل عین ابد افتاد با هم ظهور عیسی و ایجاد آدم

شیخ رحمته الله در پاسخ پرسش پانزدهم حکیم ترمذی گوید: خداوند نبوت را به محمد صلی الله علیه و آله و سلم ختم کرد و ولایت عامه را که از آدم آغاز شده بود به عیسی علیهما السلام ختم می کند ولی ولایت خاصه را به خاتم دیگری ختم می نماید.

در پاسخ پرسش سیزدهم حکیم ترمذی آمده: اما ختم محمدی که این زمان ختم اوست. او را در شهر «فاس» در سال پانصد و نود و پنج هجری دیدم و شناختم، خداوند سعادتش را کامل فرماید.

گوییم: پس خاتم الاولیا دو نفراند: یکی ختم عامه است که حضرت عیسی علیه السلام است و آخرین ولی است که پس از او ولی دیگری نخواهد بود، اما خاتم الاولیا و المجتهدین، از نسل محمد صلی الله علیه و آله و سلم، دیگری خواهد بود. اما ختم اولیای دیگری هم هست که وی حضرت شیخ رحمته الله می باشد، بنابراین شیخ خاتم ولایت مقیده است که تابع ولایت مطلقه محمدیه می باشد، و حضرت علی علیه السلام رتبتاً خاتم ولایت مطلقه محمدیه است که ولایت به وراثت به حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه می رسد، و حضرت عیسی علیه السلام خاتم ولایت عامه اولیای قبل از پیامبر اسلام می باشد، و دلیل خاتم ولایت مطلقه بودن علی بن ابی طالب این که در باب ششم فتوحات گوید: اقرب الناس الیه علی بن ابی طالب، امام العالم و سر الانبیاء اجمعین.

صفت مهدی و صفات وزرای مهدی

شیخ در باب سیصد و شصت و شش فتوحات گوید: ختم ولایت محمدی داناترین مردمان به خداوند متعال است، کسی در زمان او داناتر به خداوند و احکام او نمی باشد، پس او و قرآن دو برادرند، در همین باب ویژگی های آن حضرت را بر می شمرد که باید او و وزرایش دارا باشند، و این صفات تا روز رستاخیز برای هیچ یک از پیشوایان دینی که خلیفه خدا و رسول او بوده اند موجود نمی باشد مگر برای حضرت مهدی علیه السلام، چنان که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عصمت و پاکی و اصابت او در احکامش گواهی داده، و دلیل عقلی به عصمت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم - در آن چه از جانب پروردگارش از احکام وضع شده اش به بندگان می رساند - گواهی داده است.

صفات نه گانه مهدی - خاتم الاولیا -

صفات نه گانه ای که شیخ برای حضرت مهدی - خاتم الاولیا - علیه الصلوة و السلام بر می شمرد عبارتند از:

←

معنی ختم ولایت محمدی

همان گونه که خداوند نبوت تشریع را به محمد ﷺ ختم کرده است، همین طور ولایتی را که در وارثان محمدی حصول می یابد - نه ولایتی که از دیگر انبیا حاصل می آید - به ختم محمدی ختم کرده است، زیرا از اولیا کسانی هستند که از ابراهیم و موسی و

→

نفوذ بینایی و بینش، و معرفت خطاب الهی - هنگام القای ربانی - و علم ترجمه از خدا، و تعیین مراتب کارگزاران و والیان امر، و رحمت در عین خشم و غضب، و آن چه که مُلک از ارزاق محسوس و معقول بدان نیازمند است، و علم تداخل امور بعضی در بعضی دیگر، و مبالغه و استقصا در برآوردن نیازهای مردمان، و وقوف بر علم غیبی که در عالم کون، در مدت زمان خاص خویش بدان نیازمند است.

پس طبق سخن شیخ رحمه الله، حضرت مهدی علیه السلام علم غیبی داشته و تمام حوادث و پیشامدها قبل از وقوعش به او خبر داده می شود، و هر چه می باید اتفاق افتد بدو گفته می شود، و اگر در آن برای رعیتش خیری در برداشته باشد، سپاس خدای را به جای می آورد و از آن ساکت می ماند، و اگر در آن عقوبت و نزول بلای عام و یا بر اشخاصی معین است، از خداوند درباره آنان درخواست شفاعت کرده و تضرع می نماید، لذا خداوند هم آن بلا را به رحمت خویش و کرمش از آنان برطرف ساخته و دعایش را مستجاب می نماید... و بسیاری از این قبیل امور.

. . .

تحلیل مبحث خاتم الاولیا از دیدگاه

خاتم العرفاء و الحكماء آقا محمد رضا قمشه ای اصفهانی

ایشان در بخشی از تعلیقاتش بر فصّ شیشی کتاب فصوص الحکم شیخ رحمه الله گوید: این که قیصری گفته: ختم ولایت مطلقاً عیسی علیه السلام است، یعنی ولایت عام که مقابل ولایت محمدی است در زمان، به عیسی علیه السلام ختم می شود و پس از او ولایتی از اولیا - در زمان - پدید نمی آید تا رستاخیز، پس او در زمان این امت به نبوت مطلقه «ولی» است - یعنی به نبوت تعریف - همان گونه که به نبوت تشریع در زمان امتش «ولی» بوده و بین نبوت تعریفی و تشریعی خود حایل شده، و اگر خواستی بگو: بین ولایت تعریفی و تشریعی خود، پس در آخر زمان - یعنی در ظهور حضرت قائم - به گونه وارث فرود می آید، چون بعد از رحلت آن حضرت «ولی» باقی می ماند، یعنی ولی خاتم که پس از او ولایتی نخواهد بود - یعنی در دنیا - پس اول «ولی» در دنیا، به حسب زمان نبی بود که عبارت از آدم علیه السلام است، و آخر آن هم نبی است که عیسی علیه السلام می باشد، یعنی آخرین اولیا در دنیا و به حسب زمان نبی است که عیسی علیه السلام می باشد.

و این که قیصری گفته نبوت اختصاص: یعنی نبوت تشریع، زیرا او علیه السلام نبی، به نبوت تشریعی بود و آن از اختصاصاتی است که با کسب به دست نمی آید، برعکس نبوت تعریف که با کسب به دست می آید، این عبارت او دلالت دارد که مرادش از ختم - در این جا - ختم به حسب زمان است.

و این که گوید: اما ختم ولایت عام که پس از او ولایتی پدید نمی آید، عیسی علیه السلام است، این سخن تصریح دارد که مراد از ختم در این جا ختم به حسب زمان است، و مرادش از این که عیسی علیه السلام خاتم اولیا است، ختم ولایت

←

عیسی ارث می‌برند، اینان بعد از این ختم محمدی صلی الله علیه و آله موجود می‌شوند و پس از او هیچ ولی بر قلب محمد صلی الله علیه و آله پدید نمی‌آید، این معنی خاتم ولایت محمدی می‌باشد؛ اما ختم ولایت عامه که پس از او ولی نخواهد آمد، او عیسی علیه السلام است.

→

عام است که مقابل ولایت محمدیه می‌باشد، زیرا پس از او خداوند اولیای بسیاری را پدید آورده است، از آن جمله سلمان و اوصیای دیگر عیسی علیه و علیهم السلام می‌باشند و زمین از حجت خالی نمی‌ماند، و اینان همگی اولیایند، تا چه رسد به محمد صلی الله علیه و آله که کامل‌ترین اولیاست و اوصیای او که اولیای خداوند! و همگی بعد از عیسی پدید آمده‌اند.

پس ولایت عیسی علیه السلام ولایت محمدیه نیست، زیرا او خاتم ولایت عامه برای مؤمنان، و حسنه‌ای از حسنات خاتم الولاية الخاصة المحمدیه است، آن خاتم مهدی موعود منتظر می‌باشد، از این روی عیسی علیه السلام تابع او و ناصر وی می‌باشد، همان‌طور که ابلیس و دجال از سیئات آن قائم موعوداند و «الحسنات یذهبن السيئات - ۱۱۴/ هود» تعجب مکن! مگر نشنیدی که اولین و آخرین از ظهورات و شئونات اویند؟ ابلیس و دجال هم از عمومات آن بیرون نیستند.

بنابراین خاتم ولایت عامه و مطلقه علی‌الاطلاق را که به عیسی علیه السلام نسبت می‌دهد، غیر از ولایت محمدیه است، نه آن را شامل می‌شود و نه مقابل، پس ختمش بر قلب محمد صلی الله علیه و آله نخواهد بود، چون ختم ولایت محمدیه باید بر قلب آن حضرت باشد، در این صورت ختم ولایت محمدیه از ختم ولایت مطلقه و یا عامه کامل‌تر است، چون بر قلبش می‌باشد، و ختم ولایت عامه بر قلب او نمی‌باشد، پس او صلی الله علیه و آله سرتما تمام اولیاست، زیرا کامل، سرتماقص و باطنش است، انبیا هم چون اولیایند، در این صورت آن حضرت سرتما تمام انبیا می‌باشد. از طرفی شیخ رحمته الله تصریح کرده که علی بن ابی طالب علیه السلام امام العالم و سرتما الانبیاء اجمعین می‌باشد و نزدیک‌ترین به رسول خدا صلی الله علیه و آله پس خاتم اولیا که انبیا و اولیا و رسولان، حق را از مشکات ولایت او مشاهده می‌کنند علی بن ابی طالب است، و چون او امام العالم است و عیسی علیه السلام از عالم می‌باشد بنابراین امام عیسی است، و امام بر مأموم مقدم است، پس او خاتم است - نه عیسی - دیگر آن که تصریح کرده سرتما الانبیاء اجمعین می‌باشد، در حالی که عیسی از انبیاست، پس او سرتما می‌باشد، و سرتما انبیا عبارت از ولایت آنان است، بنابراین او به ولایتش ساری در او و در غیر او از انبیا می‌باشد، در این صورت ولایتش مطلقه است که ساری در تمام مقیدات می‌باشد، و مقیدات، شئونات و ظهورات و مأخوذات اویند، در این صورت او خاتم است و تمامی از او می‌گیرند، در نتیجه عیسی از او - یعنی علی بن ابی طالب علیه السلام - می‌گیرد، و سلطان و غلبه‌اش در قائم آنان ظاهر می‌گردد.

ردّ پندار شارح

قیصری پنداشته که «علی‌الاطلاق» در سخن شیخ رحمته الله، وصف ولایت کلیه است و گفته: ختم ولایت علی‌الاطلاق عیسی راست، یعنی عیسی خاتم ولایت کلیه الهیه است که تمام انبیا و اولیا از او می‌گیرند، و از سخن شیخ غافل شده که درباره علی علیه السلام فرموده: امام العالم و سرتما الانبیاء اجمعین، از این روی گمان کرده اولیا و انبیا حق را از مشکات ولایت او می‌بینند.

پس عیسی خاتم ولایت مطلقه است که مقابل ولایت محمدیه می‌باشد، و ولایتی که انبیا و مرسلان و

←

ختم ولایت محمدی بودن شیخ

در فصل پانزدهم از آن گوید: لذا [رسول خاتم] در دنیا از مقام اختصاصش فرود آمده و بنا شد که برای ولایت خاصش ختمی باشد که نامش هم نام او صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده و خُلق و خویش را حایز و جامع باشد، این شخص آن مهدی معروف که منتظر نامیده شده نمی‌باشد، زیرا او از سلاله حسی و عترت او می‌باشد و ختم، از سلاله و نسل حسی او نیست، ولی از سلاله اعراق و ریشه اخلاق او صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌باشد. تمامی اینها اشاره به خودش صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌باشد، خداوند است که به حقایق امور داناست و بس.

علت دو خشت طلا و نقره بودن

گوید: و سببی که موجب دو خشت دیدن او [خاتم الاولیا] شد این‌که: او در ظاهر^۱

→

اولیای کاملان ولایتشان را از آن می‌گیرند و حق را از مشکات آن مشاهده می‌کنند، ولایت مطلقه محمدیه است و صاحب و خاتمش امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام می‌باشد، چنان‌که شیخ فرمود: فهو سرالانبياء اجمعين، و چون ولایت انبیا و اولیا تمامی جزئیات ولایت مطلقه است، چنان‌که نبوت انبیا تمام جزئیات نبوت مطلقه می‌باشد. پس در هر کجا شیخ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از عیسی به ختم ولایت مطلقه تعبیر کرده، مراد، ولایت عامه است، شاهد بر این، سخن شیخ است که گفته: خاتم ولایت که ختم خاص ولایت است ظاهر می‌باشد، لذا عیسی و غیر او مانند الیاس و ابوالعباس خضر علیهم السلام همگی داخل در حکم ختمیت او می‌باشند، و همین‌طور هر ولی خدا - از ظاهر این امت - و عیسی عَلَيْهِ السَّلَام اگرچه ختم ظاهر است، ولی مختوم تحت این خاتم محمدی است، داستان این خاتم محمدی را در شهر فاس - از بلاد مغرب - در سال پانصد و نود و چهار دانستم، مرا حق تعالی بدو شناسا گردانید و علامتش را به من عطا فرمود.

پس علی عَلَيْهِ السَّلَام به حسب رتبه خاتم ولایت مطلقه محمدی است، چون امام العالم است، و بر حسب زمان، خاتم مطلق، حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام است، زیرا شیخ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تصریح می‌کند: اگرچه حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام به حسب ظاهر و زمان خاتم ولایت عامه است، ولی بر حسب معنی مختوم به ختم محمدی است - یعنی حضرت مهدی عَلَيْهِ السَّلَام - برای این‌که مقید، صورت و ظاهر است و مطلق، حقیقت و معنا، زیرا ولایت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام از لمعات ولایت مهدویه بوده و وی، حسنه‌ای از حسنات امام مهدی علیه و علی آبائه السلام روحی و روح العالمین له الفداء می‌باشد.

۱. یعنی: یک خشت را دو خشت دید آن‌که: خاتم الاولیا شرع را در ظاهر از او می‌گیرد، اگرچه در باطن از کانونی که فرشته وحی از آن جا می‌گیرد و به خاتم رسولان می‌رساند، می‌گیرد «جامی».

تابع شرع خاتم رسولان است و آن [شرع خاتم رسولان] محل خشت نقره‌ای می‌باشد و آن ظاهرش و آنچه از احکام که در آن پیروی می‌کند است^۱ یعنی: محل خشت نقره‌ای، صورت متابعت خاتم الاولیاست مر خاتم رسولان را - و صورت آن چه را که از احکام شرع از او پیروی می‌کند - و به انطباعش در محل خشت نقره، متابعت کمال می‌یابد و بعد از آن، متابعت دیگری باقی نمی‌ماند، همان‌طور که بعد از او، ولی دیگری باقی نمی‌ماند، چنان‌که خود گفته: چون خداوند او و مؤمنان زمانش را قبض روح کرد، آنان که بعداً باقی می‌مانند همانند چهارپایانند، نه حلال را حلال می‌شمرند و نه حرام را حرام، و به حکم طبیعت شهوت - رهای از عقل و شرع - تصرف می‌کنند، رستاخیز بر آنان برپا می‌شود.

از آن جهت نبوت را به خشت نقره‌ای تشبیه کرد که در نقره سفید و سیاه است، سفید مناسبت با نورانیت حقانی دارد و سیاه مناسبت با ظلمت خلقی، و نبوت صفت خلقی است، پس صورتش با هر دو جهتش مناسبت دارد، و طلا از آن جهت که غیر مرکب از دو ضد است و در ضمن برتر از نقره است، با ولایت مناسبت دارد.

گوید: همان‌طور که او در باطن، آنچه را که به صورت ظاهر در آن تابع است از خداوند می‌گیرد یعنی: خاتم ولایت ظاهراً تابع شرع است، همان‌گونه که باطناً از خداوند - آنچه را که در آن به صورت ظاهر تابع است - می‌گیرد: زیرا او کار را آن‌گونه که بر آن است مشاهده می‌کند، پس ناگزیر باید آن را این‌گونه بیند تعلیل است مر آنچه را که گفت: همان‌طور که او در باطن از خداوند می‌گیرد، یعنی: او بر آنچه که در علم، از احکام الهی می‌باشد مطلع و آگاه است و مشاهده گر آنها، پس ناگزیر باید آنها را دیده و مشاهده نماید، وگرنه خاتم نخواهد بود.

گوید: و او محل خشت طلایی است - در باطن - یعنی: از جهت مشاهده کننده امر الهی - آن‌گونه که بر آن است - در غیب، و آن محل خشت طلایی است: زیرا او از کانونی می‌گیرد که از آن، فرشته‌ای که آن را به رسول به وحی می‌رساند می‌گیرد^۲، اگر آنچه را

۱. یعنی: شرع خاتم رسولان نیز ظاهرش است، یعنی: ظاهر خاتم الاولیا هنگامی که آن شرع را پیروی می‌کند، یعنی: خاتم الاولیا خاتم رسولان را در آن پیروی می‌کند، پس خاتم الاولیا، تابع شرع خاتم رسولان است «جامی». ۲. آن کانون، باطن علم خداست، لذا امر را آن‌گونه که بر آن است مشاهده می‌کند «جامی».

که بدان اشاره کردم فهمیدی^۱، برایت علم سودمندی حصول یافته است^۲. یعنی: اگر آگاه گشتی و آنچه را که بدان اشاره کرده‌ام قبول نمودی، برایت در آخرت علم نافع سودمندی حصول می‌یابد، و یا این‌که: رمزی را که بدان اشاره کردم که خاتم اولیا به عینه خاتم رسولان است و برای بیان اسرار و حقایق در پایان ظاهر شده است - چنان‌که احکام و شرایع را در آغاز بیان داشت - فهمیدی، برایت علم نافع، آن‌گونه که از دو معنی [نبوت] گفته آمد حاصل گردیده است.

هر پیغمبری نبوت را از مشکات خاتم رسولان می‌گیرد

گوید: پس هر پیغمبری از زمان آدم تا آخرین پیامبر، هیچ‌یک از آنان [نبوت را] جز از مشکات خاتم رسولان نمی‌گیرد، اگرچه وجود طینت و خلقتش تأخیر داشته باشد، زیرا او به حقیقتش موجود بوده است^۳، و آن فرموده خودش است که: «من پیغمبر بودم و آدم هنوز بین آب و گل بود^۴»، و غیر او از انبیا، پیغمبر نبودند، مگر هنگامی که برانگیخته می‌شدند این راز را از آن جهت تکرار کرد تا بیان دارد او، اگرچه وجود طینتش

۱. این‌که انبیا از آن حیث که اولیایند، و اولیا همگی، حق را جز از مشکات خاتم الاولیا که مظهر ولایت خاتم رسول است مشاهده نمی‌کنند «جامی».

۲. که به کمال متابعت خاتم رسولان، که نتیجه کمال تحقق به حقیقت ولایت است منتهی می‌گردد «جامی».

۳. یعنی: به روحانیتش، پیش از وجود تمام انبیا، حتی آدم در این وجود موصوف به نبوت بود، و او صلی الله علیه و آله در عالم ارواح، مبعوث به آنان [انبیا] و غیر آنان بود «جامی».

۴. یعنی: هنوز بدن عنصریش کامل نشده بود، تا چه رسد به غیر او از انبیا و فرزندانش، بیان این مطلب آن‌که: خداوند متعال چون نور محمدی را خلق کرد، چنان‌که فرمود: «اول ما خلق الله نوری» در این نور محمدی تمام ارواح انبیا و اولیا را به گونه جمع احدی - پیش از تفصیل در وجود عینی - جمع آورد، و این در مرتبه عقل اول بود، سپس ارواح در مرتبه لوح محفوظ که عبارت از نفس کلی است تعین یافتند، و به ظاهر نوریشان از یکدیگر امتیاز یافتند.

سپس خداوند حقیقت محمدی روحی نوری را به سوی‌شان به نبوت گسیل داشت تا آنان را از حقیقت احدیت جمعی کمالی آگاه سازد، و چون صور طبیعت علوی از عرش و کرسی پدیدار گشت و صور مظاهر آن ارواح وجود یافتند، راز آن گسیل داشتن محمدی به سوی ایشان - در مرتبه دوم - آشکار گشت، لذا از ارواح آن‌که اهلیت ایمان داشت، بدان احدیت جمعی کمالی ایمان آورد، و چون صور عنصری ایجاد شدند، حکم آن ایمان در نفوس کاملان از بشر ظاهر گشت و به محمد صلی الله علیه و آله ایمان آوردند، پس معنی: من پیغمبر بودم...، یعنی: او بالفعل پیغمبر بود و عالم به نبوتش «جامی».

تأخر دارد، ولی به حقیقتش در عالم ارواح موجود بوده است، و او پیش از آن که ایجاد شود و به رسالت به سوی امت فرستاده شود، پیغمبر بوده است، زیرا وی، از ازل تا ابد قطب الاقطاب بوده است و غیر او از انبیا را نبوت، جز از هنگام برانگیخته شدن نیست، چون او صلی الله علیه و آله مقصود از عالم کون می باشد و هموست که نخست در علم موجود بوده و به تفصیل آن چه که مرتبتش بدان مشتمل گشته، اعیان عالم در او حصول یافته است. و نیز اعیان انبیا به حسب استعداداتشان - اگرچه طالب آشکار کردن نبوت در خودشان هستند - ولی آنان با وجود انوار حقیقت محمدی آشکار نمی شوند، مانند آشکار نشدن ستارگان و انوارشان، هنگام طلوع خورشید و نورش، و چون در مقام طبیعت جسمی و ظلمت شبانه عنصری ثبوت پیدا کردند، به انوار مخصوص شان ظاهر گردیدند، مانند ظهور ماه و ستارگان در شب تاریک، و چون حال خاتم الاولیا نسبت به اولیا این گونه است:

شرایط ولایت اولیا

گوید: و همین طور خاتم الاولیا، ولی بود و آدم هنوز میان آب و گل بود^۱، و غیر او از اولیا «ولی» نبود مگر بعد از فراگیری شرایط ولایت: از اخلاق و خوهای الهی - در اتصاف بدانها - از آن حیث که خداوند متعال به «ولی حمید» نامیده می شود شرایط ولایت، تحققشان در وجود عینی است و پاک شدنشان از صفات نفسی، و تنزهشان از خیالات وهمی، و تخلقشان به اخلاق الهی، و رها شدنشان از بندهای جزیی، و ادای امانات وجودات افعال و صفات و ذات، به آن که بالذات مالک آنان است، لذا هنگام فنایشان از نفوسشان، و بقایشان به حق، متصف به ولایت می شوند و برایشان غایت حصول می یابد، زیرا ولایت از جمله صفات ذاتی اوست.

۱. از آن جهت که صورتی از صور حقیقت محمدی است که بدان، ولایت خاص محمدی و یا ولایت مطلقه ختم می گردد، حکمش حکم خاتم پیامبران است، او بالفعل ولی بوده و عالم به ولایتش، در حالی که آدم هنوز میان آب و گل بود «جامی».

خاتم رسولان ولی رسول نبی است

و خاتم اولیا ولی وارث است

گوید: پس خاتم رسولان، از حیث ولایتش^۱، نسبت او به خاتم ولایت^۲، نسبت انبیا و رسولان است به او^۳، زیرا او «ولی» رسول نبی است^۴، و خاتم اولیا «ولی» وارث است که از اصل می گیرد^۵ و مشاهده گر مراتب می باشد^۶ چون گفت: رسولان - از آن حیث که اولیایند - آن چه را که مشاهده می کنند، جز از مشکات خاتم الاولیا مشاهده نمی کنند. امکان دارد که این پندار پیش آید که این معنی درباره غیر خاتم رسولان - از رسولان - هم ممکن باشد، لذا در این جا تصریح می کند که نسبت آن به خاتم الاولیا نیز نسبت غیر او از انبیا می باشد و برتری وجود ندارد، زیرا خاتم رسولان در باطن صاحب این مرتبه است و خاتم الاولیا در ظاهر، مظهر آن است، و این مقام برای کسی کشف و آشکار می شود که برایش کشف شده باشد روح محمدی - صلوات الله و سلامه علیه - را در عالم، مظاهری به صورت انبیا و اولیا می باشد.

شیخ رحمته الله در پایان باب چهاردهم از فتوحات گوید: این روح محمدی را در عالم مظاهری است، و کامل ترین مظاهرش در قطب زمان، و در افراد، و در خاتم ولایت محمدی، و ختم ولایت عامه که عیسی علیه السلام است و از آن تعبیر به «مسکنه» می شود^۷، می باشد.

۱. چون گفت که رسولان از آن حیث که اولیایند، آن چه را که مشاهده می کنند، جز از مشکات خاتم الاولیا مشاهده نمی کنند، لذا ممکن است که کسی پندارد، این معنی ممکن است به غیر خاتم رسولان هم درست باشد، این پندار را دفع کرده و گفته: خاتم رسولان از حیث ولایتش... «جامی».
۲. از آن حیث که مظهر حقیقت ولایت خاص و یا مطلقه او می باشد «جامی».
۳. یعنی، نسبت به خاتم الاولیا زیرا همان طور که رسولان آن چه را که مشاهده می کنند از مشکات او مشاهده می کنند، همین طور خاتم رسولان، آن چه را که مشاهده می کند از مشکات او مشاهده می کند «جامی».
۴. چون جایز است که خاتم رسولان، آن چه را که خاتم الاولیا مشاهده می کند مشاهده نماید، زیرا او خاتم رسولان، به اعتبار باطنش «ولی» است و به اعتبار تبلیغ احکام و شرایع، رسول و به اعتبار خبر دادن از غیب و تعریفات الهیه، نبی است - ولی به واسطه فرشته - «جامی». ۵. به اعتبار باطنش «جامی».
۶. به حکم رسولان در شرایع و احکامش، پس وراثت در او به منزله رسالت است «جامی».
۷. یعنی: کامل ترین مظاهرش به مسکنه تعبیر می شود «املی».

این سخن حمل بر تناسخ نمی‌شود، زیرا آن مخصوص بعضی غیر بعض دیگر نیست، و این مخصوص به کاملان است، و بیانش به زودی در پایان همین فص - با خواست الهی - خواهد آمد.

ولایت عام و خاص

بدان! ولایت به مطلقه و مقیده تقسیم می‌گردد، یعنی عامه و خاصه، زیرا آن از آن حیث که ولایت است، صفت الهیه مطلقه است، و از حیث استنادش به انبیا و اولیا، مقیده می‌باشد، و مقید به مطلق تقوّم و پایداری دارد، و مطلق، ظاهر در مقید است، بنابراین ولایت انبیا و اولیا، تمامی‌شان جزئیات ولایت مطلقه‌اند، چنان‌که نبوت انبیا، جزئیات نبوت مطلقه می‌باشند.

چون این را دانستی بدان! مراد شیخ رحمته الله از ولایت خاتم رسولان، ولایت مقیده شخصیّه اوست، و شکی نیست که نسبت این ولایت به ولایت مطلقه، مانند نسبت نبوت دیگر انبیاست به نبوت مطلقه او.

خاتم‌الاولیا حسنه‌ای از حسنات خاتم رسولان

در گشودن باب شفاعت است

گوید: و او^۱ حسنه‌ای از حسنات خاتم رسولان، محمد صلی الله علیه و آله است - پیش رو جماعت^۲ و سرور فرزندان آدم در گشودن باب شفاعت - یعنی: خاتم ولایت صورت درجه‌ای از درجات، و حسنه‌ای از حسنات خاتم رسولان و مظهری از مظاهر آن است، و این حسنه همان است که به نام «وسیله» - بالاترین مقام بهشت - که عبارت از مقام

۱. یعنی: خاتم الولایه، با رفعت شأنش... «جامی».

۲. و مظهری از مظاهر ولایت خاص و یا مطلقه اوست، چون وی هنگامی که در مقام رسالت ظاهر به شریعت بود، ولایتش را به احدیت ذاتی که جامع تمام اسماست ظاهر نساخت، تا اسم «الهادی» درباره‌اش تمامی یابد، پس این حسنه - یعنی ولایتش - در باطن باقی ماند تا در مظهر خاتم اولیا که ظاهر نبوت و باطن ولایت را از او به ارث می‌برد ظاهر گردد، زیرا روح محمدی را در عالم مظاهری به صورت انبیا و اولیا می‌باشد - «جامی».

محمود^۱ که وعده‌اش به رسول اکرم ﷺ داده شده است نامیده می‌شود.

گوید: پس حال خاصی را معین کرد و فراگیر نکرد یعنی: سیادت و سروری او ﷺ را معین و مشخص ساخت و این‌که از حیث تعین شخصیش - در حال شفاعت در روز رستاخیز - بر جماعت [انبیا] پیش است، و آن را تعمیم نداد، تا تقدمش در تمام امور و احوال جزیی و کلی لازم آید، از این روی فرمود: شما به امور دنیایتان از من واردترید و در این حال خاص یعنی: حال شفاعت: بر تمام اسمای الهی تقدم و پیشی دارد، زیرا «رحمان» در نزد «منتقم» درباره گنهکاران، جز بعد از شفاعت شافعان شفاعت نمی‌کند^۲، پس محمد ﷺ در این مقام خاص، به سبب سیادت^۳ دست یازید و آن مقام شفاعت است: بنابراین هر کس مراتب^۴ و مقامات را دانست، پذیرش چنین سخنی وی را سخت نخواهد بود^۵.

تقدم خاتم رسولان بر اسمای الهی اشاره است بدان‌چه که در حدیث آمده که رسول خدا ﷺ نخستین کسی است که باب شفاعت را در خلق می‌گشاید و شفاعت می‌کند، سپس انبیا و پس از آنان اولیا و بعد مؤمنان، و آخرین کسی که شفاعت می‌کند،

۱. شیخ رحمه الله در فتوحات گوید: مقام محمود مقامی است که پایان تمام مقامات بدان باز می‌گردد و تمام اسمای الهی که اختصاص به مقامات دارند بدان می‌نگرند و آن مقام، خاص رسول خدا ﷺ است و آن در روز رستاخیز برای عموم خلائق ظاهر نمی‌گردد، و به این، سیادت و سروری او بر تمام خلائق - در روز عرض - درست می‌شود و در قیامت، تمام محامد و سپاس‌ها جز برای محمد ﷺ جمع نمی‌آید، این همان چیزی است که از آن تعبیر به مقام محمود می‌شود «آملی».

۲. آنان که شفاعتشان را آشکار نمی‌کنند، مگر بعد از شفاعت خاتم رسولان مر آنان را که شفاعت کنند «جامی».

۳. بر اسما و مظاهر آنها «جامی».

۴. یعنی: مراتب ولایت و نبوت و رسالت و مقامات صاحبان آنها را «جامی».

۵. یعنی: تقدم ولی خاتم به حسب حقیقتش بر رسول خاتم، و تقدم نداشتن ولی خاتم بر رسول خاتم به سیادت بر اسمای الهی.

بدان! مؤیدالدین جندی قایل است که مراد شیخ از خاتم ولایت خودش می‌باشد، و قیصری قایل است که خاتم ولایت عیسی علیه السلام است، و شیخ عبدالرزاق قایل است که خاتم ولایت حضرت مهدی موعود علیه السلام است، و شیخ صدرالدین قونوی در تفسیر فاتحه قایل است که خاتم ولایت که در این امت ظاهر می‌شود حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه است، و ختم مطلق خلافت از جانب خداوند به عیسی بن مریم علیهما السلام است، و ختم ولایت محمدی به کسی است که به برزخیت دوم که بین ذات و الوهیت ثابت است تحقق یافته باشد «جامی».

ارحم الراحمین است.

هر کس که فهمید و بر احدیت ذات که ظاهر در مراتب متکثر است آگاه شد، و بر این که هر موجودی را در مرتبه اش سیادت و سروری است - چنان که هر اسمی را بر آن چه بدان تعلق می گیرد سلطنت و غلبه است - مطلع گردید، قبول چنین سخنی بر او گران نخواهد آمد، آیا نمی نگری «رحمان» با این که اسم جامع اسما است و وی را احاطه تمام می باشد، نزد «منتقم» که از کارگزاران اوست - پس از شفاعت تمام شفاعت کنندگان - شفاعت می کند؟ این تأخر موجب نقص و کاستی او نمی شود.

رازش آن است که «رحمان» جامع اسمای الهی است و از جمله آن اسما «منتقم» می باشد، پس او [رحمان] است که روز رستاخیز به صفت انتقام ظاهر می گردد و منتقم می شود، چنان که در موطن دیگر دنیایی و اخروی به صفت رحمت، که از ظاهر اسمش مفهوم است ظاهر می شود، از این روی ^۱ خداوند از ابراهیم حکایت می کند که گفت: «يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ = ای پدر! من می ترسم که از جانب خداوند رحمن عذابی به تو رسد - ۴۵/مریم» پس راز اولیت و آخریت در این شفاعت آشکار شد.

بیان عطایای اسمایی

گوید: اما مَنَح و عطایای اسمایی: بدان! منح و عطایای الهی مر خلقش را، رحمتی از جانب او به آنان است و تمامی آنها از اسما می باشند ^۲، یا رحمت خالص است، مانند روزی پاک لذیذ - در دنیا - و بدون آمیزش در روز رستاخیز، این را اسم «رحمان» می بخشد ^۳، پس آن عطای رحمانی است، و یا رحمتی است که امتزاج دارد ^۴، مانند خوردن داروی ناخوشایندی که از پی خوردنش راحت و آسایش می باشد، و آن خود

۱. یعنی: به واسطه ظهور رحمان به صفت انتقام «آملی».

۲. یعنی: از مرتبه اسمای الهی می باشند - نه از مرتبه ذات احدیت از حیث اطلاقش - زیرا آنها از این حیثیت اقتضای عطای خاص و بخشش معینی را ندارند و به سه بخش تقسیم می شوند «جامی».

۳. یعنی: این نوع از رحمت خالص را «جامی».

۴. و آن یا در ظاهر رحمت است و در باطن نقت، مانند اشیایی که موافق با نفس اند و دور کننده قلب از خداوند، و یا برعکس «جامی».

عطایی الهی است^۱، زیرا عطا‌های الهی، امکان اطلاق عطا از جانب وی^۲ نیست، مگر آن‌که بر دست کارگزاری از کارگزاران اسمای او جاری گردد^۳.

چون از بیان تجلیات ذاتی و آن‌چه که سخن بدان منجر می‌گردد فارغ شد، آغاز در بیان تجلیات اسمایی و عطا‌های آنها کرده و گوید، بدان! منح و عطایای الهی مر خلقش را، رحمتی از جانب او به آنان است، یعنی: تمام منح و عطایا جز از مرتبه الهیه که مشتمل بر ذات و صفات است افاضه نمی‌شود، ولی نه از حیث ذاتش، بلکه از حیث صفات و اسمایش.

تقسیمات سه‌گانه رحمت

نخستین چیزی که بر آنان افاضه می‌شود، رحمت وجود و حیات است و سپس آن‌چه که آن دو راتبعت می‌کنند، و آنها به سه بخش تقسیم می‌شوند: رحمت محض - به حسب ظاهر و باطن - و رحمت ممتزج، و آن یا در ظاهر رحمت است و در باطن نعمت و رنج و سختی، و یا برعکس^۴، چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «سبحان من اتسعت رحمته لاولیائه فی شدة نعمته، و اشتدت نعمته علی اعدائه فی سعة رحمته = منزّه است کسی که رحمتش را بر دوستانش در شدت نعمتش گسترانیده، و نعمتش را بر دشمنانش در گسترش رحمتش سخت کرده است»^۵.

اولی: مانند روزی لذیذ پاک - یعنی حلال - در دنیا، و مانند علوم و معارف نافع در آخرت.

دوم: مانند اشیای ملایم طبع، مانند خوردن حرام و شراب‌خواری و دیگر کارهای حرام که موافق نفس است و دورکننده قلب از خدا.

سوم: مانند خوردن داروی ناخوش آیند که از پی خوردنش، راحت و سلامتی می‌آورد.

۱. زیرا ممتزج از مقتضیات دسته‌ای از اسما است که اختصاص به اسم واحدی که بدو نسبت داشته باشد ندارد «جامی». ۲. مراد از اطلاق، گرفتن اوست از ذات بحت خالص «جامی».

۳. یعنی: اسمایی که آنها کارگزاران اسم جامع «الله» می‌باشند «جامی».

۴. سوم آنکه در باطن رحمت است و در ظاهر نعمت، مانند خوردن داروی تلخ. ۵. نهج البلاغه، خ ۹۰.

اولی به حسب ظهور رحمت محض از جانب وی، عطای رحمانی است، این از حیث آن که صفتی مقابل اسم «منتقم» است می باشد، نه از آن حیث که اسم ذات با تمام صفات است، مانند این فرموده الهی: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ = بگو: «الله» را بخوانید یا «رحمان» را بخوانید - ۱۱۰ / اسراء».

دومی و سومی: عطای الهی است، یعنی به اعتبار جامعیتش مر صفات را - نه به اعتبار ذات - پس جز بر دست کارگزاری از کارگزاران امکان پذیر نیست، یعنی خادمی از خادمان اسما، زیرا عطایا ناگزیر باید معین باشند، و چون کار چنین است، به اسمی که آن را اقتضا دارد نسبت می یابد، لذا بدان نسبت می یابد.

انواع عطایای الهی بر دست اسما

گوید: گاهی خداوند بنده را بر دست «رحمان» عطا می دهد و برایش عطا را از آمیزشی که در وقت، ملایم طبع نیست خالص می سازد یعنی: اکنون خالص می گرداند، اگرچه در پایان کار خالص نباشد، زیرا امثال این عطایا که غالباً موافق با طبع اند، فراگیر نعمت می باشند، لذا تحت حکم «منتقم» در دنیا - و یا در آخرت - داخل می شوند: و یا به هدف دست نمی یازد، و آن چه شبیه آن است یعنی: از آن چه که به دست یازی به هدف باز می دارد رها می شود، و آن چه که موجب کدورت در وقت و یا از موانع حصول هدف می باشد، و این عطای الهی بر دست «رحمان» غیر از عطای رحمانی است که گفت: رحمت محض است، چون در پایان کار فراگیر نعمت است.

گوید: و گاه دیگر خداوند بر دست «واسع» عطا می کند تا فراگیر باشد یعنی: تمام خلایق را شامل می شود، مانند سلامتی و روزی: و یا بر دست «حکیم» لذا در وقت، به صالح تر می نگرد زیرا حکیم جز به مقتضای حکمت عمل نمی کند و جز بر مصلحت - در وقت - نمی نگرد^۱، لذا آن چه را که در وقت مناسب شخص است عطا می کند.

گوید: و یا بر دست «وهاب - بخشنده» عطا می کند تا انعام و احسان^۲ نماید، و با

۱. یعنی: نسبت به بنده «صاین». ۲. یعنی: تا انعام و احسانش را در بخشش خویش آشکار سازد «جامی».

واهب و بخشنده، بخشنده شده را تکلیفی به عوض آن از سپاس و یا عمل نمی‌باشد^۱ یعنی: واهب و بخشنده برای اظهار و آشکار کردن انعام و بخشش خود - بدون این که از بخشنده شده درخواست عوضی از سپاس و یا عمل و یا حمد و ثنایی داشته باشد - می‌بخشد، و وجوب شکر و سپاس نعمت‌بخش برای عبودیت بخشنده شده است - نه برای انعام و احسان نعمت‌بخش - زیرا هر کس برای انعام سپاس‌گزارد، او بنده نعمت‌بخش است، نه بنده حق تعالی از آن حیث که حق متعال و پروردگار^۲ است.

گوید: و یا^۳ بر دست «جبار^۴ - جبران کننده»، سپس در محل و آنچه در خور آن است می‌نگرد یعنی: به شخص می‌نگرد و شکستگی را به حسب استحقاقش جبران می‌نماید، و یا مقهور سازد، یعنی: اگر بر بندگان خداوند زور می‌گوید و بر آنان بزرگ منشی و تکبر می‌ورزد، زیرا جبار در هر دو معنی [جبران کننده و جبر کننده] استعمال می‌شود. گوید: و یا بر دست «غفار»، پس از آن در محل و آنچه [بنده] بر آن است می‌نگرد، اگر بر حالی است که در خور عقوبت و بدی می‌باشد، آن را از وی می‌پوشاند^۵، و اگر بر حالی است که در خور عقوبت نیست، او را از حالی که در خور عقوبت است می‌پوشاند، لذا معصوم و مورد توجه و محفوظ نامیده می‌شود^۶.

پوشانیدن یا به سبب محو آنها و اثبات آنچه مقابل آنهاست می‌باشد، چنان که خداوند می‌فرماید: «أُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ = آنان کسانی‌اند که خداوند بدی‌هایشان را به نیکی تبدیل کرده است - ۷۰/ فرقان» و یا به اعطای نوری است که آن حالت را می‌پوشاند، تا غیر حق تعالی کسی بر آنها آگاه نشود؛ و یا به واسطه گذشت از آنها -

۱. به زبان و یا ارکان، وجوب شکر نعمت‌بخش برای عبودیت بخشنده شده است - نه برای تکلیف بخشنده - «جامی». ۲. و یا «لینعم» است، به معنی زندگی راحتی داشته باشد «قیصری، جامی».

۳. می‌بخشد «جامی».

۴. جبار کسی است که جبران شکستگی می‌کند و آفت و نقص را برطرف می‌سازد «جامی».

۵. یعنی: خداوند وی را به اسم غفار از عقوبت می‌پوشاند «آملی».

۶. معصوم و محفوظ عبارت از بنده‌ای است که غفار، بین او و بین آنچه از گناه که راضی نیست حایل می‌شود، و مورد توجه، اعم و فراگیر از آن دو است، چون کسی است که گناه زبانی بدو نمی‌رساند و محبت الهی و توجه ربانی بدی‌هایش را به نیکی برگردانیده است، اما معصوم - در عرف شرعی - اختصاص به انبیا دارد و محفوظ، به اولیا «جندی».

پس از آگاهیشان از آنها - می باشد؛ و یا وی را از آن چه که عیبناکش می سازد و بدان، در خور عقوبت می گردد حفظ می کند و در نتیجه محفوظ و مورد توجه باقی می ماند.

گوید: و غیر اینها، از آن چه که همانند این نوع است یعنی: غیر اینها که گفته شد، از آن چه که همانند این نوع - از عطاها ی اسمایی - است بر این قیاس کن! و بخشنده همان «الله»^۱ است، از آن حیث که خازن است مر آن چه را که در خزاین و گنجینه هایش^۲ می باشد، پس آنها را جز به مقدار معین^۳ - بر دست اسمی که اختصاص بدان امر دارد - بیرون نمی آورد.

یعنی: بخشنده در این صور^۴ و غیر آنها همان «الله» است، ولی از حیث اسمی خاص، او خازن آن چه که نزدش است می باشد: «لِلّهِ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» = خزاین آسمان ها و زمین خاص خداست - ۷/ منافقون» و آنها اعیان آن دو هستند که نقش پذیر بدان چه که بوده و خواهد بود - تا روز رستاخیز - می باشند و از عالم غیب به عالم شهادت، جز به مقدار معلوم و معین، و بر دست اسمی خاص که حکم آن امر به دست آن اسم است بیرون نمی آیند.

آفرینش هر چیزی بر دست اسم «عدل» و هم ردیفان آن می باشد

گوید: لذا خلق هر چیزی را بر دست اسم «عدل» و هم ردیفانش بداد یعنی: هر شیئی از اشیا را آن چه اقتضای عینش بود که این گونه مخلوق باشد - به حسب اسم «عدل» خویش و هم ردیفانش مانند «مقسط» و «حکیم» - بخشید، پس گفته نمی شود: چرا این فقیر است و آن ثروتمند، و این سرکش است و این مطیع؟ چنان که گفته نمی شود: چرا این انسان است و آن سگ، زیرا حکم عدل، هر چیزی را جز آن چه که عینش اقتضا می کند نمی بخشد، پس حجت و دلیل رسا خاص خداست.

۱. بخشنده در تمام این صور، همان اسم «الله» - احذیت جمع تمام اسما - می باشد «جامی».

۲. از آن حیث که خازن و جامع آن چه که نزدش مخزون است، یعنی در خزاین علمیش که عبارت از حقایق اشیا و اعیان ثابته آنها که نقش پذیر به تمام آن چه بوده و خواهد بود می باشد «جامی».

۳. که آن را قابلیت بخشنده شده درخواست دارد «جامی». ۴. یعنی: در تجلی اسمایی و ذاتی «املی».

گوید: و اسمای الهی نامتناهی‌اند^۱ چون آنها بدان‌چه که از آنهاست^۲ دانسته می‌شوند^۳ یعنی: بدان‌چه که از آنها از آثار و افعال صادر می‌شود و حصول می‌یابد: و آن‌چه از آنها که نامتناهی‌اند^۴ اگرچه به اصولی متناهی باز می‌گردند، آنها امهات و اصول اسما و یا مراتب اسما می‌باشند.

اسماء بحسب اصول و امهات متناهی‌اند

یعنی: اسمای الهی اگرچه به حسب کارگزاران نامتناهی‌اند، ولی به حسب امهات و اصول متناهی‌اند، مانند تناهی امهات مظاهرشان، و آنها اجناس و انواع حقیقی‌اند - با عدم تناهی اشخاص که تحت انواعشان هستند - و این‌که گفته: چون آنها دانسته می‌شوند؛ استدلال از اثر است به مؤثر، یعنی چون هر اسمی را عملی خاص به خودش است و موجودات نامتناهی‌اند پس آنها به اسمای نامتناهی مستنداند که از اجتماع رقایق اسمای کلی - بعضی با بعض دیگر - حاصل گشته‌اند^۵ و تمامی‌شان داخل تحت احاطه آن امهات و اصول می‌باشند؛ این استدلال خود هشدار است مر طالب را، نه این‌که مستند او در حکم است، بلکه مستندش در آن، کشف روشن کامل است.

گوید: و در واقع جز یک حقیقت واحد^۶ نیست که تمام این نسبت‌ها و اضافات را که از آنها^۷ تعبیر به اسمای الهی می‌شود می‌پذیرد یعنی: اسما اگرچه متکثراند، ولی در واقع جز ذات واحدی نیست که تمام این نسبت‌ها و اضافات را که ذات با هر کدام از آنها اعتبار می‌گردد و به نام اسمای الهی نامیده می‌شود، می‌پذیرد: و حقیقت اقتضای آن دارد که هر اسمی را حقیقتی^۸ است که تا بی‌نهایت ظاهر می‌شود و بدان، از اسم دیگر امتیاز

۱. اسمای فرعی تفصیلی «جامی». ۲. یعنی: از آنها از اعیان حصول می‌یابد «جامی».

۳. یعنی: از آنها از آثار ممکن و آن‌چه از آثار که از آنهاست حصول و صدور می‌یابد «جامی».

۴. آنها به حسب قوایل و مظاهر متعدد نامتناهی حصول و صدور می‌یابند، و چون آثار نامتناهی است، اسمای متعین هم به حسب آنها نامتناهی خواهد بود «جامی».

۵. یعنی: اسمای نامتناهی که از اجتماع اسمای کلی حاصل آمده‌اند «آملی».

۶. حقیقت واحد مطلق، که عبارت از حقیقت حق سبحان می‌باشد «جامی».

۷. بلکه از ذات متلبس بدانها - به اسما - «جامی».

۸. حقیقتی معقول است که در تعقل از ذات متمایز می‌گردد «جامی».

می‌یابد، و آن حقیقتی که بدان امتیاز می‌یابد^۱ به‌عینه همان اسم است، نه آنچه که در آن اشتراک واقع می‌شود^۲.

فرقی بین اسما و صفات نمی‌باشد

یعنی: تحقیق اقتضای آن دارد که برای هر اسمی حقیقتی باشد که آن اسم را از اسمای غیر خودش جدا سازد، و آن حقیقت جز عین صفتی که با ذات اعتبار شده و اسمی گردیده نمی‌باشد، بنابراین اسما از حیث تکثرشان جز عین نسبت‌ها و اضافات که به نام صفات نامیده می‌شوند نیستند، زیرا ذات در آنها مشترک است، پس فرقی بین اسما و صفات - آن‌گونه که بیان گردید - نمی‌باشد.

و به اعتبار این که اسم عبارت از مجموع است، فرق حاصل می‌آید، و بنابر هر دو تقدیر، مشترک [ذات] اسم نیست، زیرا حیوان، بین انسان و غیر انسان مشترک است. گفته نمی‌شود: حقیقت انسان همان حیوان است، بلکه حقیقتش ناطق است، و یا آنچه از آن دو حاصل می‌شود، زیرا ناطق، اگرچه مفهومش عبارت از چیزی است که دارای نطق [ادراک کلیات] است، ولی آن چیز در خارج همان حیوان است که ظاهر به صورت انسان می‌باشد، بنابراین ناطق - در خارج - همان انسان است.

گوید: چنان‌که عطایا امتیاز می‌یابند - هر عطایی به شخصیت خودش از غیر خودش - اگرچه از یک اصل می‌باشند یعنی: هر یک از عطایا از غیر خودشان امتیاز می‌یابند، همگی از یک کانون خیرات و کمالات‌اند که عبارت از ذات الهی - از حیث اسم «وهاب» و «کریم» و «معطی» و امثال اینها - می‌باشد: پس معلوم است که این^۳، آن دیگری نیست، و سبب آن غیر یکدیگر بودن اسما است^۴.

۱. یعنی: از اسم دیگر، بلکه ذات متلبس بدان‌ها به‌عینه همان اسم است «جامی».

۲. بین تمام اسما، یعنی ذات مطلق «جامی». ۳. یعنی: عطایا «جامی».

۴. یعنی: آن امتیاز بین عطایا که عبارت از معلولات اسمایند، امتیاز اسمایی است که آنها علت برای آن عطایا می‌باشند، زیرا به سبب اختلاف علت‌ها، معلولات مختلف می‌شوند، اگرچه تنها به مجرد تعین و تشخیص باشد «جامی».

سبب امتیاز در عطایا امتیاز اسمایی است

امتیاز بعضی از اسما از بعض دیگر، و بازگشتشان به یک حقیقت، شباهت به امتیاز مواهب و دهش‌های آنها و بازگشتشان به یک اصل واحد دارد، سپس بیان می‌دارد که سبب این امتیاز در عطایا، همان امتیاز اسمایی است، زیرا اختلاف معلولات، مستند به اختلاف عللشان می‌باشد، و آن بدین جهت است که هر اسمی را عطایی است که به مرتبت آن، و قابلیت عینی که مظهرش است اختصاص دارد، و چون چنین است: پس^۱ در مرتبه الهیت چیزی - به سبب اتساع و فراخیش - مطلقاً تکرار نمی‌پذیرد^۲، این همان حقی است که بر آن اعتماد و تکیه می‌کنیم).

در مرتبه الهیت هیچ چیز مطلقاً تکرار نمی‌پذیرد

این بدان جهت است که اسما نامتناهی‌اند و افاضه‌کننده نیز از یک اسم - به حسب شخصیتش - مغایر شخصیت آن چه که همانندش است می‌باشد، زیرا دو همانند نیز دو متغایراند: بنابراین آن را اصلاً تکراری نیست، از این روی گفته‌اند: حق تعالی به یک صورت دو بار تجلی نمی‌کند، و چون حقیقت مشهود نزد او این است که اعراض و جواهر در هر آنی تبدل می‌جویند - چنان که به زودی بیان خواهد شد - و تکراری نیست، لذا گفت: این همان حقی است که بر آن اعتماد و تکیه داریم، و این بدان جهت است: وجودی که ملزوم کمالات شیء است، برای موجود در هر لحظه و آنی حاصل است - حصولی جدید - چنان که خداوند فرموده: «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» بلکه آنان از خلق جدید به شبهه دراند - ۱۵/ق».

پس حصول آن چه که تابع آن [وجود] است، به طریق اولی به گونه تجدد می‌باشد، و این معنی برای کسی که تحقق یافته بخشنده وجود خداوند است و بس، آشکار می‌شود،

۱. این خبر مبتدای دوازده سطر بالاست که: چنانکه عطایا...

۲. و چون کار چنین است، و در مرتبه الهی - به سبب اتساع و عدم انحصارش در حدی معین - چیزی تکرار نمی‌پذیرد، نه از عطایا و نه از اسما اقتضاکننده آنها «جامی».

خواه به طریق وجوب ذاتی باشد و یا به اراده و اختیار و حکمت و به واسطه اسما و صفاتش، و باقی اسباب و وسایطاند و فیضش دایمی است و انقطاع ندارد، بنابراین افاضه شونده خواه عقول و نفوس مجرد باشد و یا اشیای زمانی، برایشان در هر لحظه و آنی وجودی، همانند وجود اولی حصول می‌یابد و تکراری نیست، و همین‌طور آن چه [از کمالات] را که در پی دارد؛ خداوند می‌داند و بس.

علم اسما اختصاص به شیث دارد

گوید: و این علم^۱، علم شیث عَلَمُ الشَّيْثِ بود، و روح او، هر کس - از ارواح^۲ - را که در چنین چیزی سخن گوید، یاری و کمک می‌کند یعنی: علم اسمای الهی که عطایا بر آنها مترتب می‌شوند، از بین فرزندان آدم، از انبیا و اولیا - به جز خاتم‌الاولیا - اختصاص به شیث عَلَمُ الشَّيْثِ دارد، زیرا او تمام کمالاتی را که به واسطه او ظاهر گردیده، از خداوند متعال گرفته است، چنان که [شیخ] بیان می‌دارد، از این روی شیخ رَحِمَهُ اللهُ بیان داشته که عطایا در حکمت و مرتبت اوست، پس هر کس که در این علم سخن می‌گوید، از روح او استمداد و یاری می‌جوید، زیرا هر عینی اختصاص به مرتبه معینی دارد که بدان [مرتبه] از غیر خودش امتیاز می‌یابد، پس مظهر آن، به ذات خود از آن می‌گیرد و غیر او از وی به مقدار مناسبتی که بین او و بین آن مظهر است فرا می‌گیرد، چنان که هر اسمی اختصاص به صفتی معین دارد که بدان، از غیر خودش امتیاز می‌یابد.

شیث آنچه را که از خداوند می‌گیرد

به واسطه مرتبه خاتم‌الاولیا می‌گیرد

از آن جهت گفت: روحش یاری و کمک می‌کند، که هر کس در این علم سخن می‌گوید، آن معنی را به روحش، از روح خاتم [اولیا] بر می‌گیرد، بلکه همین پیغمبر [شیث] نیز از حیث ولایتش، آن چه را که از خداوند می‌گیرد، به واسطه مرتبت او [روح خاتم‌الاولیا] می‌گیرد، چنان که بیانش گذشت که او [خاتم‌الاولیا] صاحب مرتبه ولایت

۱. یعنی: علم به عطایا و منج و بخشش‌ها «جامی». ۲. یعنی: ارواح کاملان «جامی».

مطلقه است، پس وی^۱ [شیث] را امداد و یاری و بخشش به معنای مأخوذ است، و از این که روح او به هر کس که در این علم سخن گوید یاری و کمک می کند، لازم نمی آید که به روحش از روح خاتم الاولیا استمداد و یاری نجوید.

از روح خاتم الاولیا مدد به تمام ارواح می رسد

گوید: جز روح خاتم [اولیا]، زیرا او را جز از جانب خداوند مدد و یاری نمی آید - نه از روحی از ارواح - بلکه از روح او [خاتم اولیا] مدد و یاری به تمام ارواح می رسد مراد از این که گفت: بلکه از روح او مدد می رسد، یعنی: از مرتبت روح او مدد و یاری به تمام ارواح می رسد، ما از آن جهت این را گفتیم که شیث عَلَيْهِ السَّلَام و کاملان و افراد، معانی و حکمت را از خداوند می گیرند، چنان که پیروانشان هم از او می گیرند، شیخ رَحِمَهُ اللَّهُ بدین مطلب در چند جای از فتوحات تصریح کرده است، و چون این مرتبت، روح خاتم الولایه را به اصالت است و غیر او نیز بهره و نصیبی از آن دارد، شیخ رَحِمَهُ اللَّهُ گفت: بلکه مدد از روحش می باشد.

گوید: و اگرچه آن را در زمان ترکیب جسد عنصریش از خویش ادراک نکند^۲ یعنی: اگرچه ترکیب جسد عنصریش او را از تعقل آن چه که گفتیم محجوب و پوشیده داشته، ولی از حیث مرتبت و حقیقتش، آن را می داند، چنان که آن حضرت صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «انتم اعلم بامور دنیا کم = شما به امور دنیاتان واردترید^۳» با این که حقیقتش آنان را علم بدان امور بخشیده و یاری کرده است، و آن به واسطه غلبه بشریت در بعضی از اوقات - بر آن چه که حقیقتش اقتضا می کند - می باشد، از آن جهت جسد را مقید به عنصری کرد، زیرا جسد مثالی روحانی، وی را از تعقل آن چه که مرتبتش اقتضا می کند باز نمی دارد.

۱. یعنی: شیث امداد می رساند، ولی اصل، خاتم الاولیا است.

۲. یعنی: اگرچه خاتم الاولیا تمام ارواحی را که بین آنها و بین خداوند واسطه نیست یاری و امداد می کند، اما در زمان ظهورش در صورت جسدانی عنصری، از خویش ادراک نمی کند که اوست که تمام ارواح انسانی را به علوم و حکمت یاری و مدد می کند و از او بر آنها افاضه می شود، زیرا حجاب هیولانی طبیعی، از حجابات و هیأت ظلمانی که لازم صورتش است، وی را باز می دارد «کاشانی». ۳. جامع الاسرار، ص ۴۲۰.

اعیان را ظهور تام در عالم حس حصول می‌یابد

بدان! انسان کامل، اگرچه از حیث حقیقتش عالم به تمام معارف و علوم الهی است، اما آن برایش جز پس از ظهور در وجود عینی خارجی و تعلق به مزاج عنصری ظاهر نمی‌شود، زیرا ظهور تام و کامل برای اعیان، در عالم حس حصول می‌یابد، همین‌طور باقی کمالاتش که در آنها بالقوه می‌باشد، بالفعل ظاهر نمی‌شود، مگر بعد از آن که نفس در خارج تحقق و ثبوت یابد و به بدن تعلق گیرد.

و چون ترکیب عنصریش نخست سبب حجاب و پوشیدگی، و غالباً سبب غفلتش از کمال حقیقی خود در برخی از اوقات می‌باشد، مانند زمان کودکی تا بلوغ حقیقی [چهل سالگی]، و آن^۱ نیز به عینه سبب ظهور کمالات و معارفش^۲ است، شیخ رحمته الله علیه گوید:

پس او از حیث حقیقت و رتبتش، عالم به تمام آنهاست^۳، و همو از جهت ترکیب عنصریش به عینه جاهل بدانهاست یعنی این کاملی که از روحش مدد و یاری به تمام ارواح می‌رسد، از حیث حقیقت و رتبتش عالم است به این که ارواح، تمامی شان از او یاری و استمداد می‌کنند، و اوست که آنان را در علوم و کمالاتشان یاری و کمک می‌کند، و همو به عینه، از جهت ترکیب عنصریش، به این استمداد و امداد جاهل می‌باشد، پس «مین حیث» که شیخ در متن گفته، اولی متعلق به عالم است و دومی به جاهل، و مراد از «بعینه» عین ثابت نیست، بلکه تأکید است، یعنی آن که عالم است، به عینه جاهل می‌باشد.

گوید: پس او عالم جاهل است، بنابراین اتصاف به اضداد را می‌پذیرد^۴ یعنی در مقام واحد - به هر دو اعتبار - از حیث اتصافش به صفات کونی، اما از حیث اتصافش به صفات

۱. ترکیب عنصری وی «آملی». ۲. در زمانی دیگر «آملی».

۳. یعنی: خاتم الاولیا از حیث روحانیت و رتبت کمالی احاطی، عالم بدان امداد است، و از حیث جهت ترکیب عنصریش جاهل بدان است. پس او از حیث حقیقت و رتبت احاطی کمالیش، جامع بین علم و جهل است - از حیثیت واحده - زیرا علم ناشی از تجرد روحانی او، و جهل، از جهت ترکیب عنصری وی است، و این مستلزم تعدد حیثیات معروض، در معروضیتش نمی‌باشد، لذا مختلف می‌شود، اگرچه به اعتبار باشد «آملی».

۴. یعنی: به اعتبار حقیقت مطلقه و رتبت کمالی احاطی خویش اتصاف به اضداد را می‌پذیرد، مانند علم و جهل، پس در او بین علم و جهل تنافی نیست، همان‌طور که بین زوج و فرد بودن - در عدد - و بین سیاهی و سفیدی - در رنگ - و بین حقیقت و خلقت - در وجود مطلق - تنافی نمی‌باشد «جامی».

الهی: به یک اعتبار است، چنان که به زودی بیان خواهیم داشت: چنان که اصل هم اتصاف بدان را پذیرفت، مانند جلیل و جمیل^۱ و ظاهر و باطن و اول و آخر^۲ یعنی: کامل، اتصاف به اضداد را می پذیرد، همان گونه که اصل او پذیرفت، و آن مرتبه الهیه است، پس آن مرتبه اسما و صفات جلالی و جمالی است - نه مرتبه احدیت - زیرا در آن کثرتی به هیچ وجه از وجوه نیست، و اصل بودنش برای کامل: بنابر آن است که بر صورت او آفریده شده است.

خداوند بین جمع دو ضد شناخته می شود

شیخ رحمته الله در فصل اول از پاسخ های امام محمد بن علی ترمذی رحمته الله گوید: اما آن چه را که معرفت ذوقی می بخشد این است که حق تعالی از همان حیث که باطن است ظاهر می باشد، و از آن حیث که ظاهر است باطن می باشد، و اول است از همان حیث که آخر است، و آخر است از آن حیث که اول است، هیچ وقت به دو نسبت مختلف متصف نمی شود، آن چنان که آن [اختلاف و دو نسبت] را عقل معلوم داشته و [عقل] از آن حیث که صاحب فکر است تعقل می کند. از این روی ابوسعید خراسانی رحمته الله - هنگامی که بدو گفتند: خدای را به چه شناختی؟ گفت: به جمع او بین دو ضد، سپس این آیه را تلاوت کرد: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ - ۳ حدید».

حال اگر نزد او [ابوسعید] این علم از دو نسبت مختلف بود، سخنش که: به جمع او بین دو ضد، صدق نمی کرد، یعنی: دو ضد به او تعالی از دو جهت مختلف نسبت نمی یابد، پس او از آن حیث که اول است، به عین آن حیثیت همو آخر است، و این مرتبه و طوری است فوق طور و مرتبه عقل آمیخته با وهم، زیرا عقل [آمیخته] دو ضد را به یک چیز، جز از دو جهت مختلف نسبت نمی دهد.

۱. در صفات حقیقی «جامی».

۲. در صفات اضافی، بلکه آن را در خاتم اصلی قرار داده است، چون او مخلوق بر صورت الهی است، پس همان طور که اصل: اضداد را از جهت واحد می پذیرد، همین طور فرع هم وقتی بدان تحقق و ثبوت یافت می پذیرد «جامی».

کامل هم عین آن اصل است

گوید: و او عین آن است و غیر آن نیست^۱ از حیث حقیقت، و غیریت و تغایر بین آن دو، از حیث اطلاق و تقیید است: پس می‌داند و نمی‌داند، درک می‌کند و درک نمی‌کند، و مشاهده می‌کند و مشاهده نمی‌کند^۲.

یعنی: این کامل، همو عین اصلش است و از حیث حقیقت، غیر آن نیست، و تغایر بین آن دو از حیث اطلاق و تقیید است، لذا اتصاف به دو ضد را از جهت واحد می‌پذیرد، پس صدق می‌کند که می‌داند و نمی‌داند و آگاه است و آگاه نیست، و مشاهده می‌کند و مشاهده نمی‌کند، همان‌طور که اصل او در مرتبت الهیت و مظاهر کمالی آن می‌داند و در مرتبت ظهورش در صور جاهلان نمی‌داند، و همین‌طور در باقی امور.

گوید: و به واسطه این علم^۳، شیث نامیده شده است، چون معنای آن «هبت الله = بخشش الهی» است یعنی: و سبب آن که شیث به علم اسما، که مفاتیح عطایاست اختصاص داشت، معنی شیث در واژه عبرانی هبت‌الله - یعنی بخشش الهی - است، بدان نام نامیده شد تا اسمش با مسمایی که آن مظهر «وهاب» و «فتاح» است مطابق باشد.

اسما که عبارت از کلیدهای عطایاست

اختصاص به شیث دارد

گوید: پس به دست او کلید عطایا - بنابر اختلاف اصناف و نسبت‌های^۴ آنها -

۱. یعنی: خاتم عین اصل است - به اعتبار حقیقت - و غیر او نیست از حیث حقیقت، زیرا وجود مقید، همان مطلق است با قید تعین، و تعین جز نارسائیش از قبول دیگر تعینات، و تنگیش از اتصاف به تمام صفات نیست، و چون به واسطه سلوک، تعین از نظر سالک برطرف گشت و حکمش پنهان شد، بدان‌چه از اضداد که مطلق متصف شده است متصف می‌گردد «جامی».

۲. همان‌طور که اصل در مرتبه الهیت و مظاهر کمالیش می‌داند، و در مرتبه ظهورش به صور جاهلان، نمی‌داند و همین‌طور باقی امور «جامی».

۳. یعنی: به سبب علم عطایا و منح و هبات و بخشش‌ها که علمی ذوقی و وجدانی است شیث خوانده شد «جامی».

۴. بعضی از بعض دیگر امتیاز دارند، و به سبب خصوصیات آنها که نسبت به قابلیت اعیان ثابته متعین‌اند، زیرا

می‌باشد چون علم اسما که عبارت از کلیدهای عطایاست اختصاص به شیث عليه السلام دارد و هیچ‌کس چیزی از آن را از راه ذوق و وجدان - جز بدان‌چه که از آن چیز در وی باشد - نمی‌داند، جایز است که کلیدهای عطایا به دست او باشد، چون او مشتمل بر تمام اسما و مظهر وهاب است، بنابراین روحش مظهر عطایا و مواهب الهی گردید، پس علوم لدنی و کمالات وهبی، بنابر اختلاف اصناف و نسبت‌های آنها، بر تمام ارواح - جز بر روح خاتم - از روح او افزوده می‌شود، زیرا خاتم بدون واسطه از خداوند می‌گیرد.

«مراد از آدم حقیقت نوع انسانی است که روح اعظم می‌باشد»

و چون گفتیم که شیث هبت الهی است که از اسم «الوهاب» حاصل شده و مظهر وهاب است و کلید عطایا به دست اوست، در مقام تعلیل برآمده و گوید: زیرا خداوند نخستین چیزی که به آدم بخشید، او بود که بخشید^۱ گفته‌اند: پیش از این گذشت که مراد از آدم، حقیقت نوع انسانی است که عبارت از روح اعظم است، و نخستین مولودی که خداوند بدو عطا کرد، نفس ناطقه کلیه، و قلب اعظمی که در آن عطایای اسمایی ظاهر می‌گردد بود؛ این را اگرچه وجهی هست، ولی فرود آوردن آن دو [آدم و شیث] را به روح و قلب - غیر آن دو از انبیایی که در این کتاب نام برده است - ترجیح بدون مرجح و برتری دادن بدون برتر می‌باشد؛ و این که شیخ رحمه الله گفته^۲: مراد از آدم، نفس واحدی^۳ است که از آن این نوع انسانی آفریده شده است، منافی آدم عالم ملک - چنان‌که گفته آمد - نمی‌باشد.

گوید: او را نبخشید جز از خودش^۴ زیرا آدم مشتمل بر آن است، بلکه بر تمام فرزندان، از این روی از پشتش به گونه ذرات خارج شدند - چنان‌که حدیث بدان

→

هر عینی قابلیت عطایی را دارد که بدان اختصاص دارد، و از آن جهت کلید عطایا را به دست او داده که خداوند وی را به آدم بخشیده است «جامی».

۱. پس از فقدان هابیل به زبان حال از خداوند خواست که به جای او در مظهریت علوم وهبی و عطایایی که در حقیقت آدم مخفی بود کسی را بدو بدهد که آنها را به ارواح مستعدان القا نماید، خداوند او را به آدم بخشید و کلیدی برای آن چه که در آدم نهاده بود قرارش داد «جامی». ۲. در فص آدمی «آملی».

۳. و آن عقل اول است «آملی». ۴. یعنی: از آدم «آملی».

گویاست^۱ :- زیرا فرزند سر پدر خویش است یعنی در وجود پدرش مستور و پوشیده است و در او بالقوه موجود است: پس از او خارج شد و بدو بازگشت یعنی: از او به صورت نطفه‌ای که در رحم می‌افتد خارج شد و انسان گردیدن و داخل شدنش در حد و حقیقتش به او باز گردید، و در آن اشاره است به این که آدم نیز سر حق است، زیرا ظهورش از وی است و بازگشتش بدو، از این روی کاشف اسرار الهیه و خاتم ولایت کلیه^۲ [عیسی علیه السلام] گفت: من به سوی پدر خود و پدر آسمانی شما می‌روم؛ نام پدر را در واقع بر حق تعالی اطلاق کرد، اگرچه ظاهراً مطلقاً بر روح القدس اطلاق می‌گردد.

گوید: پس هیچ غریبی - نزد کسی که از جانب خداوند ادراک کرده باشد - به سوی او نیامد^۳ در بعضی نسخ «غفل» - به جای «عقل» است، بنابر اولی: هیچ غریبی نزد او نیامد، بلکه از عین ثابت خودش آمد، نه از خارج از خود - نزد کسی که از جانب خداوند تعقل و ادراک می‌کند، یعنی: می‌فهمد و حقایق را از جانب خداوند ادراک می‌نماید؛ و بنابر دومی: آن کس که نزد او آمد غریب است یعنی: نزد کسی که از خداوند و افعال و اسرار او غافل است، بنابراین اولی درست است.

خداوند هر چیز را بر آنچه که

عین آن چیز اقتضا می‌کند پدید می‌آورد

پس معنی چنین می‌شود: هیچ غریبی از جانب خداوند نزد او نیامده است، بلکه - نزد آن کس که عین خودش را تعقل می‌کند و استعداد خویش را می‌داند - از عین خودش نزد او آمده است. مؤید این معنی گفته اوست [در معنی آتی]: در هیچ کس از خداوند چیزی نیست و در هیچ کس از غیر خودش چیزی نمی‌باشد؛ بنابراین هر کس دانست که خداوند هیچ چیزی را جز بر آن چه عین آن چیز اقتضا می‌کند پدید نمی‌آورد، این برایش

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۲۵۰.

۲. در خاتم ولایت کلیه بودن حضرت عیسی علیه السلام - از نظر شارح - به تعلیقات بخش ولایت - در همین فص - از کتاب خاتم الاولیای مترجم مراجعه فرمایید.

۳. یعنی: از خارج، و این برای کسی که حقایق را تعقل می‌کند و آنها را از جانب خداوند ادراک می‌نماید - نه از جانب خودش به فکر و نظر خویش - ظاهر است «جامی».

غریب و شگفت نمی‌باشد.

گوید: و هر عطایی در عالم کون بر این روند است^۱ یعنی: تمام عطا‌هایی که از مرتبه الهیت بر دست اسما، بر ارواح کاملان فرو فرستاده می‌شود و از آنها بر آن چه از ارواح بندگان که تحت آنهایند فرود می‌آید، جز از آنان و به سوی آنان نمی‌باشد، زیرا اعیان ثابته ایشان آنها را به حسب قابلیتشان اقتضا می‌کند و حق تعالی، آن چه را که قابل و پذیرایند ایجاد می‌کند.

از جانب خداوند وجود است و از جانب بنده اقتضای عینش

گوید: در هیچ کس از خداوند چیزی نیست و در هیچ کس از غیر خودش چیزی نمی‌باشد. اگرچه صور بر او گوناگون گردد^۲. یعنی: وقتی کار به حسب قابلیت آنان است [و خداوند به حسب قابلیت افاضه وجود می‌کند] در هیچ کس از جانب خداوند به جز وجود چیزی نیست و نه در هیچ کسی از غیر خودش چیزی نمی‌باشد، زیرا آن چه که برای هر کس ظاهر می‌شود، از اقتضای عینش می‌باشد و حق تعالی وجود را به حسب آن می‌بخشد، اگرچه صوری که بر آن چیز ظاهر افاضه می‌شود، متنوع و گوناگون باشد، و این تنوع هم باز به اعیان بازگشت دارد؛ این جا مراد آن چیزی است که بر فیض مقدس مترتب می‌گردد - نه فیض اقدس - وگرنه با آن که گفته: ابتدا و انتهای کار همه‌اش از اوست، مخالفت داشت.

و چون دل‌های بندگان خدا تابع تجلیاتی است که بر آنان وارد می‌شود: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» = او هر روز در کاری است - ۲۹/رحمان» همین طور بیان او - ﷺ - در بیان حقایق و اسرار متنوع و گوناگون است، گاهی در آن چه که به فیض اقدس تعلق دارد سخن می‌گوید

۱. یعنی: هر عطایی که در عالم کون واقع می‌شود، بر این روند جاری است، زیرا بخشنده شده را جز از آن بخشیده نمی‌شود و از خارج چیزی داده نمی‌شود، زیرا آن چه از آن عطا را که عین ثابتش اقتضا نکرده است، اصلاً به سویی نخواهد آمد «جامی».

۲. یعنی: از بخشنده به آنان چیزی نیست، بلکه خداوند آن چه را که در او بالقوه موجود است و مستور، ظاهر می‌سازد، اگرچه صور بر آن موجود تنوع و گوناگونی نماید، زیرا آن صور بالقوه در او موجود بوده و سپس بالفعل - بعد از ظهور تحقق شرایط ظهورشان - ظاهر گردیده است «جامی».

و همگی را از جانب خداوند قرار می‌دهد، و دیگرگاه در آن‌چه که اعیان اقتضا می‌کنند سخن می‌گوید و همه را به آنها نسبت می‌دهد، بنابراین تناقض و تخالفی نمی‌باشد.

معنی عین صفای خلاصه خاص الخاصه

گوید: و این که کار بر این گونه است را هیچ‌کس نمی‌داند، مگر یگانگانی از اهل‌الله و آنان مطلعان بر اسرار قدراند: و اگر کسی را دیدی که آن را می‌داند، بر او اعتماد کن یعنی: بر سخنش، زیرا آن درست است و مطابق آن‌چه که در نفس الامر واقع می‌باشد، و چون سالک واصل و آن‌که سفر دوم و سوم را پی سپر کرده و به مقام اقطاب و افراد، اندکی رسیده است، او عبارت از «خلاصه» است گوید: آن کس^۱ عین صفای خلاصه خاص الخاصه^۲ - از عموم اهل‌الله - می‌باشد و آنان کسانی‌اند که وصفشان هنگام بیان سائلان گفته آمد؛ خاصه، عبارت از واصل است و خاصه الخاصه، کسی است که به سوی خلق با وجود حقانی بازگردیده است، و صفای خلاصه خاص الخاصه، علوم و حقایق حقانی است که از آمیزش اکوان و نقایص امکان صافی و پاک است.

گوید: پس هر صاحب کشفی صورتی را مشاهده کند که آن‌چه از معارف را که نزدش نبوده بدو القا می‌کند^۳ و آن‌چه را که پیش از آن در دستش نداشته بدو می‌بخشد، در این صورت، آن صورت عین اوست - نه غیر او^۴ - بنابراین از درخت نفس خویش میوه درخت نشاندنش را می‌چیند.

۱. یعنی: کسی که آن را دانست «آملی». ۲. یعنی: کسی که آن را دانست «آملی».

۳. در عالم مثال مقید و یا مطلق «جامی».

۴. یعنی: آن از عین اوست - نه از غیر او، از آن به مبالغه تعبیر به این عبارت کرده است در رنگ گرفتن به احکام آن «جامی».

آنچه بر شخص افاضه می‌شود از عین ثابت او

تمثل یافته و بدو القا می‌کند

و این بدان جهت است که آن صورت، از صور استعدادات اوست که در عالم ارواح که مثال مطلق است، و یا در خیال که مثال مقید است، به عین ثابت او تمثل یافته و بدو القا می‌کند، پس او [صاحب کشف] بر نفس خویش افاضه کننده^۱ است - نه غیر او - زیرا آن چه که بر او افاضه می‌شود، از عین او و به حسب استعداداتش می‌باشد، و از آن جهت که هر انسان [کاملی] مشتمل بر آن چه که عالم کبیر بر آن اشتمال دارد می‌باشد، نیازی نیست تا گفته شود: آن صورت فرشته و یا جن و یا کاملی از کاملان غیر خودش می‌باشد، بلکه عینش اقتضای آن دارد که حقیقتی از حقایقش را به آن صورت تصور نموده و بر قلبش که سرگرم به تدبیر جسدش است القا نماید و بر آن مطلع گردد.

گوید: مانند صورتی که در برابر جسم جلا داده شده از وی ظاهر است، غیر او نیست، جز آن که محل و یا مرتبه‌ای که در آن صورت خودش را می‌بیند که به واسطه دگرگون شدن از وجهی - به سبب [اقتضای] حقیقت آن مرتبه - بدو القا می‌کند^۲ یعنی: آن دیده شونده غیر از بیننده نیست، هم چنان که صورت ظاهر در آینه غیر از بیننده نیست، جز آن که مرتبه‌ای که در آن صورت خودش را می‌بیند^۳، به بیننده صورت خودش را از وجهی دگرگون القا می‌کند، از این روی احسان کننده خیر، بر بهترین صور، و بدکار ستمگر، بر زشت ترین صور ظاهر می‌شود، مانند صورت سگ و درنده و غیره، این به سبب آن چیزی است که حقیقت آن مرتبه اقتضا می‌کند، زیرا خیال اعیان را آن گونه که هستند ظاهر می‌سازد، و یا بر صفاتی که بر آنها غالب است - نه غیر آنها - از این روی نیاز به تعبیر دارد.

گوید: چنان که بزرگ در آینه کوچک، کوچک می‌نماید، و یا غیر مستطیل و

۱. یعنی: استعدادش اقتضای این افاضه را دارد «آملی».

۲. یعنی: مرتبه‌ای که صورتش را در آن می‌بیند، صورت دیده شده در آن را دگرگون و متحول می‌گرداند و به رنگ خودش درمی‌آورد «کاشانی».

۳. یعنی: موطن اسمایی که در آنها متجلی است «جامی».

متحرک، در مستطیل مستطیل می‌نماید و در متحرک، متحرک ظاهر می‌شود یعنی: غیر متحرک در آینه متحرک، متحرک می‌نماید، مانند آب، در عین آن که متحرک است، آن چه را که در نزدش ساکن است متحرک می‌نمایاند، و گاهی^۱ صورتش را از مرتبه‌ای خاص بازگون می‌نمایاند^۲ و آن مانند آب است که چون شخص در آن نظر کند، صورتش را بازگونه می‌بیند، و هر جسم جلا داده‌ای اگر بر روی زمین باشد، بازگون می‌نمایاند.

گوید: و گاهی عین آن چه را که از آن ظاهر می‌شود می‌نمایاند^۳ بنابراین مقابل طرف راست از آن، طرف راست بیننده است یعنی: گاهی مرتبه بیننده را عین آن چه که از صورتش ظاهر می‌شود - بدون تغییر - می‌بخشد، در آن حال، مقابل طرف راست - از صورت دیده شونده در آینه - طرف راست از بیننده است و گفته‌اند: مرتبه سر و مرتبه روح، طرف راست آن، مقابل طرف راست از بیننده است، در حالی که می‌دانی راست و چپ، و بلکه مطلقاً صورت، جز در مرتبه خیال و حس و مراتب سر و روح و خفی و غیر اینها از مراتب روحانی که تمامی آنها از صور و جهات آنها مجرداند تصور نمی‌شود، با این که هدف، تمثیل معقول به محسوس است نه تمثیل معقول به معقول.

گوید: و گاهی مقابل طرف راست، طرف چپ است و آن که در آینه‌ها غالب است، به منزله عادت در عموم می‌باشد و آن به حسب اعتبار است، وقتی که جهت راست از صورت دیده شونده در آینه را اعتبار کردی و طرف راست آن را مقابل طرف چپ خودت دیدی و طرف چپ آن را مقابل طرف راست - مانند انسان - هنگامی که چهره‌اش مقابل چهره‌ات قرار گیرد؛ اما اگر تقابل بین صورت خودت و صورت دیده شونده در آینه را اعتبار کردی، طرف راست تو مقابل طرف راست آن چه در آینه است می‌باشد، آیا نمی‌نگری هنگامی که انگشت خود را مثلاً بر جانب راست صورتت گذاردی، آن در جانبی آشکار می‌شود که مقابل جانب راست صورتت می‌باشد؟ پس آن در واقع جانب راست آن می‌باشد، و اگرچه توهم کنی که آن جانب چپ می‌باشد، زیرا آن جانب، عین این جانب تو است و لا غیر^۴.

۱. یعنی: آینه «آملی». ۲. اگر بالای سر یا زیر پایش باشد «جامی».

۳. یعنی: از صورت خارجیش - بدون تغییر - «جامی». ۴. پس جانب راست از صورت می‌باشد «آملی».

گوید: و به سبب خلاف عادت، گاهی طرف راست مقابل طرف راست می‌نمایاند و بازگونه ظاهر می‌شود^۱ این نیز از خصوصیت آب است، زیرا انسان هنگامی که کنار نهری بایستد، صورتش را در آن بازگونه می‌بیند، ولی مقابل طرف راست او طرف راست آن ظاهر است^۲، و ما در غیر آن از انعکاس دهندگان ندیدیم که طرف راست را طرف راست بنمایاند، و بازگونه می‌نمایاند، بلکه اگر نظرت را تیزگردانی، آب را هم مشاهده می‌کنی طرف راست از بیننده، مقابل طرف راست صورت نیست، زیرا شخص وقتی بازگونه گشت، طرف راستش طرف چپ می‌شود و طرف چپش، طرف راست، بنابراین طرف راست با طرف راست مقابل شدن - همراه با بازگونگی - به گونه خلاف عادت، نزد ما معلوم نیست. گفته‌اند: طرف راست شکل دیده شونده در هر آینه‌ای که باشد پیوسته به طرف راست بیننده است و طرف چپ - طرف چپ - این بیننده است که بیننده عکس آن را می‌پندارد، به گمانش که دیده شونده در آینه صفحه و روی صورت است، در حالی که این گونه نیست، زیرا بیننده اگر مثلاً روی به قبله باشد، صفحه و روی صورت در آینه نیز روی به قبله دارد، پس دیده شونده از شکل پشت [صورت] است ولی وی را پشتی نیست، چون تمامش صفحه و روی است، بنابراین پیوسته، طرف راست، طرف راست و طرف چپ، طرف چپ می‌باشد.

۱. در بعضی مراتب، چنان‌که اگر آینه بالای سر بیننده و زیر پایش باشد.

گفته‌اند: ظهور بزرگ در آینه کوچک، ضرب المثلی است برای ظهور حق تعالی در هر عینی به حسب خودش، و ظهور غیر مستطیل در مستطیل، ضرب المثلی است برای ظهور خداوند سبحان در عالم امر، زیرا وی را به اعتبار زنجیره ترتیب طولی است، و ظهور غیر متحرک در متحرک، ضرب المثلی است برای ظهور او تعالی در امور متصرف، که آن به آن تجدد می‌یابد، و بازگونه بودن صورت در آینه، اگر در وضع زیر پای بیننده باشد، ضرب المثلی است برای ظهور حق تعالی در خلق - خلق - و بازگونه بودنش در آن - اگر بالای سر بیننده باشد - ضرب المثلی است برای ظهور خلق در حق - حق - و برابر بودن طرف راست با طرف راست، ضرب المثلی است برای ظهور حق در انسان کامل - کامل - و مقابل بودن طرف چپ با طرف چپ، ضرب المثلی است برای ظهور او در غیر انسان کامل - غیر کامل -.

بر تو پنهان نباشد که این تطبیقات اگرچه درست است و در نفس خویش زیبا و پسندیده است، ولی ملایم با مقام نیست، زیرا سخن در اختلافات صور صاحب کشف است به حسب مرتبه تجلی‌کننده در آن مرتبه، نه در اختلافات تجلیات حق سبحان است به حسب آن مرتبه «جامی».

۲. و آن به اعتبار ملاحظه مقابل است - نه جهت - «جامی».

در این سخن جای نظر و اندیشه است، زیرا روی و پشت جز جرم متراکم نیست، و در واقع جز عکسی از روی نمی باشد، بلکه درست آن است که آن به اعتبار جهت از جانب دیده شونده و بیننده است که طرف راست را طرف چپ و طرف چپ را طرف راست می نمایند، اما به اعتبار تقابل تنها - نه جهت - هر طرفی از راست و چپ، مقابل آن چه که عکسش است می باشد.

مرتبه به صورت خصوصیتی می بخشد که به غیر آن نمی بخشد

گوید: تمام اینها^۱ از عطایای حقیقت مرتبه تجلی کننده در آنهاست که آنها را به منزله آینه ها فرود آورده ایم^۲ حاصل آن که: مرتبه ای که انسان صورتش را در آنها می بیند، آن مرتبه به این صورت خصوصیتی می بخشد که به غیر آن نمی بخشد، و چون انسان صورت های گوناگونی در مراتب متعدد مشاهده کند - مانند مراتب خیال و قلب و روح - نباید توهم کند که آنها غیر اویند، چنان که تنوع و گوناگونی را در صورتی که در آینه های متعدد است می یابد، با این که می داند آنها صورت اویند و لا غیر.

گوید: پس هر کس استعداد خویش را شناخت، قبولش را هم شناخته است، این گونه نیست که هر کس قبولش را شناخت، استعدادش را نیز شناخته است - مگر بعد از قبول - و اگر چه آن را به طور اجمال شناخته باشد چون گفت که عطایا به حسب قوایل گوناگون می شود، سخنش را درباره استعداد بازگردانید، یعنی: هر کس که صورت استعداد خویش و آن چه را که در هر وقتی اقتضا می کند شناخت، صورت قبولش را شناخته است، یعنی: صورت آن چه که آن استعداد آن را می پذیرد، زیرا علم به علت شیء - از آن حیث که علت آن شیء است - موجب علم به معلول آن علت می باشد، و این گونه نیست که هر کس قبولش مر شیء را داند، آن چه را که سبب برای قبول آن شیء است - جز به گونه مجمل - نیز داند، و آن را به گونه مفصل نمی داند، مگر بعد از قبول، زیرا او در آن هنگام آن استعداد

۱. تمام اینها که گفتیم از تنوعات اختلافات صور فایض بر صاحب کشف است که از ضرب المثل ها مفهوم می شود «جامی».

۲. همان طور که ظاهر در آینه ها به حسب آنها دگرگونی می یابد، همین طور دگرگونی های صور صاحب تجلی به حسب مرتبه تجلی کننده در آنها، برای صاحب کشف دگرگونی می یابد «جامی».

معین را که پیش از آن بوده دانسته است.

گوید: جز آن که بعضی از صاحب نظران - از صاحبان خردهای ضعیف و ناتوان - معتقداند که چون نزدشان ثابت شده که خداوند هر چه را بخواهد انجام می دهد، بر خداوند آنچه را که مخالف حکمت است جایز می شمردند، در حالی که کار در نفس خودش بر آن گونه نیست.

هر کس آنچه را که حقیقتش اقتضا می کند

آن را از مرتبه اش می طلبد

چون بیان داشت که خداوند چیزی را به کسی نمی بخشد مگر آن چه را که حقیقتش اقتضا می کند، و آن را از مرتبه اش می طلبد، و اهل ظاهر معتقداند که حق تعالی هر چه بخواهد انجام می دهد - در ازل - با قطع نظر از حکمتش، و هر چه اراده کند انجام می دهد - در ابد - با قطع نظر از آن [حکمتش] و از اقتضای اعیان آن افعال، لذا سخن آنان را استثنا کرده است و آن، استثنای منقطع است، و خردهای آنان را از آن جهت به ضعف نسبت داد که آنان کار را آن گونه که در نفس خویش بر آن است مشاهده نکرده و بر «سر قدر» آگاهی نیافتند، و پنداشتند که خداوند افعال را بدون حکمت انجام می دهد، حتی کیفر و عذاب کسی که در خور رحمت است و انعام دادن به آن که در خور عقوبت است را جایز شمردند، و خداوند از نسبت چنین امور بسی برتر و بالاتر است.

مشیت به فیض اقدس تعلق دارد و اراده، به فیض مقدس

منشأ این پندارشان آن است که ایشان به مفهوم مشیت و اثباتش برای او تعالی حکم کردند و ندانستند که مشیت تعلق به فیض اقدس دارد، چنان که فرمود: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ = مگر ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را گسترانید؟ یعنی وجود خارجی - وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا = اگر می خواست آن را ساکن می گردانید - ۴۵/ فرقان» یعنی: منقطع و پایان پذیر، و اراده متعلق به فیض مقدس است، چنان که فرمود: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ = کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط این است که بدان گوید: باش! در دم وجود می یابد - ۸۲/ یس».

اراده به حسب استعدادات اعیان و قبولشان

مر معنی مراد را تعلق می‌گیرد»

پس اراده متعلق به ایجاد ممکنات است، برعکس مشیت، زیرا آن متعلق به افاضه اعیان می‌باشد، اما به حسب آن چه که حکمت و اسما و صفاتش اقتضا می‌کند - نه مطلقاً - خداوند می‌فرماید: «فَلَوْ شَاءَ لَهَذَاكُمْ أَجْمَعِينَ» = اگر می‌خواست همگی شما را هدایت می‌کرد - ۱۴۹/ انعام» اما به سبب حکمتی که عدم مشیتش آن را اقتضا کرد و از آن تعبیر به عنایت الهی ازلی کرده‌اند، نخواست؛ و اراده تعلق به اعیان - به حسب استعدادات آنها و قبولشان مر معنی مراد را - می‌گیرد.

و حق تعالی اگرچه هر چه را خواهد انجام می‌دهد، ولی مشیتش به حسب حکمتش می‌باشد و حکمتش آن است که چیزی را انجام ندهد مگر به حسب استعداد اشیا، بنابراین در جای انتقام رحمت نمی‌کند و در جای رحمت، انتقام نمی‌گیرد، و آن چه که در اخبار آمده که خداوند به فضل و کرم رحمت می‌کند و به عدل و داد انتقام می‌گیرد، و اسم «ارحم الراحمین» نزد اسم «منتقم» شفاعت می‌کند؛ این نیز بازگشت به استعداد بنده و استحقاق پنهان در عین او دارد که بر آن جز خداوند متعال کسی آگاه نیست.

گوید: از این روی بعضی از صاحب نظران به نفی امکان و اثبات وجوب بالذات و بالغیر عدول کرده‌اند^۱ یعنی: چون بر خداوند آن چه را که مخالف حکمت است جایز شمردند و ندانستند که حق تعالی را افعالی به حسب مراتبش می‌باشد، و آن مراتب را ندانستند، لذا بعضی از آنان تنها به نفی مرتبه امکان و اثبات وجوب بالذات و بالغیر عدول

۱. زیرا منشأ اعتقادشان امکان آن چه که مخالف حکمت است می‌باشد، و چون بعضی صاحب نظران فساد عقیده‌شان آشکار شد، آن چه را که منشأ بود نفی کرده و به نفی امکان گرویدند و گفتند: آن جا جز واجب الوجود نیست و ممتنع هم وجودش ممتنع است، ولی واجب، دو واجب است: واجب بالذات و واجب بالغیر، وجود جز واجب الوجود را نیست، پس نزد او جواز و امکان منتفی است، آن چه واجب بالذات است، عدم امتناع وی را واجب است، و آن چه که واجب بالغیر است - در پندار او - او هم عدم امتناع برایش واجب است «جندی».

و محققان از این طایفه امکانی را که عبارت از تساوی نسبت صور معلومات اشیا است به ظهور و عدم آن در خارج اثبات می‌کنند و مطلقاً آنها را نفی نمی‌کنند - مانند دسته دوم از اهل نظر - «جامی».

نمودند: و محقق، امکان و مرتبه‌اش را اثبات می‌کند و ممکن^۱، و آنچه که وی ممکن است^۲، یعنی: می‌داند که ممکن به حسب حقیقت چیست؟ و از کجا او ممکن است را می‌داند^۳، در صورتی که او به عینه واجب بالغیر^۴ است، و از کجا نام غیر بر او - که وی^۵ را اقتضای وجوب دارد - جایز گشته است؟ و این تفصیل را جز عالمان بالله خاص نمی‌دانند^۶.

وجوب و امکان و امتناع مراتب معقولی هستند

که عبارت از خزاین مفاتیح غیب الهی‌اند

پیش از این گذشت که وجوب و امکان و امتناع، همگی حضرات و مراتب معقولی در نفس خودشان بوده و مانند دیگر حقایق [ماهیات] نه موجوداند و نه معدوم، این از جهت نظر به ذات معقول آنهاست، ولی حقایق خالی از اتصاف نیستند، یا به وجود و یا به عدم، برعکس این مراتب سه گانه، زیرا آنها بر حال خود باقی‌اند، و هیچ وقت نه متصف به وجود می‌شوند و نه عدم، و آنها را حق تعالی صفت فراگیری برای باقی حقایق قرار داده است، زیرا وجوب، صفتی است که شامل ذات حق و ممکنات موجود می‌باشد، اما به گونه تفاوت، زیرا آن در واجب، وجوب ذاتی است و در ممکنات، وجوب بالغیر؛ و امکان، صفتی است که فراگیر تمام ممکنات است، و امتناع، صفتی است که فراگیر ممتنعات است، این مراتب، همان خزاین و گنجینه‌های مفاتیح غیب او می‌باشند.

۱. یعنی: ممکن را می‌شناسد «جامی».

۲. و آن وجود متعین است، زیرا آن از حیث تعینش ممکن است، اگرچه به حسب حقیقت واجب است «جامی».

۳. و نیز می‌داند که از کجا او ممکن است، یعنی از کدام نسبت الهی صفت امکان بدو انتساب یافته است «جامی».

۴. یعنی: ممکن به عینه واجب بالغیر است، اما از حیث نظر به اسباب وجود و شرایطش، و نیز می‌داند که از کجا بر غیر - با وحدت وجود - نام غیر جایز است «جامی».

۵. یعنی: ممکن را «جامی».

۶. یعنی: علم شهود محقق و مراتب خاصش را جز عالمان بالله نمی‌دانند، زیرا آنان می‌دانند که وجود حق از حیث ذاتش واجب است و از حیث تعیناتش در مرتبه علمی، ممکن. نسبت این تعینات علمی به ظهور در خارج و عدم ظهور در آن برابر است - اگر از حیث نفسشان ملاحظه کنی - مانند تساوی نسبت اوتعالی از حیث ذات مطلقش، به صفات متقابل، و اگر از حیث اسباب ظهور و شرایط آنها ملاحظه کردی، آنها بدان (نسبت‌ها) واجب‌اند «جامی».

بنابراین امکان، خزینه‌ای است که آن چه از اعیان ثابت‌ه که در آن است، درخواست خروج از وجود علمی به وجود عینی خارجی را دارند، تا محل ولایت و حکومت اسمای حسنا باشند، اینها ممکنات‌اند.

مرتبه امتناع^۱، خزینه‌ای است که آن چه از اعیان که در آن است، بقای در غیب حق و علمش، و عدم ظهور به وجود خارجی را درخواست دارند، اسم «الظاهر» را بر آنها راهی نیست، و آنها ممتنع‌اند.

مرتبه وجوب، خزینه‌ای است که از ازل تا ابد، آن چه که در آن است اتصاف به وجود علمی و عینی را درخواست دارد و آن، واجب بالذات و واجب بالغیر است.

فرق بین وجوب بالغیر و امکان

تمام ممکنات [مبهمات] شؤون حق تعالی هستند در غیب ذات و اسمایش، و نام غیر بر آنها، به واسطه تعین و نیاز به کسی که آنها را در خارج پدید آورد واقع شده است، و پس از اتصافش به وجود عینی خارجی واجب بالغیر می‌گردند و هیچ‌گاه منعدم نمی‌شوند، بلکه به حسب عوالم خود و ورود صور بر آنان تغیر و تبدل می‌یابند؛ از این تحقیق فرق بین وجوب بالغیر و بین امکان ظاهر گشت، زیرا وجوب بالغیر بعد از اتصاف به وجود خارجی است و امکان، پیش از آن و بعدش ثابت است؛ این تفصیل را جز کسی که حقیقت برایش آشکار شده و مراتب وجود را شناخته است - به یقین - نخواهد دانست، و آنان عالمان بالله خاص‌اند.

هر کس آن چه را که تحقیق کردیم و بدان اشاره نمودیم دانست، در قلبش اسراری را می‌یابد که ظهور انوارش عوالم را پُر می‌کند، و آن کس که استعدادش به ادراک حقیقت نارسایی دارد، او معذور است: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» و هر که را خداوند بدو نوری نداده او را نوری نیست - ۴۰/نور».

۱. مراد شارح از این امتناع، غیر از امتناع معروف بین حکماست، مانند شریک باری مثلاً بلکه عبارت از آن چیزی است که در خارج مظهري ندارد، چنان‌که در مقدمات بیان داشت «أملی».

گوید: آخرین نوزادی که از این نوع انسانی زاده می‌شود بر قدم شیث است^۱ و همو حامل اسرارش می‌باشد^۲، و پس از او فرزند و نوزادی در این نوع نخواهد بود^۳، لذا او خاتم فرزندان است، و با او خواهری تولد می‌یابد^۴ که پیش از او^۵ بیرون می‌آید و او بعد از وی بیرون می‌آید که سرش نزد دو پای او [خواهر] بوده و زادگاهش در چین است و زبانش، زبان اهل چین می‌باشد، عقیم بودن را در مردان و زنان سریان می‌دهد، از این روی ازدواج بدون زادن بسیار می‌شود، مردم را به سوی خداوند دعوت می‌کند و اجابت نمی‌شود، و چون خداوند روح او و روح مؤمنان زمانش را گرفت، هر کس که باقی ماند مانند چهارپایان خواهد بود^۶، نه حلال را حلال دانند و نه حرام را حرام، به حکم طبیعت تصرف می‌کنند - شهوتی که رها از عقل^۷ و شرع است - قیامت بر آنان برپا و قایم شود^۸.

بدان! شیخ رحمته الله چون در این فص مرتبه مبدئیت را که مرتبه ختم هم همانند آن است بیان داشت، و دنیا هم نزد صاحبان تحقیق متناهی است - چنان که در ظاهر شرع آمده است - وی در پایان فص، آن که را که ختم بدو می‌شود بیان داشته و به برخی از شئونش، از چگونگی ولادت و محل ولادتش اشاره کرده و گفته: او، حامل اسراری است که به شیث اختصاص داشته است.

سخنانی در اطراف آخرین نوزاد بودن شیث و تأویلات آن

در کتاب فتوحاتش - در فصل پانزدهم از پاسخ‌های حکیم ترمذی رحمته الله - گوید: دنیا چون دارای آغاز و انجامی است و او [خاتم] آن را ختم می‌کند، خداوند چنین حکم کرد که

۱. اینکه گفته می‌شود: فلانی بر قدم شیث و یا قلبش می‌باشد، یعنی فیض هر دو از یک جنس می‌رسد «آملی». ۲. یعنی: علوم و تجلیاتش «جامی».
۳. یعنی: فرزند دیگری از این نوع انسانی نخواهد بود «جامی».
۴. در یک زادن، چنان که شیث هم این گونه بود، زیرا حوا برای آدم در هر زادنی، نر و ماده می‌آورد «جامی».
۵. یعنی: پیش از برادرش بیرون می‌آید «جامی».
۶. پس آنان حیواناتی در صورت انسان‌اند، برای آشکار ساختن کمال حقایق حیوان بهیمی و سبعی، در صورت انسانی «جامی». ۷. یعنی: تصرف شهوت مجرد و رهای از عقل «جامی».
۸. یعنی: ویران شدن دنیا و انتقال کار به آخرت «جامی».

تمام آن چه که در آن است [یعنی دنیا] به حسب وصفش، آغاز و انجامی داشته باشد، و از جمله آن چه که در آن است تنزیل شرایع می باشد، و خداوند این تنزیل را به شرع محمد ﷺ ختم کرد و او خاتم پیامبران گشت: «وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» = و خداوند به همه چیز داناست - ۴۰/ احزاب.

و از جمله آن چه که در آن است ولایت عامه است، آن را خداوند از آدم آغاز کرد و به عیسی ختم کرد، لذا ختم، همانند آغاز شد: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ» = حکایت عیسی نزد خدا چون حکایت آدم است - ۵۹/ آل عمران» پس به مانند آن چه که آغازیده بود ختم کرد، و آغاز این امر به پیامبری مطلق بود، ختم هم به پیامبری مطلق شد... این سخن او بود.

از سخن او آن چه که دلالت بر این معنی داشته باشد از شمار بیرون است. برخی از محققان این سخن او را که گفته: آخرین نوزادی که زاده می شود بر قدم شیث است، حمل بر مراتب طور انسانی کرده و گفته است: پس از این مرتبه جز طور باقی حیوانات نمی باشد، بنابراین حیواناتی در صور انسان هایند، سپس بر آنان قیامت، به واسطه آغاز دوره برپا می شود و زمان پنهانی و تاریکی سپری می گردد. و بعضی از قایلان به این معنی تصریح کرده اند که به سبب ظهور آدم دیگری، به واسطه طلوع صبح^۱ از روزهای روز قیامت است و سپس ظهور درخشش انوار در دل ها و فزونی نوریت می باشد، تا آن که برایشان حقیقت بار دیگر در صورت محمدی کشف و آشکار شود و مجازات [پاداش و کیفر دادن] در اعمال حصول یابد، اگر نیک است، نیک و اگر بد است، بد، سپس [روز] منتهی به ظلمت شب می گردد، و همین طور تا بی نهایت. در این صورت لازم می آید که کامل ترین اولیا از حیث مقام و بالاترین شان از جهت کشف و حال، و بلکه پدر تمام اولیایی که در پایان دور انسانی اند باشد، زیرا مراد از آخرین نوزاد، خاتم ولایت مطلقه است - چنان که گفته آمد - از این روی گفت: او حامل اسرارش می باشد.

سپس این نسبت را به شیث داد که او نخستین کسی است که قایل به تناسخ

۱. آغاز طلوع صبح، آدم عقلی می باشد «آملی».

می‌باشد، و سبب این سخن آن چیزی است که در کتاب شرح حکمت الاشراق دیده است که آغا‌ثاذیمون همان شیث است، و آن‌جا در بیان معاد گفته که آغا‌ثاذیمون و گروهی از حکمای پیشین معتقد به تناسخ بوده‌اند.

در این سخن جای تأمل و اندیشه است، زیرا آغا‌ثاذیمون از اساتید افلاطون است و همان‌طور که در تاریخ آمده، در زمان اسکندر بوده، و ارسطو که شاگرد افلاطون است، استاد اسکندر می‌باشد و بین او و بین شیث نزدیک به چهار هزار سال و یا بیشتر فاصله بوده است، زیرا پس از طوفان نوح به مدت زمانی طولانی بوده، و لازم می‌آید که اسکندر پیش از نوح بوده باشد، چون نوح فرزند ملک بن متوشلخ بن اخنوخ که همان ادریس فرزند شیث علیه السلام است می‌باشد، و این یک پندار از جانب شارح حکمت الاشراق است، چنان‌که پنداشته هرمس حکیم همان ادریس است که هرمس نیز نامیده می‌شود - به سبب اشتراک در اسم - بلکه به نام هرمس الهرامسه نامیده می‌شود، زیرا گروهی از حکما به نام هرمس نامیده شده بودند.

آن‌چه که در سخن اولیا آمده و شباهت به تناسخ دارد، آن به حکم احدیت حقیقت و سریانش در صور مختلف است، مانند سریان معنی کلی در صور جزییاتش، و ظهور هویت حق متعال در مظاهر اسما و صفاتش، از این روی - هنگامی که چنین سخنی از آنان صادر گشت - تناسخ را نفی نمودند، چنان‌که شیخ عارف محقق - ابن فارض مصری قدس سره - گفته:

فمن قائل بالنسخ فالمسخ لائق به ابرأ و کن عما یراه بعزلة

یعنی: از آن کس که قایل به تناسخ و تماسخ است بیزار باش

و از آن‌چه که می‌بیند و معتقد است به دور باش

جامی در نظم تائیه گوید:

آن‌کس که قایل است به مسخ و تناسخی تو زان بتاب رو و بری شو به عزلتی

تجسم اعمال در صور برزخی و بهشتی و دوزخی

- نه بدن های عنصری -

روح را از آغاز تنزلاتش به موطن دنیایی، صور بسیاری است به حسب موطنی که در نزول بر آنها عبور کرده، و صوری برزخی است بر حسب هیأت روحانیش، و صوری بهشتی و صوری دوزخی می باشد که آنها را اعمال نیک و افعال بد طلبیده و هنگام بازگشت در آنها ظاهر می گردند، و اشارات ایشان [عرفا] تمامی بازگشت به آن صور دارد، نه به بدن های عنصری - به سبب عدم انحصار عوالم - و اگر بیم از به درازا کشیدن سخن نبود: هر آینه آن مراتب را به طور مفصل بیان می داشتیم، ولی شرط، خودداری از آن است.

شواهدی در این مورد از قرآن

و نیز: نیروی این ظهور^۱ - پس از انتقال به غیب - جز کاملان را که در عوالم گردش می کنند نیست، نه مقیدان در برازخ و محجوبان در آنها را، چنان که خداوند از آنان حکایت کرده و می فرماید: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» = اگر می دیدی آن دم که بر آتش نگاهشان داشته اند و گویند: ای کاش بازگشت می یافتیم تا آیات پروردگار خویش را تکذیب نمی کردیم و از مؤمنان می شدیم - ۲۷/ انعام» و فرمود: «وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ» = و اگر بازگشت یابند به چیزی که از آن بازشان داشته اند باز می گردند - ۲۸/ انعام» و فرمود: «رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ» = گویند: پروردگارا دیدیم و شنیدیم، ما را بازگردان تا

۱. عرفا قایل اند که نفوس کامل بعد از انتقال ظاهر می شوند، این ظهور عبارت از تناسخ نیست، چون قایلان به تناسخ گویند: نفوس ناطقه تناسخ می یابند.

بدان! ملکات مکتسب هر کس مواد صور برزخی اند و انسان، با آن صور محشور می شود، زیرا انسان در دنیا نوع است و تحت او اشخاص، ولی در نشأه آخرت، جنس است و تحت او انواع، و آن انواع صور جوهری اند که از ملکات نفس تحقق می یابند و از صقع ذات نفس بیرون نیستند، برخی پندارند که روح انسانی پس از مفارقت از بدنش، یا به بدن انسان دیگر و یا جانوری و گیاهی و جمادی تعلق می گیرد، صدر المتألهین در رد این پندار گوید: تناسخ دو قسم است: مُلکی و ملکوتی، تناسخ ملکوتی همان ملکات مکتسب انسان است که مواد صور برزخی بوده و با آنها محشور می شود، و تناسخ مُلکی: این پندار و تباه و نادرست می باشد.

عمل شایسته کنیم که ما به یقین رسیده‌ایم - ۱۲/ سجده» و فرمود: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ» = پروردگارا برونمان بر تا کار شایسته‌ای جز آن چه می‌کرده‌ایم کنیم - ۳۷/ فاطر» و فرمود: «انْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً فَضْرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ = گویند: درنگ کنید که از نورتان روشنایی گیریم، گویند: به دنیا برگردید و نوری بجوید، و میانشان دیواری برآرند - ۱۳/ حدید».

دخول در عالم غیب و ظهور در عالم شهادت

همان‌طور که آنان هنگامی که در عالم شهادت بودند از دخول در عالم غیب بازداشته نمی‌شدند، همین‌طور هنگامی هم که در عالم غیب‌اند، از ظهور در عالم شهادت بازداشته نمی‌شوند^۱، زیرا آن‌را از حق تعالی به زبان استعدادشان طلبیده‌اند، این برای تکمیل ناقصان است، و به مقدار رهاییشان از تقید و عشق به براخ ظلمانی، تغایر و غیریت از بین آنان و بین روح اول برخاسته می‌شود و سرایت در مظاهر برایشان حصول می‌یابد، هرکس آن چه را که ما بدان اشاره کردیم فهمید، راز دخول پیامبر ﷺ را در دوزخ - برای بیرون آوردن امتش - بارها و همین‌طور دخول دیگر انبیا و اولیا را خواهد دانست، چنان‌که حدیث شفاعت و خبر آن از احادیث صحیح بر آن دلالت دارد.

هر کس در آن چه بیان شد امعان نظر و اندیشه کند، برایش فرق بین آن و تناسخ آشکار می‌شود، زیرا بین آن دو فرق‌های بسیاری است که بیان آنها سخن را به درازا می‌کشاند، و خداوند هدایت‌کننده است و بازگشت به سوی اوست.

اکنون به مقصود بازگشته و گوییم: پیش از این گفته آمد که انسان جامع تمام حقایق کونی و الهی است و نسخه و دست‌نویسی از آن دو می‌باشد، لذا آن چه که در عالم کبیر یافت می‌شود، ناگزیر در عالم صغیر انسانی نیز از آن نمونه‌ای می‌باشد.

۱. رجعت هم که در اخبار آمده به همین معناست که از نشأه برزخی به عالم شهادت - پس از ظهور قایم آل محمد ﷺ - می‌آیند، نه این‌که در این‌جا دو بار پدید آمده و زاد و ولد می‌کنند و از کودکی به جوانی و سپس به پیری می‌رسند، تحمید سیزدهم از فصل الخطاب سید قطب الدین نیریزی که با شرحش به نام میزان الصواب به چاپ رسیده در بیان این موضوع است.

بیان شیخ در کتاب عنقائِ مُغرب از مقام امام مهدی علیه السلام

شیخ رحمته الله در کتابش به نام عنقائِ مُغرب گوید: من در نظر داشتم که در کتاب تدبیرات الهیه، گاهی به آشکار و دیگر بار به پنهانی بیان دارم که در این نسخه انسانی و نشأ روحانی مقام امام مهدی علیه السلام که منسوب به اهل بیت رسول اکرم صلی الله علیه و آله - هم مقامی و هم طینتی - است کجایمی باشد؟ و نیز مقام خاتم الاولیا و ختم اصفیا و برگزیدگان کجاست؟ زیرا نیاز به شناخت این دو مقام در انسان، از هر نوع همانندی موجودات حادث استوارتر است، لذا این کتاب را برای معرفت این دو مقام برنوشتیم، و چون در این باره سخن گویم، هر دو عالم را بیان می‌دارم تا حقیقت مطلب نزد شنونده، درباره عالم کبیری که می‌شناسدش و ادراکش می‌کند روشن شود، سپس آن را به سَری که در انسانی که آن را انکار می‌کند و بدان جاهل است به ودیعه گذارده شده همانندی می‌دهم؛ این سخن شیخ رحمته الله بود، و من اکنون آن چه را که در آن برایم نسبت به دو عالم آسان گردانیده بیان می‌دارم.

اما نسبت به کبیر: گفته اوست که: آخرین نوزادی که بر قدم شیت است، یعنی: آخرین از این نوع انسانی که پدید می‌آید، «ولی» است و حامل اسرار او و متصف به علم وی بوده و از خداوند و اسمایش، آن چه را که شیت آن را از عطایا و مواهب از پروردگار می‌گرفت می‌گیرد، و او خاتم ولایت عامه است و تمام اولیا فرزندان او می‌باشند و بعد از او فرزندی در این نوع انسانی نخواهد بود.

و مراد از چین، عجم است، چنان که در کتاب عنقائِ مُغرب گوید: خاتم از عجم است - نه از عرب - از آن جهت خواهرش با او تولد می‌یابد تا انجام، مشابه آغاز باشد، زیرا خلق آدم نیز مقارن با خلق حوا بود^۱.

۱. همان طور که آدم در آغاز مشابه خلق حواست، عیسی هم در نهایت مشابه حواست، و در تولد، حوا با عیسی مشابه است، پس حوا در خلق و تکون مشابه خلق عیسی است - نه تولد معروف و معیت زمانی - «آملی».

مقایسات حوا و عیسی و آدم و مریم

شیخ رحمه الله حو را خواهر عیسی - در این که هر دو آنها بدون پدر خلق شده اند - قرار داد، چنان که در باب دهم از فتوحات گوید: عیسی از مریم پدید آمد، پس مریم به منزله آدم است و عیسی به منزله حوا، پس همان گونه که ماده از نر پدید آمد، نر از ماده پدید آمد، بنابراین همانند آن چه را که در ایجاد آغاز کرده بود پایان بخشید: فرزند بدون پدر [عیسی] هم چنان که حوا بدون مادر، و عیسی و حوا دو برادراند [اخوین] و آدم و مریم دو پدر آن دو: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ» = حکایت عیسی نزد خداوند همانند حکایت آدم است - ۵۹/آل عمران.

و مراد از ساعت، قیامت کبراست که در آن فنای در حق تعالی برای تمام عالم حاصل می گردد، پس افعالشان باعث هلاکتشان می باشد، و فنایشان در حق تعالی و قربشان بدو موجب وصول به عین کمال، چنان که سخن او - رحمه الله - در پایان فص نوحی و مواضع دیگر از کتاب دلالت بر این معنی دارد، و باقی روشن است.

آدم روح کلی محمدی و شیث روح جزئی

و نوزاد قلب و چین طبیعت کلی است

اما نسبت به عالم صغیر انسانی: آدم همان روح کلی محمدی است که تمام ارواح - سرتاسر - فرزندان اویند و شیث، همان روح جزئی متعلق به بدن است. و نوزادی که در چین زاییده می شود: اشاره است به قلبی که در چین طبیعت کلی تولد می یابد^۱، یعنی در دورترین مراتب طبیعت در تنزل، و آن حامل اسراری است که نخست در روح کلی و سپس در روح جزئی به امانت گذارده شده است، و آن دو مگر در مرتبه،

۱. این جاسخن آن عارف که گفت:

ولدت امی اباهان ذا من اعجابت و ابی شیخ کبیر فی حجور المرضعات

یعنی: مادرم پدرش را زایید و این از شگفتی هاست، در حالی که پدرم پیرمردی است که در آغوش شیردهندگان است.

اشاره به جسمانیة الحدوث نفس و روحانیة البقای آن است «أملی».

مغایر هم نمی‌باشند.

اما آخرین نوزاد بودنش اشاره است به قلبی که مظهر مقام جمع است و بالاتر از آن مرتبه کمالی نمی‌باشد، پس جز در آخر پدید نمی‌آید، و خواهرش اشاره به نفس حیوانی است که پیش از قلب تولد می‌یابد، و سرش نزد دو پای او بودن اشاره به قلب است هنگام آغاز ظهور و ولادتش، پس در مقابل نفس به حسب قوه شهوی و غضبش، که آن دو، به منزله دو پایند برای نفس، مطیع و فروتن است، زیرا به وسیله آن دو، در میدان لذات و شهوات جولان می‌کند، و چون ظاهر گشت و ولادتش پایان یافت، روح کلی او را به شیر علوم لدنی و معارف حقیقی تربیت کرده و پرورش می‌دهد، تا به حد بلوغ رسیده و گنجینه خودش را استخراج نماید و نفس و قوای آن را به مرتبه جمع احاطی و مقام اسم الهی فرا خواند، در حالی که نفس و قوای آن را استعداد آن مرتبه جامع کلی نیست، این به سبب تقید اوست بدان چه که استعدادش اقتضا می‌کند، لاجرم دعوتش اجابت نمی‌شود.

و این که گفته: عقیم بودن را در مردان و زنان سریان می‌دهد، یعنی در قوای فاعل و منفعل نفس، پس نوزادی که در مرتبه قلب و کمال او باشد متولد نشود، پس او خاتم فرزندان باشد که آنان را استعداد کمال و قوه ظهور سر پدرشان در آنان است.

و این که گفته: و چون خداوند روح او را گیرد، یعنی: به فنای او در خودش، به تجلی ذاتی و کشش به سوی او به شهود نور جمال الهی - بدون این که بار دیگر [او را] به مقام بقا باز گرداند - و این که گفته: و روح مؤمنان زمانش را گیرد، آنها قوای روحانی و قلبی اند - بدان تجلی -.

این که گفته: هر کس که باقی ماند، از نفس و قوای آن، مانند بهایم و حیوانات است، به سبب عدم استعداد ترقی و بر شدن به مقامی که قلب بدان بر می‌شود است، لذا آنان ظلمت را از نور باز نمی‌شناسند و بین آن چه که موجب اندوه و سرور می‌شود امتیاز نمی‌دهند، از این روی سرگرم به مقتضای استعدادشان می‌شوند، خواه خیر باشد و خواه شر، و به حکم طبیعت، به شهوت محض که رهای از عقل و شرع است و هر دو نور الهی اند، تصرف می‌کنند، زیرا استعدادشان جز آن را نمی‌بخشد، چنان که از احوال مجذوبان، از عدم امتیاز دادن در حرکات و سکنتات و حلال و حرام و برهنگی و پوشیدگی

مشاهده می‌شود.

و این‌که گفته: رستاخیز بر آنان برپا و قائم می‌شود، آن عبارت از قیامت صغری است، این نسبت به مجذوبان است، اما صاحبان صحو بعد از محو [هوشیاری پس از مستی] - از کاملان - در این حکم داخل نمی‌شوند، چون آنان از آن مستثنایند، چنان‌که خداوند فرموده: «فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ = هر کس که در آسمان‌ها و هر کس که در زمین است - جز آن‌که را که خدا خواسته - بی‌هوش شود - ۶۸/ زمر» سخن در نهایت و ختم است^۱.

همین‌طور محجوبان، زیرا آنان ختم برایشان ظاهر نمی‌شود و علم هم برایشان حاصل نمی‌گردد، لذا پیوسته در مرتبه بهایم و حیوانات می‌باشند، خداوند می‌فرماید: «اولئک کالانعام بل هم اضل = آنان همانند چهارپایانند - بلکه ایشان گمراه‌ترند - ۱۷۹ - اعراف».

ما دامنه سخن را گسترش داده و الفاظ شیخ رحمته الله را به عینه بسیار نقل کردیم تا ناظر در آن، از حقیقت منحرف نگشته و به حسب آن چه آرزومند است و عقلش آن را اقتضا می‌کند تأویل ننماید، زیرا کار برتر از مدارک و ادراکات خردها و عقول است، سپاس مر ولی او را.

۱. پس کاملان را ختمی نمی‌باشد، بلکه آنان ظاهر می‌گردند و هدایت می‌کنند «آملی».

فص حکمت سبوحی^۱ در کلمه نوحی

چون بعد از مرتبه الهیت و مبدئیت مرتبه عالم ارواح است که عبارت از عقول مجرد می باشد، و کار آنان تنزیه حق است از نقایص امکانی، زیرا تمام کمالات آنان بالفعل موجود است، و نقایصشان از حیث نیاز و امکانشان - به حسب وجودات متعین و ذوات مقیدشان - می باشد، و هر تنزیه کننده ای، حق تعالی را از آن چه نقص که در خودش است تنزیه می کند، حکمت سبوحی را از پی حکمت نفثی [شیشی] آورد.

و چون بر نوح تنزیه حق تعالی غالب بود، زیرا نخستین پیامبر از مرسلان بود، و کار رسول این است که امتش را به حق واجب تعالی که منزله از نقایص امکانی است دعوت کند و الهیت را از آن چه که بر آن نام غیریت واقع می شود نفی نماید، اگرچه می داند که آن [غیر] نیز مجلای الهی است^۲، و بر قوم او عبادت بت ها غالب بود و او از عبادتشان تنزیه می کرد، حکمت سبوحی با کلمه نوحی - به جهت مناسبت بین آن دو - قرین افتاد، و معنی سبوح: تسبیح و تنزیه شونده است - اسم مفعول - مانند قدوس که به معنی مقدس

۱. سبوح به معنی تسبیح شونده است، یعنی از هر نقص و آفتی منزله است، و چون غالب بر نوح تسبیح حق و تنزیه او بود، به سبب تمادی قومش بر تشبیه و عبادت بت ها، آنان را به ضد معالجه می کرد، حکمتش توصیف به سبوحی شد «جامی».

۲. چون غیری وجود ندارد.

است.

گوید: بدان! تنزیه در نزد صاحبان حقایق - در جناب الهی^۱ - عین تحدید و تقیید است، و تنزیه کننده یا جاهل است^۲ و یا بی ادب بدان! تنزیه یا تنها از نقایص امکانی بوده و یا از کمالات انسانی نیز می باشد، و هر یک از آن دو در نزد صاحبان کشف و شهود، جناب الهی را تحدید [محدود ساختن] و تقیید کردن است، زیرا او حق تعالی را از تمام موجودات جدا می سازد و ظهورش را در بعضی از مراتبش قرار می دهد، یعنی آن چه را که تنزیه اقتضا می کند، غیر مراتب دیگر که تشبیه اقتضا می نماید، مانند حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و غیر اینها.

در حالی که کار این گونه نیست، زیرا موجودات، از حیث ذات و وجود و کمالاتشان همگی مظاهر حق اند، و او در آنان ظاهر و بر آنان متجلی است، و هر کجا که باشند او با آنان است، ذات و وجود و بقا و تمام صفاتشان در او [با او] است، بلکه اوست که به تمام این صور ظاهر شده است، پس آنها حق تعالی را اصالتاً می باشد و خلاق را به تبعیت.

تنزیه و تشبیه در مقام الهیت است و در مقام احدیت ذاتی

نه تشبیه است و نه تنزیه

بنابراین تنزیه کننده یا جاهل به حقیقت امر - آن گونه که بر آن است - می باشد، و یا عالم است به این که عالم، همگی مظهر او می باشد، پس اگر جاهل باشد و به جهلش حکم بر خداوند کند و او را در بعضی از مراتبش مقید سازد، او جاهل و بی ادب است، و اگر عالم به او باشد، با خداوند و رسولانش بی ادبی کرده است، یعنی آن چه را که او در مقام جمع و تفصیلش برای خویش اثبات کرده است، از وی نفی نموده است، این در مقام الهیت بود، اما در مقام احدیت ذاتی، نه تشبیه است و نه تنزیه، زیرا در او [در آن مقام] به هیچ وجهی تعدد وجود ندارد.

۱. مطلق از هر قیدی، حتی قید اطلاق «جامی».

۲. منشأ تنزیهش [یا] جهل بدان چه - از تنزیه و تشبیه و جمع بین آن دو - که در شرایع آمده می باشد، و یا این که عالم بدان است، ولی بی ادب است و آن چه را که حق تعالی بر زبان رسولانش اثبات کرده است نفی می کند، پس تنزیه جاهل و بی ادب، آن گونه که حقیقت بر آن است نمی باشد «جامی».

شیخ رحمۃ اللہ علیہ در کتاب عنقاء مغرب^۱ تنزیه کننده را مورد مخاطبه قرا می دهد و بدو می گوید: غایت معرفت تو به او آن است که از وی نقایص عالم کون را سلب نمایی، و سلب بنده از پروردگارش، آن چه را که بر پروردگار جایز نیست به خودش باز می گردد، در این مقام بود آن کس که گفت: من منزهم و شأنم بسی بلند است و [هر شأنی] پایین تر از شأن من است، بسی دور است!! آیا [جامه را] جز آن کس که بر او پوشانیده بیرون می آورد؟ و کجا حق تعالی [جامه] صفات نقص را در پوشیده تا از او سلب توان کرد و یا بیرون آورد؟ سوگند به خدا که این حالت تنزیه نیست.

بنابراین تنزیه بازگشت به پاک کردن محل تو دارد - نه به ذات او - و آن از جمله عطا و بخشش های اوست به تو، و باری تعالی از تنزیه منزّه است، تا چه رسد به تشبیه.

گوید: اما چون به او اطلاق کنند و قائل بدان^۲ شوند، در آن صورت قائل به شرایع، مؤمن^۳ است، اگر تنزیه کند و در مقام تنزیه بایستد و جز آن نبیند^۴ بی ادبی کرده و حق تعالی و رسولان - صلوات الله علیهم - را ندانسته تکذیب نموده و خیال می کند که وی در حاصل است، در حالی که در فایت است^۵، او مانند کسی است که به بعضی ایمان^۶ آورده و به بعض دیگر کافر^۷ است یعنی: جاهل و بی ادب است، اگر هر یک از آن دو [جاهل و بی ادب] به او اطلاق تنزیه کنند و قائل بدان شوند، یا مؤمن به شرایع و کتاب های آسمانی اند، و یا غیر مؤمن بدان ها.

بنابراین مؤمن وقتی حق تعالی را تنزیه کرد و در مقام تنزیه ایستاد و در مقام تشبیه تشبیه نکرد و آن صفاتی را که عبارت از کمالات در عالم است اثبات نکرد، بی ادبی کرده و رسولان و کتاب های آسمانی را در آن چه که حق تعالی از خودش خبر داده که حی و قیوم، سمیع و بصیر است، تکذیب نموده و به این تکذیبی که از وی صادر شده است آگاهی

۱. عنقاء مغرب، ص ۳۰.

۲. یعنی: تنزیه را مطلقاً غیر مقید به بعضی از مراتب قرار دهند - یعنی جاهل و بی ادب - «جامی».

۳. یعنی: عالم بدان و مؤمن به آنچه پیامبر آورده «جامی».

۴. یعنی: از مراتب تشبیه، و آن چه را که وارد شده رد کند، مگر بر تشبیه به تنزیه - به نوعی از تأویل و خلاف نمایی - «جامی».

۵. پندارد که این همان است که رسولان آورده اند، در حالی که از دست داده است «صاین».

۶. مقام تنزیه «جامی». ۷. مقام تشبیه «جامی».

نداشته و خیال نموده که وی را از علوم و معارف حاصلی است و مؤمن و موحد می باشد، ولی نمی داند که [علوم و معارف] از او فوت شده و وی مانند کسی است که به بعضی ایمان آورده - و آن مقام تنزیه است - و به بعض دیگر کافر گردیده - و آن مقام تشبیه است -.

و غیر مؤمن، خواه قائل به عقلش باشد، مانند فلاسفه، و یا نباشد مانند مقلدانشان که متفلسف اند، گمراه است و گمراه کننده، زیرا کار را آن گونه که بر آن است نمی داند و به نور ایمان، که بر طرف کننده حجاب هاست هدایت نیافته است، لذا [شیخ] این بخش را به جهت وضوح بطلانش ترک کرده است.

گوید: به ویژه که دانسته زبان شرایع الهی وقتی درباره حق تعالی سخن می گوید، برای عموم خلائق^۱ بر مفهوم اول است^۲ و بر خصوص خلائق، بر هر مفهومی که از وجوه آن لفظ فهمیده می شود است، به هر زبانی که در وضع آن زبان می خواهد باشد.

کلام الهی اگر چه دارای مفهوم عام است، اما نسبت به هر طایفه ای

دارای مفهوماتی خاص و وجوه و معانی متعدد است

یعنی: این عالم تنزیه کننده دانسته که کلام الهی اگر چه دارای مفهوم عامی است که آن را هر کس می شنود، به سبب سابقه ذهنی که هنگام شنیدنش دارد می فهمد، ولی نسبت به هر طایفه معینی از موحدان و محققان و علمای ظاهر، دارای مفهوماتی خاص و وجوه بسیار و معانی متعدد است که حق تعالی در آن [کلام] بر ایشان تجلی می کند، آن را می دانند و یا نمی دانند، چنان که فرموده: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا = از آسمان آبی نازل کرد که در دره ها به اندازه آن جریان یافت - ۱۷/ رعد» و حضرت صادق علیه السلام فرموده: «ان الله تعالى قد يتجلى لعباده في كلامه لكنهم لا يعلمون = خداوند به

۱. یعنی: در فهم عوام خلائق «جامی».

۲. یعنی: از لفظی که منطوق است، و بر خصوص: از اهل حقایق و بر زبان خواص، پس در اولی، خاص و عام برابرند، و مفهومی که از وجوه آن لفظ فهمیده می شود، اختصاص به خاص دارد، و آن به هر زبانی که می خواهد باشد، خواه عربی و خواه غیرعربی، اما باید آن را در وضع آن زبان فهمید، نه در وضع زبان دیگر، پس مراد حق تعالی نسبت به عموم، مفهوم اول است و نسبت به خواص، تمام وجوه احتمالات لفظ «کاشانی و جامی».

بندگان در کلامش تجلی کرده است ولی آنان نمی‌دانند^۱ و چون این معنی اختصاص به قرآن تنها ندارد، بلکه آن [قرآن] از کلام خاص او تعالی است گوید: به هر زبانی که در وضع آن زبان است، و رسول خدا ﷺ بر آن آگاهی داده و فرموده «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مُطَّلِعاً = قرآن را باطنی و ظاهری و حدی و مطلعی است^۲»: زیرا حق تعالی را در هر خلقی ظهوری خاص است.

تعلیل است بر این که مراد، مفهوم عموم مردمان و خصوصیت‌شان است، خواه آن کلام عربی باشد - مانند قرآن - و یا غیر عربی، مانند تورات و انجیل، یعنی: حق تعالی بر بندگان، بر آن چه که استعدادشان اقتضا می‌کند، متجلی است، پس او را در هر خلقی ظهور خاصی می‌باشد.

گوید: پس او در هر مفهومی ظاهر است و همو از هر فهمی باطن است^۳ یعنی: او در هر مفهومی و مدرکی - از آن حیث که مدرک است - متجلی است، و همو از هر فهمی مخفی و باطن است، به واسطه عدم ادراک فهم‌ها مر تمام تجلیات و ظهوراتش را در مظاهرش: مگر از فهم آن کس که قائل است: عالم صورت و مظهر هویت اوست یعنی: او از هر فهمی پنهان است، مگر از فهم آن کس که می‌داند عالم صورت او و مظهر هویت وی است، زیرا او در آن هنگام وی را در تمام مظاهر مشاهده می‌کند، چنان که ابویزد بسطامی رحمه الله گفت: سی سال است که جز با خدا سخن نمی‌گویم و مردمان پندارند که با آنان سخن می‌گویم.

بدان! این فهم به حسب ظهور و تجلی است - نه به حسب حقیقت - زیرا ذات و حقیقتش هیچ وقت ادراک نمی‌گردد، و ازلاً و ابداً و سرمداً امکان احاطه بدو نیست، و نیز [این فهم] نه به حسب تفصیل، زیرا مظاهر حق تعالی مفصل و نامتناهی است، اگرچه به حسب امهات و اصول متناهی می‌باشد.

گوید: و آن اسم «ظاهر» است، همان‌طور که او^۴ از جهت معنی، روح آن چه که

۱. قوت القلوب، ج ۱ ص ۱۰۰. ۲. عوارف المعارف سهروردی، ص ۲۶.

۳. یعنی: هر مفهومی که بدان بر فهمنده به حسب استعدادش تجلی می‌کند ظاهر است و نسبت بدان چه از صور عالم - در تدبیر و تصرف - ظاهر است باطن می‌باشد «جامی».

۴. یعنی: حق تعالی که در وهم به صورت آن ظاهر است «صاین»، پس حق تعالی از آن حیث که روح آن چه ظاهر

ظاهر است می‌باشد، پس او باطن است یعنی: عالم سرتاسر عبارت از اسم «ظاهر» اوست، چنان‌که حق تعالی از حیث معنی و حقیقت، روح عالم است، و این روح عبارت از اسم «باطن» او می‌باشد.

بدان! اسم «ظاهر» اقتضای ظهور عالم را دارد و اسم «باطن» اقتضای بطون حقایقش را، و مقتضی اگرچه به اعتباری غیر مقتضی است - چون ربوبیت غیر از ربوبیت است - ولی به اعتباری دیگر عین آن می‌باشد، و آن احدیت حقیقت الحقایق است^۱، از این روی عالم را عین اسم «ظاهر» قرار داد و روحش را عین اسم «باطن».

عالم صورت حق است و حق روحش

گوید: پس نسبت او بدان‌چه که از صور عالم ظاهر گردیده است، نسبت روح مدبر است به صورت^۲ یعنی: وقتی عالم صورت حق است و او روحش می‌باشد، بنابراین نسبت حق تعالی به تمام آن‌چه که از صور عالم ظاهر است، نسبت روح جزئی مدبر است به صورت معین خود - از آن حیث که مدبر است - چنان‌که فرموده: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ = کارها را از آسمان به زمین تدبیر می‌کند - ۵ / سجده».

گوید: بنابراین در حد انسان مثلاً، باطن و ظاهرش اخذ می‌شود^۳، و همین‌طور هر محدودی و چون ظاهر عالم ظاهر حق است و باطنش باطن حق، و باطن و ظاهر در تعریف انسان و تحدیدش اخذ می‌شوند، چون انسان معرف به حیوان ناطق است و ناطق باطنش می‌باشد و حیوان ظاهرش، یا هیأت اجتماعی حاصل از جنس و فصل، ظاهرش می‌باشد که آن سرّ احدیت است که در اوست و باطنش، حقایق مشترک و ممیز آن دو، و حق در حد او اخذ می‌شود، و همین‌طور در هر محدودی، زیرا در هر کدام از محدودات ناگزیر از

→

۱. و آن وجود در مقابل مفهوم می‌باشد «آملی».

۲. یعنی: به صورتی که روح آن را تدبیر می‌کند، پس حق تعالی را ظاهری هست و باطنی، و هر چه که دارای ظاهر و باطن است، لازم است که در حدش، ظاهر او و باطنش اخذ شود «جامی».

۳. باطنش که روح مجردش می‌باشد و ظاهرش که بدن عنصریش است، زیرا انسان عبارت است از احدیت جمع آن دو، لذا اگر بر یکی از آن دو بسنده شود، مقصود حاصل نمی‌آید «جامی».

امر عام مشترک، و امر خاص ممیز می‌باشد و هر دو، منتهی به حقی که باطن هر چیزی است می‌گردند. پس حق، محدود به هر حدی می‌باشد^۱ زیرا هر چه که محدود به حدی است، مظهری از مظاهر اوست، ظاهرش از اسم «ظاهر» او، و باطنش از اسم «باطن» او، و مظهر عین ظاهر است - به اعتبار احدیت^۲ - بنابراین حق محدود است.

شناخت موجودات از حیث حقیقتشان محال است

چون حقیقتشان بازگشت به عین و حقیقت حق دارد»

گوید: و صور عالم به ضبط در نمی‌آید^۳ و بدان‌ها احاطه ممکن نیست، و حدود هر صورتی از آن جز بر مقدار آنچه که برای هر عالمی - از صورت^۴ - حاصل می‌گردد، دانسته نمی‌شود، از این روی حد حق دانسته نمی‌شود، زیرا حدش دانسته نمی‌شود مگر آنکه حد هر صورتی دانسته شود، و حصول این امر محال است، بنابراین حد حق محال می‌باشد^۵ یعنی: صور عالم و جزئیات آن مفصل است و در تحت حد و حصر نمی‌گنجد، و حدود جز بعد از احاطه به صور اشیا و حقایق آنها دانسته نمی‌شود، و چون عالم را به حدودش دانستن محال است، پس حد حق هم از حیث مظاهرش نیز محال است، و این که گفته: جز بر مقدار آنچه که برای هر عالمی از صورت حاصل می‌گردد، اشاره است به این که هر یک از موجودات نیز از حیث حقیقتش دانسته نمی‌شود، زیرا حقیقتش بازگشت به عین حق و حقیقتش دارد و آن برای عالم نامعلوم است؛ گوید:

ولست ادرك من شیء حقیقه و کیف ادركه و انتم فیه

یعنی: من حقیقت چیزی را درک نمی‌کنم

چگونه آن را درک کنم در حالی که تو در آنی؟

۱. یعنی: هر حدی در حد او مأخوذ است، و تا تمام حدود جمع نیاید، حدش تمامی نمی‌یابد، زیرا آن چه که محدود به حد است صورتی از صور او می‌باشد، و حد هر صورتی، از تفصیل اجزای حد صاحب صورت است «جامی». ۲. یعنی: احدیت حقیقت وجود «آملی». ۳. تحت حد و حصر در نمی‌آید «جامی».

۴. مناسب با استعدادش «صاین».

۵. پیش از این چون درباره تنزیه کننده عقلی گفت که ناقص است، بعد از این هم درباره تشبیه کننده او هم همین را می‌گوید «جامی».

گوید: و همین طور آن کس که وی را تشبیه کند و تنزیهش نکند، وی را مقید ساخته و محدودش کرده و او را نشناخته است، و آن کس که در معرفت و شناخت او بین تنزیه و تشبیه جمع آورد و او را به هر دو وجه به گونه اجمال توصیف کند، چون آن^۱ به گونه تفصیل - به سبب عدم احاطه بدانچه از صور که در عالم است - محال می‌باشد^۲: وی را به گونه اجمال شناخته است - نه بر تفصیل - چنانکه خودش را به طور اجمال شناخته است - نه به گونه تفصیل^۳ -.

یعنی: آن کس که مطلقاً او را تشبیه می‌کند و در مقام تنزیه، تنزیهش نمی‌نماید، او هم وی را مقید کرده و در تشبیهش محدودش ساخته و وی را نشناخته است - مانند مجسمان - و آن کس که در معرفتش بین تشبیه و تنزیه جمع کند و هر کدام را در منزلت و مرتبه خودش فرود آورد و حق را به گونه اجمال بدان دو وصف کند - چون آن به گونه تفصیل محال است - زیرا هر یک از آن دو را مراتبی نامتناهی است که احاطه بدان مراتب امکان‌پذیر نیست - در آن صورت پروردگارش را به گونه اجمال شناخته است، همان‌گونه که خودش را مجملاً شناخته است -.

زیرا مرتبه انسانی به تمام مراتب عالم احاطه دارد و انسان، توان این‌که آن مراتب را به گونه تفصیل بشناسد ندارد، بلکه وقتی به علم اجمالی دانست که مرتبتش مشتمل بر تمام مراتب عالم است، او عارف به خودش است - به گونه معرفت اجمالی - جز آن کس که دارای مقام قطبیت است، زیرا او از حیث سریانش در حقایق - به وجود حقانی - بر تمام مراتب به طور تفصیل مطلع و آگاه است، اگرچه همواره از حیث تعین و بشریتش نیز پیوسته نمی‌تواند بر آن حال باشد.

کلید شناخت حق در وجود انسان است

گوید: از این روی پیغمبر ﷺ معرفت حق را به معرفت نفس پیوند داد و فرمود:

۱. وصف او به دو وجه تشبیه و تنزیه «جامی».

۲. زیرا وصف تفصیلی و به اعتبار معرفت تفصیل صور عالم به دست می‌آید، و این کار در حد نیروی بشری - به سبب عدم احاطه بالفعل - نمی‌باشد «جامی».

۳. به سبب عدم احاطه مذکور، چون مرتبه انسانی کمالی، مشتمل بر تمام صور عالم می‌باشد «جامی».

«من عرف نفسه فقد عرف ربه = هر کس خودش را شناخت خدای خویش را شناخته است» یعنی: از آن جهت که نفس انسانی مشتمل بر تمام مراتب کونی و الهی می‌باشد و حق تعالی هم نیز به حسب ظهوراتش در آنها، مشتمل بر آنهاست، و عارف نفسش را جز مجمل نمی‌شناسد، چنان‌که مراتب پروردگارش را جز مجمل نمی‌داند، از این روی پیغمبر ﷺ، معرفت پروردگار را به معرفت نفس ربط و پیوند داد.

چون علم به تفصیل مراتبش مظهر حق است و نفس انسانی به اجمال،

پس عارف به نفس خود عارف به رب خود است

گوید: و خداوند فرمود: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ = به زودی آیه‌های خویش را در آفاق - و آن چیزهایی است که از تو بیرون است - وَفِي أَنْفُسِهِمْ = و در خودشان - و آن عین [ثابت] تو است - به آنها نشان می‌دهیم - حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ = تا محققشان شود^۱ - یعنی برای ناظران به آن دو - أَنَّهُ الْحَقُّ = که او حق است - ۵۳/ فصلت - از حیث این‌که تو صورت اویی و او روح تو است^۲ استشهاد به کلام الله مجید است و تأکید به این رابطه، زیرا ارایه آیات در آفاق - یعنی در موجودات - جز ظهور حق و تجلیاتش در حقایق موجودات نمی‌باشد، و هر کدام از آنها بر مرتبه‌ای معین و حقیقت خاص الهی دلالت دارد، چنان‌که ارایه آیات در انفس، عبارت از ظهور و تجلیات اوست در آنها - به حسب مراتبشان - و عالم تمامیش مظهر حق است، بنابراین نفس انسانی نیز این گونه است، پس عارف به نفس خود، عارف به «رب» خودش است.

و چون آن‌چه را که نفس انسانی بر آن اشتغال دارد در عالم کبیر به طور مفصل موجود است، ادراکش آسان می‌باشد، خداوند نخست می‌فرماید: به زودی آیه‌های

۱. یعنی: برای ناظر از آنان که تفکر در آن آیات دارد، و یا مشاهده‌گر آنها - نه غافل بی‌خبر - «جامی».

۲. یعنی: خداوند سبحان همان حق متجلی در آفاق و در انفس است - به دو اسم ظاهر و باطن - و تبیین را معلل ساخته به این گفته‌اش، از آن حیث که تو به روح و جسدت، بلکه به عین ثابت نیز صورت اویی و اسم «ظاهر» او، و او به اسم «باطن» مطلق روحت می‌باشد، بنابراین در انفس جز اسمای ظاهر و باطن او نمی‌باشد، و همین‌طور در آفاق، ولی متعرض این امر نشده، زیرا مقصودش از بیان آیه، تأکید حدیث نبوی است و در آن ذکری از آفاق نمی‌باشد «جامی».

خویش را در آفاق به آنها نشان می‌دهیم، سپس از پی آن فرموده: و در نفوس خودشان، یعنی اعیان و ذواتشان، تا محققشان شود، یعنی برای ناظران در آن دو، که او حق است، که در آن دو ظاهر شده است و بر آن دو، از جهت رحمت بر اعیان آن دو تجلی کرده و به وجودش، آن دو را ایجاد فرموده و به نورش ظاهرشان ساخته و به آن دو، آیاتی که دلالت بر حقیقت [حقیقت] و وحدت خودش است بخشیده.

و چون نفس شیء عبارت از عین و ذات آن شیء می‌باشد گفته: و آن عین تو است، و ضمیر در «او حق است» خداوند می‌باشد، یعنی: تا محققشان شود که خداوند همو حق ثابت است در آفاق و در انفس، ولی سیاق سخن به گونه‌ای است که ضمیر «انه» به عین باز می‌گردد، یعنی: تا برای ناظران محقق شود که عین تو همان حق است، از آن حیث که تو مظهر و صورت او می‌باشی، بنابراین حق، از آن حیث که پرورش و تدبیرت می‌نماید، روح تو است، و آن را برای تغلیب خبر بیان داشته و همو حق است.

جهت عینیت و مغایرت با حق تعالی

گوید: پس تو نسبت به او، مانند صورت جسمی [تو] است نسبت^۱ به تو، و او نسبت به تو، مانند روح مدبر است مر جسدت را^۲ و چون اسم از وجهی غیر از مسماست، در این جا کاف تشبیه را که موجب مغایرت است آورده تا حق هر دو وجه را ادا کرده باشد: وجه احدیت عین، و وجه مغایرت، و گفت: تو نسبت به او، یعنی: نسبت عینت به حق، مانند نسبت جسدت است به عینت، پس همان گونه که جسدت صورت عینت است، همین طور عینت هم صورت حق است و او در عینت ظاهر است، همان طور که عینت در جسدت ظاهر است، گفته: و او نسبت به تو، یعنی: حق تعالی نسبت به عینت، مانند روح مدبر است نسبت به صورت جسدت، و پیش از این بیان این مطلب در مقدمات گفته آمد که حق تعالی اعیان ثابته را به اسما و صفاتش پرورش و تربیت می‌دهد و ارواح را به اعیان، و اجساد را به ارواح پرورش می‌دهد، تا ربوبیتش در تمام مراتب ظاهر باشد.

گوید: و حد، فراگیر ظاهر و باطن تو است، و صورت باقی مانده - وقتی روح

۱. به این اعتبار اسم «ظاهر» او تعیین می‌یابد «جامی». ۲. به این اعتبار اسم «باطن» او تعیین می‌یابد «جامی».

مدبرش از وی زایل گشت - انسان باقی نمی ماند، ولی بدان گفته می شود: آن صورتی است که شباهت به صورت انسان دارد^۱، بنابراین فرقی بین آن و بین صورتی از چوب و یا سنگ نمی باشد و بر آن اسم [انسان] جز به مجاز^۲ - نه به حقیقت - اطلاق نمی گردد یعنی: تعریف حدی، فراگیر ظاهر تو که کالبدت است می باشد، چون تو معرف به حیوان ناطقی، و حیوان جز کالبدت نمی باشد، زیرا آن [حیوان] جسمی است رشد کننده و حساس و متحرک به اراده، و باطن [تو] نیز روح و نفس تو است که از آن به ناطق تعبیر می شود، و در واقع آن کالبد و بدن، انسان نامیده نمی شود، مگر هنگامی که زنده است و دارای روح و نفس می باشد، اما هنگامی که مرده، نام انسان جز به مجاز - به اعتبار آن چه که بوده است - بدو اطلاق نمی شود، زیرا بر وی «حیوان ناطق» صدق نمی کند، پس در آن هنگام بین صورت انسانی و بین صورتی از چوب - در جماد بودن - فرقی نمی باشد.

هدف آن که انسان، به واسطه روح انسان است و روحش در واقع همان حق است، زیرا او روح تمام ارواح می باشد، بنابراین اگر مفارقت حق را از او فرض کنیم، انسان، انسان باقی نمی ماند، از این روی از پی آن گوید: در حالی که زوال حق تعالی از صور عالم اصلاً امکان پذیر نیست^۳ زیرا عالم بدون حق عدم محض است، پس بقای آن صور با زوال حق تعالی از آنها، چگونه امکان پذیر است؟

برای کسی این توهم پیش نیاید که وی قائل به قدم دنیا است، یعنی حق قدیم است، پس صورتش هم قدیم می باشد؛ بلکه مرادش عدم انفکاک حق است از صورت عالم - هنگامی که موجود است - و صورت دنیایی به صورت اخروی تبدیل می گردد، و آن صورت باقی و ابدی عالم است، همان گونه که در ازل در علم بوده است.

گوید: پس حد الوهیت وی^۴ را به حقیقت است - نه مجاز - همان گونه که حد انسان

۱. یعنی: بعد از زوال روح مدبرش، در واقع انسان باقی نمی ماند و بسنده کردن بر حد ظاهرش که باقی مانده جایز نیست، ولی درباره اش می توان گفت که وی صورتی است، زیرا معنی انسان در آن نیست و نام انسانیت از آن منتفی شده است و صورت باقی مانده با صورت چوب و یا سنگ، فرقی ندارد «جامی».

۲. بنای بر مشابَهت «جامی».

۳. زوال حق از صور عالم - با بقایشان - امکان ندارد، زیرا وجود عالم و حیاتش به حق تعالی است، برعکس جسد انسان، زیرا حیاتش به روح است - نه وجودش - پس حیات از جسد زایل می شود - نه وجود - «جامی».

۴. یعنی: عالم، که در واقع اسم «ظاهر» است، به واسطه عدم زوال اسم «باطن» از آن «جامی».

- وقتی که زنده است - می‌باشد در بعضی نسخه‌ها «حد الوهت» آمده است: الوهت، فقط نام برای مرتبه الهیت است، و الوهیت نام آن مرتبه با ملاحظه نسبت ذات بدان است، مانند عبودت و عبودیت، و الهیت نام نسبت ذات است بدان است، و این مرتبه پیوسته طالب مألوه است و آن، جز عالم نمی‌باشد.

و چون بیان داشت که امکان زوال حق از صور عالم نیست، چون روح آن است، و نیز گفت که عالم صورت او و اسم «ظاهر» وی است، و نسبتش به عالم، نسبت روح مدبر است به صورت، نتیجه می‌گیرد که حد الوهیت حق را به حقیقت می‌باشد - نه مجاز - چنان که انسان وقتی زنده است حد او را به حقیقت می‌باشد، زیرا همگی، از صورت و روح مدبر آن، وی را پیوسته و دایم حاصل است.

و پنداشته نشود آن جا که گفته: و حد فراگیر ظاهر و باطن است، یعنی حد، درحقیقت انسان را وقتی زنده است حد می‌باشد، مخالف این سخنش است که گفته: پس حد حق محال است، چون حد در این جا برای مرتبه است - به اعتبار حق و عالم - نه برای حق تعالی از حیث ذاتش.

آنکه باطن را به نور ایمان منور ساخته

تسبیح موجودات را بدان نور ادراک می‌نماید

گوید: و همان‌گونه که ظاهر صورت انسان به زبانش^۱ بر روح و نفس تدبیر کننده‌اش ثنا و سپاس می‌کند، همین‌طور خداوند صور عالم را قرار داده که به ستایش او تسبیح‌گو باشند، ولی ما تسبیح‌شان را نمی‌فهمیم، زیرا ما بدان‌چه از صور که در عالم است احاطه نداریم.

یعنی: همان‌طور که ظاهر انسان بر نفس و روحش که تدبیر و تربیتش می‌کند، به زبان صورت و قوای جسمانی و روحانیش ثنا و درود می‌فرستد، همین‌طور ظواهر عالم، از

۱. یعنی: به زبان حرکات و ادراکات و خواص و کمالات‌شان، بر روح‌شان که حیات و نفس ناطقه‌شان و عقل مدبرشان بدان تعلق دارد، زیرا اعضای انسان اجسام‌اند و اگر روح‌شان نبود، نه حرکت داشتند و نه چیزی درک می‌کردند و در آن صورت نه کرم و نه شجاعت ارزشی داشت و نه صدق و وفا، پس آنها بر روح‌شان به این صفات ارزشمند ثنا و سپاس می‌گزارند «جامی».

انسان و حیوان و نبات و جماد و جز اینها، به زبان‌شان و زبان قوای روحانی و جسمانی‌شان بر روح حقیقی‌شان که حق متعال است ثنا و سپاس می‌گزارند و او را از نقایصی که ملازم آنهاست و لاحق به خودشان است تسبیح و تنزیه می‌کنند، ولی این تسبیح و تنزیه را کسی نمی‌فهمد مگر آن که نخست باطنش به نور ایمان و سپس یقین و پس از آن عیان روشن شده باشد و در پایان از راه وجدان دریابد که نفس و روح او در عین هر مرتبه‌ای، و حقیقت هر موجودی - به گونه حال - نه از راه علم و شهود تنها ساری است - مانند سریان حق در آنها -؛ در این صورت است که تسبیح موجودات را بدان نور ادراک می‌کند و می‌شنود، چنان که عبدالله بن مسعود رضی الله عنه گفت: ما تسبیح طعام را در حالی که آن حضرت صلی الله علیه و آله تناول می‌کرد می‌شنیدیم.

در حدیث آمده که: «ان المؤذن یشهد له مدی صوته من رطب و یابس = هر تر و خشکی به صدارس هر اذان گویی گواهی می‌دهد^۱» و علی علیه السلام فرمود: «كنت مع رسول الله بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله حجر ولا شجر الا وهو يقول: السلام عليك يا رسول الله = ما با رسول خدا صلی الله علیه و آله در مکه بودیم، به نواحی اطراف مکه که بیرون شدیم، به هر درخت و کوهی که می‌رسید می‌گفتند: السلام عليك يا رسول الله^۲!» و امثال اینها در احادیث بسیار است.

در نزد صاحبان کشف هر جماد و نباتی دارای روح است

و همگی حیوان ناطق‌اند

شیخ رحمته الله در پایان باب دوازدهم از فتوحات گوید: آن چه که نزد ما جماد و نبات نامیده می‌شود دارای ارواحی هستند که از ادراک غیر اهل کشف مر آنها را به حسب عادت و معمول پنهان‌اند، آن گونه که از حیوان حس می‌شود، از آنها حس نمی‌شود، بنابراین نزد صاحبان کشف همگی آنها حیوان ناطق‌اند، بلکه زنده ناطق‌اند، جز آن که این مزاج خاص، به نام انسان نامیده می‌شود و لاغیر، و ما با ایمان به اخبار کشف می‌افزاییم: ما به عیان شنیدیم و دیدیم که سنگ‌ها خدای را تسبیح می‌کردند - به زبان نطق - به گونه‌ای که

گوش‌هایمان آن تسبیح را می‌شنید، و ما را مورد مخاطبه قرار می‌دادند، مخاطبه عارفان به جلال و عظمت الهی، به طوری که هر انسانی آن را درک نمی‌کند.

تسبیح حق به مراتب چهارگانه

و در جای دیگر از آن کتاب گوید: این تسبیح به زبان حال نیست، چنان‌که اهل نظر که دارای کشف نیستند قائل‌اند، این کار کسی است که به مراتب سه‌گانه اولی [ایمان و ایقان و عیان] تحقق یافته باشد؛ اما صاحب مقام چهارم^۱: او تسبیح‌گوی پروردگارش است - به زبان آن حقایق - و حمد و سپاس‌گوی اوست در آن مراتب، بنابراین او بنده کامل خداست، او را در هر موطن و مقامی عبادت می‌کند، عبادت تمام عالم، و حمد و سپاس می‌کند - حمد و سپاس آنان - و تمام آن‌چه را که به دیده و بینش می‌بیند، و آن‌چه را که می‌شنود و آن‌چه را که بدون خلل و نقصان تعقل می‌کند، هنگام تحققش به مقام جمادیت می‌بیند و می‌شنود و تعقل می‌کند، در این مقام است که زمان و مکان درنور دیده می‌شود و در تمام موجودات تصرف می‌نماید - تصرف نفوس در ابدان - و در یک حالت در مراتب ارواح نورانی و نفوس قدسی روحانی و اجسام متراکم ظلمانی ظاهر می‌شود؛ این مراتب را اسرار پیچیده دیگری است که جداً دشوار و غامض است و پرده برداشتن از آنها حرام.

این‌که گفته: ما بدان‌چه از صور که در عالم است احاطه نداریم، تعلیل است از زبان محجوبان و نیز مکاشفان، زیرا مکاشف توان بر کشف تفصیل وجود را به‌تمامه ندارد و تسبیح هر یک از آنها را به‌گونه تعیین نمی‌داند - مگر آن‌چه را که خدا خواسته باشد - چنان‌که فرمود: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» = خلق به چیزی از دانش وی جز به اجازه‌اش آگاهی و احاطه ندارند - ۲۵۵/بقره» یعنی: ما بدان‌چه از صور نوعی که در عالم است و عبارت از ملکوت در اجسام‌اند و همان‌ها ناطق و تسبیح‌گویند و لاغیر، احاطه نداریم.

۱. گفته‌اند آنها: ارواح و نفوس و اجسام‌اند و چهارمی عقل است «أملی».

تمام صور عالم زبان‌های حق‌اند و بدانها تسبیح می‌شود

گوید: پس همگی زبان‌های حق‌اند که گویا به ثنای برحق‌اند^۱، از این روی فرمود: «الحمد لله رب العالمین» یعنی: سرانجام هر ثنایی بدو باز می‌گردد، پس او ثناکننده و ناشونده است چون ثنا و حمد را به صور عالم استناد داد و بیان کرد که حق روح آنهاست و متصرف در صورت جز روح نمی‌باشد، از آن نتیجه می‌گیرد که صور تمامی عالم، زبان‌های حق‌اند، زیرا به وسیله زبان نطق آشکار می‌شود، و ناطق و حامد همو حق است که به نفس خود بر نفس خود در مقام تفصیل خود حمد و ثنا می‌گوید، همان‌گونه که بر نفس خود در مقام جمعش حمد و ثنا می‌کند و می‌فرماید: «الحمد لله رب العالمین» و در آن اشاره است که حمد در این مقام نیز به اعتبار اعیان عالمیان است، زیرا ربوبیتش اقتضای مربوب می‌کند، بنابراین: سرانجام ثنا به او باز می‌گردد، یعنی: وقتی امعان نظر کنیم در می‌یابیم که ثنا از او و به اوست، به این معنی که او، همان است که در این زبان‌ها، بر خویش ثنا می‌کند، و همو حقیقتاً ناشونده است، بنابراین ثناکننده و ناشونده اوست و لا غیر.

گوید:

فان قلت بالتنزیه کنت مقیداً و ان کنت بالتشبیہ کنت محدداً
و ان قلت بالامرین کنت مسدداً و کنت اماماً فی المعارف سیداً

یعنی: اگر قائل به تنزیه شوی، مقید کرده‌ای

و اگر قائل به تشبیه شوی محدود ساخته‌ای

و اگر قائل به هر دو شوی، راست و درستی

و در معارف سرور و پیشوایی

یعنی: وقتی قائل به تنزیه و تشبیه در هر دو مقام شدی، راست و درستی، یعنی:

۱. عامه از علمای رسمی قائل‌اند که به زبان حال تسبیح می‌کنند، یعنی از حالش چنین فهمیده می‌شود، اما نزد اهل کشف: آنان نطق هر چیزی از جماد و نبات و حیوان را به گوش حسی می‌شنوند، یعنی در عالم حس، نه در عالم خیال، همان‌گونه که سخن مردمان را می‌شنوند «جامی».

خودت را بر راه راست و صلاح قرار دادی، و در معارف پیشوایی، یعنی در میان صاحبان معارف سروری، به پیرویت مر راه رسولان را صلوات الله علیهم .
گوید:

فمن قال بالاشفاع كان مشرکاً^۱ و من قال بالافراد كان موحداً

یعنی: هر کس قائل به جفت بودن است، وی مشرک می باشد

و آن کس که قائل به فرد بودن است، موحد می باشد

یعنی آن که قائل به جفت بودن است، با حق تعالی غیر او را ثابت کرده، و آن که قائل به فرد بودن است موحد است، چون با او غیر او را اثبات نکرده است .
گوید:

فایاک و التشبيه^۲ ان كنت ثانياً^۳ و ایاک و التنزیه ان كنت مفرداً^۴

یعنی: بپرهیز از تشبیه که دو قرار دهی

و دوری کن از تنزیه که تک قرار دهی

یعنی: واحد حقیقی را ثانیاً - به اثبات غیر او با او - قرار دهی، و چون قول به دومی محدود بر دو طریق است: یکی این که هر دو قدیم اند، و این قول مشرکان است، دیگری آن که اولی واجب قدیم است و دومی از او فایض است و محدث، به طوری که ممکن نیست به هیچ وجهی از وجوه عین دیگری باشد، و این قول مؤمنان ظاهری و حکمای محجوب می باشد.

سفارش^۵ می کند: به پرهیز از تشبیه که دو قرار دهی، یعنی: اگر قائل به دومی - به معنی دومی - هستی، زیرا قائل به معنی اول جز مشرکان نیستند، پس مبادا غیر را که حادث است و در وجود و صفات لازمه وجود از حق فایض است، به حق تشبیه نمایی، زیرا

۱. یعنی: حق فرد را جفت قرار دهد، به جفت کردن خلق با او، و خلق را با حق - در وجود - «جامی».

۲. به اثبات خلق با حق و تشبیه حق به خلق «جامی».

۳. یعنی: قائل به دو بودن حق و خلق، بلکه باید خلق را از صور تجلیاتش قرار دهی، نه موجود در حد ذات او «جامی».

۴. تنزیه از خلق و حاکم به فردیت او، بلکه باید حکم به فردیت او به اعتبار این که او در دو مرتبه جمع و تفصیلش متفرد به وجود است کنی که موجودی غیر او نیست «جامی».

۵. و این خبر: و چون قول به... سفارش می کند... است.

وجودش از خودش است، پس او قدیم است، و وجود غیر از خودش نیست، پس حادث است، و تمام صفات اولی از ذاتش است و در آنها نیازی به غیر خودش ندارد - برعکس صفات دومی -.

و آن چه از صفات که اولی راست، به گونه کمال است و آن چه دومی راست، به گونه عکس و سایه و ناپایدار است، بلکه جز سرابی بیش نیست که پنداشته می شود که موجود است، در حالی که در واقع معدوم می باشد و شباهتی بین آن دو نیست، و اگر قائل به حقیقت واحدی هستی که در مقام جمعش به الهیت، و در مقام تفصیلش به مألوهیت ظاهر شده است، پرهیز از این که تنها او را تنزیه نمایی، بلکه باید او را در مقام تنزیه تنزیه نمایی و در مقام تشبیه تشبیه کنی.

گوید:

فما انت هو، بل انت هو، و تراه فی عین الامور مسرّحاً و مقیداً

یعنی: پس تو او نیستی، بلکه تو اویی

و او را، در عین اشیا مطلق و مقید می بینی

یعنی: تو او نیستی، به سبب تقید و امکان و احتیاجت بدو، به اعتبار این که تو غیر اویی؛ و تو اویی، از آن جهت که تو در واقع عین و هویتش هستی که به صفتی از صفاتش، در مرتبه ای از مراتب وجودش ظاهر شده ای، پس ذات و صفات همگی بدو باز می گردد؛ و این که گفته: و او را در عین اشیا می بینی؛ یعنی: حق را در عین اشیا، به حسب ذاتش مطلق و به حسب ظهورش در صفتی از صفاتش، مقید مشاهده می کنی، یعنی: او را در عین مقیدات، بر اطلاقش در وجود باقی می بینی، و او را در مراتب ظهوراتش مقید مشاهده می کنی، و دومی به جهت تناسب ابیات، از اولی مناسب تر است.

گوید: خداوند می فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» = هیچ چیز همانند او نیست» تنزیه

کرده: «وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» = همو شنوا و بیناست - ۱۱/شوری» تشبیه نموده است، و این که فرموده: هیچ چیز همانند او نیست، تشبیه کرده و دو قرار داده^۱: و همو شنوا و بیناست،

۱. یعنی: شنوایی و بینایی را در او محصور کرده، پس در آن دو، مشابهتی با خلق ندارد، و یک قرار داده، یعنی حکم به تفرّدش در آن دو کرده است «جامی».

تنزیه کرده و تک قرار داده^۱ است.

بدان! «کاف [کمثله] گاهی زاید گرفته می‌شود و دیگرگاه غیر زاید، بنابر اولی: معنایش تنزیه است، زیرا نفی کرده که همانندش چیزی به وجهی از وجوه باشد، و این که فرموده: و همو شنوا و بیناست؛ تشبیه نموده است، زیرا آن دو، هم بر اوتعالی اطلاق می‌شود و هم بر غیر او از بندگان.

و بنابر دومی: معنایش این که: مثل مثلش چیزی نیست، پس در نفی مثل از مثل، تشبیه به مثل کرده است، و نیز به واسطه اثبات مثل، دو قرار داده است، و به فرموده‌اش: و همو شنوا و بیناست، تنزیه کرده است، زیرا شنوایی و بینایی در واقع خدای راست نه غیر او را، یعنی: شنوا و بینا فقط اوست - نه غیر او - افاده حصر آن دو در او را می‌کند، و آن افراد است و تنزیه از نقصان که عبارت از عدم شنوایی و بینایی است.

فردانیت حق جز در عین کثرت نمی‌باشد

از آن جهت شنوایی و بینایی را در اولی تشبیه و در دومی تنزیه قرار داد که بین تنزیه [در مقام جمع] و تشبیه [در مقام تفصیل] جمع آورد، و آن مقام کمال است، و چون شنوایی و بینایی در مقام جمع به حق تعالی باز می‌گردد، گفت: «افرد - تک قرار داد»، و نگفت: «وحد» این هشدار است بر این که فردانیتش جز در عین کثرت نمی‌باشد، زیرا فردیت بر آن [کثرت] به ضرورت اشتغال دارد، چون آن عدد^۲ است و وحدانیت مقابل آن [کثرت] می‌باشد.

گوید: پس اگر نوح علیه السلام برای قومش بین دو دعوت جمع می‌کرد^۳ مسلماً اجابتش می‌کردند^۴، اما آنها را آشکارا دعوت کرد^۵ و سپس پوشیده فراخواندشان^۶، پس از آن به

۱. چون نفی مثل از مثل، مستلزم نفی مثل است از او «آملی».

۲. یعنی: فرد عدد است و عدد عبارت از کثرت می‌باشد «آملی».

۳. بسنده بر دعوت به تنزیه صرف و یا تشبیه صرف نمی‌کرد «جامی».

۴. به واسطه مناسبت باطنشان به تنزیه و ظاهرشان به تشبیه، ولی بین آن دو جمع نکرد و بلکه جدا ساخت «جامی».

۵. به اسم «ظاهر» و تشبیه فرا خواند «جامی».

۶. به اسم «باطن» و تنزیه، لذا اجابتش نکردند «جامی».

ایشان گفت: «استَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً = از پروردگارتان آمرزش بخواهید که وی آمرزگار است - ۱۰/نوح» و گفت: «قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلاً وَنَهَاراً فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَاراً = گفت: پروردگارا! من شب و روز قوم خودم را دعوت کردم و دعوت من جز به فرارشان نیفزود - ۵ و ۶/نوح».

حضرت نوح اگر به تشبیه و تنزیه حق دعوت می‌کرد،

دعوتش را اجابت می‌کردند

و چون این حکمت در کلمه نوح و مرتبتش است [شیخ] گفت: اَوَّلَئِكَ اگر بین دو دعوت جمع می‌کرد، یعنی: دعوتش بین تشبیه و تنزیه - چنان‌که در قرآن بین آن دو جمع آمده است [۱۱/شوری] - مسلماً او را اجابت می‌کردند، زیرا اگر با تشبیه می‌آمد، مناسبت بین آنان و بین او از حیث تشبیه حاصل می‌گشت، چون آنان برای بت‌هایشان صفات کمالی اثبات می‌کردند، از این روی گفتند: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى = ما آنها را جز آن‌که به خداوند تقربمان دهند عبادت نمی‌کنیم - ۳/زمر». پس آنها را از مقربان نزد خداوند و به تقرب رسانندگان غیر خودشان قرار داده‌اند و برایشان شفاعت اثبات نمودند و گفتند: «هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ = اینان شفیعان ما در نزد خدایند - ۱۸/یونس».

تقریب به خداوند و شفاعت [نزد او] جز برای کسی که دارای صفات کمالی است نمی‌باشد، پس اگر تشبیه می‌آورد، او را تصدیق می‌کردند و سخنش را در تنزیه نیز می‌پذیرفتند، ولی آنان را ظاهراً به ظاهر مطلق - از حیث صور و ظواهرشان - دعوت کرد تا خدای را به ظواهرشان به عبادات بدنی و انجام اعمالی حسی عبادت کنند، سپس آنها را - از حیث عقول و روحانیتشان - باطناً به باطن مطلق فرا خواند تا باطن مطلق را عبادت کنند، مانند عبادت فرشتگان عالم بالا و فرشتگان مقرب.

دعوت او را به سبب رسوخ محبت مظاهر جزیی که معبوداتشان بودند - در دل‌ها و بواطنشان - نپذیرفتند، لذا گفت: از پروردگارتان آمرزش بخواهید که او آمرزگار است، یعنی از او درخواست پوشیدن وجود و ذات و صفاتتان را، به وجود و ذات و صفات او کنید، لذا بواطنشان از او رمیدن گرفت، زیرا نفوس بر محبت اعیانشان سرشته شده‌اند، و یا به

سبب عدم قدرت نفوس شان بر آن .

و چون رمیدن آنان را دید گفت: من شب - یعنی در پنهان - و روز - یعنی آشکار - دعوت کردم، و یا شب، در باطن و غیب به دعوت روحانی، و روز، در شهادت و ظاهر، به دعوتی که به واسطه قوای جسمانی حاصل است دعوت کردم، دعوت من جز بر فرار آنها نیفزود، یعنی از قبول وحدت و شهود حق مطلق، که ظاهر به صور کثرت است .

گوید: و نوح از قوم خودش خبر داد که آنان از دعوتش خود را به گری زدند، چون از آنچه که بر آنان از اجابت دعوتش واجب می شود علم داشتند یعنی: چون دانستند اجابت دعوتش بر آنان واجب است، خود را به گری زدند^۱، و گوش دل های شان را به سبب عدم قبول بستند، چنان که خداوند فرموده: «جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ» = انگشتان شان را در گوش شان می گذاشتند - ۷/ نوح .

گوید: لذا عالمان بالله آنچه را که نوح عليه السلام درباره قومش - از ثنای بر آنان به زبان نکوهش - اشاره کرد دانسته و دریافتند یعنی: راسخان و استواران در علم بالله و اسما و صفاتش، آنان که صاحبان کشف و شهوداند، معنی آن چه را که نوح عليه السلام درباره قومش باطناً به زبان نکوهش - از حیث صورت شریعت - بدان اشاره کرده است و آن در حقیقت ثنای بر آنان است، دانسته و دریافته اند، و این بدان جهت است که دعوتش را بالفعل - نه بالقول - پذیرفته بودند، زیرا او آنان را به اسم «ظاهر» که عالم ملک است دعوت کرد و سپس به اسم «باطن» که عالم ملکوت است، و پس از آن به فنای در خدا - ذاتاً و وجوداً و صفتاً و فعلاً - چنان که بیانش گذشت .

اما استعدادشان به ترقی و رسیدن به این کمال نارسایی داشت، لذا گوش های شان را از اجابت دعوتش، از راه مکر و حيله و فریب بستند تا بر آنان به ظهور حق به تجلی ذاتی - به صفت قهاریت - دعا کند و برایشان کمال آن چه که به زبان پیغمبرشان بدان خوانده شده اند - به سبب اجابت دعایش - حاصل گردد، لذا بر آنان دعا کرد و به کمالشان رسانید، این رحمتی از جانب او بر آنان - در صورت رنج و سختی - بود، چنان که امروزه درباره کسی

۱. خود را به گری زدند تا اجابتش بر آنان واجب نشود، چون این علم آنان را به حسب فطرت اصلی شان حاصل بود، اگرچه به سبب غلبه ظلمت حجابی بر آنان، بدان چه که مقتضایش است علم نداشتند «جامی».

که به کار ناپسندی مبتلا و آلوده است و توان رهنیدن خودش را از آن خوی نکوهیده ندارد مشاهده می‌شود و در هر لحظه‌ای به سبب آن خوی نکوهیده مورد ملامت و نکوهش قرار می‌گیرد و از حاکم نابودی و فنای خودش را به زبان قال و حال درخواست دارد تا او را از آن وضع برهاند^۱، و این حال^۲ عارفان از امت اوست.

هر کس کمالی در خور استعدادش دارد

پیامبر او را به کمال خودش می‌رساند

اما حال مؤمنان محجوب و کافران بدو نیز این گونه است، اگرچه آن‌را ندانند، برای این‌که هر کس کمالی در خور استعدادش دارد، و پیامبر رحمتی از جانب خداوند به امتش می‌باشد که هر یک از آنان را به کمال خودش می‌رساند، از این روی همگی را دعا کرد، و شیخ رحمته الله تمام آیات را بدان‌چه در خور حال کاملان هدایت یافته از آنان است تأویل کرده، زیرا آنان هم در واقع مردم‌اند و لاغیر.

گوید: و دانست که آنان دعوتش را اجابت نمی‌کنند، چون در آن فرقان است و امر قرآن است نه فرقان یعنی: نوح علیه السلام دانست که آنان دعوتش را از آن جهت که در آن قائل به فرقان است اجابت نکردند، یعنی: بین حق و خلق که عبارت از مظاهر است، و یا بین تشبیه و تنزیه؛ و کمال تام، قرآن است، یعنی: جمع بین آن دو، زیرا قرآن مأخوذ از «قرء» است که به معنی جمع می‌باشد، و این مقام او [نوح] نیست، وگرنه بر او واجب بود که قرآن را که جامع بین تشبیه و تنزیه است بیاورد تا بدان و به پروردگارش ایمان بیاورند، زیرا بر انبیاء سعی و کوشش، به تمام توان‌شان واجب است.

و ممکن است «عَلَم» و عطف بر اشاره باشد، یعنی: به این قول اشاره کرد و علما را تعلیم داد که آنان دعوتش را به سبب آوردنش مرفقان را اجابت نکردند.

۱. مانند اقرار زناکار در نزد امام یا نایب او به زنا، تا حدود را بر او جاری سازد و به سبب آن در آخرت از عذاب رهایی یابد، و امثال اینها بسیار است «آملی». ۲. یعنی: علم به این‌که کار این‌گونه است «آملی».

آنکه در مقام جمع است سخن کسی را که

از فرق سخن می‌گوید گوش نمی‌کند

گوید: و آن‌که در قرآن اقامت گزیند، به فرقان گوش نمی‌دهد یعنی: کسی که در مقام جمع بین تشبیه و تنزیه اقامت گزید، مانند پیامبر ما محمد ﷺ به سخن کسی که قائل به فرقان محض است گوش فرا نمی‌دهد، مانند نوح که تنزیه کننده تنهاست، و قومش که فقط تشبیه کننده‌اند، پس هر کس که به بخش دوم از فرقان که تشبیه است قائل باشد، او به طریق اولی باید به قول آن کس که قائل به تنزیه محض تنهاست گوش نکند، و آن کس که در مقام جمع که حق بدون خلق است اقامت گزید، مانند مجذوبان و موحدان صرف، توان گوش فرا دادن بر شنیدن مرتبه فرق بین حق و خلق، و بین تنزیه و تشبیه را ندارد، همان‌طور که کامل توان گوش دادن بدان را ندارد، زیرا او خلق را در مقام خودش می‌بیند و حق را در مقام خودش، و بین آن دو در هر یک از دو مقام جمع می‌کند، همین‌طور در تشبیه و تنزیه.

گوید: اگرچه در آن است^۱، زیرا قرآن فراگیر فرقان است^۲ و فرقان، فراگیر قرآن نمی‌باشد یعنی: اگرچه فرقان در قرآن حاصل است، اما قرآن از آن روی که مقام جمع است فراگیر فرقان که مقام تفصیل است می‌باشد، لذا صاحب قرآن بین آن دو جمع می‌کند، پس فرقان از تشبیه و تنزیه، از آن جهت که اجزای مقام قرآن است بر او حکم نمی‌کند - غیر عکس - و جایز است گفته شود: آن کس که در قرآن و مقام جمع اقامت دارد^۳، او در عین فرقان است، زیرا او از خلق، به حق محجوب است و به جمع، از فرق.
گوید: بدین جهت^۴ جز محمد ﷺ و این امتی که بهترین امتی هستند که بر این

۱. یعنی: اگرچه فرقان در قرآن است «جامی».

۲. از این امر نوح دانست که فرار قومش و خود را به گری زدن از دعوت اوست به فرقان، چون آنان به فطرتشان مقیم در قرآن بودند، اگرچه این را نمی‌دانستند، لذا فرار کردن و خودش را به گری زدن را به حسب ظاهر بیان داشت که درباره‌شان نکوهش است، ولی به حسب حقیقت ثنای بر آنان می‌باشد «جامی».

۳. یعنی: آن‌که در مقام جمع که حق بدون خلق است اقامت دارد، مانند مجذوبان و موحدان صرف «آملی».

۴. یعنی: از آن جهت که قرآن اکمل از فرقان است «جامی».

۵. یعنی: جز محمد اصالتاً بدان فایز نگشت «جامی».

مردم نمودار شده‌اند اختصاص به قرآن نیافتند یعنی: از آن جهت که مقام قرآنی جمعی بین دو مقام تنزیه و تشبیه، کامل‌تر است از مقام هر یک از آن دو، جز محمد ﷺ بدان اختصاص نیافت، زیرا او مظهر اسم اعظم جامع اسمای باشد، پس او را مقام جمع است و به تبعیت او امتش، که بهترین امت است.

انحای تأویلات آیه: «لیس کمثله شیء»

در امر تشبیه و تنزیه

گوید: پس: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ - ۱۱/شوری»: دو امر را در یک امر [آیه] جمع آورده است «فجمع» به معنی مفعول یعنی: محمد ﷺ به این مقام اختصاص یافت، لذا در آنچه که بر او فرود آمده: «لیس کمثله شیء» را بیان داشت، پس بین مقام تنزیه و مقام تشبیه - در یک کلام - جمع کرده است؛ و ممکن است به معنی فاعل باشد، یعنی: محمد ﷺ به مقام جمع اختصاص دارد، و فرموده الهی: «لیس کمثله شیء» را آورده و بین دو مقام جمع کرده است، پس مقامش بین وحدت و کثرت و جمع و تفصیل و تنزیه و تشبیه و بلکه تمام مقامات اسمایی می‌باشد، از این روی قرآن مجید به تمام آنها ناطق است.

گوید: پس اگر نوح لفظاً همانند چنین آیه‌ای را بیان می‌کرد اجابتش می‌کردند، زیرا او ﷺ در یک آیه، و بلکه در نصف آیه هم تشبیه کرد و هم تنزیه آیه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ - ۱۱/شوری» است، و نصفش: «لیس کمثله شیء»، و نصف دیگرش: «و هو السميع البصير» است، زیرا در هر یک از دو نصف، تشبیه و تنزیه است، چنان‌که بیانش گذشت.

گوید: و نوح قومش را از حیث عقول و روحانیت‌شان شب دعوت می‌کرد، چون آنها غیب‌اند، و نیز از حیث صورت و حسشان روز فرا می‌خواندشان یعنی: گاهی از حیث خرده‌هایشان که تنزیه را در مقام تنزیه می‌بخشد، و از حیث صورت‌شان که تشبیه را به مقام تشبیه موجب است دعوت‌شان می‌کرد، و در دعوت، بین آن دو جمع نکرد، مانند «لیس کمثله» لذا باطنشان از این فرقان رمیدگی یافت و بر فرارشان افزود، سپس از

خویش خبر داد که او آنان را فرا خواند تا خداوند بیامرزده‌شان - نه این‌که پرده را برایشان کنار زند - و این را از جانب او عَلَيْهِ السَّلَام، فهمیدند، انگشت‌هایشان را در گوش‌هایشان نهادند و جامه‌هایشان را به سرکشیدند، تمام اینها صورت ستر و پوششی است که او آنان را بدان فرا خواند دعوتش را بالفعل اجابت نمودند - نه به لبیک -.

یعنی: از خودش خبر داد، چنان‌که از او حکایت می‌کند: من هر وقت دعوت‌شان می‌کنم تا بیامرزیشان، یعنی: آنان را فرامی‌خواند تا حق تعالی بیامرزده‌شان، نه این‌که آنان را دعوت می‌کرد تا برایشان حقیقت امر را آشکار سازد. مغفرت و آمرزش، پوشیدن و پنهان کردن است، و چون مقصودش را فهمیدند، دعوتش را همانند آن‌چه از ستر و پوشش که بدان فراشان خوانده بود اجابت کردند، یعنی انگشت‌هایشان را در گوش‌هایشان نهادند، و دعوتش را به شنیدن و اطاعت نمودن به قول نپذیرفتند و جامه‌هایشان را به سرکشیدند و به جامه‌های وجودشان و پرده‌های انیات‌شان و حجاب‌های صفات‌شان درخواست استتار و پوشیدگی نمودند، تا غیرت حق آشکار شود و آنان را از وجوداتشان فانی سازد و ذاتشان را در ذات خود پوشیده دارد و آنان را به جامه‌های معهود، به سبب نارسایی فهم‌شان از آن‌چه نوح بدان اشاره کرده است و یا استهزا و ریشخند به او - با فهمشان مر مقصود را - پوشیده دارد.

گوید: پس در: «لیس کمثله شیء» اثباتِ مِثْل و نفی آن است، از این روی او عَلَيْهِ السَّلَام از جانب خویش خبر داده که گنجینه‌های کلمات به من داده شده است، پس محمد عَلَيْهِ السَّلَام قوم خودش را شب و روز فرا نخواند، بلکه آنان را شب در روز فرا خواند و روز در شب^۱ یعنی: خداوند برای پیامبر عَلَيْهِ السَّلَام در فرموده‌اش: «لیس کمثله شیء» بین اثباتِ مِثْل و بین نفی آن، در یک آیه و بلکه در نصف آیه جمع کرد، و به سبب این، جمع در میان تنزیه و تشبیه است که رسول خدا عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «او تیت جوامع الکلم = گنجینه‌های کلمات به من داده شده است» یعنی: تمام حقایق و معارف از این روی قرآن، تمام آن معانی را که در کتاب‌های آسمانی انبیا علیهم‌السلام فرود آمده است جامع می‌باشد، پس آن

۱. یعنی: تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه «جامی»، «یولج اللیل فی النهار و یولج النهار فی اللیل = شب را در روز فرو می‌برد و روز را به شب در می‌کند - ۶۱ - حج» «صاین».

حضرت ﷺ قوم خود را به ظاهر، در عین باطن فراخواند و به باطن، در عین ظاهر، و این مراد از سخن شیخ است که گفت: شب در روز فرا خواند و روز در شب، و یا به وحدت در عین کثرت، و به کثرت در عین وحدت فراخواند، و شب و روز فقط به غیب و وحدت، و فقط به شهادت و کثرت، فراخواند.

گوید: پس نوح در حکمتش^۱ به قومش گفت: «يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا = تا آسمان را به باران فراوان بر شما گمارد - ۱۱/نوح» و آن معارف عقلی است در معانی و نظر اعتباری: «وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ = و شما را به مال‌ها یاری کند - ۱۲/نوح، یعنی بدان چه که شما را بدو^۲ تمایل می‌بخشد، و چون شما را بدو تمایل بخشید، صورت خویش را در او مشاهده می‌کنید.

تفسیر و تأویل آیات سوره نوح

بدان! آسمان در حقیقت عالم ارواح است و زمین عالم اجسام، از عالم ارواح جز انوار ملکوتی و معارف عقلی که موجب کشف و یقین است افاضه نمی‌شود، تا بدان چه که برایشان تاکنون حاصل نشده بود حاصل گشت عبرت گیرند و به حق تعالی و کمالاتش - به سبب آن چه از آیات و علاماتش که بر آنان افاضه کرده است - ایمان بیاورند، و چون کار این گونه بود، نوح به قومش اشاره کرد و حکمت آن چه را که به سوی او فراشان می‌خواند بیان داشت و گفت: «تا آسمان را به باران فراوان بر شما گمارد»، یعنی: حق تعالی از آسمان، معارف عقلی و علوم حقیقی را بر شما فرو می‌فرستد و شما را در اشیا، نظر عبرت‌آمیز می‌بخشد، تا به وجودتان بر وجود حق، و به وحدتتان بر وحدت او، و به ذاتتان بر ذات او - بدان چه از موجودات و کمالات که در عالم شهادت است، بر آن چه از عقول و نفوس و کمالات‌شان که در عالم غیب است - استدلال کنید.

و شما را به مال‌ها یاری کند، یعنی: به تجلیات حبتی و جاذبه‌های جمالی، تا شما را به سوی خودش جذب نماید و به مقام فنای در خودش برساند و بر شما به تجلی ذاتی تجلی کند، هنگام این تجلی، اعیانتان را در آینه حق مشاهده می‌کنید؛ اموال را از آن

۱. یعنی: در بیان حکمتش که مقصود در آن، دستور به استغفار است «جامی». ۲. یعنی: به حق تعالی.

جهت بدان چه که شما را بدو تمایل می بخشد تفسیر کرد که هشدار می باشد بر این که مال، از آن جهت مال نامیده شده که دل ها بدان تمایل دارند، و ضمیر «فیه = در او» به حق تعالی باز می گردد.

گوید: پس هر کس از شما که خیال کند او^۱ را دیده است، شناخته^۲، و آن کس از شما شناخته که خودش را دیده است^۳، پس او عارف^۴ می باشد، از این روی مردمان^۵ به عالم^۶ و غیر عالم^۷ تقسیم شدند یعنی: بعد از آن که صورتش را در حق دید، پس هر کس از شما که خیال کند حق را دیده است، شناخته است، زیرا ذاتش از آن حیث که ذات است امکان دیدنش نیست، و رؤیت هنگام تنزل و تجلی - به سبب آن چه که امکان می یابد که دیده شود - حاصل می آید، چنان که رسول خدا ﷺ فرمود: «سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر = به زودی پروردگارتان را، همان گونه که ماه را در شب چهارده می بینید مشاهده می کنید»^۸، تشبیه به دیدن ماه کرد، پس هر کس از شما دانست که وی خود و عینش را دیده است، او عارف به حقیقت است، و دیگری عارف کامل نیست، با این که اهل کشف و شهود می باشد، چنان که در فص شیشی گفته آمد.

گوید: «و ولده = و فرزندش» و آن چیزی است که نظر فکریشان برایشان نتیجه^۹ می دهد، و کار^{۱۰} علمش موقوف بر مشاهده است و از نتایج افکار دور است: «إِلَّا خَسَاراً

۱. یعنی: حق سبحانه «جامی».

۲. یعنی: کار را آن گونه که بر آن است شناخته، زیرا حق تعالی برتر از آن است که صورتی فرایش گیرد «جامی».

۳. یعنی: در آینه حق، و یا حق را در آینه خودش، ولی به مقدار آینه، نه به حسب آن چه که او در نفس خویش بر آن است «جامی».

۴. نه اولی که صاحب تخیل بود، اگرچه او نیز صاحب کشف و شهود است، لذا درباره اولی گفت: خیال کند، و درباره دومی گفت: شناخته باشد «جامی».

۵. یعنی آنان که صاحبان کشف و تجلی اند، زیرا غیر آنان در حقیقت مردم نیستند «جامی».

۶. یعنی: عارف به این که دیده شونده صورت خودش است در حق - نه حق - «جامی».

۷. خیال می کند که دیده شده حق تعالی است «جامی».

۸. بحار الانوار، ج ۹۴ ص ۲۵۱، جامع الاسرار، ص ۱۷۲.

۹. و قیاس عقلی شان در معرفتشان به حق تعالی - تنزیهاً و تشبیهاً - نتیجه می دهد «جامی».

۱۰. یعنی: امر تنزیه و تشبیه در معرفت حق سبحان، آن گونه که انبیا آوردند، علمش موقوف بر مشاهده عیانی و تجلیات ذوقی و وجدانی است و از نتایج افکار عقلی و قیاسات برهانی دور است، لذا آن نتایج، آنان را جز خسران و تباهی نیفزود «جامی».

= جز خسارتش نیفزود - ۲۱/نوح» اشاره است به فرموده الهی: «قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدَهُ إِلَّا خَسَاراً» = نوح گفت: پروردگارا! آنها عصیان من کردند و کسی را که مال و فرزندانش جز خسارتش نیفزوده پیروی کردند - ۲۱/نوح» یعنی: آنان مرا عصیان کردند و از من، آن چه را که موجب مشاهده و عیان است نپذیرفتند و خردها و نظرهای فکریشان را پیروی نمودند؛ مال عبارت از علوم عقلیشان، و فرزند نتیجه‌ای است که برایشان از ترکیب قیاسات عقلیشان حاصل آمده است، جز خسارتشان نیفزود، یعنی: سرمایه‌شان - از عمر و استعداد -.

مقام مشاهده فوق مقام عقل است

این بدان جهت است که مقام، مقام مشاهده است و آن، فوق طور عقل می‌باشد و عقل، به فکر و نظرش بدو نخواهد رسید، پس هر کس که در آن چه که انبیا آورده‌اند به عقلش تصرف نماید، و یا معتقد شود که حکما و خردمندان نیازمند به انبیا نیستند، به زیانی آشکار دچار می‌شود.

گوید: «فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ» = پس تجارتشان سود نکرد - ۱۶/بقره» لذا آن چه را که در دست داشتند و خیال می‌کردند که آنها ملک ایشان است^۱ از دست‌شان رفت یعنی: برای ایشان در این تجارت جز از دست‌دادن عمر و استعداد حاصلی نگشت، زیرا آنان سرمایه‌شان را در راه آن چه که امکان حصولش برایشان نیست ضایع و تباه ساختند، از این روی از آنان، آن چه از استعداد و آلاتی که بدان‌ها امکان این که حق را عبادت و پرستش کرده و انبیا را پیروی نمایند تا برایشان حقیقت کار کشف و آشکار شود، زایل گردید، و خیال می‌کردند که آن ملک آنان است، و ندانستند که آن نزدشان عاریه و امانت است و ملک، خاص حق است و به زودی بدو باز می‌گردد؛ و از آنان علم آن چه که در نفس الامر و واقع بوده است، زایل گشت، چون پنداشته بودند که آنان حقایق را آن گونه که در نفس الامر هستند، به خردهای ضعیف و نظر فکریشان ادراک کرده‌اند، و خیال

۱. زیرا ملک، تمامش در واقع مال خداست و غیر او را جز به گونه توهم و تخیل - غیر مطابق با واقع - نمی‌باشد

می کردند که مالک آنهایند، در حالی که این گونه نبوده است، لذا علم حقیقت از آنان فوت شد.

ملک آن خداوند است و محمدیین خلیفگان در آنند

گوید: و آن در محمدیین است یعنی: آن چه از ملک که در دستشان است، آن ملک خداست، چنان که درباره محمدیین آمده است، و یا علم حقیقت و انکشافش، آن گونه که بر آن است، خاص خداوند است، چنان که درباره محمدیین آمده: «وَأَنْفَقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ = و از آن چیزها که شما را در آن خلیفه و وارث کرده است انفاق کنید - ۷/ حدید». ملک را برای خودش اثبات کرده و محمدیین را خلفای بر آن کرده است و به انفاق و تصرف دستور داده است - تصرف خلفا در ملک مستخلف -.

گوید: و درباره نوح فرمود: «أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا = غیر از من تکیه گاهی مگیرید - ۲ و ۳/ اسراء» پس ملک را برایشان اثبات کرد و وکالت در آنرا برای خدای متعال^۱ یعنی: درباره نوح و قومش آمده: «غیر از من تکیه گاه و وکیلی مگیرید»، پس ملک را برای قوم نوح اثبات کرد، برعکس پندارشان که آن چه از مال و عمر و آلات و اعضای بدنی و قوا و کمالات که در دستشان است، ملک آنان است، از آنان خواست که او را در امور و ملکشان وکیل بگیرند و بدو اعتماد نمایند، از آن جهت گفت: درباره نوح، در حالی که آیه درباره بنی اسرائیل آمده است: «وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا = ما به موسی کتاب دادیم و آنرا مایه هدایت پسران اسرائیل کردیم که ای فرزندان آن کسان که همراه نوح برداشته بودیم، جز من وکیلی مگیرید که نوح بنده ای سپاسدار بود - ۲ و ۳/ اسراء» فرزندان اسرائیل را از فرزندان قوم نوح قرار داد.

گوید: پس آنان خلیفگان در نفوس خودشان اند^۲، بنابراین ملک خاص خداوند

۱. همان گونه که کار در نفس خود بر آن بوده است «جامی».

۲. در آن، یعنی در ملک، و در بیشتر نسخه ها «فیهم» آمده، یعنی در نفوس شان و در تمام آن چه از املاک که آنان را می باشد «جامی».

است یعنی: محمدیین خلیفگان در نفوس خویش و در آنچه از کمالات که دارند می‌باشند، و چون کار چنین است، پس ملک تنها خدای راست.

و او وکیل آنان است، پس ملک آنان راست، و این ملک استخلاف و تبعیت است یعنی: حق تعالی وکیل قوم نوح است، چنان‌که درباره شان فرموده: «جز من وکیلی مگیرید»؛ بنابراین ملک آنان راست، و این ملک استخلاف و تبعیت است - نه به اصالت - زیرا ملک به اصالت تنها خدای راست، و چون محمدیین این مقام را به کشف و شهود شناختند که ذات و کمال و وجودی نیست جز آن که خدای راست، از جانب خداوند درباره شان، آنچه را که مطابق کشف و فهمشان است آمده و با آنان مکر و حيله‌ای نشده است، و چون قوم نوح خیال کردند که آنچه در دستشان است، ملک آنان است و مال ایشان، پس آنچه درباره شان در مورد تصدیقشان آمده است، مکرری است از جانب خداوند با آنان و تجلی‌ای است از جانب او مر آنان را بر حسب اعتقادشان، زیرا حق تعالی ناگزیر در روز رستاخیز بر حسب اعتقاد معتقدان تجلی می‌کند، چنان‌که فرمود: «انا عند ظن عبدي بی = من نزد گمان بنده‌ام به من هستم»^۱.

چون خداوند وکیل بنده‌اش هست

پس موکل را تصرف در وکیل می‌باشد

گوید: و بدین^۲ است که حق تعالی «مِلک المُلک» است - چنان‌که حکیم ترمذی گفت - یعنی: و به سبب این که حق تعالی مِلک استخلاف و تبعیت را برای بندگان کاملش اثبات کرد و خودش را وکیل آنان قرار داد، و موکل را تصرف در وکیل، به حسب عزل و اثبات هست، هم چنان‌که در مِلک تصرف می‌کند، حق تعالی مِلک مِلکش می‌گردد.

شیخ رحمته الله در اصطلاحاتش گفته: مِلک المِلک عبارت است از حق تعالی در حال

۱. بحار الانوار، ج ۷۷ ص ۱۶۵.

۲. یعنی: ملک خاص خدا باشد، زیرا مستلزم آن است که بنده ملک خدا باشد و حق وکیل او، چون مقتضی آن است که حق مِلک بنده باشد، برای این که موکل حق تصرف در وکیل خودش را دارد، همان طور که مالک در مِلکش تصرف دارد؛ و ممکن است گفته شود: بدین، یعنی به اثبات ملک برای هر یک از حق و عبد، حق تعالی مِلک المِلک است، زیرا عبد هم حق تعالی را مالک است، بلکه بنده خالص جز او را مالک نیست «جامی».

مجازات [کیفر و پاداش] بنده، بر آن چه از آن که بدان دستور داشته عمل کرده است؛ یعنی: حق تعالی جزای بنده‌اش، بر آن چه که بدان دستور داشته عمل نموده است.

بدان! جزای اعمالی که از بندگان صادر می‌شود به حسب نیاتشان می‌باشد، پس هر کس عملش برای بهشت باشد، بدان پاداش داده می‌شود، و آن کس که تنها برای خدا باشد و بس، نه از روی اشتیاق به بهشت و نه بیم از دوزخ، حق تعالی جزای اوست و لاغیر، چنان که در حدیث قدسی آمده: «من احبني قتلته، و من قتلته فعلى ديته، و من على ديته فانا ديته = کسی را که دوستش داشته باشم می‌کشمش، و هر که را کشتمش، بر من تاوان و دیه اوست - و آن که را بر من دیه و تاوان اوست، من خود دیه و تاوان او می‌باشم^۱».

ابویزید در مناجاتش - هنگامی که حق تعالی بدو تجلی کرد - گفت: ملک من از ملک تو بزرگتر است، چون تو مرایی و من تو را، پس من ملک توام و تو هم ملک منی، و تو عظیم اعظمی و تو ملک من می‌باشی، پس تو از ملک منم، بزرگتر و عظیم‌تر هستی؛ و این که گفته: چنان که حکیم ترمذی گفت: اشاره است بدان چه که شیخ کامل مکمل، محمد بن علی ترمذی رحمه الله از مسایلی پرسش کرده بود که از آنها جز بزرگان از اولیا و یا قطب وقت نتوانند پاسخ داد، از جمله آنها این که: مالک الملک چیست؟ و چون شیخ رحمه الله تولد یافت و پرسش‌ها به دستش رسید، از آنها در کتاب فتوحات - در مجلد ششم - پاسخ داد که پرسش‌ها و پاسخ‌ها در آن جا آمده است^۲.

دعوت شونده حق را گم نکرده تا به سویش راهنمایی شود،

بلکه برای رهایی از بندها دعوت می‌شود

گوید: «وَمَكْرُؤًا مَّكْرًا كُبَّارًا» = و نیرنگ کردند - نیرنگی بزرگ - ۲۲/نوح» زیرا دعوت به سوی خدا مکر و فریبی است با دعوت شونده، چون حق را از آغاز گم نکرده تا به غایت دعوت شود: «أَدْعُوْا اِلَى اللّٰهِ = به سوی خدا دعوت می‌کنم» این عین مکر و فریب

۱. المنهج القوى، ج ۴ ص ۳۹۸.

۲. باب ۷۳ فتوحات - در بخش معارف - می‌باشد، کتاب کبیر فتوحات را مترجم به ترجمه فارسی در آورده و تاکنون یازده مجلد از آن - بخش دوم از منازل - پایان یافته، و باب ۷۳ که ۱۵۷ پرسش حکیم ترمذی و پاسخ شیخ رضی الله عنهما می‌باشد، در تجلید ما جلد ششم است - مطابق نظر قیصری شارح عظیم الشأن -.

است: «عَلَىٰ بَصِيرَةٍ = بر بینش - ۱۰۸ / یوسف» پس هشدار داده که کار همگی او راست، لذا او را از روی مکر و نیرنگ اجابت کردند، همان‌گونه که وی آنان را از روی مکر دعوتشان کرد یعنی: چون نوح با آنان مکر کرد، در پاسخ به مکر او مکر بزرگ کردند، زیرا دعوت به سوی خدا، مکرری از جانب دعوت کننده است نسبت به دعوت شونده، زیرا دعوت شونده حق را از آغاز گم نکرده تا در غایت به سوی او دعوت شود، زیرا او مظهر هویت او [حق] در بعضی از مراتب وجودش می‌باشد، پس حق تعالی با اوست، بلکه او عین هموست، بنابراین دعوت کننده وقتی مظهري را دعوت می‌کند، به او مکر کرده است، زیرا به او می‌نمایاند که حق تعالی با او نیست و یا او غیر وی است، و این عین مکر می‌باشد ولی همانند چنین مکرری از جانب انبیا، بر بصیرت و بینش است، چنان‌که خداوند فرمود: «از روی بصیرت به سوی خدا می‌خوانم، من و هر که مرا پیروی کرده است - ۱۰۸ / یوسف».

یعنی: پیغمبر می‌داند که او مظهر هویت حق است، ولی او را دعوت می‌کند تا از بندها رهایش سازد و حجاب‌هایی را که موجب گمراهی است از وی برطرف سازد، پس ذاتش را مظهر هویت حق می‌بیند و تمام موجودات را مظاهر حق مشاهده می‌کند و او را به تمام اسما و صفاتش عبادت می‌کند، همان‌گونه که وی را از حیث اسم خاصش عبادت کرده است.

فاعل «نبه = هشدار داد» ضمیری است که یا به نوح و یا به حق تعالی باز می‌گردد، یعنی آنان را هشدار داد که ملک تمامش مال خداست و آن‌گونه که پندارند مال آنان است نمی‌باشد.

گوید: خواننده محمدی آمد و دانست که دعوت به سوی خدا، دعوت از حیث هویتش نیست، بلکه دعوت از حیث اسمای او می‌باشد^۱ خداوند فرموده: «يَوْمَ نَخْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا = روزی که تقواداران را به پیشگاه خدای رحمان وارد شونده محشور کنیم - ۸۵ / مریم» به حرف غایت^۲ آورده و آن را با اسم قرین ساخته است، پس ما

۱. از اسمی به اسم دیگر می‌خواند، چنان‌که از «خافض» به «رافع» و از «منتقم» به «رحیم» و از «مضل» به «هادی» می‌خواند «جامی». ۲. یعنی: به حرف «الی».

را آگاه ساخت که عالم، تحت احاطه اسمی الهی است، و بر آنان واجب ساخت^۱ که متقی و پرهیزگار باشند^۲.

قلب محمدی خلق را از اسمای جزیی که می پرستند به اسم جامع الهی فرا خواند

قلب محمدی و یا خواننده محمدی آمد و دانست که دعوت به سوی خدا از حیث هویت حق نیست، چون آن در هر موجودی موجود است، بلکه آن از حیث اسمای او می باشد، یعنی: خلق را از اسمای جزیی که می پرستند، به اسم جامع الهی که «الله» است و «رحمان» فرا می خواند، چنان که فرموده: «روزی که تقواداران را به پیشگاه خداوند رحمان واردشونده محشور کنیم - ۸۵/مریم» یعنی: آنانی را که از امور مقید که بازدارنده از انوار اسم جامع بر آنان است و موجب ظلمت و گمراهی است پرهیز می کنند، به اسم جامع رحمانی محشور می کنیم.

به حرف غایت که «الی» است آورده و آن را به اسم رحمانی قرین ساخته تا دانسته شود که عالم از آن حیث که اسمای الهی است، یعنی مظهر اسمای الهی خواه جزیی باشد و یا کلی، تحت احاطه اسمی الهی که «الله» و «رحمان» است، از ازل می باشد، لذا این اسم بر اهل عالم واجب ساخت که متقی و پرهیزگار باشند و پیوسته از عبادت اسمای جزیی دوری کنند تا خدای را به تمام اسمایش عبادت کرده باشند، زیرا عابد «الله» عابد تمام اسما است، چون آنها داخل در آن اسم اند، اما عابد «منعم» مثلاً، عابد «منتقم» - در آن چه که «الله» را از حیث تمام اسمایش عبادت می کند - نیست، از این روی فرمود: «أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمُ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ = آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یگانه

۱. این ایجاب یا اتقای در آنان است که اثری از آثار آن اسم است، مانند اسم «واقی» و «حفیظ» و یا اثر آن اسم است که از او تقوا می کند، مانند اسم «منتقم» و «قهار» و غیر آن دو؛ به هر تقدیر، حشرشان به اسم «رحمن» از آن اسم است، چنان که حشر جز از اسمی به اسم دیگر نمی باشد، همین طور دعوت به سوی خدا جز این گونه نمی باشد «جامی».

۲. حقیقت تقوا این است که انسان از نسبت خیرات و کمالات و صفات نیکو به خود و غیر خود دوری کند - مگر آن که بدو نسبت دهد - و از افعال و صفاتش دوری گیرند، چون آنها شرورند و از معدن امکان می باشند «کاشانی».

حق را در هر معبود و موجودی وجهی است

گوید: پس در مکرشان گفتند: «لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا» = خدایان خویش را مگذارید، و وُد و سواع و یغوث و یعوق و نسر را مگذارید - ۲۳/نوح» زیرا آنان وقتی آنها را ترک کردند، از حق - به مقدار آنچه که از آنها ترک کرده‌اند - جاهل و بی خبر می‌شوند، زیرا حق تعالی را در هر معبودی وجهی است که آنرا هر که شناخت می‌شناسدش، و هر که آنرا شناخت نمی‌شناسدش^۱ یعنی: قومش در مکرشان با او گفتند که بر آنها نفرین کند «که خدایان خویش را مگذارید» و آنها وُد و سواع و یغوث و یعوق و نسر می‌باشند، زیرا هویت حق در آنها ظاهر است، همان طور که در غیر آنها ظاهر می‌باشد، بنابراین اگر آنها را ترک کنند، از مظاهر حق - بر آن مقدار که ترک کرده‌اند - جاهل و بی خبر می‌شوند، زیرا حق را در هر معبود و موجودی وجهی است، چون وجه، با هر موجودی که آن را می‌شناسد باقی است، یعنی: آن کس که حق و مظاهرش را می‌شناسد این معنی را می‌شناسد و آن کس که از حق و مظاهرش بی خبر است، آنرا جاهل می‌باشد.

گوید: و در محمدیین آمده: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» = پروردگارت مقرر داشته که جز او را نپرستید^۲ - ۲۳/اسراء» یعنی: حکم کرده و درباره محمدیین آمده: «پروردگارت مقرر داشته که جز او را نپرستید» یعنی «رب» محمد ﷺ در ازل حکم کرده است و او، اسم «الله» جامع است که: جز «الله» را که جامع تمام «رب»هاست نپرستید و «رب»های پراکنده را پرستش و عبادت نکنید.

گوید: پس عالم می‌داند که چه کسی عبادت می‌شود^۳ و در کدام صورت ظاهر شده تا

۱. پس هر کس که این معبودات را ترک کند، حق را از حیث وجوهی که در آنان دارد جاهل شده است، از این روی آنان از ترک آنها نهی شده‌اند «جامی».

۲. مؤکد آن چیزی است که گفتیم، حق تعالی را در هر معبودی وجهی است و آن فرموده اوست: «پروردگارت مقرر داشته است، و آن اسم «الله» است، با: «که جز او را نپرستید - ۲۳ - اسراء» «جامی».

۳. یعنی: در صورت معبودات «جامی».

پرستش شود، و این که پراکندگی و کثرت، مانند اعضايند در صورت محسوس، و مانند قوای معنوی اند در صورت روحانی پس عالم به الله و به مظاهرش می داند که معبود حقیقی - در هر صورتی که می خواهد باشد - همان حق است، خواه صورت حسی باشد، مانند بت ها، و یا صورت خیالی، مانند جن، و یا عقلی، مانند فرشتگان، و می داند که پراکندگی و کثرت، مظاهر اسما و صفاتش می باشند و آنها، مانند اعضايند در صورت انسانی، زیرا چشم مظهر دیدن است و گوش مظهر شنیدن و بینی مظهر بوییدن و دست، مظهر داد و ستد، و مانند قوای روحانی، مثل عقل و وهم و قوه ذا کره و حافظه و مفکره و متخیله، چون تمام آنها مظاهر صفات روح اند.

هر عابدی در معبود خویش الوهیت را تخیل می کند

و به پرستش او می پردازد

گوید: بنابراین در هر معبودی جز خدا پرستش نمی شود^۱ زیرا غیری در وجود نیست؛ پایین تر از همه کسی است که در آن^۲ الوهیت را خیال می کند یعنی: پایین ترین مرتبه از عابدان کسی است که در معبودش الوهیت را خیال می کند، یعنی به طور یقین نمی داند که آن مظهری از مظاهر حق است، بلکه در آن توهم الوهیت می کند؛ این در صورتی است که مبنی بر فاعل باشد، اما اگر مبنی بر مفعول باشد معنایش چنین می شود: پایین ترین مرتبه از مراتب معبودات کسی است که در آن تخیل می کند که الاله است، ولی اولی - مبنی بر فاعل - مناسب تر است، چون بعدش می گوید: بالاتر خیال نمی کند، بلکه گوید: و این هم مجلایی است.

۱. یعنی: معبود هموست که در هر معبودی ظاهر است، و بلکه در هر موجودی، اگرچه عابدان در این نشأ بدان آگاه نیستند. شیخ رحمته الله در فتوحات گوید: مخلوق در این جا هر چه را می پرستد، جز خدای را نمی پرستد، به طوری که خود نمی داند، و معبودانش منات و عزى و لات اند، و چون مرد و پرده بر طرف گردید، خواهد دانست که وی جز خدای را پرستش نمی کرده است، بنابراین ناظران به معبود دو صنف اند: اعلا و ادنی «جامی».

۲. در معبود مقیدش «جامی».

اگر تخیل الوهیت نبود سنگ و جز آن را نمی پرستید

گوید: پس اگر این تخیل نبود یعنی: تخیل الوهیت، سنگ و غیر سنگ را نمی پرستید زیرا ظاهر است که جماد را نه حسی هست و نه حرکتی، و اگر نبود که این عابد در آن تخیل الوهیت را نمی کرد، اصلاً او را پرستش نمی کرد^۱: از این روی فرمود: یعنی: حق تعالی به پیامبرش برای الزام کافران و ساکت کردن شان با دلیل: «قُلْ سَمُّهُمْ = بگو: آنها را نام ببرید - ۳۳/رعد» پس اگر نام می بردند، مسلماً درخت و یا سنگ و یا ستاره می نامیدند، و اگر به آنان گفته می شد: چه کسی را عبادت کردید؟ به طور قطع می گفتند: الاهی را^۲ یعنی: ربی از ارباب متفرقه، و یا الاهی از آلهه های فراوان: و نمی توانند بگویند: «الله» و «الاه» را^۳ نمی توانند بگویند که ما «الله» را که جامع تمام آلهه ها و «رب» هاست عبادت می کنیم و ما الاه و معبود معینی را که معبود همگان است عبادت و پرستش نمی کنیم.

اعلای عابدان گوید این بت مظهري از مظاهر اوست

و شعائر او را بزرگ می دارد

گوید: و بالاتر خیال نمی کند، بلکه گوید: این هم مجلایی الهی است^۴ که بزرگداشتش سزاوار است، بنابراین بسنده نمی کند^۵ یعنی: اعلای عابدان و شناساترین شان آن گونه که جاهلان عابد از راه توهم می پندارند خیال نمی کند، بلکه گوید: این هم مجلایی الهی و مظهري از مظاهر اوست، لذا تعظیم و بزرگداشتش - به

۱. پس معبود آنان متخیلی است که در او الوهیت صورت یافته است - نه محسوس - «صاین».

۲. یعنی: الاهی از آلهه های مقید جزیی را، چون آنان آنها را جز به سبب تخیل الوهیت در آنها عبادت نکردند، نه از آن جهت که سنگ و یا درخت و جز آنهایند «جامی».

۳. و نه الاه مطلق را که در تمام آلهه ها و ارباب ظاهر می باشد، چون قبله عبادت شان آلهه جزیی است - نه مطلق - لذا وجه حق مطلق را به آلهه مقید جزیی پوشانیدند، از این روی حکم به کفرشان کردند، چون کفر همان ستر و پوشانیدن است «جامی». ۴. در آن الاه مطلق تجلی کرده است «جامی».

۵. یعنی: بر خصوص مقید، بلکه الاه مطلق را که این مقید یکی از مظاهرش است عبادت می کند، نه مظاهر و مجالیش را، بلکه الاه مطلق را قبله عبادت قرار می دهد - نه آلهه های مقید را - «جامی».

سبب وجوب تعظیم شعائر الهی - واجب است، و بسنده بر تعظیم و بزرگداشت و عبادت خودش نمی‌کند، بلکه غیر خودش را نیز به عبادت و تعظیمش دستور می‌دهد؛ و یا این که حق را در معبود خودش که آن را مجلای الهی قرار داده است محدود نمی‌سازد، بلکه گوید: او مجلایی از مجالی او و مظهری از مظاهر وی است، تعظیم و گرامی داشتش واجب می‌باشد، لذا هویت حق را متجلی در صور موجودات متکثر قرار می‌دهد.

گوید: پایین‌تر که صاحب تخیل است، گوید: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى = عبادتشان نمی‌کنیم مگر برای آن که به خدا تقربمان دهند - ۳/ زمر» و بالاتر دانا گوید: «إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا = خدایتان خدای یگانه است، مطیع او شوید - ۳۴/ حج» هر کجا که ظاهر گشت یعنی: غیر دانا از عابدان گوید: اینان شفیعان مانند خدا و وسایطی هستند که عبادتشان می‌کنیم تا ما را نزد او به قرب تام رسانند، و بالاتر دانا گوید: خدای شما خدای یگانه است و او را اسما و مظاهر مختلف می‌باشد، پس مطیع و منقاد او شوید و او را در تمام مظاهر روحانی و جسمانی عبادت و پرستش کنید، چنان که فرمود: «فَالِهَكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ = خدای شما خدای یگانه است مطیع او شوید، و فروتنان را بشارت بده، همان کسان که چون خدا یاد شود، دل‌هایشان بترسد، که بر حادثات صبور و شکیبایند و نماز به جای می‌آورند و از آن چه روزیشان داده‌ایم انفاق کنند - ۳۴ و ۳۵/ حج».

گوید: «وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ = فروتنان را بشارت ده - ۳۴/ حج» آنان که آتش طبیعتشان فرو نشسته و الاله گفتند و طبیعت نگفتند چون آیه را بیان کرد و گفت: بالاتر دانا گوید: «خدایتان خدای یگانه است، مطیع او شوید - ۳۴/ حج» و آیه را تمام کرد و گفت: «فروتنان را بشارت ده - ۳۴/ حج» و تفسیر کرد که فروتنان کسانی‌اند که آتش طبیعتشان فرو نشسته است، یعنی: بشارت ده کسانی را که آتش طبیعتشان را به سلوک و مجاهدت فرو نشانده و خاموش کرده‌اند، و چون آتش طبیعتشان فرو نشست و خاموش شد، صفات الهی و انوار ذاتی بر آنان متجلی گردید و حق و انوار و آثارش را که از اسما و صفاتش در عالم صادر

شده است به حق^۱ شناختند.

این که گفته: **إِله** گفتند، یعنی: او را به اسمی الهی نامیدند و به نام غیر او از طبیعت ننامیدند، چنان که محبوب گوید: طبیعت چنین کرد و چنان کرد، و طبیعت اگر چه مظهري از مظاهر کلی است، ولی از بند عبودیت و آثار غیریت رها نشده است، بنابراین موحد، آثار و افعال را بدان استناد نمی دهد.

گوید: «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا = خلق بسیاری را گمراه کردند - ۲۴/نوح»، یعنی: در تعداد واحد [حقیقی] به وجوه و نسبت ها^۲ به حیرت افکندند یعنی: قوم نوح بسیاری از اهل عالم را به گمراهی کشیدند و در تعداد واحد حقیقی - به حسب وجوه و نسبت هایی که آنها راست - به حیرت و سرگشتگی انداختند، زیرا آنان خردها و درجات متفاوت خردهایشان را پیروی کردند و هر یک از آنان آن چه را که از آن وجوه، مناسب استعدادش بوده ادراک کرده و آن چه را که غیر او درک کرده نفی نموده، لذا در حیرت و گمراهی افتادند، چنان که امروز از احوال صاحبان نظر، از خطا گرفتن بعضی بر بعض دیگر مشاهده می شود، در حالی که تمامی شان از وجهی درست ادراک کرده اند و از وجهی دیگر راه خطا پیموده اند.

گوید: «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ = و تو ستم کاران^۳ را - ۲۴/نوح» [یعنی: آنان] که به خود [ستم] کردند، برگزیدگانی هستند که کتاب را به ارث برده اند ستم کاران را از این آیه گرفته: «وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا = و تو ستم کاران را جز بر گمراهی شان میفزای - ۲۴/نوح» به معنی ظالمان در این آیه: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ = آن گاه این کتاب را به آن کسان از بندگانمان که انتخاب شان کرده ایم به میراث دادیم و بعضی شان ستمگر خویش اند و بعضی معتدل اند و بعضی شان به اذن خدا به سوی نعمت ها می شتابند - ۳۲/فاطر».

صاحب کتاب معتمد رحمه الله از ترمذی از ابوسعید خدری رضی الله عنه نقل می کند که رسول اکرم صلی الله علیه و آله آیه: «آن گاه این کتاب را به آن کسان...» قرائت کرد و سپس فرمود: همگی

۱. یعنی: به حق و به نورش شناختند «آملی».

۲. و نسبت های اعتباری بسیار، چنان که گفتند: ود و سواع و یعوق و یغوث و نسر را مگذارید، زیرا هر یک از اینها وجهی از وجوه واحد حق متعال اند و مغایر با دیگران - به سبب نسبت ها و اعتبارات - لذا بین وحدت و کثرتش به حیرت و سرگشتگی افتادند «جامی».

۳. به فنا کردن نفوسشان در حق «جامی».

آنها به منزله واحداند و همگی شان در بهشت‌اند، و این بدان جهت است که آنان بر خودشان، به هلاک کردن نفوس شان و منع آنها از پیروی هواها و هوس‌هایشان که روح و حیات آنهاست - برای منفعت نفس خودشان - ستم کردند تا به انوار و معارف الهی و مکاشفات روحی تحقق و ثبوت یابند، چنان‌که آن حضرت صلی الله علیه و آله فرمود: «اتعبوا ابدانکم لراحة انفسکم = کالبدهایتان را برای راحتی نفوستان به رنج اندازید»، از این روی فرمود: «آن کسان را که انتخاب‌شان کردیم»، و آنان را به خودش نسبت داد و فرمود: «از بندگان ما»، این تشریف و بزرگ داشتن آنان است و تعظیمی مر شأن آنان را.

ستمگر بر خویش از معتدل و شتابنده به سوی نعمت‌ها پیش است

گوید: پس آنان^۱ اولین طوایف سه‌گانه‌اند، لذا او را بر معتدل و شتابنده پیش داشت^۲ یعنی: ستم‌گران و ظالمان به نفس خود، اولین طوایف سه‌گانه‌اند که در آیه آمده است، لذا حق تعالی آن‌را، یعنی ستم‌گر به خویش را بر معتدل و شتابنده به سوی نعمت‌ها پیش داشت، چون او به خویش ظلم و ستم کرده تا نفسش به سبب عدم ادای حقوقش کامل گردد، تا چه رسد به کامیابی و بهره‌وری، تا آن‌که آن‌را به مقام فنای در ذات رسانیده و به تمام کمالات موصوف نماید، برخلاف مقتصد و معتدل که میانه‌رو است، زیرا متوسط در سلوک است و غیر واصل به مقام فنای در ذات، بلکه در فنای صفات واقف است، و به خلاف شتابنده به سوی خیرات، زیرا وی در مقام افعال خیر است و آراستن خویش به اعمال پارسایی، مانند عابدان و زاهدان و تقواداران، از اعمالی که موجب دوری و راندن [از درگاه حق] می‌شود پرهیز می‌کند؛ و شکی نیست که این طوایف سه‌گانه، همگی شان از اهل بهشت‌اند و همه‌شان از برگزیدگان نیکوکاراند، اولی را که به ظلم ذکر کرد برای اثبات مرتبه بزرگ بود و درباره‌اش نکوهش نیست.

گوید: «إِلَّا ضَلَالًا = بر گمراهی‌شان - جز حیرت - میفزای^۳ - ۲۴/نوح» «جز بر

۱. یعنی: ظالمان که نخست از سه طایفه‌اند «جامی».

۲. حق تعالی او را - یعنی ظالم به نفس خود را - در آیه بر دو دیگر پیش داشت، زیرا او در مقام فنای ذات و آن دو، در مقام فنای صفات و افعال‌اند «جامی».

۳. یعنی: جز حیرت که نهایت در معرفت حق است، حیرت بر دو نوع است: حیرت نکوهیده که حیرت ناظران

گمراهی‌شان» تتمه آیه «و ظالمان را» می‌باشد و آن‌را به حیرتی که حاصل از علم است تفسیر کرده - نه جهل - : محمدی گفت: تحیرم را در خودت بیفزای^۱.

ناطق محمدی که گفت تحیرم را در خودت بیفزای

یعنی بر علمم به خودت بیفزای

یعنی: همان‌گونه که ناطق محمدی گفت: پروردگارا! تحیرم را در خودت بیفزای، یعنی: پروردگارا! بر علم من به خودت بیفزای، زیرا هر وقت علمم به تو افزوده می‌شود، تحیرم در تو، از بسیاری علمم به وجوه و نسبت‌هایی که ذاتت دارد، ازدیاد می‌یابد؛ و از آن جهت گفت: محمدی - به یای نسبت - تا شامل اولیای تابع محمد ﷺ، و قلب ناطق او که گویا به: پروردگارا! تحیرم را در خودت بیفزای، گردد، زیرا وارثان او مقام حیرت را دارند و پیوسته از آن زیادت می‌طلبند، برای التذاذ به آنها و به لوازم و ملزومات آنها که آنها را اقتضا می‌کنند.

گوید: «كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشْوَ فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا» = هر گاه روشن شود راه روند و چون تاریک شود بایستند^۲ - ۲۰/ بقره» یعنی: درباره قوم موسی آمده که: هر گاه روشن شود راه روند، یعنی: هر گاه که تجلی الهی که سبب تابناک شدن ارواح و قوای روحانی‌شان است بر آنان وارد شود، در مقامات سلوک کنند و به عالم قدس بر شوند، و هر گاه که آن تجلی نوری از آنان منقطع گردد و تاریکشان شود، به سبب ظهور تجلی ظلمانی بر آنان، حیرت‌زده بایستند، و آن زمینه‌ساز برای استعداداتشان است مگر قبول تجلیات نوری را برای بار دیگر، به‌طوری که تجلی شونده بدان آگاهی نمی‌یابد، مگر هنگام زوال آن تجلی^۳.

→

است، و حیرت ممدوح که حیرت صاحب دیدگان است از پی‌درپی آمدن تجلیات الهیه و پشت سرهم آمدن بارقات ذاتی «جامی».

۱. کامل محمدی که طالب زیادت در این حیرت بود، گفت تحیرم را در خودت بیفزای، یعنی: تجلیات و کثرت دگرگونی‌های ذاتت در شؤون و صفات را در من بیفزای «جامی».

۲. یعنی: حیرت زده و سرگشته از پی آمدن آن تجلیات و پشت سر هم آمدن بوارق آن ظهورات بایستند «جامی». ۳. یعنی تجلی ظلمانی «آملی».

خداوند شب و روز را دو نشانه برای این دو نور قرار داد و فرمود: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً» = شب و روز را دو نشانه کردیم و نشانه شب را سیاه و نشانه روز را روشن کردیم - ۱۲/اسراء» لذا نوح نخستین کسی بود که این مقام را برای امتش درخواست کرد، و این مقام به تمامه برای این امت حاصل است.

حرکت گردشی گرد مرکز است و از مرکز جدا شدنی نیست

- برعکس حرکت مستطیلی -

گوید: پس حیرت زده را گردش است و حرکت گردشی گرد مرکز است، بنابراین از آن جدا و دور نمی‌شود یعنی: حیرت زده به حرکت گردشی حرکت می‌کند، زیرا مطلوبش را با هر موجودی می‌بیند و در دایره وجود به وجهی دیگر می‌یابد، لذا به سوی آن حرکت می‌کند، و وجود دوری و گردشی است، از این روی حرکت گردشی واقع می‌شود، و حرکت دوری جز گرد مرکز که مدار وجود بر آن است نمی‌باشد، بنابراین حیرت زده پیوسته حرکتش دوری و گردشی است و از مرکز جدا و دور نمی‌شود، یعنی به واسطه بهره‌مندیش از آن دایماً، و توجهش پیوسته بدان - مانند فرشتگان مهیم و والهان در جمال مطلق الهی - از آن جدا نمی‌گردد.

فرق رهنورد حرکت گردشی و مستطیلی

گوید: و صاحب راه مستطیل از مقصود منحرف است^۱ و طالب آنچه که در اوست، [وی] صاحب خیال است و غایتش بدان خیال است، پس او را «مِنْ - از» و «الی - تا» و آنچه بین آن دو است می‌باشد^۲، و صاحب حرکت دوری را آغازی نیست، یعنی وی را در سیر و سلوکش بدایت و آغازی نیست تا «مِنْ» لازمش آید، و کمالش را غایتی

۱. یعنی: آن که مطلوبش را از بدایت مفقود خیال می‌کند و در غایت موجود می‌داند و به حسب خیالش وی را در بدایت ترک کرده است «جامی».

۲. یعنی: صاحب تخیل را «مِنْ» که دلالت بر مبدأ و فقدان حق را در آن دارد، و «الی» که دلالت بر غایت و وجدان حق را در آن دارد، و آنچه از مسافتی که بر آن در طلب حق تعالی، بدون وجود حق با او - به حسب خیالش - درنور دیده است می‌باشد «جامی».

نه تا «الی» بدان حکم نماید یعنی: صاحب حرکت مستطیلی از راه حق خارج است و از مقصود و هدفش منحرف، زیرا او حق را در مظاهر نمی بیند، بلکه توهم می کند که مطلوبش خارج از این مظاهر است، از این روی برای رسیدن به او، به حرکت مستطیلی حرکت می کند، در حالی که مقصودش با او و در اوست و خودش نمی داند، و این متحرک طالب آن چه که با او در نفس خودش است می باشد و آن را خارج از موجودات طلب می کند^۱، پس او صاحب خیال و توهم است، زیرا حق تعالی مجرد از مظاهر است و بین او و بین عالم نسبتی نیست، چنان که فرموده: «وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ = خدا شما را از خویش برحذر می دارد و خداوند نسبت به بندگان مهربان است - ۳۰/ آل عمران» و: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ = دیدگان او را در نیابند ولی او دیدگان را دریابد - ۱۰۳/ انعام». بنابراین ادراک وی جز در مظاهر امکان پذیر نمی باشد.

این که گفته: غایتش بدان خیال است، یعنی: غایت و مقصودش به خیال است، لذا صاحب این حرکت را «من» و «الی» و آن چه بین آن دو است لازم می آید، پس وی را بدایت و نهایت است، ولی صاحب حرکت دوری و گردشی را نه بدایت است و نه نهایت، زیرا وی را در تمام مظاهر روحانی و جسمانی - در دنیا و آخرت - مشاهده می کند، پس مظاهر را نهایتی نیست، بنابراین شهودش را در آنها نیز نهایتی نیست، در این صورت وی را «من» لازم نمی آید و «الی» بر او حکم نمی کند.

از آن جهت گفت: صاحب راه مستطیل، و مستقیم نگفت: چون راه مستقیم بر راه مستطیل و بر غیر مستطیل اطلاق می گردد، چنان که گفته می شود: فلان بر راه مستقیم است، یعنی اگر گفتار و کردارش به گونه راست و درست باشد، و صاحب راه راست، به این معنی، کسی است که حق را در هر چیزی مشاهده می کند و او را بزرگ می دارد، به بزرگداشتی که در خور ظهور حق در آن چیز می باشد، و حق جهت حقیقت و خلقیتش را ادا می نماید، از این روی استقامت و پایداری، مشکل ترین چیز می باشد، رسول خدا ﷺ

۱. حافظ گوید:

بی دلی در همه احوال خدا با او بود	او نمی دیدش و از دور خدایا می کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون بود	طلب از گمشدگان لب دریا می کرد

بدان اشاره کرده و فرمود: «شیتنی سورة هود = سوره هود مرا پیر کرد^۱» زیرا در آن سوره دستور به استقامت و پایداری دارد، خداوند می‌فرماید: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ = همان‌گونه که دستور داری پایداری بورز - ۱۱۲/ هود».

سالک در سیر از خلق به حق، از خودش به خودش

که عین ثابت و ربّش است سیر می‌کند

در سیر از خلق به حق، اگرچه «من» و «الی» لازم می‌آید، ولی نکوهیده نیست، زیرا سالک در واقع از خودش به خودش و به عین ثابتش که پروردگارش است سیر و سلوک می‌کند تا آن‌را بشناسد و در نتیجه پروردگارش را بشناسد، بنابراین حرکتش از جهت عبودیتش است به جهت ربوبیتش، و مانند محجوب که طالب پروردگارش از بیرون خودش و از تمام زنجیره موجودات ممکن است نمی‌باشد، مانند متفلسف و متکلم.

گوید: پس او را وجود و وجدان تمام است^۲ و هموست که گنجینه کلمات و حکمت‌ها داده شده است یعنی: پس صاحب حرکت دوری و گردشی را ادراک و وجدان تام و کامل است، پس وجود به معنی وجدان و یافت می‌باشد، مانند فرموده حق تعالی: «من يعمل سوءاً او یظلم نفسه ثم یتغفر الله یجد الله غفوراً رحیماً» هر که بدی کند یا به خودش ستم کند آن‌گاه از خدا آمرزش بخواهد، خدا را آمرزگار و رحیم می‌یابد - ۱۱۰ - نساء»، و یا وی را وجودی^۳ است که به تمام اشیا احاطه دارد، چون او حقیقت وجودی را در تمام مظاهرش مشاهده می‌کند، و هموست که جوامع انوار کلمات روحانی و حکمت‌های ربانی داده شده است.

گوید: «مِمَّا خَطِیْئَاتِهِمْ = به سبب خطاهایشان - ۲۵/ نوح» و آن چیزی است که آنان را در دریاها علم به خدا راند و غرق شدند^۴، و آن عبارت از حیرت^۵ است یعنی:

۱. بحار الانوار، ج ۱۶ ص ۱۹۲.

۲. زیرا دایر با حق است و او را در هر چیزی می‌یابد و در هر نور و سایه‌ای مشاهده‌اش می‌کند «جامی».

۳. این معنی دیگری از وجود اتم است «آملی».

۴. یعنی: خطاها که عبارت از گناهان است آنان را نخست به صور و جثه‌شان به غرق در طوفان راند و در دنیا

درباره‌شان آمده: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا نَاراً فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَاراً = به سبب خطاهایشان غرقه گشتند و به آتش در شدند و برای خویش جز خدا یاورانی نیافتند - ۲۵/نوح»؛ خطا عبارت از گناه است، و این که گفت: آن چیزی است که آنان را راند، از «خطوه» است، یعنی خطواتشان و در نور دیدن مقاماتشان به وسیله سلوک، و همان است که آنان را به دریاهای علم بالله راند و در آنها غرق شدند و گناهان و خطاهایشان را که موجب غرقشان گشته بودند دیدند.

تأویل اول منافی ظاهر مفهوم آن نیست، زیرا آن نسبت به کاملان از امتش است، و از آن فهمیده نمی‌شود که ظاهراً نسبت به کافران به او و محجوبان از دینش است، و این که گفته: و آن عبارت از حیرت است، ضمیر «آن» بازگشت به غرق دارد، یعنی: آن غرق عبارت از حیرت است، و جایز است که [ضمیر آن] به علم به خدا باز گردد، و بدین جهت گفت [علم به خدا عبارت از حیرت است] که حیرت لازمه علم به خداست، همان گونه که لازمه عجز و ناتوانی است، لذا به گونه مجاز بر آن حمل کرد [یعنی بر علم به خدا] - حمل لازم بر ملزوم - چنان که ادراک را مجازاً بر عجز حمل کرد و گفت: عجز از درک ادراک، ادراک است، حمل ملزوم [که ادراک است] بر لازم [که عجز است] زیرا عجز از ادراک حق تعالی آن گونه که بر آن است و حقیقتش می‌باشد، از غایت علم به خدا و جهات متکثر آن که ناظر در آنها را حیرت زده می‌سازد لازم می‌آید.

گوید: «فَأَذْخَلُوا نَاراً = و به آتش در شدند - ۲۵/نوح» در عین آب یعنی: در آتش محبت و شوق - در حالی که در عین آب^۶ بودند - در شدند^۷، و یا آتشی که در عین آب موجود است، تا ایشان را از خودشان فانی سازد و به حق باقی‌شان بدارد، از آن جهت

→

غرق شدند و در آخرت به آتش درآمدند، و ثانیاً آنان را از حیث نفوس و ارواحشان به غرق در دریای علم و شهود راند، زیرا بدان، رهایی از ظلمات ابدان و جثه‌ها و سوختنشان و زوال آثار آنها در دریاهای علم به خدا، غرق شدند و در شهود احدیتش فانی گشتند «جامی».

۵. حیرتی که با آن صورتی از صور علمی و حقایق اصلاً باقی نمی‌ماند، زیرا آن چیزی را باقی نمی‌گذارد، تمام این‌ها بر مبنای عقیده شیخ است که مآل اشقیا به سعادت است، اگرچه در سرای شقاوت جاودانه باشند «جامی». ۶. عین آب، ابهام دارد، یعنی از شیرینی خالی نیست «جامی». ۷. و آن علم به خداست «آملی».

گفت: در عین آب، چون آتش محبت که آنان را به انوار سبحات وجه حق^۱ فانی می‌سازد، برایشان حاصل است، و بر آنان در عین علم به خدا مستولی گردیده است، و آب عبارت از صورت علم است.

گوید: «و درباره محمدین آمده: «وَإِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ = و چون دریاها آتشین شود - ۶/تکویر» از «سجرت التنور» است، وقتی که تنور را برافروختی یعنی درباره محمدین آمده که: و چون دریاها آتشین و افروخته گردید، یعنی: شعله‌ور شد، «سجرت التنور - تنور را برافروختی». غرض آن که دریاهای رحمت ذاتی که اختصاص به کاملان دارد، به صورت آتش آشکار می‌شود، و آن آتش قهاریتی است که بدان، حق تعالی اغیار را مقهور می‌سازد و فانی‌شان می‌کند تا به ذاتش باقیشان بدارد، چنان که در حدیث آمده «حفت الجنة بالمكاره و حفت النار بالشهوات = بهشت به سختی‌ها در نور دیده شده و دوزخ به شهوات پیچیده شده است^۲».

پس ظاهر شهوات آب است و باطنش آتش، و ظاهر بهشت آتش است و باطنش آب، از این روی بعضی از صحابیان - هنگامی که رسول خدا ﷺ فرمود: من تقسیم کننده بین بهشت و دوزخم - گفت: ای تقسیم کننده بهشت و دوزخ، مرا از اهل آتش قرار داده، رسول خدا فرمود: می‌خواهد از اصحاب قیامت کبرا باشد.

گوید: پس: «لَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَاراً = برای خویش جز خدا یاورانی نیافتند^۳ - ۲۵/نوح» بنابراین خداوند عین یارانشان بود، لذا تا ابد در او هلاک و فانی گشتند^۴ یعنی: هنگامی که در آتش قهر و فانی ساختن، به تجلی قهار بر آنان داخل شدند، برای خویش یاوری که یاریشان کند، جز خدا نیافتند، و در این معنی جمعی مشاهده کردند که یاورشان در تمام مقامات که در سلوکشان آنان را یاری کرده و از تنگناها نجاتشان داده، از کاملان مکمل بوده که مظاهر الهی‌اند، پس خداوند در دنیا و آخرت عین انصار و یاور آنان است، لذا در حق هلاک شدند و تا ابد در ذاتش فانی گشتند و به

۱. نور سبحات وجه او که حجاب‌های انیاتشان را می‌سوزاند «جامی».

۲. بحار الانوار، ج ۷۰ ص ۷۸، صحیح مسلم، ج ۸ ص ۱۴۳، مسند احمد بن حنبل، ج ۲ ص ۳۸۰.

۳. بلکه خداوند را متجلی به صور ابصارشان یافتند «جامی».

۴. فانی در خدا شدند و تا ابد به خودشان و طبایعشان باز نمی‌گردند «جامی».

حیات او جاودانه زنده شدند، و بشریتشان به حقیقت تبدیل یافت، چنان که فرمود: «کنت سمعه و بصره = من گوش و چشم او می شوم... تا پایان حدیث^۱»، پس به زبان حالشان این ندا را می دهند:

تسترت عن دهری بظل جناحه فعینی تری دهری و لیس یرانی
فلو تسأل الایام ما اسمی مادرت و این مکانی مادرین مکانی
یعنی: از حوادث روزگار به سایه حمایت او پناه می برم
چشمم روزگارم را می دید و روزگارم مرا نمی دید
اگر از روزگار بپرسی که نامم چیست؟ نمی داند
و این که مکانم کجاست؟ مکانم را نمی داند

گوید: پس اگر آنان را به ساحل - ساحل طبیعت - بیرون آورد، هر آینه با ایشان از این درجه بلند فرود می آید^۲ یعنی: اگر حق تعالی آنان را از جناب الهی و مرتبه قدسی به عالم بشریتشان بار دیگر بیرون آورد، هر آینه با ایشان از این درجه بلند به ساحل دریای طبیعت فرود می آید، و این حال مهیمن در جمال [جلال] الهی می باشد که آنان را بازگشت به خلق - آن گونه که غیر ایشان از کاملان مکمل راست - نمی باشد.

حال کاملانی که از حق به خلق - در سفر سوم - باز می گردند

و این که گفت: به ساحل - ساحل طبیعت - و به طبیعت نگفت، از آن جهت است که کاملان که از حق به خلق باز می گردند، اگرچه دوباره به طبیعت باز می گردند، ولی بدان و به آثار آن - مانند ظاهر شدنشان پیش از سلوکشان - ظاهر نمی شوند، بلکه در آن [طبیعت] بالحق [به وجود حقانی] ظاهر می شوند، گویی که آنان از طبیعت و افعال طبیعت به دوراند، بلکه به فرمان پروردگار طبیعت، در ساحل آن ایستاده اند.

۱. بحار الانوار، ج ۷۵ ص ۱۵۵، صحیح بخاری، ج ۸ ص ۱۳۱.

۲. که عبارت از استغراق در دریای فنای فی الله است، به مرتبه پایین تر که عبارت از خروج به ساحل طبیعت است «جامی».

گوید: اگرچه کُلّ^۱ برای خدا و به خداست^۲، بلکه آن [کل] خداست^۳ یعنی: اگرچه همگی بنده خدا و قایم برای خدایند، خواه طبیعت باشد و یا اهل طبیعت، بلکه همگی از آن حیث که کل اند مظهر اسم جامع اند که «الله» می باشد، ولی درجات مقامات و مراتب اهل آن متفاوت است، چنان که درجات اسمای الهی در احاطه و غیر آن متفاوت می باشد، و از آن جهت گفتیم: از آن حیث که کلّ اند: چون ذات با تمام صفات در کُل ظاهر می شود - نه در هر یک - اگر چه ذات با هر یک از مظاهر است، و قطب حقیقی از آن جهت که مظهر اسم اعظم الهی است، مظهر ذات با تمام صفات نیز هست و غیر او این گونه نیست.

مراتب و مقامات انسان کامل الهی و طبقات پایین تر او

از امام و وزیر و ابدال و غیرهم و آنکه ملحق به فرشتگان مهیم می شود

بدان! کاملان پس از رسیدن شان به حق - به سبب فنای ذات شان - به بقای حق باقی می مانند و برایشان وجود حقانی حصول می یابد، سپس در بازگشتشان از حق به خلق، حق را در هر مرتبه - بالحق - یعنی به وجود حقانی مشاهده می کنند نه به نفس خودشان، تا آن که سیرشان در امّهات و اصول مظاهر الهی کامل گشته و اسرار وجود را در هر مرتبه از مراتب عالم غیب و شهادت به تمامه در می یابند، و هر یک از آنان حق را در مرتبه ای از مراتب کاملان فرود می آورد.

برخی از آنان وی را غوث و قطب قرار می دهد، و بعضی دیگرشان کسی است که به

۱. یعنی: همگی از طبیعت و غیر آن از مراتب کونی، ملک خداوند و مخلوق اوست تا مجلایی برای جمالش و مظهری برای شؤن و احوالش باشد «جامی».

۲. و متحقق به خدا و قایم بدو، زیرا آن همان وجود حق و قیوم مطلق است «جامی».

۳. یعنی: اگرچه ساحل و تمام آن چه که به دریا نسبت داده می شود او راست و بدو ایجاد شده است، بلکه همگی در نظر شهود جمعی عبارت از دریاست، چون آن دریا را ساحلی نیست، و به سبب سریانش به احدیت جمع الهی خود در هر چیزی است، ولی مراتبش به تفاضل اسما و صفاتش، و به دگرگونیش در صور و تجلیاتش، تفاضل می یابد، پس مرتبتش از حیث احدیت جمع احدیش، از مرتبتش به اعتبار ظهورش در مرتبه طبیعت بالاتر است از کسی که از دریای شهود احدیت جمع او به ساحل طبیعت خارج می شود و از درجه بالاتر به مرتبه پایین تر نزول کرده است «جامی».

مقام دو امام که در راست و چپ قطب‌اند، مانند دو وزیر پادشاه تحقق می‌یابد، و برخی از آنان در دایره ابدال هفتگانه باقی می‌ماند، و آنان اقطابی هستند که مدبر اقلیم‌های هفتگانه و غیر آن از مراتب اولیای می‌باشند، و آن کس که از آن مرتبه بلند باز نگشت، ملحق به فرشتگان مهیم می‌گردد.

گوید: «قَالَ نُوحٌ رَبِّ = نوح گفت پروردگارا! - ۲۶/نوح» نگفت: الهی؛ زیرا رب دارای ثبوت است و الاه به سبب اسما، متنوع و گوناگون می‌گردد، پس او: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ = او هر روز در کاری است - ۲۹/رحمان»، در این صورت مرادش از رب، ثبوت تلوین^۱ است، چون جز آن درست و روا نیست^۲ یعنی: اسم رب را در دعایش به خودش نسبت داد، زیرا رب در هر اسم و صفتی که باشد، جز مربوب را اقتضای نمی‌کند، پس او در ربوبیتش به بندگان ثابت است تا نیازهایشان را برآورده کند و مهماتشان را روا سازد.

اما الاه، به صفتی معین و اسمی مخصوص مقید نمی‌باشد، زیرا آن مشتمل بر تمام صفات و اسما می‌باشد، و چون خواننده او را به: ای الاه و یا: ای الله می‌خواند، او را جز از اسمی مخصوص که مناسب با آن چه می‌خواند است نمی‌خواند، زیرا بیمار مثلاً وقتی ملتجی به این اسم می‌شود، از آن جهت که شفا دهنده و سلامتی‌بخش است ملتجی می‌گردد، و غرق شونده وقتی می‌گوید: ای الله! به این اسم از آن جهت که فریادرس و نجات‌دهنده و امثال اینهاست ملتجی می‌شود، بنابراین در اسما - به حسب ظهوراتش به زنده کردن و میراندن و ایجاد نمودن و معدوم ساختن - متنوع و گوناگون می‌گردد: «او هر روز در کاری است - ۲۹/رحمان».

و نسبت دادن [نوح] الاه را به خودش، او را از مقام اطلاقش خارج نمی‌سازد، زیرا او الاه کل است - برعکس رب - چون رب، موجود معینی است و غیر او ربی نیست، و اگرچه رب مطلق، رب کل است، اما رب، به سبب اضافه و نسبت یافتن مقید می‌شود و الاه مقید نمی‌شود.

۱. یعنی: تلوین اسمای ربوبی و تبدلش به حسب تبدل استعدادات جزئی وجودی مر قابل مستعد را به این که رب مطلق پیوسته بر تجلی به اسمای ربوبی متلون جزئی مقید ثابت است «جامی».

۲. یعنی: در واقع از صور ثبوت، یعنی ثبوت در تلوین، نه ثبوتی که برطرف‌کننده تلوین است، تحقق نمی‌یابد «جامی».

ترقی در درجات جز با ثبوت مقام تلوین درست نمی‌شود

لذا نوح در دعایش به اسم رب خواند، یعنی آن‌که را در ربوبیتش ثابت است و مهماتش را برآورده، و نیازهایش را در عین تلوین - یعنی در عین تلوینات نوح در مراتب روحانی و قلبی - روا می‌سازد، زیرا جز آن درست و روانیست، یعنی: در ترقی در درجات، جز ثبوت مقام تلوین درست و روانیست، چون به واسطه تلوین از مقامی به مقام دیگر ترقی می‌کند.

شیخ رحمته الله در اصطلاحاتش گوید: مقام تلوین از مقام تمکین بالاتر است، مرادش از این سخن تلوین در اسما است - پس از رسیدن - و یا تلوین در مقامات قلب و روح است - نه نفس - زیرا آن به سبب ظهورش گاهی در مقام قلب و گاهی دیگر در مقام نفس، نکوهیده و مذموم است، بلکه تمکین پیش از وصول و رسیدن هم هست، به این معنی که وقوف در بعضی مقامات مذموم و نکوهیده است، زیرا به مقام فنا ترقی نمی‌کند.

سالک در هر مرتبه از مراتب الهی که وارد گشت،

آنچه از حقایق و اعیان و اسرار در آن مرتبه است برایش آشکار می‌شود

گوید: «لَا تَذَرُ عَلَى الْأَرْضِ - بر روی زمین مگذار - ۲۶/نوح» برایشان دعا^۱ کرد که در شکم زمین می‌روند مراد از زمین، تمام عالم اجسام است، یعنی برایشان دعا کرد خداوند در باطن عالم ملک که زمین است - نسبت به عالم ملکوت که آسمان است - داخلشان سازد و بر روی زمین باقیشان ندارد، تا از عالم ظلمانی که حایل بین انوار قدسی و وحدت حقیقی است رهایشان سازد؛ و یا از زمین معهود، زیرا آن نیز مرتبه‌ای از امهات مراتب می‌باشد، یعنی آنان را بر روی زمین باقیشان نگذارد، بلکه در باطن آن داخلشان سازد، تا برایشان ملکوت آن‌چه از آن [زمین] خارج می‌گردد روشن و آشکار شود، زیرا سالک وقتی داخل مرتبه‌ای از مراتب الهی گشت، آن‌چه که در آن مرتبه از اعیان و حقایق و اسرار آنهاست برایش کشف و آشکار می‌شود.

۱. این دعا اگرچه به حسب ظاهر به زیان آنان است، ولی در واقع و حقیقت، به سود ایشان است «جامی».

گوید: محمدی [فرمود:] «لو دلیتم بحبل لَهبط علی الله = اگر دلوی را به ریسمانی به چاه اندازید مسلماً بر خدای فرود آید»: «لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ = آنچه در آسمان‌هاست و آنچه در زمین است از آن اوست^۱ - ۲۵۵/بقره» یعنی: قلب محمدی به این سخن آمد که: اگر دلوی را به ریسمانی به چاه اندازید مسلماً بر خدای فرود می‌آید، پس خبر داده که خداوند در باطن زمین است، همان‌گونه که در باطن آسمان است، و فرمود: «آنچه در آسمان‌هاست - یعنی عالم ارواح - و آنچه در زمین است - یعنی عالم اجسام - از آن اوست - ۲۵۵/بقره» او نور آسمان‌ها و زمین است، پس آسمان‌ها و زمین از او خالی نیست.

گوید: و چون در آن مدفون گشتی^۲، پس تو در آنی و آن ظرف تو است یعنی: چون در زمین، به مرگ ارادی مدفون گشتی، پس تو در زمین، با مرتبه الهیت هستی، چنان‌که آن حضرت ﷺ فرمود: «موتوا قبل ان تموتوا = پیش از آن‌که بمیرید بمیرید^۳» و به مرگ طبیعی نیز این‌گونه است - اگر از کسانی باشی که مقامات و ظهورات هویت حق را دانسته است، چنان‌که فرمود ﷺ: «الموت تحفة المؤمن = مرگ تحفه مؤمن است^۴» و آن زمین ظرف تو و پوشاننده است از دیدگان اهل عالم.

تفسیر دوگانه‌ای از معنی زمین

گوید: «وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى = و بدان بازتان می‌بریم و بار دیگر از آن بیرون‌تان می‌کشیم - ۵۵/طه» اشاره است به فرموده الهی: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى = از زمین آفریدیمتان و بدان بازتان می‌بریم و بار دیگر از آن بیرون‌تان می‌کشیم - ۵۵/طه» یعنی: همان‌گونه که شما را از عالم ملکوت به عالم ملک بیرون آوردیم، همین‌طور بدان جا بازتان می‌گردانیم و بار دیگر برای روز رستاخیز و

۱. مرادش تفسیر حدیث از قرآن است، یعنی: وی را ظهور به صور آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست می‌باشد، و همان‌طور که او عین فوقیت هر فوقی است، همین‌طور عین تحتیت هر تحتی است «جامی».

۲. به دخول از ظاهر آن به باطنش، پس تو با مرتبه احدیت جمعی در آنی «جامی».

۳. بحار الانوار، ج ۷۲ ص ۵۹. ۴. بحار الانوار، ج ۶۱ ص ۹۰.

آغاز دوره دیگر^۱، از بقای بعد از فنای در او [حق] - به وجود حقانی سرمدی - بیرون می آوریم، این بنا بر تفسیر اول از معنی زمین بود.

بنا بر تفسیر دوم: یعنی: شما را به مرگ ارادی و یا طبیعی به ملکوت زمین باز می گردانیم و از آنجا برای بار دوم، در حالی که جامه اعمال نیکو در بر کرده و به هیأت علوم حقیقی که در نفوستان ملکه گردیده است درآمدید خارجتان می سازیم، و آن: «لَيَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» = تا خدای کاری را که انجام شدنی بود به پایان برد - ۴۲/ انفال» تا هر یک از سعدا و نیک بختان و اشقیا و بدبختان در جای خودش استقرار یابد.

گوید: برای اختلاف وجوه یعنی: هر یک از شما را برای بار دوم بر صورتی که آن را در حال انتقالش به باطن زمین غالب بر او بوده اقتضای می کند خارج می سازد، این به سبب اختلاف وجوه و هیأتی است که بدان ها نفس از بخشنده صورت ها در خور است و مستعد و آماده آنها می باشد؛ و یا به سبب اختلاف وجوه حق و اسمایش می باشد که اقتضای زنده کردن و میراندن و باز گردانیدن در نشأه اخروی را دارد.

ممکن است تعلیل این گفته اش باشد که: برایشان دعا کرد که در باطن آن روند، یعنی: بر تمام امتش، خاص و عامشان را به یک دعا که همگی شان را فرا گیرد دعا کرد، تا حق تعالی حق هر یک از آنان را عطا فرماید، زیرا از کافران آنان کسی است که خدای را شناخته و او را پوشیده، و از آنان کسی دیگر است که او را انکار کرده و ستیز می نماید، لذا وجوه شان مختلف گردید، و چون کار این گونه بود، برایشان یک دعا کرد که خواص از آنان را می پوشاند، همان طور که حق را از دیدگان اغیار پوشانیدند، این پاداشی برای آنان است، و عوام از منکران را به فنا ساختن در وجود و صفاتش می پوشاند، تا به الهیت یقین کنند و به وحدانیتش اقرار نمایند.

گوید: «من الکافرین = از کافران - ۲۶/ نوح» آنان که: «وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَجَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ = جامه هایشان را به سر کشیدند و انگشتانشان را به گوش هایشان گذاردند - ۷/ نوح» یعنی: بر روی زمین از کافران باقی مگذار، آنان که به وجوداتشان وجود حق را پوشیدند و به صفاتشان صفات او را، و به افعالشان افعالش را، و سخن انبیا و

۱. یعنی: توجه و التفات به خودشان و به ابدان مثالی شان «آملی».

دعوتشان را نپذیرفتند: برای درخواست ستر و پوشیدن یعنی: برای درخواستشان از نوح، مر پوشیدن وجوداتشان و فنای ذاتشان را در وجود و ذات او، تا باقی به بقای ابدی گردند: چون او آنان را فرا خواند تا برایشان آمرزش بخواهد، و غفران و آمرزش به معنی ستر و پوشانیدن است: «دیاراً = هیچ کس را - ۲۶/نوح» یعنی: احدی را، تا منفعت فراگیر شود، همان طور که دعوت فراگیر بود.

یعنی: هیچ کس را در دیارش، یعنی انانیت و وجودش و آن چه که بدان خودش خودش است باقی مگذار، تا منفعت بر انواع کافران و پوشندگان حق، که وجودش را به وجودشان و وجوهشان می پوشانند فراگیر گردد، تا هر یک از آنان را بهره و نصیبی باشد و هیچ یک از آن [منفعت] محروم نشود، همان طور که دعوت بر آنها فراگیر بود.

گوید: «إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ = اگر آنان را باقی گذاری - ۲۷/نوح» یعنی: واگذاری و رهایشان سازی: «يُضِلُّوا عِبَادَكَ = بندگان را گمراه سازند - ۲۷/نوح» یعنی: به حیرت و سرگشتگی شان می اندازند و از عبودیت، بدان چه از اسرار ربوبیت که در آنان است خارج شان می سازند یعنی: اگر آنان را بر حالشان باقی گذاری، بندگان را گمراه می سازند و آنان را در تو و در ظهورات به حیرت و سرگشتگی می اندازند و از مقام عبودیتشان به سبب آشکار کردن اسرار ربوبیت که دارند، خارج می سازندشان، چنان که از نفوس خودشان ظاهر گشت و به انانیت ظاهر گشتند و به سبب ظهورشان به خودشان ادعای فرعونی نمودند.

گوید: پس خویشان را ارباب - بعد از آن که نزد خود بنده بودند - می بینند^۱ پس ادعای الوهیت کرده و به سبب غلبه مقام وحدت بر آنان، به ربوبیت ظاهر شوند، در

۱. به جهت اتصافشان به اوصاف ربوبیت، بعد از آن که به اعتبار عدمیت اصلیشان بنده بودند، پس آنان بنده اند به اعتبار عدمیت اصلیشان، و ارباب اند به اعتبار آن چه که در آنان از اسرار ربوبیت می باشد، و چون به ذات خودشان نظر کنند می دانند که بنده اند، و چون آن چه از اسرار ربوبیت را که در آنان ظاهر شده مطالعه کنند، پندارند که ارباب اند، لذا متحیر در کار خودشان شده و نمی دانند که آنان بنده اند یا ارباب؟

و نیز: وقتی خودشان را ارباب پنداشتند و مقتضیات ربوبیت را خواستار شدند و آن را نتوانستند به جای بیاورند، در دعوی ربوبیت خود به حیرت افتادند، اما اگر خداوند سبحان آنان را بر ظاهر زمین - یعنی زمین فرق - باقی نگذارد و به باطن آن برد، اسرار ربوبیت به حقیقت جمعی اشتداد یابد و نسبتش از آنان منقطع شود و به عبودیت خودشان متحقق شود و از توهم ربوبیت رها گردند «جامی».

حالی که آنان نسبت به تعیناتشان بنده اند و بنده را مطلقاً دعوی ربوبیت نرسد، از این روی شرف و برتری پیغمبر ماعلیه السلام ظاهر می گردد که فرمود: «اشهد ان محمداً عبده و رسوله» و عیسی علیه السلام فرمود: «من بنده خدایم مرا کتاب [و حکم و نبوت] داده است - ۳۰ / مریم»، و شیخ رحمه الله گوید:

لا تدعنی الا بیا عبدنا فانه اشرف اسمائیا

یعنی: مرا جز به: ای بنده ما مخوان
زیرا آن شریف ترین نام من است
گوید: پس آنان بندگان ارباب اند.

یعنی: آنان در آن حال از حیث تعین و تقیدشان به حق مطلق، بنده اند و نسبت بدان چه که تحت احاطه و حکمشان است ارباب اند، پس آنان به دو اعتبار، بنده و ارباب اند.

گوید: «وَلَا يَلِدُوا = و تولید نکنند - ۲۷ / نوح» یعنی نتیجه نمی دهند و ظاهر نمی سازند: «إِلَّا فَاجِرًا = مگر بدکاری را - ۲۷ / نوح» یعنی: آشکار سازنده آن چه که پوشیده شده است یعنی: آشکار کننده آن چه را که حق تعالی از اسرار ربوبیتش در مظاهرش پوشانیده بود.

گوید: «كَفَّارًا = کافر - ۲۷ / نوح» یعنی: پوشاننده آن چه که بعد از ظهورش ظاهر ساخت چنان که امروز درباره فرموده الهی: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ = او اول و آخر و ظاهر و باطن است - ۳ / حدید» عمل می کنند، زیرا آن فرموده صریح است که در وجود جز او نیست، و آن را بدان چه که علمشان به حسب خردهای شان بدان رسیده است تأویل می کنند، مانند تأویل کردنشان مر این فرموده الهی را که: «هر کجا باشید او با شماست - ۴ / حدید» و امثال این را.

با ظهور خاتم الاولیا حقیقت امر بر همگان روشن می شود

گوید: پس آن چه از اسرار الهی را که پوشیده بود آشکار می سازند و پس از آن که آشکارش ساختند می پوشانندش بار دوم، یا از بیم از جاهلان، و یا از روی غیرت بر خدا: لذا

ناظر حیرت زده می‌شود و قصد بد کار را در بدکاریش، و کافر را در کفرش در نمی‌یابد یعنی: ناظر در سخنان خویش حیرت زده می‌شود و مقصود آشکار کنندگان را در آشکار کردنشان و مطلوب پوشندگان را در پوشیدنشان در نمی‌یابد، چنان‌که امروز از عارفان صادر می‌گردد، و آن آشکار کردن از غلبه وحدت بر آنان حاصل شده است، و پوشیدن جز هنگام بازگشتشان به خودشان و غلبه کثرت بر آنان نمی‌باشد، و کار ناگزیر این گونه خواهد بود تا خاتم الاولیا ظاهر شود و حقیقت امر بر همگان کشف و آشکار شود.

گوید: در حالی که شخص یک شخص است یعنی: در حالی که بد کار ظاهر کننده، همان کسی است که آن چه را آشکار کرده می‌پوشاند و خویش را در زمان دیگر تکفیر می‌نماید، چنان‌که از ابویزید در این‌که گفت: «لا اله الا انا» و «سبحانی ما اعظم شأنی» مشهور است، پس چگونه است وقتی که مظهر، غیر آن [ساتر] باشد؟ چنان‌که جنید به قتل حلاج علیه السلام فتوا داد، این جاست که ناظر به حیرت می‌افتد، زیرا اگر مظهر غیر ساتر و پوشاننده باشد، بسا که ناظر در حیرت نیفتد.

گوید: «رَبِّ اغْفِرْ لِي = پروردگارا مرا بیامرز - ۲۸/نوح» یعنی: بیپوشانم یعنی ذاتم را بیپوش: و از برای خودم بیپوشان^۱ یعنی: صفات و کمالاتم را از برایم بیپوشان تا ذخیره آخرت گردد: مقام و قدم را نامعلوم دار^۲ یعنی: کمالاتم را بیپوشان تا خلق بر مقام و قدم نزد تو آگاه نگردند و با من حسادت ورزند و هلاکم سازند: چنان‌که قدر تو در فرموده‌ات: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ = خدای را به حق شناختنش شناختند - ۷۴/حج» نامعلوم مانده^۳ و چون این نیز مقامی از مقامات الهی است، اتصاف بدان رانیز برای همانندی بین خود و بین حق درخواست کرد^۴.

پدر و مادر عبارت از عقل و طبیعت‌اند،

عقل فعال است و طبیعت منفعل

گوید: «وَلِوَالِدَيْ = پدر و مادرم را نیز - ۲۸/نوح» آن‌که من از آن دو نتیجه‌ام^۵، و آن

۱. یعنی: آن ستر را برایم مطلوب قرار داده نه بر علیه من، به این‌که اتصاف بدان، سببی برای همانندی بین من و بین او، و وسیله‌ای برای قرب باشد نه برای دوری «جامی».

۲. نزد خلق، تا هیچ‌کس بر آن آگاه نشود «جامی». ۳. یعنی: نزد آنان «آملی». ۴. یعنی نوح «آملی».

۵. از آن جهت گفت: آن‌که من نتیجه آن دوام که حقیقت انسانی عبارت از قلب است و لاغیر «جامی».

دو عقل و طبیعت می‌باشند از آن جهت پدر و مادر را به عقل و طبیعت تفسیر کرد و آن دو، دو مظهر حقیقت آدم و حوا در عالم روحانی می‌باشند، و از آن جهت که عقل فعال است و طبیعت منفعل، عقل را به پدر و طبیعت را به مادر اختصاص داد، و مراد از عقل در این جا روح است، چنان‌که اصطلاح اهل تصوف است، نه قوه نظری و مفکره، و مراد از طبیعت، نفس منطبع است و نتیجه آن دو قلب می‌باشد.

گوید: «وَلَمَنْ دَخَلَ بَيْتِي = و هر کس که به خانه‌ام وارد شد هم - ۲۸/نوح» یعنی قلبم^۱ هنگامی که از نفس و هوا و هوشش فانی شد و قلب را جایگاه حق و مأوایش قرار داد: «مُؤْمِنًا = هر که به حال ایمان وارد خانه‌ام شود - ۲۸/نوح» یعنی: آن‌چه را که در آن است تصدیق دارد یعنی: بدان‌چه که در قلب حصول می‌یابد: - از واردات الهی -.

از آن جهت واردات قلبی و الهامات روحی را اخبارات الهی نامید، که قلب و روح از پلیدی‌های بدنی پاک و از کدورات جسمانی مقدس و بری‌اند، و آن‌چه که بر آن دو وارد می‌شود، مطابق آن‌چه که کار بر آن است و در نفس خود درست است می‌باشد، پس آنها ربانی‌اند، از این روی گفته‌اند: خاطرهای نخستین تمامیشان ربانی و درست‌اند، و از تعمیل نظر نفس و تصرفاتش بر آنها اموری وارد می‌شود که آنها را از درستی بیرون آورده و احادیثی نفسانی و وسوسه‌هایی شیطانی می‌گردند.

آنکه شیطان‌ش تسلیم شده باشد حدیث نفس ندارد

و حدیثش ربانی است

گوید: و آن چیزی است که نفسشان بدان، حدیث [نفس] می‌کند^۲ یعنی: آن‌چه که هست و در آن از اخبارات الهی حصول می‌یابد، و نباید توهم شود آن‌چه که در نفوس حصول می‌یابد این‌گونه است، بلکه این مقام خاص کسی است که از پلیدی‌های نفسش پاک شده باشد و کوشش کرده و شیطان‌ش تسلیم شده و گردن نهاده و فرمانبردار شده

۱. بلکه مقام قلبم، و آن فنای در خدا و بقای به اوست «جامی».

۲. یعنی: اخبار الهی را کسانی که داخل در مقام قلب شده‌اند، زیرا حدیث نفوس صاحبان قلوب جز حقانی الهی نمی‌باشد، خواه به واسطه فرشته باشد و یا به غیر واسطه، و آنان را خواهش‌های نفسانی و وساوس به تشویش نمی‌اندازد «جامی».

است و خناس در سینه‌اش وسوسه نمی‌کند و تمام مکر و حيله‌های نفسش را شناخته است، و چون خاطر نخست در قلبش خطور می‌کند، حدیثی ربانی است و حق تعالی به زبانش سخن می‌گوید: همان‌گونه که به زبان غیر او سخن گفت.

تتمه تأویل آیات سورة نوح

گوید: «وَلِلْمُؤْمِنِينَ = با مردان مؤمن - ۲۸/نوح» از عقول^۱: «وَالْمُؤْمِنَاتِ = و زنان مؤمن - ۲۸/نوح» از نفوس^۲ مؤمنین را از آن جهت به عقول - یعنی مجردات - تفسیر نمود که نفوسشان در نفوس غیر خودشان فعال است و به همت در آنها مؤثر می‌باشد، بلکه در عالم بر مقدار قرب و بهره و نصیبشان از اسم «قادر» و [نصیبشان] از «الله» می‌باشد، مانند عقول؛ و مؤمنات را تفسیر به نفوس کرد، یعنی نفوس منطبع نقش‌پذیر مطمئن، زیرا نفس - در اصطلاح این طایفه - جز بدان‌ها اطلاق نمی‌شود - نه به ناطقه مجرد مانند اصطلاح حکما - زیرا آن نخست از روح منفعل است و سپس طبیعت جسمی و بدن از آن [نفس] منفعل می‌شوند.

گوید: «وَلَا تَزِدُ الظَّالِمِينَ = و ظالمان را میفزای - ۲۸/نوح» یعنی پوشیده شدگان به روپوشهایی که موجب ظلمات است، از این روی گوید: از ظلمات ظلم از ظلمات گرفته شده، چنان که فرمود: عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الظلم ظلمات يوم القيامة = ظلم در روز رستاخیز ظلمات است»^۳: اهل غیب که پوشیدگان آن سوی حجاب ظلمانی‌اند^۴ مراد از اهل غیب، عارفان به غیب‌اند، اگرچه به حجاب‌های ظلمانی که آنان را پوشانیده ظاهراند، مانند ملامیان، و اینان همان کسانی‌اند که درباره‌شان آمده: «اولیائی تحت قبای لا یعرفهم غیری = اولیای من تحت خیمه من‌اند و آنان را جز من کسی نمی‌شناسد»^۵.

گوید: «إِلَّا تَبَارَأَ - ۲۸/نوح» یعنی جز هلاکت میفزای^۶، پس آنان به واسطه شهودشان

۱. از عقول مجرد، یعنی ارواح، زیرا شأن آنها تأثیر است، پس آنان را مرتبه نرینگی است «جامی».

۲. نفوس منطبعه، زیرا شأنشان تأثیر است، پس آنها را مرتبه مادی‌نگی می‌باشد «آملی».

۳. بحار الانوار، ج ۷۳ ص ۳۰۳. ۴. باکمال نوریتشان پوشیدگان آن سوی پرده‌های جسمانی‌اند «جامی».

۵. احیاء العلوم ج ۴ ص ۲۵۶. ۶. یعنی: هلاکت در خودت.

مر وجه حق را غیر خودشان، نفوس خویش را نمی‌شناسند^۱ یعنی: وقتی در تو هلاکت یافتند، در آن صورت نفوس خویش را نمی‌شناسند و آگاهی به ذات خود ندارند و به انیاتشان - به واسطه شهودشان مر وجه حق را پیوسته غیر خودشان - ظاهر نمی‌گردند که مبادا بدان [نفوسشان] از حق تعالی محجوب و پوشیده شوند.

گوید: در محمدیین^۲: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» هر چیز جز وجه او هالک است^۳ - ۸۸/قصص است، و تبار عبارت از هلاک می‌باشد چنان‌که درباره محمدیین و در کتابشان آمده: «هر چیز جز وجه او فانی است - ۸۸/قصص» و ذاتش [هالک است] و تبار هم به معنی هلاک است، پس نوح در خواست هلاک در او را کرد که گفت: «ظالمان را جز هلاکت میفزای - ۲۸/نوح».

گوید: و هر کس که می‌خواهد بر اسرار نوح آگاهی یابد، بر او باد به برآمدن به فلک یوح یوح عبارت از خورشید است، سالک طالب را به بر شدن به فلک خورشید احاله داد، زیرا غالب بر فرشتگان فلکش تنزیه است، و روحانیت فلک خورشید قلب عالم ارواح پاک است، پس بین آن دو [نوح و یوح] مناسبت حاصل گشت.

گوید: و آن در کتاب تنزلات موصلیه ماست^۴، والسلام یعنی: آگاهی بر آنها و بیانشان در کتاب تنزلات موصلیه آمده است، زیرا او در آن جا وجه مناسبت بین آن دورا بیان داشته و بعضی از اسرارش را که در این جا بازگو نکرده، کشف و آشکار نموده است، خداوند به سخن درست داناست و بس.

۱. به واسطه این هلاکت نفوس خودشان را نمی‌شناسند و آگاهی به ذات خود ندارند، به واسطه شهودشان مر وجه باقی را ازلاً و ابداً، غیر خودشان، لذا بدان، از حق تعالی محجوب و پوشیده نمی‌شوند «جامی».

۲. یعنی: درباره محمدیین آمده است «جامی».

۳. پس آن چه که در نوحیین آمده است موافق آن چه که در محمدیین آمده می‌باشد «جامی».

۴. یعنی: بیان بیشتر از اسرار نوح و وجه موقوف بودن انکشاف آنها به فلک یوح، در آن کتاب بیان شده است «جامی».

فص حکمت قدوسی در کلمه ادریسی

قدوس، معنایش مقدس است و مشتق از تقدیس می‌باشد، مانند سبوح از تسبیح، و آن از حیث لغت به معنی تطهیر و پاک کردن است و اصطلاحاً تقدیس حق است از آن چه که در خور آن جناب از امکان و احتیاج و نقایص کونی مطلقانمی‌باشد، و نیز از تمام آن چه که نسبت به غیر او از موجودات، کمال شمرده می‌شود، خواه مجرد باشد و یا غیر مجرد، زیرا او تعالی و کمالات ذاتیش برتر از هر کمال است و بالاتر از آن که عقل و یا فهم و یا خیالی آنها را ادراک نماید، برای این که کمالات منسوب به غیر او، از مقام اصلی خودشان نازل گشته و مقید شده و بیرون از اطلاق حقیقی و منشعب از آن است.

و آن [قدوس] از اسمای حسناست و از سبوح - از جهت کیفیت و کمیت - اخص و ویژه‌تر است، یعنی از حیث تنزیه [کیفیتاً] شدیدتر و [از جهت کمیت] بیشتر است، از این روی از آن [سبوح] در این که گویند: «سبوح قدوس» مؤخر آمده است، و آن مانند تنزیه اوست از حیث ذاتش - از تنزیه و تشبیه - مانند آن که گوید: حق تعالی برتر از آن است که تنزیه و یا تشبیه شود، پس آن [تنزیه او از تنزیه و تشبیه] به اعتبار نوعی از تنزیه است و غیر داخل در قسم اول [یعنی: تنزیه سبوحی]، و به اعتبار دیگر، شدیدتر از آن است، مانند فنا و فنای از فنا.

امکان دارد که گفته شود: تسبیح، تنزیه است به حسب مقام جمع فقط، و تقدیس به حسب مقام جمع و تفصیل است تا کمیت بیشتر باشد، از این روی گفته می‌شود: تنزیه

نوح تنزیه عقلی است و تنزیه ادریس تنزیه عقلی و نفسی^۱.

و چون این حکمت با حکمت پیشین، از حیث معنی و مرتبه مناسبت دارد، این را بعد از آن قرار داد و به ادریس اختصاص داد، برای تطهیر نفسش به ریاضت‌های سخت، و تقدیسش از صفات حیوانی، تا آن‌که روحانیتش بر حیوانیتش غلبه کرد و از بدن بسیار می‌شد که جدا می‌گشت، و نیز دارای معراج بود و با ارواح و فرشتگان مجرد مخالطه و معاشرت داشت، و گفته‌اند: شانزده سال نخواستید و نخورد تا آن‌که عقلی مجرد باقی ماند.

بیان دو نسبت علو و بلندی مکان و مرتبت

گوید: علو و بلندی دو نسبت دارد: علو مکان و علو مرتبت، علو مکان: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» = و او را به مقامی بلند بالا بردیم - ۵۷/مریم» چون در بیان مرتبه‌اش: «و او را به مقامی بلند بالا بردیم - ۵۷/مریم» آمده، و نتیجه تقدیس، علو و بلندی از هر چیزی است و بدان از تسبیح امتیاز می‌یابد، شیخ رحمته الله فص را به تحقیق آن اختصاص داد و آغاز در بیان علو کرد و آن را به علو مکان و علو مکان، یعنی مرتبت تقسیم نمود، و به ازای آن [علو و بلندی]، پایین و نشیب منقسم به پایین مکانی - مانند مرکز - و پایین مکان - مانند مرتبت مشرکان که در پایین‌ترین مراتب دوزخ‌اند - می‌گردد.

و چون علو نسبتی از نسبت‌هاست و منقسم به دو قسم است گفت: علو، دو نسبت است، گویی که می‌گوید: علو، دو علو است، و یا این‌که تقدیرش این است: علو دارای دو نسبت است: علو مکان و علو مکان.

گوید: و بالاترین مکان‌ها مکانی است که آسیای عالم افلاک بر گرد آن می‌چرخد و آن فلک خورشید است و در آن مقام روحانیت ادریس است بدان! بالاترین مکان‌ها از حیث جهت، عرش محدد الجهات است، از آن جهت فلک خورشید را بالاترین مکان‌ها قرار داد به این اعتبار که قلب افلاک و وسط آنهاست و مدار عالم افلاک بر آن می‌چرخد، نه به این معنی که آن مرکزی است و دوران افلاک بر آن می‌باشد، بلکه آن‌گونه است که گفته‌اند: مدار بدن بر قلب است، یعنی از آن فیض به تمام بدن می‌رسد.

۱. به حسب دو مقام جمع و تفصیل «آملی».

پس از روحانیت فلک خورشید به تمام افلاک فیض می‌رسد، چنان‌که از ستاره‌اش تمام افلاک روشن می‌شود، و ستارگان بدان ارتباط دارند، مانند ارتباط حاکمان با پادشاه، و این‌که برای هر یک از آنها روحانیت خاصی است که از جناب الهی فیض خاص بدان افاضه می‌شود، همان‌گونه که هر نفسی از نفوس را فیضی خاص از جهت عینش که واسطه‌ای بین آن و بین حق تعالی نیست می‌باشد، و نیز فیضی عام است به واسطه عقل اول و نفس کلی و دیگر روحانیات افلاک هفتگانه - از مدبرات -.

بنابراین در عین علو مکانی علو مرتبت را اثبات کرده است، گویی می‌گوید: بالاترین مکان‌ها به علو مرتبت، مکانی است که در آن آسیای عالم افلاک می‌گردد، از این روی [برای اثبات علو مرتبت برای فلک خورشید] علو مکانی را برای عرش [بعد از این] اثبات می‌کند و می‌گوید: علو مکان، مانند: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى = خداوند بر عرش تکیه زد - ۵/طه» و آن بالاترین مکان‌هاست و روحانیت ادیس در فلک خورشید است، چنان‌که بدان اشاره کرده و فرموده: «او را به مقامی بلند بالا بردیم - ۵۷/مریم» و حدیث معراج آنرا مشخص ساخته است.

افلاک پانزده‌گانه‌ای که شیخ اثبات می‌کند

گوید: و تحت آن هفت فلک است و بالای آن هفت فلک^۱، و آن یعنی: فلک خورشید: پانزدهمی است، و آن‌که بالاتر از آن است مریخ و مشتری و فلک زحل و فلک منازل یعنی: فلک ثوابت: و فلک اطلس دارای حرکت یومی، و در بعضی نسخ: و فلک اطلس که، فلک البروج است، از آن جهت فلک البروج نامیدش که برج‌ها در آن - به واسطه ستارگان ثابت در فلک منازل که نزد صاحبان هیئت فلک بروج نامیده می‌شود - اندازه می‌یابند.

گوید: و فلک کرسی و فلک عرش^۲ می‌باشد و آنچه این دو فلک را نیز در کتاب

۱. شیخ کرات عناصر را نیز افلاک نامیده است، یعنی از جهت تغلیب «جامی».

۲. شیخ پنج عرش اثبات کرده است: عرش حقیقت حیات که آن عرش هویت است، و عرش رحمانیت و عرش عظیم، و عرش مجید و عرش کریم.

فتوحات - باب دویست و نود و پنج - فوق فلک اطلس گفته و در آن جاگوید: اطلس همان عرش تکوین است، یعنی: عالم کون و فساد - به واسطه طبایع چهارگانه - از آن ظاهر شده است، و محل استوای رحمان عبارت از عرش عظیم است که بالای آن جسمی نیست، و محل استوای رحیم عبارت از عرش کریم است، و حکما هم به طور قطع نگفته‌اند که بالای نه فلک، فلک دیگری نیست، بلکه یقین بر این دارند که امکان ندارد کمتر از آن باشد.

مدار عالم بر وجود انسان کامل است

گوید: پایین‌تر از آن است^۱ فلک زهره و فلک عطارد و فلک قمر و کره اثیر و کره هوا و کره آب و کره خاک می‌باشد از آن جهت عناصر را کره نامید - اگرچه قبلاً افلاک نامیده بود - مبتنی بر مصطلح مشهور است: پس از آن حیث که قطب افلاک است، مکانش^۲ بالاست یعنی: از آن حیث که فلک خورشید در وسط افلاک است، آن نسبت به ماتحتش مکان بلندی دارد و از حیث مرکز بودنش مرتبت و مکان بلندی را دارد و وسط بودنش آن است که مدار افلاک بر گرد اوست، چنان که مدار عالم بر وجود انسان کامل است، و مرادش قطبیت اصطلاحی که اهل هیئت راست و آن نقطه‌ای است که در هر دو طرف محور است نمی‌باشد.

و جایز است که ضمیر در: «مکانش بالاست» به ادريس باز گردد و ضمیر اول به فلک، یعنی از آن حیث که فلک خورشید قطب افلاک است، بنابراین ادريس مکانش بالاست^۳، از این روی گفت:

و اما علو مرتبت ما راست یعنی: وی [ادريس] را مکان بالا - به نص الهی - می‌باشد،

→

عرش حیات همان عرش مشیت است که محل استوای ذات می‌باشد، عرش مجید عقل اول است و قلم اعلا، عرش عظیم نفس ناطقه کلی و آن لوح محفوظ است، عرش رحمانیت که جسم کل است، عرش کریم که محل تفصیل است، عرش ششم نسبی هم اثبات می‌کند که وجودی ندارد و آن «عماء» است که عرش حیرت می‌باشد «صاین». ۱. یعنی: پایین‌تر از فلک خورشید «آملی».

۲. یعنی: ادريس که علو مکان است «جامی». ۳. زیرا روحانیتش در فلک خورشید است «آملی».

اما رفعت و بلندی و مکان و مرتبت ما راست، زیرا او [ادیس] به فنای در حق و بقای به او نرسیده بود، بلکه ریاضت کشید تا جایی که هیأت بشریت و اوصاف انسانیش به صفات الهی و هیأت روحانی تبدیل پیدا کرد، ولی برایش فنای در ذات که موجب اتصاف به علو ذاتی و مکان مطلق است حاصل نگشت، از این روی مقام روحانیتش فلک خورشید گشت، و این مقام ما راست.

گوید: مرادم محمدیین است که خداوند فرمود^۱: «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ = که شما برترید^۲ - ۳۵/ محمد» این امت را مورد خطاب قرار داده است، چنان که خداوند می فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ = شما بهترین امتی هستید که بر این مردم نمودار شده اند - ۱۱۰/ آل عمران» و: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ = بدین گونه شما را جماعتی معتدل کردیم که بر مردم گواه باشید - ۱۴۳/ بقره».

گوید: «وَاللَّهُ مَعَكُمْ = خداوند با شماست - ۳۵/ محمد» [یعنی:] در این علو، و او از مکان برتر است - نه از مکان - یعنی: حق تعالی از حیث اطلاقش، اگرچه دارای علو ذاتی، که اصل انواع علوهاست می باشد، در علو مرتبتی نیز با معنی آن مشارک است، و یا به حکم این که او با ماست، وی را نیز علو می باشد، ولی او از علو مکانی برتر است، زیرا آن از خواص اجسام است، پس علوش علو مکان و مرتبه است.

علو مکان عالم راست و علو مکان عمل کننده را

گوید: و چون^۳ نفوس عمل کنندگان از ما ترسید، معیت را از پی آن آورده و فرمود: «وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالُكُمْ = و هرگز اعمالتان را نگاهد - ۳۶/ محمد» پس عمل، مکان را می طلبد و علم، مکان و مرتبه را درخواست دارد، بنابراین برای ما بین دو رفعت و بلندی جمع کرده است: علو مکان به عمل، و علو مکان به علم.

یعنی: چون زاهدان و عابدان که به حقایق نه علم دارند و نه معرفت، دانستند که علو

۱. یعنی: درباره ایشان «جامی». ۲. یعنی: برتریت در مکان و مرتبت «جامی».

۳. زیرا از آیه علو مکان را فهمیدند که مبدا جزای اعمالشان فوت شود، یعنی علو مکان، معیت را به فرموده اش: هرگز اعمالتان را نگاهد «۳۶ - محمد» در پی آن آورد «آملی».

مکانت به حسب علم و کشف حقیقی است و نفوسشان ترسید و پنداشتند که آنان را بهره و نصیبی از علو نیست، حق تعالی در کلامش - بعد از آن که فرمود: خدا با شماست، فرمود: هرگز از اعمالتان نکاهد، پس علو مکان به حسب اعمالتان شماراست، زیرا علو مکانت و مرتبت علم راست، و علو مکان، عمل را، زیرا مکانت روح راست، چنان که مکان جسم راست، و علم روح عمل است و عمل، جسد آن، پس هر یک از آن دو به حسب مناسبت، آن چه را که شبیه و همانندش است اقتضا می کند، بنابراین علو مکانت عالم راست و علو مکان، عمل کننده را، و هر کس که بین آن دو جمع کرد، وی را دو علو است.

حق دارای علو ذاتی است و ما را علو مرتبتی می باشد،

پس باید او را از این علو تنزیه کنیم

گوید: سپس از جهت اشتراک با معیت تنزیه کرد و فرموده: «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى» = نام پروردگار والایت را تنزیه کن - ۱/اعلی» از این اشتراک معنوی^۱ چون فرمود: «خداوند با شماست - ۳۵/محمد» برای خود نیز علو اثبات کرد، همان گونه که آن را برای ما اثبات نمود، و چون آن علو او را به ذاتش است و ما را به تبعیت، از این اشتراک معنوی تنزیه کرد و فرمود: «نام پروردگار والایت را تنزیه کن - ۱/اعلی» آن که دارای علو ذاتی است و جز او کسی آن را ندارد.

گوید: و از شگفت ترین امور بالاترین موجودات بودن انسان است - یعنی انسان کامل - و علو بدو جز به تبعیت نسبت نمی یابد، یا به مکان و یا به مکانت که عبارت از منزلت است بالاترین موجودات بودن انسان به اعتبار مرتبت اوست که جامع تمام مراتب می باشد، یعنی: از شگفت ترین امور این که او مرتبه اش از تمام موجودات بالاتر است و او را علو به ذاتش نیست، بلکه به اعتبار مکان است که پایین تر از او می باشد، و یا به اعتبار مکانت است که عبارت از مرتبت می باشد.

گوید: پس علو او به ذاتش نیست، بنابراین او علی و بلند مرتبه به علو مکان و مکانت است، پس علو، آن دو را می باشد یعنی: علو انسان کامل با این که بالاترین

۱. زیرا علو ذاتی جز حق را نیست، و علوی که غیر او راست به تبعیت می باشد «صاین».

موجودات است علو ذاتی نیست، پس او بلند مرتبه به علو مکان و مکان است - نه به ذاتش - بنابراین علو، مکان و مکان است - نه او را - و علو آن دو نیز از تجلی او [حق] است به آن دو، به اسم «علی»، پس علو ذاتی جز خداوند را نمی باشد.

و ممکن است مراد تشبیه حق باشد بدان چه که از آن تنزیهش می کند، و آن بلند مرتبه بودنش است به علو مکان و مکان، و این سخنش این امکان را تأیید می کند که گفت: «علو مکان: مانند خداوند رحمان بر عرش استوا یافت - ۵/ طه؛ پس معنای آن این که: آن کسی که در مرتبه احدیت و مقام الوهیتش به ذات خودش علی و بلند مرتبه است، او به علو مکان و مکان - در مرتبه دیگری مانند غیر خودش که دارای علو ذاتی نیست - نیز علی و بلند مرتبه است، و این از جمله ظهور حق است به صفات کونی، مانند فرموده اش: «مرضت فلم تعدنی = بیمار شدم و عیادتتم^۱ نکردی» و: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا = کیست آن که خدای را قرضی نیکو دهد؟ - ۳۴۵/ بقره».

بنابراین علو خاص مکان و مکان است و حق را به تبعیت این دو می باشد، چنان که خویش را وکیل بندگان قرار داده و فرموده: «أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلاً = جز من وکیل نگیرید - ۲/ اسراء» و: «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً = خدای خاور و باختر، خدایی جز او نیست، پس او را وکیل بگیر - ۹/ مزمل» با این که مالک الملک تمام است؛ این بدان جهت است که بدان دو [مکان و مکان] به اسم «علی» تجلی کرد و برای آن دو، علو را قرار داد و سپس برای خودش علو را به تبعیت آن دو - در بعضی مراتب تنزلات - قرار داد، پس هر کس که دانست در وجود جز او نیست، خواهد دانست که علی و بلند مرتبه بالذات و به تبعیت نیز جز او نمی باشد، و خواهد دانست آن چه که به تبعیت علی و بلند مرتبه است نیز به سبب علو ذاتی علی و بلند مرتبه است^۲، چنان که گفته: نامیده شده به محدثات به ذات خودشان علی اند و جز او نمی باشند.

گوید: علو مکان، مانند «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى = خداوند رحمان بر عرش

۱. بحار الانوار ج ۷۴ ص ۳۶۸، صحیح مسلم، ج ۶ ص ۱۳.

۲. چنان که بعداً می گوید، زیرا حق تعالی به ذات خود علی است - نه به اضافه - پس موجودات نیز این گونه اند، زیرا جز اثری از حق تعالی نیستند «آملی».

استوا یافت - ۵/طه» و آن بالاترین مکان‌ها است، و علو مکان: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ = هر چیزی هالک است جز وجه او - ۸۸/قصص» و: «إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ = تمام کارها یکسره به او باز می‌گردد - ۱۲۳/هود» و: «أَيُّهَا مَعَ اللَّهِ = آیا با خدا خدایی دیگر است؟ - ۶۰/نمل» یعنی: در آن چه که اقتضای نسبت علو مکانی بدو دارد و آن، فرموده اوست: «خداوند رحمان بر عرش استوا یافت - ۵/طه» زیرا عرش بالاترین اماکن است و او به حسب ظهورش در آن، بر آن استوا دارد، پس وی را علو مکانی است.

این با آن سخن که گفته بود: او از مکان برتر است نه از مکان، یعنی اثبات مکان برای او، تناقضی ندارد، زیرا آن برتریت به حسب ذات است نه به حسب مظاهر و اسما، و اثبات [علو مکانی] به حسب آن دو است، و همین‌طور آن چه که اقتضای نسبت علو مکانی بدو را دارد: «هر چیزی جز وجه او هالک است - ۸۸/قصص» می‌باشد، زیرا بقا همراه با هلاک اشیا است و مرجع کارها بودنش و انفرادش به الهیت، منزلتی عظیم و مکانی رفیع است و امکان ندارد که فوقش مرتبتی باشد.

گوید: و چون حق تعالی فرمود: «رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا = او را به مقامی بلند بالا بردیم - ۵۷/مریم» بلند بودن را صفتی برای مکان قرار داد یعنی: چون چنین فرمود، دانستیم که علو مکان از جهت مکان بودن نیست، زیرا اگر چنین بود، باید هر مکانی علو داشته باشد، بلکه اختصاصی از جانب خداوند است مر این مکان را، و این اختصاص عبارت از مکان می‌باشد.

گوید: و نیز فرمود: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً = و چون پروردگارت به فرشتگان گفت: من در زمین جانشینی قرار می‌دهم - ۳۰/بقره» این علو مکان است، و درباره فرشتگان فرمود: «اسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ = بزرگی کردی یا از عالین بودی؟ - ۷۵/ص» علو را برای فرشتگان قرار داد، پس اگر از آن جهت بود که فرشتگانند، تمام فرشتگان می‌باید در این علو داخل می‌شدند، و با این که در حد فرشتگی اشتراک دارند، فراگیر نشد، می‌فهمیم که این در نزد خدا علو مکان است، و همین‌طور خلیفگان از مردمان - اگر علوشان به خلافت باشد - یعنی اگر علو حاصل برایشان به خلافت: علو ذاتی یعنی: طبیعت انسانی باشد: باید هر انسانی را باشد، و چون فراگیر

نیست دانستیم که آن علو، مکانت راست.

یعنی: علو مکانت را برای انسان کامل که خلیفه حقیقی حق است اثبات کرد، و نیز برای جانشینان و خلفایی که در هر زمان تا روز رستاخیز خلیفه می‌شوند اثبات کرد، و آن را برای فرشتگان هم اثبات کرد، پس اگر آن از آن جهت که انسان اند می‌باشد، باید هر انسانی آن را دارا باشد، و اگر از آن جهت که فرشته‌اند می‌باشد، باید آن علو را هر فرشته‌ای داشته باشد، در حالی که این گونه نیست، یعنی به سبب خروج ابلیس از آنها [یعنی عالین] با این که فرشته بود، به سبب قرار دادن جن را از فرشتگان در این فرموده‌اش: «بَيْنَ خُودِ وَ بَيْنَ جَنِّ نَسَبَتِي نَهَادَهُنَّ - ۱۵۷ صافات» بعد از این فرموده‌اش: «فَاسْتَفْتَيْهِمُ الرَّبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُتُونُ أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ» = از مشرکان بپرس آیا دختران از پروردگارت هستند و پسران از ایشان، یا فرشتگان را مادگان آفریدیم و آنها گواهان بودند؟ - ۱۴۹ و ۱۵۰ صافات»، شکی نیست که ابلیس از جنیان است، و چون این گونه نبود، دانستیم که آن اختصاصی از جانب خداوند است، چنان که فرمود: «هرکس را بخواهد به رحمت خویش اختصاص می‌دهد - ۷۴ آل عمران».

فرشتگان عالین کیانند؟

فرشتگان عالون فرشتگانی‌اند که در صف نخست از وجود ایستاده‌اند، از جمله آنان مهیمن‌اند که آنان را آگاهی به این که آدمی پدید آمده یا پدید نیامده نیست، زیرا آنان را به ذات خودشان آگاهی نیست، تا چه رسد به غیر خودشان؛ عقل اول و نفس کلی از آنان است، جز آن که خداوند آن دو را به سبب تدوین وجود به واسطه آنها مهیم قرارشان نداده، چنان که شیخ رحمته الله در کتاب فتوحات بیان داشته است.

فرمان سجود به عاقلان از عالین تعلق می‌گیرد

بنابراین معنی این آیه این است که: استکبار و بزرگ منشی‌کردی یا از عالین مهیمن بودی که به غیر خدا سجده نمی‌کنند و جز به جمال الهی نظر ندارند؟ و این [عدم سجود مهیمن] مخالف این فرموده‌اش نیست که فرمود: «تمام فرشتگان دسته جمعی

سجود کردند جز ابلیس که استکبار ورزید و از کافران شد - ۷۳ و ۷۴ ص» زیرا فرمان به عاقلان از عالین تعلق می‌گیرد، لذا در این فرمان عقل اول و هر که پایین‌تر از اوست داخل است، پس این [آیه] خبری از آنان است، [یعنی از عالین] و نیز: وقتی یک فرد از حقیقت کلی سجده کرد، سجود از این حقیقت حصول یافته و گویی که تمام افراد آن حقیقت سجده کرده‌اند.

گوید: و «علی» از اسمای حسناى اوست بدان! «علی» اسمی از اسمای ذات است^۱ و به این اعتبار درخواست این که کسی بر او علو داشته باشد را ندارد، اما به اعتبار این که علو نسبتی اضافی است، درخواست سفل و پایین را دارد، لذا آن را استدعا و درخواست می‌کند، از این روی گوید: بر چه کسی؟ حال آن که آنجا جز او نیست یعنی: علوش بر چه کسی؟ حال آن که در وجود چیزی غیر او نیست.

گوید: پس او به ذات خود علی است یعنی: او به ذات خود علی است، نه نسبت با غیر خود، پس درخواست آن که بر او علو داشته باشد را نمی‌کند، چنان که گذشت: و از چه چیزی [علو را گرفته]؟ در حالی که آن چیز غیر او نیست، پس علوش به خودش است یعنی: از چه کسی علو را برگرفته که تا به ذات خودش نباشد، و حال آن که آن چیز جز خودش نمی‌باشد، پس چیزی دیگر غیر او نیست تا از او علو را بگیرد، بنابراین علوش به ذات خودش است؛ و یا این که: «علی» فراگیر معنی ارتفاع و بلندی گرفتن باشد، گفته می‌شود: «علی علیه» یعنی بر او غلبه یافت، و «علا عنه» یعنی از او بلندی گرفت، پس معنایش این که: او بلندی دارد، از چه چیز؟ و یا بر چه کس؟ و حال آن که در وجود جز او نیست.

موجودات صور تفصیل حق‌اند پس به ذات خود علی‌اند

گوید: و او از حیث وجود عین موجودات است، بنابراین محدث نامیده شدگان به ذات خودشان علی‌اند و جز او نیستند^۲، پس او علی است - نه علو اضافی و

۱. یعنی در مرتبه‌ای که در آن ذات به این اسم متمسم است، و آن مرتبه جمع می‌باشد «جامی».

۲. به سبب عدم مغایرت بین آنها و بین علی به ذات خود «جامی».

نسبی^۱ - زیرا اعیانی که عدم در آنها ثابت است بویی از وجود نبرده‌اند، پس آنها با تعدد صور^۲ در موجودات، بر حال خودشان هستند یعنی: حق تعالی از حیث وجود مضاف به موجودات، عین موجودات خارجی است، این بدان جهت است که اعیان، آیینه‌های وجود حق‌اند و در آیینه، جز عین بیننده و صورتش ظاهر نمی‌شود، بنابراین موجوداتی که به نام محدثات نامیده می‌شوند صور تفصیل حق‌اند، پس به ذات خودشان علی‌اند، زیرا حق تعالی به ذات خودش علی است - نه به واسطه اضافه و نسبت - در این صورت موجودات هم این‌گونه‌اند، چون اثری از حق‌اند.

زبان حال کسی که حق بر او غلبه دارد

و آنکه خلق بر او غالب است

و این‌که گفته: زیرا اعیان بوی وجود را نشنیده‌اند، چون اعیان صور علمی‌اند و در علم موجوداند و در عین و خارج، معدوم می‌باشند، پس آنها را دو اعتبار است: یک اعتبار آن‌که آیینه‌های وجود حق و اسما و صفاتش می‌باشند، و اعتبار دیگر آن‌که وجود حق آیینه آنها می‌گردد، به اعتبار اول: در خارج جز وجود متعین - به حسب آن آیینه‌های متعدد به تعدد آنها - ظاهر نمی‌گردد، چنان‌که وقتی چهره‌ات را در برابر آیینه‌های متعدد قرار دهی، صورتت در هر یک از آنها ظاهر گشته و متعدد می‌گردد.

پس به اعتبار اول، در خارج چیزی جز وجود نیست، و اعیان بر حالشان در علم، در خارج معدوم‌اند و بوی وجود خارجی را نشنیده‌اند، این زبان حال موحدی است که حق بر او غلبه دارد.

و به اعتبار دوم: در وجود جز اعیان و وجود حق که آیینه آنها در غیب است نمی‌باشد و جز از آن سوی سراپرده‌های عزت و سرادقات جمال و جلال تجلی نمی‌کند؛ این زبان کسی است که خلق بر او غالب است.

۱. یعنی: محدثات در مرتبه فرق غیر حق تعالی نیستند، و حق سبحانه در مرتبه فرق هم علی به ذات خودش است، علو ذات - نه علو اضافه - زیرا غیری وجود ندارد تا اضافه بدان اعتبار شود «جامی».

۲. یعنی: در عدم «جامی».

زبان محققان از اولیا

اما محقق: پیوسته هر دو آینه را مشاهده می‌کند: آینه اعیان و آینه حق، و صوری که در آن دو است - با هم - بدون انفکاک و جدایی و امتیاز، و شیخ رحمته الله از آن جهت که دریای موج است، گوهرهای حقایق و مرواریدهای معانی را بر زبان هر طایفه‌ای از طوایف سه‌گانه در هر لحظه بیرون می‌آورد و حقش را ادا می‌کند.

و این که گفته: با تعدد صور، یعنی: اعیان بویی از وجود نشنیدند، با این که آثارشان که عبارت از صور متکثر آنهاست و مجعول به وجود واحداند، موجوداتی متعدد می‌باشند که به حسب انعکاس صورشان در آینه وجود و قبول نفس رحمانی مر آنها را، در موجودات عینی خارجی حصول پیدا کرده‌اند.

گوید: و حال این که از مجموع - در مجموع - عین یک عین است^۱ یعنی: حال آن که حقیقتی که این صور بر آنها تبدل می‌یابد واحد است و از تمام موجودات به حسب ذاتشان - از حیث اطلاق آنها و تقیید غیر آنها - ممتاز و جدا می‌باشد و به ذات خودش در تمام موجودات از حیث اسما و صفاتشان ظاهر است؛ و یا آن که: عین قابل و پذیرای صور متعدد، واحد است و در صورت هر یک از مجموع - و در مجموع - ثابت می‌باشد.

کثرت در اسماست و نسبت آنها به خارج امور عدمی است

گوید: پس وجود کثرت در اسماست و آن عبارت از نسبت‌هاست و آنها امور عدمی‌اند یعنی: چون ذات واحد است، بنابراین کثرت در اسما و صفات آن است، و آن اسما، ذات‌اند با هر یک از صفات، پس کثرت در صفات است و صفات، نسبت‌های معقول‌اند^۲ و اموری عینی و خارجی نیستند، در این صورت آنها نسبت به خارج اموری

۱. متجلی در مجموع صور واحد است و از مجموع ظاهر می‌باشد، بلکه هر بخشی از آن، از حیث تقیدش در مجموع، از حیث اطلاقش باطن می‌باشد، و یا: واحد است و از مجموع موجودات - در عین آن مجموع - حاصل است، نه در خارج از آن، چون بارها گفته شد: احدیت اوتعالی احدیت جمع است نه احدیت فرق تا مقابلهش کثرت باشد و قبول ورود آن وحدت را کند، زیرا حکم کثرت در وحدت ذاتی مستهلک است «جامی و صاین».

۲. یعنی: آنها را در خارج محاذی نیست، و این معنی نسبت داشتن آنهاست «آملی».

عدمی‌اند، زیرا آنها را اعیانی نیست، که در آن از مظاهر مجرد باشند، اگرچه در عقل و در مظاهر به گونه ضمنی وجودی‌اند^۱؛ و یا گوییم: اسما از آن جهت که حقایقی موجود که به وجودشان از وجود حق متمایز و جدا باشند نیستند، بلکه وجودشان عین وجود حق است، لذا نسبت‌هایی^۲ هستند که بر وجود حق مطلق واقع‌اند و حاصل بین او و بین موجوداتی که وجودات مقیدند می‌باشند.

اما نسبت بودن اسمای افعال: ظاهر است، مانند باری و خالق و مبدع و رزاق و امثال اینها، نسبت به مخلوق و مبدع و مرزوق.

اما نسبت بودن اسمای صفات: مانند علیم و رحیم و سمیع و بصیر، نسبت با معلوم و مرحوم و مسموع و مبصر.

اما اسمای ذات: مانند الله و رب و قیوم، اینها نیز از وجهی [از حیث مفهوم] نسبت‌اند^۳ اگرچه از وجه دیگر غیر نسبت‌اند، زیرا آنها مألوه و مربوب و آنچه که موجودات مقید بدان قیام دارند را اقتضای می‌کنند، زیرا معنی قیوم: قایم به نفس خودش و مقوم و برپادارنده غیر خودش می‌باشد. «حق» نیز اسم فاعل در صیغه مصدر است، مانند «عدل» و معنای آن [حق] ثابت به خود و ثابت‌کننده غیر خود است.

پس کثرت اسمایی جز عین ذات الهی که به حسب شؤون مختلف

خود به صور اعیان ثابته ظاهر است نمی‌باشد

گوید: و جز عینی که عبارت از ذات است نمی‌باشند یعنی: وجود کثرت اسمایی جز عین ذات الهی که به حسب شؤون مختلف خودش به صور اعیان ثابته ظاهر است نمی‌باشد، و آنها بر حال خودشان در عدم می‌باشند، یعنی اسما جز عینی که عبارت از ذات الهی است نمی‌باشند، زیرا اسم عین مسماست.

گوید: پس او^۴ به نفس خودش علی است، نه به اضافه و نسبت، بنابراین در عالم علو

۱. یعنی: موجود به وجود منشأ انتزاع‌اند «آملی». ۲. نسبت عبارت از اضافه بین دو چیز است.

۳. و آن این که آلت ملاحظه ذات‌اند - بدون ملاحظه وصف - «آملی».

۴. یعنی: حق تعالی با این که در عین کثرت است به نفس خود علی است - نه به اضافه به غیر خود - «جامی».

اضافه و نسبی - از این حیثیت - نمی باشد یعنی: پس وجود کثرت هم علیّ به ذات خودش است، زیرا آن غیر وجود حق سبحانه و تعالی - از حیث حقیقت^۱ - نمی باشد، و جایز است ضمیر به حق تعالی برگردد، یعنی: حق تعالی علیّ به ذات خودش است، زیرا در وجود غیر او نیست تا بر او و از او علوّ و بلندی یابد، بنابراین در عالم - از این حیثیت - یعنی از حیث وحدت، علوّ اضافه نیست، بلکه علوش به ذات خودش است، زیرا ظاهر عالم ظاهر حق است و باطنش باطن حق، و مجموع بازگشت به عین واحدی را دارند که عین حق است، اگرچه به اعتبار دیگر، آن جهت غیریت است و اعتبار کثرت برای عالم علوّ اضافه است.

گوید: اما وجوه وجودی بر یکدیگر برتری دارند، بنابراین علوّ اضافه در عین واحد، از حیث وجوه بسیار موجود است یعنی: اگرچه تمامی عالم از حیث احدیت علوّ ذاتی دارد، ولی برتری در وجوه وجودی که عبارت از مظاهر است، به علم به خدا و عدم آن، و اعمال نیکو و عدم آنها، و اتصاف به احوال و عدم آنها واقع می شود و هر یک از آنها را درجاتی است، چنان که خداوند می فرماید: «وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ = کسانی را که دانش یافته اند مرتبه ها بالا برد - ۱۱/ مجادله» همانطور که صاحبان اعمال و احوال مقامات و درجات دارند، همین طور در مقابل آنان جاهلان و مشرکان و گمراهان را درجات است، بنابراین علوّ اضافی بین موجودات، به حسب آنها در عین واحد - که از وجوه بسیار عین ذات است - حصول می یابد.

گوید: از این روی درباره او گوییم: او نه اوست^۲ و تو نه تویی^۳ یعنی: برای آن امر واحد ظاهر به مظاهر مختلف، درباره هر مظهري گوییم: آن عین حق است، پس آن را بر او به حمل موافات به «هو هو = خودش خودش است» حمل می کنیم و از وی به این سخنمان: «لا هو = نه اوست» - به سبب تقید آن و اطلاق حق تعالی - سلب می نماییم.

۱. یعنی: حقیقت وجود مطلق که مقابل مفهوم است «آملی».

۲. یعنی: برای ظهور عین واحد به وجوه بسیار، کنایه ای است از هر وجهی به اعتبار غیبت و پنهان بودنش، یعنی درباره حق تعالی گوییم: غیب و باطن است و باطن نیست، به واسطه احاطه وحدت مطلقش به ظاهر و شاهد «جامی».

۳. کنایه است از هر وجهی به اعتبار خطاب، بنابراین اثبات از جهت اطلاق حق است و سلب، به جهت تقید وجه «جامی» و درباره او گوییم: حاضر مشاهد است و حاضر مشاهد نیست، به جهت احاطه اش به غیب و بطون «صاین».

«خداوند جز به جمع بین اضداد شناخته نمی‌شود

گوید: خَرَّاز رحمه الله که وجهی از وجوه حق است و زبانی از زبان‌های او، از جانب خودش چنین گوید که: خداوند متعال شناخته نمی‌شود مگر به جمعش میان اضداد - در حکم بر او بدان‌ها [اضداد] - و او اول و آخر و ظاهر و باطن است، پس او عین آن چیزی است که در حال پنهان بودنش از آن ظاهر است و همو، عین آن چیزی است که در حال ظهورش پنهان است، در واقع کسی که غیر او را بیند نیست^۱، و در حقیقت کسی که از او پنهان باشد هم نیست، او ظاهر برای خودش است و پنهان از خود، و هموست که به نام ابوسعید خَرَّاز و جز او از اسمای محدثات^۲ نامیده شده است.

ابوسعید خَرَّاز رحمه الله از بزرگان اولیاست، از این روی شیخ گفت: او وجهی از وجوه حق و زبانی از زبان‌های اوست، یعنی: و حال آن‌که او مظهري از مظاهر کلی او، و زبانی از زبان‌های حق است، از جانب خودش که متصف به صفات الهی - از حیث جامعیتش مر امور متضاد و مخالف هم راست - خبر می‌دهد که خداوند شناخته نمی‌شود مگر به جمعش میان دو ضد و نقیض و مخالف هم - از یک وجه^۳ - چنان‌که خود شیخ در کتاب فتوحات بدان تصریح کرده که: او اول است از آن حیث که آخر است و برعکس، و ظاهر است از آن حیث که باطن است و برعکس^۴ پس جمع بین آن دو را از یک وجه به حق اختصاص داد، و غیر او اگرچه بین آن دو جمع می‌کند، ولی از دو وجه مختلف، و عقل [مشوب] امور مختلف را برای یک چیز اثبات نمی‌کند، مگر از جهات مختلف^۵، بنابراین جمع بین آن دو از یک جهت، خارج از طور و گونه عقل است.

۱. تا برایش ظاهر باشد «جامی». ۲. به حسب تنزلاتش به مظاهر اکوان و موجودات «جامی».

۳. و آن وجود است «آملی».

۴. یعنی: آن‌چه اول است وجود است و آن‌چه آخر است نیز وجود است، آن‌چه ظاهر است وجود است و آن‌چه باطن است نیز وجود است، و غیر وجود این گونه نیست، بلکه وجود است که دارای مراتب است و چیز دیگر را مراتبی نیست «آملی». ۵. اما جهات وجود تمامش وجود است، لذا در آن، جهات مختلف نمی‌باشد «آملی».

او برای خود به خود ظاهر است

و از خود به خود پنهان است

و این که گفته: او عین آن چیزی که ظاهر است... احتمال دارد دنباله سخن ابوسعید باشد، و ممکن است سخن شیخ باشد، و این آشکارتر است، یعنی: حق تعالی عین آن چیزی است که در حال پنهان بودنش ظاهر است، و عین آن چه که در حال ظهورش پنهان است، و ظهورش عین بطونش و بطونش عین ظهورش می باشد؛ در وجود غیر او نیست تا او را بیند و نسبت بدو ظاهر باشد، بلکه بیننده هم عین اوست، و در واقع کسی که از او پنهان باشد تا [نسبت بدو] باطن و پنهان باشد نیست، پس او به نفس خود برای خود ظاهر است، مانند ظهورش برای عارفان، و از نفس خود به نفس خود پنهان است، مانند پنهان بودن و اختفایش از محجوبان، و عارف و محجوب جز دو مظهر از مظاهر او نیستند، و حق تعالی به حسب تنزلاتش در مظاهر اکوان و موجودات، به نام محدثات: ابوسعید خراز و جز او از اسما نامیده می شود.

آنچه را اسم «ظاهر» ظاهر می کند اسم «باطن» آن را نفی می کند،

در حالی که متکلم در هر دو یکی است

گوید: هر گاه اسم «ظاهر» انا گوید، اسم «باطن» لا گوید، و هر وقت اسم «باطن» انا گوید، اسم «ظاهر» لا گوید، و این در هر ضدی هست یعنی: هر گاه اسم «ظاهر»، «انا - من» که مظهر انانیت است و اراده ثبوتش را دارد، گوید، اسم «باطن» آن را نفی می کند، چون ضد، نفی ضد می کند، و چون اسم «باطن»، «انا - من» که ظاهر به حقیقتش هست و حقیقتش را اثبات می نماید، گوید، اسم «ظاهر» نفیش می کند، و کار در هر دو ضد این گونه است، زیرا مقتضای ذاتش را اثبات می کند و مقتضای آن چه را که مقابل آن است نفی می کند، و چون حق از آن حیث که باطن است ظاهر است و از آن حیث که ظاهر است باطن می باشد، بین آن دو از یک وجه [حقیقت وجود] جمع کرده است.

گوید: در حالی که گوینده یکی است و همو عین شنونده است یعنی: حال آن که

سخن گو و متکلم در این دو اسم - به حکم احدیت عین - یکی است و او حق تعالی [یعنی وجود] است و شنونده نیز عین اوست - نه غیر او - : چنان که رسول خدا ﷺ فرمود: «و ما حدثت به انفسها = آن چه را که بدان حدیث نفس می کنند» و آن اشاره است بدان چه که در صحیح آمده که آن حضرت ﷺ فرمود: «ان الله تجاوز عن امتی ما حدثت به انفسها ما لم تتکلم او تعمل = خداوند از امت من آن چه را که بدان حدیث نفس می کنند - تا وقتی که نگفته و عمل نکرده اند - در می گذرد^۱».

این امر را هر انسانی از خویشتن از راه ذوق ادراک می کند

گوید: پس آنها^۲ حدیث کننده اند که حدیث خویش را می شنوند و بدان چه که حدیث نفس می کنند دانا است، لاجرم عین^۳، یکی است - اگرچه احکام مختلف است^۴ - و راهی به ندانستن چنین چیزی نیست^۵، زیرا آن را هر انسانی از نفس خودش می داند یعنی: نفوس خود حدیث نفس می کنند و همانها شنونده حدیث نفس خوداند و دانای بدان چه که حدیث نفس می کنند و لا غیر، بنابراین عین واحد است، اگرچه احکام صادره از آن - به حسب قوایش از نطق و سمع و علم - مختلف است، و همین طور متکلم به زبان باطن و ظاهر و هر یک از اسمای متقابل، واحد است، این را هر انسانی از نفس خودش از طریق ذوق می داند.

گوید: و او صورت حق است^۶ یعنی: انسانی که این را از جانب خودش می داند، او صورت حق است و همان است که آن حضرت ﷺ فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته = خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید^۷»: پس امور درهم آمیخت و اعداد به واسطه واحد^۸ - در تمام مراتب معلوم^۹ - ظاهر گشت.

۱. جامع الصغیر، ج ۱ ص ۶۸، صحیح مسلم، ج ۱ ص ۱۱۶. ۲. یعنی: نفوس «جامی».

۳. یعنی: شخص «صاین».

۴. احکامی که صادر از نفوس اشخاص است، از حدیث کردن، شنیدن و دانستن «جامی».

۵. از وحدت نفس و کثرت نام هایش - به جهت اختلاف اوصاف و احکامش - «جامی».

۶. برایت یکی از معانی فرموده او ﷺ: هر که خودش را شناخت خدایش را شناخته است، روشن شد «آملی».

۷. توحید صدوق ص ۱۰۳، صحیح مسلم، ج ۸ ص ۳۲، مسند احمد بن حنبل، ج ۲ ص ۲۶۴.

۸. یعنی، به واسطه تکرارشان «جامی». ۹. مراتب عدد، از یکان و دهگان و صدگان و هزارگان «جامی».

ظهور واحد در مراتب متعدد مثال تمامی

برای ظهور حق در مظاهرش می‌باشد

یعنی: امور در هم آمیخت و بر محجوبی که چشم بصیرتش باز نشده، به واسطه تکرار در آنها مشتبه گشت، اگرچه نزد آن کس که پرده‌ها از برابر دیده‌اش کنار رفته و حق به عینه برایش کشف و آشکار شده است، ظاهر است و بازگشت به واحد حقیقی دارد، و در هم آمیختن به واسطه تجلیات مختلف، سببی برای وجود کثرت گردیده است، چنان‌که اعداد به واسطه ظهور واحد در مراتب معلوم ظاهر شده است، و چون ظهور واحد در مراتب متعدد، مثال تمامی برای ظهور حق در مظاهرش می‌باشد، شیخ این سخن را مقدمه‌ای قرار داد و آغاز در بیان عدد و ظهور واحد در آن کرد تا محجوب، بدین سخن، بر کثرت واقع در وجود مطلق - با عدم خروجش از واحد حقیقی بودن - استدلال نماید، لذا گوید: پس واحد^۱، عدد را پدید آورد و عدد، واحد را تفصیل داد^۲.

یعنی: واحد به سبب تکرارش عدد را پدید آورد، زیرا اگر واحد تکرار نمی‌گشت، حصول عدد امکان‌پذیر نبود، و عدد، مراتب واحد را تفصیل و گسترش داد، مانند دو، سه و چهار... تا بی‌نهایت، زیرا هر مرتبه‌ای از مراتب یکان و دهگان و صدگان و هزارگان: غیر از واحد که بدان‌ها متجلی شده است نمی‌باشد، زیرا دو مثلاً جز یک و یک نمی‌باشد، آن دو به هیأت وحدانی جمع آمدند و از آنها دو پدید آمد، ولی ماده و اصلش همان واحد است که تکرار پذیرفته، و صورتش نیز واحد است، پس در آن چیزی جز واحد تکرار شده نمی‌باشد، در این صورت آن [دو] مرتبه‌ای از مراتب واحد است، و همین‌طور در باقی اعداد.

بنابراین ایجاد واحد به سبب تکرارش مر عدد را: مثالی است برای ایجاد حق مر خلق را به ظهورش در صور کونی، و تفصیل عدد مر مراتب واحد را، مثالی است برای ظاهر ساختن اعیان احکام اسمای الهی و صفات ربانی، و ارتباط بین واحد و عدد، مثالی است برای ارتباط بین حق و خلق، و بودن واحد نصف دو و یک سوم سه و یک چهارم چهار و

۱. یعنی: به سبب تکرارش «جامی». ۲. به سبب مراتبش «جامی».

غیر اینها، مثالی است برای نسبت‌هایی که آنها صفات حق تعالی هستند.

ظهور عدد به معدود مثالی برای ظهور اعیان ثابت است

در علم به موجودات

گوید: و حکم عدد جز به واسطه برشمرده شده ظاهر نگشت، برخی از برشمردگان عدم‌اند و برخی دیگرشان وجود، گاهی چیزی از حیث حس معدوم است و همو از حیث عقل موجود می‌باشد^۱ یعنی: عدد، همان‌گونه که «کم منفصل» و عرضی غیر قایم به نفس خودش است، ناگزیر در برشمرده‌ای واقع می‌شود، خواه آن برشمرده در حس موجود باشد و یا در حس معدوم بوده و در عقل موجود باشد، و ظهور عدد به معدود، مثالی برای ظهور اعیان ثابت است در علم به موجودات، و آنها [موجودات] بعضی‌شان حسی‌اند و بعضی‌شان غیبی، چنان‌که بعضی از برشمردگان در حس‌اند و بعضی‌شان در عقل.

گوید: پس ناگزیر از عدد و برشمرده است^۲، و ناچار از واحدی است که آنرا ایجاد کند و [عدد] به سبب آن پدید آید یعنی: چون حکم عدد جز به واسطه برشمرده ظاهر نمی‌شود و مراتب واحد جز به واسطه عدد آشکار نمی‌شود، پس ناگزیر از عدد و برشمرده است، و چون عدد به واسطه تکرار واحد پدید می‌آید، ناچار از واحدی است که آن عدد را ایجاد می‌کند، لذا ایجاد می‌کند و واحد در مراتب و مقامات مختلفش - به سبب ظهور عدد - آشکار می‌گردد، بنابراین سبب، در این جا سبب قابلی است^۳ و یا ناگزیر از واحدی است که عدد را ایجاد می‌کند، در این صورت عدد، به سبب آن واحد ایجاد می‌گردد، پس سبب، سبب فاعلی است، ولی اولی مناسب‌تر است.

گوید: بنابراین اگر هر مرتبه‌ای از عدد، حقیقت واحدی باشد، مثلاً مانند نه و ده و کمتر و بیشتر، تا بی‌نهایت، آنها مجموع نیستند و از آنها نام جمع آحاد جدا و منفک

۱. به این‌که آن را عقل به آثارش ادراک می‌کند، مانند نفس ناطقه و قوای باطنیش، و مقصود از این تقسیم آن است که هشدار دهد: مظهر لازم نیست که محسوس و مشهود باشد، بلکه می‌شود که معقول عینی باشد «جامی». ۲. از تفصیل واحد است که بدان حکم عدد ظاهر شود «جامی». ۳. زیرا عدد معلول قابل است و واحد، فاعل و علت «املی».

نمی‌باشد، زیرا دو، یک حقیقت است و سه، یک حقیقت... تا آن‌جا که این مراتب می‌رسد یعنی: اگر ما در هر مرتبه‌ای آن‌چه را که بدان عدد معینی در آن مرتبه از غیر خودش امتیاز می‌یابد اعتبار کنیم، یعنی آن‌چه را که مثلاً بدان دو، دو است و سه، سه، آنها فقط مجموع آحاد نیستند، بلکه به آنها امر دیگری انضمام می‌یابد که آنها را از غیر خودش جدا می‌سازد و از آنها نام جمع و آحاد جدا و منفک نمی‌گردد، زیرا آن برای آنها مانند جنس است، پس از آنها جدا نمی‌گردد، زیرا دو، یک حقیقت است و از سه ممتاز و جداست، و سه نیز یک حقیقت است و از دیگری جداست... تا بی‌نهایت.

و اگر اموری را که بعضی از بعض دیگر ممتازند اعتبار نکنیم و قدر مشترک بین کل که عبارت از جمع آحاد است گرفته و اعتبار کنیم، بین هر یک از آنها امتیازی باقی نمی‌ماند، چنان‌که جنسی را که بین دو نوع است - مانند انسان و اسب - اعتبار کرده و بر آن دو حکم می‌کنیم که هر دو حیوان‌اند، حکم در دومی و سومی و چهارم هم این‌گونه است به این‌که آنها مجموعی از آحاد‌اند، با قطع نظر از آن‌چه که بدان، بعضی از آنها از بعض دیگر امتیاز و جدایی می‌یابند، و این مراد است که گوید: و اگر یک مرتبه باشند، عین یکی از آنها عین باقیمانده نیست.

هر مرتبه از اعداد - چه جمع و چه آحاد -

حقیقتی مستقل دارد

این بخش دلالت بر آن‌چه که ما معتقدیم دارد که گفته: اگر هر مرتبه‌ای از عدد حقیقت واحدی باشد، یعنی: اگر تمام مراتب، در جمع آحاد و یا مجموع بودنشان واحد باشند، در این صورت عین یک مرتبه از این مراتب، عین باقیمانده از آنها نیست، زیرا هر مرتبه از آنها به تنهایی حقیقت واحدی است و موصوف به خواصی که در غیر آن حقیقت یافت نمی‌شود؛ و یا این‌که: چون تمام مراتب به حسب بازگشتشان به یک حقیقت که جمع آحاد است واحد‌اند، پس یک عین از مراتب دو و سه و جز اینها، عین آن‌چه که باقی مانده و عبارت از جمع آحاد است می‌باشد، و این مناسب‌تر است با آن‌چه که می‌گوید.

گوید: پس جمع، آنها [مراتب] را فرا می‌گیرد، لذا بدان‌ها از آنها می‌گوید و بدان‌ها

بر آنها حکم می‌نماید یعنی: وقتی که از آنها نام جمع آحاد جدا نگشت، جمع آحادی که نسبت بدان مراتب مانند جنس است آنها را فرا می‌گیرد و جمعشان می‌آورد و بر آنها صدق می‌کند، صدق جنس بر انواعش، لذا بدین مراتب از آن حقیقت که آنها را جمع آورده است می‌گوید و بدان‌ها بر آنها حکم می‌نماید، یعنی: جامع بین مراتب، بدان‌چه از احکام که اقتضا می‌کند، بر آنها حکم می‌نماید، چنان‌که حق تعالی، بدان‌چه از احوال که اقتضا می‌کنند بر اعیان حکم می‌نماید.

گوید: در این قول^۱ بیست مرتبه ظاهر می‌شود و در آنها^۲ ترکیب داخل شود یعنی: در این قول، و آن این‌که هر مرتبه‌ای حقیقتی است، بیست مرتبه حصول یافت. اولین مرتبه‌اش واحد است که پدید آورنده عدد و ایجادکننده آنهاست، سپس مرتبه دو... تا نه، پس نه [مرتبه] گشت، بعد از آن مرتبه ده و بیست... تا نود، و آن نه دیگری است که هجده مرتبه می‌شود، پس از آن مرتبه صد و هزار راست، و بر باقی ترکیب وارد می‌شود.

گوید: پس پیوسته عین آنچه را که به ذات خودش نزد تو منفی است اثبات کن یعنی: پیوسته در هر مرتبه‌ای از مراتب عین آنچه را که در مرتبه دیگر نفی می‌کنی اثبات نما، چنان‌که گفت: واحد از عدد نیست - به اتفاق همگی اهل حساب - با این‌که عین عدد است، زیرا از تکرار آن اعداد پدید می‌آید، پس آن را در هر مرتبه از مراتب عدد لوازم و خصوصیات متعدد لازم می‌آید، و همین‌طور برای هر مرتبه می‌گوییم که آن جمع آحاد است و اثبات می‌کنیم که آن غیر مجموع آحاد نمی‌باشد، با این‌که نزد تو این‌که: فقط مجموع آحاد نیست، منفی است.

حق منزله همان خلق مشبه است، پس کار خالق مخلوق را

و کار مخلوق خالق راست

گوید: هر کس آنچه را که درباره اعداد بیان داشتیم دانست که نفیش عین اثباتش می‌باشد، خواهد دانست که حق منزله، همان خلق مشبه است، اگرچه خلق را از خالق تمیز دهد، پس کار خالق مخلوق راست و کار مخلوق خالق را یعنی: هر کس دانست که

۱. یعنی: قول به وجود آن مراتب و امتیاز بعضی از آنها از بعضی دیگر «جامی». ۲. یعنی: در آن بیست مرتبه.

عدد عبارت از ظهور واحد است در مراتب متعدد، و واحد از عدد نیست، بلکه مقوم و ظاهر کننده آن است، و عدد هم در واقع جز آن نمی باشد، و نفی عددیت از واحد، عین اثبات آن است برای وی [یعنی واحد] زیرا اعداد جز مجموع آحاد از حیث ماده و صورت نمی باشد، خواهد دانست^۱ که حق منزّه از نقایص امکان و بلکه از کمالات اکوان و موجودات، به عینه همان خلق مشبه است، اگرچه خلق به سبب امکانش از خالق امتیاز دارد، بنابراین کار خالق، یعنی چیزی که خالق است، همو به عینه مخلوق است ولی در مرتبه دیگری غیر از مرتبه خالقیت؛ و کار مخلوق، به عینه خالق است، ولی به اعتبار ظهور حق در او.

بدان! مثلاً دو، عبارت از ظهور دو بار واحد است - با جمع بین آن دو - در ظاهر تک است و مجموع در آن [دو] جز واحد نیست، پس آن چه که بدان - دو - دو می شود و تغایر واحد بدان است، جز امر متوهمی که حقیقتی ندارد نیست، کار حق تعالی با خلق هم همین گونه است، زیرا اوست که به صور بسایط و سپس به صور مرکبات ظاهر شده است و محجوب پندارد که آنها به حقایق شان با یکدیگر تغایر دارند، و نمی داند آنها اموری توهمی و پنداری اند و موجودی جز او نمی باشد.

گوید: تمام اینها از یک عین است^۲، نه بلکه همو عین واحد است و همو عین های بسیار^۳ یعنی: تمام این وجود خلقی از ذات الهی صادر شده است، سپس چون مغایرت می بیند بازگشته و می گوید: بلکه این وجود خلقی همو عین آن ذات واحد است که در مراتب متعدد ظاهر گشته است، و آن ذات واحد که عبارت از وجود مطلق است همان عین های بسیار [وجود خلقی] است - به اعتبار مظاهر متکثر بسیار - چنان که گفته اند:

سبحان من اظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الاكل والشارب

یعنی: منزّه است آن که ناسوتش راز رفعت نافذش را آشکار کرد.

سپس در میان خلقش در صورت خورنده و آشامنده ظاهر گردید.

۱. این خبر سه سطر بالاست که: هر کس دانست... خواهد دانست که... ۲. یعنی: حقیقت و خلقیت «صاین».
۳. زیرا نسبت وحدت و کثرت و اطلاق و تقیید و خلقیت و حقیقت و دیگر مقابلات به واحد مطلق برابر است «صاین».

آنکه خلق را در حق و حق را در خلق - یعنی کثرت را در وحدت و بالعکس -

مشاهده می‌کند بین دو کمال و مقام حُسن جمع آورده است

گوید: بنگر که چه می‌بینی؟ یعنی: ای سالک طریقت بنگر که از وحدت و کثرت، چه جمعاً و چه فرادی چه می‌بینی؟ پس اگر تنها وحدت را می‌بینی، تو با حق تعالی - به سبب برخاستن دوئیت - هستی، و اگر تنها کثرت را می‌بینی، تو فقط با خلقی، و اگر وحدت را در کثرت پوشیده می‌بینی و کثرت را در وحدت مستهلک، بین دو کمال جمع کرده‌ای و به هر دو مقام حُسن دست یازیده‌ای.

شواهدی در این باره از ابراهیم و اسماعیل

و آدم و حوا علیهم‌السلام

گوید: «قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ» = گفت: ای پدر آن‌چه را که فرمان داری عمل کن -

۱۰۲/ صافات» چون نسبت سالک به شیخ مکمل، نسبت فرزند است به پدرش، سخن را به حکایت ابراهیم علیه‌السلام با فرزندش انتقال داد، و سخن مرید با شیخ که: آن‌چه را دستور داری انجام ده، عبارت از تسلیم بودنش است در حضور او، و اشاره است که فعل او [شیخ] از جانب خودش نیست، بلکه از جانب پروردگارش است، زیرا او واسطه بین سالک و پروردگارش می‌باشد.

گوید: و فرزند عین پدرش می‌باشد^۱ به حکم اتحاد حقیقت [انسانی] و فیضانش از

تمام اجزای وجودش، زیرا بعضی از [اجزای] پدر است، اگرچه از حیث تعین و تشخص غیر او می‌باشد: پس جز خودش را ندید که می‌کُشد و کشتنش، صورت فانی شدن خودش است از انانیتش: و او را به قربانی بزرگی فدا و عوض داد. قربانی را به عظیم و بزرگ توصیف کرد، زیرا ظاهر به این صورت کسی است که دارای عظمت تمام است.

سپس برای آشکار کردن این راز گوید: پس - آن‌که به صورت انسان ظاهر شده بود -

۱. در حقیقت مطلقه، بلکه حقیقت انسانی که از تعینات کلی آن است عین پدرش می‌باشد «جامی».

به صورت قوچ آشکار گشت^۱ یعنی: ظاهر به این صورت قوچی، همان است که به تمام صور انسانی و غیرانسانی ظاهر می‌گردد^۲، زیرا حقیقت کلی وقتی به تعین کلی متعین گردد، نوعی از انواع می‌گردد، و هنگام متعین شدنش به تعین جزئی، شخصی از اشخاص می‌گردد، بنابراین ظاهر در تعین شخصی از نوع، به‌عینه ظاهر در نوع دیگر و افرادش می‌باشد، آیا نمی‌نگری حقیقت حیوانی همان‌طور که در صورت انسانی ظاهر شده است، در صورت اسبی و گوسفندی و غیر این دو نیز ظاهر شده است؟ بنابراین فدای از جانب او را بدان چه که پایین‌تر از او باشد نداد، زیرا پایین‌تر فدای بالاتر نمی‌باشد.

گوید: پس به صورت فرزند، نه! بلکه به حکم فرزند - آن‌که خود عین پدر است^۳ - ظاهر گشت یعنی: آن‌کس که ظاهراً در صورت پدر است به صورت فرزند ظاهر شد، و همو متجلی حقیقی است در تمام مظاهر، سپس برای اثبات حکم فرزندی بازگشت و گفت: نه! بلکه به حکم فرزند ظاهر گشت، یعنی: به صورت مرتبه فرزندی و احکامش، زیرا صورت فرزند و پدر، به حکم اتحاد حقیقت نوعی واحداند، و مغایرت در حکم پدری و فرزندی در صورت شخصی است و لاغیر.

گوید: «وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» = از آن نفس همسرش را آفرید - ۱/ نساء»، پس جز خودش را نکاح نکرد، بنابراین از او [آدم] همسر و فرزند پدید آمد و کار در عدد واحد است چون خلق حوا از عین آدم موافق آن‌چه که در بیانش است می‌باشد، سخن را برای استشهاد بدان انتقال داد، زیرا آدم و حوا را یک حقیقت جمع کرده و تعین هر یک از آن دو، آن‌دو را از دیگری جدا کرده است، پس به اعتبار اول، آن‌که به صورت آدم ظاهر گشته، هموست که به صورت حوا ظاهر گردیده است، و استشهادش این گفته اوست که: آن‌که خود عین پدر است، به صورت فرزند ظاهر گشت، زیرا او [حوا] نیز فرزند آدم است، اگرچه به نام فرزند خوانده نمی‌شود.

و این‌که گفته: جز خودش را نکاح نکرد، استشهاد است به آن گفته‌اش که: پس جز

۱. آن‌که در خیال به صورت اسماعیل ظاهر شده بود، در خارج ظاهر گشت «صاین».

۲. یعنی: حیوانیت که جنس است نسبت به انسان که نوع است.

۳. یعنی، در خارج، از این آیه تنوع عین واحد را به صور مخالف هم - حقیقتاً و حکماً - ولی در خیال و خارج - نه در خارج تنها - بیان می‌دارد «صاین».

خودش را ندید که می‌گشت، و این که گفته: بنابراین از او همسر و فرزند پدید آمد، یعنی: به واسطه ظهور حقیقتش در صورت آن دو، و کار جز واحد را نیست، مانند ظهور واحد در عدد.

طبیعت ملکوت اجسام است و معنایی روحانی است

که در تمام موجودات ساری می‌باشد

گوید: پس طبیعت کیست؟ و ظاهر از آن کیست؟ و ما ندیدیم بدان چه که از آن ظاهر می‌گردد کاستی یابد، و نه به سبب عدم آن چه ظاهر می‌شود فزونی گیرد یعنی: وقتی کار در نفس خود واحد است، پس جز وجود حق کیست که به نام طبیعت نامیده شود؟ و کیست که از طبیعت، جز افرادش - از اعیان موجودات - ظاهر گردد؟ و به سبب ظهور از آن چیزی کاسته نگردد و با عدم ظهور افزونی نیابد، مانند انسانیت، زیرا کاستی و فزونی از خواص اجسام است.

بدان! طبیعت^۱ در نزد حقیقت شناسان بر ملکوت جسم اطلاق می‌شود، و آن قوه‌ای است که در تمام اجسام ساری می‌باشد، خواه عنصری باشد و یا فلکی، بسیط باشد و یا مرکب، و آن غیر صور نوعی که اجسام راست می‌باشد - به سبب اشتراک طبیعت در کل و اختصاص صور نوعی - و آن نسبت به نفس کلی مانند آلت است در ظاهر ساختن جسم و تدبیرش، و در حیوان به منزله روح حیوانی است، زیرا بدان، فعل و انفعال حاصل می‌گردد، پس افراد آن مانند آلات اند برای نفوس مجرد جزئی، چنان که آلتی است مر کلی آنها [نفوس کلی] را، پس طبیعت مظهر اسم «موجد» است که خود از پرده‌داران و حاجبان اسم «رب» می‌باشد.

گوید: آنچه که ظاهر شده غیر آن نیست و آن عین آن چه که ظاهر شده است هم - به سبب اختلاف صور به واسطه حکم بر آن - نمی‌باشد، بنابراین این سرّ خشک، و این

۱. طبیعت نزد عرفا عبارت از معنایی روحانی است که در تمام موجودات ساری است، خواه عقول باشد و یا نفوس مجرد و غیر مجرد باشد و یا جسمانی، و در نزد اهل نظر عبارت از قوه‌ای است که در اجسام ساری است و بدان، جسم به کمال طبیعیش می‌رسد «أملی».

گرم خشک می‌باشد، پس به خشک جمع کرد و به غیر آن آشکار^۱ ساخت یعنی: آن چه که ظهور یافته چیست که غیر طبیعت باشد، یعنی: همان است که در صور مراتبش می‌باشد نه غیر آن، و طبیعت غیر آن چه که ظاهر گشته نمی‌باشد، زیرا آن در حکم و حقیقت یکی است^۲، و از آن چیزی که در صورت و حکم با هم مخالف باشند ظاهر نشده است، پس این سرد خشک است و این گرم خشک، لذا حق تعالی بین آن دو به خشکی جمع کرد که هشدار بر اصل جامع باشد، و گرمی و سردی را آشکار کرد که هشدار بر دو فرعش باشد.

گوید: و جامع، طبیعت است، نه! بلکه عین طبیعت است یعنی: حال آن که جامع بین صور طبیعت است، نه! بلکه عین واحد معهود است، و همان است که به صور تمام این موجودات ظاهر شده است و همو [عین واحد] عین طبیعت است.

آن کس که دانست یک حقیقت است در صور مراتب متکثر

و مظاهر مختلف ظاهر شده است در حیرت نخواهد افتاد

گوید: پس عالم طبیعت، صوری در آینه واحداند، نه! بلکه یک صورت است در آینه‌های مختلف یعنی: عالم طبیعت عبارت از صورت‌های گوناگون است که در آینه ذات الهی - بدون حصول تعدد و تکثر در آن - حصول پیدا کرده است، سپس بازگشته و گفته: نه! بلکه یک صورت است، و آن ذات الهی است: در آینه‌های مختلف، و آنها اعیاناند، چنان که گفته:

و ما الوجه الا واحد غیر انه اذا انت عدت المرایا تعددا

یعنی: چهره جز یک چهره نیست، جز آن که

وقتی آینه‌ها را بر شمردی، چهره‌ها متعدد می‌شوند

این هشدار است به حکم دو مقام: مقام موحد و مقام محقق، و تحقیق دو آینه بارها گفته آمد: پس در واقع جز حیرت - به جهت تفرق و پراکندگی نظر - نیست یعنی:

۱. یعنی: حرارت و برودت - گرمی و سردی - «جامی».

۲. نفس رحمانی و طبیعت یک چیزاند به حسب حقیقت، و تغایرشان اعتباری است «أملی».

نظر عقل در وجوه متعدد متضاد و مخالف یکدیگر و جز اینها، زیرا [عقل] نمی‌داند آن یک حقیقت است که در صور مختلف و یا حقایق بسیار ظاهر گشته است: و آن کس که آن‌چه را گفتیم دانست، به حیرت نخواهد افتاد یعنی: هر آن‌که آن‌چه را بیان داشتیم دانست که یک حقیقت است در صور مراتب متکثر و مظاهر مختلف ظاهر شده، در حیرت و سرگشتگی نخواهد افتاد.

گوید: و اگر در فزونی علم^۱ باشد، جز از حکم محل نیست و محل، عین عین ثابت است یعنی: آن‌کس که آن‌چه را گفتیم دانست به حیرت نخواهد افتاد، و اگر این عارف در مزید علم به وجوه الهی است - چنان‌که آن حضرت صلی الله علیه و آله را فرمود: «بگو: پروردگارا! مرا علم افزای - ۱۱۴/طه» - عدم حیرت در این جا جز از حکم محل نخواهد بود، و آن عین ثابت این عارف است، چنان‌که حیرت مقتضای عین حیرت زده می‌باشد؛ و یا این‌که: اگرچه تحیر در فزونی و مزید علم حاصل است، آن تحیر جز از حکم محل نمی‌باشد و آن، عین حیرت زده است.

حق تعالی حکم هر عین ثابتی را می‌پذیرد

گوید: پس بدان‌ها^۲ حق تعالی در مجلا، گوناگون می‌شود و در نتیجه احکام بر او گوناگون می‌گردد^۳، لذا هر حکم را می‌پذیرد^۴ و بر او، جز عین آن‌چه که در آن تجلی کرده است حکم نمی‌کند^۵ و در واقع جز این نیست^۶ یعنی: به سبب اعیان ثابت‌های که موجودات راست - و یا در آنهاست - حق تعالی در مجالی و ظهوراتش تنوع و گوناگونی می‌پذیرد، چنان‌که ظهورات وجه و چهره در آینه‌های متعدد، متنوع و گوناگون است، بنابراین تنوع احکام عین ثابت بر حق تعالی به حسب آن چیزی است که استعدادات آنها از وی درخواست دارند، لذا حق تعالی هر حکمی را که آن عین ثابتی که حق در آن تجلی

۱. یعنی: مزید در علم - همراه با عدم حیرت - «جامی».

۲. یعنی: به عین ثابت موجودات و تنوع استعداداتشان، و تجلیاتش در مجلای عینی خارجی که صورت عین ثابت است «جامی». ۳. یعنی: بر حق تعالی به حسب آن‌چه که استعداداتشان اقتضا می‌کند «جامی».

۴. یعنی: حق تعالی هر حکمی را که عین ثابت او اقتضا می‌کند «جامی».

۵. یعنی: حق تعالی در آن تجلی کرده است «آملی». ۶. حاکم جز این عین نیست «جامی».

کرده است اقتضا می‌کند می‌پذیرد، مانند ظهور چهره در آینه گرد، گرد است و در آینه مستطیل، مستطیل، و در نفس الامر و واقع، جز آن چه را که بدان اشاره کردم نیست و لا غیر.

گوید:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و ليس خلقا بذاک الوجه فاذکروا

یعنی: بدین وجه^۱، حق همان خلق است توجه کنید

و به آن وجه خلق نیست^۲ این را فراموش نکنید

یعنی: وقتی که حق در مجالی خودش تنوع و گوناگونی پیدا کرده و هر چه را که اعیان - از احکام کونی - بر او حکم می‌نمایند می‌پذیرد، در این صورت حق، از آن حیث که در مظاهر خلقی ظاهر شده و در همان‌ها پنهان گردیده است، خلق است، بنابراین مشهود در غیب و شهادت، حق صرف است و غیری با او نیست، چنان که گفت: حق منزّه، همان خلق مشبه است؛ و این که گفته: بدین وجه، اشاره است بدان چه که گفته شد: حق در آینه‌های اعیان ظاهر است.

اعیان خلقی در آینه حق ظاهراند

و این که گفته: و به آن وجه خلق نیست، این را فراموش نکنید، اشاره است به این که: ظاهر در آینه حق، اعیان خلقی‌اند، در این صورت حق، خلق نیست، بلکه منزّه است از صفات خلقی و پوشیده است به حجاب عزتش، و در غیب خودش باقی است، نه مشاهده می‌گردد و نه دیده می‌شود، آن چه مشاهده و دیده می‌شود خلق است.

گوید:

من یدر ما قلت لم تخذل بصیرته و ليس یدریه الا من له البصر

یعنی: آن کس که آن چه را که گفتیم دانست، بصیرتش را رها نکرده است

۱. یعنی: به اعتبار ظهورش در صور اعیان و قبول احکام از آنها «کاشانی».

۲. یعنی: به حسب احدیت ذاتی و اسمای نخستینش در مرتبه واحدیت، زیرا او بدین وجه موجد موجودات و خالق مخلوقات است و بدین وجه، خلق نیست «کاشانی».

و جز کسی که دارای دیده تیزبین است آنرا درک نمی‌کند^۱

یعنی: آن کس که آن چه از هر دو وجه را که بدان اشاره کردم دانست، بصیرتش را رها نکرده است، و آنرا جز آن که دارای دیده تیزبین است و از مشاهده حق در عالم غیب و شهادت ناتوان نیست درک نمی‌نماید، چنان که خداوند درباره پیامبرش ﷺ فرمود: «امروز دیده‌ات تیزبین است - ۲۲/ق»؛ بصیرت عبارت از دو دیده قلب است که بدان دو، شاهد غیبی را شهودی معنوی و یا مثالی مشاهده می‌کند، رسول خدا ﷺ فرمود: «ما من عبد الا و لقلبه عینان هما غیب ینظر بهما الغیوب، فاذا اراد الله بعبد خیراً فتح عینی قلبه لیری بهما ما خفی عن بصره = هیچ بنده‌ای نیست جز آن که قلبش را دو دیده است و هر دو پنهان‌اند، بدان دو غیبی‌ها را مشاهده می‌کند، و چون خداوند بخواهد به بنده‌ای خیری رساند، دو دیده قلبش را برمی‌گشاید تا بدان‌ها آن چه را که از دیده حسّش پنهان است مشاهده نماید» و فرمود: «تام عینای و لا ینام قلبی = دو دیده‌ام می‌خوابد و قلبم نمی‌خوابد^۲».

گوید:

جمع و فرق فانّ العین واحدة و هی الكثيرة لا تبقى و لاتذر

یعنی: جمع کن و جدا کن! زیرا عین یکی است^۳

و همان کثیر است که نه باقی می‌گذارد و نه فرو می‌دارد.

در غلبه وحدت بر خودت بین خلق و حق را جدا کن

و هنگام غلبه کثرت بر خود، به شهود خلق تنها اکتفا کن

یعنی: در مرتبه معیت، بین خلق و حق جمع کن، همان‌طور که حق جمع کرده و فرموده: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ = هر کجا باشید او با شماست - ۴/ حدید» بین هویت خویش و عین بنده جمع کرد، و فرمود: «كنت سمعه و بصره = من گوش و چشم او

۱. چون به بصیرت باطن حق ادراک می‌شود و به بصر، ظاهرش درک می‌گردد «کاشانی».

۲. جامع الاسرار، ص ۵۸۱.

۳. یعنی: به جمع و وحدت در مرتبه‌اش حکم کن، و به فرق و کثرت در مرتبه‌اش حکم نما، زیرا عین در حد ذاتش واحد است «جامی».

می‌شوم^۱، و بین آن دو، به مشاهده حق تنها - هنگام غلبه وحدت بر خودت - جدا نما، چنان که خداوند جدا کرده و فرموده: «قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ = بگو: خدا سپس واگذارشان - ۹۱/ انعام» و به شهود خلق تنها - هنگام غلبه کثرت بر خودت - جدا کن، مانند فرموده الهی: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ = اوست که شما را از یک نفس آفرید - ۱۸۹/ اعراف»؛ زیرا عین در حقیقت واحد است و آن ذات الهی است، و همونیز به حسب مظاهر و اسما و صفاتش متکثر می‌باشد؛ یعنی: وقتی این عین واحد تجلی کرد، از کثرت چیزی را باقی نمی‌گذارد، بلکه نابودش می‌سازد و غباری پراکنده‌اش می‌کند.

گوید: پس علیّ به ذات خود کسی است که وی را کمالی باشد که در آن تمام امور وجودی و نسبت‌های عدمی غوطه‌ور و مستغرق گردند یعنی: صاحبش بدان کمال، تمام موجودات خارجی و عدمی را که در خارج عینی ندارند فراگیرد: به گونه‌ای که چیزی از آنها^۲ از وی فوت نشود، خواه^۳ از حیث عُرف و عقل و شرع، پسندیده باشد و یا از جهت عُرف و عقل و شرع، نکوهیده.

یعنی: علی مطلق کسی است که علوّش به ذات خودش باشد، او کسی است که کمالش فراگیر تمام کمالات وجودی و صفات حقیقی و نسبت‌های اضافی و سلبی می‌باشد، به‌طوری که امکان آن که از وی صفتی از صفات فوت گردد نباشد، خواه آن صفات و اوصاف به حسب عرف و یا عقل و یا شرع، پسندیده باشد و یا نکوهیده، زیرا کسی که چیزی از او فوت شود، وی را به حسب آن فوت شده علوّ ذاتی نمی‌باشد، و آن مقدار از علوّ کسی راست که بدان متحقق باشد، بنابراین علیّ مطلق علیّ مطلق نمی‌باشد.

وجود خیر محض است و عدم شرّ محض

و از آن جهت نعوت را به پسندیده و نکوهیده تعمیم داد که وجود، خیر محض است و عدم، شرّ محض، بنابراین هر امر وجودی - از حیث وجودش - خیر است و از حیث عدمیتی که بدان ملحق می‌گردد، شر به آن ملحق می‌شود و نکوهیده می‌گردد، مانند زنا،

۱. بحار الانوار، ج ۷۵ ص ۱۵۵. ۲. یعنی: از آن امور و نسبت‌ها «جامی».

۳. یعنی: آن امور و نسبت‌ها «جامی».

زیرا از آن حیث که برای قوه شهوی کمال است، خیر می‌باشد و از آن حیث که منتهی به انقطاع نسل و وقوع فتنه و فساد شده و موجب عدم نظام صالح‌تر می‌شود، شرّ است، بنابراین خیر برای وجود ذاتی است و شرّ، عَرَضِ نسبی، پس هر نکوهیده عقلی و یا عُرْفی و یا شرعی، از جهتی دیگر پسندیده است و از این حیثیت ملحق به حق است و لازم وجود مطلق می‌باشد، پس جایز نیست که چیزی از آنها از وی فوت شود.

گوید: و آن^۱ جز مسمای «الله»^۲ - به خصوص - نمی‌باشد یعنی کمال مستغرق که فراگیر تمام کمالات است، جز ذات احدیت را که فراگیر تمام اسما و صفات است نمی‌باشد: اما غیر مسمای «الله» را - به خصوص - آن مجلای او و یا صورتی در او می‌باشد، اگر مجلای او باشد، در این صورت تفاضل و برتری واقع می‌شود، چون بین این مجلا و آن مجلا ناگزیر از آن می‌باشد، و اگر صورتی در او باشد، آن صورت عین کمال ذاتی است، چون آن^۳ عین آن چیزی است که در آن ظاهر گردیده است یعنی: غیر ذات احدیت، هر چه را که مجلا و مظهري از مظاهر آن است، آن کمال فراگیر نیست، بلکه وی را بهره و نصیبی در آن است و به حسب آن، تفاضل و برتری بین این مجلا و آن مجلا - بر مقدار احاطه و عدم احاطه - واقع می‌شود، پس بهره و نصیبش از علوّ، جز این‌گونه نمی‌باشد.

این‌که گفته: و یا صورتی در او باشد، یعنی: اسمی الهی و یا صفتی ذاتی که در ذات احدیت که مسمای «الله» است حاصل است، و از آن جهت بر آن صورت اطلاق کرد که ذات در آن مختفی و پنهان است - اختفای معنی در صورت - از این روی اسما، از جمله حجاب‌های ذات شمرده می‌شوند، و یا این‌که ذات با صفتی از صفات به صورت اسمی که به نام ماهیت نامیده می‌شود ظاهر می‌گردد، و آن چیزی است که در مظاهر شخصی ظاهر می‌شود.

و این‌که بعداً گوید: گفته نمی‌شود که آن اوست و نه آن غیر اوست، و آن‌چه که از ابوالقاسم قسّی نقل کرده دلالت بر این دارد که مراد از صورت در این جا اسم است، و یا این‌که گوییم: مراد از مجلا اسم است و از صورت، صفت، ولی اولی مناسب‌تر است.

۱. یعنی: علوّ ذاتی و کمال مستغرق و فراگیر «جامی». ۲. یعنی: اسم «الله» «جامی».

۳. یعنی: آن صورت «جامی».

خلاصه آن که غیر از مسمای «الله» یا مجالی و مظاهر و یا اسما، اگر از مجالی باشد، ناگزیر بین آنها تفاضل و برتری در مراتب علو پیدا می شود، و اگر از اسما باشد، وی را آن کمال ذاتی - به جهت اشتمالش بر ذات و یا این که اسم عین مسماست - می باشد، و بدان اشاره کرده و گفته: زیرا آن عین آن چیزی است که در آن ظاهر شده است، یعنی: برای این که آن صورت عین آن ذاتی است که در آن ظاهر شده است.

تفاضل در اسما واقع می شود و به تبع در مظاهر

بدان! این سخن بدان اعتبار است که اسم عین مسماست، اما به اعتبار این که غیر مسماست: وی را آن کمال فراگیر نیست، بلکه بخشی از آن است، بنابراین تفاضل و برتری در اسما واقع می شود، چنان که در مظاهر پیدا می شود.

گوید: پس آن چیزی^۱ که مسمای «الله» است همان است که آن صورت راست؛ و گفته نمی شود: آن^۲ اوست^۳ و نه آن غیر اوست^۴ یعنی: علوی که مسمای «الله» راست، همان علوی است که آن صورت راست، یعنی اسم، و اگرچه گفته نمی شود: آن صورت مسمای «الله» است و نیز گفته نمی شود: آن غیر اوست، بنابراین هر یک از اسمای الهی، به ذات خویش علیّ اند.

گوید: ابوالقاسم بن قسی در کتاب خلع خود اشاره کرده است یعنی: در کتابش که به نام خلع النعلین است، و نیز در کتاب فتوحات بیان داشته که برایش بر دست خلیل نامی که از ساکنان شهر ابله و از بزرگان قوم بود این فتح صورت گرفت.

اسم عین مسماست - از حیث ذات - و غیر آن است

از جهت معنایی که برایش وضع شده است

گوید: و گفته: هر اسم الهی به تمام اسمای الهی نامیده می شود و بدانها توصیف

۱. یعنی: علو ذاتی و کمال فراگیر «جامی». ۲. یعنی: آن صورت اسمی «جامی».

۳. یعنی: مسمای «الله» است، به واسطه مغایرتش با آن در تعقل «جامی».

۴. به سبب اتحاد آن دو در تحقق و وجود «جامی».

می‌گردد^۱؛ و این بدان جهت است که آنجا^۲ هر اسمی دلالت بر ذات و بر معنایی که برای آن وضع شده^۳ و آنرا می‌طلبند^۴ دارد، پس از حیث دلالتش بر ذات، وی را تمام اسما می‌باشد، و از حیث دلالتش بر معنایی که بدان افراد دارد، از غیر خودش امتیاز می‌یابد، مانند «رب» و «خالق» و «مصور» و غیر اینها، بنابراین اسم عین مسماست - از حیث ذات - و اسم غیر مسماست از آنچه که بدان - از معنایی که برای آن وضع شده است - اختصاص دارد، و چون دانستی که علیّ آن است که گفتیم^۵ یعنی: کسی است که دارای علوّ به ذات خودش است و همان است که علّوش به حسب مکان و به حسب مکان نیست، بلکه به ذات خودش می‌باشد.

گوید: خواهی دانست^۶ که یعنی: علّو او: علّو مکان و علّو مکان نیست، زیرا علّو مکان به حکمرانان، مانند پادشاه و حُکّام و وزیران و داوران و هر صاحب رتبه و مقامی اختصاص دارد، خواه در آن منصب و مقام اهلیت داشته باشند مانند پادشاه عادل و وزیر عاقل و قاضی دانا؛ و یا نداشته باشند، در حالی که علّو به صفات این‌گونه نیست.

علو بر چهار قسم است:

ذاتی و صفاتی و مرتبه‌ای و مکانی

زیرا علیّ به علّو مکان، هنگام زوال علّوش از وی، لحظه‌ای علیّ باقی نمی‌ماند، مانند خلع پادشاه و عزل وزیر و حاکم و قاضی از مناصب و مقامشان، زیرا علّو مرتبه راست - نه آنان را - و علیّ به واسطه صفات الهی است، آن [علو] از وی زایل نمی‌گردد، حال گمانت به علّو ذاتی که از همه مرتبه‌اش بالاتر است چیست؟ و این هشدار است بر این‌که علّو بر چهار قسم است: برترینشان علّو ذاتی است و سپس صفاتی و بعد از آن مرتبه‌ای است و پس از آن مکانی، و حق تعالی به تمام اقسام - چه جمع و چه تفصیل -

۱. تا این جا سخن ابوالقاسم قسّی بود.

۲. یعنی: عموم نامیدن و توصیف بین اسمای الهی از برای آن است که هر اسمی الهی... «جامی».

۳. آن اسم برایش وضع شده، تا بدان از دیگر اسما امتیاز یابد «جامی».

۴. یعنی: آن اسم آنرا می‌طلبند «جامی». ۵. اوست که دارای کمال فراگیر و تمام کمالات است «جامی».

۶. یعنی: علّو ذاتی «جامی».

علی است و انسان کامل را از آن بهره و نصیبی است.

و چون علی به علو صفاتی در بعضی صور، تحت سلطه آن که دارای علو منصب و مقام است می باشد، مانند حکم راندن پادشاه نادان و وزیر غیر عاقل بر کسی که داناترین مردم و خردمندترین شان است، از جهت تعلیل گوید: زیرا گاهی درباره داناترین مردم، کسی که دارای منصب و مقام حکمرانی است حکم می راند - اگرچه نادانترین مردم باشد - پس این علی به مکانت است - به حکم تبعیت - او به نفس خودش علی نیست^۱، و چون عزل شد، رفعت و بلندیش زایل می گردد، درحالی که عالم این گونه نیست.

یعنی: این نادان به علو مکانت، به حکم تبعیت، علی است و در نفس و ذات خودش علی نیست، و چون عزل شد و جامه منصب و مقام از برش دور شد، رفعت و بلندیش زایل شده و فضحیت و رسوایش آشکار می شود، در حالی که عالم این گونه نیست، زیرا علم چیزی است که جاودان و تا ابد باقی می ماند، و صاحبش پیوسته از عالین و بلند مرتبگان می باشد؛ سپاس مر خداوند جهانیان را.

۱. یعنی: در حد نفس خودش، بدون اعتبار امری خارج از ذات و صفات خودش «جامی».

فص حکمت مهّیم در کلمه ابراهیمی

معنی هیمان و علت تخصیص ابراهیم علیه السلام بدان

مهّیم اسم مفعول از تهّیم است و جایز است که اسم فاعل باشد، یعنی: فصّی است که [آن معنی] صاحب آن فص را مهّیم و شیفته می‌سازد، و معنی اول: فصّی است که صاحبش را [از تجلیات حق] مهّیم و شیفته گردانیده، و همان از افراط و زیادی عشق حاصل می‌شود و آن از افراط و فزونی محبت است، و آن اصل ایجاد و سبب آن است، چنان که خداوند فرمود: «کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف = گنجی پنهان بودم، خواستم شناخته شوم... تا پایان حدیث».

و محبت از تجلیات وارد از مرتبه جمال مطلق حصول می‌یابد و هیمان، از جلال و عظمتش بر فرشتگان و مردمان مجذوب پدید می‌آید، و هر یک از محبوبان کامل رانیز از آن بهره و نصیبی است، یا در آغاز کارشان، مانند جذبه پیش از سلوک، و یا هنگام پایان کارشان، مانند جذبه بعد از سلوک، لذا بدان جذبه به مقصد بزرگ و عالی رسیده و داخل در حکم مهّیمان می‌گردند.

و چون ابراهیم صلوات الله و سلامه علیه نخستین کسی است که حق تعالی به هویت ذاتی خود که ساری در تمام مظاهر کونی است بر او تجلی کرد و اولین فرد از فرزندان آدم است که خداوند صفات ثبوتی حقیقی خود را - بعد از فنای در او و بقای به او - بر او در

پوشانید، چنان که در خبر صحیح آمده: «اول من یکسی یوم القیامة ابراهیم = نخستین کسی که در روز رستاخیز جامه در می پوشد ابراهیم است^۱» تا انجام مطابق آغاز باشد و در روز جزا برایش پاداش حاصل آید، و چون بعد از مرتبه تنزیه و تقدیس مرتبه تشبیه است و تجلی ذات الهی بر او در صور مظاهر موجب تشبیه است.

این حکمت را از پی آن دو آورد^۲ و بین آن دو و کلمه او عَلَّاهُ جفت کرد، چون او مظهر عشق و خلّت^۳ و دوستی بود.

از شدت محبت بود که در مظاهر ستارگان - به سبب ظهور نوریت در آنها - [حق را] طلب می کرد، و از غلبه محبت و هیمن بود که گفت: «قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ» = اگر پروردگارم هدایت من نکرده بود از گروه گمراهان بودم - ۷۷ / انعام» یعنی: حیرت زده‌گان در جمال حق.

و هنگام کمال هیمن از خود فانی گشت و حق تعالی بر او تجلی کرد و در مقام جمع و فرق - بالحق [وجود حقانی] - باقی ماند، و او را در مظاهر آسمان‌های ارواح و زمین اجسام و اشباح ادراک کرد و گفت: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ = من پرستش خویش خاص کسی کرده‌ام که آسمان‌ها و زمین را پدید کرده است - ۷۹ / انعام» یعنی به تجلی وجودی بر آن‌ها و سریان ذاتش در آن‌ها: «حنیفاً» = درست اعتقاد - ۷۹ / انعام» مسلمان و فانی از افعال و صفات و ذات، در افعال و صفات و ذات او: «وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» = و من از مشرکان نیستم - ۷۹ / انعام» یعنی اثبات کنندگان غیر، به سبب دریافتم مر ذات الهی را در صور تمام اعیان - به کشف و عیان -.

معنی خلّت و خلیل

گوید: خلیل به جهت نفوذ و رخنه پیدا کردنش و حصر و فراگرفتنش مر آنچه را که ذات الهی بدان اتصاف دارد خلیل نامیده شده است، شاعر گوید:

۱. فکوک، ص ۲۰۰.

۲. یعنی: از پی تنزیه و تقدیس، و در ضمن این جمله خبر مبتدای هشت سطر قبل است که: چون ابراهیم... این حکمت را از پی آن دو... ۳. انبیای پیش از او فقط محبان بودند «صاین».

قد تخللت مسلک الروح منی و به سمی الخلیل خلیلا

یعنی: مانند سریان روح در من تخلل و سریان یافتی

و خلیل به واسطه این تخلل، خلیل نامیده شده است

یعنی: خلیل به واسطه تخلل و نفوذ و رخنه پیدا کردنش خلیل نامیده شده است،

چنان که خمر [شراب] به واسطه تخمیرش مر عقل را خمر نامیده شده است، و عقل

به واسطه تقیید و ضبطش مر اشیارا، عقل نامیده شده است، و تخلل ابراهیم علیه السلام عبارت از

سریان در مظاهر الهی و صفات ربوبی است، مانند سریان هویت حق در آن‌ها، از حیث

اسم «لطیف» او.

و چون استعمال تخلل در این جا مجاز است، عطف بر این گفته‌اش: حصر و

فراگرفتنش مر آن چه را که ذات الهی بدان اتصاف دارد، کرده است، و آن‌ها صفات ثبوتی

حقیقی است که موجب تشبیه - از اسم «ظاهر» و «باطن» - بوده تا بیان کننده مراد باشد.

مقام خلت پیامبر ما - صلی الله علیه و آله -

و فرق بین خلت ابراهیم و خلت پیامبر ما: آن چیزی است که در پایان خطبه‌ای که

پنج روز قبل از رحلتش بیان داشته بود برای خودش اثبات داشت، وی پس از ستایش

الهی و ثنای بر او فرمود: «ما در میان شما برادران و دوستان است، و من به درگاه الهی

بیزاری می‌جویم که یکی از شما را خلیل گیرم، و اگر می‌خواستم خلیلی گیرم، ابوبکر را

خلیل می‌گرفتم، خداوند مرا خلیل گرفت، همان‌طور که ابراهیم را خلیل گرفت، دیروز

کلیدهای خزاین زمین و آسمان به من داده شد» و این تعریفی از جانب او به کامل‌ترین

احوال و مقاماتش می‌باشد.

این که^۱: خلت ابراهیم از حیث باطن، مستفاد از خلت محمدی است که برای

حقیقتش - اول و آخر - مانند نبوتش ثابت است، بلکه نبوت تمام انبیا و کمالاتشان نیز

این‌گونه است، و هر کس تحقق یافت که، روح او صلی الله علیه و آله پدر تمام ارواح است، برایش عجیب

نمی‌آید که کمالش اصل تمام کمالات است، پس خلت او مانند نبوتش ذاتی است و خلت

۱. این خبر مبتدای هفت سطر بالاست که: فرق خلت ابراهیم و خلت پیامبر... این‌که...

غیر او مانند نبوتش عرضی می‌باشد، چنان‌که گفته آمد: غیر او صلی الله علیه و آله پیغمبر نخواهد بود مگر هنگام اتصاف به وجود شهادی و دنیایی، ولی او صلی الله علیه و آله در حالی که در غیب بوده پیغمبر بوده است، چون غیر او مادام که در غیب است، محکوم به حکم او می‌باشد، از این روی تمام آنان در روز رستاخیز در تحت عَلم او می‌باشند، زیرا اول، مطابق آخر است.

از این روی است که [ابراهیم] - هنگامی که مردمان بدو پناه آورده و گویند: ما را شفاعت کن - چون خلیل خدایی - گوید: «مرا خلیلی از آن سوتر است^۱» این از حیث مغایرت بین آن دو می‌باشد.

اما از حیث احدیت عین آن دو^۲ و بودن ابراهیم مظهري از مظاهر کلی او، در این صورت، فرق، به حسب مرتبه کمالی ختمی می‌باشد، زیرا کمال خاتم به جهت مقام، برتر و بالاتر از کمال غیر خاتم است.

و مراد از روح - در بیتی که بدان استشهاد می‌کند - روح حیوانی است که در تمام اجزای بدن ساری است، یعنی: در ذات و قلب من - مانند سریان روح حیوانی در راههای خودش - سریان یافتی، لذا شیخ رحمه الله در این جا دو مثال آورده است: یکی عقلی، مانند سخن شاعر که بیان داشت، زیرا تخلل و سریان عشق محبوب در راههای روح محب عاشق و سریانش در جوهر ذاتش، امری عقلی است.

تخلل خلیل در ذات الهی به اختفای در ذات

و اتصاف به صفات ذاتست، نه مانند مکان و مکان گیر،

بلکه مانند رنگ در رنگ پذیر

و دیگری حسی است، چنان‌که گوید: چنان‌که رنگ^۳ در رنگ پذیر نفوذ می‌کند، پس عرض به حیث جوهرش می‌باشد، و مانند مکان و مکان گیر نمی‌باشد یعنی: تخلل خلیل در ذات الهی، به اختفای در آن ذات و اتصاف به صفات آن می‌باشد، چنان‌که رنگ در رنگ پذیر، به واسطه سریانش در تمام اجزای رنگ پذیر می‌باشد، به طوری که در حس

۱. و آن کنایه از تابعیت است، یعنی خَلْتُ من تابع و عَرَضی است «آملی».

۲. پس ابراهیم در عرض محمد است «آملی». ۳. که عبارت از عرض است «جامی».

«هوهو - این همان است» و بین آن دو به اشاره حسی نمی‌توان فرق گذارد، بنابراین مکانش عین مکان رنگ‌پذیر است و بین آن دو، امتیازی در حس، مانند مکان و مکان‌گیر نمی‌باشد.

آن‌جا که گفته: عرض به حیث جوهرش می‌باشد، یعنی: عرض - به سبب سریانش در تمام اجزای جوهری که معروض است - در مکان جوهرش می‌باشد، یعنی: آن نفوذ و تخلل، مانند تخلل جسم در جسم نمی‌باشد تا یکی از آن دو، مکان دیگری باشد و نسبت تخلل یافته بدان چه از تخلل که در او واقع شده است مانند نسبت مکان و مکان‌گیر باشد، زیرا لازم می‌آید که حق تعالی ظرف برای تخلل و نفوذ باشد، و همین‌طور بر عکس آن: حلول حق تعالی در او باشد و هر دو باطل است، بلکه مانند تخلل و نفوذ رنگ است در رنگ‌پذیر. شیخ - برای تفهیم طالبان - معقول را به محسوس تشبیه کرده است، زیرا هر چه که در عالم شهادت واقع می‌شود، دلیل است بر آن چه که در غیب واقع می‌شود.

گوید: و به واسطه تخلل حق، وجود صورت ابراهیم است و هر حکمی بدان تصحیح می‌گردد^۱ عطف است بر گفته‌اش که: خلیل به جهت تخلل و فراگرفتنش... یعنی: خلیل به جهت تخللش خلیل نامیده شده است، و نیز به واسطه تخلل حق تعالی به سبب ظهور هویت و سریان آن در وجود ابراهیم در خارج و در عینش به حسب علم [وجود علمی] و در هر حکمی که از آن وجود [ابراهیم] را، از صفات و کمالاتی که لازم تعینش است می‌باشد، و مراد از صورت، عین خارجی او می‌باشد.

از آن جهت در علت تسمیه متعرض تخلل حق شده که تخلل ابراهیم اثر تخلل حق تعالی است، زیرا آن چه از احوال و کمالات که برای بنده ظاهر می‌شود، آن از تجلی اوست به دو اسم «اول و باطن» و ایجادش در دل‌ها، بنابراین تخلل از این طرف در مقابل تخلل از آن طرف است، و از آن جهت که علت تسمیه در تخلل ابراهیم ظاهر است، آن را در بیان پیش داشت و سپس به مبدأ آن آگاهی داد که تخلل یافتن از جانب ابراهیم، نتیجه قرب نوافل است و از جانب حق، نتیجه قرب فرایض؛ و در بعضی نسخ: و یا به واسطه تخلل حق، آمده است، یعنی: خلیل به سبب تخللش مر وجود حق را، و یا

۱. یعنی: سریانش در هر حکمی که از آن وجود تصحیح و درست می‌شود «آملی».

به واسطه تخلل حق مر وجودش را خلیل نامیده شده است .

گوید: زیرا هر حکمی را موطنی است که بدان ظاهر می شود و از آن تجاوز نمی کند
تعلیل است برای ظهور حق در احکامی که تابع وجود ابراهیم است - از صفات و افعال او -
یعنی: حق تعالی تخلل در وجود ابراهیم می کند و در او به صفات کونی ظاهر می گردد،
مانند ریشخند کردن و مکر نمودن و آزار رسانیدن و مسخره کردن و خندیدن و غیر این ها
که از جانب خویش خبر داده و فرموده: «اللَّهُ يَسْتَهْزِءُ بِهِمْ = خداوند تمسخرشان می کند -
۱۵ / بقره» و: «مَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ = و خدا از همه نیرنگیان ماهر تر است - ۱۵۴ /
آل عمران» و: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ = آنان که خدا و رسولش را آزار می رسانند - ۱۵۷ /
احزاب» و: «سَخِرُوا اللَّهَ مِنْهُمْ = خداوند تمسخرشان می کند - ۷۹ / توبه» .

و در حدیث است: «ضحک الله مما فعلت البارحة = خداوند از آن چه که شما دو نفر
انجام دادید دیروز به خنده افتاد» زیرا هر حکم و صفتی را در مراتب الهی در دنیا و آخرت
مقام و موطنی است که آن حکم به سبب آن موطن و قابلیتش برای ظهور در آن [موطن]
ظاهر می گردد و از آن موطن تجاوز نمی کند، و یا این که حق تعالی بدان حکم در آن موطن
ظاهر می شود و در آن موطن از آن تجاوز نمی نماید، و دومی آن چه را که بعد از آن است
تأیید و یاری می کند، اگرچه اولی به ذهن پیشی دارد؛ و ممکن است «بدان» به معنی «در
آن» باشد، یعنی: آن حکم را در حالی که حق در آن است ظاهر می کند و از آن تجاوز
نمی نماید .

گوید: آیا نمی نگری که حق تعالی به صفات محدثات ظاهر می شود؟ و بدان از جانب
خود و به صفات نقص و به صفات نکوهیده خبر داده است استشهاد است به تخلل حق
مر وجود بنده را، و اتصافش به صفات عالم کون و فساد، مانند این فرموده اش: «مَنْ ذَا
الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا = کیست که خدای را وامی نیکو دهد؟ - ۲۴۵ / بقره» و: «لِنَعْلَمَ
مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ = تا بدانیم چه کسی تابع رسول می شود و که روی
می گرداند - ۱۴۳ / بقره» و فرمود: «مرضت فلم تعدنی = بیمار شدم عیادت نمی کردی»^۱ و امثال
این ها که گفته آمد .

حقیقت آدم ظهور هویت حق است در صورت عین ثابت خودش

گوید: آیا مخلوق^۱ را نمی‌نگری که به صفات حق - از اول آن‌ها تا آخرشان - ظاهر می‌گردد؟^۲ استشهاد است برای تخیل بنده مر وجود حق را و اتصافش به صفات او: و تمام آن صفات برایش حق ثابت است یعنی: تمام صفات حق، حق است و برای مخلوقی که کامل است ثابت می‌باشد، به حکم: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و ما فرزندان آدم را ارجمندی بخشیدیم - ۷۰ / اسراء» و: «ان الله خلق آدم علی صورته = خداوند آدم را بر صورت خودش آفرید^۳» و: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» = تمام اسما را به آدم تعلیم کرد - ۳۱ / بقره» یعنی: او را اسما و صفات الهی بخشید، زیرا حقیقتش عبارت از ظهور هویت حق است در صورت عین ثابت خودش، پس آن‌ها [صفات حق] حق ثابت است برای مخلوق.

گوید: همان‌گونه که صفات محدثات حق ثابت مر حق تعالی راست یعنی: تمام صفات الهی حق ثابت است مر بنده را، چنان‌که صفات محدثات، حق ثابت است مر حق تعالی را، چون آن‌ها شؤون اویند از آن‌ها خبر داده که: «هر روز او در کاری است - ۲۹ / رحمان».

گوید: سپاس مر پروردگار را، پس سرانجام هر ثنایی از هر ثناکننده و ثنا شونده به او بازگشت دارد: «وَالِيهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» = کارها یکسره به او بازگشت دارند - ۱۲۳ / هود» پس آنچه را که نکوهیده و آنچه را که پسندیده است فرا گرفت^۴ و آن‌جا، جز پسندیده و یا نکوهیده نمی‌باشد.

خداوند خویش را در مقام جمع و تفصیلش حمد و ثنا می‌کند

یعنی: خداوند فرمود: «الحمد لله رب العالمین» و ماهیت حمد را به خدا تخصیص

۱. یعنی: انسان کامل «جامی».

۲. از حیث تخلق و تحقق - جز وجوب ذاتی - زیرا حادث را در آن گامی نیست «جامی».

۳. توحید صدوق، ص ۱۰۳، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۳۲.

۴. یعنی: این سخن از جانب حق تعالی است، و یا کار بدو بازگشت دارد، چنانکه از این سؤال مفهوم می‌شود «جامی».

داد، و شکی نیست که خلق نیز حمد می‌شود و به زبان حق ثنا می‌شود، چنان‌که بر انبیا و مؤمنان و به زبان بعضی‌شان بر بعض دیگر ثنا می‌گوید، و حمد و سپاس بر صفات کمال می‌باشد و تمام آن‌ها در واقع خاص خداوند است، لذا سرانجام صفات کمالی که موجب ثناست - پس از نسبت آن‌ها به خلق و اتصاف خلق به آن‌ها - به خداوند متعال باز می‌گردد، خواه حمد‌کننده حق باشد و یا خلق، و حمدشونده حق باشد، و یا خلق، زیرا اوست که گاهی خویش را در مقام جمعیش حمد می‌کند و گاه دیگر در مقام تفصیلی اش. و چون در واقع آن‌چه که خلق نامیده می‌شود عدم است و وی را وجودی نیست و موجود، حق است و غیر او موجود نیست، حکم را تعمیم داد و تأکید به کل کرد و فرمود: «تمام امور به او بازگشت دارند - ۱۲۳ / هود» یعنی: فرقی نمی‌کند، خواه پسندیده باشد و یا نکوهیده.

رازش این است که آن‌چه در وجود است تمامیش خیر است، و نکوهیده بودنش جز به سبب نسبت بعضی از اشیا به بعض دیگر نمی‌باشد، آیا نمی‌نگری که شهوت، از آن حیث که ظل محبت ذاتی که ساری در وجود است می‌باشد پسندیده و محمود است و عدم آن که ناتوانی جنسی است نکوهیده می‌باشد؟ و از آن حیث که سبب بقای نوع است و موجب لذتی است که آن نوعی از تجلیات جمالی نیز می‌باشد پسندیده و محمود است، ولی هنگام وقوع آن بر غیر موجب شرع، مذموم و نکوهیده است، چون سبب تباهی و انقطاع نسل است و موجب فتنه و آشوب، که بازگشت به عدم دارد، و همین‌طور تمام صور نکوهیده، بنابراین تمامی - از حیث کمال - از او و به او می‌باشند، و استدلال به آیات و امثال آیات، برای تأنیس و الفت دادن محجوبان و خرده‌های ضعیفشان می‌باشد، و گرنه اهل کشف کار را در نفس خود همان‌گونه که هست مشاهده می‌کنند.

متخلّل غذای متخلّل است و بدو پنهان است،

مانند آب که در پشم نفوذ می‌کند و پشم بدان فزونی و فراخی می‌یابد

گوید: بدان! چیزی در چیزی تخلل نمی‌یابد، مگر آن‌که در آن محمول باشد زیرا متخلل چیزی است که در چیز دیگر نفوذ می‌کند و در جوهرش داخل می‌شود، بنابراین

داخل شونده محمول و پوشیده شده در آن است، و داخل شده حامل آن و ظاهر می‌باشد: پس متخلل و نفوذ کننده - اسم فاعل - محجوب و پوشیده شده به متخلل و نفوذ شده - اسم مفعول - می‌باشد، بنابراین اسم مفعول ظاهر است و اسم فاعل، باطن و پوشیده، و آن غذای وی است، مانند آب که در پشم نفوذ می‌کند و پشم بدان فزونی و فراخی می‌یابد، پس اگر ظاهر حق است، پس خلق در او پوشیده و مستور می‌باشد، در این صورت خلق، تمام اسمای حق تعالی است: گوش و چشم و تمام نسبت‌ها و ادراکات او؛ و اگر ظاهر خلق است، پس حق مستور و باطن در خلق می‌باشد، در این صورت حق، گوش خلق و چشم و دست و پا و تمام قوایش می‌باشد - چنان‌که در خبر صحیح آمده است^۱. چون بیانش را بر تخلل بنیان گذارد، بدان بازگشته و گفته: چیزی در چیزی تخلل نمی‌یابد، یعنی: چیزی در چیزی داخل نمی‌شود مگر آن‌که داخل شونده در داخل شده مستور و پوشیده است، پس متخللی که اسم فاعل است، یعنی: داخل شونده، محجوب و مستور در متخللی که اسم مفعول است یعنی در داخل شده در آن می‌باشد، پس داخل شده در آن ظاهر است و داخل شونده، باطن، و ظاهر به واسطه باطن تغذیه می‌کند، زیرا فیضش جز از وی حصول نمی‌یابد، بنابراین باطن، غذای ظاهر است، برای این‌که قوام و پایداری و وجودش بدان است.

اگر ظاهر حق باشد و خلق مستور، نتیجه قرب فرایض است،

و اگر خلق ظاهر در آینه حق باشد و حق مستور، نتیجه قرب نوافل است

شیخ رحمته الله مثال محسوس را برای توضیح بیشتری آورده است، و چون کار این‌گونه است، پس خالی از این نیست که حق ظاهر باشد و خلق باطن، و یا برعکس، در این صورت اگر ظاهر حق باشد، یعنی: به واسطه تجلیش در مرتبه‌ای از مراتب اسم «ظاهر» محسوس باشد، خلق پوشیده و مستور در او و باطنش است، در آن حال خلق، تمام

۱. اشاره به مقام قرب فرایض و نوافل دارد، زیرا وجود حق عبارت از اصل واجب است که فرض می‌باشد، و وجود در عالم عبارت از بنده است که نفل می‌باشد و فرع بر آن، چون وجود حق به جهت کمال فراگیریش، حق مطلق و خلق مقید را فرا گرفته است «کاشانی و جندی».

اسمای حق و صفات او، از سمع و بصر و اراده و جز این‌ها، و تمام نسبت‌هایی که شرعاً ملحق به حق است می‌باشد، چنان‌که گفته آمد: وقتی حق تعالی در آینه‌های اعیان تجلی کند، ظاهر جز حق نبوده و اعیان در غیب، بر حال خودشان باقی خواهند بود، و اگر خلق ظاهر در آینه حق باشد، حق در آن مستور و پوشیده و باطنش می‌باشد.

بنابراین حق تعالی گوش و چشم و تمام قوای باطنی خلق است و این، نتیجه قرب نوافل^۱ است و اولی، نتیجه قرب فرایض^۲.

از آن جهت دست و پا را [در حدیث] آورد که هر دو از ظاهر است، با این‌که سخنش در باطن است، این به سبب ورود خبر صحیح است که این‌گونه بوده، و در حدیث هشدار می‌دهد که حق تعالی عین باطن بنده و عین ظاهرش می‌باشد، چون در حدیث گوش و چشم آمده و هر دو نام‌های قوای باشند، و در حدیث دست و پا آمده و هر دو اسمای اعضا، بنابراین حق تعالی عین قوای بنده و اعضایش می‌باشد.

گوید: سپس اگر ذات از این نسبت‌ها تهی شود، الاله نخواهد بود بدان! الاله اسم ذات است از آن حیث که ذات است، با قطع نظر از اسما و صفات - به اعتباری - و اسم ذات است با تمام اسما و صفات، به اعتباری دیگر، در این جا مراد اعتبار دوم است.

الهیّت اسم مرتبه اسما و صفاتی است

که عبارت از نسبت‌های متکثراند

و الهیّت اسم مرتبه اسما و صفاتی است که عبارت از نسبت‌های متکثر و فراوانند؛ به اعتبارات و وجوهی - که با توجه به اعیان ثابته‌ای که در نفس خود و استعداداتشان متکثراند - برای ذات حصول می‌یابد، زیرا مرتبه همان‌گونه که درخواست آن که بدان قیام داشته باشد دارد، همین‌طور درخواست کسی را که احکامش بر او جاری شود دارد، مانند سلطنت و قضاوت.

پس اگر این نسبت‌ها اعتبار نشود، جز ذات الهی که به هیچ‌وجه از وجوه بدان اشاره نمی‌شود و به نعتی از نعوت توصیف نمی‌گردد باقی نمی‌ماند، و آن مقام هویت احدیت

۱. یعنی: خلق گوش حق باشد «آملی». ۲. یعنی: حق گوش خلق باشد «آملی».

است که تمام نسبت‌ها در آن مستهلک می‌باشد، بنابراین حق تعالیِ اِلاه است، یعنی در مرتبه اسما و نسبت‌های الهی - به اعتبار اعیان ما - همان‌گونه که پادشاه نسبت به رعیت پادشاه است و قاضی، با توجه به اهالی شهر قاضی است، پس این نسبت‌ها به واسطه ما به او تعالی ملحق می‌گردد، همان‌گونه که نسبت‌ها به واحد، با توجه به اعداد ملحق می‌شود، یعنی: یک نصفِ دو است و یک سوم سه و یک چهارم چهار، و مانند خواصی که واحد را به واسطه لزومش مر مراتب عددی را حاصل است، و اگر از این مراتب قطع نظر کنیم، این نسبت‌ها به واحد ملحق نمی‌گردد و آن خواص برایش حصول نمی‌یابد.

گوید: و این نسبت‌ها را اعیان ما پدید آورده‌اند یعنی: این صفات به وسیله اعیان ما ظاهر گردیده است، زیرا اگر نبود، خالق و رازق و قادر و سمیع و بصیر و غیر این‌ها از اسما و صفات اضافی ظهور پیدا نمی‌کرد، و مراد از پدید آوردن، جعل و ایجاد نیست، چون ما مجعول و موجود بدان‌هاییم و به سبب جعل حق و ایجادش مر ما را، آن صفات ظاهر گشتند.

گوید: پس به مألوهیت خود او را اِلاه قرار دادیم مراد از مألوهیت نزد این طایفه [صوفیه] مرتبه عبودیت است و از مألوه، بنده است - نه معبود - نه آن‌گونه که مفسران قائل‌اند که اِلاه، به معنی مألوه است و همان معبود می‌باشد، مانند کتاب که به معنی مکتوب است، معنایش آن‌که: ما به عبودیتمان، معبودیت او را آشکار کردیم و به اعیانمان، الهیتش را، چون اگر اصلاً موجودی ایجاد نمی‌شد، آشکار نمی‌شد که او تعالی اِلاه است، بلکه علت غایی از ایجاد ما، ظهور الهیت اوست، چنان‌که فرمود: «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف...» گنجی پنهان بودم خواستم که شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم^۱.

بنابراین جعل، بر معنای حقیقی خودش نیست، بلکه بر معنای مجازیش می‌باشد، و این به زبان صاحبان «صحو» و هوشیاران نیست، بلکه در آن نوعی از شطح است، زیرا در آن رعونتی است که در خور متادبان در حضور حضرت رحمان نمی‌باشد، چنان‌که رعیت و مرید و دانش‌آموز گوید: پادشاه به واسطه وجود من پادشاه شد و به سبب درس خواندنم

در نزد استاد، استاد استاد شده و به واسطه ارادتم به شیخ، شیخ شیخ گشت، در این باره گفته‌ام:

الا جابری رفقا علی فانی اکاشف عما فیکم من سرائری
فیظهر بالقلب المعنی جمالکم کما ظهرت لیلی بقیس بن عامر
یعنی: ای ستمکار من با من مدارا کن تا
از آن چه از ضمایرم که در شماست پرده بردارم
و به قلب رنج دیده‌ام جمال شما ظاهر می‌شود
هم‌چنان که لیلی به مجنون ظاهر شد

تا ما شناخته نشویم حق شناخته نمی‌شود،

کلید شناخت حق کلید شناخت ماست

گوید: پس شناخته نمی‌شود، تا ما شناخته شویم، رسول خدا ﷺ فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه = هر که خویش را شناخت، خدای خویش را شناخته است»^۱ او داناترین خلائق به خداست یعنی: حق تعالی از آن حیث که إله است شناخته نمی‌شود تا ما شناخته شویم - به سبب موقوف بودن تعقل این حیثیتی که همان نسبت است بر تعقل دو منتسب - چنان که فرمود ﷺ: «هر که خویش را شناخت، خدای خویش را شناخته است» یعنی: معرفت «رب» موقوف بر معرفت نفسی است که همان مربوب است، زیرا «رب» - از آن حیث که «رب» است - اقتضای مربوب را دارد و او ﷺ داناترین و شناساترین خلق به خداست.

در ردّ نظر حکما که خداوند بدون نظر در عالم شناخته می‌شود

گوید: زیرا بعضی از حکما و ابوحامد غزالی معتقداند که خداوند - بدون نظر در عالم - شناخته می‌شود، و این غلط و اشتباه است مرادش از بعضی حکما، ابن سینا و پیروانش، یعنی: غزالی و ابن سینا و پیروان آن دو، معتقداند که خداوند بدون این که نظر

به عالم شود شناخته می‌شود، و آنان به واسطه مؤثر، استدلال بر اثر می‌کنند، و آن مرتبه‌اش بالاتر از استدلال به اثر است بر مؤثر^۱، و حاصل استدلال‌اتشان بر می‌گردد به این‌که: وجود ممکن و یا موجود ممکن، به واسطه امکانش، به علت موجود غیر ممکن نیاز دارد، و او حق است که وجودش واجب به ذات خودش می‌باشد، و این نیز استدلال از اثر است بر مؤثر، بنابراین ادعایشان تمام نیست، از این روی آنان را به غلط و اشتباه نسبت داد، و یا به سبب عدم امکان تعقل نسبت - بدون دو منتسب -.

إِلاه جز به مألوه شناخته نمی‌شود

گوید: آری! ذات قدیم ازلی شناخته می‌شود^۲، او إلاه شناخته نمی‌شود تا آن‌که مألوه شناخته شود، پس آن [عالم] دلیل بر اوست یعنی: وقتی صاحب هوش و فطانت و ذهن مستقیم، در نفس وجود نظر و اندیشه کند، امکان دارد بداند که ذات او قدیم ازلی واجب است و این^۳ را به ذات خودش می‌باشد، نه به حسب استدلال، بلکه به سبب ذوق و وجدان - آن‌گونه که کار بر آن است - سپس بر آگاه ساختن غیر خودش نیز توانمند باشد، تا او هم این‌گونه دریابد، چنان‌که در فصل وجود، در آغاز کتاب [فصل اول مقدمه] بیان داشتیم. اما معرفت به این‌که او إلاه است و صاحب اسما و صفات، امکان ندارد، تا آن‌که در عالم نظر کند و به عبودیت، بر معبودیت، و به مربوبیت بر ربوبیت استدلال نماید، بنابراین عالم عبارت از دلیل بر إلاه است - از آن حیث که إلاه است - از این روی گفته‌اند: عالم از علامت گرفته شده و آن عبارت از دلیل است.

گوید: سپس بعد از این در حال^۴ دیگر، کشف تو را چنین می‌بخشد که خود حق تعالی عین دلیل بر خودش و بر الوهیتش می‌باشد این کشف، مقام جمع است، یعنی:

۱. این همان استدلال انی و لمی است که اولی استدلال از معلول به علت است و دومی از علت به معلول، ولی این معرفت، از آن حیث که ذات است می‌باشد، نه از آن روی که إلاه است، و مورد بحث در این جا این مطلب است، از این روی گفت: این غلط و اشتباه است. ۲. بدون نظر در عالم «جامی».

۳. یعنی: قدیم ازلی واجب بودنش.

۴. یعنی: بعد از آن‌که به مألوهیت إلاه را شناختی و به کلیت خود به سوی او توجه نمودی، دیده بصیرت به نور کشف گشاده می‌شود «جامی».

بعد از معرفتِ اِلاه به مألوه و معرفت ذات قدیم ازلی که صاحب مرتبه الهیه است و توجه بدو - توجهی تام و کامل - دیده بصیرت گشاده شده و برایت کشف و آشکار می شود که حق تعالی خود، دلیل بر خودش است، به سبب تجلی ذاتیش، تا افاضه اعیان ما را [در علم] به فیض اقدس کند، و آن دلیل بر الوهیتش است به تجلی اسمایی و صفاتی مرحقایق ما را [در خارج] که به نام عالم نامیده می شود.

رسول خدا فرمود اشیا را به حق شناختم و این برهان لمی است

به این معنی بود که رسول خدا ﷺ - هنگامی که از او پرسیده شد که خدای را به چه شناختی؟ - فرمود: اشیا را به خدا شناختم، زیرا پرسش از ذات الهی بود، یعنی: ذات حق را به چه شناختی؟ پاسخ داد: اشیا را به حق و به نور او شناختم - نه از مرتبه^۱ - زیرا علم به

۱. شیخ رحمه الله در این کتاب درباره مرتبه بسیار سخن گفته، ولی نه خود او و نه شارحان کلماتش تعریف جامعی از مرتبه نکرده اند، لذا مترجم تعریف مرتبه را از زبان ربیب و جانشینش - صدرالدین قونوی «شیخ کبیر» - و شارحان کلامش در این جا نقل می کند.

قونوی در کتاب اعجاز البیان که تفسیر سوره فاتحة الكتاب است و مترجم آن را ترجمه و تعلیق کرده گوید: هر موجودی دارای ذات و مرتبه است، و مرتبه این موجود دارای احکامی است که در وجودش که متعین به حقیقت ثابتش می باشد، ظاهر می گردد، و آثار این احکام در ذات صاحبش احوال نامیده می شود، و مرتبه عبارت از حقیقت هر چیزی نه از حیث تجردش، بلکه از حیث معقول بودن نسبتش که جامع بین آن حقیقت و بین وجودی که مظهر آن، و حقایقی که تابع آن است می باشد.

برخی حقایق تابع برخی دیگراند و موجودات امری زاید بر حقایق گوناگون نیستند، بلکه به وجود واحدی ظاهر گشته و در مراتب خودشان و به حسب خودشان تعین و تعدد پیدا کرده اند، حق تعالی را نیز ذاتی هست و مرتبه ای، مرتبه اش عبارت از معقول بودن نسبت «الاه» بودنش است، این نسبت به نام الوهیت نامیده می شود و بدان نسبت وی را آثاری در مألوهین و صفاتی لازم می باشد که آن ها را احکام الوهیت نامند.

حقیقت انسان عبارت از عین ثابت - یعنی نسبت معلوم حق تعالی - می باشد، و امتیازش در ازل - در حضرت او - به حسب مرتبه او و علم پروردگارش می باشد، و احوال این حقیقت آن چیزی است که انسان در آن دگرگونی و تقلب می یابد و بدو نسبت پیدا می کند و بدان - از صور و نشأت و دگرگونی ها و غیر این ها از اموری که به سبب وجود مستفاد از حق تعالی ظاهر شده - توصیف می گردد، و مرتبه اش عبارت از عبودیت او و مألوه بودنش است، و از آن جهت که آن حقیقت (انسان) آینه دو مرتبه - الهی و کونی - است و رونوشتی جامع، که هر دو طرف را شامل است، به صورت مرتبه و خلافت ظاهر شده است.

شارح مفتاح الغیب - محمد بن حمزه فناری - در شرح آن به نام مصباح الانس - که آن را هم مترجم ترجمه کرده است - گوید: مرتبه عبارت از احکام وجه خاص است، آن وجهی که هر موجودی دارد و واسطه بین او و

مرتبه، جز بعد از علم و معرفت به ذات نمی باشد، و محجوب نسبت به این معرفت بسی دور و بیگانه است، و از زبان این دو معنی گفته اند:

فلولا کم ما عرفنا الهوی و لولا الهوی ما عرفنا کم

یعنی: اگر شما نبودید ما عشق را نمی شناختیم

و اگر عشق نبود شما را نمی شناختیم

راز آن که شیخ رحمه الله این مباحث را در این فص آورده این است که ابراهیم علیه السلام طالب حق بود و به مظاهر ستارگان بر او استدلال می نمود، زیرا او نخست دریافته بود که وی را پروردگار و ربی است که خلش کرده است، سپس عشق بر او غالب گشت و در پی طلب او افتاد، تا آن که خداوند هدایت و راهنماییش کرد و بر او تجلی نمود.

→

حق تعالی است، و از آن جمله مناسبت در خاصیات است، برای این که مناسبت در خاصیت، از مناسبت در مقتضی خاصیت پرده برمی دارد، و مقتضی خاصیت همان حالت پنهان در شیء خارجی می باشد؛ پس آن مرتبه که اقتضای تعین وجودش را دارد، مبدأ ظهور آن موجود مشاهد می شود، برای این که تعین ظهور استنادش به مرتبه است و در پایان، تحلیل و سیرش بدان منتهی می شود.

مراتب را قونوی در کتاب نصوص بیان داشته که عبارت از تعینات کلی اند و علم ذاتی ازلی اشمال بر آن ها دارد، برای این که به واسطه علم، مرتبه تعقل می شود و تحقق می یابد، علم نیز خود از مرتبه است، زیرا علم از اسما است و اسما بدان تحقق می یابند، پس آن تعینات کلی مانند محل هایی هستند که از مطلق فیض ذات - به اعتبار مغایر نبودن با فیض بخش - بر آن ها می گذرد، و آن ها در حقیقت تأثیر - نه مطلقاً - مدخلیت دارند، یعنی از آن جهت که گفتیم مانند محل هایند، و هر مرتبه ای برای دسته ای از احکام وجوب و امکان که منشعب از اسمای ذاتی و اصول اسمای الوهی و اسمایی که پس از اسمای الوهی اند محلی معنوی هستند، و مراتب در پهنه علم و تعقل، دارای اعیان ثابته ای هستند که مستقلاً دارای تأثیر نیستند و اثرشان به واسطه وجود است و شأن وجود هم با مراتب این گونه است، و مراتب هم مانند نهایات نسبی است برای سیر فیض ذاتی و تجلی وجودی در درجاتی که بین ازل و ابد - تا پایان و قرارگاه - متعین است.

پس روشن شد که مراتب، محل اجتماع دسته ای از احکام وجوب و امکان است که در آن جا استقرار دارند و همین مراتب، ظاهرکننده نتایج آن اجتماعاتند - ولی به حسب مراتب - زیرا حکم و فیض، قطع نظر از مراتب، ظهوری ندارند و حکم آن، حکم شکل ها و قالب ها (آینه) می باشد که با هر شکل پذیر و قالب پذیری که بدان شکل و قالب در می آید و در آن کار فرود می آید موافق است، این اثر مراتب است و دارای عین ثابت، و نتایج احکام در پایان کار بدان ها باز می گردد، چون مراتب هم محل صدوراند و هم بازگشتگاه.

وجود عالم عبارت از تجلی وجودی حق است

که در آیینه‌های صور اعیان ثابته ظاهر گشته است

گوید: عالم جز تجلی او در صور اعیان ثابته آنان نیست، اعیانی که وجودشان بدون آن [تجلی] محال است یعنی: کشف نیز تو را این می‌بخشد که وجود عالم جز تجلی وجودی حقانی که ظاهر در آیینه‌های صور اعیان ثابته است نمی‌باشد که وجود آن اعیان در خارج، بدون آن تجلی وجودی محال است، زیرا عالم از حیث وجود، عین حق است که در آیینه‌های اعیان ظاهر است - نه غیر او -.

پس اعیان بر عدم خودشان اند و مشهود همو وجود حق است

گوید: و او، به حسب حقایق این اعیان و حالاتشان متنوع و گوناگون می‌گردد و به صور می‌آید^۱ یعنی: کشف تو را این می‌بخشد که حق تعالی هموست که در صور عالم ظاهر شده و به حسب انواع اعیان تنوع یافته و به صور این حقایق و حالاتشان مصور گردیده است، بنابراین اعیان، بر عدم خودشان باقی‌اند و مشهود، همان وجود حق است و لا غیر: و این بعد از علم به او از جانب ماست که او **إِلاه** ما می‌باشد^۲ یعنی: این کشف و شهود بعد از علم به حق و ذات اوست به این که او ما را به حسب اسما و صفاتش **إِلاه** است، زیرا اگر ندانیم که ما را **إِلاه** است و او تعالی را اسما و صفاتی است که اقتضای اعیانی ثابت می‌کنند تا محل غلبه و مجلای ظهوراتشان باشد، نخواهیم دانست که متجلی در آیینه‌های این صور حق است و برای ما نه کشف حصول می‌یابد و نه برای مرتبه الهیت اصلاً ظهوری است.

گوید: سپس کشف دیگری می‌آید و برایت صور ما در او [حق] ظاهر می‌گردد، لذا

۱. یعنی: و همین‌طور کشف تو را این می‌بخشد که آن تجلی عالم را انواع مختلفی می‌بخشد و صور متباینی را به حسب تنوعات می‌پذیرد «جامی».

۲. بعد از این کشف، کشف دیگر می‌آید «جامی»، کشف اول عبارت از فنای در حق است، زیرا شاهد و مشهود در این کشف جز حق تعالی به تنهایی نیست، و جمع نامیده می‌شود، و کشف دوم عبارت از بقای بعد از فناست، در این مقام صور خلق ظاهر می‌گردد «کاشانی».

بعضی از ما بر بعض دیگر - در حق - ظاهر می‌گردد و برخی از ما، برخ دیگر را می‌شناسد و دسته‌ای از ما از دسته دیگر امتیاز و جدایی می‌یابد این کشف، عبارت از کشف مقام فرق بعد از جمع است و - به اعتبار این که وی جمع را با فرق جمع کرده است - «جمع الجمع» نامیده می‌شود، و آن ظهور صور اعیان است در آینه حق، و به این اعتبار، مشهود، خلق است و حق در قرقگاه عزت خود و غیبش، که پیامبر ما ﷺ از آن به «عماء» تعبیر کرد، می‌باشد، اگرچه وجودش آینه‌ای است که در آن عالم ظاهر می‌گردد، و نزد این ظهور است که - در مرتبه علم حق - بعضی از ما بر بعض دیگر ظاهر شده و در این مرتبه به حکم مناسبت، تعارف و شناخت بین اعیان واقع می‌گردد، و به حسب عدم مناسبت، ناشناختی ظاهر می‌شود، و آن چه از شناخت و ناشناختی در عالم ارواح واقع می‌شود - چنان که آن حضرت ﷺ آگاهی بخشیده و فرموده: «الارواح جنود مجنده فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف = ارواح جوخه جوخه‌اند، آن چه از آن ها که در آن جا هم جوخه بودند، این جا با یکدیگر الفت پیدا می‌کنند، و آن چه از آن ها که هم جوخه نبودند، این جا با هم اختلاف می‌ورزند^۱» - مظهر و نتیجه آن شناخت و ناشناخت است که در مرتبه علمی واقع شده است.

در احدیت ذاتی اصلاً چیزی را وجود نیست تا چه رسد

که امتیاز داشته و باز شناخته شود

و از آن جهت گفت: بعضی از ما بر بعض دیگر - در حق - ظاهر می‌گردد و برخی از ما برخ دیگر را می‌شناسد، چون اعیان در حال ثبوتشان در غیب حق - نه در وجود علمی و یا عینی خارجیشان - از یکدیگر متمایز و جدا نبودند، تمامیشان - مانند اسما و صفات - در تحت غلبه احدیت ذاتی مستهلک بودند، زیرا در آن مرتبه چیزی را اصلاً وجود نیست، خواه اسم باشد و یا صفت و یا عین ثابت و یا غیر این ها، چنان که فرمود ﷺ، «خدا بود و چیزی با او نبود» خبر از این مرتبه داده است.

خودت در مقام روح، حال حقایق خود و علوم کلی خویش را اعتبار کن، آیا بعضی

از آن‌ها را از بعض دیگر ممتاز و جدائی یابی؟ یا از عین روح تا آن‌که به مقام قلبت فرود آمده و هر کلی از غیر خودش جداگشته و سپس هر یک از آن‌ها به جزییاتش که در آن است تفصیل یابد و پس از آن در مقام خیال، مانند محسوس صورت پیدا کرده و بعداً در حس ظاهر شود؟ اگر در نفست آن‌چه را که بر آن آگاهیت بخشیدم یافتی، هدایت و راهنمایی یافته‌ای و دانسته‌ای که کار در دست کسی است که تو بر صورت او آفریده شده‌ای، و اگر در نفست آن‌چه را که کار بر آن است نیافتی، امکان آگاهی بر حقایق الهی و حالات آن‌ها نداری، و هر کس برای انجام مقصودی که به جهت آن آفریده شده دارای توانایی است؛ و امتیاز علمی نیز در مقام قلبی است - نه روحی -.

گوید: بعضی از ما کسی است که می‌داند این معرفت برای ما به واسطه خود ما در حق واقع شده است^۱، و برخی از ما کسی است که مرتبه‌ای را که در آن این معرفت به واسطه خود ما واقع شده است نمی‌داند «أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ = از اینکه از جاهلان باشم به خدا پناه می‌برم - ۶۷/ بقره» یعنی: بعضی از ما کسی است که می‌داند که این معرفت برای ما در آینه ذات حق و مرتبه علمی واقع شده است، یعنی: معرفت بعضی از ما مر بعض دیگر را به واسطه خود ما، یعنی: به واسطه اعطای اعیان ما آن عرفان را به حکم مناسبتی که بین آن‌ها واقع است؛ و برخی از ما کسی است که، به سبب پرده‌هایی که از نتایج نشأء عنصری است و اطوار و مراتبی که عین انسانی در آن‌ها ظاهر شده، تا هنگام رسیدنش به این صورت مورد الفت و انسش، آن مرتبه و شناختی را که بین اعیان واقع است نمی‌داند، چنان‌که گفته‌اند:

وَ اَظْهَرُ نَسِيتَ عَهْدًا بِالْحَمِي وَ مَنَازِلًا بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعْ

یعنی: پندارم آن پیمان‌ها را که در قرقگاه بست و آن

منزل‌ها را که راضی نمی‌شد از آن‌ها جدا گردد فراموش کرد

چون اولی [حصول معرفت] حال اهل کمال است که محبوبان مورد توجه‌اند، آنان که جلال و عظمت حق تعالی ایشان را از جمال او - مانند محبوبان به خلق از حق - محجوب نمی‌دارد و نه جمالش از جلالش، مانند محجوبان به حق از خلق، و آنان

۱. یعنی: در آینه وجود حق «جامی».

مهیمان اند که در جمع مطلق باقی اند؛ و دومی [عدم معرفت] حال محجوبان رانده شده است که به آنان توجهی نیست، لذا گفت^۱: «أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ = از اینکه از جاهلان باشم به خدا پناه می‌برم - ۶۷/ بقره» و به واسطه دو کشف - با هم - [حق] بر ما جز به واسطه ما حکم نمی‌کند.

کشف جامع مقام کمال محمدی شهود حق است در عین خلق

و شهود خلق در عین حق - بدون احتجاب یکی از دیگری -

یعنی: کشف اول چنین می‌بخشد که موجود حق است و لاغیر، و اوست که در آیینه‌های اعیان ظاهر است و خلق در عدم؛ و کشف دوم این را می‌بخشد که موجود خلق ظاهر است - در آیینه وجود حق - و حق در غیب خودش است، و کشف جامع بین آن دو با هم، که مقام کمال محمدی است و آن، شهود حق است در عین خلق، و خلق در عین حق - جمعاً - بدون احتجاب یکی از آن دو از دیگری، این را می‌بخشد که حق تعالی بر ما به حکمی از احکام حکم نمی‌کند مگر به سبب اقتضای اعیان ما آن حکم را.

اعیان ما بر ما به استعداداتمان حکم می‌کنند و بر حق

- در علم حق - حکم می‌کنند که بر مقتضیاتشان حکم کند

گوید: نه! بلکه ما بر خودمان - به خودمان - حکم می‌کنیم، ولی در او از برای تأکید این که گفته: [حق] بر ما جز به واسطه ما حکم نمی‌کند، بازگشته و گوید: نه! بلکه اعیان ما بر ما به استعداداتمان حکم می‌کند، زیرا هر عینی از اعیان از حق تعالی به زبان استعدادشان در خواست می‌کنند که آن‌ها را موجود گرداند و بر آن‌ها به حسب قابلیتشان حکم کند، پس آن‌ها بر حق حکم می‌کنند که بر آن‌ها به مقتضایشان حکم کند - ولی در او - یعنی: در علم حق -

گوید: از این روی خداوند متعال فرمود: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ = خداوند را دلیل

رساست - ۱۴۹/ انعام» یعنی: بر محجوبان آنان که حقیقت امر آن گونه که هست برایشان

۱. این خبر مبتدای چهار سطر بالاست که گفت: و چون اولی...

کشف و آشکار نشده است: وقتی به حق تعالی گفتند^۱: درباره ما چرا چنین و چنان کردی؟ یعنی: آنچه را که موافق اغراض و اهدافشان نبود، برایشان^۲ از حقیقت امر پرده برمی دارد یعنی: از شدت امر در روز رستاخیز، و یا اصل امر و حقیقتش، زیرا ساق چیزی عبارت است از آنچه که آن چیز بدان پایداری دارد و آن، اصل وی است که پایدار و برپایش می دارد.

گوید: و آن^۳ امری است که عارفان آن را در این جا [دنیا] کشف کرده اند، و [آن اینک: محبوبان] مشاهده کردند آنچه را که معتقداند حق تعالی درباره شان انجام داده^۴ است، درباره ایشان انجام نداده، بلکه آن [ادعا] از جانب خود ایشان است^۵، زیرا او آنان را جز بر آنچه که بر آنند نمی داند.

پندار محبوبان در فعل حق به ایشان

یعنی: از اعیانشان - لاغیر - پس آنچه درباره شان انجام شد، جز نفوسشان انجام ندادند، چنان که خداوند می فرماید: «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» = خداوند به آنان ستم نکرد، بلکه نفوسشان بود که به آنان ستم می کند - ۱۱۸ / نحل» و به سبب این راز بود که ابراهیم گفت: «بل فعله کبیرهم = بلکه آن کار را بزرگترینشان انجام داد» - هنگامی که گفتند: - «أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ» = آیا تو ای ابراهیم این کار را درباره خدایان ما انجام دادی؟ - ۶۲ و ۶۳ / انبیا» بنابراین آنچه را که ابراهیم گفت در نفس الامر و واقع درست بود، زیرا بت ها به زبان حالشان از باطن ابراهیم درخواست هلاکتشان را داشتند، این به واسطه علمشان است به مقام عبودیتشان و گمراهی عابدانشان.

دروغ را از آن جهت به خودش نسبت داد - چنان که در حدیث [شفاعت کبرا] آمده است - که فعل ظاهراً از آن بت صادر نگشت، بلکه از خود ابراهیم ظاهر شد، و انبیا مأمور به ظواهراند، چنان که آن حضرت ﷺ فرمود: «نَحْنُ نَحْكُمُ بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ» = ما

۱. یعنی: در روز رستاخیز «جامی». ۲. یعنی: حق تعالی «کاشانی». ۳. یعنی: ساق «آملی».

۴. یعنی: در حال حجاب که موافق اغراض و اهدافشان نبود.

۵. یعنی: آنچه را که مدعی و معتقداند او درباره شان انجام داده، از خودشان، یعنی از اعیان ثابته و استعدادات غیبی ازلی و قابلیات وجودی ابدی خودشان بوده است «جامی».

به ظاهر حکم می‌کنیم، عهده‌دار باطن خداوند است^۱».

گوید: پس دلیل آنان^۲ باطل گشت و دلیل رسا برای خداوند باقی ماند^۳، اگر گویی: در این فرموده‌اش: «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» = اگر خواسته بود همگی شما را هدایت می‌کرد - ۱۴۹/انعام» چه فایده هست؟ گوییم: «لو» حرف امتناع است - به سبب امتناع^۴ - پس نخواست جز آن‌چه را که حقیقت امر بر آن است، ولی عین ممکن پذیرای شیء و ضد آن - در حکم دلیل عقل - می‌باشد، و هر کدام از دو حکم معقول که واقع شود، آن همان است که ممکن در حال ثبوتش^۵ بر آن بوده است.

معنی: اگر خواسته بود همگی شما را هدایت می‌کرد - ۱۴۹/انعام

از آن جهت پرسش را وارد کرد تا در پاسخ بر «سرّ قدر» آگاهی بخشد، و پرسش این است که چون حاکم بر ما اعیان ما هستند و حق را جز افاضه وجود برحسب مقتضای اعیان نیست، فایده این فرموده‌اش که: «اگر خواسته بود همگی شما را هدایت می‌کرد - ۱۴۹/انعام» چیست؟

پاسخ آن‌که: «لو = اگر» حرف امتناع شیء است، به سبب امتناع غیر آن، و چون اعیان در استعداد متفاوت‌اند، بعضی از آن‌ها قابل هدایت‌اند و بعضی دیگرشان غیرقابل هدایت‌اند، حصول هدایت برای همگان ممتنع و محال است، پس معنی فرموده الهی: «اگر خواسته بود همگی شما را هدایت می‌کرد» این‌که، نخواست، به سبب علمش به امتناع حصول هدایت مر همگان را، پس مشیت جز بدان‌چه که کار بر آن است تعلق نگرفته است، بنابراین عدم مشیت، معلل به عدم اعطای اعیانشان است مر هدایت همگان را، و این بدان جهت است که مشیت و اراده دو نسبت‌اند که هر دو تابع علم‌اند، زیرا مشیت خواسته شده را درخواست دارد و اراده، اراده شده را می‌طلبد، و هر دو ناگزیر باید معلوم باشند، و علم در مرتبه اسما و صفات، از وجهی تابع معلوم است، یعنی از آن حیث

۱. جامع الاسرار، ص ۱۰۴. ۲. یعنی: محجوبان «جامی». ۳. یعنی: برای خداوند بر ضد آنان «قیصری».

۴. یعنی: امتناع تالی مر مقدم را، پس امتناع هدایت کل به سبب امتناع مشیت است، زیرا مشیت بدان‌چه که کار قوایل بر آن است تعلق می‌گیرد «صاین». ۵. یعنی: در مرتبه علمی «جامی».

که نسبت است، دو نسبت یافته را می‌طلبد، چنان‌که تحقیقش در مقدمات گفته آمد. حق تعالی جز به حسب استعداد قوایل - لاغیر - ایجاد و پدید نمی‌کند، بنابراین در وجود، جز آن‌چه که اعیان آن را اقتضا می‌کنند واقع نمی‌شود، و عین جز آن‌چه را که مقتضای ذاتش است اقتضا نمی‌کند، و ذات، چیزی و ضد آن چیز را اقتضا نمی‌کند، اگرچه عقل حکم می‌کند براین‌که ممکن قابل و پذیرای چیزی و ضد آن چیز می‌باشد، یعنی به سبب اتصافش به امکان، که اقتضای تساوی هر دو طرف را دارد: طرف وجود و طرف عدم.

اما آگاه بر «سرّ قدر» می‌داند که واقع شده، همان چیزی است که آن را فقط ذات آن چیز اقتضا داشته است، و اعیان مجعول به جعل جاعل نیستند تا ایراد وارد شده و گفته شود: چرا عین هدایت یافته مقتضی هدایت قرار داده شده و عین گمراه مقتضی ضلالت و گمراهی؟ چنان‌که گفته نمی‌شود: عین سگ چرا سگ و نجس العین قرار داده شده و عین انسان، انسان و پاک؟

جعل و ایجاد و فنا و عدم بر اعیان وارد نمی‌شود

زیرا اعیان صور اسمای الهی و مظاهر آن‌ها در علم‌اند، بلکه عین اسما و صفاتی هستند که قایم به ذات قدیم می‌باشند، بلکه آن‌ها عین ذات، از حیث حقیقت‌اند، پس از ازل تا ابد باقی‌اند و جعل و ایجاد بر آن‌ها تعلق نمی‌گیرد، همان‌گونه که فنا و عدم بدان‌ها وارد نمی‌شود، این نهایت رهایی از این تنگناهاست؛ خداوند است که دانای به اسرار و حقایق می‌باشد و بس.

این‌که گفته، ولی عین ممکن پذیرای شیء... می‌باشد، اشاره است به این‌که عقل محجوب و پوشیده و ناتوان از ادراک حقیقت شیء - آن‌گونه که در نفس خود بر آن است - می‌باشد، و حکمش به این‌که: ممکن پذیرای چیزی و ضد آن است، مانند حکم کردن کور است بر کسی که نزدش حاضر است و خاموش می‌باشد که این شخص یا «زید» است و یا «زید» نیست، و آن اگرچه به حسب امکان درست است، ولی در نفس الامر و واقع، یکی از آن دو درست است، و صاحب شهود می‌داند که کدام درست است.

گوید: و معنی: «لهداکم = شما را هدایت می‌کرد»؛ برایتان کشف و روشن می‌کرده است، خداوند دیده بصیرت هر ممکنی از عالم را برای ادراک امر آن‌گونه که در نفس خود بر آن است نگشوده^۱ لذا برخی از آنان عالم‌اند و برخی دیگر جاهل این مانند پاسخ دیگری است برای پرسش، بیانش آن‌که: مراد از هدایت - در این جا - ایمان به رسولان نیست، چنان‌که به ذهن می‌رسد تا پرسش پیش آید، بلکه معنایش این است که اگر خواسته بود برای شما حقیقت کار را به وسیله کشف روشن و بیان می‌داشت و از دیده دل‌هایتان حجاب را برطرف می‌ساخت تا کار را آن‌گونه که بر آن است ادراک نمایید.

سپس بدانید که اعیان بعضی از شما اقتضای ایمان داشته و اعیان بعض دیگر اقتضای کفر، لذا خدای را بر شما حجت و دلیل تمام است؛ ولی هر یک از اهل عالم را امکان آن‌که دیده دلش گشوده و باز گردد و کار را آن‌گونه که در نفس خود است ادراک نماید نیست، زیرا برخی از آنان عالم‌اند و برخیشان - به حکم اقتضای اعیان مر آن‌را - جاهل‌اند.

خداوند دیده بصیرت شخص را به اقتضای گشودن عین آن شخص می‌گشاید

گفت: خداوند دیده بصیرتش را گشود، گشودن را به خداوند نسبت داد، زیرا خداوند دیده بصیرت شخص را به اقتضای گشودن عین آن شخص، می‌گشاید، چنان‌که بر دیگری به اقتضای عینش مر پرده و پوشش را، می‌پوشاند؛ و این‌که در تفسیر فرموده الهی: «هدایتان می‌کرد»، گفته: «تا برایتان کشف و روشن می‌کرد»، هشدار است بر این‌که هدایت حقیقی عبارت از حصول علم یقینی است بدان‌چه که کار در ذات خود بر آن است ..

۱. شیخ رحمته الله امتناع تعلق مشیت اوتعالی را به بیان: «هر ممکنی را از عالم...» بیان داشت، و مراد از هر ممکنی: افراد انسانی می‌باشد «جامی».

شؤون حق تعالی اقتضای هدایت و ضلالت را دارد

و آخرت سرای بهشت و دوزخ است

و آدم را به دو صفت جمالی و جلالی آفرید

گوید: پس نخواست^۱، پس همگیشان را هدایت نکرد، و نمی خواهد^۲ یعنی: هدایت همگان را - به جهت عدم اقتضای بعضی از اعیان مر هدایت را - نخواست، پس آنان را هدایت نکرد و هیچ وقت هدایت همگان را نمی خواهد، زیرا شؤون حق تعالی همان گونه که اقتضای هدایت را دارد، همین طور اقتضای ضلالت را هم دارد، بلکه نصف شؤونش مترتب بر ضلالت است، چنان که نصف دیگرش مترتب بر هدایت می شود، از این روی سرای آخرت را به بهشت و دوزخ تقسیم کرد، و آدم را به دو دست خودش آفرید، و آن دو، صفات جمالی - که مظهرش در آخرت بهشت است - و جلالی - که مظهرش در آن جا دوزخ است - می باشد، بنابراین آخر و انجام، مطابق با اول و آغاز است.

گوید: و همین طور «اگر بخواهد» آیا می خواهد؟^۳ این چیزی است که نمی تواند باشد^۴ یعنی: همان گونه که در «لو شاء - اگر خواسته بود» گفتیم، همان طور در «ان یشأ - اگر بخواهد» می گوییم، یعنی: آن چه که تعلق به زمان آینده دارد، و این که گفته: آیا می خواهد؟ استفهام است، گویی پرسش کننده می پرسد که حق تعالی امکان دارد که هدایت همگان را بخواهد؟ پاسخ می دهد: این چیزی است که نمی تواند باشد، زیرا علیم حکیم کسی است که هر چیزی را به حکمتش انجام می دهد، محال است که وقوع آن چه را که وقوعش امکان پذیر نیست بخواهد.

۱. از ازل تا کنون هدایت همگان را نخواسته، پس همگی را هدایت نکرد «جامی».

۲. زیرا حکمت اقتضای تنوع استعدادات را به جهت تنوع شؤون مختلف دارد «کاشانی».

۳. یعنی: تا حال نخواسته، آیا در آینده ممکن است بخواهد؟

۴. این امر هیچ وقت امکان پذیر نیست، زیرا مقتضای اعیان تبدیل پذیر نیست «جامی».

علم را اثری در معلوم نیست، بلکه معلوم را در عالم اثر است

و آنچه را که در عینش بر آن است به عالم می‌بخشد

گوید: بنابراین مشیتش «احدیه التعلق» است، و آن نسبتی است که تابع علم است و علم، نسبتی است که تابع معلوم است، و معلوم تو هستی و حالات تو^۱، پس علم را اثری در معلوم نیست، بلکه معلوم را در عالم اثر است و او را از نفسش، آنچه را که در عینش بر آن است می‌بخشد^۲.

یعنی: حق تعالی را یک مشیت عام است که بدان تجلی می‌کند و هر عینی بهره و نصیب خودش را به حسب آن بر می‌گیرد و به مقتضای آن، خواه هدایت باشد و یا ضلالت، اخذ می‌کند، چنان که فرمود: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ = فرمان ما جز یکی نیست - مانند چشم به هم زدنی - ۵۰ / قمر».

چون واقع در وجود، یکی از دو ضد - به اقتضای عین آن - است، بنابراین مشیتش هم یک تعلق بیش ندارد، زیرا آن نسبتی است که تابع علم است، چون چیزی که به هیچ وجه از وجوه دانسته نمی‌شود، تعلق اراده و مشیت بدان امکان ندارد، و علم نسبتی است که تابع معلوم است، یعنی از حیث تغایر آن دو، و امتیاز هر یک از آن دو از غیر خودش، و معلوم، اعیان ثابته و حالات آن‌ها می‌باشد، و آن‌ها جز وجود یکی از دو طرف ضد یکدیگر را اقتضا نمی‌کنند، بنابراین مشیت جز بدان تعلق نمی‌گیرد.

این که گفته: علم را اثری نیست، نتیجه این سخنش است که گفته: علم نسبتی است که تابع معلوم می‌باشد، و اثر معلوم در عالم، اقتضای آن است، و درخواستش از قادر عالم، ایجادش - آن گونه که بر آن است - می‌باشد؛ در مقدمات گفته آمد که علم، از چه جهتی تابع است و از چه جهتی متبوع و مؤثر در افاضه اعیان [در خارج] است.

۱. و تو از آن چه که در حال ثبوت بر آن بودی تغییر نمی‌کنی «جامی».

۲. زیرا معلوم همان است که عالمیت را به صورت او مصور می‌کند «صاین».

سبب بسیاری مؤمنان و اندک بودن عارفان

گوید: خطاب الهی به حسب آنچه که مخاطبان بر آن توافق دارند و آنچه را که نظر عقلی می‌بخشد، آمده و خطاب بر آنچه که کشف آن را می‌بخشد نیامده است، از این روی مؤمنان بسیار شدند و عارفان و صاحبان کشف اندک یعنی: چون بیشتر اشخاص انسانی، خردمندان و صاحبان نظر فکری‌اند، خطاب الهی جز به حسب آنچه که بر آن توافق دارند نیامده، و آن عقل و مقتضای عقل می‌باشد، اما بر آنچه که کشف می‌بخشد نیامده است، این به سبب نارسایی استعدادات بدان‌ها، و کمی عارفان از صاحبان کشف، که واقفان بر «سرّ قدر» اند، و به جهت ورود خطاب الهی به حسب ادراک مخاطبان و خرده‌هایشان می‌باشد، لذا مؤمنان بسیار شدند و عارفان اندک، زیرا طور معرفت فوق طور ادراک عقلی است، و آن کشف و پرده برداشتن از حقایق امور - آن گونه که بر آن هستند - می‌باشد.

گوید: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ = هیچ کس از ما نیست مگر مقامی معلوم دارد - ۱۶۴ / صفات» یعنی: مرتبه معلوم و معین در علم الهی که از آن تجاوز و تعدی نتواند کرد، پس هر کس که مقامش در علم و مقتضای عینش این است که واقف بر مقتضای عقل و یا و همیش باشد، پیوسته تحت حکم تدبیر است، و آن کس که مقامش این است که بر احوال وجود آگاه بوده و بر «سرّ قدر» واقف و مکاشف آن باشد، وی منقاد و مطیع حکم تقدیر است، لذا در باطن بر هیچ کس از خلق خدا اعتراض نمی‌کند، اگرچه در ظاهر، امر و نهی می‌نماید.

مرتبه ثبوت و وجود

گوید: و آن^۱ همان است که تو در ثبوت بدان بودی، در وجودت بدان ظاهر گشتی یعنی: آن مقام همان است که عین تو - در حال ثبوت در مرتبه علمی - بدان متلبس و متصف بود، و در وجود خارجی نیز بر حسب آن ظاهر گشت، و این حکمی عام و فراگیر

۱. یعنی: اختصاص هر یک از ما به مقامی معلوم که از آن تخطی نتوانیم کرد «کاشانی».

است مر تمام اعیان را - نہ تنہا فرشتگان را - چنان کہ از خودشان خبر دادہ اند، یعنی مقام تو این معنی است: این در صورتی است کہ ثابت شود کہ تو را وجودی است یعنی: این^۱ در صورتی است کہ وجود خارجی اعیان را - بہ حکم ظہورشان در آینہ حق - باشد؛ و مراد از این کہ گفتہ: کہ ثابت شود تو را وجودی است، یعنی: تو را وجود حقیقی باشد، مغایر با وجود مطلق حقانی، در این صورت وجود، بہ حسب ماہیت و حقیقتش متعدد می شود، زیرا وجود، حقیقت واحدی است کہ در آن تعددی اصلاً نیست، چنان کہ در آغاز کتاب - در فصل اول مقدمہ - گفتہ آمد.

ظہور در مراتب وجود است

گوید: پس اگر ثابت شد کہ وجود حق راست - نہ تو را - یعنی: اگر این وجود خارجی حق را - بہ حکم ظہورش در آینہ های اعیان - می باشد: پس بدون شک تو را حکم در وجود حق است این بدان جہت است کہ وجود حق تعالی از آن حیث کہ وجود اوست، واحد است و هیچ تعددی در او نیست، بنابراین تعدد و تنوع و اختلاف از احکام آینہ های اعیان است در وجود حقانی؛ و این کہ گفتہ: اگر ثابت شد، و آن را در دو جا ذکر کردہ، او در چگونگی امر شکی ندارد، بلکہ ہشدار می است بر ظہور مراتب وجود، چنان کہ بارہا گفتہ آمد.

گوید: و اگر ثابت شد کہ تو موجودی یعنی: بہ وجودی کہ از حق تعالی بر تو افاضہ می شود: در آن صورت بدون شک حکم تو را خواہد بود در آن وجود [فایض از حق] - بہ حسب عینت - و تو ہم نشود کہ غیر حق بر او حاکم است، خداوند از این امر بسی برتر است، بلکہ حق تعالی بر وجود او در مرتبہ ای از مراتب تفصیلی اش حکم می کند، بنابراین در وجود جز او چیزی نیست.

گوید: و اگر حکم کننده حق باشد، در این صورت وی را جز افاضہ وجود بر تو نیست و حکم، تو را بر تو است یعنی: اگر گوییم کہ حق تعالی بہ حسب مقام جمعیش، بر مقامات تفصیلی اش کہ موصوف بہ عبودیت است حکم می کند، در این صورت حق را

۱. حق غیب باشد و خلق ظاہر «آملی».

به حسب مقام جمعیش، جز افاضه وجود بر مظاهر علمیش که به نام اعیان نامیده می شود نیست، تا آن که در خارج وجود یابند، و این افاضه را نیز اعیان به سبب استعداداتشان می طلبند، بنابراین حکم در حقیقت، از تو و بر تو است.

حمد و ثنای حق از مقام کثرت و از مقام وحدت

ممکن است این که گفته، و اگر حکم کننده حق باشد، برای مبالغه باشد، و این که گفته، در این صورت وی را جز افاضه وجود بر تو نیست، نتیجه این گفته اش باشد که گفته: و اگر ثابت شد که تو موجودی در آن صورت بدون شک حکم تو را خواهد بود، یعنی: بدون شک حکم تو را خواهد بود - بر تقدیر آن که تو به وجود فایض بر تو موجودی - اگر چه حکم کننده در واقع حق خواهد بود.

گوید: پس جز خودت را ثنا مکن، و جز خودت را نکوهش مکن^۱ زیرا خیر و شرت از تو و بر تو، به حسب اقتضای عینت می باشد، از این روی پاداش و کیفر بر افعال تو مترتب می شود، و این در مقابل آن چه را که موحد به سبب غلبه وحدت بر او اثبات می کند است که: حمد و نکوهش و خیر و شر از اوست و غیر او را وجودی و فعلی و صفتی نیست.

گوید: و باقی نمی ماند [حق را] جز حمد افاضه وجود^۲، زیرا آن وی راست - نه تو را^۳ - زیرا فیضان و ریزش وجود از ازل تا ابد، جز از مقام جمع امکان پذیر نیست، و مخالف آن چه که در آغاز فص گفته: تمام حمد خدای راست، نخواهد بود، زیرا آن از مقام وحدت است و این از مقام کثرت، و در این مقام، برای حق تعالی حمد افاضه وجود تعین و تشخیص می یابد، و حمد کمالات و حسنات به اعیان باز می گردد، و چون دانستی که آن ها نیز از مقامات تفصیلی اوست و در حقیقت غیر حق نیست، خواهی دانست که تمام حمد، از حیث جمع و تفصیل خدای راست.

۱. زیرا آن چه که از محامد و نکوهیده ها از تو صادر می شود، آن ها بدان چه که عینت اقتضا می کند صادر می شود و تو از حق تعالی افاضه وجود بر آن ها را درخواست داری، بنابراین تمام محامد و نکوهیده ها به تو بازگشت دارد «جامی». ۲. بر عین ثابت تو و بر احوال عینت «جامی».

۳. یعنی: افاضه وجود حق راست - نه تو را - زیرا آن که را در حد ذاتش وجودی نیست، چگونه بر غیر خودش افاضه وجود می کند؟ «جامی».

حق غذای اعیان است و اعیان غذای حق

گوید: پس تو غذای او به واسطه احکامی، و او غذای تو به واسطه وجود است یعنی: وقتی حکم در وجود تو را باشد، پس تو غذای حق - به واسطه ظهور احکام وجودی که لازم مرتبه تو در تو می باشد - و حق غذای تو است، به سبب افاضه وجود بر تو، و پنهان بودنش در تو، پنهان بودن غذاست در غذا خورنده.

و اطلاق غذا در این جا، به گونه مجاز است، زیرا اعیان سبب ظهورات احکام وجودی و بقای آنها می باشند، و حق، سبب بقای وجود اعیان، چنان که غذا سبب بقای غذا خورنده و قوام و پایداری و ظهور کمالاتش می باشد، و از آن جهت که غذا به وسیله غذا خورنده پنهان می گردد، حق را غذای اعیان قرار داده، زیرا او در آنها پنهان می شود و آنها را ظاهر می سازد، و اعیان را غذای حق قرار داده، به سبب ظهور حق هنگام پنهان شدن اعیان و فنایشان در او.

گوید: پس آنچه که بر تو تعین پیدا کرد، بر او هم تعین یافت یعنی: حکم از جانب تو بر حق تعین یافت، چنان که آن حکم از جانب او بر تو تعین پیدا کرد: پس کار از او به تو است و از تو به او یعنی: کار و حکم، از حق به تو است، و آن فیضان و ریزش وجود است بر تو، و از تو به او: عینت را به تو بخشید که بر آن چه در ازل بر آن بودی پدیدت آورد.

گوید: جز آن که تو مکلف نامیده می شوی، و مکلفت نساخت مگر به واسطه آنچه به او گفتی: من را به حال خودت و بدان چه که بر آنی مکلف ساز، و او مکلف - اسم مفعول - نامیده نمی شود^۱ یعنی: فرق بین حق و بنده در این مقام این است که: بنده مکلف نامیده می شود، و حق تعالی مکلف نامیده نمی شود، و در حقیقت بنده را جز عینش تکلیف نمی کند، زیرا او به زبان استعدادش به حق می گوید: مرا به احوالم و بدان چه که من بر آنم مکلف ساز، تا آن چه در استعداد و ذاتم است آشکار گردد؛ و این که گفته: به حال تو،

۱. یعنی: حق تعالی مکلف نامیده نمی شود و او تو را جز بدان چه که به زبان حال و به زبان آن چه از استعداد که رب آنی که بدو گفتی مرا بدان مکلف ساز، مکلفت نساخته است، و در واقع تو را جز نفست مکلف نساخته است «جامی».

یعنی: تو را به حال تو مکلف نساخت مگر قول تو که به او گفتی: مرا بدان چه که در عینم بر آنم مکلف ساز. گوید:

فیحمدنی و احمده و یعبدنی فاعبده

یعنی: او مرا حمد می‌کند و من هم او را حمد و سپاس می‌کنم

او مرا عبادت می‌کند و من هم او را عبادت می‌کنم

یعنی: مرا به ایجادم بر صورت خودش و تکمیل نفسم، و تجلیش به قلبم، و رهانیدنم از زندان طبیعت و بند هوا و هوس، حمد می‌کند، و من هم او را به زبان حال، به واسطه آشکار کردن کمالات و احکام صفاتش در آینه عینم، و به قبول تجلیاتش به خوبی و نیکویی، و به تسبیح و تحمیدش و ثنای بر او به زبان قال، حمد و سپاس می‌کنم؛ و او مرا به خلق و ایجادم و آشکار کردنم در مراتب وجود روحانی و جسمانی علوی و سفلی و بالا و پایین، عبادت می‌کند، زیرا ایجاد و آشکار ساختن چیزی از غیب به شهادت، نوعی از خدمت و عبادت است؛ بنابراین من هم او را عبادت می‌کنم، یعنی: عبادت من برای او، مترتب بر عبادت اوست مرا به ایجاد و آشکار ساختن، و عبادت من در ظاهر عبارت از اقامه حدود و حقوق و اوامر و نواهی او می‌باشد و در باطن، قبول تجلیات ذاتی و اسمایی او و اظهار و آشکار کردن احکام آن‌هاست.

ترک ادب در این مقام ادب است

و اطلاق عبادت بر حق، اگرچه زشت است و در ظاهر بی‌ادبی است، ولی احکام تجلیات الهی وقتی بر قلب غالب شود، به‌طوری‌که وی را از دایره تکلیف و طور عقل خارج سازد، قلب اصلاً بر مراعات ادب توانا نیست، و ترک ادب در این حال ادب است، چنان‌که گفته‌اند:

سقونی و قالوا لا تغن و لو سقوا جبال حنین ما سقونی لغنت

یعنی: مرا نوشانیدند و گفتند: نغمه خوانی مکن!

اگر آن‌چه که مرا نوشانیدند کوه‌های حنین را می‌نوشانیدند نغمه‌خوانی می‌کرد.

گوییم:

و آداب ارباب العقول لذی الهوی کآداب اهل السكر عند اولی العقل
یعنی: آداب صاحبان خرد نزد عشق

مانند آداب مستان است نزد صاحبان خرد

فلا تعذلن ان قال صب متیم من الوجد شیئاً لا یلیق بذی الفضل

یعنی: پس اگر عاشق سرگشته از روی وجد چیزی گفت

که در خور صاحب فضل و دانش نبود، وی را نکوهش مکن

و فی السكر ما یجری علی السن الفتی یضاف الی الراح المزیلة للعقل

یعنی: در مستی آن چه بر زبان جوان جاری شود

نسبت به شراب دارد که خرد را زایل می سازد، گوید:

ففی حال اقر به و فی الاعیان اجده

یعنی: پس در حالی بدو اقرار و اعتراف دارم

و در اعیان او را انکار می ورزم

یعنی: در حال غلبه مقام جمع و وحدت و تجلیات او بر من، به وجود او تعالی در

مقام جمعیش - به سبب مشاهده ام تمام موجودات را مستهلک و فانی در او - اقرار و

اعتراف می کنم، و چون در اعیان و موجودات و پنهان شدن حق در آن ها - برای آشکار

شدنشان - نظر می نمایم، او را انکار می ورزم، یعنی به سبب غلبه کثرت و مشاهده خلق،

زیرا تعیین و مشخص کردن موجودی از موجودات در خارج، جدا و بیرون از آن ها که

«رب» و معبود همگان باشد - همان طور که کار محجوبان از اهل نظر و جز ایشان است -

امکان پذیر نیست، زیرا هر موجودی که در خارج معین است، مقید مشخص است، و هر

چه که این گونه باشد، او بنده است، چون نیازمند به مطلق و آن چه که معینش سازد است،

و «رب» عبارت از مطلق است که به اطلاق و تقیید مقید نمی گردد و در هر یک از مراتب

وجودی ظاهر می گردد و آن مرتبه را به قیومیتش برپا می دارد، و این انکار و اقرار به عینه

همان است که شاعر گفته است:

رق الزجاج و رقت الخمر فتشابهها و تشاکل الامر

فکأنما خمر و لا قدح و كأنما قدح و لا خمر

یعنی: جام‌ها صاف‌اند و شراب هم صاف

لذا به هم همانندی و تشابه یافتند و کار مشکل و دشوار شد

گویی که شراب است و جام نیست

و یا جام است و شراب نیست

و یا در صور عارفان مکاشف او را اقرار می‌کردیم و در صور دوران و رانده شدگان

محبوب - هنگام تجلیش در اعیان وجودی - انکار می‌نمودیم، نه تجلیش در اعیان مثالی

و آخروی. گوید:

فیعرفنی و انکره و اعرفه فاشهده

یعنی: پس او مرا می‌شناسد و من انکارش می‌ورزم

و او را می‌شناسم و گواهیش می‌دهم

حق چون در صفت منعم تجلی کند بدو روی آورده می‌شود

و چون به صفت منتقم آشکار شود از او گریخته می‌شود

یعنی: حق تعالی مرا در تمام موطن و مقامات می‌شناسد و من او را در بعضی موطن

می‌شناسم و گواهیش می‌دهم، و در بعضی موطن او را نمی‌شناسم و انکارش می‌کنم،

زیرا حق تعالی را در مقام هویت و احدیتش، امکان آگاهی و اطلاع بر او نیست و حقیقتش

شناخته نمی‌شود و ممکن نیست که شناخته شود، و در مقام واحدیتش، به اسما و صفات

شناخته می‌شود، و چون به صفت منعم و نعمت‌بخش تجلی کند، بدو روی آورده می‌شود

و در صفت منتقم از او گریخته می‌شود، و چون به صفتی تجلی کند که موجب تعظیم

نباشد، انکار ورزیده می‌شود، چنان‌که در حدیث تحول آمده است.

و یا ممکن است این‌که گفته: او مرا می‌شناسد و من انکارش می‌کنم، از زبان

محبوب باشد و: و او را می‌شناسم و گواهیش می‌دهم، از زبان عارف صاحب شهود باشد.

گوید:

فأنی بالغنی و انا اساعده و اسعده

یعنی: او را کجا غنا و بی نیازی باشد؟
در حالی که ما او را مساعدت و یاری می‌کنیم

ما حق را در ظهور جمال و جلالش در آینه‌های ذاتمان یاری می‌نماییم

یعنی: از کجا وی را غنا - غنای مطلق - باشد؟ در صورتی که ما او را، در ظهور اسما و تجلیات و تمام کمالاتش در ما، مساعدت و یاری می‌کنیم، زیرا قابل فاعل را، در فعلش به قبولش مر آن فعل را، مساعدت می‌کند، چنان که خداوند فرموده: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» = اگر خدای را یاری کنید، یاریتان می‌کند - ۷ / محمد» و نصرت یعنی یاری؛ و او را به ظهور جمال و جلالش در آینه‌های ذاتمان و مظاهر اعیانمان کمک و یاری می‌نماییم.

و چون کمک و یاری کردن عبارت از بیرون آوردن کمالاتی است که در باطن است به ظاهر، و آشکار کردن آن‌ها، و کمالات اسما و ظهورات آن‌ها بستگی به اعیان ما دارد، چنان که در صحیح آمده آن حضرت عَلَيْهِ السَّلَام فرموده: «والذی نفسی بیده لولم تذنبوا لذهب الله بکم و جاء بقوم یذنبون فیستغفرون الله فیغفر لهم» = سوگند به آن که جانم در دست اوست، اگر گناه نمی‌کردید، خداوند شما را می‌برد و گروهی را می‌آورد که گناه کنند و از خداوند طلب آمرزش کنند و وی بیامرزیشان^۱ از این روی شیخ رحمته الله، یاری کردن را به ما نسبت داد و آن^۲، یاری کردن خودش است برای خودش - به خودش - بدون اعتبار تعدد و تکرار در حقیقت. گوید:

لذاک الحق اوجدنی فاعلمه فاوجده

یعنی: برای این^۳ حق تعالی مرا ایجاد کرد
پس او را دانستم و پدیدش آوردم^۴

۱. بحار الانوار، ج ۷۰ ص ۵۷. ۲. یعنی: یاری کردن او «آملی».

۳. برای یاری و مساعدت کردن به وجود خارجی «جامی و صاین».

۴. یعنی: او را در نفسم دانستم، و آن اشاره است به مرتبه کمال، پس او را بعد از آن که دانستش، در نفوس طالبان و ضمایر مریدان، صورتی مطابق آن چه که در خارج بر آن است پدید آورد، و این اشاره است به مقام تکمیل، یعنی: او را در علم، صورتی مطابق آن چه که در خارج است به وجود علمی شهودی - در دو مشهد سمع و بصر - پدید آورد «جامی و صاین».

یعنی: همان‌گونه که او را یاری و کمک کردم، همین طور هم حق تعالی مرا پدید می‌آورد و یاری می‌کند، و معنی اول: حق تعالی مرا پدید آورد تا الهیت و ربوبیتش شناخته شود، چنان‌که در حدیث «كنت كنزاً مخفياً... = من گنجی ناشناخته بودم...» آمده است، و حق تعالی فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِي = من پریان و آدمیان را جز برای این‌که عبادتم کنند نیافریدم - ۵۶ / ذاریات» یعنی: مرا بشناسند، این اشاره است به آن‌که گفته: شناختمش و گواهیش دادم.

و این‌که گفته: پس او را دانستم و پدیدش آوردم، یعنی: او را در تمام مظاهر شناختم و در آن مظاهر برای محجوبان آشکارش می‌سازم^۱، زیرا او به واسطه آشکار کردن خلق در آن مظاهر پنهان شده است، و چون دانستی که او در تمام موجودات ظاهر است و این راز را برای محجوبان آشکار ساختی و آن‌ها را آشنا کردی، حق تعالی نزد آنان نیز ظاهر می‌شود، و این آشکار کردن، از جانب ما پاداشی است که ما را از پنهانگاه غیب به سوی ظهور عالم شهادت آورد؛ و ممکن است «اوجدنی» از وجدان باشد، یعنی: مرا واجد و مدرک او قرار داد، در این صورت معنی «فاوجدته» می‌شود: او را ادراک کردم. گوید:

بذا جاء الحديث لنا و حقق في مقصده

یعنی: به این معنی برای ما حدیث آمده است

و در من هدف و مقصدش را تحقق بخشید

یعنی: حدیث «كنت كنزاً مخفياً...»^۲ به این معنی آمده است، و گفته‌اند: در این‌که گفته‌ام: پس او را دانستم و پدیدش آوردم، حدیث آمده، و آن چیزی است که رسول خدا ﷺ از خداوند نقل می‌کند که فرمود: «قد مثلوني بين اعيينهم = مرا در بین دیدگانشان تمثیل بخشند»^۳ یعنی: برایم مثالی پدید آورند که دیدگانشان آن را ببینند، و این مانند آن است که فرمود ﷺ: «ان تعبدالله كأنك تراه = خدای را چنان پرستش کن که گویی مشاهده‌اش می‌کنی»^۴ ولی اولی با مقام مناسبت بیشتری دارد.

۱. این معنی، و پدیدش آوردم، است. ۲. مصدر پیشین. ۳. مصدر پیشین.

۴. صحیح مسلم، ج ۱ ص ۳۷، جامع الاسرار، ص ۱۵۷.

حق تعالی هدف و مقصدش را در انسان کامل محمدی

۔ به ویژه ختم ولایت مطلقہ - تحقق بخشیدہ است

این کہ گفتہ: در من هدف و مقصدش را تحقق بخشید، یعنی: در من مقصود و مطلوبش را تحقق و ثبوت بخشید، و آن عبادت و معرفت است، چنان کہ خداوند فرمودہ: «پریان و آدمیان را نیا فریدم مگر آن کہ عبادتم کنند - ۵۶ / ذاریات» و جایز است کہ سخن از زبان کاملان باشد، زیرا بہ واسطہ آنان تمام صفات آشکار می شود، و می شود کہ مراد خود شیخ باشد، برای این کہ او اسرار حق را چنان کشفی کردہ کہ هیچ یک از اولیا همانند کشف او را نیاوردہ اند، و در آن اشارہ است بہ مقام ختمیت ولایت محمدی، و بعد از این کشف کلی، جز کشف خاتم ولایت مطلقہ باقی نخواہد ماند، زیرا دایرہ بدو تمامی می گیرد و پس از وی رستاخیز برپا می گردد.

گوید: و چون خلیل علیہ السلام را این مرتبہ کہ بدان خلیل نامیدہ می شود حاصل بود، از برای این میہمان داری سنت و روش او آمد^۱، و او را ابن مسرّہ جبلی با میکائیل برای ارزاق و روزی ہا قرار داد^۲ و مرزوقان بہ واسطہ ارزاق تغذیہ می شوند، و چون رزق در ذات مرزوقان نفوذ یافت، بہ طوری کہ در رزق چیزی باقی نہماند جز آن کہ در مرزوق نفوذ کردہ باشد، زیرا تمام غذا در تمام اجزای غذا خورندہ ساری می گردد، و آن جا^۳ اجزایی نیست، پس ناگزیر باید در تمام مقامات الہی کہ از تمام آن ہا بہ اسما تعبیر می شود نفوذ کند^۴ و بدان ہا، ذات او جلّ و علا را ظاہر سازد.

ابراہیم با میکائیل بہ روزی خواران روزی می بخشد

یعنی: چون خلیل علیہ السلام را مرتبہ عرفان و شہود حق در اعیان، و بہ نور پروردگارش در اسما و مظاهرش کہ موجودات اند نفوذ است، از این روی میہمان داری سنت و روش او

۱. چون صاحب این مرتبہ بود «جامی».

۲. گفتہ: خداوند بین او و میکائیل برادری برقرار کرد، و از لوازم آن، رسانیدن رزق است بر مرزوقان «کاشانی».

۳. یعنی: در جناب الہی «جامی». ۴. یعنی: خلیل علیہ السلام نفوذ کند «جامی».

آمد، و آن اعطای رزق است به مرزوقان، از این روی شیخ محقق ابن مسرّه جبلی^۱، او را با میکائیل علیه السلام در رسانیدن ارزاق قرار داد.

شیخ رحمته الله در باب سیزدهم فتوحات گوید: برای ما از ابن مسرّه جبلی که از بزرگان اهل طریقت، از حیث علم و حال و کشف بوده روایت شده که: عرش محمول عبارت از مُلک است و آن محصور در جسم و روح و غذا و مرتبه است، بنابراین آدم و اسرافیل خاص صوراند و جبرائیل و محمد خاص ارواح، و میکائیل و ابراهیم علیه السلام خاص ارزاق، و مالک و رضوان^۲ خاص وعد و وعیداند.

پس ابراهیم در تمام مقامات الهی - یعنی اسما - نفوذ دارد

و در مُلک، جز آن که گفته شد نمی باشد، پس همان طور که رزق در ذات مرزوق نفوذ می کند، به طوری که چیزی در او نمی ماند جز آن که در وی نفوذ کرده است، همین طور ناگزیر ابراهیم باید در تمام مقامات الهی که از آن ها به اسما تعبیر می شود نفوذ کند، در آن هنگام به سبب ظهور احکام در او، غذای حق است، زیرا غذا در تمام اجزا و اعضای غذا خورنده ساری می گردد، در حالی که آن جا اجزایی نیست، بلکه اسمای الهی و صفات ربانی است، پس تخلل و نفوذ در آن ها واقع می شود.

یعنی: ابراهیم ناگزیر باید تمام اسما را تخلل و نفوذ کند، پس ذات حق در آن ها و در مظاهر آن ها ظاهر گردد، زیرا ظهور آن به مظاهر که عبارت از اعیان است می باشد. گوید:

فنحن له کما ثبتت ادلتنا و نحن لنا

یعنی: ما برای اویم: چنان که دلایل ما

ثابت کرده و ما برای خود مانیم

یعنی: ما برای او غذاییم، هم چنان که ما برایش آینه ایم، زیرا قوام و برپایی ظهور کمالات و صفات او به ماست و او، در ما پنهان شده است، چنان که گفته آمد که غذا عبارت از چیزی است که قوام و پایداری شیء بدان می باشد.

۱. عبدالله بن مسرّه الجبلی، صوفی معتزلی است که در سال ۲۶۹ در قرطبه تولد یافت و در سال ۳۱۹ وفات یافت، شرح حالش در دایرة المعارف بزرگ اسلامی آمده است. ۲. اشاره به حامل مرتبه دارد «آملی».

این کہ گفته: چنان کہ دلایل ما ثابت کردہ است، یعنی: چنان کہ دلایل کشفی، از ذوق و وجدان و شہود کار، آن گونه کہ بر آن است مقرر گردیدہ است، از این روی گفت: دلایل ما نسبت بہ آنان؛ و: ما برای خودمانیم، یعنی: غذا برای ما، بہ اعتبار پنهان ساختن اعیان ثابتہ و طبایع کلی ما، در صور خارجی ما، و بہ اعتبار قوام ما بدان ہا، چون آن ہا حقایق ما ہستند، و یا آن کہ: ما مُلک اوییم و او «رب» و مالک ماست، چنان کہ دلایل عقلی و کشفی مقرر است، و ما مُلک خودمان ہستیم، زیرا اعیان ما بر ما - همان گونه کہ گفتہ آمد - حکم می کند، و ہر دو صحیح است. گوید:

و لیس لہ سوی کونی فنحن لہ کنحن بنا

یعنی: وی را جز تکوین من نیست

پس ما برای او، مانند خودمانیم برای خود^۱

ما غذای حق و غذای خودمانیم

یعنی: حق را جز کون و اعطای وجود من نیست، و «کون» بہ معنی تکوین است، یعنی: جز ایجادم در خارج، چنان کہ بیانش در «حمد» گفتہ آمد کہ: ما او را بہ اعطای وجود و افاضہ کمالات وجود بر ما، حمد و سپاس می کنیم؛ و این سخن بہ اعتبار فیض مقدس است کہ بدان، اسم «ظاہر» کمال می یابد - نہ بہ اعتبار فیض اقدس - زیرا از آن وجہ، اعیان نیز از اوست و: «وَالِیْهِ یَرْجَعُ الْأَمْرُ کُلُّهُ» = و تمام کارہا یکسرہ بہ او بازگشت دارد - ۱۲۳ / ہود» پس ما مُلک اوییم و او حاکم بر ماست - بہ وجود -، و این کہ گفتہ: مانند خود مانیم برای خود، یعنی: ما بہ اعتبار اعیانمان کہ حاکم بر ما ہستند مُلک خودمانیم، و یا: او را غذایی جز وجود من - بہ سبب پنهان شدنش در وجود ما و ظہور هویتش در هویت ما - نیست، پس ما برای او غذاییم، همان طور کہ ما برای خودمان غذاییم؛ در بعضی از نسخہ ہا «کنحن بنا» آمدہ، یعنی: غذا خورندہ بہ اعیانمان ہستیم.

گوید:

۱. یعنی: ما از وجہی قایم بہ اوییم و بندگان وی و مظاهرش ہستیم، و از وجہی قایم بہ خودمانیم و حاکم بر خود، این معنی را در بیت بعدی: پس مرا دو وجہ است، بیان می دارد «کاشانی».

فلی وجهان هو و انا و لیس له انا بانا

یعنی: مرا دو وجه است: هویت و انانیت
و او را انانیت به سبب انانیت من نیست

بین ما و حق امتیازی نیست جز عبودیت و ربوبیت

یعنی: وقتی وجود من عین وجود مطلق است و به واسطه انضمامش به عین من تعیین پیدا کرده، در این صورت مرا دو وجه است: وجه هویت و وجه انانیت، از وجه اول، بین ما و بین او امتیازی نیست، پس نه ربوبیتی است و نه عبودیتی، و از وجه دوم، امتیاز پیدا می‌شود و عبودیت و ربوبیت ظاهر می‌گردد.

این که گفته: او را انانیت به سبب انانیت من نیست، یعنی: حق را انانیتی به سبب انانیت من نیست، بلکه انانیت او به ذات خودش است و ذاتش از غیر خودش بی‌نیاز است، ولی انانیت من نیازمند به انانیت او و معلول وی است، و چون انانیتش ظاهر گردد، اشیا فانی گردند و اغیار معدوم شوند، و یا: او را انانیت معینی نیست که تا در خارج ممتاز و جدای از ما و مفارق [به گونه جدایی عزلتی] از ما قرارش دهی، چنان که صاحبان عقل و خرد چنین پندارند، و این به سبب پنهان شدنش است در انانیت ما.
لذا گوید:

ولکن فیّ مشهده فنحن له کمثل انا

یعنی: اما ظهورش در انانیت من است
پس ما برای او مانند آوندیم^۱.

یعنی: ما مظهر اویم، پس در ما چیزی است که از ما جدا است و آن، مظهر اوست، چنان که خداوند - در «فی» تجریدیه - فرماید: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ = پیغمبر خدا برای شما مقتدایی نیکوست - ۲۱ / احزاب».

ولی آن سخنش را استدراک کرده که گفته بود: او را انانیت به سبب انانیت من

۱. یعنی: ما به انیات مقیدمان، مانند ظرفیم برای هویت مطلق او، پس او در ما ظاهر است و متعین به ما، مانند تعیین آن چه که در ظرف است - به ظرف - «جامی».

نیست، یعنی: انانیتش از ما ممتاز و جدا نیست، بلکه آن در ما ظاهر است و ما مظهرش می‌باشیم، بنابراین به اعتبار ظاهریت و مظهریت، تعدد و امتیاز حصول می‌یابد، و چون ما مظاهر اوییم، پس ما برای او مانند آوند و ظرفیم و او همانند مظروف؛ تمام این معانی از مقام کثرت تفصیلی است که در حقیقت به یک عین - عین واحد - بازگشت دارد.

اما در وحدت: نه ظاهر است و نه مظهر و نه ظرف و نه مظروف، بلکه تمام آن‌ها یک چیزاند و اصلاً تعددی در آن‌ها نیست، پس نباید که توهم شود وی قائل به حلول است.

و چون تمام اسما در تحت اسم الهی «الله» مستهلک و مجتمع در آن است و کثرتشان تحت وحدت او مغلوب است و او به زبان همه سخن می‌گوید و همو هدایت‌کننده و دلیل به سوی وحدت حقیقی که مرتبه احدیت مطلق است می‌باشد، گوید: «وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» = خداست که سخن درست می‌گوید و همو به‌راه راست هدایت می‌کند - ۴ / احزاب».

فص حکمت حقی در کلمه اسحاقی

چون بعد از مرتبه عالم ارواح مجرد، مرتبه عالم مثال است که به نام خیال نامیده می‌شود، و آن منقسم به مطلق و مقید می‌گردد، چنان‌که بیانش در مقدمات گفته آمد، و نخستین کسی که بر او جامه صفات ثبوتی، که روح عالم مثالی است، پوشانیده شد، ابراهیم علیه السلام بود، شیخ رحمته الله حکمت عالم مثال مقید را در کلمه اسحاقی بیان داشت - برای مراعات ترتیب در بیان مراتب - با این‌که جز آگاهی بخشیدن بر مناسبت بین حکمت و بین پیامبری که حکمت به کلمه‌اش نسبت پیدا می‌کند را ملتزم نیست، و مراعات ترتیب وجودی بین انبیا و بین مراتب را هم ملتزم نمی‌باشد.

در این‌جا مثال مقید را بیان داشت - نه مطلق را - زیرا آن مثال و نمونه‌ای از عالم مثالی مطلق است، و آن با هر کس هست تا از آن، بر آن آگاه شود و بدان، به آن برسد، پس سخن در آن، مانند سخن درباره اصلش می‌باشد.

و حکمتش را به حقی نسبت داد، چون اسحاق علیه السلام آن‌چه را که پدرش در خواب دیده بود، حق قرار داد و گفت: «يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» ای پدر! آن‌چه را فرمان داری انجام ده که اگر خدا خواهد مرا از صابران خواهی یافت - ۱۰۲ / صافات» یعنی: آن‌چه را که در رؤیایت دیدی در حس تحقق ببخش، مرا با خواست الهی بر آن صابر خواهی یافت، چنان‌که یوسف علیه السلام گفت: «هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ

جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا = این تحقیق رؤیای پیشین من است که پروردگارم آن را محقق کرد -
۱۰۰ / یوسف».

گوید:

فداء نبی ذبح ذبح قربان و این ثواج الکبش من نوس انسان؟
یعنی: چگونه فدای پیغمبری کشتن قربانی‌ای تواند بود؟

و چگونه صدا و حرکت گوسفند قایم مقام صدای انسان و حرکتش تواند بود؟
بدان! بین فدا و فدا داده شده ناگزیر باید مناسبت و نزدیکی‌ای در فدا باشد، چنان‌که
در صورت قصاص این‌گونه است، از این روی مسلمان به ذمی، و آزاد، به بنده کشته
نمی‌شود. ظاهر قرآن بر این دلالت دارد که فدا و عوض از اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَام بود، و همان بود که
ابراهیم در خواب دید که وی را می‌کشد، و بیشتر مفسران این عقیده را دارند، و بعضی
معتقداند که اسحاق بوده است و شیخ رحمته الله در آن‌چه که بیان داشته معذور است، چون او
مأمور است و در آغاز کتاب بیان داشت.

گوید:

و عظمه الله العظیم عنایة به او بنا لم‌ادر من ای میزان
یعنی: خداوند بزرگ آن را عظیم خوانده است، یا از راه عنایت
به او یا به ما، ندانستم که از کدام میزان است

یعنی: در حالی که خداوند او را به عظیم توصیف کرده و فرموده: «وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ
عَظِيمٍ» و او را به قربانی عظیمی فدا دادیم - ۱۰۷ / صفات» عنایت به قربانی است و تعظیمی
مر شأن او را که آن را فدا و عوضی از پیامبری قرار داد که نزد خداوند معظم است، و یا
عنایتی به پیامبر و تعظیمی مر قدر او راست که قربانی را فدای او قرار داد، این‌که گفته،
ندانستم از کدام میزان است، تعجب از این دارد که قربانی، فدا و عوض پیامبری ارجمند
گردید، و حق تعالی آن را به قربانی عظیم توصیف کرده است: یعنی: نمی‌دانم که از کدام
بخش از دو بخش می‌باشد [عنایت به قربانی است یا به پیغمبر؟] و سبب تعظیم و
بزرگداشتش چیست؟

گوید:

و لا شک ان البدن اعظم قيمة و قد نزلت عن ذبح کبش لقربان

یعنی: شکی نیست که شتر از حیث ارزش گران‌تر است

با این همه از جهت تقرب، از گوسفند قربانی تنزل یافت

یعنی: شکی نیست که قیمت شتر بیشتر است و از حیث هیأت بزرگ‌تر، از این روی

شتر، به جای هفت قربانی گوسفند محسوب می‌شود، ولی در این جا در تقرب، از درجه گوسفند تنزل یافته است.

گوید:

فیالیت شعری کیف ناب بذاته شخیص کبیش عن خلیفة رحمان

یعنی: کاش می‌دانستمی که چگونه گوسفندی کوچک به ذات خودش نیابت خلیفه

حضرت رحمان را کرد؟

بدان! مراد شیخ رحمه الله در این ابیات، بیان راز توحید است که در هر صورت از صور

وجودی ظاهر است، این مطلب را در صورت تعجب بیان می‌دارد - برای نفی پندار

محبوبان و اثبات سخن موحدان از محققان - و آن این‌که: وجود در صورت گوسفند ظاهر

است، همان‌گونه که در صورت اسحاق ظاهر است، پس نیابت جز از نفس خودش نکرد، و

فدای از آن، جز نفس خودش را که در صورت گوسفندی ظاهر است نداد، بنابراین در فدا

دادن دو طرف، مساوات حاصل گردید.

گوید:

الم تدر ان الامر فیه مرتب وفاء لارباح و نقص لخسران؟

یعنی: آیا نمی‌دانی که کار در آن مرتب است

و تمامیتی است برای کسب سود و نقصی است برای زیان؟

فدا دادن وفای به عهد ازلی پیشین است و عبارت از صورت فدای نفس

یعنی: آیا نمی‌دانی که کار و شأن الهی در فدا و عوض مرتب است، [یعنی بر ترتیب

خاص واقع است] تا بین فدا دهنده و فدا داده شده، در شرف و پستی و باقی صفات

مناسبتی باشد؟ پس از شریف، پست فدا داده نمی‌شود، و نه برعکس؛ دادن فدایی که

عبارت از صورت فدای نفس است، وفای به عهد ازلی پیشین است برای اِکمال مستعد مر خود و غیر خودش از مستعدان را، و ندادن فدا، نقص و زیان است، زیرا کسی که به عهد ازلی پیشین - به سبب پوشیده شدنش به پرده‌های ظلمانی - وفانکند، آن به واسطه نقص استعداد و زیان سرمایه‌اش که عبارت از عمر و استعداد است می‌باشد که آن دو را در راه آن چه که فانی است ضایع ساخته است.

راز این معنی و تحقیقش آن است که بدانی! رسیدن به حق سبحانه و تعالی برای بنده، با بقای انیتش امکان‌پذیر نیست، زیرا آن موجب دوگانگی می‌شود، بنابراین ناگزیر از فانی کردن آن است؛ و اقرار ازلی به ربوبیت او تعالی، به عدم اشتراک، از حیث ذات و وجود و صفت و فعل تمامی می‌یابد، پس سالک مادام که از ذات و تمام آن چه که مترتب بر ذات است فانی نگشته، وفای به عهد پیشین خود نکرده است.

لذا حق سبحانه و تعالی ابراهیم را نشان داد - آن چه را که نشان داد - برای تکمیل او و فرزندش و آزمایش آن دو بود، زیرا کشتن فرزندش که در واقع نفس خودش بود، فانی کردن هر دو بود، و چون آهنگ کشتن فرزندش را کرد و فرزندش خویش را تسلیم کرد و گردن نهاد: فنای مطلوب و وفای به عهد اول از آن دو حاصل گشت، از این روی حق سبحانه و تعالی از جانب آن دو، قربانی عظیمی داد، چون گوسفند در میان حیوانات در نهایت انقیاد و تسلیم است، برعکس غیر خود.

و ممکن است ضمیر «فیه - در آن» به حق، که وجود است باز گردد، یعنی: آیا نمی‌دانی که کار و امر الهی در وجود، و تنزل و ظهورش در تمام مراتب مرتب است؟ چنان که خداوند می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» = خدایی که هفت آسمان و زمین و نظیر آنها را که فرمان بین آنها نازل می‌شود آفرید، تا بدانید که خدا به همه چیز تواناست و علم خدا به همه چیز احاطه دارد - ۱۲ / طلاق» و کار در وجود و نفس وجود [در حد ذات آن و در نفس الامر] مرتب است و تناسب مراعات شده است، از شریف فدای پست داده نمی‌شود و از حقیر، عظیم داده نمی‌شود، پس ناگزیر از تناسب بین گوسفند و بین این پیامبر ارجمند، از حیث ذات و صفت می‌باشد.

مناسبت ذاتی بین اسحاق و گوسفند در صفت تسلیم بودن

برای کشتن است و انقیاد مر حکم را از روی رغبت

این که گفته: آیا نمی دانی؟ هشدار است مر طالبی را که به نظر حق می نگرد و می داند که مناسبت ذاتی بین آن دو این است که هر یک از آن دو مظهر ذات الهی اند، و مناسبت صفاتی تسلیم بودن هر یک از آن دو است به حکم خداوند بر آن ها، و انقیاد و گردن نهادن آن دو مر آن حکم را از روی طوع و رغبت، پس یقین می کند که ظاهر در صورت گوسفند همان است که در صورت اسحاق ظاهر شده است، و اختصاص ظهورش بدان - در فدا و عوض - به جهت مناسبت بین آن دو در انقیاد و تسلیم می باشد.

گوید:

فلا خلق اعلی من جماد و بعده نبات علی قدر یکون و اوزان

یعنی: پس خلقی برتر از جماد و بعد از آن

نبات - بر قدر و قیمتی که دارد - نیست^۱

و چون راز وجودی در همه ظاهر است و تفاوت و برتری در مراتب واقع می شود، بیان داشت که نزدیک تر به حق، از غیر او برتر است، یعنی: به واسطه کمی وسایط بین او و بین مقام جمعی الهی، و به سبب عدم چند برابر شدن وجوه امکانی، زیرا هر چه که از امور ممکن ترکیب یابد، به امکان هیأت اجتماعی که وی را حاصل است و امکانات اجزایش، متصف می گردد و در نتیجه، امکان دوچندان می شود، و هر چه که وجوه امکاناتش فزونی یابد، از واجب به ذات خود [مقام جمعی الهی] دوریش بیشتر می شود، از این روی خداوند فرمود: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» = ما انسان را به نیکوترین قوامی آفریدیم، آن گاه وی را به پایین ترین مراتب باز گردانیدیم - ۴ و ۵ / تین». پس همان گونه که وی به حسب تجرد از خواص ممکنات و ادای امانات که آن ها را هنگام فرود آمدنش از هر مقام و رتبه ای از عالم غیب به عالم شهادت، به ترک عشق

۱. این به ملاحظه زنجیره نزول و حالت نزول است، نه ملاحظه زنجیره صعود و حالت صعود، و به ملاحظه اخذ مبدأ است از جهت نزول، نه اخذ غایت است از جهت صعود «آملی».

بدان‌ها و روی گردانیدن از آن‌ها گرفته و از وجوه امکانات و نقایص و کاستی‌های آن‌ها تنزیه می‌کند و برایش وجوب ذاتی که وی را [در حال فنایش] به حسب ذات الهی و کمالات ذاتیش بوده ظاهر می‌گردد: در بالاترین مراتب می‌باشد، همین‌طور^۱ ایستاده در مقام پست بشری خود که به تمام آن‌چه که هنگام فرود آمدن برایش حصول یافته عشق می‌ورزد: در پایین‌ترین مراتب می‌باشد.

و شکی نیست که بسایط از مرکبات به حق تعالی نزدیک‌تراند، سپس معادن که مراد از جماد می‌باشد، بعد از آن نبات و پس از آن حیوان، و چون هر یک از آن‌ها مظهر ذاتی هستند که آن ذات کانون تمام کمالات است، تمامی موصوف به علم به پروردگارشان، و در باطن به ارواحشان کاشف‌اند مر آن‌چه را که تعلق به مراتبشان دارد، اگرچه به سبب عدم اعتدال - که موجب ظهور آن است^۲ - از ایشان چنین چیزی ظاهر نشده است، چنان‌که از انسان ظاهر می‌شود.

این‌که گفته: بر قدر و قیمتی که دارد، یعنی: بر منزلت و مرتبتی که نبات نزد خداوند دارد؛ «وزن» عبارت از قدر و منزلت است، چنان‌که گفته می‌شود: فلانی نزد پادشاه وزنی ندارد، یعنی: قدر و قیمتی نزد او ندارد. گوید:

و ذوالحسّ بعد النبت فالکل عارف بخلاقه کشفاً و ایضاح برهان
یعنی: و بعد از نبات حیوان است، پس همگان
به آفریننده خود از جهت کشف و آشکار کردن برهان دانایند

در نزد صاحبان کشف، تمام موجودات از جماد و غیره

زنده و دانای به پروردگارشان هستند

یعنی: بعد از بسایط و معادن و نبات، حیوان نزدیکترین به خدا است، از این روی خداوند تمام آن‌چه را که بدان نیاز دارد بدو بخشیده است، چنان‌که فرمود: «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» = هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد و سپس الهامش کرد - ۵۰ / طه» و از

۱. این خبر مبتدای پنج سطر قبل است که: همان‌گونه که وی به حسب... همین‌طور ایستاده در...

۲. که موجب عدم ظهور آن است، یعنی: علم و کشف.

آن چه از کمال که برایش معین شده بالاتر نمی رود؛ و چون تمام موجودات نزد صاحبان کشف زنده و دانای به پروردگارشان هستند گفت: همگان به آفریننده خود دانایند، و این که گفته: از جهت کشف، یعنی: پروردگارشان را به کشفی که برای روحانیتشان - هنگام فطرت نخستین - حاصل است می شناسند، و ما آن را از راه کشف می دانیم.

چون کشف برای صاحبش حجت و برهان است - نه غیر خودش - گفت: روشن کردن برهان، یعنی: او را از راه برهان صریح و روشن نیز می دانیم، و مراد از برهان چیزی است که آن را عقل منور و تابناک، و شرع مطهر پاک از دلایل و حجت می بخشد، از آن جمله فرموده الهی است که: «سَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ = هر چه در آسمان ها و زمین هست تسبیح خدا کند - ۱/ حشر» و: «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ = موجودی نیست مگر به ستایش او تسبیح گوشت، ولی شما تسبیح گفتنشان را نمی فهمید - ۴۴ / اسراء».

تسبیح موجودات پس از معرفت به پروردگارشان است،

اما ما و پریان تسبیح و ستایش آنها را نمی فهمیم

تسبیح جز بعد از معرفت به این که او را «ربی» است که تربیت و پرورشش می دهد و صاحب کمالات بوده و از نقایص عالم کون منزّه و مبرا است، نمی باشد، بنابراین به عرفان آنها و عدم عرفان و شناخت پریان و آدمیان آگاهی داده است، زیرا خطاب به امت است و آن حضرت ﷺ به هر دو گروه مبعوث شده است، پس جن هم داخل در این فرموده الهی: «ولی شما تسبیح گفتنشان را نمی فهمید» می باشد.

و نیز: جن را مدخلی در غیب و باطن موجودات نمی باشد، این به سبب پوشیدگی شان از حقایق است، چنان که خداوند فرموده: «فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانَُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ = و همین که بیفتاد، بر جنیان روشن شد که اگر غیب می دانستند در عذاب خفت انگیز نمی ماندند - ۱۴ / سبا».

و از آن جمله چیزی است که بخاری از ابوسعید خدری روایت کرده که گفت، پیامبر ﷺ فرمود: «وقتی مردان جنازه ای را برداشته و حمل می کنند، اگر نیکوکار باشد به

اهلش می گوید: مرا ببرید! مرا ببرید! و اگر غیر نیکوکار باشد به اهلش می گوید: ای وای! مرا کجامی برید؟ صدایش را هر موجودی جز انسان می شنود، و اگر انسان می شنید مسلماً بی هوش می گشت.

و ترمذی از ابوامامه روایت می کند که رسول خدا ﷺ فرمود: «فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم = فضل و برتری عالم بر عابد، مانند فضل من است بر کوچکترینشان^۱» و فرمود ﷺ: «ان الله و ملائکته و اهل السموات و الارض حتی النملة فی جحرها و حتی الحوت فی الماء، لیصلّون علی معلمی الناس... = خداوند و فرشتگانش و اهل آسمان ها و زمین، حتی مورچه در لانه اش و ماهی در آب، بر علم آموزنده بر مردمان درود می فرستند... تا پایان خبر^۲».

ابوداود و ترمذی در باب فضیلت علم، از ابو درداء - در حدیثی طولانی - روایت می کنند که فرمود ﷺ: «و ان العالم لیستغفر له من فی السموات و من فی الارض حتی الحیتان فی الماء = هر که در آسمان ها و هر که در زمین است - حتی ماهیان در آب - برای عالم طلب آمرزش می کنند^۳».

واز سهل بن سعد روایت شده که گفت: رسول خدا ﷺ فرمود: «ما من مسلم یلبی الا لبی من عن یمینه و شماله من حجر او شجر او مدر، حتی تنقطع الارض من هاهنا و هاهنا = هیچ مسلمانی لبیک نمی گوید مگر آن که از راست و چپش هر سنگ و کلوخ و درختی که هست لبیک می گوید، تا آن که زمین را از این جا و این جا درنوردد^۴».

از این روی شتری را که پیامبر ﷺ برای قربانی قرار داده بود، هر یک از شتران خود را بدان حضرت نزدیک می کردند تا نخستین نفری باشند که در حضورش بدو تقرب جسته می شود، و عقل اگرچه از این طور محجوب است، ولی چون تابناک به نور الهی شد و سریان وجودش را در تمام موجودات شناخت، خواهد دانست که هر یک از آن ها را نفسی ناطقه است که دانا و شنونده می باشند و آن، نصیب و بهره اش از عالم ملکوت است،

۱. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۱۲۲، الفقیه و المتفقه، ج ۱، ص ۱۱۸.

۲. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۹۵. ۳. سنن ابی داوود، العلم، ب ۱.

۴. سنن ترمذی، ص ۸۲۸، مشکاة المصابیح، ص ۲۵۵۰.

چنان که خداوند فرموده: «وَبَيِّدِهِ مَلَكَوْتُ كُلِّ شَيْءٍ = ملکوت هر چیزی به دست اوست - ۸۸ / مؤمنون» و به حسب کثرت وجوه امکانات از حق دور است و از عالم نوریش بی خبر، لذا پوشیده شده و برایش زنگار دل حاصل می آید، و به حسب کمی [وجوه امکانات] آن ها تقرب به او و استفاضه کمالات از وی و تابناکی به انوارش می یابد.

و شکی نیست که بسایط از مرکبات به او نزدیک تراند، سپس معادن و بعد نبات و پس از آن حیوان، پس نزد او جایز است که همگان عارف به خدا و فرمانبردار او، و آگاه بر آن چه بر آن ها افاضه می شود و از او بر مادونش گذر می کنند باشند. گوید:

فاما المسمی آدم فمقید بعقل و فکر او قلادة ایمان
یعنی: اما نامیده شده به آدم^۱ مقید
به عقل و فکر است^۲ و یا تقلید ایمانی^۳

یعنی: و حال آن که نامیده شده به آدم، مقید و محجوب به عقل جزیی خودش که آمیخته به وهم است می باشد و به نیروی فکریش سرش را به سوی عالم علوی غیبی بالا نمی کند - اگر از اهل نظر باشد - و اگر مقلد باشد، مقید به تقلید ایمانی است که به سرعت قابل تغییر و زوال است، هر دو این ها آگاهی بر پروردگارشان، - آگاهی عارف مشاهد حق از کاملان و افراد انسان - و [آگاه بر] مراتبش را ندارند، یعنی: آگاهی روحانیت جماد و نبات و حیوان را.

گوید:

بذا قال سهل و المحقق مثلنا لانا و اياهم بمنزل احسان

یعنی: سهل بن عبدالله و محقق مانند ما به این قائل اند

زیرا ما و آنان در منزل احسانیم

۱. مسمای آدم، که از آدمیت جز نام انسان را ندارد، یعنی: حیوان ناطق «جامی».

۲. آمیخته به وهم - اگر از اهل نظر باشد - «جامی».

۳. زیرا انسان در بر شدن به مدارج کمال شهودیش سه مرتبه دارد: برهان و ایمان و احسان، زیرا معارف یقینی که حاصل کرده، یا عقد و یا انشراح و یا علم است، اولی عبارت از ایمان است، و دومی یا آن سوی پرده های اسباب و آثار است که عبارت از برهان است، و یا این که منکشف است و از آن چه که بر آن پرده و حجاب اطلاق می شود منزله و دور است، این احسان است «صاین».

یعنی: سهل بن عبدالله تستری قائل است که بسایط به حق تعالی نزدیک تراند، چنان که گفته شد، و هر محقق عارف به خدا نیز چنین قائل است، و منزل احسانی عبارت از مقام مشاهده است؛ و از آن جهت گفت: مانند ما: چون عارفی که آگاه بر مقام اوست، او بر دلیلی از جانب پروردگارش می باشد و از کار، آن گونه که بر آن است خبر می دهد، مانند خبر دادن رسولان، از این که رسول و پیغمبران، نه این که به شخصشان ظاهراند و بدان چه که از او خبر می دهند افتخار کنند.

گوید:

فمن شهد الامر الذی قد شهدته يقول بقولی فی خفاءٍ و اعلان

یعنی: هر کس حقیقت امر را که مشاهده کرده ام مشاهده کند

در پنهان و آشکار قائل به قول من می شود

یعنی: هر کس که حقایق را در غیب الهی - آن گونه که من مشاهده کرده ام - مشاهده کند، و کار را آن گونه که من یافته ام بیابد، وی را باکی نیست که در پنهان و آشکار همانند چنین قولی را گوید.

گوید:

و لا تلتفت قولاً یخالف قولنا و لا تبذر السمراء فی ارض عمیان

یعنی: توجه به سخنی که مخالف سخن ماست مکن

و گندم را در زمین کوران کشت مکن

یعنی: توجه به سخن محجوبان از اهل نظر و غیر آنان از مقلدانشان و صاحبان ظاهر - آنان که علم به حقایق امور ندارند - مکن، اگر سخنشان مخالف سخن ما باشد، و گندم را، یعنی: سخن حق را که باطن و روح را تغذیه می بخشد، در زمین استعداد کوران، آنان که حق را در اشیا نمی بینند و در مظاهر مشاهده اش نمی کنند کشت مکن.

گوید:

هم الصم و البکم الذین اتی بهم لاسماعنا المعصوم فی نصّ قرآن

یعنی: آنان که و لالاند و کسانی اند که

معصوم صلی الله علیه و آله در آیه قرآن به گوش ما فرا خواند

یعنی: آنان از شنیدن حقیقت گراند و از اظهار آن لال و از شهودش کور، زیرا خداوند به سبب عدم اعطای استعداد مشاهده و ادراک حقیقت، بر دل‌هایشان مهر زده است، چنان‌که معصوم - یعنی پیامبر مائیکه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - در قرآن درباره‌شان این آیه را آورده است که: «کَر و لال و کوراند و خردوری نمی‌کنند - ۱۷۱ / بقره».

خواب ما در مرتبه مثال مقید است

گوید: بدان! - که خداوند ما و تو را یاری کناد! - ابراهیم خلیل عَلَيْهِ السَّلَام به فرزندش گفت: «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» = من به خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم - ۱۰۲ / صافات» و خواب، مرتبه خیال است، پس آن را تعبیر نکرد یعنی: خواب مرتبه مثال مقید است که خیال نامیده می‌شود، پس دیده شده در آن، گاهی مطابق آن‌چه که در ظاهر واقع می‌شود است، و گاهی این‌گونه نیست، بلکه نفس، معنایی از معانی غیبی را از راهی که بین آن و بین حق واسطه‌ای نیست، و یا از معانی‌ای که در ارواح عالی نقش می‌گذارند ادراک کرده و به صورتی مثالی که با آن‌چه از صور که در مرتبه خیالش است مناسبت دارد، متلبس می‌گردد.

خواب انبیا در عالم مثالی مطلق است

پس سزاوار است تعبیر شود تا مراد از صور دیده شده دانسته گردد، و ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام آن را تعبیر نکرد، زیرا انبیا و کاملان بیشتر اموری را که مشاهده می‌کنند، در عالم مثالی مطلق است، و آن‌چه که در آن مشاهده می‌شود، ناگزیر درست و مطابق با واقع است، لذا او عَلَيْهِ السَّلَام گمان کرد که در آن مشهود مشاهده کرده است، لذا آن را تعبیر نکرد، و یا پنداشت که حق تعالی وی را بدان کار فرمان داده است، زیرا بیشتر انبیا در خواب به ایشان وحی می‌رسد، از این روی خوابش را راست دانست و تصدیق کرد.

گوید: و گوسفند در صورت فرزند ابراهیم در خواب ظاهر گشت، پس ابراهیم خواب را راست دانست یعنی: گوسفند فدای او در واقع و نفس الامر مراد خدا بود و در صورت اسحاق - به جهت مناسبتی که بین آن دو بود - ظاهر گشت، و آن تسلیم بودنش

بود در برابر وجه الهی و انقیاد و گردن نهادهنش مر احکام او را، لذا ابراهیم رؤیا را راست دانست به این که قصد کشتن فرزندش را کند.

گوید: پس پروردگارش او [اسحاق] را به جای وَهْم ابراهیم، به ذبحی عظیم که عبارت از تعبیر رؤیای او نزد خدا بود فِدا و عوض داد و او، نمی دانست یعنی: پروردگارش آن چه را که مراد خودش بود آشکار ساخت، و آن ذبح و قربانی عظیمی است که خیالش با مشارکت وهم، به صورت اسحاق صورت بخشیده بود، و ابراهیم نمی دانست که مراد چیست؟ به واسطه پیشی داشتن ذهنش بدان چه از مشاهده که در عالم مثالی [مطلق] خو داشت.

چون وهم را مدخلی عظیم در تمام آن چه که در خواب دیده می شود است، زیرا وهم را در ادراک معانی جزئی غلبه است گفت: از وهم ابراهیم، و بدان جهت که وی توهم نمود که دیده شده را شایسته نیست که تعبیر کرد، از این روی قصد کشتن فرزندش را کرد.

گوید: بنابراین تجلی صوری در مرتبه خیال [مقید] نیازمند به علمی دیگر است که بدان، آن چه را که خداوند از آن صورت اراده دارد ادراک گردد و علم آن جز به واسطه انکشاف رقایق اسمای الهی و مناسباتی که بین اسمای متعلق به باطن است و بین اسمایی که تحت حیطة ظاهر است حاصل نمی شود، زیرا حق تعالی معانی را به صور، و به حکم مناسبتی که بین آنهاست، به گونه عطا و بخشش می دهد، نه از راه گزاف، چنان که محجوبان پندارند، خیال، آن صور را از راه گزاف خلق می کند، لذا آنها را تعبیر نکرده و اضغاث احلام نامند، بلکه صورت دهنده حق است از آن سوی حجابیت خیال، و از او چیزی که مخالف حکمت باشد صادر نمی شود.

پس هر کس مناسباتی را که بین صور و معانی آنهاست دانست، و مراتب نفوسی را که صور را در مرتبه خیالاتشان به حسب آنها ظاهر می سازند شناخت، علم تعبیر را آن گونه که شایسته است خواهد دانست، از این روی احکام یک صورت نسبت به اشخاصی که مراتب مختلف دارند مختلف می گردد، و این انکشاف جز به تجلی الهی - از مرتبه اسم جامع بین ظاهر و باطن - حاصل نمی شود.

گوید: آیا نمی نگری! چگونه رسول خدا ﷺ در تعبیر کردن ابوبکر رؤیا را فرمود:

«اصبت بعضاً و اخطأت بعضاً = بعضی را درست گفתי و بعض دیگر را اشتباه کردی» ابوبکر از آن حضرت درخواست که آنچه را درست گفته و آنچه را که راه خطا پیموده معلومش دارد، آن حضرت چنین کاری را نکرد.

استشهاد و دلیل است بر این که تجلی صوری خیالی نیازمند به علم است که بدان، مراد از آن صورت دیده شده ادراک می گردد؛ صاحب کتاب شرح سنت، از ابن عباس نقل می کند که گفت: ابوهیریه حدیث کرد که مردی نزد رسول خدا ﷺ آمد و گفت: من ابری را دیدم که از آن روغن و غسل می چکید، و مردم را دیدم که از آن به کف هایشان بر می گیرند، بعضی زیاد و بعضی کم، و ریسمانی را دیدم که از آسمان به زمین آویخته شده و ترا - ای رسول خدا! - دیدم که آن را گرفتگی و بالا رفتی، سپس مرد دیگری گرفت و بالا رفت، بعد از او مرد دیگری گرفت و بالا رفت، بعد از آن مرد دیگری گرفت و ریسمان قطع شد، پس از آن برایش وصل کردند و بالا رفت.

ابوبکر گفت: ای رسول خدا! پدر و مادرم فدایت باد! اجازه بده من آن را تعبیر کنم، فرمود: تعبیرش کن! گفت: اما ابر، ابر اسلام است، و اما آنچه از روغن و غسل که از آن می چکید، نرمی و شیرینی قرآن است، اما: بعضی زیاد و بعضی کم، آن که از قرآن بیشتر بهره مند می شود و آن که بهره اندک می برد است، اما ریسمانی که از آسمان به زمین آویخته، آن حقی است که تو [ای رسول خدا] برآنی و آن را بر می گیری و خداوند تو را عالی گرداند، سپس بعد از تو مرد دیگری آن را می گیرد و بدان بر می شود، بعد از او مرد دیگری می گیرد و بدان بالا می رود، پس از او مرد دیگری آن را می گیرد ریسمان قطع می شود، سپس برایش وصل شد و بالا رفت، ای رسول خدا! مرا خبر ده که درست گفتم یا خطا نمودم؟ آن حضرت فرمود ﷺ: «بعضی را درست گفתי و بعضی دیگر را اشتباه کردی».

گفت: پدر و مادرم فدایت باد! سوگندت می دهم که مرا خبر ده که اشتباهم کدام بود؟ پیامبر ﷺ فرمود: سوگند مخور!... این حدیث را همگان بر درستیش اتفاق نظر دارند.

گوید: خدای متعال به ابراهیم - هنگامی که ندایش داد فرمود: «أَنْ يَأِ اِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا = حقا که رؤیای خویش را ای ابراهیم راست کردی - ۱۰۴ و ۱۰۵ / صافات»

یعنی: آن چه را که در خوابت دیدی عمل کردی: و بدو نفرمود، در رؤیا راست گفتی که او فرزندت است^۱ یعنی: خداوند در رؤیایش وی را تصدیق نکرد که دیده شده فرزندش می باشد: زیرا او رؤیایش را تعبیر نکرد، بلکه به ظاهر آن چه که دیده بود عمل کرد، در حالی که رؤیا تعبیر را می طلبد چون معانی در صور حسی که بر مرتبه خیالی نازل می شوند ظاهر می گردند.

گوید: از این روی عزیز گفت: «إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ = اگر تعبیر رؤیا می کنید - ۴۳ / یوسف» و معنی تعبیر گذشتن از صورت آن چه که دیده است، به امری دیگر و آن مراد از معنی آن صورت است: و گاو سال های خشک سالی و حاصلخیزی می باشد یعنی: مراد از صورت گاو لاغر و نزار، سال های قحطی و گرانی است و از صورت گاو فربه، سال های حاصلخیزی و فراوانی می باشد.

مراد خداوند قربانی عظیم بود که آن را فدای وی قرار داد

گوید: پس اگر رؤیا را راست کرده بود، مسلماً فرزندش را می کشت زیرا دیده بود که وی را می کشد: بلکه رؤیا را در این که آن عین فرزندش است راست کرد به این که قصد کشتنش را نموده است: و آن نزد خداوند جز ذبح عظیم - در صورت فرزندش - نبود یعنی: مراد خداوند جز ذبح و قربانی عظیم که آن را فدا و عوض وی قرار داد نبود: پس فدایش داد یعنی: حق تعالی ذبح را: از برای آن چه که در ذهن ابراهیم واقع شد تعلیلی برای فداست: و آن در نفس الامر نزد خداوند فدا نبود.

یعنی: آن گوسفند در نفس الامر فدای از او نبود، زیرا حق تعالی او را به کشتن فرزندش فرمان نداده بود که از وی به ذبحی فدا دهد، بلکه برای آن چیزی بود که در ذهن ابراهیم در صورت فرزندش واقع شده بود، خداوند آن را در ظاهر فدا قرار داد.

گوید: پس حس، ذبح را صورت بخشید چون آن مراد خداوند بود: و خیال، فرزند ابراهیم را صورت داد زیرا مراد در صورت خیالی چیزی است که بدان معانی آشکار

۱. یعنی: نفرمود که تو در رؤیایت - هنگامی که حکم کردی آن چه در آن رؤیا دیده ای حقیقتاً فرزندت بوده است - راست عمل کردی.

می‌شود، نه نفس و خود آن صور، از این روی گوید: واگر گوسفند را در خیال دیده بود، هر آینه آن را به فرزندش و یا امری دیگر تعبیر می‌کرد که مطلوب از آن صورت می‌بود: سپس گفت: یعنی: ابراهیم: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ» = این امتحانی بزرگ بود - ۱۰۶ / صفات» یعنی: آزمایشی ظاهر.

گوید: یعنی آزمایش در علم یعنی: خداوند ابراهیم را در علم امتحان کرد تا بداند: که آیا می‌داند موطن رؤیا از حیث تعبیر چه اقتضا دارد یا نه؟ زیرا او [حق] می‌داند که موطن خیال درخواست تعبیر دارد و [ابراهیم] فراموش کرد، پس حق موطن را ادا نکرد و بدین سبب رؤیا را تصدیق کرد^۱.

معانی در خواب به صورت حسی و مثالی ظاهر می‌شود

و نباید به ظواهر آن صور حمل گردد و باید تعبیر شود

او را از آن جهت امتحانش کرد تا کمالش بخشد و آگاهش سازد که معانی پیوسته به صور حسی و مثالی ظاهر می‌شود و نباید تنها بر ظواهر آن‌ها حمل گردد، بلکه لازم است آن‌چه را که مقصود از آن‌هاست طلب کند، تا به ظواهر اشیا، از بواطن آن‌ها محجوب نشود و علم باطن و حقیقت از او فوت گردد، به‌خصوص علم تعبیر که بدان، سالکان در سلوکشان بدان منتفع می‌شوند، و تمام آزمایش‌ها و ابتلاآت نیز برای تکمیل و بالا رفتن درجات است.

نتیجه رؤیای کسی که آنرا تعبیر و تأویل نکرد

گوید: چنان‌که امام تقی‌بن مخلد - صاحب مُسند^۲ - عمل کرد، وی در خبری که

۱. چون خداوند خواست او را بر علم تعبیر آگاه سازد، ذبح را در صورت اسحاق بدو نشان داد و در ارائه صور در خوابش آن‌گونه که بر ظواهرشان برآند، این بار عکس عمل کرد، بدین امر کمال ایمان و تسلیمش را برای خداوند ظاهر کرد، و ابراهیم حق موطن رؤیا را از تعبیر می‌دانست، چون در عین ثابتش بود و تاکنون ظاهر نشده بود، لذا آن را فراموش کرد، زیرا باطناً می‌دانست - نه ظاهراً - پس حق موطن را ادا نکرد و رؤیا را به سبب فراموشی از آن‌چه که در عینش بود تصدیق کرد، لذا تصدیق سبب ظهور کمال و علمی جدید شد که عبارت از علم تعبیر می‌باشد «کاشانی». ۲. و آن کتابی است در حدیث.

نزدش صحيح بود شنيد که رسول خدا ﷺ فرمود: «من رآنى فى المنام فقد رآنى فى اليقظة، فان الشيطان لا يمثّل على صورتى = هر کس مرا در خواب مشاهده کند مانند اين است که در بيدارى مشاهده کرده است، زيرا شيطان بر صورت من تمثّل نمى يابد^۱» تقى بن مخلد آن حضرت را در رؤيايش مشاهده کرد که به او شير نوشانيد، پس تقى بن مخلد رؤيايش را تصديق کرد يعنى: آن چه را که در خوابش ديده بود، در بيدارى تصديق کرد.

گويد: به او حالت تهوع دست داد و شير را بالا آورد، ولى اگر رؤيايش را تعبير کرده بود، آن شير مسلماً علم مى بود، لذا خداوند او را از علم فراوانى - بر آن مقدار که نوشيده بود - محروم کرد، آيا نمى بينى که رسول خدا ﷺ را در خواب پيمانه اى از شير دادند؟ فرمود: آن را نوشيدم تا آن که سيرابى از ناخن هايم خارج گشت، سپس باقى مانده ام را به عمر دادم، گفتند: آن را چه تأويل فرمودى اى رسول خدا؟ فرمود: علم^۲. آن را بر آن صورتى که ديده بود تعبير نکرد، چون به موطن رؤيا و آن چه از تعبير که اقتضا مى کند علم داشت.

علم غذاى ارواح است، همچنانکه شير غذاى اجسام است

از اين روى شير را به علم تأويل کرد که آن غذاى ارواح است، چنان که شير غذاى اجسام مى باشد، و چون شيخ رحمه الله فرموده آن حضرت ﷺ را که: هر کس مرا در خواب مشاهده کند مانند آن است که در بيدارى ديده است، بيان کرد، خواست محقق و ثابت گرداند که ديده شده کيست و در چه عالمى است؟

صورت روحانيت او «ص» قابل مشاهده نيست

لذا گويد: معلوم است که صورت پيغمبر ﷺ که حس آن را مشاهده کرده است در مدينه مدفون است، و صورت روح و لطيفه او را هيچ کس در کسى و نه در خودش

۱. صحيح مسلم، ج ۴ ص ۱۷۷۵، صحيح بخارى، ج ۹ ص ۴۲، مسند احمد بن حنبل، ج ۳ ص ۵۵، كنز العمال، ج ۱۵ ص ۳۸۳. ۲. يعنى: از اقسام لفظ، بدون تعبير و تأويل «جامى».

مشاهده نکرده است یعنی: صورت روحانیت را از حیث تجردش، هیچ یک از آدمیان در کسی غیر او و نه در خودش مشاهده نکرده است.

اما لطیفه او «ص» - چون پدر تمام ارواح است -

در تمام ارواح ساری است

در این سیاق نکته‌ای است و آن این که روح او صلی الله علیه و آله پدر تمام ارواح است و فرزند، باطن پدرش می‌باشد، پس لطیفه و حقیقت آن حضرت صلی الله علیه و آله در تمام ارواح ساری است، پس همان گونه که هیچ کس قادر بر شهود صورت روح او صلی الله علیه و آله نیست، همین طور قادر بر شهود آن صورت روحانی در خودش و در غیر خودش نمی‌باشد، از این روی گوید: هر روحی که بدین گونه است^۱ سپس بیان داشته که دیده شده، صورت جسدانی است، لذا گوید: برایش^۲، روح پیغمبر صلی الله علیه و آله در خواب، به صورت جسدش - به همان گونه که بر آن فوت نموده - تجسد می‌یابد یعنی: برایش روح پیامبر به صورت جسدش که مانند جسمی است که بر آن فوت نموده ظاهر می‌شود.

جسد در اصطلاح طایفه صوفیه مخصوص به صورت مثالی است

گوید: که از تجسد یافته چیزی قطع و تغییر نیافته است، بنابراین دیده شونده محمد صلی الله علیه و آله است از حیث روحش، در صورتی جسدی^۳ که شباهت به دفن شده دارد یعنی: صورت دفن شده؛ جسد در اصطلاح طایفه [صوفیه] مخصوص به صورت مثالی است.

گوید: امکان ندارد که شیطان به صورت جسد^۴ او صلی الله علیه و آله مصور^۵ شود، این عصمت و نگاهداشتی است از جانب خداوند مر بیننده^۶ را یعنی: بزرگداشتی است برای شأن پیامبر صلی الله علیه و آله و نیز نگاهداشتی از جانب خداوند درباره بیننده.

۱. از شأن روح نیست که حس را مشاهده کند «جامی». ۲. یعنی: تمثیل می‌یابد «جامی».

۳. یعنی: مثالی «جامی». ۴. یعنی: جسد مثالی که همانند جسم پاکش می‌باشد «جامی».

۵. یعنی: متمثل می‌شود «جامی». ۶. از این که کار بر او متلبس و پوشیده شود «جامی».

گوید: از این روی کسی که او را به این صورت مشاهده کند^۱، از وی تمام آنچه را که بدان فرمان می‌دهد و یا از آن نهی می‌کند و یا خبر می‌دهد می‌گیرد، همان‌گونه که احکام را در زندگانی دنیا، بدون تعبیر و تغییر بر حسب دلالت لفظی - از نص و یا ظاهر و یا مجمل و یا هر چه که می‌خواهد باشد^۲ - از او می‌گیرد یعنی: از آن جهت که دیده شده در حقیقت عین محمد ﷺ است، بیننده آنچه از امر و نهی را که بدان حکم می‌کند، و یا از اخبار از او خبر می‌دهد می‌گیرد، همان‌گونه که در زندگانی دنیا از او می‌گرفت، بدون تعبیر و تغییری در معانی آن الفاظی که از وی صادر می‌گردد.

گوید: پس اگر [پیامبر] او را چیزی عطا کرد، آن چیز همان است که در آن تعبیر داخل می‌شود، و اگر آن چیز در حس و خارج چنان باشد که در خیال است، آن رؤیا را تعبیری نیست، و ابراهیم خلیل علیه السلام و تقی‌بن مخلد بر این مقدار بوده و بر آن اعتماد کردند^۳ یعنی: هر یک از آن دو آن چه را که حق تعالی در رؤیایش بدون نشان داده بود تعبیر نکرد.

گوید: و چون رؤیا را این دو وجه است تعبیر و عدم تعبیر آن: و خداوند در آنچه درباره ابراهیم انجام داد از آزمایش و فدا دادن: ما را تعلیم داد و آنچه را که بدو فرمود یعنی: در این فرموده‌اش: «که ای ابراهیم حقا که رؤیای خویش راست کردی - ۱۰۴ و ۱۰۵ / صفات» یعنی: آنچه را دیدی تصدیق کردی و تعبیر بدان چه که ما از آن خواب اراده داشتیم نکردی، آن تعلیم: ادب بود که آن را مقام نبوت اقتضا می‌کند^۴ یعنی: خداوند در آنچه که درباره ابراهیم انجام داد، ما را ادبی که آن را مقام نبوت اقتضا می‌کند - از ادب داشتن در حضور خداوند متعال - آموخت.

گوید: ما در مشاهده حق تعالی در صورتی که آن را دلیل عقلی رد می‌کند دانستیم که

۱. ناظر به رؤیت شیخ است مر پیامبر را و گرفتن کتاب فصوص الحکم از وی، و مرادش از صورت، صورت جسدی است که مشابه صورت مدفون در مدینه است «جامی».

۲. یعنی: از اقسام لفظ، بدون تعبیر و تأویل «جامی».

۳. چون ابراهیم معصوم بود، خداوند او را از کشتن فرزندش نگهداشت، ولی تقی‌بن مخلد را از بالا آوردن و قی کردن باز نداشت و علم را بر او حرام کرد «کاشانی».

۴. زیرا مقام نبوت، با جلالت قدرش و رفعت شأنش، آن ادب را می‌بخشد و آن را درخواست دارد، تا چه رسد به مقام متابعت که از آن پایین تر است «جامی».

آن صورت را به حق مشروع تعبیر کنیم^۱، یا درباره بیننده، و یا مکانی که آن را در آن جا دیده است، و یا هر دو با هم این که گفته: و یا هر دو با هم، یعنی: آن را به حق مشروع، درباره بیننده و یا مکانی که آن را با هم در آن جا دیده تعبیر نماییم.

چگونگی تعبیر صوری که در رؤیا مشاهده می شود

معنایش آن که: وقتی حق تعالی برای ما در صورتی مثالی و یا حسی تجلی کرد، دلیل عقلی آن را رد می کند، یعنی عقلی که شرعاً معتبر است، نه عقل فلسفی که آمیخته به وهم می باشد، و گرنه رد آن چه را که شرع آورده و موجب تشبیه است - خواه آن کمال باشد و یا نقص - به آن چه که عقل نظری اقتضا می کند واجب بود، در حالی که چنین نیست؛ واجب است^۲ که آن صورتی را که موجب نقصان است به صورتی کمالی که شرع بدان آمده است تعبیر کرده و بازگردانیم، و این مراد از حق مشروع است، یعنی: ثابت در شرع، چنان که در حدیث آمده است «ان الحق يتجلى يوم القيامة بصورة النقصان فينكرونها، ثم يتحول و يتجلى بصورة الكمال و العظمة فيقبلونه فيسجدونه = حق تعالی در روز رستاخیز به صورت نقصان تجلی می کند پس انکارش می کنند، سپس برگشته و به صورت کمال و عظمت تجلی می نماید و می پذیرندش و سجده اش می کنند^۳».

این تعبیر و فرود آوردن یا درباره حال بیننده است، یعنی مرتبت و مقامش، و یا درباره حال دیده شده و مرتبت و حالش، و یا درباره هر دو آن ها با هم - به اعتبار مراعات ترتیب و مقام آن دو -، و یا درباره حال زمان و مکانی است که بیننده در آن حق را مشاهده کرده است، زیرا بعضی از زمان ها از دیگری برتراند، مانند روز جمعه و شب قدر، همین طور بعضی از مکان ها از بعض دیگر شریف تراند، مانند اماکن متبرکه و زمین های مقدس، و یا درباره همه، مانند رؤیایی که درباره شخصی دیده شود، بیننده اگر سالک است، آن را بر مقام او فرود آورده و به حسب احوالش تعبیر می کند، و اگر سالک نباشد،

۱. یعنی: اگر حق تعالی را در صورتی از صور مثالی یا حسی که آن را دلیل عقلی معتبر شرعاً رد می کند ببینیم، لازم است آن صورتی که موجب نقصان است به صورت کاملی که شرع بدان وارد است تعبیر کرده شود.

۲. این خبر مبتدای چهار سطر قبل است که: وقتی حق تعالی تجلی کرد... واجب است که...

۳. الدر المنثور، ج ۸، ص ۲۵۷، المستدرک للحاکم، ج ۴، ص ۵۹۰.

درباره بیننده و احوالش فرود می‌آورد، و گاهی بین آن چه که تعلق به نفس او و نفس دیده شده دارد جمع می‌کند.

گوید: پس اگر آن^۱ را دلیل عقلی رد نکند یعنی: تجلی در صورت نوری باشد، مانند صورت خورشید و یا غیر آن از صور انوار، مانند نور سفید و سبز و غیر این‌ها: آن را بر همان صورت که دیده‌ایم باقی می‌گذاریم، چنان‌که حق تعالی را در آخرت مشاهده می‌کنیم، فرقی نمی‌کند یعنی: آن گونه که حق تعالی برای ما در آخرت تجلی می‌کند، زیرا آن تجلی نیز بر صور استعدادات تجلی شونده است و غیر آن نمی‌باشد.

رد و انکار در تجلیات الهی واقع می‌شود

بدان! ردّ و انکار در تجلیات الهی واقع می‌شود، زیرا حق تعالی گاهی به صفات سلبی تجلی می‌کند، آن را عقول و خرده‌های پذیرند، چون حق تعالی را از آن چه که در آن شائبه تشبیه و نقصان است تنزیه و تسبیح می‌کنند، و آن را هرچه که غیر مجرد است - مانند وهم و نفس منطبع و نقش‌پذیر و قوای آن - انکار می‌کنند، زیرا شأن آن‌ها ادراک حق است در مقام تشبیه و صور حسی.

و گاهی به صفات ثبوتی تجلی می‌کند و آن را دل‌ها و نفوس مجرد می‌پذیرند، زیرا آن‌ها از حیث تعلقشان به اجسام مشبّه‌اند و به اعتبار تجردشان منزّه‌اند، و آن‌ها را عقول مجرد - به سبب عدم اقتضای شأنشان مر آن‌ها را - انکار می‌کنند، بلکه آن صفات را نیز اصالتاً انکار می‌کنند.

و در این تجلی، گاهی به صور کمالی تجلی می‌کند، مانند سمع و بصر و ادراک و جز این‌ها، و گاه دیگر به صور ناقصی از صور موجودات، مانند بیماری و نیاز و فقر تجلی می‌نماید، چنان‌که حق تعالی از خویش خبر داده که فرمود: «مرضت فلم تعدنی و استطعت فلم تطعنی = بیمار شدم عیادت‌م نکردی و غذا خواستم غذایم ندادی^۲» و: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَا عِفَّهُ = کیست که خدای را وامی نیکو دهد و خدا وام او را به دو برابرهای بسیار افزون کند؟ - ۲۴۵/ بقره» و امثال این‌ها، پس عارفان مظاهر حق

۱. یعنی: رؤیت حق «جامی». ۲. صحیح مسلم، ج ۸ ص ۱۳، مسند احمد بن حنبل، ج ۲ ص ۴۰۴.

را می‌پذیرند و مؤمنان محجوب، به اعتقاد این‌که حق تعالی از مقام کمال خویش فرود نمی‌آید انکارش می‌کنند.

انسان کامل حق را در تمام تجلیاتش می‌پذیرد و در آنها عبادتش می‌کند

پس هر کدام از آنان آن‌چه را که در خور حالش است و از تجلیات الهی مناسبش است می‌پذیرد و آن‌چه را که شأن او اقتضا نمی‌کند انکار می‌نماید، و انسان کامل کسی است که حق را در تمام تجلیاتش می‌پذیرد و وی را در آن‌ها عبادت و پرستش می‌کند، و چون عقل‌های ضعیف از ادراک تجلیات الهی در هر موطن و مقامی عاجز و ناتوان‌اند، و نفوس سرکش ستمگراند و شعائر الهی را اطاعت نمی‌کنند، [شیخ رحمته‌الله] اسناد صور کمالی را به حق تعالی واجب کرد و آن‌چه را که موجب نقصان است از وی رد نمود، با این‌که او در هر چیزی متجلی است و همواره از هر چیزی خالی و تهی است.

گوید:

فللواحد الرحمن فی کل موطن من الصور ما یخفی و ما هو ظاهر
یعنی: خداوند رحمان را در هر موطنی^۱ صوری است
که بعضی پنهان^۲ است و بعضی آشکار^۳

چون بیان داشت که حق تعالی به صوری که شرعاً و عقلاً مقبول و مورد پسند است، و به صوری که غیر مقبول در شرع و عقل، یا در یکی از آن دو است متجلی می‌باشد، به «فاء» تعقیب گفت: رحمان را به حسب مراتب و مقاماتش صوری است و آن‌ها را به حسب ظهور و خفا مراتبی می‌باشد، از آن جمله، آن‌چه که در حس ظاهر است و بعضی در حس غیر ظاهر است، ولی در عالم مثالی، نسبت به کسی که پرده از چشمش برداشته شده

۱. خواه صوری باشد و یا معنوی، عینی و یا مثالی، خیالی باشد و یا جسمانی «صاین».

۲. مانند روحانیات «جامی»، و زشت‌ها و آن‌چه از نظر عقول و شرایع مردوداند «صاین».

۳. مانند محاسن و تنزیهات، زیرا تعینات و اعتباراتی که به هر وجهی جدایند، دخلی در حقیقت ندارند، پس او منزّه از کلّ در کلّ است، بنابراین آن‌که حق را برای کل ثابت می‌کند که او در آن [کل] منزّه است، او صادق است، وگرنه کاذب خواهد بود، از این روی در بیت بعدی گوید: اگر قائل به اینی... «صاین».

ظاهر است، و بعضی دیگر در حس و مثال غیر ظاهر است و نزد عقل ظاهر است، مانند علوم و معارف الهی، که آن‌ها را خردمند زیرک از آن سوی پرده ادراک می‌نماید، زیرا آن‌ها را نیز صوری عقلی است^۱؛ و از آن جمله چیزی است که از عقل پنهان است و نزد قلب ظاهر، یعنی از راه وجدان و شهودش مر آن را، از غیر صورت مثالی مطابق با صور خارجی، بلکه به صورتی نوری.

گوید:

فان قلت هذا الحق قد تک صادقاً و ان قلت امراً آخراً انت عابر

یعنی: اگر گویی که این حق است، تو راست گویی^۲

و اگر گویی امر دیگری^۳ است، تو گذر کننده باشی^۴

یعنی: اگر وحدتِ ظاهر و مظهر، و یا ظاهر تنها را اعتبار کردی و حکم نمودی که او حق است، تو صادق و راست‌گفتاری، زیرا اوست که بدان مظهر ظاهر شده است، و اگر وحدتِ ظاهر با مظهر را اعتبار نکردی، بلکه امتیاز بین آن دو را اعتبار نمودی و حکم کردی به این که دیده شده غیر از حق است، باز هم تو صادق و راست‌گفتاری و عبورکننده، یعنی: از صورت دیده شده که اصل است، به معنی ظاهر در آن گذر نمودی.

گوید:

و ما حکمه فی موطن دون موطن ولکنه بالحق للخلق سافر

یعنی: حکم او^۵ در موطنی غیر موطن دیگر نیست

ولی به حق^۶، در خلق ساری است

یعنی: حکم حق منحصر در موطن و مقامی نیست که در موطن دیگری نباشد، بلکه حکمش در تمام موطن به حسب سریان ذاتش^۷ در آن‌ها ساری است، نهایت آن که

۱. پس خداوند رحمان را در هر موطنی صوری است درست می‌باشد «آملی».

۲. زیرا او متعین به صورت اوست، نه چیزی غیر او، چون او منحصر در چیزی نیست «کاشانی».

۳. یعنی: حق امر دیگری است «صاین».

۴. یعنی: تعبیر کننده باشی، و یا عبورکننده از حق باشی، و در این ایهام است «صاین».

۵. که تجلی وجودی است در موطنی غیر موطن دیگر منحصر نیست «جامی».

۶. یعنی: به تجلیش به وجود حق، خلق را از وجوه اعیان ثابته‌شان پرده بر می‌دارد «کاشانی».

۷. یعنی: ذات وجودی که به اصطلاح حق است «آملی».

احکامش به اختلاف مواطن مختلف است، ولی حکمش به سبب ظهور حق در خلق ساری است، یعنی در خلق ظاهر است.
گوید:

إذا ما تجلی للعیون ترده عقول ببرهان علیه تثابر
یعنی: هنگامی که به دیدگان تجلی می‌کند

عقل‌ها به برهانی که بر آن مداومت دارند، او را رد می‌کنند

یعنی: وقتی حق تعالی در صورت مثالی و یا حسی تجلی می‌کند، عقل‌های محجوب آن را رد می‌کنند، به واسطه آن که پیوسته حق را به براهین عقلی که بر آن‌ها مواظبت دارند تنزیه می‌کنند، زیرا مثابرت، مداومت و مواظبت بر چیزی است، و عقل هم اگرچه حق را از تشبیه، تنزیه می‌کند، او را در عین تنزیه، بدون آن که بداند به مجردات تشبیه می‌نماید، در حالی که حق تعالی به حسب ذاتش از تشبیه و تنزیه منزّه و مبرا است، و در مراتب اسما و صفاتش به آن دو موصوف است.
گوید:

ویقبل فی مجلی العقول و فی الذی یسمی خیالاً و الصحیح النواظر
یعنی: و در مجلای عقل‌ها و در آنچه که خیال^۱ نامیده می‌شود

و چشم‌های صحیح و سالم، پذیرفته می‌شود

یعنی: حق تعالی نزد صاحبان کشف و شهود در مجلای عقل‌ها، یعنی: در مقام تنزیه، و در مجلای مثالی که خیال نامیده می‌شود، و نیز حسی - به سبب جمعشان بین دو مقام تنزیه و تشبیه - مورد قبول قرار می‌گیرد و دیدگان سالم و صحیح، یعنی: چشم‌های سالم، تمام آن مجالی را مشاهده می‌کنند، یا این‌که: صحیح آن است که دیدگان در مجالی حق آن را مشاهده می‌کنند، چنان که خداوند درباره اهل آخرت گوید: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» = بعضی چهره‌ها آن روز شاداب است و سوی پروردگار

۱. یعنی: تجلیش به عقول، در مجلایی که آن را عقول می‌پذیرند و آن، مقام تنزیه است، و خیال هم در مجلایی که خیال نامیده می‌شود می‌پذیرد، زیرا هر چه را که عقول می‌پذیرند، آن را خیال رد می‌کند و آنچه را خیال می‌پذیرد، عقول آن را رد می‌کند «جامی».

خویش نگران - ۲۲ و ۲۳ / قیامت» زیرا عین الیقین مرتبه‌اش از علم الیقین بالاتر است .
این‌که گفته: پذیرفته می‌شود - بر مبنای مفعول نه فاعل - از آن جهت است که
عقل‌ها مجالی خیالی را به الهیت نمی‌پذیرند .

قلب و قوای آن مدرک عالم مثال است و خیال محل ظهور آن است - نه اینکه آن را ادراک می‌کند -

گوید: ابو یزید در این^۱ مقام گوید: یعنی: در مقام قلبی، زیرا سخن او در عالم مثال
است، و آن عالم جز به قلب و قوای آن ادراک نمی‌گردد، و خیال محل ظهورش است، نه
این‌که آن را ادراک می‌کند، زیرا اگر مدرّکش باشد، باید آن را هر کسی - به جهت ظهور
خیال در هر یک - ادراک نماید، بر خلاف قلب، زیرا آن پنهان است و جز برای کسی که
دیده بصیرتش به سرمه هدایت سرمه‌ساز نشده است ظاهر نمی‌گردد، و آنچه را که هر
کس در خیالش از رؤیاهای صادق مشاهده می‌کند، آن‌ها به مقدار صفای قلب و ظهورش
می‌باشد - نه به حسب خیالش -: اگر عرش و آنچه را که عرش فرا گرفته است^۲، صد
هزار هزار بار در گوشه‌ای از زوایای قلب عارف آید، آن را احساس نکند.

مقیّد به قلب عارف کرد، زیرا قلب غیر عارف از صاحبان اخلاق پسندیده و نفوس
مطمئنّه، جز اندکی را مشاهده نمی‌کند و جز مقدار کمی را مکاشف نمی‌باشد، و قلب
صاحب نفس اماره و لواحه تنگ‌ترین چیز در وجود است، بلکه اصلاً وی را قلبی نیست، به
سبب پنهان گشتن قلب و ظهور نفس به صفات خودش .

گوید: و این، وسعت و فراخی [قلب] ابویزید است در عالم اجسام یعنی: وسعت
قلب ابویزید، زیرا او جز از آنچه که در قلبش آن را می‌یابد خبر نمی‌دهد - نه وسعت و
فراخی مرتبه قلب را - زیرا قلب در غایت کمال خودش می‌باشد، از این روی گوید: بلکه
گویم: اگر آنچه که وجودش نهایت ندارد یعنی: از عوالم ارواح و اجسام: انتهای وجودش با
عین موجدش و آن حق است که بدان آسمان‌ها و زمین خلق شده: یعنی: جوهر اولی که
بدان آسمان‌ها و زمین ایجاد شده است: در گوشه‌ای از زوایای قلب عارف فرض شود، در

۱. یعنی: مقام این کشف تام و شهود عام «جامی». ۲. از آسمان‌ها و زمین‌ها و آنچه که در آن‌هاست «جامی».

علم خود آن را احساس نکند.

و این بدان جهت است که حق تعالی به اسم «واسع» و «علیم» خود که به تمام اشیا احاطه دارد و تمام موجودات را فرا گرفته است به او تجلی می‌کند، و این که آن را احساس نمی‌کند، به جهت اشتغال و سرگرم بودن قلب است از آن‌ها به مبدع و خالق آن‌ها، بلکه به سبب فنای آن‌ها در حق و تلاشی و نابودیشان در وجود مطلق - نزد نظر قلب این عارف - . و توهم نشود که عدم احساس به سبب فنای قلب است، زیرا تجلی به وحدت و قهر و غلبه، آن را موجب می‌شود، نه به واسطه «واسع علیم» و نیز این فراخی و وسعت برای قلب، بعد از آن که در حق فنا شد و برای بار دیگر به او باقی شد حصول می‌یابد، پس در این صورت بر او فنا عارض نمی‌شود.

گوید: زیرا ثابت شده که قلب، حق را فرا گرفته است، و با این‌همه متصف به سیرابی نشد، اگر پُر می‌شد، سیراب می‌گشت.

خداوند در هر آنی به اسمی و صفتی به قلب کامل تجلی می‌کند،

پس هیچ وقت سیراب نخواهد شد

دلیل است بر آن چه گفته سیراب نگشت، زیرا حق تعالی یک‌باره به تمام اسما و صفاتش به قلب کامل تجلی نمی‌کند، بلکه به او در هر لحظه و آنی به اسمی از اسما و صفتی از صفات تجلی می‌کند، تمام این‌ها قلب را برای تجلی دیگری آماده می‌کند و آن را قلب، به استعدادش از حق می‌طلبد، پس هیچ وقت سیراب نخواهد شد.

گوید: این^۱ را ابویزید گفته است^۲ اشاره است بدان چه یحیی بن معاذ به ابویزید نوشت: «من از فرزونی آن‌چه از محبت او نوشیدم مست شدم» ابویزید در پاسخش نوشت:

عجبت لمن يقول: ذكرت ربی و هل انسى فاذا كر ما نسيت
شربت الحب كأساً بعد كأسٍ فما نقد الشراب و مارويت

۱. یعنی: آن‌چه از عدم اتصاف قلب به سیرابی گفته است «آملی».

۲. از مردان کسی هست که در دریاها و آسمان‌ها و زمین غرق است و زبانش را از تشنگی درآورده است «جامی».

یعنی: از آن که گوید پروردگارم را یاد کردم در شگفتم
 آیا او را فراموش کرده‌ام تا آن چه را فراموش کرده‌ام یاد کنم؟
 شراب عشق و محبت را جامی پس از جام دیگر نوشیدم
 نه شراب تمام شد و نه من سیراب شدم

ممکن است اشاره به گفته ابویزید داشته باشد که: عرش و آن چه را که عرش فرا
 گرفته اگر در گوشه‌ای از زوایای قلب عارف آید، آن را احساس نکند، چون آن هم متضمن
 عدم سیرابی است.

گوید: ما بر این مقام در این سخنان آگاهی داده‌ایم:
 يا خالق الاشياء في نفسه انت لما تخلقه جامع
 یعنی: ای آفریننده^۱ اشیا در نفس خود^۲
 تو جامع آن چه آفریده‌ای هستی

یعنی: آفریننده اشیا در علمش که در مقام احدیتش عین ذاتش می‌باشد، سپس در
 ظاهر وجودش که به نام وجود عینی نامیده می‌شود، و این که گفته: تو جامع آن چه
 آفریده‌ای هستی، چون تمام آن‌ها در علم و در عین تواند، مانند امواج بر دریای پُر آب
 موج.

گوید:

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فانت الضيق الواسع
 یعنی: آن چه را که وجودش انتها ندارد در خودت می‌آفرینی
 پس تو تنگ‌کننده وسعت بخشی

یعنی: وجودش در علم و عین تو انتها ندارد، و این که گفته: تو تنگ‌کننده‌ای: چون
 هنگام ظهور وجود تو برای هیچ کس وجودی باقی نمی‌ماند، بنابراین تنگی به این اعتبار
 به معنی تنگ‌کننده است، و یا: به اعتبار ظهور تو در موجودات مقید، تنگ‌کننده‌ای؛ و
 واسع کسی است که تمام موجودات را به علم و ذات - که احاطه به همگان دارد - فراگرفته

۱. یعنی: مقدر اعیان ثابته آن‌ها در علم، مفیض وجود بر آن اعیان در خارج «جامی».

۲. یعنی: در ذات خود «جامی».

باشد، و یا وسعت بخش، به سبب ظهورش در مظهر قلبی که تمام اشیا را - هنگامی که حق تعالی به اسم «واسع» خود بر او تجلی می کند - فرا می گیرد.
گوید:

لوان ما قد خلق الله ما لاح بقلبی فجره الساطع
یعنی: اگر آنچه را که خداوند آفریده است در قلب من باشد
سپیده دم تابان او آشکار نشود

یعنی: اگر تمام آنچه را که خداوند آفریده است در قلبم باشد، سپیده دم تابان او آشکار نشود، یعنی: نورش نزد نور قلب من و صفای باطنم آشکار نشود، این که گفته: سپیده دم تابان او، یعنی: آنچه را که آفریده است آشکار نشود.
گوید:

من وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الامر يا سامع؟
یعنی: هر که را حق گنجد، از خلق به تنگ نیاید
پس ای شنونده! کار چگونه تواند بود؟

یعنی: هر کس که حق تعالی را با اسما و کمالاتش فراگیرد، از خلق به تنگ نیاید، زیرا حق است که در مظاهر خلقی به حسب تجلیات اسما و صفاتش تعین می پذیرد و ظاهر می گردد، بنابراین خلق، عین حق است پس هر کس که حق را گنجد و فراگیرد، تمام خلق را فرا گرفته است.

عارف به همتش هرچه را خواهد در عالم مثال مطلق خلق می کند
گوید: هر انسانی در نیروی خیالش آنچه را که جز در آن وجود ندارد، به واسطه وهم می آفریند، و این آن امر عام^۱ است، اما عارف، به همتش آنچه را که در خارج محل همت^۲ وجود می یابد می آفریند.

چون سخن او ﷺ - در عالم مثالی است، و آن همان گونه که در مقدمات گفته آمد، به مطلق و مقید تقسیم می گردد، و مقید عبارت از خیال انسانی است و آن، گاهی از عقول

۱. که شامل هر انسانی می باشد «جامی» ۲. یعنی: نفس و خیال «جامی».

سماوی و نفوس ناطقه که مدرک معانی کلی و جزیی اند متأثر می‌شود، لذا در آن [خیال] صورتی که مناسبت با آن معانی دارد^۱ ظاهر می‌شود، و گاهی نیز از قوای وهمی که تنها مدرک معانی جزیی است اثر می‌پذیرد و در آن، صوری که با وی مناسبت دارد ظاهر می‌شود.

دومی گاهی به سبب بد مزاجی مغز است، و گاهی نیز به سبب توجه نفس است به واسطه قوه وهمی، به ایجاد صورتی از صور، مانند کسی که صورت محبوب غایب از نظرش را تخیل می‌کند - تخیلی قوی - در آن دم صورتش در خیالش ظاهر شده و مشاهده‌اش می‌کند، و این امر عامی است که عارف به حقایق، و غیر او از عموم مردمان بر آن قادراند.

شیخ رحمته الله در این جا این معنی را بیان داشته است و هشدار داده که عارف، به همتش - یعنی به توجه و قصدش به قوه روحانیش - صوری را که خارج از خیال است و در اعیان خارجی موجود است می‌آفریند، چنان که این امر از ابدال مشهور می‌باشد که در یک لحظه و آن، در مکان‌های مختلف حاضر می‌شوند و نیازهای بندگان خدای را برآورده می‌کنند، بنابراین مراد از عارف در این جا، کامل متصرف در وجود است، نه آن کس که حقایق و صور حقایق را می‌داند و وی را تصرفی نیست.

این که گفته: آن چه را که در خارج محل همت وجود می‌یابد، یعنی: خارج خیال که «لنفسه»^۲ است، تا از صاحبان علم سیمیا و شعبده بر شمرده نشود، چون آنان صوری را که خارج از خیالاتشان است ظاهر می‌سازند، اما به سبب ظهورشان در خیالات حاضران - به سبب تصرف ایشان در آنها - خارج از مقام خیال نمی‌باشد و عارف توانمند در تصرف، آن چه را که در عالم شهادت به همتش خلق می‌کند، قایم به نفس خود بوده - مانند دیگر موجودات عینی - و در عالم غیب - مانند صور روحانی که آن‌ها را خلق می‌کند - می‌آفریند و بدان‌ها در عالم ارواح داخل می‌شود [و عقلی بالفعل می‌گردد].

۱. یعنی: آن معانی که مدرک نفس اند «آملی». ۲. یعنی: موجودی که قایم به نفس خودش باشد «آملی».

حق تعالی خلق را از جانب عارف از مقام تفصیلش ظاهر می‌سازد،

همان‌گونه که از مقام جمعیش ظاهر می‌کند

و نباید که نفست از اسناد خلق به مخلوق اِبا کند و رمیده شود، زیرا حق سبحانه و تعالی است که آن‌ها را در آن مظهر می‌آفریند، نه غیر او، جز آن که خلق در آن هنگام از مقام تفصیلش ظاهر می‌شود، چنان که از مقام جمعیش ظاهر می‌شود، از این جا راز فرموده الهی: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» = بزرگ است خدای یکتا که بهترین آفرینندگان است - ۱۴ / مؤمنون» دانسته می‌شود.

گوید: اما آن‌را پیوسته همت حفظ و نگهش می‌دارد یعنی: آن مخلوق را: و حفظش بر آن گران نمی‌آید یعنی: بر همت گران و سنگین نمی‌آید: یعنی: حفظ آنچه که خلق کرده است، بنابراین هر وقت که بر عارف غفلتی از حفظ آنچه آفریده است عارض شود، آن مخلوق نابود گردد به سبب معدوم شدن معلول به انعدام علتش: مگر آن که عارف^۱ تمام مراتب را فرا گرفته باشد، در آن صورت وی مطلقاً غفلت نمی‌ورزد، بلکه ناگزیر از مرتبه‌ای است که آن‌ها را مشاهده نماید، و چون عارف به همتش خلق کرد آنچه را که خلق کرد و وی را این احاطه^۲ باشد، آن خلق در هر مرتبه‌ای به صورتش ظاهر می‌شود یعنی: آن مخلوق بر صورتش ظاهر می‌شود.

گوید: و صور بعضی‌ها بعض دیگر را حفظ می‌نمایند^۳، و چون عارف از مرتبه‌ای و یا مراتبی غفلت ورزید و یا مرتبه‌ای از مراتب را شاهد بود و آنچه از صورت خلقتش را که در آن است حافظ بود، با حفظش مر آن یک صورت را در مرتبه‌ای که از آن مرتبه غفلت نورزیده است، تمام صور^۴ حفظ می‌شود.

مراد از مراتب، یا مراتب پنجگانه کلی است، و آن‌ها عالم معانی و اعیان ثابته، و عالم ارواح و عالم مثال، و عالم شهادت، و عالم انسان کامل است که جامع بین عوالم می‌باشد؛ و یا مراتب علوی آسمانی و سفلی زمینی و غیر این‌ها از عناصر.

۱. به جهت وسعت قلبش «جامی». ۲. احاطه‌اش به مراتب «جامی».

۳. به سبب سرائت جمعیت همتش از هر صورتی به دیگر صورت‌ها «جامی». ۴. در تمام مراتب «جامی».

عارف چون همتش حافظ آن صورت در مرتبه‌ای

از مراتب علوی باشد آن صورت در مراتب سفلی حفظ می‌شود

آن صورت هنگامی حفظ می‌شود که عارف متحقق به تمام مقامات و متصف به همه اسما و مراتب، از آن صورت در مرتبه‌ای از آن مراتب غافل نباشد، زیرا آن چه که در وجود خارجی حصول می‌یابد، ناگزیر وی را نخست صورتی در مرتبه علمی است، سپس عقلی قلمی، پس از آن لوحی، بعداً آسمانی و عنصری و آن چه که از آن ها ترکیب می‌شود، و چون همتش حافظ آن صورت در مرتبه‌ای از آن مراتب علوی باشد، آن صورت در مراتب سفلی حفظ می‌شود، چون آن روح صور سفلی می‌باشد، و چون در مراتب سفلی حافظ آنها باشد، در غیر آن مراتب نیز حفظ می‌شود، چون وجود معلول، مستلزم وجود علتش می‌باشد و وجود صورت، دلیل بر وجود معنی است، اگرچه همتش از آن غافل باشد، به سبب لزوم مطابق بودن صور بین مراتب الهیت.

و مؤید این سخن، احوال صاحبان کرامات است، وقتی که از حدوث امری از امور و یا زوال آن خبر می‌دهند، زیرا آنان نخست آن را در مراتب آسمانی مشاهده می‌کنند، سپس آن چه را که مشاهده می‌کنند، در مراتب سفلی می‌یابند.

آری! اگر کامل، از آن صورت در تمام مراتب - به سبب اشتغالش به غیر آن صورت - غفلت ورزد، در آن هنگام نابود شود، اما غفلت از تمام مراتب، برای هیچ کس ممکن نیست، خواه کامل باشد و یا غیر کامل.

گوید: زیرا غفلت هرگز عام و فراگیر نتواند بود، نه در عموم و نه در خصوص یعنی: نه در عموم خلایق و نه در خصوص آنها، زیرا آنان ناگزیراند که به امری از امور که مظاهر اسمای الهی است اشتغال داشته باشند، نهایت آن که عارف می‌داند که تمام امور مجالی و مظاهر حق‌اند و غیر او این را نمی‌داند، پس امکان ندارد که غفلت فراگیر و عمومیت داشته باشد، به طوری که انسان اشتغال به مرتبه‌ای از مراتب حق نداشته باشد؛ و یا نه در عموم مراتب، یعنی در تمام مراتب - نه در خصوص آنها - یعنی در مرتبه خاص، این نسبت به کامل است، اما غیر کامل از مرتبه خاص غافل می‌شود، اگرچه از تمام آنها

غافل نمی‌شود.

رازی که اهل الله از آشکار شدنش خودداری می‌ورزند

گوید: در این جا رازی را آشکار ساختم که اهل الله پیوسته بر چنین رازی از این که آشکار شود غیرت می‌ورزند و آن ایجاد بنده است به همتش مر امری از امور را و حفظش مر آن را تا هنگام عدم غفلت از آن، و بر آن از این که آشکار شود غیرت می‌ورزند: چون در آن، ردّ دعوی ایشان است که حقّاند یعنی: در آن راز، ردّ دعوی آنان است که متحقق به حق بوده و فانی در او، به فنانی جهت عبودیتشان در جهت ربوبیت می‌باشند. گوید: زیرا حق غفلت نمی‌ورزد و بنده ناگزیر از چیزی غیر چیز دیگر غفلت می‌ورزد، پس از حیث حفظ آن چیزی که خلق کرده است می‌گوید: انا الحق یعنی: بنده از حیث ایجاد و حفظش مر آن چه را که پدید آورده «انا الحق» می‌گوید، زیرا خالق و حافظ، حق است، و چون بنده پیوسته از «رب» متمایز است، فرق و تمایز را بیان داشته و گوید: اما حفظ او مر آن را چون حفظ حق نیست یعنی: حفظ بنده مر آن صورت را همانند حفظ حق مر آن را نمی‌باشد.

گوید: ما فرق را بیان داشتیم یعنی: حفظ حق و حفظ بنده را بیان داشته است، و آن این که: بنده ناگزیر از غفلت از بعضی مراتب است، بنابراین حفظ او مر آن صورت را در آن مرتبه، به تضمّن و تبعیت است، برخلاف حق تعالی، زیرا او را حضور دایم با تمام مراتب است، چون او را کاری از کار دیگر باز نمی‌دارد.

گوید: و از آن حیث که از صورتی از صور و مرتبه‌اش غفلت می‌ورزد یعنی: و از حیث غفلتش از صورتی از صور و از آن صورتی که در مرتبه‌ای از مراتب و مرتبه‌اش ثابت است: پس بنده از حق امتیاز یافت و ناگزیر باید به بقای حفظ، مر تمام صور را - به حفظش مر یک صورت از آن صور را در مرتبه‌ای که از آن مرتبه غافل نشده است - امتیاز یابد، و این حفظ به «تضمّن» است^۱ زیرا حفظ آن نیز به سبب حفظش مر یک

۱. یعنی: حفظ آن صورتی که در مرتبه‌اش خلق کرده، در ضمن حفظ صورت دیگری در مرتبه دیگری واقع شده است «جامی».

صورت از آن صور را که در مراتب و در ضمن حفظ آن هاست می باشد.

آنچه در این کتاب آمده گوهر یکدانه گران بهای روزگار است

گوید: و حفظ حق آن چه را که خلق کرده است این گونه نیست، بلکه حفظش هر صورتی را به گونه تعیین^۱ است، چون از چیزی غفلت ندارد^۲، و این مسأله ای است که آگاهی یافتن یعنی: مراد کشف آگاهی دادند^۳: که: هیچ کس - نه من و نه غیر من - در کتابی جز این کتاب^۴ آن را ننوشته است، بنابراین گوهر یکدانه و گران بهای روزگار است، مبادا که از آن غفلت ورزی! یعنی: از این مسأله و حقیقتش.

عارف چون حق مرتبه ای را ادا کرد از آن مرتبه

اسرار دیگر مراتب برایش آشکار می شود

گوید: زیرا آن مرتبه ای است که برایت در آن، حضور همراه با صورت^۵ باقی می ماند، مَثَلش^۶، مَثَل کتابی است که خداوند در شأنش فرموده: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» = ما در این کتاب چیزی را فروگذار نکردیم - ۳۸ / انعام» تعلیل سفارش است و تشبیه آن مرتبه به کتاب جامع الهی که خداوند درباره اش فرموده: «لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» = نه تری و نه خشکی نیست جز این که در کتابی آشکار است - ۵۹ / انعام» و آن لوح محفوظ می باشد، زیرا عارف وقتی حق مرتبه ای از مراتب را ادا کرد و به سرش روی به معرفت اسرار و رازهای آن مرتبه آورد، از آن مرتبه اسرار و رازهای دیگر مراتب آشکار می شود، در این صورت آن مرتبه نسبت بدو، مانند کتاب جامع است مر همه چیز را.

گوید: پس آن فراگیر واقع شده و واقع نشده است یعنی: آن کتاب فراگیر آن چه در

۱. زیرا مخلوق بنده و حق هر دو محفوظ اند، جز آن که خلق بنده به تضمن است و خلق حق به تعیین، و این تفصیلی است که عقل آن را اعتبار می کند «صاین».

۲. یعنی: اصلاً از اشیا غفلت ندارد.

۳. یعنی: از جانب حق تعالی «جامی».

۴. به سبب عدم بلوغ زمان مر ابراز حق و حقایق را، و اظهار رازهای آن را بدان چه که در آن است «صاین».

۵. یعنی: صورت آن چه را که خلق کرده «جامی».

۶. یعنی: حال و شأن آن مرتبه «جامی».

گذشته و حال اتفاق افتاده، و تا ابد اتفاق می‌افتد است: و آنچه را گفتیم جز آن کس که در نفس خود قرآنی باشد نمی‌فهمد یعنی: کتابی جامع که فراگیر تمام حقایق در نفس خویش است، زیرا او اگر جمعیتش را دانست و از کتاب حقیقتش که رونویس عالم کبیر است، تمام کلمات الهی را که عبارت از مفصل حقایق عالم است برخواند، جمعیت هر یک از مراتب را، و آنچه را که ما بدان اشاره کرده‌ایم که آن مرتبه نسبت بدو مانند کتاب مبین و لوح محفوظ است، خواهد دانست.

فرقان عبارت از نوری است که خداوند در باطن متقی قرار می‌دهد

تا بدان بین حق و باطل جدا سازد

گوید: زیرا کسی که تقوای الهی پیشه کند، برایش فرقانی قرار می‌دهد یعنی: زیرا آن که از خدای بترسد، برایش فرقان [ملکه جدایی حق از باطل] قرار می‌دهد، و این تعلیل مشتمل بر تعلیم است، و آن این که، کسی که تقوای الهی پیشه کند و غیری را اثبات ننماید و در ذات و صفات و افعال او شریکی قائل نشود، خداوند برایش فرقانی قرار می‌دهد، یعنی: نوری در باطنش قرار می‌دهد که بین حق و باطل جدا می‌سازد، و حق و مراتب و احکامش را در موطن و مقاماتش می‌داند، و آن اشاره است به این فرموده الهی: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ = اگر تقوا پیشه کنید شما را فرقان دهد و گناهانتان را بپوشاند و شما را بیامرزد - ۲۹ / انفال» و: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ = هر که از خدا بترسد، برای وی راه برون رفتنی نهد و او را از آن جا که به حساب نیاورد روزی دهد - ۲ و ۳ / طلاق».

تقوا را مراتبی است، زیرا تقوای عوام، پرهیز از مناهی است و تقوای خواص، پرهیز از اسناد کمالات و افعال و صفات است به خودشان و تقوای اخص - از کاملان - پرهیز از اثبات وجود غیر است با حق تعالی، از جهت فعل و صفت و ذات؛ این‌ها مراتب تقوای الهی است، و آن پیش از رسیدن به مقام جمع است.

اما مراتب تقوای به خدا و در خدا: آن هنگام بقای بعد از فناست، و هر یک از مراتب تقوا را فرقانی است که ملازم آن می‌باشد، پس بزرگترین فرقان‌ها، فرقانی است که در

مقام فرق بعد از جمع می‌باشد^۱.

برترین فرقان آن که بداند حق است که در بنده

صفت خالقیت را ظاهر ساخته است

گوید: و آن مانند چیزی است که در این مسأله بیان داشتیم^۲ [یعنی:] در آنچه که بدان، بنده از پروردگار امتیاز می‌یابد، و این فرقان، بلندقدرترین فرقان است یعنی: آن فرقان حاصل از تقوای به خدا و در خداست، و آن همانند همین فرقانی است که در این مسأله -از امتیاز و جدایی بنده از پروردگار- می‌باشد، و این فرقان برترین فرقان است، زیرا حق است که به صورت بنده ظاهر شده است و در او، صفت خالقیت را ظاهر ساخته است، و بر خلق مشتبه شده که او خلق است یا حق!!

گوید:

فوقتاً یکون العبد رباً بلا شکٍ و وقتاً یکون العبد عبد بلا افک

یعنی: گاهی بنده بدون شک «رب» است

و گاه دیگر بنده بنده است، بدون تهمت و دروغی

زیرا او به صفات الهی و ربوبی ظاهر می‌شود، اگرچه نسبت بدو عرضی است، چون به صفت عجز و کوتاهی ظاهر می‌شود، و عبودیت، بنده را ذاتی است، برعکس ربوبیت، زیرا آن [ربوبیت] وی را عرضی است، و گفت: گاهی، زیرا او هر لحظه در شأنی است، گاهی در شئون عالم کون است و دیگرگاه در شئون حق.

بدان! هر انسانی را از ربوبیت بهره و نصیبی است، اما ربوبیت کامل، به انسان کامل اختصاص دارد، چون خلیفه است، و همین‌طور عبودیت تام، بنابراین اگر این ابیات بر کامل حمل شود درست است و بر غیر او هم درست است؛ این را نیک بفهم!

گوید:

فان کان عبداً کان بالحق واسعاً و ان کان رباً کان فی عیشة ضنک

یعنی: اگر بنده است، به حق تعالی واسع و توانا باشد

۱. یعنی سفر سوم که سفر من الحق الی الخلق بالحق است. ۲. یعنی: یکی از جزییاتش «جامی».

و اگر «رب» است در زندگانی تنگ و سختی به سر می‌برد

ظهور به صفت ربوبیت بنده را به رنج و تنگی می‌اندازد

یعنی: اگر بنده به صفت عبودیت ظاهر شود، به حق تعالی وسعت و فراخی دارد و به حرکت و نیروی او بر اشیا قادر و تواناست، و هیچ‌کس از او مطالبه صفات کمال حق را نمی‌کند، و اگر «رب» باشد، در رنج و تنگی خواهد بود، چون از او چیزهایی را می‌طلبند که از آوردن آن‌ها عاجز و ناتوان است.
گوید:

فَمِنْ كَوْنِهِ عَبْدًا يَرَى عَيْنَ نَفْسِهِ وَ تَتَّسِعُ الْأُمَالُ مِنْهُ بَلَا شَكٍّ

یعنی: پس از جهت بنده بودنش، عین نفس خودش را ببیند

و آمال او بدون شک فراخی و وسعت یابد

یعنی: عین نفس عاجز و ناتوان خودش را می‌بیند و آمال و آرزوهایش به [رحمت] موجودش فراخی و وسعت می‌یابد.
گوید:

وَ مِنْ كَوْنِهِ رَبًّا يَرَى الْخَلْقَ كُلَّهُ يَطَالِبُهُ مِنْ حَضْرَةِ الْمُلْكِ وَ الْمَلِكِ

یعنی: و از آن جهت که «رب» است تمام خلق را

از ملک و ملکوت می‌بیند که از او مطالبه می‌نمایند

یعنی: از مرتبه عالم مُلک، و مَلک: عالم ملکوت و قوه است، اهل مُلک و ملکوت از او مطالبه و درخواست دارند، چون بر آنان خلیفه است، پس بر او دادن حقوق رعایایش، و اعطای آن‌چه از او می‌طلبند - به حسب استعداداتشان - لازم و واجب است.
گوید:

وَ يَعْجُزُ عَمَّا طَالِبُوهُ بِذَاتِهِ لَذَا تَرَى بَعْضَ الْعَارِفِينَ بِهِ يَبْكِي

یعنی: و او از آن‌چه که از وی می‌طلبند به ذات خودش عاجز است

از این روی بعضی از عارفان را به درگاه او در گریه می‌بینی

گوید:

فکن عبدَ ربٍّ لا تکن ربَّ عبده فتذهب بالتعليق فى النار و السبک

یعنی: پس بنده «رب» باش و «رب» بنده او مباش

و گرنه در آتش رفته و آویخته و گداخته می‌شوی^۱

یعنی: جز به مقام عبودیت ظاهر مشو، زیرا آن برترین مقامات و سالم‌ترینش از آفات

و تباهی می‌باشد، لذا شیخ رحمته الله گوید:

لا تدعنى الا بيا عبدها فانه اشرف اسمائى

یعنی: مرا جز به: ای بنده او مخوان!

زیرا آن شریف‌ترین نام‌های من است

و به مقام ربوبیت ظاهر مشو، زیرا «رب» غیور است و تو را از اهل هلاکت و مصیبت

قرار می‌دهد، چنان‌که فرموده: «العظمة إزاری و الکبرياء ردائى، فمن نازعنى فیها ادخلته

النار = عظمت جامه زیرین من است و کبریا، جامه رویینم، هر کس با من در آن دو منازعه

و ستیز کند، در دوزخ اندازمش^۲».

این‌که گفته: و گرنه رفته و آویخته می‌شوی، یعنی: به سبب تعلقت به ربوبیت، در

آتش آویخته می‌گردی و در آن گداخته می‌شوی.

۱. یعنی: از مقام عبودیت به مقام ربوبیت رفتی، زایل و مضمحل می‌گردی، در آن حال که متلبس به آنی،

یعنی: آتش حرمان از برنیامدن آمال آرزومندان، و متلبس به ذوب و گداختن در آن می‌شوی «جامی».

۲. الجواهر السنية، ص ۲۶۱.

فص حکمت علیّی در کلمه اسماعیلی

حکمت علیّی را از آن جهت به کلمه اسماعیلی استناد داد که حق تعالی او را مظهر اسم «علیّ» قرار داد، از این روی همتش عالی بود و به وفای پیمان های پیشین و عقدهای پسین با حق تعالی صادق و راست کردار بود، و چون در مرتبه «علیّ» و والا بود، نزد پروردگارش پسندیده بود، و یا این که چون ظرف روحانیت پیامبر ماعیون^{علیه السلام} که مظهر ذات جامع است بوده و ذات را علو ذاتی است، بین حکمت علیّی و بین کلمه او قرین و جفت کرده است.

و چون «علیّ» اسمی از اسمای ذات است، شیخ^{رحمته الله} شروع در بیان دو مرتبه آن اسم می نماید، و آن دو مرتبه: احدیت آن اسم است، به حسب ذات، و کلیتش به حسب اسما و صفات - در حکمت اسماعیلی -.

و نیز حق تعالی او را به این که نزد ربّش پسندیده است وصف نموده، و آن جز اسمی که تربیتش می نماید نیست، لذا شروع در بیان احدیت ذات و کثرت اسما و صفاتی که عبارت از ارباب اند نمود تا تمام موجودات نزد ربّش پسندیده و مرضی باشند.

الوهیت تمام وجوه ذات را فرا گرفته و جمع دارد

گوید: بدان! نامیده شده به «الله» به ذات، احدی است و به اسما، کل است یعنی: در

ذات او تعالی به هیچ وجهی از وجوه کثرت وجود ندارد، بلکه «احدیت الذات» است، و این ذات را وجوهی نامتناهی است، آن‌ها را الوهیت که اقتضای اسما و صفات را دارد جمع می‌کند، و این است مراد از گفته او: به اسما، کل است، یعنی: کل مجموعی - با توجه به اسما و صفات - زیرا مرتبه الهیت عبارت از ذات است با تمام صفات و اسما.

هر یک از موجودات در تحت تربیت اسمی از اسمای الهی‌اند

که آن عبارت از وجه خاص آن موجود می‌باشد

گوید: پس هر موجودی که وی را از «الله» جز [اسمی که] به خصوص^۱ «رب» اوست نمی‌باشد^۲، محال است که وی را «کل» باشد، لذا هر شخصی را اسمی است که آن اسم ربش می‌باشد و آن شخص، جسم است و آن اسم قلبش یعنی: هر یک از موجودات عینی، غیر از حقیقت انسانی، وی را از مسمای «الله» - به اعتبار این که کل مجموعی است - جز اسمی که او را به خصوص تربیتش می‌کند نمی‌باشد، و آن «وجه خاص» از وجوه الهی است، و محال است که وی را تمام وجوه اسما باشد، و این بدان جهت است که هر موجودی مظهر اسمی معین، خواه کلی باشد و یا جزئی، هست، و آن اسم عبارت از ذات است با صفاتی از صفات ذات، نه به حسب تمام صفات، پس «رب» او اسمی خاص می‌باشد، اگرچه «الله» به اعتبار احدیت ذاتش، «رب» این ارباب می‌باشد.

گوید: اما احدیت الهیت: هیچ یک را در آن گامی نیست، زیرا به یکی از آن چیزی، و به دیگری از آن چیز دیگر گفته نمی‌شود، چون آن تبعیض‌پذیر نیست مراد از احدیت الهیت، مقام جمع وجود [واحدیت] که از آن تعبیر: به اسمای کل کرده است، نیست، وگرنه بطلان این سخنش که: پس هر موجودی که وی را از «الله» جز اسمی که به خصوص «رب» اوست نمی‌باشد، لازم می‌آمد، بلکه مراد، احدیت ذاتی است و معنایش این که: اگر در احدیت ذاتی کسی را گامی باشد، احدیت زایل می‌گردد، زیرا آن به استهلاک تمام اشیا

۱. احدیت جمع اسما است، مگر اسمی که آن به خصوص «رب» او می‌باشد «جامی».

۲. از آن اسم عین ثابتش پدید آمده و بدان، در مراتب وجود، از حیث روح و مثال و حس ظاهر گردیده، و احوالش در آن مراتب مترتب گشته و معاد و بازگشتش بدان می‌باشد، همان طور که مبدأش بوده است «جامی».

در او، احدیت می‌باشد.

پس جایز نیست که یکی از آن را چیزی باشد و دیگری از آن را نباشد، به جهت استهلاک تمام اسما و صفات و مظاهر آن‌ها در او، و هویت^۱ الهی از آن حیث که هویت الهی و خودش خودش است نیز در هر یک از موجودات هست^۲، پس بر آن، این که یکی از آن را چیزی باشد و دیگری از آن را نباشد نیز صدق نمی‌کند، وگرنه تبعیض و تجزیه لازم می‌آمد.

احدیت در اینجا احدیت جمع است که همان واحدیت است

واحدیت ذات، احدیت جمع الجمع می‌باشد

گوید: پس احدیت او مجموعی است که تمام آن‌ها بالقوه‌اند یعنی: احدیت مسمای «الله» عبارت از بودن مجموع اسمایی است که آن‌ها ارباب متعین^۳ اند و بالقوه در ذات الهی‌اند، و تذکیر ضمیر «کله - تمام آن‌ها» به اعتبار مسماست، زیرا اسما به اعتباری عین مسمایند.

امکان دارد که گفته شود: احدیت او که مسمای «الله» است، از حیث اسما و صفات عبارت از مجموع ارباب متعین است، و تمام آن مجموع بالقوه در ذات احدیت می‌باشد، بنابراین احدیت در این جا، با احدیت ذات مغایر خواهد بود، چون این احدیت جمع است که به نام واحدیت نامیده می‌شود، و احدیت ذات، احدیت جمع‌الجمع است، اما اولی مناسب‌تر می‌باشد.

گوید: پس نیک‌بخت کسی است که نزد «ربش» پسندیده باشد، و در واقع^۴ جز کسی که در نزد «ربش» پسندیده باشد نیست، زیرا او^۵ کسی است که ربوبیتش بر او باقی می‌ماند، بنابراین او نزد وی، پسندیده است، پس نیک‌بخت می‌باشد.

چون بیان داشت که هر یک از موجودات را «ربی» خاص است که تربیتش می‌کند، و آن بر حسب قابلیتش از رب‌الارباب بهره و نصیب او می‌باشد، آغاز در بیان کرد که همگان

۱. وجود مطلق در مقابل مفهوم «آملی». ۲. به اعتبار ظهور «آملی».

۳. یعنی: به حسب وجود غیر متمیزاند «آملی». ۴. یعنی: در وجود «جامی». ۵. یعنی: مربوط «جامی».

نزد «ربشان» سعید و نیک‌بخت‌اند، زیرا سعید به کسی اطلاق می‌شود که نزد «ربش» پسندیده و مرضی باشد، و تمام موجودات نزد «ربشان» مرضی و پسندیده‌اند، زیرا هرچه که آن موجود، از اخلاق و افعال بدان متصف است، آن‌ها از «رب» است که در حقیقت در او متصرف می‌باشد، و او از فعل و مقتضای آن راضی و خشنود است، زیرا اگر راضی نبود، از او صادر نمی‌گشت، و این بدان جهت است که وی در آن غیر مجبور است، و این بنده است که به قابلیت خود، کمالات افعالش را آشکار می‌سازد، پس نزد او پسندیده و مرضی، و سعید و نیک‌بخت می‌باشد.

و امتیاز پیدا کردن سعید از شقی در این است که او می‌داند کار این‌گونه است، بنابراین سعادتش به علم و معرفت او می‌باشد، و هر کس که این را ندانست و افعال را به قوایل نسبت داد، وی از راحت بزرگ و پاداش نیکو دور افتاده و به شقاوت دچار شده است، و شقاوتش به سبب جهل و عدم عرفانش می‌باشد.

ضمیر «لانه - زیرا او» ممکن است به «رب» باز گردد، یعنی: زیرا «رب» هموست که بر مربوبش، ربوبیت خود را به افاضه آن بر او پیوسته باقی می‌دارد؛ و جایز است که به مربوب باز گردد، یعنی: زیرا مربوب کسی است که بر خویش ربوبیت را به قبول و استفاضه از مرتبه پروردگارش باقی می‌دارد، اما اولی بهتر است.

آن‌چه را که بیان داشته عبارت از شکل اول از اشکال منطبق است، چنان‌که گوییم: هر یک از موجودات نزد ربش مرضی است، و هر که نزد ربش مرضی باشد وی سعید است، نتیجه می‌گیریم که هر یک از موجودات سعید است.

گوید: از این روی سهل گفت: «ربوبیت را رازی است^۱ - و آن تویی -» هر عینی را مخاطب قرار می‌دهد: اگر ظاهر شود یعنی: اگر زایل شود. صاحب صحاح جوهری گوید: گفته می‌شود: هذا امر ظاهر عنک عاره، یعنی: زائل عنک عاره، شاعر گوید:

و عیّرها الواشون انی احبها و تلک وشاة ظاهر عنک عارها

۱. راز ربوبیت موقوف بر مربوبات است، چون از امور اضافی و نسبی است و مربوب یکایک موجودات می‌باشد؛ ولی عین بر حال خودش در غیب الهی پیوسته باقی است؛ پس آن راز هیچ وقت آشکار نمی‌گردد بنابراین ربوبیت هیچ وقت باطل نمی‌شود؛ این که گفته عین پیوسته موجود است، مراد در غیب می‌باشد «کاشانی».

یعنی: او را سخن چینان نکوهش می‌کنند که من دوستش دارم
آن سخن سخن چینان و شاکیان است که نکوهشش را از تو زایل می‌سازد

اعیان ثابته اسرار ربوبیت‌اند

و سرّ چیزی نسبت بدان چیز مطلوب است

شیخ رحمه الله در مسایل بیان شده در مجلد دوم فتوحات خود گوید: ظَهَرَ در این جا به معنی زایل شده است، چنان که گویند: ظهروا عن البلد، یعنی از آن جا رفتند، و آن سخن امام [سهل تستری] است که گفته: ربوبیت را رازی است که اگر آشکار شود... ربوبیت باطل شود، در آن کلمه «لو - اگر» را داخل کرده، و آن حرف امتناع، برای امتناع است^۱ یعنی: به واسطه آن که همگان نزد ربشان مرضی و پسندیده‌اند، سهل بن عبدالله تستری این سخن را گفت، زیرا اعیان ثابته، اسرار ربوبیت‌اند، و سرّ چیزی نسبت بدان چیز مطلوب است، پس آن‌ها [اعیان ثابته] نزد اربابشان مرضی و پسندیده‌اند.

بدان! سرّ چیزی لطیفه و حقیقت مخفی آن چیز است، و ربوبیت نسبتی است که اقتضای رب و مربوب دارد، و «رب» اسمی از اسما است و آن پیوسته در غیب مخفی است، و مربوب نیز این‌گونه است، اگرچه صورتش ظاهر است، زیرا مربوب در حقیقت همان عین ثابته است که برای همیشه مخفی است و در وجود ظاهر نمی‌شود، از این روی شیخ رحمه الله در جای دیگر گوید: آن‌ها هرگز بوی وجود را نشنیده‌اند.

سرّ عبارت از عین ثابته تو است و ربّ و عین،

دو سرّ ربوبیت‌اند و تغایر به اعتبار است

و بدان اشاره کرده و گفته: و آن تویی، یعنی آن راز و سرّ، عین ثابته تو است، پس آن دو [رب و عین] دو سرّ ربوبیت‌اند و تنها به «انت - تو» - از رب - اکتفا کرد، زیرا مربوب که عبارت از عین است، صورت ربش می‌باشد، پس «هوهو» او در حقیقت خودش است و این

۱. یعنی: بر امتناع امری دلالت دارد، و آن در این جا بطلان ربوبیت است، به سبب امتناع امر دیگری که آن زوال راز ربوبیت می‌باشد «جامی».

همانی است - نه غیر او - و تغایر به اعتبار واقع می‌شود؛ و این که گفته: اگر ظاهر شود، یعنی: اگر سَری که آن عین تو است زایل شود، ربوبیت باطل می‌شود، زیرا ربوبیت جز به مربوط ظاهر نمی‌شود، بنابراین زوالش موجب زوال آن می‌گردد، پس در این جا نباید ظهور بر معنای مشهورش حمل شود، وگرنه بطلان این سخنش: اگر ظاهر شود ربوبیت باطل شود، لازم می‌آید، زیرا به واسطه ظهور او ربوبیت ربش ظاهر می‌شود، چنان که شیخ رحمته الله گوید:

فلواه و لولانا لما كان الذی كانا

یعنی: اگر او نبود و اگر ما نبودیم

آن چه که پدید آمده پدید نمی‌آمد

گوید: و آن ظاهر نمی‌شود^۱ پس ربوبیت باطل نمی‌شود، زیرا عین را وجودی در خارج، جز به ربش نمی‌باشد، پس عین پیوسته موجود است، بنابراین ربوبیت هم هیچ وقت زایل نمی‌گردد یعنی: آن سَری که عین تو است هیچ وقت زایل نمی‌گردد، پس ربوبیت هم پیوسته زایل نمی‌گردد، زیرا عین موجود را در خارج وجودی - جز به ربش - نمی‌باشد، در حالی که عین پیوسته در خارج به حسب نشأء دنیایی و برزخی و آخروی خود موجود است، بنابراین ربوبیت دایمی خواهد بود.

گوید: و هر مرضی و پسندیده محبوب است یعنی: نسبت به آن که از وی راضی و خشنود است، به سبب تعلق اراده و رضا به او - و یا محبوب نسبت به ما - و چون تمام افعال از مرتبه اسما است و اسما، محبوبات ذات و مطلوبات آنند، چون آن ها کمالات ذات اند گفت: و هر چه که محبوب می‌کند محبوب است یعنی: محبوب ذات احدیت و مطلوب آن است، و یا محبوب بندگان محبّ اوست.

عین را فعلی نیست، بلکه فعل مربوط به رب آن عین است

- در آن عین -

گوید: پس تمامش مرضی و پسندیده است یعنی: تمام آن چه که در وجود انجام و

۱. یعنی: سَریتش زایل و باطل نمی‌شود، زیرا خطاب برای همیشه باقی است «صاین».

جاری می‌شود، مرضی و پسندیده است: زیرا عین را فعلی نیست، بلکه فعل مربوط به «رب» آن عین است - در آن عین - یعنی: در آن ظاهر است: پس عین آرام یافت یعنی: عین موجود: از این‌که فعل بدو نسبت یابد، بنابراین بدان‌چه که در وی و از وی - از افعال ربش ظاهر می‌شود راضی و خشنود است و آن رضا را به حُسن قبول و انجام خوب، به سبب ظهور آن افعال در وی، و پذیرفتن فرمان پروردگارش، از ظاهر گردانیدن کمالات و مرادات خودش را در او، آشکار می‌سازد.

گوید: و آن افعال مرضی و پسندیده است^۱، زیرا هر فاعل و صانعی از فعل و صنعت خود راضی و خشنود است، چون حق فعل و صنعت خود را - آن گونه که بر آن است - ادا کرده یعنی: حق صنعتی را که آن صنعت بر آن است، و استحکامش بخشیده، همان‌گونه که حکمتش آن را اقتضا می‌نماید ادا کرده است؛ از این روی خداوند فرمود: «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى = هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد و الهامش کرد - ۵۰ / طه» یعنی: بیان داشت که وی آفرینش و خلق هر موجودی را بدو داد، پس نه نقصی و کاستی می‌پذیرد و نه زیادی و فزونی یعنی: آن چیز از آن‌چه که بر آن است کمی و کاستی، و از آن‌چه که بر آن است زیادی و فزونی نمی‌پذیرد، زیرا حق تعالی او را به اعتبار قبول و استعدادش که وی را در ازل، بدون زیادی و نقصان است آفریده، و مشیت الهی این‌گونه اقتضا کرده است.

هر موجودی نزد ربش مرضی و پسندیده است

گوید: بنابراین اسماعیل به سبب آگاهی‌اش بر آن‌چه گفتیم، نزد پروردگارش مرضی و پسندیده است یعنی: چون اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَام آگاه شد که آن‌چه از اعیان موجود صادر می‌شود، نزد ارباب آن‌ها مرضی است، حق تعالی او را با این گفته‌اش توصیف کرد: «وَكَانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا» = نزد پروردگارش پسندیده و مرضی بود - ۵۵ / مریم»، و این تصریح است بر آن‌چه که گفتیم: سعادت به سبب اطلاع و آگاهی است و شقاوت، به عدم آن: و همین‌طور هر موجودی نزد ربش مرضی و پسندیده است خواه سعید و نیک‌بخت باشد و خواه شقی

۱. و همین‌طور آن افعال مرضی حق تعالی است «جامی».

و بدبخت.

گوید: و لازم نمی‌آید که چون هر موجودی نزد ربش مرضی و پسندیده است - آن‌گونه که بیان داشتیم - نزد «رب» بنده دیگر نیز مرضی و پسندیده باشد تا عبد «مضل» نزد عبد «هادی» و یا برعکس، مرضی و پسندیده باشد، و این سخن پرسش مقدر است و آن این‌که: وقتی هر موجودی نزد ربش مرضی و پسندیده باشد، پس چرا صاحب شریعت حکم به سعادت و شقاوت می‌دهد؟ و آن ظاهر است: زیرا او ربوبیت را جز از کل - نه از یکی - نگرفته است یعنی: اسماعیل ربوبیت را جز از «کل مجموعی» که عبارت از رب الارباب است فرا نگرفته - نه از یکی از آن ارباب -.

گوید: پس هر چه از کل برایش تعین یافت^۱ جز آن‌چه مناسب است نبود یعنی: آن‌چه مناسب استعداد اسماعیل بود^۲: آن یعنی: آن متعین از مرتبه اسما: رب خاص اوست و جایز است که ضمیر «لانه = زیرا او» به هر موجودی باز گردد، چون هر موجودی ربوبیت را جز از مرتبه کل باز نمی‌گیرد، یعنی: به حسب آن‌چه از مرتبه‌اش که مناسبت با استعداد و قابلیتش دارد برایش تعین می‌یابد، و تمام انواع ربوبیت را از واحد حقیقی که عبارت از رب الارباب است نمی‌گیرد، تا لازم آید که چون «رب» از او راضی و خشنود است «رب» دیگری هم از او راضی و خشنود باشد، پس واحد - در این جا - به معنی احد است، چنان‌که گفت: نامیده شده «الله» احدی بالذات است و کل به اسما، و مؤید این معنی گفته اوست که:

هر موجودی از رب مطلق آنچه را که با آن مناسبت دارد

برمی‌گیرد و از تمام انواع ربوبیات بر نمی‌گیرد

گوید: و هیچ کس او را از حیث احدیتش نمی‌گیرد یعنی: هیچ کس «رب» را از حیث احدیت حق تعالی نمی‌پذیرد، بلکه از حیث الهیتش می‌پذیرد: و بدین جهت^۳ یعنی: و

۱. یعنی: برای هر موجودی از آن کل مجموعی «جامی». ۲. از اسمای مخصوص «جامی».

۳. یعنی: به سبب عدم تعین «رب» هر یک از مجموع اسما را، جز آن‌چه که با وی مناسبت دارد، نه ذات را از حیث احدیتش «جامی».

برای این که هر یک از موجودات، از «رب» مطلق، جز آن چه را که می پذیرد و با آن مناسبت دارد بر نمی گیرد، و از تمام انواع ربوبیات بر نمی گیرد.

گوید: اهل الله تجلی در احدیت را باز داشته اند یعنی: طلب و درخواست تجلی را از مقام احدیت: زیرا اگر به او نظر کنی^۱، او ناظر^۲ است، پس پیوسته ناظر خود به خویش می باشد یعنی: وقتی تو آن تجلی را به حق ادراک کردی، حق تعالی مدرک نفس خود است - نه تو - و اگر چه از ازل مدرک نفس خود و عالم بدان می باشد.

گوید: و اگر به خودت ناظر او باشی، پس احدیت به سبب تو زایل شود زیرا احدیت با دوگانگی امکان پذیر نیست: و اگر ناظر او به او و به خودت باشی نیز احدیت زایل شود، زیرا ضمیر «تا» - در «نظرته = ناظر او باشی» - عین منظور نیست^۳ یعنی: عین او نیست، بلکه آن عین تو است، پس دوگانگی حاصل شد.

گوید: پس ناگزیر از نوعی نسبت است که دو امر: ناظر و منظور را اقتضا نماید، پس احدیت زایل شود یعنی: به واسطه دوگانگی: و اگر خودش را جز به خودش نبیند، معلوم است که در این وصف^۴ وی ناظر و منظور می باشد یعنی: و اگر خودش را ادراک ننماید و وی را جز به خودش مشاهده ننماید، او ناظر و منظور است، ولی از نسبت ها و اعتبارات در تجلی خالی نیست، و آن وجود تجلی کننده و تجلی شونده است.

هر فعل پسندیده که از ربی معین صادر شود

نسبت بدو پسندیده است، اما مطلقاً پسندیده نیست

گوید: پس مرضی جایز نیست که مطلقاً مرضی باشد^۵ این جواب شرط نیست، بلکه نتیجه سخنش است که گفته: پس هر چه از کل برایش تعین یافت، جز آن چه که

۱. چنان که در قرب فرایض «تا»ی ضمیر «انت» از بین برداشته شده و یکی از دو جانب نسبت تجلی ندارد «جامی». ۲. یعنی: ناظر به خودش است «صاین».

۳. منظور «ها» است - در «نظرته» - ضمیر «تا» مربوط به تو است و ضمیر «ها» مربوط به او، پس دوگانگی است.

۴. یعنی: مشاهده خودش در صورت اولی، از وجهی ناظر است و از وجهی منظور، و آن دو به اعتباری با هم تغایر دارند، بنابراین احدیت باز هم زایل می شود «جامی».

۵. یعنی: نسبت به تمام ارباب، بلکه مرضی و سعید است فقط نسبت به ربش «جامی».

مناسبش است نبود، پس آن رب خاص اوست، یعنی: وقتی فعل مرضی و پسندیده‌ای از ربی معین صادر می‌شود، نسبت بدو مرضی و پسندیده است، چون فعل خودش می‌باشد، اما مطلقاً مرضی نمی‌باشد.

گوید: مگر آن که تمام آنچه که به او [مرضی] ظاهر می‌شود، از فعل راضی [رب] در او باشد یعنی: مگر آن که در مربوب - که بدو فعل مرضی ظاهر می‌شود - استعداد فعل هر راضی باشد، تا در او و بدو، افعال کل ظاهر گردد، در این صورت فعل مطلقاً مرضی می‌باشد، به سبب صدورش از مقام جمع و مظهر کمال مطلق، مانند عین انسان کامل که قائل است: «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ = رب ما کسی است که هر جنبنده‌ای را آفرینش او بداد - ۵۰ / طه» و: «رَبَّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ = رب ما، رب آسمان‌ها و زمین است - ۱۴ / کهف» و او جز رب الارباب نمی‌باشد، آیا نمی‌نگری که مؤمنان و کافران به احکام پیامبر ﷺ و افعالش راضی بودند، اگرچه کافر در نبوتش ستیز و انکار داشت؟

گوید: پس فضل و برتری اسماعیل بر غیر خود از اعیان^۱ - بدان چه که حق تعالی او را توصیف کرده که نزد پروردگارش مرضی و پسندیده^۲ است - ظاهر می‌باشد، و همین‌طور هر نفس مطمئنه که درباره‌اش فرموده: «ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ = به سوی ربّ باز گرد^۳ - ۲۸ / فجر» او را به این که باز گردد فرمان نداد، مگر آن که به سوی ربّش که وی را فرا خوانده بود، پس او را از میان همه - خشنود و پسندیده - باز شناخت.

یعنی: و همین‌طور هر نفسی که به مقام اطمینان و آرامش رسیده و هوا و هوس و لذت فانی را رها کرده است، او از ربّش راضی و خشنود است و نزد او مرضی و پسندیده، چنان که فرمود: «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً = ای نفس به اطمینان رسیده، خشنود و پسندیده سوی «رب» خودت باز گرد - ۲۷ و ۲۸ / فجر» او را فرمان داد که به سوی ربّش که فرایش خوانده بود بازگردد، یعنی: وی را از مرتبه الهیت جامع فرا خواند تا مظهري مر کمالش را باشد و مجلایی مر انوارش را و محلی مر ظهور

۱. یعنی: اعیان مردمان کامل و غیر کامل، زیرا او مرضی مطلق است «جامی».

۲. یعنی: مطلقاً، زیرا خداوند این را درباره احدی نفرموده است «جامی».

۳. و آن موطن اول تو است پس رفتنت به سوی او، بازگشت می‌باشد «جامی».

سلطنت و افعالش را، لذا آن نفس مطمئنه ربش را از میان ارباب باز شناخت و از وی راضی و خشنود گردید و افعالش نزد او مرضی و پسندیده افتاد.

گوید: «فَاذْخُلِي فِي عِبَادِي = به صف بندگانم در آی - ۲۹/ فجر» از آن حیث که آنان را این مقام است^۱، بنابراین بندگان در این جا، هر بنده‌ای است که ربش را شناخته و بر او بسنده کرده است و به «رب» غیر خودش - با وجود احدیت عین - نظر نکرده^۲ و از این امر ناگزیر است یعنی: در زمره بندگان من که اربابشان را می‌شناسند و به آنان و افعالشان راضی و خشنوداند و بر ارباب خودشان بسنده کرده و بر غیر ارباب خودشان نظر نکرده و جز آن چه را که از جانب آنان برایشان افاضه می‌شود - با وجود احدیت ذات الهی که رب الارباب تمام آنان است - درخواست نمی‌دارند، در آی^۳!

گوید: «وَاذْخُلِي جَنَّتِي = و به جنتم در آی! - ۳۰/ فجر» که آن حجاب من است بدان! جنت در واژه عبارت از زمینی است که در آن درخت‌های بسیاری باشد، به طوری که با سایه‌هایشان زمین را بپوشانند، از لغت «جنّ» گرفته شده که به معنی پنهان است، پس جنت از جن است که عبارت از ستر و پوشیدگی است.

و در اصطلاح علمای ظاهری عبارت از مقامات بلند و مواطنی محبوب از سرای آخرت است و آن‌ها جنت اعمال و افعال می‌باشد.

بهشت‌های سه گانه عارفان

اما عارفان را جناتی دیگر غیر آن‌ها می‌باشد، و آن‌ها عبارت از جنات صفات، یعنی: اتصاف به صفات صاحبان کمال و تخلق به اخلاق حضرت ذوالجلال می‌باشد، و آن‌ها را مراتبی چند است، هم‌چنان که اولی را مراتبی چند می‌باشد.

و آنان را جنات ذات است که عبارت از ظهور هر ربی از آنان برایشان و پوشیده شدنشان نزد او، در اربابشان می‌باشد.

این جنات سه گانه بنده است، و حق تعالی را نیز جنات سه گانه‌ای است در مقابل

۱. یعنی: مقام عبودیت محض «جامی». ۲. وگرنه بنده محض ربش نبود «جامی».

۳. این خبر مبتدای چهار سطر قبل است که: در زمره بندگان من... در آی!

آن‌ها، از این روی فرمود: «به جنتم درآی - ۳۰ / فجر» آن را به خودش نسبت داد.
اولین جناتش اعیان ثابته است، زیرا بدان‌ها پوشیده می‌شود و ذاتش را به ذات خودش، از آن سوی پرده‌های اعیان ثابته مشاهده می‌کند.
دوم: پوشیده شدنش در ارواح است، به طوری که هیچ‌کس حتی فرشته مقرب درگاه و غیر او بر وی آگاهی نخواهد داشت.

بهبشت عارف ذات و حقیقت حق است و بهشت غیر عارف لذات نفسانی

سوم: پوشیده شدنش در عالم شهادت است - به موجودات - تا عوالمش را از آن سوی پرده‌ها مشاهده کند، به طوری که اغیار بر آن آگاهی نیابند.
این به حسب پوشیده شدن ذاتش است در ذوات - در عوالم آن‌ها - و همین‌طور پوشیده شدنش به حسب صفات و افعال، در صفات و افعال آن‌ها، و چون به عارف گفته شود: به جنتم درآی! از آن جز این که در ذات و عین و حقیقت درآی تا مرا در آن‌ها یابی و بدان‌ها مشاهده نمایی، نمی‌فهمد، زیرا مطلوب او فقط حق است و بس، برعکس غیر عارف که جنتش لذت‌های نفسانی از نوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها و ازدواج‌ها و آن‌چه بدان‌ها تعلق دارد می‌باشد، از این روی شیخ رحمته‌الله به گونه ترجمه از حق تعالی گوید.
و جنت من^۱ جز تو نیست، پس تویی که مرا به ذات خود می‌پوشانی^۲ و تو در ذات و صفات و افعالم، به ذات و صفات و افعال سیر من می‌بازی: پس من جز به تو شناخته نمی‌شوم، همان‌گونه که تو جز به من پدید نمی‌آیی یعنی: من در اکوان و موجودات جز به تو ظاهر نمی‌گردم، زیرا تو آینه ذات من و مجلای صفات و محل تصرف و ولایت منی، همان‌گونه که تو جز به من پدید نمی‌آیی، زیرا تو از آن حیث که تویی، عدم محضی.
گوید: بنابراین هر کس تو را شناخت، مرا شناخته است یعنی: هر کس تو را آن گونه که سزاوار شناختنت است شناخت، مرا شناخته است، زیرا حقیقت تو منم.

۱. یعنی: چیزی که مرا می‌پوشاند «جامی».

۲. تو مرا از حیث اطلاق می‌پوشانی «جامی» زیرا مظهر از آن حیث که مظهر است ذاتاً پوشاننده ظاهر در خود است «صاین».

گوید: و من شناخته نمی‌شوم^۱، پس تو هم شناخته نمی‌شوی^۲ یعنی: امکان ندارد کسی حقیقت و گنه ذات مرا بشناسد، پس تو هم در واقع شناخته نمی‌شوی، شیخ رحمته الله در قصیده‌اش گوید:

و لست ادرك من شیء حقیقه و کیف ادركه و انتموا فیه؟

یعنی: من حقیقت هیچ چیز را نمی‌دانم
چگونه حقیقتش را بدانم، در حالی که تو در آنی؟

در چگونگی معرفت حق - پس از ورود عارف به بهشت حق -

گوید: و چون داخل جنت او شدی^۳، داخل نفست شده‌ای^۴، پس نفست را به معرفتی دیگر، غیر از معرفتی که آن را شناختی - هنگامی که «رب» خود را به معرفت مر او را شناختی - خواهی شناخت، در آن دم صاحب دو معرفت خواهی بود: معرفت به او - از آن حیث که تویی - و معرفت به او به خودت^۵ - از آن حیث که اوست^۶ - نه از آن حیث که تویی^۷ یعنی: وقتی داخل جنت او شدی، داخل نفس و ذات خودت شده‌ای و اسرار و رازهای آن را و آن چه از انوار حق و ذاتش که در آن است مشاهده خواهی نمود، پس نفست را به معرفت دیگری غیر از معرفتی که آن را شناختی - هنگامی که «رب» خود را به معرفت مر او را شناختی - خواهی شناخت.

یعنی: بنده وقتی نفسش را شناخت و سپس به سبب شناختنش مر آن را، ربش را

۱. زیرا عقل و کشف قاصر از گنه حقیقت من است «جامی».

۲. زیرا حقیقت من مأخوذ در حقیقت تو است «جامی». ۳. و آن نفست است «جامی».

۴. زیرا دخول در آن جز به قدم علم و معرفت نمی‌باشد «جامی».

۵. یعنی: معرفت او به خودش در صورت تو، پس تو را معرفتی نیست، زیرا فعل او راست؛ و یا: معرفت تو به خودت، معرفت به اوست، از آن حیث که اوست؛ و یا: معرفت تو به او، از آن حیث که تویی، غیر اوست؛ و یا: معرفت نفست به سبب معرفت تو است مر «رب» خود را - از آن حیث که اوست - و یا: به سبب تو، اما از آن حیث که اوست «کاشانی».

۶. یعنی: از آن حیث که تو عین اوایی که به صورت تو ظاهر شده تا مظهري از مظاهر او باشی که بدان ظاهر شده است «جامی».

۷. یعنی: از آن حیث که تو از او ممتازی و مغایر او، چنان که در معرفت اولی است «جامی».

شناخت، صاحب یک معرفت است، و آن این که دانستی عاجز و فقیر و منبع نقایص و شرور و بدی‌ها می‌باشی، و این که «رب» تو بی نیاز و غنی، و معدن کمالات و خیرات و خوبی‌ها می‌باشد، و یا دانستی که تو موصوف به کمالاتی هستی که بر تو عاریه و امانت است و مربوط به کسی است که آن‌ها را اصالتاً داراست، در آن صورت خواهی دانست که «رب» تو صاحب کمالات ذاتی می‌باشد.

اما اگر ربش را شناخت و ظهوراتش را در مظاهر شناخت، سپس بازگشته و رو به سوی معرفت نفسش به ربش کند، آن را به معرفتی دیگر که تمام‌تر و کامل‌تر از اولی است خواهد شناخت، زیرا او آن را چنین شناخته که مظهري از مظاهر پروردگارش می‌باشد، چنان که رسول خدا ﷺ - هنگامی که از او پرسیدند «رب» خویش را به چه شناختی؟ - فرمود: «عرفت الاشياء بالله = اشیا را به خدا شناختم» پس صاحب دو معرفت می‌باشد: یکی: معرفت به «رب» و نفس - از آن حیث که نفست می‌باشد - است.

دیگری: معرفت به «رب» و نفس - از آن حیث که «رب» تو می‌باشد - است نه از آن حیث که نفست می‌باشد، و دومی از اولی کامل‌تر می‌باشد، و مناسب‌تر آن بود که می‌گفت: معرفت به او و به خودت، از آن حیث که تویی، یعنی به «رب» و نفس، چنان که در دومی گفته: و معرفت به او و به خودت، از آن حیث که اوست، و ظاهر آن است که [او] را به جهت اعتماد بر فهم شنونده حذف کرده است، یعنی: او را به سبب مظهریت شناختی نه از آن حیث که تو مغایر اویی، بلکه از آن حیث که تو اویی، و یا: نفست را از آن حیث که اوست - به سبب او - شناختی.

گوید:

فانت عبد و انت رب لمن له فيه انت عبد

یعنی: تو بنده‌ای و تو ربی

مر کسی را که تو در آن بنده‌ای^۱

۱. تو بنده اویی از حیث ظهور غلبه‌اش بر تو، و تو «رب» اویی، از حیث ظهور غلبه‌ات به او، بر کسی که پایین‌تر از تو است، و بر او نیز از حیث اجابتش مر درخواست را، پس تو بر هر حالی که هستی، جز تعینی از تعینات او و تجلی‌ای از تجلیات وی نیستی، و تو نیز ربی، از حیث ظهور ربوبیت به تو و در تو «جندی».

تو بنده‌ای مر اسم حاکم بر خود و ظاهر در خودت را که از باطنت تو را تربیت می‌کند و تو «رب» آن اسمی هستی که به عینه بنده‌اویی، و در حکمش برای قبول احکامش و ظاهر ساختن کمالاتش در خودت، تربیتش می‌کنی، و این بدان جهت است که خدای را ظاهری هست و باطنی، و ربوبیت، برای هر دو ثابت است، بنابراین همان‌گونه که باطن، ظاهر را به واسطه افاضتش مر انوار غیب را و آشکار ساختنش مر احکام اسمای الهی غیبی را بر آن تربیت می‌کند، همین‌طور هم ظاهر، باطن را به استفاضه آن انوار و قبولشان، و آشکار ساختن آن احکام در اسمایی که داخل در تحتش هستند و آن‌ها موجودات عینی و خارجی‌اند تربیت می‌کند.

پس هر یک از این دو اسم «ظاهر و باطن» را که جامع‌اند، ربوبیت و عبودیت است، و همین‌طور اسمایی که تحت آن دواند، ربوبیت و عبودیت دارند، و آن جاکسی که مطلقاً «رب» باشد وجود ندارد، مگر مرتبه الهیت، از حیث وجوب و بی‌نیازیش از عالمیان. گوید:

و انت رب و انت عبد لمن له فی الخطاب عهد

یعنی: و تو ربی و تو بنده‌ای

مر کسی را که در خطاب پیمانی است^۱

یعنی: تو ربی به اعتبار هویتی که در تو ظاهر است، و تو بنده‌ای به اعتبار تعین و تقیدت، نسبت به ربی که وی را پیمان در خطاب است، و آن فرموده الهی است که: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ = آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: بله! - ۱۷۲ / اعراف».

پیمان‌های کلی و جزئی و ارادی امکان شکسته شدنشان نیست

و پیمان تکلیفی امکان شکسته شدنش هست

باید دانسته شود که پیمان پیشین بین بنده و «رب»، کلی و جزئی است، کلی عهد و پیمانی است که بین اسم جامع الهی [الله] و بین بندگان است که وی را به امر تکلیفی و

۱. از تو به او، به اعتراف به ربوبیتش، چنان‌که حکایت حق تعالی از مخاطبان بر آن دلالت دارد که «گفتند: بلی» - ۱۷۲ / اعراف، «جامی».

أمر ارادی، به حسب هر اسمی که بر آنان حاکم است عبادت می‌کنند، و جزیی پیمانی است که بین هر یک از اسما و بین تمام آن‌ها که عبد و بنده‌آند می‌باشد؛ این پیمان‌ها و عهدهای جزیی و کلی و ارادی، امکان شکسته شدنشان در وجود نمی‌باشد، اگرچه عهد کلی تکلیفی به سبب پوشیده شدن از فطرت اصلی به پرده‌های طبیعی که موجب کفر و عصیان است شکسته می‌شود، و اگرچه بنده در آن نیز عابد اسم «مضَلَّ» باشد، چنان‌که خداوند فرموده «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» و پروردگارت حکم کرده که جز او را نپرستید - ۲۳ / اسراء» پس همگان عبادِ «الله»‌اند و او را از حیث اسمایی که حاکم بر آنان است پرستش و عبادت می‌کنند.

گوید:

فكل عقد عليه شخص يحله من سواه عقد

یعنی: پس هر عقد و پیمانی را که شخص بر آن است^۱

آن را کسی که عقد و پیمانی جز او دارد بر می‌گشاید^۲

عقد در این جا به معنی عهد و پیمان است، چنان‌که خداوند فرموده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ - ۱ / مائده» یعنی: به عهد و پیمان‌های پیشین وفا کنید، یعنی: هر عقدی را که شخصی از اشخاص بر آن است، و آن عهدی است که بین او و بین «رب» خاص او می‌باشد، آن عهد و عقد را کسی که با «رب» خاص خود عهدی دارد و حکمش مخالف حکم آن «رب» است بر می‌گشاید، مانند «عبدالرحیم» مثلاً، زیرا مخالف «عبدالقهار» و «عبدالمنتقم» بوده و عقد و پیمانش را بر می‌گشاید.

و یا این‌که به معنی عقیده است [نه عهد] یعنی: هر شخصی که بر عقیده‌ای است، کسی که عقیده‌ای غیر عقیده او دارد با وی مخالفت می‌ورزد.

۱. آن عقد و پیمان بین او و بین «رب» خاص او می‌باشد «جامی».

۲. یعنی: آن چه را که شخص معتقد است، آن را اعتقاد شخص دیگر بر می‌گشاید به جهت فرقان «عبداللطیف» بر عقدی که آن را «عبدالقهار» بر می‌گشاید «کاشانی».

خداوند از حیث امر تکلیفی کفر و معصیت را راضی نیست

اما از حیث اراده راضی است

گوید: و خداوند از بندگانش راضی و خشنود شد، پس آنان مرضی و پسندیده شدند چون آنان مقتضیات اسما و احکامش را ظاهر ساخته‌اند، لذا نزد او مرضی و پسندیده شدند: و آنان هم از او راضی و خشنوداند، پس او مرضی و پسندیده است یعنی: از خداوند راضی و خشنود شدند، به سبب عطای آن چه را که از ایجاد در خارج از او درخواست نموده بودند، و آشکار نمودن کمالاتشان که در نهانگاه عدم از دسترسی اسما پنهان بود، بنابراین حق تعالی از جانب آنان مرضی و پسندیده است، خود فرموده: «لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ» = کفر را از بندگانش راضی نیست - ۷ / زمر و عدم رضای حق تعالی و پیامبرش به معاصی، از حیث امر تکلیفی است، زیرا او تعالی بندگانش را به ایمان و طاعت مکلف ساخته است، پس کفر و معصیت را راضی نیست، اما از حیث اراده، راضی است، چون آنان آن چه را که خداوند از ایشان اراده کرده است انجام دادند^۱.

گوید: بنابراین دو مرتبه، تقابل - تقابل امثال^۲ - پیدا کردند، و امثال اضداداند، زیرا دو مثل با هم جمع نمی‌شوند^۳، چون از یکدیگر امتیاز پیدا نمی‌کنند دو مرتبه: مرتبه ربوبیت و مرتبه عبودیت است، و تقابلشان تقابل امثال است، زیرا آن دو، در وجود الهی [حقیقت وجود]، و در ربوبیت و عبودیت - چنان که پیش از این گفته آمد - با هم اشتراک دارند و در تعین^۴ و اعتبار^۵ با هم اختلاف دارند، و نیز هر یک از دو مرتبه، در راضی و مرضی بودنشان همانند دیگری است، پس تقابل آن دو، تقابل امثال است و تقابل امثال عبارت از تباین و تمایز و جدایی آن هاست، با اتحادشان و مشارکتشان در حقیقت واحد.

۱. چنانکه روایت شده: خداوند آدم را دستور داد که از درخت نخورد، و خواست که بخورد، و ابلیس را دستور داد که سجده کند، و خواست و اراده کرد که سجده نکند «آملی».

۲. از آن حیث که آن دو راضی و مرضی اند «صاین».

۳. و آن دو وجودی‌اند، و گرنه دو مثل نبودند، و هر دو امری شأنشان این است، پس دو ضداند، چون گفتیم: آن دو با هم جمع نمی‌شوند، چون از هم امتیاز پیدا نمی‌کنند «صاین». ۴. به اعتبار مشارکت در وجود «آملی».

۵. به اعتبار مشارکت در ربوبیت و عبودیت «آملی».

امثال همانند اضداد قابل جمع نیستند

از آن جهت امثال را اضداد قرار داد که آن‌ها مانند اضداد جمع نمی‌شوند، زیرا دو مثل، از حیث تباین‌شان، با اشتراکشان در حقیقتی که فراگیر هر دو است، دو مثل می‌گردند، اما از حیث اشتراکشان در حقیقت واحد، بدون اعتبار تباینشان، وجود دو مثل امکان‌پذیر نیست، زیرا در آن صورت از هم امتیاز پیدا نمی‌کنند، در حالی که در دو مثل، ناگزیر از تمیز و جدایی می‌باشد، و از حیث تباین آن دو، اجتماعشان در یک محل امکان ندارد، پس آن دو - در عدم اجتماع - مانند اضداداند، پس با هم جمع نمی‌شوند، زیرا اگر جمع شوند باید از هم امتیاز نداشته باشند، اما آن‌چه از اعیان که در وجود است، از غیر خودشان امتیاز دارند.

از این روی بدان اشاره کرده و گوید: و در واقع جز متمیز نیست^۱ چون نخست وجود امثال و اضداد را به اعتبار کثرت اثبات کرد، خواست آن دو را به اعتبار وحدت ذاتی^۲ و وحدت عرضی^۳ نفی کند گوید: پس در واقع مثل نباشد^۴، بنابراین در وجود مثل نیست، در این صورت در وجود ضد نباشد، زیرا وجود حقیقت واحد است و شیء، ضد خودش نمی‌باشد.

یعنی: وقتی آن‌چه که در وجود است، از غیر خودش، از آن حیث که غیر خودش است متمایز می‌باشد، پس در خارج برای شیء مثلی از تمام وجوه وجود ندارد، و چون در خارج برای شیء مثلی وجود ندارد، در این صورت در مطلق وجود نیز مثلی وجود ندارد، زیرا آن‌چه که در عقل است نیز به واسطه تعین معنوی^۵ از غیر خودش ممتاز می‌باشد، و چون نه در عقل و نه در خارج مثلی نیست، پس در آن دو ضدی هم نمی‌باشد، زیرا به تحقق آن [وجود] مثل تحقق می‌یابد، برای این‌که هر یک از دو ضد، در ضد بودن همانند دیگری است.

۱. یعنی، در مرتبه امثال جز متمیز نیست، بنابراین دو مثل از هم متمایزاند، پس جمع نمی‌شوند، پس آن دو، دو ضداند «جامی»، و نیز هنگام اجتماع ناگزیر از تمیز است، وگرنه اتحاد خواهد بود، نه اجتماع «صاین».
۲. نسبت به حق «آملی». ۳. نسبت به بنده، که در مقابل کثرت می‌باشد «آملی».
۴. یعنی: در مرتبه الهی و کیانی «صاین». ۵. اگرچه به تعین صوری ظاهریش متمیز است «آملی».

و نیز: هر یک از دو ضد به حسب حقیقت، به وجود مطلق بازگشت دارد، و آن حقیقت واحد است، و دو ضد عبارت از دو حقیقت مختلف‌اند که در قوه و ضعف مساوی‌اند، و حقیقت واحد امکان ندارد که با خودش ضدیت داشته باشد.

اعتبار دو مرتبه متقابل

تلخیص مطلب آن‌که: دو مرتبه متقابل دارای دو اعتبار است: اعتبار حقیقت جامع بین آن دو^۱، و اعتبار تغایر، به اعتبار وحدت حقیقت آن دو، هیچ تماثل و همانندی و نه تضاد بین آن دو نمی‌باشد، پس بین آن دو نه ربوبیت است و نه عبودیت، و به اعتبار تغایر بین آن دو، تماثل و تضاد است، پس ربوبیت و عبودیت حاصل است، بنابراین حکم به وجود آن دو، به اعتبار کثرت درست است، و به سبب عدم آن دو، به اعتبار وحدت هم درست است، اولی با عالم مناسبت دارد و دومی با وجود حق متناسب است.

گوید:

فلم یبق الا الحق لم یبق کائن فلا ثم موصول و ما ثم بائن
 بذاء جاء برهان العیان فما اری بعینی الا عینه اذ اعاین
 یعنی: جز حق باقی نمی‌ماند پس هیچ موجودی باقی نمی‌ماند^۲

بنابراین در واقع نه پیوسته شده‌ای است و نه جدا شده‌ای

بدین امر برهان عیانی آمده است، لذا با دو دیده‌ام

هنگامی که مشاهده می‌کنم جز عین او را نمی‌بینم

یعنی: وقتی امثال و اضداد برطرف شد، و وحدت وجود آشکار گشت، جز حق تعالی

باقی نمانده و عالم، به اقتضای کثرتش در آن فانی می‌گردد، پس آن جا نه واصل و نه

موصول است و نه بائن و مفارقی، به جهت استهلاک همگان در عین وحدت حقیقی،

این‌که گفته: بدین امر، یعنی: بدان چه گفته شد، برهان عیانی و کشف گواهی می‌دهد؛ و

این‌که گفته: بدو دیده‌ام نمی‌بینم، یعنی: به دیده بصر و بصیرت و چشم سر و سِرّ، و یا به دو

دیده سِرّ، جز عین حق و ذاتش را - هنگامی که موجودات را در عقل و خارج معاینه و

۱. و آن حقیقت وجود است «آملی». ۲. از کیان امکانی که مبدأ تفرقه و منشأ کثرت است «صاین».

مشاهده می‌کنم..

گوید: «ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ» = این^۱ خاص کسی است که از ربش ترسیده است - ۸ /
 بینه» به سبب علمش به تمیز و جدا بودن است^۲ چون شیخ رحمته الله در مقام جمع سخن
 می‌گوید، شروع به سخن گفتن در مقام فرق بعد از جمع کرده، زیرا محقق کسی است که
 حق تمام مقامات را ادا کند تا عقیده‌اش هیولای اعتقادات شود، و در چیزی از آن‌ها
 توقف نکند، وگرنه مقید خواهد بود.

این‌که گفته: این... اشاره است به فرموده الهی که: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ
 لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ» = خداوند از آنان راضی است و آنان هم از او راضی‌اند، این خاص کسی
 است که از ربش ترسیده است - ۸ / بینه» یعنی: آن مقامی که مقام رضای از آنان است، جز
 برای کسی که از ربش ترسیده و حکمش را به قیامش در مقام عبودیتش گردن نهاده
 حاصل نمی‌گردد - به واسطه علمش به تمیز و جدایی مقامش از مقام ربش - زیرا خشیت
 عبارت از تواضع و خواری است در برابر عظمت رب، و به مقام ربوبیت ظاهر نمی‌شود تا
 عین پروردگارش بوده و مدعی گردد که وی هموست، چنان‌که صاحبان شطح ظاهر
 می‌شوند، خداوند متعال به حضرت مسیح به گونه نکوهش و هشدار به بندگان فرمود: «
 أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَيَا تَوْبَهُ مَرْدَمَ گفتمی من و مادرم را -
 غیر خدا - دو خدا گیرید؟ - ۱۱۶ / مائده».

فرق بین محقق و صاحب شطح

فرق بین محقق و بین صاحبان شطح در این است که چون هر یک از آنان به مقام
 ربوبیت ظاهر شدند، محقق جز گاه‌گاهی برای ادای حق مقام - نه عزت و بزرگی بر او - به
 حکم وحدت ظاهر نمی‌شود، و اگر هنگام ظهورش به آن، به او گویی: تو بنده‌ای؟ بدان
 اقرار می‌کند و از مقام ربوبیت به آن [مقام عبودیت] باز می‌گردد، و صاحبان شطح از آن
 جهت که به حکم مقام مغلوب‌اند، قادر بر رجوع و بازگشت نیستند، لذا آنان را غیرت، به

۱. یعنی: اثبات تقابل و حکم به راضی بودن «رب» و مرضی بودن بنده و برعکس می‌باشد «جامی».

۲. یعنی: اثبات تقابل و حکم به راضی بودن «رب» و مرضی بودن بنده و برعکس می‌باشد «جامی».

قهر و غلبه می‌گیرد.

جهل اعیان ما را بدانچه که عالم بالله آورد در وجود دلالت کرد

گوید: ما را بر آن، جهل اعیان^۱ در وجود - بدانچه که عالم آورد - دلالت کرد^۲ یعنی: ما را بر آن، علم به تمییز بین دو مقام دلالت کرد، جهل اعیان موجودات، بدانچه که گاهی عین عالم بالله از تمییز بین مقام ربوبیت و عبودیت آورد، و دیگرگاه ظهور به ربوبیت همراه با مراعات ادب، این مانند آن است که گفته‌اند: ادب را از بی ادب آموختم. گوید: پس تمییز بین بندگان واقع گشت، لاجرم بین ارباب هم تمییز واقع شد^۳ زیرا تمییز بین بندگان، معلول تمییز بین ارباب است و وجود معلول، دلالت بر وجود علتش دارد، لذا تمییز بین ارباب و بین بندگان آنها [اسما] نیز واقع گشت، زیرا علت‌ها مغایر معلولات خوداند^۴.

گوید: و اگر تمییز و جدا کردن واقع نشود^۵، هر آینه یک اسم الهی از تمام وجوهش تفسیر شود، بدانچه که [اسم] دیگر تفسیر می‌شود، و حال آنکه «المعز = عزیز کننده» به تفسیر «المذل = خوار کننده» تفسیر نمی‌شود، و امثال این‌ها، اما از وجه احدیت همان است، چنانکه درباره هر اسمی گویی: این دلالت بر ذات و بر حقیقتش - از آن حیث که اسم خاص است - دارد، بنابراین مسما یکی است، پس «معز» از حیث مسما همان «مذل» است اما «معز» از حیث نفس^۶ و حقیقتش «مذل» نمی‌باشد، زیرا در هر یک از آن دو، مفهوم در فهم، مختلف می‌شود^۷.

۱. یعنی: اعیان ظاهر در وجود «جامی».

۲. عالم بدان خبر داده، زیرا آن اختلاف به جهل و علم، دلالت بر تمییز بین دو موصوف بدان دو است «جامی».

۳. زیرا بنده ظاهر نمی‌کند مگر آن چه را که «رب» عطا کرده باشد و «رب» عطا نمی‌کند، مگر آن چه را که بنده به زبان استعداد درخواست کرده باشد «کاشانی». ۴. به جهت تغایر معلولاتشان «أملی».

۵. بین اربابی که اسمایند «جامی».

۶. یعنی: از حیث ظاهر اسمی که اسمیتش بدان است و آن، صفت می‌باشد «صاین»، یعنی: مفهوم خاصش «جامی».

۷. یعنی: در عقل مختلف می‌شود، یعنی از معز و مذل، اگرچه در خارج با هم اتحاد دارند «جامی».

اسمای حق تعالی در ذات واحدند و در مفهوم مختلف

یعنی: «معز» از وجه احدیت ذات حق همان «مذل» است، زیرا هر اسمی دلالت بر ذات احدیت دارد، چون اسم عبارت از ذات است با صفتی خاص، بنابراین مسمّا که ذات است، در همه واحد است و صفات مختلف می‌باشد، و مفهوم هر یک از مذل و معز مختلف است، زیرا اگر مجموع ذات و صفت در مفهوم هر یک از اسما اعتبار شود، اختلاف واقع می‌شود، و اگر بخشی که بدان تمییز واقع می‌گردد اعتبار شود، باز هم اختلاف واقع می‌شود، و اگر ذات تنها اعتبار شود، در آن صورت مسمای هر یک از آن دو، عین مسمای دیگری خواهد بود.

گوید:

فلا تنظر الی الحق و تعریه عن الخلق

یعنی: به حق چنان منگر که او را

به‌طور کلی از خلق تهی نمایی

این تفریعی است بر گفته‌اش که: اما از حیث احدیت همان است، یعنی: به حق نظر مکن به این که او را موجودی خارجی و مجرد از موجودات^۱، و دور از مظاهر خلقی، و تهی از آن‌ها و خالی از صفاتشان قرار دهی.

گوید:

و لا تنظر الی الخلق و تکسوه سوی الحق

یعنی: و به خلق منگر آن‌گونه که

وی را جز حق جامه‌ای پوشانی^۲

۱. و بین آن دو عزلت باشد و ظهوری نباشد «آملی».

۲. به این که باطنیت او را در عین ظاهر مشاهده کنی، یعنی: منظور نخست عبارت از ظهور است «صاین».

باید در خلق به حق نگریست تا وحدت ذاتی را در کثرت خلقی،

و کثرت خلقی را در وحدت ذاتی مشاهده نمایی

به این که خلق را مجرد و جدای از حق، و از تمام وجوه مغایر او قرار دهی و بر او لباس غیریت بپوشانی، در حالی که خداوند فرموده: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» و هر کجا باشید او با شماست - ۴ / حدید» بلکه به حق، در خلق نگر، تا وحدت ذاتی را در کثرت خلقی مشاهده کنی و کثرت خلقی را در وحدت ذاتی ببینی .
گوید:

و نزهه و شبهه و قم فی مقعد الصدق

یعنی: او را تنزیه و تشبیه کن

و در جایگاه صدق و راستی بایست

بین تنزیه و تشبیه جمع کن تا به مقام صدق

که جمع بین دو کمال است رسیده باشی

یعنی: حق را به حسب مقام احدیتش، از تمام آن چه که در آن گمان کثرت امکانی و نقصان و کاستی است تنزیه کن، و نیز او را به تمام صفات کمالی، مانند سمع و بصر و اراده و قدرت تشبیه کن، زیرا اگر تو بین تنزیه و تشبیه - چنان که روش کاملان است - جمع نمودی، در واقع به مقام صدق و راستی^۱ که مقام جمع بین دو کمال است قیام کرده‌ای .
گوید:

و کن فی الجمع ان شئت و ان شئت ففی الفرق

یعنی: و اگر خواستی در جمع باش

و اگر خواستی در فرق باش

۱. که شهود کثرت است قیام کرده و ایستاده‌ای، زیرا منافاتی بین آن دو در نزدت نیست «جامی».

چون وحدت حقیقت وجودی را دانستی خواه در مقام

جمع باش و خواه در مقام فرق

یعنی: وقتی وحدت حقیقت وجودی را دانستی، و این که خلق از وجهی حق است و حق از وجهی - به حکم مقام معیت - خلق است، و این که در مقام فرق، خلق، خلق است و حق، حق، و این که در مقام جمع مطلق، همگی حق است - بدون خلق - و این که در مقام فرق مطلق، همگی خلق است - بدون حق - و چون به این مقامات تحقق یافتی، اگر خواستی در مقامات جمع باش و اگر خواستی در مقامات فرق، زیرا در آن حال تو رازیانی نرساند و موحد مخلصی هستی.

گوید:

تحرز بالکل - ان کل تبدی - قصب السبق

یعنی: اگر همه برایت آشکار شده، همه را

فرا گرفته‌ای و برنده مسابقه شده‌ای^۱

آنگاه تو برنده مسابقه‌ای

یعنی: اگر تو بر آن چه که برایت وصف کردم هستی، در این صورت اگر هر یک از بندگان ظاهر شده و قصد بردن مسابقه را کند، تو تمام کمالاتشان را حائز گشته‌ای، زیرا تو با هر که با تو مسابقه دهد پیشی و با هر که عقب مانده باشد عقبی، چون قائل و پذیرای تمام مراتبی و در تمام آن‌ها خدای را عابد و پرستنده هستی، یعنی: او را تنزیه و تشبیه کن و در مقام جمع که جایگاه صدق است بایست و در مقام جمع و فرق باش، تا حائز تمام

۱. یعنی: به سبب این مقامات و جمعیتشان تو حائز شده‌ای و جمع می‌کنی، و برایت از هر یک از آن‌ها برنده مسابقه حاصل می‌شود، و بر کسی که این جمعیت را ندارد ظاهر می‌گردد، یعنی: به کلی برنده مسابقه‌ای، اگر همه برایت آشکار شده باشد، به طوری که به یکی از آن دو از دیگری محبوب نگشته باشی، یعنی: اگر در جمع و در فرق بعد از جمع - به حسب مشیت - باشی، تمام آن‌ها را برنده‌ای، یعنی: تمام آن‌ها برایت آشکار شود، به طوری که به یکی از آن دو از دیگری پوشیده نشده، و حق را خلق و خلق را حق مشاهده نمایی، و هر یک از دو شهود تو را از دیگری محبوب نسازد «کاشانی».

کمالات باشی، تقدیرش آن که: آن چه را که برنده مسابقه آشکار می کند، تو آن را حائزی .
گوید:

فلا تُفنی و لا تَبْقَی و لا تُفنی و لا تَبْقَی

یعنی: پس تو فانی نمی گردی و تو باقی نمی مانی

و تو فانی نمی کنی و تو باقی نمی گذاری

یعنی: وقتی دانستی که خلق در واقع حق است و حق، هیچ وقت فانی نمی شود، خواهی دانست که تو از جهت حقیقت فانی نمی شوی، و چون دانستی که حق را در مراتب مختلفش به حسب تنزلات و معارجش ظهوراتی است، و بدان ظهورات مظاهر خلقی حصول می یابد و هر کدام از آنها دایمی نیستند، خواهی دانست که تو از حیث خلقت باقی نخواهی ماند، بلکه انیّات در هر آنی به حسب موطنی که تا به نشأء دنیایی فرود آمده ای در حال تبدیل و تبدل است، و هم در نشأء دنیا و هم در موطن آخرت نیز در حال تبدل و دگرگونی است، چنان که خداوند فرمود: «بَلْ هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ = بلکه آنان از خلق جدید به پرده دراند - ۱۵ / ق» .

اعیان موجودات نه مطلقاً فانی می شوند و نه مطلقاً باقی هستند،

چون حق پیوسته باقی است

و چون دانستی که حق تعالی از ازل تا ابد، پیوسته در تمام مراتب ظاهر است، پس اعیان وجودی را مطلقاً فانی نمی سازد، زیرا مظاهرش در آنها [مراتب] می باشد، و مطلقاً باقیشان نیز نمی گذارد، به جهت فنا و استهلاک آنها پیوسته در عین وجود حق - هنگام تجلی واحد قهار در روز رستاخیز - چنان که فرموده: «لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ = امروز سلطنت که راست؟ خاص خداوند قهار است - ۱۶ / غافر» پس آنها را از حیث تعیناتشان فانی نمی سازد، چون آنها در ازل فانی بوده اند [و نیاز به افنائشان نیست] و آنها را از حیث حقیقتشان باقی نمی دارد، زیرا حق تعالی پیوسته باقی است [و نیاز به ابقا ندارد] از این روی گوید:

الفانی فان فی الازل و الباقي باق لم یزل

یعنی: فانی در ازل فانی بوده است و باقی، پیوسته باقی است
گوید:

و لا یلقى علیک الو حی فی غیر و لا تلقی
یعنی: بر تو وحی، در غیر تو القا نمی‌شود^۱
و تو هم القا نمی‌کنی^۲

چون در وجود غیر از حق نیست پس وحیی که به تو القا می‌شود،
بر خودش از مقام جمعی بر مقام تفصیلش القا می‌کند

یعنی: چون در وجود، در حقیقت غیر خدا نباشد، پس وحیی که به تو از جهت او القا
می‌شود، به سبب عبودیت تو است و درباره غیر القا نمی‌شود، بلکه بر نفس خود، از مقام
جمعی بر مقام تفصیلش القا می‌کند، و تو نیز آن وحی را به ربوبیت خودت القا نمی‌کنی،
مگر درباره خودت، زیرا تمامی بندگان، مظاهر حقیقت تواند و تو مقام جمع آنهایی و آنان
مقام تفصیل تو.

گوید: ثنای به صدق^۳ وعده - نه به صدق وعید^۴ - و مرتبه الهیه ثنای محمود و
پسندیده بالذات را می‌طلبد^۵، پس بر آن به صدق وعد ثنا می‌شود، نه به صدق وعید - بلکه
تجاوز - چون حق تعالی بر اسماعیل به صدق وعد ثنا گفت، آغاز بیان اسرار آن را در
حکمتش کرد، همان طور که اسرار رضا را [در حکمتش] بیان داشت؛ و ثنا از حیث عقل و
عادت، جز در مقابل خیرات ثناشونده نمی‌باشد - نه در مقابل شرور او - زیرا درباره کسی که

۱. یعنی: از غیر خودت «صاین».

۲. یعنی: از تو به غیر، بلکه کار تمامش از خودت هست به خودت «صاین» و نیز بر غیر، یعنی، در صورت تغایر
حق تعالی مطلقاً، و تغایر تو مطلقاً «جامی».

۳. از آن جمله که اسماعیل بدان اختصاص داشت، صادق الوعد بود، و چون از بحث رضا فارغ شد، شروع به
ثنای به صدق وعده کرد «صاین».

۴. انجام آن چه را که تهدید کننده به بدی وعده می‌دهد، بر آن عقلاً و عرفاً بر کسی که از او آفات و مضرات
صادر می‌شود ثنا گفته نمی‌شود، بلکه از کسی که از او خیرات و مبرات صادر می‌شود ثنا گفته می‌شود «جامی».

۵. یعنی: از بندگان، هنگامی که از عدم به وجودشان خارج کرد و آنان را مظاهر اسما و صفات جمیل خویش
قرار داد «جامی»، و «إله»، تا ظاهر نشود و عبادت نشود، «إله» نخواهد بود «صاین».

از وی زیان و مصیبت می‌رسد، ثنا گفته نمی‌شود، بلکه بر کسی گفته می‌شود که از او منفعت و نعمت می‌رسد، بنابراین هر کس که وعده به خیر داد و به وعده‌اش وفا کرد، بر او به واسطه آن وعده ثنا گفته می‌شود، و هر کس وعده بدی و شر داد، بر او بدان وعده بد ثنا گفته نمی‌شود، مگر آن‌که در گذرد و از وعده بد باز گردد.

و ذات الهی از آن جهت که کانون خیرات و معدن مسرات و خوبی‌هاست، ذاتاً از بندگان ثنا می‌طلبد، زیرا آنان را از عدم به وجود آورد و جامه زیور کمالات در پوشانید و مظاهر اسما و صفات قرارشان داد.

و شرور و بدی‌ها اموری اضافی‌اند، زیرا عبارت از عدم ملایمت و مطابقتشان با طبایع است، پس شر بودن شرّ، به نسبت ذات نیست، چنان‌که رسول خدا ﷺ در دعایش فرموده: «والخیر کله بیدیک و الشرّ لیس الیک = تمام خیرات به دست تو است و شرّ را نسبتی به تو نیست».

خداوند می‌فرماید: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ = هر خوبی‌ای که به تو رسد از خداست و هر بدی‌ای به تو رسد از خود تو است - ۷۹ / نساء» بلکه نسبت به ذات اوتعالی تمام آن‌ها خیر است، زیرا آن‌ها وجودات خاص‌اند که در این مظاهر ظاهر گشته‌اند، از این روی از پی آن فرمود: «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ = بگو همه چیز از جانب خداست - ۷۸ / نساء» یعنی: حسنات و خوبی‌ها منسوب به خدایند و سیئات و بدی‌ها به نفس خودت نسبت دارد، تمام آن‌ها از نزد خدا صادر شده‌اند، پس آن‌ها در نفس خودشان خیراتند، از این روی مقتضای اسمای الهی گردیدند، اگرچه بعضی از آن‌ها نسبت به تو شرور و بدی‌اند.

خداوند خُلف وعده نمی‌کند اما خُلف وعید می‌کند، چون کریم است

گوید: «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِفَ وَعْدِهِ رُسُلَهُ = مپندار که خداوند از وعده خویش با پیغمبرانش تخلف کند - ۴۷ / ابراهیم» و نفرمود: از وعید خود، بلکه فرمود: «وَتَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ = از گناهانشان در گذریم - ۱۶ / احقاف» با این‌که بر آن وعید داده بود^۱ این

۱. خداوند وعده به تجاوز از گناهان داده است، در حالی که بر گناهان وعید داده، پس او مخالف وعده‌اش

درگذشتن نسبت به اهل بهشت و دوزخ عام است، اما نسبت به اهل بهشت ظاهر است که از گناه وجودات و صفات و افعالشان در می‌گذرد، چنان‌که گفته‌اند:

فقلت و ما اذنبت قالت مجیبه وجودک ذنبٌ لا یقاس به ذنبٌ

یعنی: گفتم: من گناهی نکرده‌ام، در پاسخ گفت

وجودت گناهی است که با هیچ گناه دیگر قابل قیاس نیست

اما نسبت به اهل دوزخ از مؤمنان: به سبب اخراج از دوزخ، به شفاعت شافعان، و نسبت به کافران: به شیرین قرار دادن عذاب بر آنان، و یا به برداشتن آن مطلقاً، چنان‌که در حدیث آمده: «ینبت الجرجیر فی قعر جهنم = در ته جهنم جرجیر [تره تیزک] می‌روید» اگرچه در آن مخلد و جاودانند، و یا به واسطه صبر بخشیدنشان بر آن‌چه از بلاها و سختی‌ها که بر آنند، لذا با آن [آتش] الفت می‌گیرند و بعد از آن، از آن متألم و دردمند نمی‌شوند، آن‌گونه که به زودی بیانش با خواست الهی خواهد آمد.

گوید: پس بر اسماعیل به: «إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ = وی درست وعده بود - ۵۴/مریم» ثنا گفت و آن به واسطه وفایش بر عهدهای پیشین بود، به آشکار کردن کمالاتی که در او به ودیعه گذارده شده بود، و به عبادت پروردگارش به حیثی که نزد او مرضی و پسندیده گردید.

آیاتی که دلالت بر درگذشتن از گناه دارند

گوید: و امکان درباره حق تعالی زایل گردید، چون در آن طلب برتری دهنده است یعنی: درباره حق تعالی امکان وقوع وعید زایل است، زیرا شکی نیست که حق تعالی وعده به تجاوز از گناه را داده و فرموده: «وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ = و از گناهانشان درگذریم - ۱۶/احقاف» و فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً = خداوند تمام گناهان را در می‌گذرد - ۵۳/زمر» و: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ = محققاً خدا نمی‌بخشد که بدو شرک آورند و جز این، هر که را بخواهد می‌بخشد - ۴۸/نساء» و: «وَيَغْفُو عَنْ كَثِيرٍ = از بسیاری

→

نمی‌کند و از گناهان در می‌گذرد، پس مخالفت با وعیدش - با این‌که گناهان انجام داده‌اند - می‌کند «جامی».

در می‌گذرد - ۱۵ / مائده» یعنی از گناهان و امثال آن‌ها.

و وقوع وعده واجب است و آن، درگذشتن و عفو و غفران است، پس امکان وقوع وعید زایل گشت، زیرا وقوع یکی از دو طرف ممکن، امکان ندارد مگر به واسطه مرجح و برتری دهنده‌ای، و در واقع چیزی جز گناه نیست که وعید را بطلبد، و آن به واسطه درگذشتن برطرف می‌گردد، پس سبب وقوع وعید زایل گشت، و عدم علت، موجب عدم معلول است، و وعید برای ترسانیدن و پرهیز کردن، و برای رسانیدن هر یک از آنان به کمالاتشان می‌باشد، از این روی خداوند فرمود: «وَمَا نُزِيلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفاً» و ما معجزات را جز برای بیم دادن نمی‌فرستیم - ۵۹ / اسراء» و: «لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» = باشد که تقوا پیشه کنند - ۱۸۷ / بقره».

بعضی از صاحبان کمال سروده‌اند:

و انی اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادی و منجز موعدی

یعنی: من وقتی او را وعیدی می‌دهم و یا وعده‌اش می‌دهم

وعیدم را خلاف می‌کنم و وعده‌ام را انجام می‌دهم

به انجام وعید مورد ثنا قرار نمی‌گیرد، بلکه به درگذشتن از آن مدح می‌شود، و به سبب وفای به وعده مورد ثنا قرار می‌گیرد، و حضرت حق طالب ثناست، پس بدان چه از عفو و مغفرت و درگذشتن که وعده داده، انجامش لازم است، و امکان وقوع آن چه که بدان وعید داده است منتفی می‌باشد، و من در این باره گفته‌ام:

یا من بلطف جماله خلق الوری حاشاک ان ترضی بنار تحرقُ

یعنی: ای کسی که به لطف جمالش خلایق را آفریده است

از تو دور است که راضی شوی به آتش سوزانی

انت الرحیم بکل من اوجدته و لأجل رحمتک العمیمة تخلقُ

یعنی: تو به هر کس که پدیدش آورده‌ای مهربانی و برای رحمت فراگیری او را

آفریده‌ای.

ان کنت منتقماً فانت مؤدب و معذباً ان کنت، انت المشفقُ

یعنی: اگر شکنجه می‌کنی، تو ادب می‌کنی

و اگر کیفر می دهی، تو مهربان و دلسوزی
فاجعل عذابک للعباد عذوبة و ارحم برحمتک التی قد تسبق
یعنی: عذابت را برای بندگان شیرین کن

و به رحمتت که [بر غضب] پیشی گرفته رحم نما!

از آن جهت گفت: درباره حق، و نگفت: درباره خلق، که زوال امکان به سبب درگذشتن و عفو کردن است، و آن از جانب حق است نه خلق، زیرا اگر در دلت شبهه‌ای پیدا شود که شرک قابل آمرزش نیست، پس وقوع آن چه که وعید داده لازم می‌شود، تا چه رسد به امکانش، به زودی پس از شرح ابیات، حقیقت نزدت آشکار خواهد شد.
گوید:

فلم یبق الا صادق الوعد وحده و ما لوعید الحق عین تعاین
یعنی: پس تنها جز وعده راست باقی نماند^۱
و وعید حق را عینی که به عیان دیده شود نیست

وقتی سبب وعید زایل گشت، تنها جز تحقق وعده باقی نمی‌ماند، چون او در وعده‌اش صادق است و وعید حق را عینی که به عیان دیده شود باقی نمی‌ماند، - بر بنای مفعول - به سبب زوال آن به مغفرت و عفو و گذشت - درباره معصیت کاران - اما درباره کافران و منافقان: به سبب انقلاب و برگشت عذابشان به نعیمی که مناسبشان است.
گوید:

و ان دخلوا دارالشقاء فانهم علی لذة فیها نعیم مباین
یعنی: و اگر در سرای شقاوت داخل شوند

آنان در آن جا لذتی را که مباین نعیم بهشت است دارند^۲

یعنی مباین و جدای از نعیم بهشت است، زیرا نعیم نفوس پاک، جز به پاکی‌ها نمی‌باشد، و نعیم نفوس پلید، جز به پلیدی‌ها نمی‌باشد، مانند لذت بردن سرگین‌گردان از پلیدی‌ها و سرگین‌ها، و نفرتش از پاکی‌ها، خداوند فرموده: «وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ

۱. زیرا صدق وعید، ثنای محمود را که مقتضای وجوب ذاتی است نفی می‌کند «صاین».

۲. در آخرت بر لذتی در آن سرا هستند که مباین و جدای از نعیم بهشت است «جامی».

لِلطَّيِّبَاتِ الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ = زنان پاک از آن مردان پاک‌اند و مردان پاک از آن زنان پاک‌اند، و زنان پلید از آن مردان پلیدند، و مردان پلید از آن زنان پلیدند - ۲۶ / نور» .

گوید:

نعیم جنان الخلد فالامر واحد و بینهما عند التجلی تباین

یعنی: نعیم بهشت جاودان، پس یک امر است^۱

و بین آن دو در تجلی تباین و جدایی است^۲

«نعیم» مفعول «مباین» است، یعنی: مباین نعیم بهشت و جاودانی است؛ و این‌که گفته: پس امر یکی است، اشاره است به این‌که تجلی الهی بر نیک‌بختان و اشقیا - در اصل - جز یک تجلی نیست، مانند این فرموده‌اش: «امر ما جز یکی نیست، مانند چشم به هم زدنی - ۵۰ / قمر» .

تعدد و تباین به حسب قوایل واقع می‌شود، و هر یک از آن‌ها به حسب استعداد و قابلیت خود آن را می‌گیرند، چنان‌که از آسمان یک آب می‌بارد، در جایی شیرین می‌شود و در جایی تلخ.

گوید:

یسمی عذابا من عذوبة طعمه و ذاک له کالقشر، و القشر صائن

یعنی: از جهت شیرینی طعمش عذاب نامیده می‌شود

و آن^۳ وی را مانند پوسته است و پوسته، نگاه دارنده است^۴

۱. یعنی: در دو نعیم، از آن حیث که هر یک از آن دو نعیمی هستند که از آن لذت حاصل می‌شود «جامی».

۲. یعنی: هر یک از آنان نعیم دیگری را ادراک نمی‌کند، لذا اولی نعیم نامیده شد و دومی عذاب، مبینتش موهوم است، ولی کار در نفس خود واحد است، زیرا عذاب نیز نعیمی است که بدان صاحبانش لذت می‌برند «صاین»، چون نعیم دوزخیان از رحمت ارحم الراحمین است - به سبب حدویش بعد از غضب و عذاب / و نعیم بهشتیان از مرتبه رحمان رحیم و امتنان جسیم است، و چون عذاب به نعیم بازگشت، عذاب نامیده می‌شود، از عذوبت و شیرینی طعمش، پس امر بین دوزخیان و بهشتیان در عذوبت و لذت یکی است «کاشانی».

۳. عذاب نامیده شدنش «جامی» و نعیم دوزخیان نسبت به نعیم بهشتیان «کاشانی».

۴. حافظ مغز است، چون دوزخیان تحمل سختی برای عمارت و آبادانی عالم می‌کنند و بهشتیان معارف و

یعنی: آن نعیمی که اشقیا راست عذاب نامیده می‌شود، این به سبب شیرینی طعمش است به آنان، زیرا عذاب در اصل از «عذب» گرفته شده است، و آن لفظ عذاب برای «عذب = شیرینی» مانند پوسته است و پوسته نگهدارنده مغز خودش است از آفت و تباهی، پس لفظ عذاب، معنایش را از ادراک محجوبان حفظ می‌کند، یعنی آنان که بی‌خبر از حقایق اشیایند، و یا آن‌که «ذاک - آن» اشاره به نعیم دوزخیان است، یعنی: آن نعیم، مانند پوسته است نسبت به نعیم بهشتیان، زیرا بهشت «به سختی‌ها درنور دیده شده است» آیا نمی‌نگری! که گاه نعیم حیوان است و گندم محفوظ بدان، نعیم انسان؟

مقامات کلی و چگونگی وعد و وعید

بعد از آن‌که از گشودن ترکیب و بیان معنایش فارغ شدیم، آغاز در تحقیق و مبنای آن می‌کنیم، چون آن از مهم‌ترین مهمات است، و اندک‌اند کسانی که اصول این مقامات را می‌دانند، بنابراین گوییم:

بدان! مقامات کلی که جامع و فراگیر تمام بندگان در آخرت است، سه مقام است، اگرچه هر یک از آن‌ها مشتمل بر مراتب بسیاری است که قابل شمار نیست، و آن‌ها بهشت و دوزخ و اعراف است که بین آن دو می‌باشد، چنان‌که کلام الهی بر آن ناطق و گویاست، و هر یک از آن‌ها را اسمی حاکم بر آن است که به ذات خود آن مقام را درخواست دارد، چون آنان رعایایند و آبادانی آن ملک بستگی به آن‌ها دارد، و وعده همگان را فرا می‌گیرد، زیرا وعده او در حقیقت، رسانیدن هر یک از ما است به کمال خودش، که در ازل برایش معین گشته است، پس همان‌گونه که بهشت بدان وعده داده شده است، همین‌طور دوزخ و اعراف هم بدان دو وعده داده شده است.

و وعید نیز شامل همگان است، زیرا بهشتیان به وسیله «جاذب و سائق = کشنده و راننده» وارد بهشت می‌شوند، خداوند می‌فرماید: «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ =

→

حقایق را برای آبادانی آخرت متحقق می‌شوند، و آن را از غیر اهلش حفظ می‌کنند، و بدان جز خردمندان در اوان ظهورش برای فهم‌ها و آشکارشدنش از پوسته‌ها، در روزی که نهان‌ها آشکار شود، اما ظاهریان از قشریان، آنان را از آن جز معنی تعذیب و تألم و رنج - که ظاهر نامش است - نمی‌دانند «کاشانی».

و هر کسی بیاید با او کِشنده و گواهی باشد - ۲۱/ق».

جاذب و کِشنده، عبارت از مناسبت جامع بین آن دو - به واسطه انبیا و اولیا - و سائق و راننده [به بهشت] رحمان است به وعید دادن و ابتلا به انواع مصایب و سختی‌ها، چنان‌که جاذب به سوی دوزخ عبارت از مناسبت جامع بین آن و بین اهلش می‌باشد، و سائق شیطان است، بنابراین عین دوزخ به آنان وعده داده شده است، نه وعید.

دوزخیان از پنج دسته بیرون نیستند

و وعید عبارت از عذابی است که به اسم «منتقم» تعلق می‌گیرد و احکامش در پنج طایفه آشکار می‌شود و لا غیر، زیرا دوزخیان یا مشرک‌اند و یا کافر و یا منافق و یا گنهکاران از مؤمنان، و آن منقسم می‌شود به موحد عارف غیر کامل، و به محجوب، و هنگام غلبه «منتقم» بر آنان، به آتش دوزخ عذاب و شکنجه می‌شوند، چنان‌که خداوند فرموده: «أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا» = سرا پرده آن در میانشان گیرد - ۲۹/کَهِف و: «وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُتُونَ» = و ندا کنند که ای مالک، پروردگارت جان ما را بگیرد، گوید: شما ماندنی هستید - ۷۷/زُحْرَف و: «لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ» = عذابشان سبک نشود و مهلت نیابند - ۱۶۲/بَقَرَه و: «اُخْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون» = گوید: در این جا خفه شوید و سخن مگویید - ۱۰۸/مُؤْمِنُونَ.

شیرین شدن عذاب بر دوزخیان

و چون سال‌ها و روزگارانی بر آنان گذشت و به آتش خو گرفتند و نعیم بهشت را فراموش کردند: «سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ» = گویند: چه بی‌تابی کنیم و چه شکیبای باشیم، برایمان یکسان است و گریزگاهی نداریم - ۲۱/اِبْرَاهِيم در این هنگام رحمت به آنان تعلق می‌گیرد و عذاب از ایشان برداشته می‌شود؛ با این‌که عذاب - نسبت به عارفی که به سبب اعمالی که با آن‌ها مناسبت دارد داخل آن می‌شود - از وجهی شیرین است، اگرچه از وجه دیگر عذاب است، چنان‌که گفته‌اند:

و تعذیبکم عذب و سخطکم رضی و قطعکم وصل و جورکم عدل

یعنی: عذاب کردنتان شیرین است و خشمستان رضاست
و بریدنتان پیوستن و ستمتان داد است

زیرا او عذاب کننده را در عذاب کردنش می بیند، پس عذاب کردن سببی برای شهود
حق می باشد، و آن برترین نعیمی است که در آن زمان درباره اش ممکن است اتفاق افتد.

کیفیت ادراک عذاب در گروه های مختلف

نسبت به محجوبان بی خبر از لذات حقیقی نیز از وجهی شیرین است، چنان که در
حدیث آمده است: «ان بعض اهل النار يتلا عبون فيها بالنار = بعضی از دوزخیان در آن جا
با آتش بازی می کنند» و بازی کردن جدای از لذت نیست، اگرچه به سبب عدم وجدانش
مر آن چه را که بدان ایمان نیاورده است - از بهشت اعمالی که عبارت از حور و قصور است -
معذب خواهد بود.

نسبت به گروهی که استعدادشان دوری از حق و نزدیکی به آتش - و مراد از آتش
جهنم است - را می طلبد، نیز شیرین است، اگرچه در نفس الامر عذاب می باشد، چنان که
در همین دنیا مشاهده می شود کسانی اند که دست خود را قطع می کنند و خودشان را از
بلندی های کوه - مانند بعضی از ملحدان - فرو می اندازند.

من خود مردی را مشاهده کردم که در تمام انگشتان یک دستش پنج میخ فرو کرده
بود که درشتی هر یک به درشتی یک قلم بود، و هر چند که می خواستند آن ها را از
دستش بیرون کشند رضایت نمی داد و بدان افتخار می کرد، بر این حال بود تا مرگش فرا
رسید.

نسبت به منافقان که دارای استعداد کمال و نقص اند، اگرچه ادراک کمال و عدم
امکان وصولشان بدان برایشان رنج آور است، ولی چون استعداد نقصشان غالب است، به
نقصانشان راضی هستند، و بعد از انتقام «منتقم» از آنان - به عذاب کردنش - درد و رنج
عذاب از آنان زایل گشته و عذاب، عذب می شود، چنان که می بینیم کسی که نخست به کار
پستی راضی نمی شد، چون در آن افتاد و بدان مبتلا گشت، و صدورش از وی تکرار یافت،
بدان الفت گرفته و خو می گیرد و به آن - پس از آن که زشتش می شمرد - افتخار می کند.

و نسبت به مشرکان که غیر خدا را از موجودات عبادت می‌کنند، «منتقم» از آنان انتقام می‌گیرد، زیرا حق را در آن چه که عبادتش می‌کنند منحصر ساخته‌اند و **إِلاّ** مطلق را مقید کرده‌اند؛ اما از آن حیث که معبودشان عین وجود حق ظاهر در آن صورت [معبودیت] است، جز خدای را نمی‌پرستند، لذا خداوند هم از این وجه از آنان راضی است، بنابراین عذاب، درباره‌شان عذب می‌شود.

نسبت به کافران نیز اگرچه عذاب، عظیم است، اما به واسطه رضایتشان بدان چه که در آنند، معذب نمی‌شوند، زیرا استعدادشان آن را می‌طلبید، مانند گلخن تاب که بدان چه در آن است افتخار می‌کند، و عذابش بزرگ است نسبت به کسی که می‌داند آن سوی مرتبه او مرتبه دیگری است و این مرتبه‌ای که او در آن است، نسبت بدان مرتبه دیگر عذاب می‌باشد.

و انواع عذاب - از آن حیث که عذاب است - بر اهلش غیر مخلد است و جاودانه نیست، به سبب انقطاعش به شفاعت شافعان، و آخرین کسی که شفاعت می‌کند «ارحم الراحمین» است، چنان که در حدیث صحیح آمده که: «یَنْبِتُ الْجَرْجِيرُ فِي قَعْرِ جَهَنَّمَ = در ته جهنم جرجیر [تره تیزک] می‌روید» به سبب انقطاع آتش و برخاستن عذاب، و به مقتضای: «سَبَقَتْ رَحْمَتِي غَضَبِي = رَحْمَتَمْ بَرِ غَضَبِمْ پیشی گرفته است»^۱.

پس ظاهر آیاتی که درباره آنان به عذاب آمده است تمامشان درست‌اند، و سخن شیخ رحمه الله منافاتی با آنها ندارد، زیرا چیزی از وجهی عذاب باشد، منافات با آن که از وجهی شیرین است ندارد^۲.

۱. مسند الحمیدی، ص ۱۱۲۶، اتحاف السادة، ج ۸، ص ۵۵۶.

۲. بدان! دوزخیان مخلد در آن - آن گونه که از سخن شیخ و تابعانشان دانسته می‌شود - سه دسته‌اند: دسته اول: کسانی‌اند که چون داخل شدند، عذاب بر ظاهر و باطنشان تسلط پیدا کرده و آنها را اضطراب و فریاد و جَزَع فرا می‌گیرد، لذا از مالکان دوزخ می‌خواهند که از خدا بخواهند مرگشان فرا رسد، و یا به دنیا بازگردند؛ درخواستشان مورد اجابت قرار نمی‌گیرد.

دسته دوم: همان‌هایی‌اند که درخواستشان مورد اجابت قرار نگرفته و بر عذاب وطن گرفته‌اند، در آن هنگام خداوند عذاب را از باطن آنان برطرف می‌دارد و خاموش می‌سازد: «آتش افروخته خداست که بر دل‌ها مسلط شود - ۶ و ۷ / همزه».

ما در این جا سخن را گسترش دادیم تا بر این خاتم محمدی - در آن چه خبر داده -
زبان انکار نرود، زیرا اولیا رضوان الله علیهم، جز از آن چه که به گونه یقین [کشف] از احوال
استعدادات در مرتبه علمی و عوالم ارواح و اجساد مشاهده می کنند خبر نمی دهند، این
به واسطه علمشان است به حقایق و صور آن ها در هر عالمی؛ خداوند دانا به حقایق است
و بس.

→

دسته سوم: همینان پس از گذشت روزگارانی چند با عذاب الفت و انس می گیرند، و بدان وعید داده
می شوند، اما بعد از طول مدتش به شدتش عذاب نشده و بدان به درد و رنج نمی افتند، و اگرچه عظیم است، اما
پایان کارشان منتهی به آن می شود که بدان لذت مند شده و شیرینش می دارند، به طوری که اگر بر آنان نسیمی از
بهشت بوزد، آن را ناخوش داشته و بدان معذب می شوند، مانند سرگین گردان که از بوی گل به رنج می افتد،
خداوند ما را و تمام مسلمانان را از آن حفظ فرموده و سلامت دارد؛ مولانا گوید:

رحمتش سابق بدست از قهر زان	تا ز رحمت گردد اهل امتحان
رحمتش بر قهر از آن سابق شدست	تا که سرمایه وجود آید به دست - «آملی».

فَصِّ حِکْمَتِ رَوْحِی در کلمهٔ یعقوبی

ظاهر آن است که «رَوْح» به معنی راحت است، آن از جهت ملاحظهٔ فرمودهٔ الهی است از زبان یعقوب علیه السلام: «يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوْسُفَ وَ اَخِيهِ وَلَا تَيْتَسُّوا مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ اِنَّهُ لَا يَتَّسُّ مِنْ رَوْحِ اللّٰهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» = پسرکان من بروید و یوسف و برادرش را بجوید و از رَوْح الهی ناامید مشوید که جز گروه کافران از رَوْح الهی نومید نمی شوند - ۸۷/ یوسف» چنان که در حکمت هر پیغمبری آن چه را که درباره اش در قرآن آمده است بیان داشته، و بدان جهت که در این حکمت احوال دین را از انقیاد و جزا و عادت بیان می دارد که به هر یک از آن ها راحت حقیقی حاصل می شود و بر هر کدام رَوْح و آسایش داریم سرمدی مترتب می گردد.

یا به انقیاد و گردن نهادن، که ظاهر است، زیرا هر کس که اوامر حق تعالی را گردن نهاد و از نواهایش باز ایستاد و وجهش را تسلیم و رو به سوی الله تعالی کرد، به درجه بالا نایل می شود و راحت مطلوب را باز می یابد.

یا به جزا، زیرا وقتی انسان دانست که جزا بر اعمالش مترتب می گردد و آن، از مقتضیات ذات و استعداداتش می باشد، اگرچه وجود و خلش از خداست، برایش راحت بزرگی حاصل می آید، زیرا می داند که آن چه را خداوند متعال بدو داده، از راحتی و رنج، از نفس و ذات خودش می باشد، پس جز خودش را ثنا نکند و جز خویش را مؤاخذه نکند،

چنان که خودش در این فص گفته: بلکه خودش نعمت بخش ذات خودش و عذاب کننده آن است، پس جز خودش را نکوهش، و جز خودش را ستایش ننماید. اما عادت نیز ظاهر است، زیرا انسان وقتی عادت به چیزی کرد، از آن لذتمند می گردد و راحتی می یابد.

و ممکن است که «رُوح» باشد، زیرا معانی سه گانه [انقیاد و جزا و عادت] عبارت از مفهومات دین است، تمام این ها از شأن روح مدبر بدن است، لذا بین آن ها تناسب پدید است، و مأل و نظر شیخ محقق ما - صدرالدین قونوی رحمته الله - در کتاب فکوکش بدین امر [یعنی رُوح] است.

و تخصیص آن به کلمه یعقوبی برای آن است که یعقوب عليه السلام علم انفاس و ارواح را می دانست، و کشف او روحی بود، از این روی گفت: «از روح الهی نومید مشوید - ۸۷ / یوسف» زیرا او در مقام روحش، بقای یوسف و برادرش را وجدانی و اجمالی می دانست، چنان که گفت: «إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ = من بوی یوسف را می یابم - ۹۴ / یوسف» اما آن را به گونه عیانی و تفصیلی نمی دانست، از این روی: «ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ = دو چشمش از اندوه کور شد - ۸۴ / یوسف» خدا می داند و بس.

دین دو دین است

گوید: دین دو دین است: دین نزد خدا، و نزد آن که حق تعالی وی را آگاه ساخته است، و [نزد] کسی که وی را آن کس که حق تعالی آگاهش ساخته آگاه کرده است، و دینی نزد خلق است که آن را خداوند معتبر دانسته است، پس دینی که نزد خداست همان است که برگزیده است و آن را بر دین خلق، رتبه بلندی بخشیده و فرموده: «وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ = و ابراهیم آیین را به پسران خویش - یعقوب نیز - سفارش کرد که ای پسرکان من! خدا این دین را برای شما برگزید، نمی میرید، مگر آن که مسلمان باشید - ۱۳۲ / بقره» یعنی منقادان نزد او باشید.

بدان! دین را از روی واژه و لغت مفهوماتی چند است که بر آن، به اشتراک لفظی

اطلاق می‌شود، و آن‌ها: انقیاد و جزا و عادت است، و در نقلش به شرع، تمام این مفهومات سه‌گانه اعتبار می‌شود، زیرا انسان مادام که احکام الهی را ظاهراً و باطناً منقاد نشود و به انجام اوامر و باز ایستادن از نواهی قیام ننماید، و به جزای اعمال معتقد نشود و روز جزا را تصدیق نکند که به نیکوکاران پاداش می‌بخشد و کافران و گناهکاران را کیفر می‌دهد، به حق تعالی و پیامبرش ایمان نیاورده است.

بنابراین، دین، شرعاً جامع معانی سه‌گانه است، و آن خالی از این امر نیست که یا از مرتبه جمع الهی، با فرستادن انبیا صادر می‌شود، و یا از مرتبه تفصیل.

اول: آن دینی است که خداوند آن را برگزیده و به انبیا داده و آنان را بدان آگاهشان ساخته و باقی مؤمنان هم به واسطه انبیا آگاهی یافتند، و به واسطه تعریف و تبلیغ و رسانیدن رسالت و بیان دین، حجت الهی بر خلق شدند.

دوم: دینی است که هدایت یافتگان به نور حق و متفکران در عالم امر و خلق، نفوس خودشان را به تکالیفی از نزد خودشان مکلف می‌سازند، و این بدان جهت است که چون مقام عبودیت خود و مقام ربوبیت حق مر آنان را به انواری که از باطن پاکشان و از ضمیر صافشان روشن و آشکار گشته دانستند، نفوسشان را به عبودیت - به جهت شکر و سپاس نعمت‌های پروردگاری که آفریدشان و هدایتشان کرد - مکلف و متعهد ساختند.

چنان‌که خداوند فرموده: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ = و رهبانیت را که ما بر آن‌ها مقرر نکرده بودیم بدعت آوردند - ۲۷ / حدید» یعنی: ما آن عبادت را بر آنان واجب نکرده بودیم: «إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَائِهَا = جز به طلب رضای خدا نکردند، اما آن را چنان‌که شایسته رعایت کردنش بود رعایت نکردند - ۲۷ / حدید» یعنی: آنان که خویش را بدان مکلف ساختند رعایت آن را نکردند: «فَأَتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ = و کسانی از آنان را که بدان [عبودیت] ایمان آوردند پاداششان بدادیم - ۲۷ / حدید» یعنی: از انوار قدسی و کمالات نفسانی که عبارت از اخلاق شریفه و ملکات فاضله است، و این مراد شیخ است از این‌که گفته: خداوند آن را معتبر دانسته است.

«وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ = و بسیاری از آنان - ۲۷ / حدید» از کسانی که نه بدان و نه بدان‌چه که خداوند درباره‌شان به زبان انبیا مقرر ساخته بود عمل نکردند: «فَاسْقُون = عصیان‌پیشگان

بودند - ۲۷ / حدید» یعنی: خارجان از انجام مقتضای آن و انقیاد و گردن نهادن به احکام آن، و به این دو قسم اشاره کرده و گفته: دین، دو دین است: دین نزد خدا، و دین نزد خلق.

گوید: دین را با الف و لام - برای تعریف و عهد - آورده است، پس آن دین معلوم معروف است زیرا معهود ناگزیر باید معلوم در نزد مخاطب باشد: و آن فرموده الهی است یعنی: آن دین معلوم که مراد از فرموده الهی است: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ = دین نزد خدا اسلام است - ۱۹ / آل عمران» و آن [اسلام] عبارت از انقیاد است، پس دین عبارت از انقیاد تو است، و آنچه که از نزد خداست عبارت از شرع است که تو آن را منقاد شده و گردن نهاده‌ای.

یعنی: چون دین عبارت از اسلام، و اسلام عبارت از انقیاد است، پس دین عبارت از انقیاد می‌باشد، و شکی نیست که انقیاد از جانب بنده است، پس دین از جانب بنده است، و این که گفته: و آنچه که از نزد خداست عبارت از شرع است، یعنی، حکم الهی که بنده بدان منقاد و مطیع می‌گردد، بنابراین بین دین و شرع، به سبب قرار دادن دین از جانب بنده و شرع از جانب حق، فرق گذارده است.

بنده ایجاد کننده دین است و خداوند وضع کننده احکام

گوید: پس دین عبارت از انقیاد است و ناموس، عبارت از شرعی است که خداوند آن را مقرر داشته است، بنابراین هر کس که متصف بدانچه که خداوند برایش مقرر داشته شد، این کسی است که به دین قیام کرده و آن را اقامه نموده است، یعنی: آن را نشأ و ایجاد کرده است، چنانکه نماز را اقامه می‌کند، پس بنده ایجاد کننده دین است و حق تعالی وضع کننده احکام، در این صورت انقیاد، عین فعل تو است، پس دین از فعل تو است، بنابراین جز بدانچه که از خودت است سعادت مند نمی‌شوی یعنی: سعادت مند نمی‌شوی مگر بدانچه که از تو حصول می‌یابد، و آن انقیاد به شرع است: پس همان طور که فعلت سعادت را اثبات کرد، همین طور اسمای الهی را جز افعالش اثبات نکرد.

همان طور که سعادت را فعلت ظاهر می سازد

همین طور اسمای الهی را افعال او ظاهر می سازد

یعنی: همان طور که فعلت سعادت تو را اثبات کرد، و آن عبارت از انقیاد شرع است، همین طور اسمای الهی را که عبارت از کمالات ذات است، جز افعالش ظاهر نساخت. و نباید توهم نمود که افعال، سبب اسمایند، زیرا اسماء علت های افعال و مبادی آنها می باشند، اما چون اسماء حقایق الهی اند و از عالمیان پنهان اند، لذا ظهورشان جز به واسطه آثار و افعال حاصل نمی گردد، چنان که سعادت بنده و شقاوتش جز به افعالش ظاهر نمی شود، زیرا آنها معرف های آنهایند، از این روی شیخ رحمته الله اثبات را به افعال نسبت داد، زیرا اگر از حق تعالی لطفی و رحمتی ظاهر نمی گشت، برای ما ثابت نمی شد که او لطیف رحیم است و به آن دو صفت موصوف نمی شد.

گوید: و آنها تواند و آنها محدثات می باشند ضمیر اولی به اسماء باز می گردد و دومی به افعال، یعنی: آن اسمای الهی عبارت از اعیان ثابته است؛ این که گفته: «انت - تو» خطاب به هر یک از عین موجودات است، چنان که در سخن سهل رحمته الله گذشت که: «ان للربوبية سرّاً و هو انت = ربوبیت را رازی است و تو آن رازی» هر عینی را مورد خطاب قرار داده است، و یا خطاب به حقیقت جامع انسانی است، به سبب احاطه اش به تمام اسماء و حقایق عالم، یعنی: آن اسماء به اعتبار کلی مجموعی، عین تواند، و افعالی که از آنها صادر می شود، حوادث و پدیده های تازه اند.

بدان! ما در فصل اعیان [در مقدمات] بیان داشتیم که اسماء را صوری علمی است و آن صور، عبارت از حقایق و اعیان ثابته می باشند، و آنها گاهی به حکم اتحاد ظاهر و مظهر عین اسمایند و دیگرگاه غیر آنها، از این روی گفت: و آنها تواند، یعنی: آن اسماء به اعتبار اول، عین تو و حقیقت تواند.

گوید: پس به واسطه آثارش اِلاه نامیده شده است و به آثار خودت سعید نامیده شده ای یعنی: حق تعالی به آثارش که عبارت از مألوه است اِلاه نامیده می شود، همان طور که «رب» به واسطه مربوب، «رب» نامیده می شود، و انسان به آثار پسندیده اش سعید

نامیده می شود و به سبب افعال ناپسند شقی نامیده می گردد.

گوید: پس خداوند تو را در منزلت خودش فرود آورد - اگر اقامه دین کردی و آنچه را که برایت مقرر داشته منقاد و مطیع گشتی - یعنی: تو را در تحقق کمالیت به افعالت، به منزلت نفس خودش قرار داده است، زیرا کمالش به الهیتش است و آن، به آثار و افعال تحقق و ظهور می یابد و آن ها، عالم و مقتضیات عالم اند، و چون دین را به انقیادت مر اوامر و احکام او را که برایت مقرر داشته اقامه و برپاداشتی، کمالیت حاصل می شود و از نیک بختان خواهی شد و خداوند تو را در منزلت خودش فرود خواهد آورد، به طوری که دین را که عبارت از فعل تو است به خودش نسبت می دهد، چنان که فرمود: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» = دین نزد خدا اسلام است - ۱۹ / آل عمران» یعنی: دین معتبر در نزد خدا همان اسلام است، پس آن دین خداست که فرموده: «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» = بدانید! دین خالص خاص خداست - ۳ / زمر».

گوید: و به زودی در این باره [انقیاد] با خواست الهی، آنچه را که موجب فایده است - بعد از آن که بیان کردیم آن دینی که نزد خلق است همان است که خداوند معتبرش داشته است - سخن را گسترش خواهیم داد این اشاره است بدان چه از معنی دین که بیان داشته و به زودی با باقی مفهوماتش مقرر می دارد.

گوید: پس دین، تمامش خاص خداست، و تمامش از تو است - نه از او - مگر به حکم اصالت - چون دین عبارت از انقیاد است و آن عبارت از اوامر و احکام خداوند است، پس دین خاص خدای متعال است: «بدانید! دین خالص خاص خداست - ۳ / زمر» و این که گفته: تمام آن، یعنی تمام دین از تو است، زیرا انقیاد فعلی است که صادر از تو است - نه از خدا - مگر به حکم اصالت، چون اوست که تو را بدان انقیاد - به اعطای قدرت و استعداد و ایجاد در تو - توفیق بخشیده است.

رهبانیتی را که اختراع کردند عبارت از نوامیس الهی است

گوید: خداوند فرموده: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا» = و رهبانیتی که آن را اختراع کردند -

۲۷ / حدید» استشهاد است مر دینی را که نزد خلق است، «رهبانیه» یعنی: آنچه را که راهب

انجام می‌دهد - و او عالم در دین مسیحی است - از ریاضت و انقطاع از خلق و توجه به حق: «ابتدعوها» یعنی: برای خودشان اختراع کردند.

گوید: و آن نوامیس حکمی می‌باشد یعنی: رهبانیت شرایعی است که آن را حکمت و معرفت اقتضا می‌نماید: نه آن‌که آن را رسولی که در نزد عموم معلوم است از نزد خداوند آورده باشد، به طریقی خاص که در عُرف معلوم می‌باشد، از ظهور پیغمبر و ادعای نبوتش و آشکار نمودن معجزه این‌که گفته: به طریقی خاص، متعلق به «ابتدعوها» است، یعنی: آن را به وضع آن طریقه خاص اختراع کردند.

گوید: و چون حکمت و مصلحت ظاهر در این‌ها [نوامیس] موافق حکم الهی در مقصود - به وضع شرعی الهی - بود و آن تکمیل نفوس است از راه علم و عمل: خداوند آن را اعتبار آنچه که از نزد او تعالی مقرر شده بود اعتبار کرد، و آن را بر آنان واجب نکرده بود یعنی: خداوند آن را بر آنان واجب نساخته بود، یعنی: بر تمام مردمان، زیرا آن طریق خواص است - نه عوام - زیرا هیچ کس توان تحمل سختی‌های ریاضت و سلوک را به طریق خاص ندارد.

گوید: و چون خداوند بین خودش و بین دلهای آنان باب عنایت و رحمت را به طوری که نمی‌دانستند گشود یعنی: از رجه خاصی که به سوی خدا دارند، و بدان وجه و گشودن آگاهی نداشتند: در دلهایشان تعظیم آنچه را که اختراع کرده بودند، [و] بدان خشنودی الهی را بر غیر روش نبوت - که به تعریف الهی معروف است - نهاد به آشکار کردن معجزات بر دست‌های آنان.

مراد از: بر غیر روش نبوت، یعنی: آنان اموری را زاید بر طریقه و روش نبوی، که خداوند آن را برایشان واجب نکرده بود آوردند، مانند کم خوردن غذا و بازایستادن از زیادی در سخن، و آمیزش با مردم، و خلوت و دوری از ایشان، و روزه داشتن بسیار و کم خوابیدن و ذکر مدام، نه انجام آنچه را که منافی با آنهاست، مانند حرام خوردن و نوشیدن و عبادت بت‌ها.

و در بعضی نسخه‌ها: بر طریقه و روش نبوی، است، و آن مؤید آن‌چه گفتیم می‌باشد، و چون بیان الهی: «ما آن را بر آنان مقرر نکرده بودیم مگر برای رضای الهی - ۲۷ / حدید»

تفسیر به این شده که: ما آن را نه بر آنان مقرر کردیم و نه واجب ساختیم، و آنان هم آن را انجام ندادند: «مگر برای رضای الهی - ۲۷ / حدید» تا «مفعولاً له» از «لم یفعلوا» باشد، نه از «ما کتبنها» لذا شیخ رحمته الله: «مگر برای رضای الهی» را استثنای از «اما رعایتش نکردند - ۲۷ / حدید» قرار داد، برای مناسبت از حیث معنی [نه از حیث لفظ].

گوید: پس گفت: «فَمَا رَعَوْهَا - اما رعایت آن نکردند - ۲۷ / حدید» آنان که آن را اختراع کردند و برایشان مقرر گردید یعنی: برای عوام و مقلدانشان: «حَقَّ رِعَايَتُهَا إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ = چنانکه شایسته رعایت کردنش بود، مگر برای رضای الهی - ۲۷ / حدید» اگرچه زجاج «ابتغاء» را بدل از «ها» که در «کتبناها» است قرار داده تا «مفعول به» باشد.

بنابر اول: عمل بدان واجب نیست، اما آن کس که بدان عمل می کند و آن را بر خودش واجب می سازد، اجرش بدو خواهد رسید؛ چنان که فرموده: «و کسانی از آن ها را که ایمان آوردند پاداششان بدادیم - ۲۷ / حدید».

بنابر دوم: واجب است، از این روی حسن گفت: آن اختراع را داوطلبانه انجام دادند و سپس بر آنان واجب گشت؛ و گفته اند: آن مانند داوطلبانه انجام دادن کسی است که خود را ملتزم می سازد و لازم و واجبش می شود، مانند نذر.

گوید: و از این ^۱ روی اعتقاد پیدا کردند ^۲ یعنی: عمل کنندگان بدان اعتقاد پیدا کردند ^۳ که هر کس بدان عمل کند، برایش خشنودی الهی و پاداش سرای آخرت حاصل می شود: «فَاتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا = و کسانی از آنان را که ایمان آوردند - ۲۷ / حدید» بدان: «مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ = پاداششان بدادیم و بسیاری از آنان - ۲۷ / حدید» یعنی: از آنان که درباره شان مقرر شد یعنی: در حقشان، و آنان مقلدان اند: این عبادت: «فَاسِقُونَ = عصیان پیشگان بودند - ۲۷ / حدید» یعنی: خارج از انقیاد بدان و قیام به حق آن بودند، و هر کس که منقاد آن نباشد، قانون گذار آن ^۴، بدان چه که موجب رضایت اوست انقیاد

۱. یعنی: برای رضای الهی بدان، و اعتقاد این که آن وسیله ای به سوی اوست «جامی».

۲. استثنا منقطع است، یعنی: ما بر آنان واجب نساختیم، ولی آنان آن را برای خشنودی الهی اختراع کردند و اعتقادشان آن بود، فاسقان آن گونه که حق مراعاتش بود آن را مراعات نکردند «کاشانی و صاین».

۳. و رهبانیت مبتدعه را اعتقاد کرده و دوستش داشتند «جامی».

۴. و او حق تعالی است، زیرا قانون گذار طریقه مبتدعه به اصالت، حق تعالی است «جامی».

وی نکند.

یعنی: و هر کس که بدان شریعت وضع شده برای خودشان منقاد نگردد، قانون‌گذار آن شرع به اصالت - که حق تعالی است - بدان چه که موجب رضایت اوست انقیاد او نکند، یعنی: از بخشیدن بهشت و خیر و پاداش؛ مذکر بودن ضمیر «مشرعه = قانون‌گذار آن» به اعتبار دین است؛ در بعضی نسخ: به قانون‌گذارش منقاد نشود: آمده است، پس در این صورت ضمیر «ما یرضیه = آن چه که موجب رضایت اوست» به «مشرع = قانون‌گذار» باز می‌گردد.

گوید: ولی کار اقتضای انقیاد را می‌کند یعنی: ولی کار و شأن الهی اقتضای وقوع انقیاد را بر هر وجهی که هست می‌کند، پس مرادش از کار، امر تکلیفی نیست: و بیانش این‌که: مکلف یا با موافقت منقاد است و یا مخالف است، در موافق مطیع سخنی نیست، اما مخالف: به واسطه خلافتش که بر او حاکم است، از خداوند یکی از دو کار را می‌طلبد: یا تجاوز و درگذشتن.

یعنی: مخالف به مخالفتش کسی را می‌طلبد که بر او یکی از دو امر را [از جانب خدا] حکم کند، یا تجاوز و درگذشتن: و یا مؤاخذه بر آن، و ناگزیر از یکی از آن دو می‌باشد، زیرا کار در نفس خودش درست است، پس بر هر حالی^۱ انقیاد حق نسبت به بنده‌اش - به سبب افعالش - و آن چه از حال که بر آن است درست است^۲.

یعنی: اما کار در نفس خودش اقتضای انقیاد را دارد، و بیانش آن‌که: مکلف یا منقاد حق است به موافقت و طاعت، و یا مخالف وی است، پس موافق مطیع را در وی - به سبب وضوح و آشکاریش - سخنی نیست، اما مخالف: او بدان خلاف که در آن وقت حاکم بر اوست، به اقتضای عینش مر آن خلاف را، یکی از دو امر را از خداوند می‌طلبد، و آن یا درگذشتن و مغفرت است، تا کمال اسم «عفو» و «غفور» و حکم آن دو را آشکار سازد، و یا مؤاخذه بدان خلاف است تا حکم اسم «منتقم» و «قهار» و کمال آن دو را ظاهر نماید.

بنابر هر دو تقدیر، مخالف، منقاد ربّش، از «عفو» و «غفور» و یا «منتقم» و «قهار» - که از حیث باطن - حاکم بر اوست می‌باشد، اگرچه - از زمانی که مخالف دین خدا بود - مخالف

۱. از درگذشتن و مؤاخذه «جامی». ۲. و اقتضای یکی از دو امر را دارد «جامی».

حکم مقام جمع الهی و یا - از حیث ظاهر - مخالف حکم «رب» آن قانون گذار می باشد، پس انقیاد حق تعالی نسبت به بنده اش - به سبب افعالش و آن چه حالش اقتضا می کند - به اعطای آن چه که از وی [حق تعالی]، به حسب عین ثابتش درخواست می کند، جایز و رواست.

گوید: پس حال همان مؤثر است^۱ یعنی: وقتی حق تعالی منقاد بنده - به حسب اقتضای حالش مر آن را - هست، و انقیاد جز به سبب اثرپذیری نمی باشد، بنابراین، حال، همان مؤثر و اثرگذار می باشد: پس از اینجاست که دین، جزا می باشد، یعنی: معاوضه است بدان چه که شاد می سازد، و یا بدان چه که شاد نمی سازد.

حق تعالی منقاد بنده است و بنده هم منقاد حق تعالی

یعنی: چون بنده منقاد حق است و حق منقاد بنده، هر یک از آن دو را فعلی است مقابل فعل دیگری، و آن جزای واجب است از دو طرف، بنابراین در دینی که انقیاد عین مجازات است، پس دین جزاست، یعنی معاوضه است بدان چه که بنده را هنگام موافقت - ظاهراً و باطناً - شاد می نماید، و آن اعطای بهشت و پاداش است، و یا درگذشت و تجاوز از گناهانشان در هنگام مخالفت، و بدان چه که بنده را هنگام مؤاخذه - به سبب مخالفتی که از جانب بنده ظاهر می شود - خوشحال نمی سازد.

گوید: پس بدان چه که خوشحال می شود: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ = خداوند از ایشان راضی است و آنان هم از او راضی اند - ۱۹ / مائده» این جزایی است بدان چه که خوشحال شود: «وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُدْقَهُ عَذَاباً كَبِيراً = و هر کس از شما که شرک آورده او را عذابی سخت کنیم - ۱۹ / فرقان» این جزایی است بدان چه که خوشحال نمی شود: «وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ = و از گناهانشان در می گذریم - ۱۶ / احقاف» این جزاست^۲.

یعنی: چون حق تعالی بندگان را بدان چه که بندگان را خوشحال می کند جزا داد،

۱. یعنی: حال بنده همان مؤثر در انقیاد حق است مر او را «جامی» یعنی: به حال بنده فرقی نمی کند که موافق باشد و یا مخالف، زیرا او درخواست انقیاد حق مر او را به پاداش و یا کیفر دارد و از آن ناگزیر است «جندی».

۲. بدان چه که مکلف مخالف را خوشحال می سازد «آملی».

پس خداوند از آنان راضی است و آنان هم از او راضی‌اند، یعنی: بندگان از او، چون آنان را بدان چه که ملایم طبعشان است جزا داده است، و چون به واسطه مخالفت، بدان چه که خوشحالشان نمی‌کند جزایشان داد، مانند این فرموده الهی: «و هر کس از شما که شرک آورده او را عذابی سخت کنیم - ۱۹ / فرقان» آن‌ها را بدان چه که حالشان اقتضا می‌کرده جزایشان داده است. اگرچه ملایم با طبعشان نباشد. و چون آنان را به تجاوز و درگذشتن از گناه جزایشان دهد، باز هم به واسطه آن که از او راضی‌اند، جزایشان داده است: پس جایز است که دین همان جزا باشد) یعنی: ثابت شد که جزا همان مفهوم دین است.

گوید: و همان‌گونه که دین عبارت از اسلام، و اسلام، عین انقیاد است، بنابراین بدان چه که خوشحال و شاد می‌شود و بدان چه که خوشحال و شاد نمی‌شود انقیاد کرده است^۱، و این همان جزاست.

ارتباط بین دو مفهوم، انقیاد و جزا: این زبان ظاهر است در این باب یعنی: زبان تحقیق که در این باب ظاهر است: اما سرّ و باطنش: یعنی: سرّ این زبان و باطنش: آن یعنی: زیرا جزا:

بنده نعمت بخش ذات خود و عذاب کننده ذاتش می‌باشد

گوید: تجلی‌ای در آینه وجود حق است^۲، پس بر ممکنات، از حق تعالی جز آن چه که ذاتشان^۳ در احوالشان اقتضا می‌کند، باز نمی‌گردد، زیرا آنان را در هر حالی صورتی است^۴، پس صور آنان به سبب اختلاف احوالشان مختلف گشته، لذا تجلی، به واسطه اختلاف حال مختلف می‌گردد، و در نتیجه در بنده، اثر به حسب آن چه که می‌باشد واقع می‌شود، در این صورت، خیر و خوبی را جز او نمی‌بخشد و ضد خیر را هم غیر او نمی‌دهد، بلکه همو [بنده] نعمت بخش ذات خود و عذاب کننده ذاتش می‌باشد، پس جز

۱. یعنی: حق تعالی انقیاد کرده است «جامی».

۲. یعنی: تجلی حق است در آینه وجود حق متعیّن به صورت بنده - نه حق مطلق - «کاشانی».

۳. یعنی: ذات انقلاب و دگرگونی یافته «جامی».

۴. یعنی: صورتی وجودی است که با آن مناسبت دارد و مخالف صور وجودی که دیگر حالاتشان راست می‌باشد «جامی».

خود را ثنا و ستایش نکند و جز خودش را نکوهش ننماید، بنابراین خداوند را در علمش به آنان، دلیل رساست، زیرا علم، تابع معلوم می‌باشد^۱.

سرّ قدر

این بیان «سرّ قدر»^۲ است و در آن، زمینه‌سازی است برای بیان مفهوم سوم که عبارت از عادت است، و بارها گفته آمد که حق و اسمای حق در آیینه‌های اعیان ثابته ظاهر می‌شوند، و گاهی اعیان در آیینه وجود حق ظاهر می‌شوند، و دیگرگاه هر یک از آن دو آیینه دیگری می‌شود، و این سخن اشاره به دومی است.

تقریرش آن‌که جزا، عبارت از تجلی حق است در آیینه وجودش، به حسب اعیان ممکن - از اسم «دیان» خویش - پس تکلیف به انقیاد است و جزا، بستگی به اقتضای اعیان دارد، پس آنان مکلفان اند مر حق^۳ را بر این‌که حق آنان را بدان چه که از احوال که بر آنند مکلف می‌سازد و بدان‌ها جزایشان می‌دهد، پس بر ممکنات از حق تعالی - حال جزا - چیزی باز نمی‌گردد، مگر آن‌چه که ذاتشان در احوالشان اقتضا می‌کند، بنابراین آن‌چه از خوبی و بدی که به آن‌ها می‌رسد از خودشان است - نه از غیر خودشان -.

تجلی و اعطای وجود به صور آن احوالی که آن‌ها را ذاتی است، از جانب حق است، زیرا آن‌ها را در هر حالی صورتی خاص است که آن احوال آن‌ها را اقتضا می‌کنند، و چون احوال مختلف است، صور آن‌ها نیز مختلف می‌باشد، بنابراین تجلیات الهی به سبب اختلاف استعدادات تجلی شده و حالاتشان مختلف می‌باشد، در این صورت، اعیان، به ذات خودشان معذب‌اند و به واسطه خودشان منعم و برخوردارند و لا غیر، پس خداوند را بر آنان دلیل رساست، زیرا آن‌ها را آن‌گونه که رب آنند می‌داند و به حسب خودشان بر آن‌ها تجلی می‌کند، پس علم او تابع آن‌هاست.

۱. پس بدان، جز بر آن‌گونه که بر نفس خودش بر آن است تعلق نمی‌گیرد و آن «سرّ قدر» است، اشاره می‌کند به انقیاد حق که عبارت از دین است، یعنی جز بدان چه که خوشحال می‌سازد و بدان چه که خوشحال نمی‌سازد، آن تجلی به اسم «دیان» است که آن را بنده دین و یا غیر دین به حسب حالش که بر آن است درخواست دارد «جندی».

۲. سرّ قدر احکامی است که بر اعیان ثابته مترتب است «آملی».

۳. یعنی: آنان حق را مکلف می‌کنند، همان‌طور که حق ایشان را مکلف می‌کند.

رازی که فوق سرّ قدر است

گوید: سپس سرّی است که در این مسأله فوق آن می‌باشد، این که^۱: ممکنات بر اصلشان که عدم است می‌باشند، و وجودی جز وجود حق - به صور احوالی که ممکنات در نفس و اعیان خود برآیند - نیست^۲، پس دانستی که چه کسی لذت‌مند می‌شود و چه کسی دردمند.

جز حق به تجلیاتش لذت‌مند و جز او از آنها دردمند نمی‌شود

یعنی: اعیان ممکنی بر اصل خودشان از عدم باقی‌اند و از مرتبه علمی خارج نشده‌اند، چنان‌که پیش از این گفته آمد که: اعیان بوی وجود را نشنیده‌اند و نخواهند شنید، و در خارج وجودی جز وجود حق نیست که متلبّس به صور احوال ممکنات است، پس جز حق به تجلیاتش لذت‌مند، و جز او از آنها دردمند و متألّم نمی‌شود.

بدان! التذاذ و تألّم از صفات عالم کون‌اند، و اسناد آن دو به حق، از یکی از دو طریق می‌باشد: یکی اتصاف او به صفات عالم کون - در مقام تنزل [قرب نوافل] - و دیگری بازگشت عالم کون و صفاتش به او [قرب فرایض]. اما به اعتبار احدیت: تمامی در آن مستهلک‌اند و نه التذاذی هست و نه تألّمی، شیخ رحمته الله - این سرّ را فوق سرّ قدر داشت، زیرا آن از زبان احدیت است که بر کثرت و زبان آن استعلا و بلندی دارد.

گوید: و [دانستی] چه چیزی از عقب هر حالی از احوال می‌آید^۳.

یعنی: دانستی که چه کسی لذت‌مند است و چه کسی متألّم، و چه چیزی است که از

۱. یعنی: فوق سرّ قدری که گفتیم می‌باشد و آن این‌که: ممکنات بر اصل خود که عدم است باقی‌اند و بوی وجود را نشنیده‌اند «جامی».

۲. دانستی که جز حق متعیّن به صورت این عین ثابت که شأنی از شؤن حق است نیست که به پاداش لذت‌مند و به کیفر دردمند می‌گردد، زیرا ممکنات از حیث نفس و عینشان اعتباراتی هستند که به نام شؤن ذاتی نامیده می‌شوند و آنها عین ذات‌اند «کاشانی».

۳. و آن جزاست که می‌آید، زیرا آن از تجلیات حق سبحانه و تعالی است به صورت حالی که تابع حال دیگر و مترتب بر آن می‌باشد «جامی».

عقب هر حالی از احوال می آید: و بدان، عقوبت و عقاب^۱ نامیده می شود یعنی: به واسطه این که حالی را از بعد حالی دیگر در پی دارد، جزا، عقوبت و عقاب نامیده می شود، پس عقوبت از عقب گرفته شده است: و آن در خیر و شر رواست، جز آن که عرف آن را در خیر ثواب و پاداش نامیده و در شر، عقاب و کیفر یعنی: عقاب و کیفر جایز است که در خیر و شر - به حسب اصل لغت و واژه - استعمال شود، جز آن که عرف شرعی، خیر را به ثواب و پاداش، و شر را به عقاب و کیفر اختصاص داده است.

گوید: از این روی دین به عادت نامیده و یا شرح شده^۲ است، زیرا آن چه را که حالش اقتضا می کند و آن را درخواست می نماید بر او باز می گرداند^۳ پس دین عبارت از عادت است و شاعر گفته: کدینگ من أم الحویرث قبلها، یعنی: عادتت. یعنی: و برای این که هر حالی که حال دیگر را در پی داشته باشد جزایش می باشد، دین که عبارت از جزاست، عادت نامیده شده است و یا بدان تفسیر شده است، چون ضمیر شأن است، یعنی: برای این که شأن آن چه را که حالش از جزا اقتضا می کند و آن را می طلبد بدو باز می گرداند، سپس به سخن شاعر - در استعمال دین، که از آن اراده عادت کرده است - استشهاد نمود.

گوید: و معقول از عادت این است که امر - به عینه - به حال خود باز گردد^۴، و این آن جا [در جزا] نیست^۵، زیرا عادت عبارت از تکرار است، یعنی: مفهوم عادت - عقلاً - آن است که کار به حال خودش باز گردد، همان گونه که بود، و این معنی در جزا موجود نیست، زیرا عادت اقتضای تکرار را دارد و در وجود، تکرار نیست، تا چه رسد به جزا! بلکه حالی از پی حال اول - به حسب آن چه که اول آن را اقتضا می کند - می باشد.

گوید: اما عادت^۶ یک حقیقت معقول است و تشابه در صور موجود است^۷، و ما

۱. یعنی: به این تعقیب، زیرا عقب شیء، آخرش می باشد، چون عقوبت و عقاب از «عقب» گرفته شده است «صاین و جامی».

۲. یعنی: برای این که هر جزایی حالی از پی حالی دیگر دارد که نامیده و یا شرح به دین می شود، یعنی: دین که عبارت از جزاست تفسیر به عادت شده است «جامی».

۳. زیرا صاحب دین آن چه را که حال و استعدادش اقتضا می کند بدو باز می گرداند «جامی».

۴. برای بار دوم به حال اولش باز گردد «جامی».

۵. یعنی: این بازگشت به عینه در صورت جزا نیست «جامی». ۶. یعنی: تکرار «صاین».

می‌دانیم که «زید» در انسانیت عین «عمر» است و انسانیت تکرار نشده است، زیرا اگر تکرار شده بود تکرر پیدا می‌کرد، و آن یک حقیقت واحد است و واحد در نفس خود تکرر نمی‌پذیرد، و می‌دانیم که «زید» در شخصیت عین «عمر» نیست، پس شخص «زید» شخص «عمر» با تحقق وجود شخصیت - از آن روی که شخصیت است در دو نفر^۸ - نمی‌باشد، لذا در حس گوییم: به واسطه شباهت تکرار شده است، و در حکم صحیح گوییم: تکرار نشده است.

استدراک است از آن که گفته بود: و این آن جا [در جزا] نیست، و مراد بیان این مطلب است که عود [بازگشت و یا تکرار] از کدام وجهی تحقق می‌یابد و از کدام وجه تحقق نمی‌یابد، و این بدان جهت است که عادت، حقیقت معقولی است و آن، بازگشت شیء است بدان چه که نخست بر آن بوده است، و حقیقت در نفس خود تکرر نمی‌پذیرد، همان گونه که انسانیت به تکرر اشخاصشان تکرر نمی‌پذیرد، بلکه متکرر، صور آن حقیقت است، و صور اشخاص امثال‌اند، بنابراین مثلث بین اشخاص متحقق می‌باشد.

بنابراین حقیقت معقول از عادت نیز دارای افراد متکرر است و آن‌ها، تکرار احوال‌اند، پس از آن حیث که این حال دوم در حس، مانند حال اول است، بر آن عادت [تکرار] اطلاق می‌شود، و از آن حیث که آن حال عین اول نیست، بلکه مغایر با آن است، بر آن عادت [تکرار] اطلاق نمی‌شود.

گوید: پس در واقع به وجهی تکرار نیست^۹ و در واقع به وجهی تکرار است^{۱۰}، چنانکه در واقع به وجهی جزاست و در واقع به وجهی جزا نیست، زیرا جزا نیز در ممکن، حالی از احوال ممکن است^{۱۱}؛ و این مسأله‌ای است که علمای این شأن از

۷. یعنی: تکرار در اشخاص آن حقیقت است، لذا آن را عادت پندارند، در حالی که چنین نیست «کاشانی».

۸. که بین آن دو شباهتی حاصل شود، لذا گوییم در حس: تکرار شده است - با اعتبار معنی تشخص در آن دو - «جامی و صاین».

۹. و اعتبار معنی وحدت حقیقت «جامی» سپس عادت به وجهی از حیث اشخاص مقابل «کاشانی».

۱۰. و اعتبار، یعنی: تکرر حقیقت به صور شخصی آن‌ها و تشابه آن صور در این که صوری شخصی برای آن حقیقت‌اند «جامی».

۱۱. دینی که از احکام اعیان ممکن است، جامع بین دو طرف می‌باشد، مانند اعیان به عینشان، زیرا آن‌ها از

آن بی‌خبراند، یعنی: از روشن ساختن آن، آن گونه که شاید غفلت ورزیدند، نه این‌که آنان آن را نمی‌دانستند، چون آن از «سرّ قدر» است^۱ که در خلاق حکم می‌کند.

چون عود [تکرار] بر جزا ترتیب داده شده است، خواست آن چه را که گفته - از تحقق تکرار و عدم تحققش - استواری بخشد، به تشبیه کردنش به اثبات جزا و عدم اثبات جزا، اما این‌که جزا در نفس الامر و واقع - یعنی استلزام حال اول نسبت به دوم - ثابت است، شکی در آن نیست، و در جزا بودن حالتی دیگر مر عین ممکن را که متعیّن به تجلی دیگر است هم شکی در آن نیست، پس در واقع جزا نیست و جزا هست، و در واقع تکرار نیست و تکرار هست.

گوید: بدان! همان‌گونه که درباره پزشک گفته می‌شود: وی خدمتگزار طبیعت است، همین طور درباره رسولان و وارثان گفته می‌شود که: آنان خدمتگزاران فرمان الهی در عموم‌اند^۲، و آنان در نفس الامر و واقع، خدمتگزاران احوال ممکنات‌اند و خدمتشان، از جمله احوالشان می‌باشد که در حال ثبوت اعیانشان بر آن بوده‌اند^۳.

چون سخن در احوال اعیان ممکنات، که عبارت از اسرار قدر است و از جمله آن‌ها اعیان رسولان و وارثان است، آغاز در بعضی از احوال اعیانشان کرده که: آنان پزشکان امت‌ها هستند، زیرا ایشان ارواح را از امراض روحانی نجات می‌بخشند، همان‌گونه که پزشک، اجسام را از امراض جسمانی رهایی می‌بخشد.

→

وجهی عدم محض‌اند و از وجهی دیگر احوال و احکامی هستند که وجود به آنها متصور می‌شود، پس آن‌ها را به این وجه، وجهی است «صاین».

۱. وگرنه اصلاً علمی به این شأن نداشتند، پس علمای این شأن - عارفان - عالم بدانند، پس بدان‌ها هم عالم‌اند، زیرا هیچ مخلوقی نیست مگر آن‌که تحت حکم قابلیت اصلی خود که آن را تجلی تبعیت می‌کند مجبور است، و اعیان علمای این شأن، قابلیت آن‌ها حکم نکرد و زبان استعدادشان درخواست روشن کردن آن مسأله را آن گونه که باید و شاید نکرد، و بیان آن همان است که پس از این بدان اشاره می‌کند: بدان! همان‌گونه.... «جامی».

۲. وارثان از علما، آن چه که تعلق به امت‌ها می‌گیرد، یعنی: قول به این‌که آنان خادمان امر الهی‌اند، در عرف عموم خلاق است «جامی».

۳. یعنی: در علم حق تعالی «جامی»، و باقی اعیان هم در حال ثبوت اعیانشان مخدوم‌اند «صاین».

رسولان و وارثانشان خدمتگزاران فرمان الهی در عموم اند

لذا گفت: پزشک، خدمتگزار طبیعت است، از آن حیث که آن را بر برطرف شدن مرض یاری می‌کند، همین‌طور رسولان و وارثانشان از کاملان، خدمتگزاران فرمان الهی در عموم اند، یعنی: مطلقاً، خواه فرمان^۱ موافق اراده باشد و یا مخالف آن، زیرا آنان رسانندگان فرمان اند، بلکه آنان در نفس الامر و واقع، خادمان احوال ممکنات اند، از آن حیث که به ارشاد و هدایت آنان پرداخته و از آن چه که سزاوار نیست بر آن باشند، از شرک و کفر و عصیان بازشان می‌دارند.

این ارشاد و خدمت از انبیا و وارثان، چیزی است که اعیان آنان اقتضا می‌کند، و از جمله احوالشان است که در حال ثبوتشان در مرتبه علمی - غیر از وجود خارجی شان - بر آن می‌بودند.

گوید: بنگر که این چه شگفت است! یعنی: بنگر که چه عجیب است! برتر، خادم پست‌تر که ممکنات اند شده! و یا: چه شگرف است که خادم فرمان الهی خادم ممکنات شده است! با بزرگی قدر و جلالش و قربش نزد خدا!

پزشک خادم طبیعت نیست

گوید: جز آن که خادم مطلوب در این جا کسی است که نزد دستور مخدومش بایستد، یا به حال و یا به قول، زیرا درباره پزشک جایز است که گفته شود: خادم طبیعت است - اگر به حکم مساعدت و یاری آن قیام کند - زیرا طبیعت در جسم مریض مزاج خاصی را اقتضا می‌کند که بدان، مریض نامیده می‌شود، پس اگر پزشک آن را از راه خدمت یاری کند، مسلماً در مقدار مرض بدان افزوده است، و از برای سلامتی آن را باز می‌دارد، و سلامتی نیز از طبیعت است - به ایجاد مزاج دیگری که مخالف این مزاج می‌باشد - بنابراین پزشک خادم طبیعت نیست.

یعنی: پزشک خادم طبیعت است و انبیا و رسولان و وارثانشان، خادمان امر الهی اند.

۱. این آن امری است که عین مأمور آن امر را اقتضا می‌کند، و آن امر ارادی است «آملی».

جز آن که پزشک مطلقاً خادم طبیعت نیست، رسولان مطلقاً خادمان فرمان الهی نیستند، زیرا خادم - مطلقاً - کسی است که نزد دستور مخدومش بایستد، یعنی: مترصد فرمان مخدومش باشد.

اما پزشک مطلقاً نزد فرمان طبیعت نمی ایستد، زیرا اگر چنین بود، هر آینه طبیعت را در هر حالی از احوال آن مساعدت و یاری می کرد، و از جمله احوال آن مرض است، زیرا آن مزاج خاصی است که طبیعت پدیدش می آورد، پس اگر مساعدت کننده آن بود، مسلماً در مقدار مرض می افزود، ولی وی در زوال آن و تبدیلیش به سلامتی کوشش نمود. این که گفته: آن را باز می دارد، یعنی: از مرض باز می دارد، و این مطلوب نیز به سبب مزاج دیگری از طبیعت که ملایم با مطلوب پزشک است حاصل می آید، بنابراین پزشک، خادم طبیعت است - از حیث مزاجی که ملایم با اشخاص است - و مطلقاً خادم نیست، پس او از وجهی خادم طبیعت است و از وجهی دیگر خادم نیست.

رسولان خادمان امر تکلیفی می باشند

و همین طور انبیا و رسولان و وارثان شان مطلقاً خادمان فرمان الهی نیستند، چون فرمان الهی دو بخش است: بخشی به اموری تعلق دارد که آن ها را عین مأمور اقتضا می کند، آن ها امر ارادی اند، و بخش دیگر به اموری تعلق دارد که بعضی از آن امور را عین مأمور اقتضا دارد و بعض دیگر شان را اقتضا ندارد، و بلکه مخالف آن هاست و آن ها، امر و فرمان تکلیفی اند، انبیا و رسولان - به حال و یا قول - خادمان امر تکلیفی می باشند.

این که گفته: یا به حال و یا به قول: به «بایستد» تعلق دارد، ایستادنش به حال: مانند انجام عبادات و افعال آشکار، برای رسیدن به قرب حق، تا امت در آن عبادات و افعال به آنان اقتدا کرده و سعادت مند گردند، چنان که فرموده: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ = بگو: اگر خدا را دوست می دارید مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد - ۳۱ / آل عمران» و گناهکار به ضد آن عمل می کند و شقاوتمند می گردد، چنان که فرموده: «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ = و اما کسانی که در دل هایشان مرضی هست، شکی به شکشان و کفری به کفرشان افزوده شود - ۱۲۵ / توبه» و: «فَمَا اخْتَلَفُوا

إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ = اختلاف نکردند مگر از پس آن که علم آنان را آمد - ۱۷ / جاثیه». ایستادنش به قول: مانند فرمانش به ایمان و نهیش از کفر و سرکشی و طغیان، و بیان آن چه که بدان پاداش داده می شود و آن چه که بر آن کیفر می یابد، چنان که فرمود: «بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ = آن چه را که به تو نازل شده است ابلاغ کن - ۶۷ / مائده» تا بدان [تبلیغ] مطیع به کمالش برسد و عصیانگر به وبال اعمالش، نه این که اراده را خدمت کنید، زیرا اگر آنان این گونه بودند، هیچ کس را از آن چه که انجام می دهد - به واسطه تعلق اراده بدان - باز نمی داشتند، بلکه در آن امر وی را مساعدت و یاری می کردند؛ و ممکن است که متعلق به «دستور» باشد، یعنی: خادم، نزد فرمان و دستور مخدومش بایستد، و آن دستور یا به واسطه حال است و یا به قول.

گوید: بلکه او خادم طبیعت است از آن حیث که وی جسم مریض را اصلاح نمی کند و آن مزاج را تغییر نمی دهد مگر باز هم به وسیله طبیعت، پس درباره طبیعت از وجهی خاص - غیر عام - کوشش می کند، زیرا در این مسأله، عموم جایز نیست، بنابراین پزشک خادم است و خادم نیست^۱ - یعنی طبیعت را - و همین طور رسولان و وارثان - در خدمت^۲ حق - و [امر] حق در احوال مکلفان بر دو وجه است، لذا امر از جانب بنده به حسب آن چه که اراده حق آن را اقتضا می کند جاری می گردد^۳، و اراده حق بدان، به حسب آن چه که علم حق بدان اقتضا می کند تعلق می گیرد، و علم حق بر حسب آن چه که معلوم از ذات خودش آن را اقتضا می کند بدان تعلق می گیرد^۴.

حکم حق در افعال مکلفان بر دو وجه از اراده است

یعنی: و همین طور رسولان و وارثانشان مطلقاً در خدمت اراده حق نیستند، چون حکم حق در افعال مکلفان بر دو وجه است: یکی امر است همراه با اراده وقوع امر داده

۱. یعنی: از وجه خاص خادم است و بر وجه عموم خادم نیست و دو طرف دارد «جامی».

۲. زیرا آنان امر الهی را از تمام وجوه خدمت نمی کنند، بلکه از جهت اصلاح و مساعدتشان برای رسانیدن به موقف سعادت خدمت می کنند «آملی».

۳. نه بدان چه که امر تکلیفی او اقتضای آن را می کند، مگر آن که موافق با اراده حق باشد «جامی».

۴. پس امر از جانب بنده جز بر حسب آن چه که ذاتش اقتضا می کند جاری و صادر نمی گردد «جامی».

شده بدان، و دیگری امر با عدم اراده وقوع امر داده شده بدان .
 آن چه که به اراده است، به حسب علم حق است، زیرا چیزی تا دانسته نشود اراده نمی شود، پس اراده به واسطه علم به مراد [اراده شده] تعلق می گیرد، و علم تابع معلوم است، در این صورت امر، همراه با اراده، موافق آن چه که اعیان مکلفان در حال ثبوتشان در علم بر آن بودند می باشد، پس امر را پذیرفته و اطاعت کردند، و این مراد از آن سخنش است که گفته: لذا امر از جانب بنده جاری می گردد، یعنی: امر داده شده بدان از بنده صادر شده است، چنان که گفته اند: «جرئ منک = از تو صادر شد»؛ و امر با عدم اراده وقوع امر داده شده بدان، امکان قبولش نیست، زیرا جز آن چه که اراده به وجودش تعلق گرفته است نمی باشد، پس عصیان و سرکشی واقع می شود.

رسول و وارث خادم امر الهی اند نه خادم اراده الهی

گوید: پس جز به صورتش ظاهر نمی شود^۱ یعنی: معلوم جز بر صورتش که در علم بر آن صورت است ظاهر نمی گردد: بنابراین رسول و وارث، خادم امر^۲ الهی اند - به اراده - نه این که خادم اراده اند.

یعنی: رسول و وارث خادم امر الهی اند، اگر اراده به وقوع امر داده شده بدان تعلق گرفته باشد، نه خادم اراده - مطلقا - زیرا اراده همان طور که گفته شد تابع معلوم است و معلوم هم اقتضای اموری را می کند که با خودش مناسبت دارد، یعنی آن چه را که به سود و زیانش است، و رسول وی را در آن چه که زیانش در آن است مساعدت و یاری نمی کند؛ و نیز: آن چه از خیر و شرّ که واقع می شود به اراده است، پس اگر مطلقا خادم اراده بود، کسی را از کار زشتش باز نمی داشت.

گوید: پس بازداشتنش وی را از آن کار، طلب سعادت برای مکلف است یعنی: رسول مکلف را باز می دارد و به امر الهی آن چه را که موجب زیان اوست از وی دفع

۱. بنده و یا معلوم، و یا امر حق که تابع علم است مگر بر صورتی که در مرتبه علمی بر آن است، یعنی: به صورت بنده در عین ثابتش «جامی و صاین».

۲. امر تکلیفی که به اراده واقع می شود «جامی»، زیرا حکم اراده شامل سعادت مندی و شقاوت است و خدمت رسولان متوجه به سعادت مندی بندگان و مکلفان است و بس «صاین».

می‌کند، این طلب سعادت برای مکلف و آشکار ساختن کمالش می‌باشد: بنابراین اگر خدمت اراده الهی می‌کرد نصیحت نمی‌نمود یعنی: خلق را پند و اندرز نمی‌داد، بلکه بر آن چه که برآند رهایشان می‌ساخت، چون اراده شده و مراد، آن بود.

گوید: و نصیحت نکرد مگر بدان - یعنی اراده^۱ - پس رسول و وارث، پزشک اُخروی نفوساند^۲ و منقاد امر الهی^۳ - هنگامی که امرش می‌کند - لذا در امر الهی و در اراده‌اش نظر می‌کند و او را مشاهده می‌کند یعنی: حق را می‌بیند که: او را امر کرده - امر تکلیف -: بدان چه که مخالف اراده‌اش می‌باشد، و نمی‌شود مگر آن چه را که می‌خواهد، از این روی امر^۴ بود یعنی: و برای آن که جز آن چه را که اراده کرده نباشد، امر از جانب رسول و یا از جانب خدا حصول یافت، چون مراد آن بود: پس اراده امر کرد یعنی: اراده وقوع امر کرد: و واقع شد یعنی: به واسطه بنده مأمور: و اراده وقوع آن چه را که مأمور را بدان امر کرده است نکرد یعنی: به واسطه مأمور: پس از جانب مأمور واقع نشد و او بنده است: از این روی مخالفت و معصیت نامیده^۵ شد.

اگر گویی: چگونه حق تعالی بدان چه که اراده وقوعش را ندارد فرمان می‌دهد و فایده‌اش چیست؟

عین بنده از حق درخواست مکلف ساختن آنچه را

که قبولش در استعداد او نیست دارد

گوییم: تکلیف حالی از احوال عین بنده است، و وی را استعداد آن حالت که مغایر

۱. که تابع علم است و علم هم تابع معلوم، پس رسول و وارث جز بدان چه که عین ثابتش اقتضا می‌کند نصیحت نمی‌کند «جامی» همان طور که پزشک، طبیعتی را که از حدّ اعتدال - در مزاج مریض - خارج شده است، جز به طبیعت باز نمی‌دارد «صاین».

۲. نفوسی که مکلف به حفظ صحت فطرت بر آنان اند و در ازاله آن چه که ضد آن است کوشش می‌کنند «جامی». ۳. یعنی: امر تکلیفی «جامی».

۴. یعنی: امر تکلیفی پدید آمد و تحقق یافت، زیرا او تعالی وقوعش را اراده داشت «جامی».

۵. «آن چه مأمور را بدان امر کرده، متلبس به مأمور است، پس مأمور بدان - از جانب بنده مأمور - واقع نشد، این عدم وقوع مأمور بدان، مخالفت و معصیت نامیده شد «جامی»، البته نسبت به امر، نه اراده «کاشانی».

استعداد آن چه که حق تعالی وی را بدان تکلیف کرده است^۱ هست، پس عین بنده، به استعداد خاص خود از حق تعالی درخواست دارد که وی را بدان چه که قبولش در استعداد او نیست مکلف کند، حق تعالی هم بدان فرمان می دهد، اما اراده وقوع فرمان داده شده بدان را ندارد، به سبب علمش به عدم استعداد بنده برای قبول، بلکه وقوع ضد فرمان داده بدان را - به واسطه اقتضای استعداد او مر آن را - اراده می کند، و فایده اش امتیاز و جدا کردن آن کس که استعداد قبول را دارد، از کسی که آن را ندارد است.

گوید: پس رسول رساننده است یعنی: رسول رساننده امر الهی است و مطلقاً خادم آن است، خواه با آن اراده همراه باشد و یا نباشد: از این روی^۲ فرمود: «شیتنی هود و اخواتها = سوره هود و آیاتش مرا پیر کرد^۳» چون فراگیر این فرموده الهی است که: «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ = همان گونه که دستور داری پایداری بورز - ۱۱۲ / هود» پس: «کما امرت = همان گونه که دستور داری» او را پیر کرد، زیرا او نمی دانست^۴ آیا بدان چه دستور یافته موافق اراده است و واقع می شود و یا بدان چه که مخالف اراده است و واقع^۵ نمی شود [دستور یافته]؟.

پیامبر از حیث نشأء عنصریش پیوسته از اطلاع بر حقایق پوشیده است

زیرا او صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از حیث نشأء عنصریش پیوسته و دایم، از اطلاع بر حقایق پوشیده است، نمی داند آیا بدان چه موافق اراده است دستور یافته و امر شده بدان از جانب او واقع می شود و منقاد امر الهی می باشد، و یا بدان چه که مخالف اراده است و واقع نمی شود و

۱. یعنی: بنده را استعداد این حالت هست که تکلیف شود، اما استعداد وقوع امر شده بدان را ندارد، پس عین بنده است که تکلیف کردن را از حق تعالی طلب می کند - بدان چه که در وسع و توانش و استعداد قبولش را ندارد - لاجرم...

۲. یعنی: و به سبب تخلف امر شده بدان از وقوع امر، و اتصاف امر شده در آن هنگام به مخالفت و معصیت «جامی».

۳. یعنی: و به سبب تخلف امر شده بدان از وقوع امر، و اتصاف امر شده در آن هنگام به مخالفت و معصیت «جامی». ۴. او پیوسته نمی داند که آیا امر شده بدان متصف به طاعت می گردد و یا معصیت؟ «جامی».

۵. زیرا طلب وقوع امر شده بدان - با مخالفتش مر اراده شده را - تکلیف به محال است و طلب آن چه که حصولش محال است «صاین».

خارج از امر او تعالی است [دستور یافته]؟

گوید: و هیچ کس حکم اراده را جز بعد از وقوع اراده شده نمی‌داند^۱، مگر از جهت کشف الهی از بصیرت خودش^۲، در آن هنگام اعیان ممکنات را در حال ثبوتشان بر آن گونه که هستند ادراک و کشف می‌کند، در آن دم بدان‌چه که می‌بیند حکم می‌نماید، و این گاهی برای برخی از مردم حاصل می‌شود و آنان کاملان از انبیا و اولیایند: در اوقاتی که دایمی و پیوسته نیست یعنی: این کشف دایمی نیست، بلکه وقتی هست و وقتی نیست، چنان‌که به پیامبرش ﷺ فرمود: «قُلْ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ = بگو: ندانم با من و شما چه خواهند کرد - ۹/ احقاف» پس تصریح به حجاب و پوشیدگی کرده است.

یعنی: بگو و تصریح به حجاب کن تا عارفان بدان آگاه شوند که این مقامی است که فوق آن مقام دیگری نیست، حجاب مطلقاً برداشته نخواهد شد، به طوری که بین علم حق و علم او فرقی باقی نماند.

گوید: و مقصود جز آن‌که در امری خاص آگاه و مطلع شود نیست^۳ و لا غیر یعنی: مقصود از این کشفی که خداوند وی را بر آن آگاه ساخته جز این نیست که بنده بر بعضی امور آگاهی یابد، نه بر آن‌چه که خداوند می‌داند، چنان‌که فرمود: «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ = و خلاق به چیزی از علم او جز به اجازه‌اش آگاهی ندارند - ۲۵۵/ بقره».

۱. و برداشته شدن حجاب از آن «جامی». ۲. در مرتبه علمی «جامی».

۳. مقصود این نیست که پیغمبر ﷺ بر هر چیزی که در غیب است جز در امری که خاص به اوست آگاهی ندارد، و امر خاص کمالی است که هیچ کس را در آن شرکتی نیست، و آن چیزی است که بدان فرا می‌خواند، از معرفت به خدا و به توحید و امر آخرت، از احوال است و برانگیخته شدن و جزا و لاغیر «کاشانی و صاین».



آشادرات مولی
خیابان انقلاب - چهارراه ولیعصران شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۶۴۰۲۴۲۰